



Birgivi İlahiyat Fakóltesi Yayın No: 1

İzmir'de İlmî ve Kùltürel Hayat -I- (14 - 16. yy.)

Âlimler, Eserler, Kurumlar, Fikirler ve Toplumsal Yansımalar

Editörler

Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin TOPAL

Dr. Öğr. Üyesi Nuriye İNCİ



İzmir, 2025

Birgivi İlahiyat Fakóltesi Yayın No: 1

İzmir’de İlmî ve Kùltürel Hayat-I- (14-16. yy.)

Âlimler, Eserler, Kurumlar, Fikirler ve Toplumsal Yansımalar

Editörler

Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin TOPAL

Dr. Öğr. Üyesi Nuriye İNCİ

İzmir - 2025

İzmir’de İlmî ve Kültürel Hayat-I- (14-16. yy.)

Âlimler, Eserler, Kurumlar, Fikirler ve Toplumsal Yansımalar

Editörler

Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin TOPAL

Dr. Öğr. Üyesi Nuriye İNCİ

ISBN: 978-605-338-494-6

Ege Üniversitesi Üst Yayın Komisyonu’nun 16.12.2025 tarih ve 5/9 sayılı kararı ile yayınlanmıştır.

© Bu kitabın tüm yayın hakları Ege Üniversitesi’ne aittir. Kitabın tamamı ya da hiçbir bölümü yazarının önceden yazılı izni olmadan elektronik, optik, mekanik ya da diğer yollarla kaydedilemez, basılamaz, çoğaltılamaz. Ancak kaynak olarak gösterilebilir.

Eserin bilim, dil ve her türlü sorumluluğu yazarına/editörüne aittir.

T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Sertifika No: 81195

Yayın İletişim

Ege Üniversitesi Rektörlüğü

İdari ve Mali İşler Daire Başkanlığı

Basım ve Yayınevi Şube Müdürlüğü Bornova-İzmir

Tel: 0 232 311 59 07 - 0 232 342 12 52

E-posta: egekitapsatis@mail.ege.edu.tr

Yayınlanma Tarihi: Aralık, 2025



Bu eser, Creative Commons Atıf 4.0 Uluslararası lisansı (CC BY-NC-ND) ile lisanslanmıştır. Bu lisansla eser alıntı yapmak koşuluyla paylaşılabilir. Ancak kopyalanamaz, dağıtılamaz, değiştirilemez ve ticari amaçla kullanılamaz.

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International license (CC BY-NC-ND). Under this license, the text can be shared with the condition of citation. However, it cannot be copied, distributed, modified or used for commercial purposes.

ÖNSÖZ

İzmir, tarih boyunca doğu ve batı medeniyetlerinin kesişim noktasında yer almış; sahip olduğu coğrafi, ekonomik ve kültürel avantajlarla birçok farklı topluluğun bir arada yaşadığı, farklı inanç ve düşünce sistemlerinin karşılaştığı bir merkez olmuştur. Antik dönemlerde Smyrna adıyla bilinen bu kadim şehir, yalnızca bir liman ve ticaret kenti değil, aynı zamanda ilim ve kültürün de beslendiği önemli bir merkez olmaya devam etmektedir.

Özellikle 11. yüzyıldan itibaren Türk-İslâm medeniyetinin etkisiyle birlikte İzmir’de ilmî ve kültürel yapı derinleşmiş; Aydınoğulları Beyliği ve devamında Osmanlı idaresi altında şehir, medreseleri, âlimleri, kütüphaneleri ve sanat eserleriyle dikkat çeken bir merkeze dönüşmüştür. Bu üretkenlik sadece dini ilimlerle sınırlı kalmamış sosyal bilimlerden sağlığa, mimariden coğrafyaya kadar geniş bir yelpazede gelişme göstermiştir.

Bu düşünceden hareketle düzenlenen *İzmir’de İlmî ve Kültürel Hayat -I- (14.-16. Yüzyıl) Sempozyumu*, İzmir ve çevresinin beylikler ve erken Osmanlı dönemindeki ilmî ve kültürel dokusunu disiplinlerarası bir yaklaşımla analiz etmeyi ve bu döneme ışık tutan kaynakları akademik bir zeminde değerlendirmeyi hedeflemiştir.

Sempozyumun hazırlık sürecinde çeşitli yazma eser katalogları, arşiv kayıtları, klasikler ve dijital veri tabanları taranmış; dönemin İzmir’e nispet edilen şahsiyetleri, medreseleri ve bilimsel faaliyetler tespit edilmeye çalışılmıştır. Sempozyumda sunulan tebliğlerle dönemin eğitim kurumları, âlimleri, eserleri ve sosyal bağlamdaki kültürel dinamikleri ortaya konulmuştur. Bu akademik çabanın ürünü olan bildiriler kitabı İzmir’in tarihsel birikimine dair bütüncül bir perspektif sunmakta ve yeni araştırmalara zemin hazırlamaktadır. Bu sempozyumda sunulan bildiriler ***İzmir’in İlmî ve Kültürel Serüveni (14-16. Yüzyıllar), Ege’de Kelam Geleneği: Metin Merkezli Bir Yaklaşım, 14-16. Yüzyıllarda İzmir’de İlim ve Kültür*** başlıklı alan bazlı editörlü kitaplar ile bildiriler kitabı şeklinde yayınlanarak akademik literatüre kazandırılmıştır. Bu bildiriler kitabında yer alan metinler akademik disiplinlere göre tasnif edilmiştir.

Sempozyumun düzenlenmesini destekleyen Ege Üniversitesi

Rektörlüğü başta olmak üzere İzmir İl Müftülüğü, Bornova İlçe Müftülüğü, İzmir Ödemiş Kaymakamlığı ve İzmir Ödemiş Belediye Başkanlığı, İzmir Ödemiş Öğretmen Evi ve 29 Mayıs Okullarına; bildirileriyle katkı sağlayan araştırmacılara, bilim ve düzenleme kurulunda görev alarak yoğun emek sarf eden değerli akademisyenlere ve bilimsel yayınlara dönüşmesinde katkı sunan Ege Üniversitesi Basım Yayınevine teşekkürü bir borç biliriz. Bu bildiriler kitabının, İzmir'in tarihî mirasını akademik bir derinlikle anlamaya yönelik çabaların bir halkası olması ve önümüzdeki yıllarda gerçekleştirilecek çalışmalar için bir başlangıç noktası teşkil etmesi temennisiyle...

Saygı ve şükranlarımızla,
Sempozyum Düzenleme Kurulu Adına

DÜZENLEME KURULU

Prof. Dr. Muhammet Hanefi PALABIYIK, Ege Üniversitesi / Dokuz Eylül Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin TOPAL, Ege Üniversitesi (Başkan)

Dr. Öğr. Üyesi Nuriye İNCİ, Ege Üniversitesi (Başkan Yardımcısı)

Prof. Dr. Bekir Zakir ÇOBAN, Ege Üniversitesi

Prof. Dr. Mustafa ALTUNKAYA, İnönü Üniversitesi

Doç. Dr. Coşkun BABA, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi

Doç. Dr. Muhammet Caner ILGAROĞLU, Ege Üniversitesi

Doç. Dr. Yılmaz ÖKSÜZ, Ege Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet APAYDIN, Ege Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ÖDEMİŞ, Ege Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Süheyl ÜNAL, Ege Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Oğuzhan Ş. YAĞMUR, Ege Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Seyfullah EFE, Ege Üniversitesi

Dr. Edibe TAŞ, Diyanet İşleri Başkanlığı

Dr. Öğr. Üyesi Mevhibe ALPTEKİN ALTUNKAYA, Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi

Öğr. Gör. Osman BOSTANCI, Ege Üniversitesi

Öğr. Gör. Timur AŞKAN, Ege Üniversitesi

Ar. Gör. Hamza ÖZEN, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi

Ar. Gör. Sultan İBİŞ, Ege Üniversitesi

İhsan ŞAHİN (Fakülte Sekreteri), Ege Üniversitesi

BİLİM DANIŞMA ve HAKEM KURULU

Prof. Dr. Abdel Fattah Mahmoud IDRİS, Al-Azhar University / Mısır

Prof. Dr. Adnan İSMAİLİ, University of Tetovo / Kuzey Makedonya

Prof. Dr. Ahmed ALİ, Kuveyt

Prof. Dr. Ahmet Cahid HAKSEVER, Ankara Üniversitesi

Prof. Dr. Alev ATEŞ PARSA, Ege Üniversitesi

Prof. Dr. Ali Osman KARATAY, Ege Üniversitesi

Prof. Dr. Ali Rıza GÜL, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi

Prof. Dr. Alim YILDIZ, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi

Prof. Dr. Ayman SHİHADEH, SOAS University of London / İngiltere

Prof. Dr. Bekir Zakir ÇOBAN, Ege Üniversitesi

Prof. Dr. Enver GİCİC, SOAS University of London / İngiltere

Prof. Dr. Erkin MUSURMANOV, Samarkand State University / Özbekistan

Prof. Dr. Fatih TOKTAŞ, Dokuz Eylül Üniversitesi

Prof. Dr. Ferruh ÖZPİLAVCI, Marmara Üniversitesi

Prof. Dr. Halim ÖZNURHAN, Erciyes Üniversitesi

Prof. Dr. İbrahim KAPLAN, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi

Prof. Dr. Kalamkas KALYBAEVA, Abai Kazakh National Pedagogical Univ./
Kazakistan

Prof. Dr. Kemal POLAT, Kyrgyz – Turkish Manas University / Kırgızistan

Prof. Dr. Mehmet BAHÇEKAPILI, Yalova Üniversitesi

Prof. Dr. Mehmet BULGEN, Marmara Üniversitesi

Prof. Dr. Mehmet DİRİK, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi

Prof. Dr. Mehmet Emin MAŞALI, Marmara Üniversitesi

Prof. Dr. Mensur NUREDİNİ, International Vision University / Kuzey
Makedonya

Prof. Dr. Muammer ERBAŞ, Dokuz Eylül Üniversitesi

Prof. Dr. Muhammet H. PALABIYIK, Ege Üniversitesi / Dokuz Eylül Üniversitesi

Prof. Dr. Mustafa ŞENTÜRK, Trakya Üniversitesi

Prof. Dr. Nadirkhon KHASANOV, The National University of Uzbekistan /

Özbekistan

Prof. Dr. Raafat MİKATÎ, University of Tripoli / Lübnan

Prof. Dr. Rafeq Hamood NAJÎ, Qasem Thamar University / Yemen

Prof. Dr. Saffet KÖSE, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi

Prof. Dr. Süleyman BAKÎ, University of Tetova / Kuzey Makedonya

Prof. Dr. Şerife YALÇINKAYA, Ege Üniversitesi

Prof. Dr. Tahsin KOÇYİĞİT, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi

Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU, Atatürk Üniversitesi

Prof. Dr. Tursinbayeva AİGUL, L.N. Gumilyov Eurasian National University /
Kazakistan

Prof. Dr. Velid MUNİSÎ, The Islamic University of Minnesota/ABD

Prof. Dr. Yasser Hussein AL-AZZAWÎ, University of Fallujah / Irak

Prof. Dr. Yusuf AYÖNÜ, Ege Üniversitesi

Doç. Dr. Amani BOUCHAREB, University of Laghouat / Cezayir

Doç. Dr. Bakıt MURZARAYIMOV, Kyrgyz – Turkish Manas University/
Kırgızistan

Doç. Dr. Danilo LEÓN, Columbia College / ABD

Doç. Dr. Hatice TOZUN, Ege Üniversitesi

Doç. Dr. Marifat KHANDAMOVA, Samarkand State Inst. of Foreign Languages /
Özbekistan

Doç. Dr. Tahir AŞİROV, Türkmenistan İlimler Akademisi / Türkmenistan

Assoc. Prof. Sultanmurat ABZHALOV, Akhmet Yassawı University / Kazakistan

Ass. Prof. Dr. Muaz AGUSHÎ, Faculty of Islamic Sciences-Skopje / Kuzey
Makedonya

Ass. Prof. Dr. Vandana SHARMA, 'Diya' University of Delhi / Hindistan

Ass. Prof. Dr. Valmire Batatina KRASNIQI, The Faculty of Islamic Studies /
Kosova

Doç. Dr. Zülfiyye İSMAYIL, Azerbaijan National Academy of Sciences /
Azerbaycan

Dr. Ditar KABASHI, Heimerer College / Kosova

Dr. Karlygash ASHİRKHANOVA, Kh. Dosmuhamedov Atyrau University /

Kazakistan

Dr. Mumin OMEROV, Üsküp İslami Bilimler Fakültesi / Kuzey Makedonya

Dr. Noorunnisa KHAN, Iqra University / Pakistan

Dr. Sevba ABDULA, Balkan Studies Foundation / Kuzey Makedonya

Prof. Dr. İskender ŞAHİN / İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi

Doç. Dr. Esmâ ÖZTÜRK / Hacı Bayramı Veli Üniversitesi

Doç. Dr. Yakup PEKDOĞRU / Karamanoğlu Mehmet Bey Üniversitesi

Doç. Dr. Selim DEMİRCİ / Trabzon Üniversitesi

Doç. Dr. Yusuf Suiçmez / Yakın Doğu Üniversitesi

Doç. Dr. Korkut Dindi / Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

Doç. Dr. Nurullah DENİZER / Uşak Üniversitesi

Ar. Gör. Dr. Hatice Kübra İMAMOĞLUGİL / Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi

Dr. Aynur SİNGİN / Milli Eğitim Bakanlığı

Dr. Öğr. Üyesi Edibe BOYRAZ / Bozok Üniversitesi

Dr. Edibe Taş / Diyanet İşleri Başkanlığı

Dr. Öğr. Üyesi Muhammed ÇELİK / Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Süleyman CAN / Kırklareli Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Akif YILDIRIM / Dokuz Eylül Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Samet KARAHÜSEYİN / Ordu Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Nisa Derya Demir / Dokuz Eylül Üniversitesi

Doç. Dr. Murat MEMİŞ / Dokuz Eylül Üniversitesi

Doç. Dr. Bilal ÖZTÜRK / Dokuz Eylül Üniversitesi

Dr. Ar. Gör. Seraceddin ERAYDIN / Manisa Celal Bayar Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Yasin KÜÇÜKTİRYAKI / Dokuz Eylül Üniversitesi

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	I
AÇILIŞ KONUŞMASI	IX
PROTOKOL KONUŞMASI	XI

AÇILIŞ KONFERANSI

Mehmet ŞEKER

AYDINOĞULLARI BEYLİĞİ DÖNEMİNDE İZMİR'DE İLMÎ VE KÜLTÜREL HAYAT (14-15.YY) ..I
TASAVVUF

Mehmet Demirci

İZMİR'İN MANEVÎ FATİHLERİ 1

Nuriye İNCİ/Nihal KOCABAŞ/Beyzanur GENCER

DEDE ÖMER RÜŞENÎ'NİN TASAVVUF ANLAYIŞI: *MİSKİNNÂME* ESERİ ÜZERİNE BİR
İNCELEME 15

TARİH

Kemal Ramazan HAYKIRAN

İZMİR VE ÇEVRESİNDE ERKEN DÖNEM AHİLERİ VE AHÎ ZÂVİYELERİ 41

Hacı Mehmet ALTUNTAŞ

KÂFİYECİ'NİN *EL-MUHTASAR FÎ İLMÎ'T-TÂRÎH* ADLI ESERİ 55

HADİS

Emine DEMİL

KÂFİYECİ'NİN *HÜLÂSATÜ'L-AKVÂL Bİ'L-HUCEC VE'L-BEYYİNÂT FÎ KAVLÎ'N-NEBİYYİ
'İNNEME' L-A'MÂLÜ Bİ'N-NİYYÂT* ADLI RİSÂLESİ 69

TEFSİR

Akile TEKİN

ÖZGÜNLÜK AÇISINDAN HACI PAŞA EL-AYDİNÎ'NİN TEFSİR MUKADDİMESİ 89

KUR'AN-I KERİM OKUMA VE KIRAAT

Mehmet KARA

BİRGİVÎ'NİN KUR'AN TİLÂVETİNE YÖNELİK BAZI MÜLAHAZALARI 107

ARAP DİLİ VE BELAGATI

Muhammed Emin YILDIRIM

İMAM BİRGİVÎ'NİN MEÂNÎ HARFLERİ KONUSUNDAKİ GÖRÜŞLERİ (İMTİHÂNÜ'L-EZKİYÂ
ÖRNEĞİ) 123

Müfide AĞIRKAN

KÂFİYECİ'NİN NAHİV VE MÂNA TEORİSİ: BÜTÜNCÜL BİR DİLBİLGİSİ VE ANLAM
YAKLAŞIMI 135

İSLAM HUKUKU

Abdurrahman BULUT

BİRGİVÎ'NİN *MU'ADDİLÜ'S-SALÂT* İSİMLİ RİSALESİNDE TA'DİL-İ ERKÂNIN HÜKMÜ
BAĞLAMINDAKİ DEĞERLENDİRMELERİNİN HANEFÎ FIKIH DOKTRİNİNDEKİ AMELÎ FARZ-
VÂCİP AYRIMI BAKIMINDAN TAHLİLİ161

KELAM

Muhammed SAYGI

THE THEOLOGICAL ORIENTATION OF BİRGİVÎ MEHMED EFENDÎ: A COMPARATIVE
STUDY OF FAITH (İMÂN) IN THE THOUGHT OF BİRGİVÎ, HANAFÎ-MÂTURİDÎ, AND SALAFÎ
TRADITIONS.....178

Adem SÜNGER

BERGAMALI İBRAHİM EFENDİ VE *MECMA'U'L- 'AĞÂ'İD Lİ EHLİ'L-MEVÂ'İD* ADLI
RİSÂLESİ196

AÇILIŞ KONUŞMASI

Sayın Valim, Sayın Rektörüm, Sayın Bornova Kaymakamım, Sayın Rektör Yardımcım, Sayın Dekanlarım, Sayın İl Müftüm, Sayın Bornova İlçe Müftüm, Sayın Milli Eğitim İl Müdür Yardımcım, Sayın İl Kültür Müdür Yardımcım, değerli hocalarım, meslektaşlarım, sevgili öğrenciler ve kıymetli misafirler...

Hiç şüphesiz üniversiteleri diğer eğitim kurumlarından ayıran birçok özellik varsa da bunlardan en önemlisi ve vazgeçilmezi bilimsel-akademik faaliyetlerdir. Bunlar arasında yer alan sempozyumlar önemli bilgi paylaşımlarının olduğu toplantılardır. Burada akademisyenler alanlarına ait çok sayıda birikimi paylaşır; imkân nispetinde tartışır ve bilgi alışverişi yaparlar. Bence onlar kadar hatta onlardan daha fazla istifade edenler dinleyicilerdir. Bu manada sempozyumumuzun faydalı olmasını diliyorum.

Tabii ki öncelikle övgümüz ve şükürümüz yüce Allah'adır. Yeni bir fakülte olarak her faaliyetimizde yanımızda bulunan, bizi ve diğer tüm birimleri akademik faaliyetlerinde teşvik eden Sayın Rektörümüz Prof. Dr. Necdet Budak ve Rektör Yardımcımız Prof. Dr. Mehmet Ersan beylere ne kadar teşekkür etsek azdır.

Sempozyum planlamaları kapsamında Rektörümüzden sonraki ilk ziyaretimizi Sayın Valimize yaptık. Sayın valimiz bizleri teşvik edip yol gösterdiler. Ardından ziyaretlerine gittiğimiz kaymakamlar, bilhassa Ödemiş Kaymakamı Fatih Aksoy, Ödemiş Belediye Başkanı Mustafa Turan Beyler ve ekipleri ile Bornova Kaymakamı Muzaffer Şahiner, üzerlerine düşeni yapmak hususunda bizlere cesaret veren desteklerini dile getirdiler. Kendilerine şükranlarımızı arz ederiz. Yükü paylaşarak maddi ve manevi imkânlarıyla yanımızda olduklarını her daim hissettiğimiz İl Müftümüz Sinan Kazancı ve Bornova İlçe Müftümüz Fetullah Yavuz Beylere minnettarız.

Aslında karşınıza bir faaliyette bulunarak çıkmanın çokça emek istediğini ve prosedürler gerektirdiğini biliyorsunuz. Bunlar bazen insanı bıktırarak düzeylere varsa da yapılması gerekmektedir. Ancak sonuçlarını görmenin de ayrı bir zevk ve huzur verdiği malumdur. Bu açıdan Sempozyum düzenleme kurulu üyelerine ama özellikle de Dr. Öğretim Üyesi Hüseyin Topal, Dr. Öğretim Üyesi Nuriye İnci, Dr. Öğretim Üyesi Mehmet Ödemiş ve Arş. Gör Sultan İbiş'e teşekkür etmek istiyorum. Açılış oturumunu sunmayı kabul eden Prof. Dr. Mehmet Şeker Hocama, oturum başkanı hocalarımıza da teşekkürlerimizi sunuyoruz.

Sempozyum evraklarının basılması hususunda destek olan Rektörlüğümüze; Ege Üniversitesi Basım Yayınevi müdürlüğün; konferans salonunu tahsis eden Ege Üniversitesi Devlet Türk Mûsikisi Konservatuvarı müdürlüğüne; bizlere bir müzik dinletisi sunan Arş. Gör. Yakup Selim Şenel'e; ulaşım için araç tahsis eden sağlayan Üniversitemiz Ulaştırma Hiz. Şube Müdürlüğüne; misafirlerimizi öğle yemeğine davet eden İzmir 29 Mayıs Okulları Kampüs Müdürlüğü ile Ödemiş Belediyesi Kültür Merkezi ve Öğretmenevi yetkililerine minnet ve şükranlarımızı sunuyoruz.

İzmir'in 14-16. yüzyıllardaki ilmî ve kültürel hayatını ele alacağımız bu iki günlük sempozyum, bu alandaki çalışmalar için bir başlangıç niteliği taşımaktadır. Önümüzdeki yıllarda düzenlenecek benzer sempozyum serilerinde İzmir'in ilmî ve kültürel mirasına dair katkıların disiplinler arası yaklaşımlarla daha da zenginleşeceğini ümit ediyoruz.

Sempozyum için sunulan tebliğlerin bir kısmı kriterleri karşılamamaları sebebiyle kabul edilememiştir. Tebliğler, sunum öncesinde hakem değerlendirmelerinden geçtiği gibi yayım öncesinde de hakem ve editör heyetinin kontrolünden geçirilecektir. Bu çerçevede kendi istekleriyle geri çekilenler hariç tebliğlerin sunulmasına imkân tanınmıştır.

Sempozyumda 56 tebliğcimiz var. 31 katılımcı ile 25 adet tebliğ altı oturumda yüz yüze sunulacak ve oturumların dördü İzmir'de, kapanış oturumuyla beraber ikisi de yarın Ödemiş'te yapılacaktır. 25 katılımcı ile 22 adet tebliğ de beş ayrı oturumla çevrimiçi olarak yapılacaktır. Tebliğleriyle bu bilgi şölenimize katılıp hocalarımıza da hususi teşekkürlerimizi arz ediyor, başarılar diliyoruz.

Ülkemizin doğusundan batısına, geçtiğimiz toprakların her zerresinde şehit kanları vardır ki bu toprakları vatan yapan da işte budur. Atalarımızın kanıyla sulanarak bizlere vatan yapılan ve emanet edilen bu toprakları kalemle, ilimle sulayarak görevimizi yapmaya çalışıyor ve emaneti korumaya gayret ediyoruz. Başta burada emek veren öğrencilerimiz olmak üzere bizden sonraki nesiller de bu emaneti hakkını vererek daha da yücelteceklerdir.

Sözlerime son verirken başından bugüne kadar sempozyumun hazırlanmasında emeği geçen herkese, yine uzatmamak için isimlerini saymak istemediğim çeşitli görevler alan fakültemizdeki her bir hocama ve yardımcılarıyla yanımızda bulunarak görev alan öğrencilerimize ve idari personelimize teşekkür ederken oturumların başarılı ve bereketli geçmesini temenni ederim.

Prof. Dr. Muhammed Hanefi PALABIYIK
Ege Üniversitesi Birgivi İlahiyat Fakültesi Dekanı

PROTOKOL KONUŞMASI

Hafızamızı güçlü, bilinçli ve sağlıklı tutmanın yolunun, tarihi ve tarihçileri göz önünde tutmaktan geçtiğini söylemek isterim. Çünkü kişiler kendini, konumunu ve kimliğini ve daha da ötesi dünyadaki yerini ancak tarih yardımıyla bilir. Geçmişe bakarak geleceğini görür ve kurar, aynı zamanda kendini bilmesine yardımcı olan bu durum sayesinde Rabbini de bilir.

İşte bu bilmeye yardımcı olarak araçlardan biri olan “mekân” tanıma hakkında hazırlanan bir sempozyuma iştirak ederek ve tarihsel bir bölge ve dönem hakkında İzmir ve 14-16. yüzyıllarını konuşarak hafızamı yenileyecek ve bilincimizi geliştireceğiz.

Tarihçilik açısından bu dönemleri ele almanın ve muhtemelen arkasından da gelecek olan “İzmir Sempozyumu II” başlıklı toplantıların çok önemli olduğunu düşünüyorum. Çünkü bugünümüz orada saklı, şu anımızın kökleri orada. Bunların bilinmesi ve sonrasına etkisinin ortaya çıkarılması önemli bir faaliyettir. Bilgimiz ne kadar geniş ve zenginse, bakışımız da o kadar doğruya kayar. Bu yüzden çok çeşitli alanlardan müracaatla oluşan oturumların mümkün olduğunca takip edilmesi, hepimizin bilgi dağarcığını zenginleştirecek ve daha doğru düşünce ve senteze gitmemizi sağlayacak.

Devletimizin konuşlandığı bu toprakların, bizim için vatan yapılmaya başlandığı ve bu yapılanmanın ne suretle ve nasıl bir çabayla ortaya konduğu dönemleri bazı açılardan ele alan bu sempozyum, bugünkü bazı tartışmalara da cevap olacak niteliktedir. Bunun en basit örneği, “vatan olma” süreç ve serüveninin ilk başlangıcını görmektir. Yani “fetih” olgusu, sadece kılıçla veya silahla değil, çok yönlü ve çok zahmetli bir süreçtir ki, sempozyum tebliğlerindeki birçok başlık da bunu ortaya koyacak niteliktedir.

Akademik dünyadan beklenen, bu kurumları diğer kurumlardan ayıran en belirgin faaliyet, konferans, panel, çalıştay, atölye ve sempozyum çalışmaları yapmalarıdır. Bunlar, hem akademik ve ilmi birikimlerin paylaşıldığı ve hem de tartışmaya açılarak test etmeye ve gelişip yenileşmeye imkân veren faaliyetlerdir. Birgivi İlahiyat Fakültemiz, birkaç senedir, bazılarına katılamamakla birlikte haberdar olduğum çok sayıda mezkûr tarzda programa imza attı. Bu faaliyetlere öğrenci arkadaşlarımızın katılım düzeyleri nasıl oldu bilmiyorum ama katıldıklarıma iştiraklerinin beni memnun ettiğini söyleyebilirim. Bu bağlamda tavsiyem, öğrencilerimizin daha fazla faaliyet yapması, daha fazla katılım

göstermesi ki, üniversitenin hakkını versinler.

Başından bugüne kadar sempozyumun hazırlanmasında emeği geçen herkese teşekkür ederken başarılı ve sorunsuz geçmesini temenni ederim.

Prof. Dr. Mehmet ERSAN
Ege Üniversitesi Rektör Yardımcısı

AÇILIŞ KONFERANSI

Mehmet ŞEKER*

AYDINOĞULLARI BEYLİĞİ DÖNEMİNDE İZMİR'DE İLMÎ VE KÜLTÜREL HAYAT (14-15.YY)

GİRİŞ

Malazgirt zaferinden sonra Selçuklu akıncıları çok kısa bir sürede Marmara ve Ege denizi kıyılarına kadar ulaşan akınlar düzenlemişlerdir. Üstelik bu akınlar geçmişteki gibi geçici olmamış, aksine kalıcılık kazanmıştır. Akınlara katılanlar ulaştıkları yörelere yerleşmeye başlamış, onların yerleştiğini duyan Selçuklu bünyesindeki çeşitli Türk boyları ve Türkmen aşiretleri de bu bölgelere göç ederek yerleşmeye başlamıştır.

Aydın ilinin Bizanslıların hâkimiyetinden ilk defa on birinci yüzyılın son çeyreğinde çıkarıldığını söylemek mümkündür. Nitekim bu tarihlerde İzmir ve çevresinde yerleşen akrabalarıyla bir araya gelerek Ege adalarından bir bölümünü de ele geçiren Çakan (Çaka) Bey'in (1081-1097) bu bölgelerde bir beylik kurduğu bilinmektedir. Ayrıca, Efes yöresinde de Tanrıbermiş (Tanrıvermiş) adlı bir beyin de kendine bağlı Türkmenlerle bu bölgede beylik kurduğu kaydedilmektedir. Fakat bu beyliklerin ömrü çok kısa olmuştur. Çünkü on birinci yüzyılın son yıllarında vukû bulan birinci haçlı seferi (1097), özellikle Batı Anadolu'nun tekrar Bizanslılar tarafından geri alınması neticesini doğurmuştur. Bu bölgede Denizli-Honaz, Kütahya ve Eskişehir dolayları sınır hattı teşkil etmiş, hatta bu yöreler zaman zaman el değiştirmişlerdir. Aydın Eli'nin de aşağı yukarı iki yüz yıl süren haçlı seferleri ile Bizans-Selçuklu mücadelelerinin sürdüğü

* Prof. Dr. Emekli Öğretim Üyesi, Dokuz Eylül Üniversitesi ve Uşak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi Anabilim Dalı

yörelere yakın bir bölge olarak yer yer bu değişiklikten etkilenmesi muhakkaktır.

Malazgirt zaferinden (1071) itibaren Anadolu'ya gelen veya sevk edilen Türkmen boyları, Oğuzlar ve Orta Asya'dan kesintisiz biçimde süren göç hareketleri sayesinde, Anadolu zamanla bir Türk yurdu haline gelmiştir. Bu göçmen kitleler, daha çok uç tâbir edilen hudut bölgelerinde toplanıyorlardı. Uçlar yalnız göçebe veya yarı göçebe Türkmen aşiretlerine mahsus yaylak ve kışlaklar olmakla beraber uçlarda birçok köyler, kasabalar, hatta önemli stratejik noktalarda küçük sağlam müstahkem mevkiiler bulunuyordu. Bütün bunlardan başka hudutların biraz gerisinde sayıca çok olmakla beraber bazı büyükçe şehirler, uç beylerine merkezlik yapıyorlardı. Türk sahalarında Müslüman Türk köylerinden başka Hristiyan köyleri de mevcut olduğu gibi şehir halkı da Müslüman ve Hristiyan olmak üzere karışıktı. Aynı şekilde Bizans topraklarında da Müslüman-Türklere rastlamak mümkündü.¹ Bütün sınırlarda bu Türkmenlerin başında bulunan aşiret reislerine *Uç Beyi* denirdi ki bunlar hudut muhafızlığı vazifesiyle mükelleftiler.

Uçlarda muhafız olarak görev yapan Türkmen beyleri Anadolu (Türkiye) Selçuklularının sınırlarının hem güvenliğini sağlamışlar hem de bu yörelerde kendi hâkimiyetlerini artırmışlardır. XIII. yüzyılın ikinci yarısında da Bizans'ın daha çok Balkanlara önem vermesi ve Türkiye Selçuklularının da Anadolu'da gün geçtikçe nüfuzlarının azalması gibi sebepler yüzünden bu uç beylerinin hudutlardaki hareket serbestlikleri büsbütün çoğalmıştı. Sonuçta bu yüzyılın sonlarında başlayan Türk baskısının artışıyla Bizans elinde kalan son Batı Anadolu toprakları da sürekli akınlara sahne olmuştur. Hatta XIV. yüzyılın başında "bütün küçük-asya (Anadolu) etnik bakımdan Türk unsurlar tarafından doldurulduğu gibi siyasî bakımdan da Türk olmuştu".²

Bu sıralarda Kütahya ve Denizli yörelerinde uç beyliği görevini yürüten Germiyoğulları çok üstün bir kuvvete sahip bulunuyorlardı. Bunlar veya bunlara bağlı diğer uç beylerinin Batı Anadolu'nun Türkler tarafından kesin fethini tamamlayan beyler olduklarında şüphe yoktur. XIV. yüzyılın başında Batı Anadolu'da teşekkül eden küçük fakat mevkileri ve siyasî rolleri itibarıyla önemleri hiç de küçümsenmeyecek olan Aydınoğulları, Saruhanoğulları, Karesioğulları ve

¹ Fuad Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1957), 77.

² Paul Wittek, *Menteşe Beyliği*, çev. O. Şaik Gökyay, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1944), 17; Mehmet Şeker, *Anadolu'nun Türkleşmesi ve Kültürel Hayat*, (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2020), 3. Basım, 243-245.

İnanç oğulları beyliklerinin kurucuları Germiyanlılara tabi beylerdendirler.³ Aydınoğulları Beyliği hakkında genel bir çerçeve çizildikten sonra beyliğin idari ve kültürel merkezi konumundaki Birgi ile Ayasuluğ (Selçuk) şehirlerinin Aydınoğulları zamanındaki durumunu ele almak yerinde olacaktır. Ardından Aydınoğulları Beyliği bünyesinde teşekkül etmiş olan ilim müesseseleri ile dönemin öne çıkan âlimlerini ele alarak beyliğin ilmî hayatına dair bir değerlendirme yapılabilir.

Anadolu Beylikleri, hâkimiyet kurdukları bölgelerde, daha ilk dönemlerden itibaren zamanlarının önemli bir bölümünü askerî ve siyasî mücadelelere, özellikle de fetih faaliyetlerine tahsis etmişlerdir. Ancak bu beyliklerin siyasî tarihleri gözden geçirildiğinde; beylerin hayatlarında askerî mücadeleye öncelik vermelerinin yanında yaşadıkları dönemde ilmî faaliyetleri destekledikleri ve bölgelerindeki ilim adamlarını himaye ettikleri de görülmektedir.

XIV. yüzyılın tamamında ve XV. yüzyılın ilk yarısında Anadolu Beyliklerinin hâkim oldukları şehirlerden bir bölümünün aynı zamanda, dönemin önemli birer ilim merkezi hâline geldikleri de söylenebilir. Nitekim bunlar arasında Kayseri, Konya, Niğde, Sivas, Kastamonu, Kütahya, Bursa, İznik, Kırşehir, Amasya, Denizli ve Ankara'nın yanı sıra Aydınoğulları Beyliği yönetiminde bulunan, Birgi, Tire ve Ayasuluğ'u da sayabiliriz.⁴

Anadolu Türk beyleri, hâkim oldukları bölgelerdeki halkın maddî manevî desteklerini sağlayabilmek ve sevgilerini kazanabilmek gibi amaçlarla bölgelerinde birçok imar faaliyetinde de bulunmuşlardır. Bununla birlikte eğitim-öğretim ve kültür hizmetlerini de yerine getiren çeşitli müesseseler kurmuşlardır. Bu sâyede ortaya çıkan ilmî faaliyetlerin Anadolu Beylikleri döneminde yoğunluk kazandığı açıkça görülmektedir.

Ayrıca Anadolu beyleri, dönemlerinin ilim adamlarını kendi yörelerine davet ederek saraylarında ağırlayarak ilmî tartışmalara zemin hazırlıyorlardı. Böylece hem kendileri bu tartışmalardan yararlanıyor hem de ilim adamlarının birbirleri ile tanışmalarına da imkân sağlıyorlardı. Bu sâyede öğrenciler de hocalarını tanıyarak birlikte çalışma imkânı buluyorlardı.

Beylerin ilim adamlarına gösterdikleri ilgi, sevgi ve saygıları civar

³ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1984), 10/41; Himmet Akın, *Aydınoğulları Tarihi Hakkında Bir Araştırma*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi yayınları, 1968), 6.

⁴ Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu Karakoyunlu Devletleri*, 210-211

bölgelerden de duyulduğu içindir ki yakın ve uzak ülkelerden pek çok ilim adamı Anadolu'ya akın etmiş ve böylece ilmî ve kültürel hayata önemli ölçüde katkıda bulunmuşlardır. Genellikle Anadolu'daki ilmî hareketlere katılan bu ilim adamları iki kaynaktan beslenmişlerdir: Bunlardan biri Mâverâünnehr, Horasan ve Harezm, diğeri ise İran, Mısır, Hicaz ve Suriye bölgesidir.⁵

Anadolu'ya gelen ilim adamları geldikleri bölgelerde mahallî öğrencileri arasından ilim adamı yetişmesine de katkıda bulunmuşlardır. Nitekim bu âlimlerin ilk dönem Osmanlı ilim adamlarının yetişmelerinde rol oynadıkları görülmektedir. Bu arada beyliklerin Osmanlılar tarafından hâkimiyet altına alınmalarından sonra da ünlü Osmanlı müellifi olarak tanınacak olan kimselerin ya önceki beylikler bünyesinde yetişmiş ya da eserlerinin bir kısmını daha o beyliklerin idaresinde bulunan bölgelerde yazmaya başlamış oldukları söylenebilir.

Anadolu beyleri hem kendilerinin hem de yönetimlerindeki halkın daha iyi anlayabilmeleri için eserlerin Türkçe yazılmasını da teşvik ettikleri gibi bu hususa da özen göstermişlerdir. Bu sebeple, Beylikler Döneminde ilmî eserlerin yanı sıra halkın fetih duygularını güçlendirmek için Türkçe olarak manzum ve mensur birçok kahramanlık hikâyesi, destan kaleme alınmış ve bu hikâyeler halk arasında yayılarak beylerin tanınmaları ve şöhratlerinin yayılmasına imkân sağlamıştır.

Böylece XIV. yüzyılda Anadolu'da Türkçe önem kazanmaya başlamıştı. Yukarıda da belirttiğimiz gibi çoğu Arapça ve Farsça bilmeyen beyler, şairleri ve ilim adamları ile diğer yazarları Türkçe eserler vermeye ve özellikle de Farsçadan çeviriler yapmaya teşvik etmişlerdir. Beyliklerin başındaki beylerin Türkçeden başka dillere önem vermemeleri, Türkçenin XIV. yüzyılda özellikle Anadolu'da ilim ve sanat dili olarak kullanılmasına da ortam hazırlamıştır.

Dönemin karakteristik bir özelliği de beyliğin başında bulunan her beyin koruyup gözettiği, himayeleri altına aldığı değerli ilim adamlarının bulunmuş olmasıdır. Beylerin ilme ve ilim adamlarına verdikleri değer sâyesinde XIV. yüzyılda Anadolu'nun çeşitli şehirlerinde tıp, matematik, edebiyat, tarih, tasavvuf ve diğer klasik İslâm ilimlerinde eser veren birçok tanınmış âlim, edîb, şâir ve mutasavvıf bulunmaktadır.⁶

Anadolu Beyliklerinin çoğunun bu dönemde canlı bir ilmî hayata sâhip

⁵ Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu Karakoyunlu Devletleri*, 224; Ahmet Yaşar Ocak, "Anadolu Selçukluları, Beylikler ve Osmanlı Dönemi Düşünce Tarihinin Bazı Meseleleri", *Uluslararası Birinci İslâm Araştırmaları Sempozyumu*, (İzmir: D.E.Ü. Yayınları, 1985), 304.

⁶ Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu Karakoyunlu Devletleri*, 211-212.

oldukları görülmektedir. Bunlardan biri de şüphesiz Aydınoğulları Beyliğidir. Aydınoğulları Beyliğindeki ilmî canlılığın sebeplerinden biri olarak bu beyliğin siyâsî hedef olarak Batı'ya yönelmiş olması gösterilmektedir. Nitekim Aydınoğulları'nda görüldüğü gibi Osmanlılar da aynı siyaseti izledikleri için büyüme imkânı bulmuşlardı. Bu sebeple her iki beylik de câzibe merkezi hâline gelmiştir.

Bu yüzden her iki beyliğin birçok âlimi bölgelerine davet ettikleri ve böylece ilmî faaliyetlerin artmasına imkân sağladıkları tahmin edilebilir. Hatta beyliklerin birbirlerini ilmî bakımdan besledikleri de söylenebilir. Meselâ Osmanlı bölgesine giden bazı ilim adamlarının iklimini ve kültürel ortamını beğendikleri Aydınoğulları beyliği bünyesinde bir süre kalarak ilmî faaliyette bulundukları veya bu şehirlerde belli bir süre kaldıktan sonra Bursa'ya geçtikleri düşünülebilir. Bu hareketlilik gösteriyor ki Aydınoğulları beyliği sâdece ilmi ve ilim adamlarını himâye etmekle kalmamış; aynı zamanda hem kendi bölgesinde hem de Osmanlı beyliğinin bünyesinde ilmin gelişmesine de katkıda bulunmuşlardır. Bu sebeple biz bu tebliğimizde Aydınoğulları'nın kurdukları ilmî müesseselere bazı örnekler vererek Aydınoğulları ile ilgisi bulunan bazı ilim adamları ve eserlerinden söz etmek istiyoruz.

1. AYDINOĞULLARI ZAMANINDA KURULAN İLİM MÜESSESELERİ

Aydınoğulları Beyliği kuruluşundan Osmanlı ülkesine katılmasına kadar iki dönem de dikkate alınırsa (1308-1390/1403-1426) bir asra yakın hüküm sürdüğü görülmektedir. Bu dönemde diğer beylikler gibi Aydınoğulları Beyliği'nin idaresi altında bulunan yerleşim merkezlerinde ilim müesseselerinin bizzat beylerle, onların çevresinde bulunanlar tarafından kurulduğu yapılan araştırmalardan anlaşılmaktadır. Özellikle vakfiyeleri günümüze kadar intikal edebilmiş olanlarından tespit edilebilen bazı ilim müesseselerini şöylece sıralamak mümkün olmaktadır.

1.1.YAYGIN ÖĞRETİM KURUMLARI

Aydınoğulları Beyliği'nin hâkim olduğu Birgi, Tire, Ayasuluğ (Selçuk), Güzelhisar (Aydın), Yenişehir ile İzmir ve çevresinde çeşitli müesseselerin başında gelenleri yaygın olarak yaptırılan câmi ve mescidlerdir. Bunlardan Aydınoğulları devrine ait

olanları mevcut vesikalara göre; Birgi'de 6; Tire'de 9; İzmir'de 4; Ayasuluğ'da 5; Güzelhisar'da 1 adet mescit ve cami yaptırılmıştır.⁷

Bunun yanında çok sayıda zâviye yaptırıldığı görülmektedir. Birgi'de 7; Tire'de 9; İzmir'de 2; Ayasuluğ'da 1, Güzelhisar'da 2 zâviye Aydınoğulları devrinden kalmıştır.⁸

Bilindiği gibi Müslüman toplumlarında câmi, mescit ve zâviyeler halkın eğitim-öğretiminde önemli yer tutmaktadır. Özellikle hocanın bulunduğu her yerde ilim halkaları oluşmuştur. İlim halkasının yanında câmi vaazları ile hutbelerin halkın eğitiminde rolü olduğunda kuşku yoktur. İşte Aydınoğulları'nın yaptırdıkları câmi ve mescitlerin de böyle bir fonksiyonu olan kurumlar olarak hizmet ettikleri söylenebilir. Kuşkusuz tamamında bu hizmetin olduğu iddia edilemez. Ama bazılarının bu tür ilmî faaliyete zemin teşkil ettikleri düşünülebilir.

Ayrıca zâviyelerde daha çok herhangi bir tarikata mensup olanların bir araya geldikleri kurumlar oldukları bilindiğine göre, Aydınoğulları'nın yaptırdıkları yirmi bir zâviyede hem bu tarikat mensupları eğitilmiş hem de buraya gelip misafir olan ilim adamlarından yararlanmak suretiyle de ilmî faaliyetlerin yürütüldüğü tahmin edilmektedir. İbn Batuta'nın Tire'de Ahî Mehmed'i zâviyesinde ziyaret edip onunla sohbet etmiş olmasını buna bir örnek olarak gösterebiliriz.⁹

Hatta bunlara bir ek olarak külliye halinde yaptırılan imaretleri de ilâve edersek halkın eğitiminde etkilendikleri kurumlar arasına daha başka müesseselerin de ilâve olacağı görülür. Nitekim Aydınoğlu Cüneyd Bey'in İzmir'de yaptırdığı imaret ile Ayasuluğ'da Aydınoğulları'ndan İsa Bey'in zevcesi Azize Hatun'un yaptırdığı imaret ve yine Aydınoğulları'ndan Hafsa Hatun'un Güzelhisar'daki imâreti de buna örnek gösterilebilir.¹⁰

2. ÖRGÜN EĞİTİM KURUMLARI

İlköğretimden yükseköğretime, hatta sonrasında ilmî çalışmaların yürütüldüğü müesseselere kadar uzanan eğitim kurumları arasında yer alan mekteb-i sıbyan,

⁷ Akın, *Aydınoğulları Tarihi Hakkında Bir Araştırma*, 216-220.

⁸ Akın, *Aydınoğulları Tarihi Hakkında Bir Araştırma*, 216-220; Munis Armağan, *Devlet Arşivlerinde Tire*, (İzmir: 2003), 172-174

⁹ İbn Battuta, *Büyük Dünya Seyahatnamesi*, çev. M. Şerif Paşa (İstanbul: Yeni Şafak Kültür Armağanı), 303-334. Mehmet Şeker, *İbn Batuta'ya Göre Anadolu'nun Sosyal Kültürel ve İktisadî Hayatı ile Ahilik*, (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1993), 82-87.

¹⁰ Akın, *Aydınoğulları Tarihi Hakkında Bir Araştırma*, 219-220.

muallimhâne ve medreseler ile dâru'l-huffâzlar gibi yapılardan Aydınogulları döneminde inşa edilmiş örnekler vererek döneme dair ilmî hayatın ne denli canlı ve müessir bir yapıya sahip olduğuna dikkat çekilebilir.

Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi Aydınogulları zamanında Birgi, Tire, Ayasuluğ ve Güzelhisar önemli ilim merkezleri hâline gelmişti. Aydınogulları Beyliği'nin kurucu beylerinden Mehmet Bey, Tire'yi oğlu Süleyman Şah'ın idaresine vermişti. Süleyman Şah'tan sonra Tire bölgesi ilim merkezi hâline geldi. Aşağıda sözünü edeceğimiz İbn Melek medresesi Osmanlılar zamanında da önemini korumaya devam etmiştir.

Bölgedeki ilim hayatının canlılığını bu ilim merkezlerinde yetişen âlimlerin biyografilerinin incelenmesinden anlamak mümkün olmaktadır. XV. Asrın birinci yarısında büyük âlimlerden biri olarak tanınan Molla Yegân ile oğulları ve Fâtih devrinin tanınmış bilginlerinden Muslihiddin Mustafa Aydınogulları'nın ilim merkezlerinde yetişmişlerdir.¹¹

Bu ilim merkezlerinden olup önem arz eden medreselerden bahsetmeden önce bunlara hazırlık mâhiyetinde eğitim-öğretim yapan mekteb-i sıbyân, muallimhâne ve dâru'l-huffazlardan söz etmek istiyoruz.

2.1. MEKTEB-İ SİBYÂN, MUALLİMHÂNE VE DÂRU'L-HUFFÂZLAR

Kuşkusuz çocukların eğitim ve öğretimlerine önem veren Aydınogulları yöneticileri onların iyi yetişmeleri için de gerekli müesseseler kurmuşlardır. Ancak arşiv belgelerinde bunlar hakkında yeterli veri bulunmamaktadır. Sâdece Ankara Vakıflar Genel Müdürlüğü arşivinde bulunan Anadolu Tafsili Defterinde Birgi'de Sasalı mahallesinde vâki Kadı Muhiddin mescidinin imamı ile sıbyân muallimi için bir berattan söz edilmekte olduğu tespit edilmiştir.¹² Buradan anlaşıldığına göre “kadîmü'l-eyyamdan” veya “kâdimden tasarruf” olunduğu üzere h.1138/m. 1725'te vakıf mütevellisi tayini yapıldığı belirtilmektedir.

İster câmi ve mescitlerde ister mekteb-i sıbyanlarda olsun “muallim-i sıbyân” görevlendirilmiş olduğunu gösteren bu belge bize Aydınogulları Beyliği'nde bu tür müesseselerin varlığını göstermektedir. Benzer vesikalara

¹¹ Mükrimin Halil Yinanç, “Aydın”, İslâm Ansiklopedisi (İA), c. II (İstanbul: MEB Yayınları, 1969), 61–63; Mustafa Bilge, *İlk Osmanlı Medreseleri*, (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1984), 193.

¹² Ankara Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi, Anadolu Tafsili Defteri, numara: 241, 192- 284; Akın, *Aydınogulları Tarihi Hakkında Bir Araştırma*, 168-9.

ulaşıldıkça diğer şehirlerde de mekteb-i sıbyânların mevcudiyeti görülecektir.

Nitekim Ayasuluğ'da da Aydınoğulları'ndan Musa Çelebi'nin oğlu Mehmet Şâh Çelebi'ye âit vakıf kayıtlarından da bir “*Muallim-hane*” bina ettirildiği ve “*mescid olup evkât-ı hamse riâyet oluna deyû şart olunmuş*” kaydından ayrı muallime öğretim için de tahsisat ayrıldığı belirtilmektedir.¹³ Bilindiği gibi muallimhâneler başlangıçta Kur'ân öğrenimi yapan müesseselerdi.¹⁴ Zamanla bu müesseselerde Arapça ile ilmiyal dersleri de verilmiş olduğu bilinmektedir.

Bir başka kurum ise dâru'l-huffâzlardır. Aydınoğulları Beyliği'nden kalan bu müesseseler hakkında bilgi veren kayıtlar diğerlerine göre daha fazladır. Başbakanlık Osmanlı Arşivinde 35 mükerrer numaralı 912 tarihli Tire Vakıf Defteri parçasında (II. Bayezid) sayfa 22'de kayıtlı bilgiye göre Birgi'ye bağlı “*Möğrügümi* (meğrügümi, Böğrügümi)” köyünde bir “*dâru'l-huffâz*” bulunmaktadır. Bunu Aydınoğlu Umur Beyin kızı Azize Melek Hâtun yaptırmıştır.¹⁵ Bu dâru'l-huffâzın vakfiyesinde “*Kur'ân kıraati için huffâza vakfeylemiş*” denilmektedir.¹⁶ Bir başka belgede de elde edilecek gelirlerden bir bölümünün “*eczâ tilâvetine*” yani Kur'ân cüzlerinin okunmasına sarf olunacağı kaydı yer almaktadır.¹⁷ Diğer bir kayıtta da vâkıfenin “*kıraat-i Kur'ân için huffâza vakf eylemiş*” olduğu belirtilmektedir.¹⁸

Bu kayıtlardan anlaşıldığına göre dâru'l-huffâzlar, Kur'ân ezberlenen ve Kur'ân'ı düzgün ve güzel okumaya yönelik eğitim-öğretim yapan kurumlardır. Ancak bunun derecesi ve seviyesi çok belli değildir. Şu kadarı söylenebilir ki ister birkaç sûre ister birkaç cüz isterse bütün Kur'ân ezberletilsin bu müesseseler her seviyede Kur'ân öğretimi ve ezberletilmesi için hizmet veren müesseseler olarak görülmektedir. Ancak Osmanlılar devrindeki dâru'l-kurrâlar ile Aydınoğulları ve diğer beylikler zamanındaki dâru'l-huffâzlar birbirine denk kurumlar sayılabilir mi? Bu konuda çok kesin bir şey söylemek için ayrıca mukayeseli bir araştırmaya ihtiyaç olduğu açıktır.¹⁹

¹³ Ankara Tapu ve Kadastro Genel Müdürlüğü Arşivi, 572 Numaralı ve H. 991 / M. 1583 Tarihli Aydın Vakıf Defteri, vr. 40a; Akin, *Aydınoğulları Tarihi Hakkında Bir Araştırma*, 181.

¹⁴ Geniş bilgi için bakınız, İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nde İlmiye Teşkilâtı*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1965), 6.

¹⁵ Akin, *Aydınoğulları Tarihi Hakkında Bir Araştırma*, 139-149-162.

¹⁶ Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), 35 Mükerrer Numaralı ve 912 Tarihli Tire Vakıf Defteri Parçası, vr. 22; Akin, *Aydınoğulları Tarihi Hakkında Bir Araştırma*, 139.

¹⁷ Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), *Mücmel Tahrir Defteri*, defter nr. 166, H. 937, vr.67; Akin, *Aydınoğulları Tarihi Hakkında Bir Araştırma*, 149.

¹⁸ Ankara Tapu Kadastro Genel Müdürlüğü Arşivi 571 numaralı ve 991 Tarihli Aydın Vakıf Defteri vr. 99a; Akin, *Aydınoğulları Tarihi Hakkında Bir Araştırma*, 162.

¹⁹ Bkz. Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarihi Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Milli Eğitim

Yine Tapu Tahrir Defterlerindeki kayıtlara göre Ayasuluğ'da da iki dâru'l-huffâzın varlığından haberdar olmaktadır. Bunlardan biri Subaşı Mescidi ile aynı vakıftan hisse almakta olan Bozacı dâru'l-huffâzıdır ki muhtemelen mescide bitişiktir. Diğeri de Köse Umur Mescid ve Dâru'l-huffâzıdır. Bu da aynı zamanda mescidle bağlantılı olan bir okuldur.²⁰

Beylikler devrinin ilköğretim kurumları olarak kabul edilebilecek olan mekteb-i sıbyân, muallimhâne ve dâru'l-huffâzların öğretim programları hakkında geniş bilgiye sâhip değiliz. Ancak, bunların Kur'ân-ı Kerim'i okumaya, ezberlemeye ve mânasını anlamaya yönelik Arapça öğrenimi veren kurumlar oldukları tahmîn olunabilir. Zira bu kurumların, bütün İslâm dünyasında yaygın olarak mevcut olan küttâb, mekteb-i sıbyan, taş mekteb, mahalle mektebi gibi hâlen de farklı isimlerle anılan ve farklı konumda bu geleneği sürdürdükleri söylenebilir.

2.2. MEDRESELER

Selçukluların kurdukları Türk tipi medreselerin en çok gelişme gösterdiği bölge şüphesiz Anadolu'dur. Burayı vatan edinen Türkler Anadolu'da hem Selçuklular hem de Beylikler devrinde sistemli bir eğitim-öğretim kurumu olan medreseleri kurmuşlardır. Aydınoğulları Beyliği zamanında, yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, ilim merkezi hâline gelen şehirlerde birçok medresenin varlığı bilinmektedir. Bunlara birkaç örnek verebiliriz.

2.2.1. Birgi Medreseleri

Osmanlılara intikal eden Tapu ve Vakıf Defterlerinde Birgi'de Aydınoğlu Mehmed Bey'in (1308-1334) câmi ve medresesine ve bu medresedeki müderristen müderrise intikal ettirilen kitaplara dâir kayıtlara rastlanmaktadır.²¹ Bu kayıtlarda medreseye ait gelirleri gösteren vakıf araziler ile diğer emlak yer almaktadır.²² Yine vakıflar arasında kitaplar bulunduğu ve bunların Aydınoğlu Mehmed Bey tarafından vakf olunduğu da vakıf kayıtlarından anlaşılmaktadır.²³ Ayrıca İbn

Basımevi,1971), 1/339.

²⁰ Zeki Arıkan, "XIV-XVI. Yüzyıllarda Ayasuluğ", *Belleten*, 4/209 (Ankara: 1990), 164-165.

²¹ BOA 166 Numaralı ve 937 Tarihli Mücmel Tahrir Defteri, 15; Akın, *Aydınoğulları Tarihi Hakkında Bir Araştırma*, 144-148; Ankara Tapu ve Kadastro Genel Müdürlüğü Arşivi, 571 Numaralı ve 991 Tarihli Aydın Vakıf Defteri, 97a; Akın, *Aydınoğulları Tarihi Hakkında Bir Araştırma*, 161.

²² Ankara Tapu ve Kadastro Genel Müdürlüğü Arşivi; Akın, *Aydınoğulları Tarihi Hakkında Bir Araştırma*, 161.

²³ BOA 116 Numaralı ve 937 Tarihli Mücmel Tahrir Defteri,15; Akın, *Aydınoğulları Tarihi Hakkında Bir*

Batuta, Aydınoğlu Mehmed Bey'i bir müderris ile ziyaret etmiştir. Muhtemeldir ki Muhyiddin adlı bu müderris Mehmed Bey'in yaptırdığı medresenin ilk müderrislerindendir.²⁴ Hatta bu medresede İbn Batuta'nın misafir edildiğini bizzat kendisi eserinde haber vermektedir. Mehmed Bey'in medrese müderrisleri için vakıf yerleri bıraktığı ilgili defterlerde nakledile gelmiştir.²⁵

Birgi'de bir ikinci medreseden söz edilmektedir. Bu medrese "*Evkâf-ı mazbûta*" arasında "Sultan Şah Medresesi Vakfı" olarak kaydedilmiştir.²⁶ Ancak medresenin tam olarak ne zaman ve kim tarafından yaptırıldığı belli olmamakla birlikte, Aydınoğulları'na mensup Sultan Şah adına yaptırılmış olması muhtemeldir.

2.2.2. Tire Medreseleri

Yukarıda işaret ettiğimiz gibi Tire, Aydınoğulları devrinde önemli bir ilim merkezi olmuştur. Hatta bu özelliğini Osmanlı idaresine geçtikten sonra da devam ettirmiştir. Nitekim Evliya Çelebi Tire'de otuz medrese gördüğünü ve ekseriya Cuma edâ olunan câmilerde birer medresenin mevcut olduğunu kaydetmektedir.²⁷

Ancak biz burada Aydınoğulları devrinde yapıldıklarını bildiğimiz birkaç medreseye işaret etmekle yetineceğiz. Bunlardan ilki İbn-i Melek Medresesidir. Bu medrese Aydınoğlu Mehmed Bey tarafından hocası İzzeddin Abdülatif İbn Melek (öl.1394) adına yaptırılmıştır.²⁸ Bu medrese daha sonraki kayıtlarda Ferište Oğlu Medresesi diye anılmaktaysa da²⁹ muhtemelen aynı ismin farklı tekrarından doğan bir yanlışlıkla ayrı bir isim gibi algılanmıştır. Zira İbn Melek (Ferište Oğlu) adına daha sonraları Aydınoğlu Mehmed Beyin oğlu Süleyman Şah tarafından bu medreseye çeşitli mülklerin vakfedilmiş olması³⁰ araştırmacıları

Araştırma,144-38.

²⁴ İbn Batuta, *Büyük Dünya Seyahatnamesi*, 301-331; Şeker, *İbn Batuta'ya Göre Anadolu'nun Sosyal, Kültürel ve İktisadî Hayatı ile Ahilik*, 45.

²⁵ Bkz. Akın, *Aydınoğulları Tarihi Hakkında Bir Araştırma*, 141-161.

²⁶ Ankara Tapu ve Kadastro Genel Müdürlüğü Arşivi, *Anadolu Tafsili Defteri*, Defter no. 2402, nu. 8/4, vr. 622. Akın, *Aydınoğulları Tarihi Hakkında Bir Araştırma*, 171.

²⁷ *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*, 9/166.

²⁸ Mehmet Tahir Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, c. 1 (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1971), 219; Ankara Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi, 8/2 Aydın Esas Defteri, sıra 963. İbn-i Melek'in vakfı olarak gösterilmekteyse de vakfiye sureti bulunmamaktadır.

²⁹ Metin Sözen, *Anadolu Medreseleri: Selçuklu ve Beylikler Devri*, c. 2 (İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi, Mimarlık Tarihi ve Rölöve Kürsüsü, 1970), 233-234.

³⁰ Ankara Vakıflar GM Arşivi, Aydın Vakıf Defteri, v. 59b. Akın, *Aydınoğulları Tarihi Hakkında Bir Araştırma*,

yanılmaktadır.

İbn Melek'in türbesinin de bu medresede vaktiyle ders okuttuğu köşeye yapıldığı tahmin edilmektedir.³¹ Hem ilk müderrisi oluşu hem de türbesinin burada bulunuşu sebebiyle medrese İbn-i Melek (Ferişte Oğlu) Medresesi olarak anılmaya devam etmesi muhtemeldir. Bu medresenin Osmanlılar zamanında da varlığını devam ettirerek birçok ilim adamının yetişmesine hizmet ettiği bilinmektedir.³²

Tire Ulu Câmiinin yanında olduğu tahmin edilen bir diğer medresenin ancak kitabesi günümüze kadar gelebilmiştir. Kitabe de adı geçen câminin minaresi yanındaki duvarda bulunmaktadır. Kitâbeye göre medrese 755/1354 tarihinde Aydınoğulları zamanında Ali Han tarafından yaptırılmıştır.³³ Ali Han Medresesi vakıf kayıtlarında aynı zamanda "Orta Medrese" olarak geçmektedir.³⁴ Bu kayıtlar Aydınoğulları döneminden itibaren Osmanlıda da bu medresenin varlığını devam ettirdiğini göstermektedir.

Büyük Zincirli Medresesi Aydınoğulları devrinde "Musa b. Mustafa b. İsa b. Musa" olarak künyesi verilen hayır sâhibi tarafından yaptırılmıştır. Bu zâtın ölüm tarihi Balat'taki mezarında 1301 olarak belirtildiğine göre medrese bu tarihten önce veya ölümünden sonra onun adına yaptırılmış olmalıdır. Otuz iki odalı olan medresenin birçok vakfı olduğu görülmektedir.³⁵

Ayrıca Küçük Hafız Medresesi, Kadızâde (Câzir) Medresesi gibi birçok medresenin Aydınoğulları devrinde yapılmış oldukları söylenebilir. Yine Yahşi Bey medresesinden söz edilmekteyse de³⁶ bunun Aydınoğulları'nın son zamanlarına ait olduğu görülmektedir.³⁷

114-146-157; Armağan, *Devlet Arşivlerinde Tire*, 264; "Vakf-ı Medrese-i Ferišteoğlu der nefis-i Tire" kaydının altında "Aydınoğlu Süleyman Şah vakfeylemiştir." ifadesinin yer aldığı görülmektedir. Bundan sonra da vakfedilen akar sayılmakta, bunların su yapıları ile hamamlardan başka bağ, bahçe, dükkânlar ve çiftlik vakıfları olduğu belirtilmektedir. Armağan, *Devlet Arşivlerinde Tire*, 264-358.

³¹ Faik Kurdoğlu, *Tire Tarihi ve Turistik Değerleri*, (Tire: Yenilik Basımevi, 1957), 12.

³² Bkz. Bilge, *İlk Osmanlı Medreseleri*, 194.

³³ Sözen, *Anadolu Medreseleri: Selçuklu ve Beylikler Devri*, 235.

³⁴ BOA. 166 No'lu ve 937 Tarihli *Mücmel Tahrir Defteri*, 18; Akın, *Aydınoğulları Tarihi Hakkında Bir Araştırma*, 45; Ankara Vakıflar GM Arşivi, Aydın Vakıf Defteri, v. 59b; Akın, *Aydınoğulları Tarihi Hakkında Bir Araştırma*, 182; Armağan, *Devlet Arşivlerinde Tire*, 265.

³⁵ Armağan, *Devlet Arşivlerinde Tire*, 266-359.

³⁶ Sözen, *Anadolu Medreseleri: Selçuklu ve Beylikler Devri*, 239.

³⁷ Akın, *Aydınoğulları Tarihi Hakkında Bir Araştırma*, 82, 159, 172-173.

2.2.3. Ayasuluğ Medreseleri ve Diğerleri

Aydınoğulları'nın bir diğer merkezi de Ayasuluğ olmuştur. Aydınoğlu İsa Bey zamanında (1360-1390) Beyliğin de merkezi olması Ayasuluğ'un önemini artırmıştır. Sahâîfü'l-Ahbâr'da "*ehl-i ilim ve muhibb-ı ulemâ pâdişah olub devletinde birçok ulemâ cem' olmuş ve ismine nice kütüb tasnif edilmiştir*" denildiği nakledilmiştir.³⁸ Bu durum Ayasuluğ'da da o devirde bir ilm-i muhîtin varlığını ortaya koymaktadır.

İsa Bey'in 776/1375 yılında Ayasuluğ'da yaptırdığı büyük câmiî zamanımıza kadar gelen müstesnâ eserlerden biridir.³⁹ Muhtemeldir ki bu câmide ilmî bir faaliyet yürütülmekteydi. En azından câmi derslerinin verildiği tahmin edilebilir. Ne yazık ki dönemin toplum hayatı hakkında geniş bilgiye sâhip olmadığımız için bu dönemdeki diğer ilim müesseselerinin mevcut olup olmadığını şimdilik bilemiyoruz.

Ayasuluğ içinde *Ahi Babuccu, Kalender, Sarı Hacı, Musa Bey* adlarına zâviyeler bulunduğu tesbit olunmuştur. Bunlar arasında Musa Bey adına bir de medresenin varlığından bahsedilmektedir.⁴⁰ Bu Musa Bey'in, Aydınoğlu Musa Bey olması muhtemeldir.

Yine de Tire'de de zikredildiği gibi Sancak Beyi olarak Ayasuluğ'da bulunan Yahşi Bey'in de orada bir medrese yaptırdığından ve vakıfları bulunduğundan söz edilmektedir.⁴¹ Yahşi Bey, bu medreseye Bergos Köyü'nün "*mahsulü*" ile Pazar bâcını ve birkaç dükkânın kirasını; Söke Köyü'nde bir hamam gelirini ve üç parça araziden elde edilecek geliri vakfetmiştir.⁴²

Aydınoğulları devrine ait vesikalardan, bu verdiğimiz örnekler dışında başka medreselerin bulunduğunu da görmekteyiz. Meselâ Yenişehir'de (Karacasu) Hafsa Hatun adına bir imâret ile medresesi için vakıfları bulunduğu görülmektedir. Aydınoğulları'ndan Hafsa Hatun'un ilme düşkünlüğünün yanında başka vakıflarının da oluşu, bey ailesine mensup olan kadınların bu tür hizmetleri desteklediklerinin görülmesi bakımından dikkate değerdir. Arpaz'da (Nazilli) İlyas Bey tarafından bir medrese inşa ettirildiği yine vakıf kayıtlarında yer almaktadır.

³⁸ Akın, *Aydınoğulları Tarihi Hakkında Bir Araştırma*, 62.

³⁹ Akın, *Aydınoğulları Tarihi Hakkında Bir Araştırma*, 62; Mehmet Şeker, *Selçuk İsa Bey Camii*, (İzmir: Endüstri Basımevi, 1970); Ankan, XIV-XVI. Yüzyıllarda Ayasuluğ", 162-163.

⁴⁰ Ankan, XIV-XVI. Yüzyıllarda Ayasuluğ", 166.

⁴¹ Ankara Vakıflar GM Arşivi, Aydın Vakıf Defteri, vr. 56a; Akın, *Aydınoğulları Tarihi Hakkında Bir Araştırma*, 159 v. 39a; Akın, *Aydınoğulları Tarihi Hakkında Bir Araştırma*, 180.

⁴² Ankan, XIV-XVI. Yüzyıllarda Ayasuluğ", 166.

Bu medrese için üç bin akçe vakfedildiği, bunun bir bölümünün müderrise ait olduğu mevcut kayıtlarda zikredilmektedir.⁴³

Aydinoğulları devrine ait ilim müesseselerinin bunlardan ibaret olmadığına kuşku yoktur. Ancak eldeki belgelerden ulaşılanlara birkaç örnek olmak üzere bunlarla yetineceğiz.

3. AYDINOĞULLARI ZAMANINDA YAŞAYAN İLİM ADAMLARI

Başta Aydınoğulları Beyliğinin kurucusu olan Mehmed Bey olmak üzere diğer beylerin de ilim adamlarını himâye ettikleri gerek kendi himâyelerine alarak gerekse dolaylı olarak kendilerini destekledikleri açıkça görülmektedir. Bu yüzden birçok ilim adamının onların yanına geldiğini, hatta Aydınoğulları şehirlerine yerleştiklerini değişik kaynaklar tespit etmektedir. Âlimler, ya eserlerini bu Beyler adına ithaf ederek veya beylerin isteği üzerine müstakil risâle ve eserler kaleme alarak ilme hizmet ve katkıda bulunmuşlardır.

3.1. AYDINOĞULLARI BEYLERİ ZAMANINDA GÖRÜLEN İLMÎ VE EDEBÎ FAALİYETLER

Beyliğin kurucusu Mehmed Bey, beylikler döneminin karakteristik özelliği olarak görülen ilme ve ilim adamlarına değer verdiği bize ulaşan bilgi ve belgelerden anlaşılmaktadır. Beyliği döneminde kendisinin de ilimle meşgul olduğunu görüyoruz. Meselâ devrin bilginlerinden dersler aldığı kaydedilmektedir. Bunlardan devrin hukuk bilginlerinden Kâdî İbn Melek'in Mehmed Bey'e dersler verdiği nakledilmektedir.⁴⁴

Bu arada Mehmed Bey'in adına Arapça ve Farsçadan eserler tercüme edilerek ona ithaf edildiği de kaydedilmektedir.⁴⁵ Ayrıca Mehmed Bey'in öğrenmeye meraklı bir kişiliği olduğu şehre gelen yabancılardan gezip gördükleri yerler hakkında bilgi sormasından anlaşılmaktadır. Bunu meşhur Kuzey Afrikalı Seyyah İbn Batuta'nın h.733/m.1333 yılında, Birgi'ye geldiğinde Mehmed Bey'le görüşmesi sırasında sorduğu sorulardan anlamak mümkündür. Ayrıca, Mehmed Bey'in İbn Batuta'dan bir eser yazmasını istediği de onun notları arasında yer almaktadır.⁴⁶

⁴³ Ankara Vakıflar GM Arşivi, Aydın Vakıf Defteri, vr. 138b; Akın, *Aydinoğulları Tarihi Hakkında Bir Araştırma*, 188-189.

⁴⁴ Mehmet Şeker, *Aydinoğulları Beyliği ve Ayasuluğ, Geçmişten Günümüze Selçuk*, (İzmir: 1997), 267.

⁴⁵ Şeker, *Aydinoğulları Beyliği ve Ayasuluğ, Geçmişten Günümüze Selçuk*, 267.

⁴⁶ İbn Batuta Seyahatnâmesi, 1/ 329-331; Şeker, *İbn Batuta'ya göre Anadolu*, 44; daha geniş bilgi için bkz:

Aydınoğlu Umur Bey devrinde (113-1348) “*Süheyl ü Nevbahar*” adlı mesnevinin Mesud b. Ahmed tarafından Farsçadan Türkçeye çevrildiğini; yine aynı mütercimnin Beydabâ’nın meşhur eseri *Kelile ve Dinmeyi* de Farsçadan Türkçeye çevirdiğini bilmekteyiz. Ayrıca tıbbıa dair *Camî’-ı Müfredâtı edviye ve’l-Ağziyenin* de bu devirde Türkçeye çevrildiğini kaynaklar haber vermektedir.⁴⁷

İsa Bey, babasının sağlığında onun yanında bey oğlu olarak kalmış olup herhangi bir şehre gönderilmemiştir. Böylece babası ölünceye kadar yirmi beş yıl boyunca sarayda yetişmesi için zengin bir ortam bulmuştur. İlim adamları ile babasının münasebetleri, aynı zamanda İsa Bey’in de yetişmesi bakımından ona önemli bir imkân sağlamış oluyordu. İsa Bey’in bu ilmî muhitten nasibini yeterince aldığı da rahatlıkla söylenebilir. Nitekim kendisinin devrin ilim ve edebiyat dili olan Arapça ve Farsçayı öğrendiğine dair kayıtlar bulunmaktadır.⁴⁸ İsa Bey’in çevresinde müslim-gayr-i müslim birçok ilim adamının mevcudiyeti de dikkat çekicidir. Meşhur Tabip Hacı Paşa bunlardan biridir.

Türk edebiyatında ilk *İskender-nâmesi*yle tanınan divân şairi Ahmedî’nin (öl.815/1412-1413) Aydınoğulları’yla ilgisi tespit olunmuştur. Ahmedî’nin Arapça ve Farsça manzum bir lügat olan *Mirkâtü’l-Edeb* ve buna bağlı olarak *Mizânu’l-Edebî* ile *Mi’yâru’l-Edeb* adlı eserlerini Aydınoğlu İsa Bey’in oğlu Hamza Bey için kaleme aldığı görülmektedir.⁴⁹ Ahmedî’nin bilgisini artırmak üzere gittiği Mısır dönüşünde Osmanoğullarına intisab etmeden önceki sürede Aydınoğulları ile münasabette olduğu hatta Aydınoğlu sarayında bulunduğu tahmin olunmaktadır.⁵⁰

Bu arada Şihâbuddin Ahmed b. Mahmud Sivâsî’den de (öl. 803/1401) söz etmek gerekir. Devrin müfessirlerinden sayılan Şihâbuddin Sivâsî, künyesinden de anlaşıldığı gibi aslen Sivaslıdır. Sivâsî’nin şeyhi Muhammed Halîfe ile Ayasuluğ’a gelip yerleştiği bilinmekte ve Aydınoğulları’ndan gördükleri yakın ilgi sebebiyle de hem şeyhi hem de kendisi ömürlerinin sonuna kadar burada kalmışlardır. Nitekim Sivâsî’nin türbesinin hâlen Selçuk’ta bulunuyor oluşu

Şeker, *İbn Batuta’ya göre Anadolu*, 266-269.

⁴⁷ Şeker, *İbn Batuta’ya göre Anadolu*, 270.

⁴⁸ A. Süheyl Ünver, “İlimler Tarihimizde Aydın Oğlu İsa Bey’le Şahsına Ait Mecmuanın Ehemmiyeti Hakkında,” *Belleten*, 24, no. 93-96 (1960), 449-453.

⁴⁹ İsmail Ünver, *Ahmedî İskender-nâme İnceleme-Tıpkıbasım* (Ankara: TDK Yayınları, 1983),6; Günay Kut, “Ahmedî,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/166.

⁵⁰ Nihat Çetin, “Ahmedî’nin Bilinmeyen Birkaç Eseri,” *Tarih Dergisi*, 2 (1952),103-4; Nihat Çetin, “Ahmedî’nin ‘Mirkatü’l-edebî’ Hakkında,” *Journal of Turkology* 14 (1965), 217-230.

kanaatimize delil teşkil etmektedir.

Sivâsî'nin tefsirinin *Uyûnu't-Tefâsîr li'l-Fudalâi's-Semâsîr* adını taşımaktadır. Eserin, öğrencilerin yararlanması maksadıyla tafsîlattan uzak bir üslupla yazıldığı belirtildiğine göre müfessir aynı zamanda Ayasuluğ'da dersler de vermiş bir müderris olmalıdır.⁵¹

Daha birçok ilim adamı, edîb ve sanatkârın Aydınoğulları ile münasebetleri olmuştur. Bunlara dair yapılan çalışmalar da bunu göstermektedir. Ancak biz bu ilim adamlarından en tanınmış olan ikisi üzerinde Aydınoğulları ile ilgileri ve ilmî hayatları bakımından kısaca duracağız.

3.2. İBN MELEK VE HACI PAŞA'NIN AYDINOĞULLARI İLE MÜNASEBETLERİ

3.2.1. İbn Melek

İbn Melek veya Ferište ya da Ferišteoğlu lakaplarıyla tanınan İzzüddin Abdüllatif b. Abdülaziz Aydınoğulları'nın kuruluş döneminde yaşamış bir ilim adamıdır. Birçok ilim dalında söz sâhibi olmuş olan İbn Melek, özellikle şer'î ilimlerde münâzaracı bir üsluba sâhip olarak da tanınmaktadır. Araştırmacı ve sorgulayıcı özelliklere sâhip olduğu eserleri üzerinde çalışanlar tarafından da ifade edilmektedir.⁵²

İbn Melek hukuk alanında ilerlemiş bir fakîh olmakla beraber zamanında muhaddis ve mutasavvıf olarak da tanınmaktadır. İbn Melek'in, ilmiyle âmil; fazîlet sâhibi bir âlim ve temiz ahlâklı, sâf, olgun ve melek tabiatlı bir kimse olduğu belirtilmektedir.⁵³

Nerede doğduğu, tahsîli ve hocaları hakkında fazla bilgi bulunmamaktadır. Ancak Birgi kadısı olan ve *Meşârik* şerhinde *şeyhim* diye söz ettiği babasından ilim aldığı tahmin olunabilir.⁵⁴ Muhtemeldir ki Aydınoğulları'nın daveti üzerine

⁵¹ Geniş bilgi için bkz: Ömer Nasûhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi I. Kısım: Usûl-i Tefsir veya Mukaddime-i İlm-i Tefsir* (Ankara: 1955), 394; Sakıp Yıldız, *Fâtih'in Hocası Molla Gürânî ve Tefsiri*, (İstanbul: Sahaflar Kitap Sarayı, 1989), 142.

⁵² Mehmet Şener, "İbn Melek'in Hukûkî Yönü" *Türk Kültüründe Tire Sempozyumu*, Haz. Mehmet Şeker, (Ankara: 1994), 43.

⁵³ Taşköprî-zâde, *eş-Şekâyıkü'n-Nu'mâniyye*, tah. Ahmet Suphi Furat, (İstanbul: 1405/1984), 45; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, yay. haz. Nuri Akbayar, (İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Türkiye Ekonomisi ve Toplumsal Tarih Vakfı, 1311), 3/454.

⁵⁴ Mustafa Baktır, "Tireli İbn Melek ve İlmî Muhiti Hakkından Bazı Tesbitler", *Türk Kültüründe Tire*, haz. Mehmet Şeker, (Ankara: 1994), 34.

babasıyla birlikte Birgi'ye gelmiş ve buraya yerleşerek ilimle meşgul olmuştur. Daha sonra Aydınolu Mehmed Bey'in Tire'de belki de kendisi adına yaptırılmış olan medresede uzun yıllar hocalık yapmış olan İbn Melek'in aynı zamanda Mehmed Bey'in oğullarının yetiştirilmesinde de emeği geçmiştir. Yukarıda belirttiğimiz gibi İsa Bey, yirmi beş yıl boyunca babasının yanında kaldığına göre İbn Melek'in rahle-i tedrisinde bulunmuş olması muhtemeldir.

İbn Melek'in vefat tarihi de ihtilaflıdır. Babası ile oğlu da İbn Melek lakabı ile anıldıkları için haklarında verilen bilgiler birbirine karışmaktadır.⁵⁵

İzzüddin Abdüllatif, Tire'de daha sonraları kendi adıyla anılan medresede birçok öğrenci yetiştirmiş ve aynı zamanda değerli eserler yazmıştır. Bilhassa Taşköprizâde'nin dediği gibi o, şer'î ilimlerde maharet sâhibi idi.⁵⁶ Başlıca eserlerini şöylece sıralayabiliriz:

1- *Şerh-u Menâri'l-Envâr*: İbn Melek, Ebu'l-Berakât Hâfızuddîn Abdullah b. Ahmed en-Nesefî (öl. 710/1310)'nin *Menâru'l-envâr* adlı eserini şerh etmiştir.⁵⁷

2- *Mebâriku'l-ezhâr fî Şerhi Meşâriku'l-envâr*: Fıkıh ve hadis bilgini es-Sağâni'nin *Meşâriku'l-envârî'n-Nebeviyye min sıhahi'l-ahbârî'l-Mustafâviyye* adlı hadise dair eseri şerh eden İbn Melek burada hadis ilmindeki gücünü de göstermiştir.⁵⁸

3- *Şerhu Mecma'i'l-bahreyn*: Hanefî fakîhlerinden İbn'üs-Sâ'âtî'nin fıkha dâir olan *Mecmau'l-Bahreyn* adlı eserinin şerhidir. Bu şerhin İslâm hukukçuları arasında müteber olduğu ve âlimlerin ellerinden düşürmedikleri bir eser olduğu belirtilmektedir.⁵⁹

4- *Ferîşteoğlu Lügati*: Eser *Lugat-ı Ferîşteoğlu*, *Lugat- ı Ferîşte-zâde* ve *Lugat-ı İbn Ferîşte* gibi adlarla bilinmektedir. Anadolu'da hazırlanmış en eski Arapça-Türkçe sözlüklerden biri olarak kabul edilmektedir.

İbn Melek torunu Abdurrahman'ın, Arapçayı kolay öğrenmesi için bu manzum lügati hazırladığını bizzat kendisi söylemektedir. Bu lügat yirmi bir kıtadan ibâret olup önemli bir bölümünde Kur'ân-ı Kerim'de geçen 1528 Arapça

⁵⁵ Geniş bilgi için bkz. Bakır, "Tireli İbn Melek ve İlmî Muhiti Hakkından Bazı Tesbitler", 34.

⁵⁶ Taşköprî-zâde, *eş-Şekâyiku'n-Nu'mâniyye*, 45.

⁵⁷ Şener, *İbn Melek'in Hukûkî Yönü-Türk Kültüründe Tire*, 45.

⁵⁸ Mustafa Bakır, "Tireli İbn Melek Hayatı, Eserleri ve Menâr Şerhi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi*, (Erzurum:1990), 51-53

⁵⁹ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an Esâmî'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, neşr. M. Şerefettin Yaltkaya ve Kilisli Rifat Bilge, c. II (İstanbul: Maarif Vekâleti Yayınları, 1941; tıpkıbasım: Tahran, 1387/1967), 1599. Şener, *İbn Melek'in Hukûkî Yönü-Türk Kültüründe Tire*, 45.

kelimenin Türkçe karşılığı verilmektedir.⁶⁰ Bu sözlüğün Osmanlı döneminde de çok rağbet gördüğü bilinmektedir. Nitekim Meşhur Evliyâ Çelebi bu sözlük hakkında şu ilgi çekici bilgiyi vermektedir: “*Âlem-i sabâvette (çocukluğumda) fakir Ferište lügatini tilâvet edip kitabın ibtidâsın hubz etmek; kubl, öpmek olmağıyla ekmek yemeği ve adam öpmeyi onun kitabından öğrendik. Onun için hayır duâ ederiz. Rûh-ı şerîfi şâd dâd-ı hayırla yâd idenler irşâd olalar...*”⁶¹

Bu lugatın bir başka özelliği de İbn Melek’in birçok eseri arasında sadece bu eserinin Türkçe olmasıdır.

Ayrıca İbn Melek’in *Şerhu'l-Vikâye*, *Şerh-u Tuhfeti'l-mülûk*, *Bedru'l-vâizîn ve Zuhru'l-âbidîn* adlı diğer eserleri de bilinmektedir. İbn Melek’in bu eserleri İslâm dünyasının diğer ülkelerindeki âlimler tarafından da kabul görmüş ve kendisinden sonra yazılan birçok esere de kaynaklık etmiş olmaları bakımından da dikkate değer görünmektedir.

3.2.2. Hacı Paşa

Aslen Konyalı olan Celâlüddîn Hızır b. Ali daha çok Hekim Hacı Paşa lâkabı ile tanınmıştır. Kendisinin Konya’da 740/1339’dan sonra doğduğu tahmin edilmektedir.

İlköğreniminden sonra Mısır’a giderek Kahire’deki Şeyhûniyye medresesinde ünlü Hanefî hukukçularından Ekmeleddin el-Babertî’den (öl. 786/1384) dînî ve aklî ilimler okuyarak öğrenimini ilerletmiştir. Keskin zekâsı ve çalışkanlığıyla hocasının takdirini kazanmıştır.⁶²

Kahire’deki öğrenimi sırasında yakalandığı ağır bir hastalık Hacı Paşa’yı tıbla meşgul olmaya yöneltmiştir. Diğer ilim dalları yanında tıbbı da kitapları da

⁶⁰ Cemâl Muhtar, “Dilci İbn Melek” *Türk Kültüründe Tire*, haz: Mehmet Şeker, (Ankara: 1994), 52; Hüseyin Elmalı, “Ferişteoğlu Sözlüğü”, *Türk Kültüründe Tire*, haz: Mehmet Şeker, (Ankara: 1994), 53-56.

⁶¹ *Evliyâ Çelebi Seyahât-nâmesi*, (İstanbul: 1935), 9/166 “... Yine medresesinde bir türbe-i âlî içinde medfundur. Meşârika, Menâra ve Mecmeu'l-Bahreyn'e ve nice yüz bin kütübü mu'tebere şerh yazub yediyüz mücellled risâle ve gayri teklîfâtı vardır. İlm-i lügatte Lugâz-küşâ bir bahr-i maânî ve fasâhat ve belâğat dürrünün kânî ferîdü'd-dehr ve nâdiru'l-asr gavvâs-ı ilm-i ledün idi. Kim hakka İbn Melek idi ve ilm-i lügatte Ferišteoğlu'na Kitâb-ı Hümam anların te'lîfâtıdır ve Yıldırım Hân ulemâlarıdır. Aydın Bey oğluna muallim olup bu şehri cây-ı vatan idüb âsûde olmuştur. Hâlâ merkad-i pür envânı ve savmaası ziyâret-gâh-ı hass u âmdır (Rahmetullahı aleyh kim âlemi sabâvette hakir Ferište lügatın tilâvet idüb kitabın iptidâsı hubz, etmek, kubl öpmek olmağıyla ekmek yemeyi ve âdem öpmeyi anın kitabından öğrendik. Anıniçün hatır duâ ideriz. Ruh-ı şerîfi şâd ve kabı-ın dâd-u hayr ile yâd idenler dilşâd olalar.”

⁶² Taşköprü-zâde, *eş-Şekâyiku'n-Nu'mâniyye*, 52; daha geniş bilgi için bkz. Cemil Akpınar, “Hacı Paşa,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1996), 14/ 492.

okuyarak ve çevresinde hekimlerin tecrübelerinden de yararlanarak tıp bilgisini ilerletme imkânı bulmuştur. Hatta Kâhire’de el-Meliku’l-Mansûr Kalavun Bîmaristanında hekimlik dahi yapmıştır. Muallim Cevdet, Hacı Paşa’nın burada baştabip olarak hizmet gördüğünü de belirtmektedir.⁶³

Onun tıp mesleğine yönelmesinde öğrenciliği sırasında desteğini gördüğü Aydınoğlu İsâ Bey’in teşviklerinin de etkili olduğu söylenmektedir.⁶⁴ Hacı Paşa daha sonra Mısır’daki işini bırakarak Anadolu’ya, muhtemelen ilk görev yeri olan Ayasuluğ’daki İsâ Bey’den aldığı davet üzerine dönmüştür. Bunu, İsâ Bey’e ithaf ettiği *Şerh-u Tavâli’l-envâr* ile *Şifâu’-eskâm* adlı eserlerinin mukaddimelerinde; “İsâ Bey’in büyük himâye ve yardımlarıyla ilim tahsil ederek neşvünemâ bulduktan sonra yine onun devletinde şeref ve kabule mahzar olduğu” yolundaki ifadelerinden anlamak mümkündür.⁶⁵

Hacı Paşanın Mısır’da Kalavun Hastahânesinde baştabiplik (reisü’l-etıbbâ) yaptığı bilindiğine göre, buradan ayrılarak Ayasuluğ’a geldiği göz önüne alınırsa kendisinin burada da hekimlik görevini sürdürdüğü düşünülebilir. Hatta bir adım ileri giderek Hacı Paşa’nın, Ayasuluğ’da da baştabiplik görevine getirilmiş olabileceğini söyleyebiliriz. Çünkü Aydınoğlu İsâ Bey’in davetiyle buraya gelen hekimin, bilgisinden ve tecrübesinden faydalanılacağında şüphe yoktur. Bu durumda her ne kadar Ayasuluğ’da bir hastahâne olduğu hakkında bir bilgiye sâhip olmasak da Hacı Paşa’nın gelişi ile böyle bir müessesenin en azından onun adına kurulacağı ve işleyeceği düşünülebilir.⁶⁶

Celâleddin Hızır’ı bundan sonra Ayasuluğ kadısı olarak görüyoruz. Bir Türk hekimi olarak Hacı Paşa’nın Ayasuluğ ve Birgi medreselerinde de hocalık yaptığı sırada aynı zamanda sarayda ve halk arasında da itibar gördüğü tahmin edilebilir. Bundan dolayı Hacı Paşa, aslen Konyalı olduğu hâlde bu dönemde kaleme aldığı eserlerde “*Aydın*” mahlasını da kullanmıştır.⁶⁷

İsâ Bey’in ölümünden sonra muhtemelen Aydınoğulları bölgesindeki

⁶³ Muallim Cevdet, *Zeylû ‘Alâ Fasli’l-Ahiyyeti’l-Fityân et-Türkiyyeti fî Kitâbi’r-Rihle li’bn-i Batuta*, (İstanbul: 1351/1922), 387.

⁶⁴ Akpınar, “Hacı Paşa,” 493.

⁶⁵ Akpınar, “Hacı Paşa,” 493.

⁶⁶ Her ne kadar, Muallim Cevdet Hacı Paşa’nın Ayasuluğ’a Aydınoğlu Mehmed Bey tarafından davet edildiğini belirtiyorsa da o tarihte Mehmed Bey’in hayatta olamadığı göz önüne alınırsa bu davetin İsâ Bey tarafından yapılmış olduğunu tahmin etmek zor olmasa gerekir. Karşılaştırınız: Muallim Cevdet, *Zeylû ‘Alâ Fasli’l-Ahiyyeti’l-Fityân et-Türkiyyeti fî Kitâbi’r-Rihle li’bn-i Batuta*, 387.

⁶⁷ Zafer Önler, *Celâleddin Hızır (Hacı Paşa) Müntehâb-ı Şifâ*, (Ankara 1990), 1/3; Taşköprü-zâde, eş-Şekâyiku’n-Nu’mâniyye, 52.

karışıklıklar sebebiyle Hacı Paşa Konya'ya gitmiştir. Bu dönemde istinsah ettiği eserlerde kendisinin nisbesinde *Konevî*yi kullanmış olduğunu görüyoruz. En büyük eseri olan tefsirini Osmanlı sultanı II. Murad'ın tahta çıkışından (824/1421) sonra yazmaya başladığı ona ithaf etmesinden anlaşılmaktadır. Bu arada Hacı Paşa'nın çok sevdiği Birgi'ye döndüğü ve burada kısa bir süre sonra vefât ettiği görülmektedir (öl. 827/1424).⁶⁸ Mezarı Birgi'de *Hıdırlık* mevkiinde bulunmaktadır.

Hacı Paşanın Aydınoğulları ile çok yakın münasebetleri olduğunu ve eserlerinden bir bölümünü bu sebeple Aydınoğlu İsâ Bey'e ithaf ettiğini bir kere daha hatırlamak gerekir. Nitekim Hacı Paşa (Hızır b. Ali) tıbbı dair *Şifâu'l-eskâm* ve *Devâü'l-âlâm* adlı eserini 783/1381'de Ayasuluğ'da tamamlayarak İsa Bey'e takdim etmiştir. Ayrıca, Kâdî Beyzâvî'nin *Tavâli'u'l-envâr*'ının yine Hacı Paşa tarafından yapılan şerhi de İsâ Bey'e ithaf edilmiştir (781/1379). Bunların dışında başka yine Hacı Paşa tarafından Türkçe yazılan *Müntehâb-ı şifâsının Şifâul-Eskâm*'ının hulâsası olduğu bilinmektedir.⁶⁹

Görüldüğü gibi Hacı Paşa yalnız hekim değil, aynı zamanda kelâm âlimi ve müfessirdir. Bu alanlardaki eserlerine birkaç örnek vererek Hacı Paşa'yı kısaca daha yakından tanımış olalım. Hacı Paşa'nın en önemli özelliklerinden biri Anadolu'da Türkçe Tıp kitabı yazarların ilkleri arasında yer almasıdır. Zira eserleri arasında iki Türkçe tıp kitabı bulunmaktadır. Diğerlerinin tamamı ise devrin ilim dili olarak benimsenen Arapça olarak yazılmıştır.

Eserlerinden bazıları şunlardır:

1- *et-Te'âlim fî 'İlmi't-tıb*: Hacı Paşa, *Kitâbu't-ta'îm* olarak da bilinen bu eseri Mısır'da yazmıştır. Dört bölüm hâlinde yazdığı bu eserinde tıbbın esasları ve uygulamalı tıp bilgilerini birinci bölümde; yiyecek ve içeceklerle basit ve birleşik ilaçları ikinci bölümde; baştan ayağa kadar bütün hastalıkların sebep, belirti ve tedavilerini üçüncü bölümde ve bir organa mahsus olmayan hastalıkları da dördüncü bölümde ele almaktadır.⁷⁰

2- *el-Ferîde fî zikri'l-ağziyeti'l-müfîde*: *Kitâbu'l-terîde* olarak da adlandırılan bu eser, bir öncekinin özeti mâhiyetinde olup tıbbı dair pratik bilgileri ihtivâ

⁶⁸ Ahmet Hulûsi Köber ve Yusuf Erdoğan (haz.), *Konyalı Hekim Hacı Paşa*, (Kayseri: Erciyes Cevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Yayını, 1986), 31; Akpınar, "Hacı Paşa", 493-494

⁶⁹ Adnan Adivar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, (İstanbul: Remzi Kitapevi, 1991), 20; Ali Haydar Bayat, *Tıp Tarihi*, (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2018), 243.

⁷⁰ Adivar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, 20; Önler, *Celâlüddin Hızır (Hacı Paşa) Müntehâb-ı Şifâ*, 4; Akpınar, "Hacı Paşa", 494.

etmektedir.⁷¹

3- *Şifâu'l-eskâm ve devâ'ü'l-âlâm*: Hacı Paşa'nın en çok tanınan bu eseri *Şifây-ı Hacı Paşa* ve *Kanûn-ı Hacı Paşa* olarak da bilinmektedir. Bu eseri, Ayasuluğ'da yazdığına ve İsâ Bey'e ithaf ettiğine daha önce de işaret etmiştik. Bu kitabı Anadolu hekimleri arasında en çok tanınan eserlerindendir. Eserin kendi el yazısı ile olan bir nüshası Topkapı Sarayı Müze Kütüphânesi Üçüncü Ahmed Kitapları arasındadır (Nu: 2070).

4- *Müntehâb-ı Şifâ* ve *Teshîl*: Hacı Paşanın Türkçe olarak yazdığı kitaplarının en önemlisi *Müntehâb-ı şifâ*'yla *Teshîl* adlı eserleridir. *Teshîl*, *Müntehâb-ı şifâ*'nın muhtasarıdır. *Şifây-ı müntehâb* olarak da adlandırılan kitap müellifin *Şifâu'l-eskâm*'dan aynı planda yaptığı Türkçe bir özettir.⁷²

Bu eserlerin Anadolu'da yazılmış ilk Türkçe kitaplar olmaları ve Aydınoğlu bölgesinde yazılmaları bakımından da ayrıca değerlendirilmesi gerekir.

Hacı Paşa'nın tefsire, tasavvufa, mantık ve kelâma dair diğer eserleri kendisinin, döneminin bilginleri arasındaki yerini bize açıkça göstermektedir.

Hacı Paşa dışında tıp alanında eser verenler arasında Hekim Bereket'den de söz edilmektedir. Hayatı hakkında fazla bilgi olmamakla beraber onun Aydınoğlu Mehmed Bey zamanında Aydınoğulları coğrafyasına göç ettiği bilinmektedir. Arapça ve Farsçayı iyi bildiği *Tuhfe-i mübârizî* adlı Türkçe tıp kitabının önsözündeki ifadelerden anlaşıldığı belirtilmektedir.⁷³ *Tuhfe-i mübârizî*, İbn Sinâ'nın *Kanûnundan* faydalanılarak yazılmış olmakla beraber Hekim Bereket, buna kendi tecrübelerini de ekleyerek sağlık alanında faydalı bilgileri bir araya getirmiştir.

SONUÇ

Aydınoğulları, Anadolu'nun batısında kurulmuş ve hükümrânlık sürdürmüş olan beyliklerin en önemlilerindendir. Kısa zamanda bölgelerinde kendisini kabul ettirmiş olan Aydınoğulları, Birgi, Tire, Ayasuluğ gibi tanınmış merkezlerde de ve

⁷¹ Akpınar, "Hacı Paşa", 494.

⁷² Geniş bilgi için bkz: Adivar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, 24-27; Önler, *Celâlüddin Hızır (Hacı Paşa) Müntehâb-ı Şifâ*, 4; Akpınar, *Hacı Paşa*, 495.

⁷³ Adivar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, 21; Her ne kadar, Hekim Bereket'in eserini Emir Mübârizüddin Halifet Gazi'ye ithaf ettiği bilinmekteyse de kendisinin Aydınoğlu Mehmed Bey'i ziyaretinin söz konusu olabileceği tahmin edilebilir. Bu sırada eserini Mehmed Bey'e hediye ettiği düşünülebilir. Bkz. Mikâil Bayram, *Destursuz Bağdan Üzümler*, (Konya: Kömen Yayınları, 2004), 110.

hâkimiyetlerine giren diğer yerlerde çeşitli imâr faaliyetlerinde bulunmuşlardır. Özellikle yeni bazı müesseselerin onların zamanında bölgede ortaya çıktığı söylenebilir. Yaptırdıkları câmiler ile medreselerden ayrı mekteb-i sibyan, dârü'l-huffâz ve zâviyeler gibi devrin ilmî kurumları hem yeni ilmî eser ve çalışmaların ortaya çıkmasına hem de bölgenin imârına katkıda bulunmuşlardır.

Başta Aydınoglu Mehmet Bey olmak üzere diğer Aydınogulları beyleri ilim adamlarına yakınlık göstermiş ve onların kendi bölgelerine yerleşerek ilmî faaliyette bulunmaları için gerekli ortamı hazırlamış ve ilmiye sınıfına mensup olanlara da lâzım olan imkân ve desteği de vermiş görünmektedirler.

Aydınogulları'nın ilim adamlarına gösterdikleri ilgi dolayısıyla bölgede birçok âlim ve şeyh gelip yerleşmek sûretiyle kendileri de bölgenin kültürel gelişmesini de sağlamışlardır. Bunlar arasında tesirlerini daha sonraki asırlarda da devam ettirenler ve Hekim Bereket ve Şihâbüddin Sivâsî gibi eser veren müellif bilginler de bulunmaktadır.

Aydınogulları döneminin ilim ve kültür hayatı sâdece kendi devirlerinin tanınmaları bakımından değil, aynı zamanda Türk kültür tarihinde o dönemden gelen eserler bakımından da önem arz ettiği anlaşılmaktadır. Aydınogulları, Anadolu'nun batısında yerleşmiş ve bölgenin Türkleşip İslâmlaşmasında rol oynamış bir beylik olarak Türkçeye hizmet ettikleri gibi temel İslâmi ilimler dışında diğer ilim dallarında da eser veren bilginleri desteklemiş olmaları yönüyle de kültür tarihimize yaptıkları katkıları bakımından ayrıca üzerinde çalışılmasını gerektirmektedir.

Türk kültür ve medeniyetinin Anadolu'daki eserlerinin gelecek kuşaklara daha iyi tanıtılabilmesi için sâdece Aydınogulları Beyliği döneminde kurulan müesseseler ile buralarda yetişen ilim adamlarını tanımak yeterli değildir. Aynı zamanda idâre-i hükûmet etmiş olan diğer beylikler ve bunların birbirlerini etkilemiş olanları da araştırmalarda göz önünde bulundurulmalıdır. Özellikle bu beyliklerden Osmanlılarla bütünleşmeleri sonucu, devam eden ilmî hayatın daha iyi anlaşılıp tâkip edilebilmesi için Beylikler devri üzerinde çalışmaların teşvik edilip desteklenmesi gerektiği inancındayız.

KAYNAKÇA

Adivar, Adnan. *Osmanlı Türklerinde İlim*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1991.

Akın, Himmet. *Aydınogulları Tarihi Hakkında Bir Araştırma*. Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve

- Tarih-Coğrafya Fakültesi yayınları, 1968.
- Akpınar, Cemil. "Hacı Paşa," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1996), 14/ 492.
- Ankara Tapu ve Kadastro Genel Müdürlüğü Arşivi. 571 Numaralı ve 991 Tarihli Aydın Vakıf Defteri. vr. 99a.
- Ankara Tapu ve Kadastro Genel Müdürlüğü Arşivi. 571 Numaralı ve 991 Tarihli Aydın Vakıf Defteri. vr. 97a.
- Ankara Tapu ve Kadastro Genel Müdürlüğü Arşivi. 572 Numaralı ve H. 991 / M. 1583 Tarihli Aydın Vakıf Defteri. vr. 40a.
- Ankara Tapu ve Kadastro Genel Müdürlüğü Arşivi. *Anadolu Tafsîli Defteri*. Defter no. 2402, nu. 8/4, vr. 622.
- Ankara Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi. 8/2 Aydın Esas Defteri. Sıra 963.
- Ankara Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi. *Anadolu Tafsîli Defteri*. No. 241, vr. 192-284.
- Arıkan, Zeki. "XIV-XVI. Yüzyıllarda Ayasuluğ." *Belleken* 4/209 (1990), 164-165.
- Armağan, Munis. *Devlet Arşivlerinde Tire*. İzmir, 2003.
- Baktır, Mustafa. "Tireli İbn Melek Hayatı, Eserleri ve Menâr Şerhi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi* (Erzurum: 1990), 51-53.
- Baktır, Mustafa. "Tireli İbn Melek ve İlmi Muhiti Hakkından Bazı Tesbitler", *Türk Kültüründe Tire*, haz. Mehmet Şeker, Ankara: 1994.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi. 35 Mükerrer Numaralı ve 912 Tarihli Tire Vakıf Defteri Parçası. vr. 22.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi. *Mücmel Tahrir Defteri*. Defter nr. 166, H. 937, vr. 67.
- Bayat, Ali Haydar. *Tıp Tarihi*. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2018.
- Bayram, Mikail. *Destursuz Bağdan Üzüm Yiyenler*. Konya: Kömen Yayınları, 2004.
- Bilge, Mustafa. *İlk Osmanlı Medreseleri*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi. 1984.
- Bilmen, Ömer Nasûhi. *Büyük Tefsir Tarihi I. Kısım: Usûl-i Tefsir veya Mukaddime-i İlm-i Tefsir*. Ankara: 1955.
- Bursalı, Mehmet Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. C. 1. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1971.
- Cevdet, Muallim. *Zeylû 'Alâ Fasli'l-Ahiyyeti'l-Fityân et-Türkîyyeti fî Kitâbi'r-Rihle li'bn-i Batuta*. İstanbul: 1351/1922.
- Çetin, Nihat. "Ahmedî'nin Bilinmeyen Birkaç Eseri" *Tarih Dergisi* 2 (1952), 103-108.
- Çetin, Nihat. "Ahmedî'nin 'Mirkatü'l-edeb'i Hakkında." *Journal of Turkology* 14 (1965), 217-230.
- Elmalı, Hüseyin. "Feriştetoğlu Sözlüğü", *Türk Kültüründe Tire*, haz. Mehmet Şeker. Ankara: 1994.

- İbn Battuta. *Büyük Dünya Seyahatnamesi*. Çev. M. Şerif Paşa. İstanbul: Yeni Şafak Kültür Armağanı, 2005.
- Kâtip Çelebi. *Keşfü'z-zunûn 'an Esâmî'l-Kütüb ve'l-Fünûn*. Neşr. M. Şerefettin Yaltkaya ve Kilisli Rifat Bilge. İstanbul: Maarif Vekâleti Yayınları, 2/1941. Tıpkıbasım: Tahran, 1387/1967.
- Köber, Ahmet Hulûsi ve Yusuf Erdoğan (haz.). *Konyalı Hekim Hacı Paşa*. Kayseri: Erciyes Cevher Nesîbe Tıp Tarihi Enstitüsü Yayını, 1986.
- Köprülü, Fuad. *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1957.
- Kurtoğlu, Faik. *Tire Tarihi ve Turistik Değerleri*. İzmir: Yenilik Basımevi, 1957.
- Kut, Günay. "Ahmedî." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Mehmed Süreyya. *Sicill-i Osmanî*. yay. haz. Nuri Akbayan. İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Türkiye Ekonomisi ve Toplumsal Tarih Vakfı, 3/1311.
- Muhtar, Cemal. "Dilci İbn Melek" *Türk Kültüründe Tire*, haz. Mehmet Şeker. Ankara, 1994.
- Ocak, Ahmet Yaşar. "Anadolu Selçukluları, Beylikler ve Osmanlı Dönemi Düşünce Tarihinin Bazı Meseleleri." *Uluslararası Birinci İslâm Araştırmaları Sempozyumu*. İzmir: D.E.Ü. Yayınları, 1985.
- Önler, Zafer. *Celâlüddin Hızır (Hacı Paşa) Müntehâb-ı Şifâ 1*. Ankara: 1990.
- Pakalın, Mehmet Zeki. *Osmanlı Tarihi Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: MEB Basımevi, 1/1971.
- Sözen, Metin. *Anadolu Medreseleri: Selçuklu ve Beylikler Devri*. C. 2. İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi, Mimarlık Tarihi ve Rölöve Kürsüsü, 1970.
- Şeker, Mehmet. *Anadolu'nun Türkleşmesi ve Kültürel Hayat*. 3. bs. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2020.
- Şeker, Mehmet. *İbn Batuta'ya Göre Anadolu'nun Sosyal, Kültürel ve İktisadî Hayatı ile Ahilik*. Kültür Bakanlığı Yayınları, no. 195. Ankara: Kültür Bakanlığı, 1993.
- Şeker, Mehmet. *Selçuk İsa Bey Camii*, İzmir: Endüstri Basımevi, 1970.
- Şener, Mehmet. "İbn Melek'in Hukûkî Yönü" *Türk Kültüründe Tire Sempozyumu*, Haz. Mehmet Şeker, Ankara: 1994.
- Taşköprü-zâde. *eş-Şekâyıkü'n-Nu'mâniyye*, tah. Ahmet Suphi Furat. İstanbul: 1405/1984.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1984.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1965.
- Ünver, A. Süheyl. "İlimler Tarihimizde Aydın Oğlu İsa Bey'le Şahsına Ait Mecmuanın Ehemmiyeti

- Hakkında." *Belleter* 24, no. 93-96 (1960), 449-453.
- Ünver, İsmail. *Ahmedî İskender-nâme İnceleme-Tıpkıbasım*. Ankara: TDK Yayınları, 1983.
- Witteck, Paul. *Menteşe Beyliği*. Çev. O. Şaik Gökyay. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1944.
- Yıldız, Sakıp. *Fâtih'in Hocası Molla Gürânî ve Tefsiri*, İstanbul: Sahaflar Kitap Sarayı, 1989.
- Yinanç, Mükrimin Halil. "Aydın". *İslâm Ansiklopedisi (İA)*. İstanbul: MEB Yayınları, 2/1969.

Tasavvuf

Mehmet DEMİRCİ*

İZMİR'İN MANEVİ FATİHLERİ**

ÖZET

Bu bildiri, Anadolu'nun İslâmlaşması ve Türkleşmesi sürecinde sûfî grupların özellikle İzmir özelindeki hizmetlerini tarihî kaynaklar ve vakıf kayıtları üzerinden incelemeyi amaçlamaktadır. Ömer Lütfi Barkan'ın "İstila Devirlerinde Türk Dervişlerinin Kolonizatörleri ve Tekkeler" adlı çalışmasında vurguladığı üzere, dervişlerin kurduğu tekkeler birer manevî karakol ve yerleşim ögesi olarak işlev görmüştür. Bu izler, İzmir'in fethiyle birlikte Kadifekale çevresindeki çok sayıdaki tekke ve zaviye örneklerinde açıkça görülmektedir. Çalışmanın temel amacı 14. yüzyıldan itibaren İzmir'de şekillenen sûfî yapılanmaları, bu yapıların şehirleşmeye etkisini ve manevî coğrafya oluşturmadaki rollerini tarihsel bağlam içerisinde ele almaktır. İbn Battûta, Tuncer Baykara ve Mübahat Kütükoğlu gibi müelliflerin kaynaklarından yararlanılarak Kadifekale, Halkapınar, Bayraklı, Urla, Gökyaka ve Karaburun gibi bölgelerdeki tekkeler ile Rifâî tarikatının etkinliği değerlendirilmektedir. Çalışmada nitel tarihsel yöntem benimsenmiş; vakıf belgeleri, seyahatnameler ve şehir tarihleri temelinde belgeli bir tasavvuf topografyası sunulmuştur. Elde edilen bulgular, yalnızca fiziki mekânların değil, bu mekânlarda etkin olmuş sûfîlerin -örneğin Seyyid Mükerrremüddin, Yusuf Dede, Şeyh Yakub gibi isimlerin- İzmir'in sosyo-kültürel dokusunda iz bırakmış önemli şahsiyetler olduğunu ortaya koymaktadır. Emir Sultan Külliyesi örneği üzerinden İzmir'in erken dönemlerden itibaren önemli bir manevî cazibe merkezi olduğu anlaşılmaktadır. Bu çalışma sûfî grupların fetih sonrası şehirleşme süreçlerinde üstlendikleri işlevleri yeniden değerlendirerek tasavvufî hafızanın mekânda nasıl vücut bulduğunu anlamaya katkı sunmaktadır.

* Prof. Dr. Emekli Öğretim Üyesi, Temel İslam Bilimleri, Tasavvuf, İlahiyat Fakültesi, Dokuz Eylül Üniversitesi.

** Bu çalışma, 11-12 Nisan 2025 tarihlerinde düzenlenen İzmir'de İlmî ve Kültürel Hayat -I- (14 - 16. yy.) sempozyumunda sözlü olarak sunulan tebliğin geliştirilmiş tam metnidir.

İzmir'de İlmî ve Kùltürel Hayat-I- (14-16. yy.)

Anahtar Kavramlar: Tasavvuf, İzmir, Ahîlik, Tekke, Zaviye.

THE SPIRITUAL CONQUERORS OF İZMİR

ABSTRACT

This study aims to examine the role of Sufi groups in the Islamization and Turkification of Anatolia, with a particular focus on their activities in the İzmir region, by drawing on historical sources and waqf records. As emphasized in Ömer Lütfi Barkan's seminal work "Colonizing Turkish Dervishes and Sufi Lodges in the Periods of Invasion", the tekkes established by warrior dervishes functioned as spiritual outposts and early settlement units. These functions are clearly observable in the numerous tekkes and zaviyes founded around Kadifekale following the conquest of İzmir. The primary goal of this study is to explore the formation of Sufi institutions in İzmir beginning in the 14th century, their impact on urbanization, and their role in shaping a spiritual topography within a historical framework. The research draws upon sources such as Tuncer Baykara, Mübahat Küçüköğlu, and Ibn Battuta, evaluating the presence of Sufi lodges and the influence of the Rifā'ī order in regions like Kadifekale, Halkapınar, Bayraklı, Urla, Gökyaka, and Karaburun. Employing a qualitative historical method, the study offers a documented topography of Sufism based on archival waqf documents, travelogues, and urban histories. The findings suggest that not only the physical spaces but also the key Sufi figures active within them such as Seyyid Mukarremüddin, Yusuf Dede, and Sheikh Yaqūb played a significant role in shaping İzmir's socio-cultural landscape. Through the example of the Emir Sultan Complex, it becomes evident that İzmir has served as a significant spiritual center since the early periods. Ultimately, this study seeks to reevaluate the functions of Sufi groups in the post-conquest urbanization processes and to contribute to our understanding of how spiritual memory was embodied in space.

Key Words: Sufism, İzmir, Akhīlik, Sufi Lodge, Zawiya

GİRİŞ

Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslâmlaşması sürecinde, siyasî ve askerî unsurların yanı sıra sûfî toplulukların da önemli bir rol üstlendikleri görülmektedir. Bu topluluklar özellikle fetih dönemlerinde yalnızca dinî rehberlik sunmakla kalmamış aynı zamanda toplumsal yapının şekillendirilmesinde ve yeni kurulan yerleşimlerin imarında da etkin olmuşlardır. Ömer Lütfi Barkan, vakfiyelere dayanarak kaleme aldığı *İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler* başlıklı çalışmasında bu sürece katkı sunan dervişlerin misyonunu ayrıntılı biçimde ele almaktadır. Barkan'a göre bu dervişler ordulardan önce sınır boylarına yerleşerek zâviyeler kurmuş; bu yapılar zamanla kültürel, dinî ve iktisadî merkezlere dönüşmüştür. Söz konusu zâviyeler, bir yandan sığınak ve asayiş noktası, diğer yandan dervişlerin bulunduğu ileri karakollar niteliğindedir.¹ Aynı zamanda üretken kişilikleriyle öne çıkan bu sûfiler, boş toprakları ekip biçen çiftçiler, meyve yetiştiren bahçıvanlar, değirmen ve su yapıları inşa eden mühendisler olarak tasavvufî kimlikleriyle birlikte girişimcilik vasıfları da taşımaktaydılar.

Bu dönüşüm sürecinin izlerini Batı Anadolu'nun önemli merkezlerinden biri olan İzmir'in fethi ve sonrasındaki sûfî yerleşimlerinde de gözlemlemek mümkündür. Özellikle Kadifekale çevresinde 14. yüzyılın başlarından itibaren çeşitli tekkelerin kurulduğu, ünlü seyyah İbn Battûta'nın (öl. 770/1368-69) 1333 yılında bu tekkelerden birinde konakladığını belirtmesinden anlaşılmaktadır. Aydınoğulları döneminde bölgenin İslâmlaşmasında etkin rol oynayan Alperenler adına yaptırılan yapılar arasında Seyyid Mükerrremüddin ve Yusuf Dede'ye atfedilen tekkeler öne çıkmaktadır. Bu bağlamda Rifâî tarikatına mensup Seyyid Mükerrremüddin'in kurduğu ve günümüzde Emir Sultan olarak bilinen külliye sadece bir zâviye değil, bunun yanında asırlar boyunca İzmir'in dinî ve kültürel cazibe merkezlerinden biri olmuştur.

İzmir ve çevresindeki zâviyelerin tarihsel sürekliliği, vakıf belgeleri aracılığıyla daha da belirgin hâle gelmektedir. Mübahat Kütükoğlu'nun ulaştığı arşiv kayıtlarında Ahî Çuka, Ahî Osman, Pınarbaşı Suca Dede, Urla Seydoğlu, Gökyaka Derviş Yahşi ve Karaburun'daki Samut Baba tekkeleri gibi çok sayıda yapıya yer verilmektedir.² Prof. Dr. M. Âkif Erdoğan'ın Kanûnî devrine ait

¹ Ömer Lütfi Barkan, "Osmanlı İmparatorluğu'nun Bir İskân ve Kolonizasyon metodu olarak Vakıflar ve Temlikler, I, İstila Devrinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler" , *Vakıflar Dergisi* 2 (1942), 282-386.

² Mübahat Kütükoğlu, XV. ve XVI. Asırlarda İzmir Kazasının Sosyal ve İktisadi Yapısı (İzmir: İzmir B.Ş.

neşrettiği belgeler ise 1520'li yıllarda Evkaf Defteri'ne kaydedilen zâviyeleri gözler önüne sermektedir. Bu belgelerde İzmir merkezde Seyyid Mükerrerremüddin, Ahî Osman, Ahî Cuka, Halkapınar, Hasan Beg, Mehmed oğlu Ali, Şeyh Gazi Paşa oğlu Hamza zâviyeleri; çevre yerleşimlerde ise Urla'da Seyidoğlu, Derviş Sinan, Samut Baba, Saib Fakih; Pınarbaşı'nda ise Şuca Dede ve Yusuf Edhemî zâviyeleri dikkat çekmektedir.³

Bu bildiri, erken dönem İzmir tekkeleri örneğinden hareketle Anadolu'daki sûfi yapılar aracılığıyla teşekkül eden manevî coğrafyanın tarihsel izini sürmeyi amaçlamaktadır. Bildiride, ahî teşkilatlarıyla bağlantılı olarak gelişen zâviyelerin kurucuları ve tasavvufî yapılarla ilişkileri bağlamında değerlendirmeler yapılacaktır.

1. SEYYİD MÜKERREMÜDDİN ZÂVİYESİ (EMİR SULTAN)

Emir Sultan deyince herkesin aklına Bursa'nın meşhur Emir Sultan'ı gelir. Oysa İzmir'in de bir Emir Sultan'ı vardır. Burası, İzmir'in eski semtlerinden Namazgâh denilen yerde bulunmaktadır. Agora kazı çalışmalarının yapıldığı yeri solunuza alıp bir süre yürürseniz, daracık sokaklardan geçip Emir Sultan'a ulaşırsınız. Araştırmacılar Emir Sultan diye anılan yerin kurucu şeyhi olarak ittifakla Seyyid Mükerrerremüddin isminden bahsederler. Kaynaklara bu adla yansımıştır. Yani burası Seyyid Mükerrerremüddin Zâviyesi olarak kurulmuştur.

Tarihçi Turan Gökçe konuyla ilgili vakıf belgelerini de kullandığı bir bildirisinde şu sonuca ulaşır:

Yaygınlaşmış olan genel kanaat Seyyid Mükerrerremüddin'in Aydınoğlu Gazi Umur Bey ile İzmir'in fethine iştirak etmiş olan kumandanlardan biri olduğu yönündedir. Tipik bir Gazi-Derviş kimlik ve kişiliğine sahip olduğu anlaşılan Seyyid Mükerrerremüddin, fetihten hemen sonra bugünkü yerinde tesis edilmiş olan zaviyede yerleşerek, İzmir'in aşağı kesiminde Kadifekale eteklerinde Müslüman Türk yerleşmesinin yaygınlaşmasındaki rolü itibarıyla da tipik bir iskân önderi olarak dikkati çekmektedir. Bu yönüyle Seyyid Mükerrerremüddin Ömer Lütfi Barkan'ın tabiriyle ifade etmek gerekirse İzmir'in Türkleşme ve İslâmlaşma sürecinde önemli rol oynayan "Kolonizatör Türk Dervişleri"nin tipik bir örneğini

Belediyesi Yayınları, 2000), 221-223, 242-247.

³ *Kanuni Sultan Süleyman Devri Aydın İli Evkaf Defteri (Metin ve İnceleme)*. M. Âkif Erdoğan. (İzmir: Ege Üniversitesi İzmir Araştırma ve Uygulama Merkezi Yayınları, 2016), 3-13.

*oluşturmaktadır. Erken dönemde Türk yerleşmesinin yukarıdan aşağıya doğru yayılmasında önemli basamaklardan birini oluşturan Şeyh Mahallesi'nin kurduğu zaviye etrafında gelişmiş ve kendi ismiyle ifade edilmiş olması da bunu teyit etmektedir.*⁴

İzmir'deki tasavvuf kurumlarına dâir en eski bilgi İbn Battûta'ya âittir. Bu Müslüman seyyâh Anadolu'yu gezerken İzmir'e uğrar ve bir Rifâ'i dergâhında kalır. Şöyle yazar:

*Sonra İzmir'e hareket ettik (...) Kale şehrin üst kesiminde bir tepe üzerinde bulunmaktadır. Orada Ahmediye (Rifâ'i) tarikatı şeyhlerinden dindar ve olgun bir kimse olan Şeyh Yakub'un zâviyesine indik. Zâviyenin dışında Şeyh İzzeddin Rifâ'i ile karşılaştık. Bu zâtın yanında büyük şeyhlerden Ahlatlızâde ve yüz kadar derviş vardı. Şehrin hâkimi bunlar için çadırlar kurdurmuş, Şeyh Yakup da ziyâfet çekmişti. Ben de bu ziyâfette hazır bulunarak onlarla görüştüm.*⁵ Bu olayın tarihi 1333'tür.

Bu Rifâ'i zaviyesi ile Emir Sultan (Seyyid Mükerrerremüddîn) türbesi aynı külliyein içindedir. Türbesi, haziresi, hamamı, aşevi ve dergâhıyla bu külliye 1930'lu yıllara kadar İzmir'in en önemli merkezlerinden biriydi.

Seyyid Mükerrerremüddin (Emir Sultan) zâviyesinin giderleri için Gazi Umur Bey bir yer vakfetti. Buranın adı da Seydiköy oldu. Seydiköy bugünkü Gaziemir'in ilk ismidir. Kanûnî Devri Aydın İli Evkaf Defterinde, Seyyid Mükerrerremüddin Zâviyesi vakıfları hakkında bilgi vardır. "Vakf-ı merhûm ve mağfûrûn leh Gâzi Umur Beg be- Zâviye-i Mükerrerremüddin bin merhum Seyyid Mükremun der nefs-i İzmir"⁶ başlığı altında 1524'te düzenlenen kayıtlarda Seydiköy mükelleflerinin adı sayılır. Çeşitli vergi kalemlerinden oluşan toplam meblâğ 30 bin akçe olarak görülür. Bu gelirlerin nerelere sarf edileceği miktarlarıyla belirtilir. Mutfak, aşçı, misafir yemekleri için harcanacak para tek tek yazılıdır. Bunlardan anlaşıldığına göre Seyyid Mükerrerremüddin Zâviyesi müstemilâtı geniş büyük bir tesistir.

⁴ Turan Gökçe, "İzmir Tarihinin Suskun Tanıklarından Seyyid Mükerrerremüddin Zaviyesi ve Şehir Hayatındaki Etkisi", ed. Turan Gökçe- Aslan Kılıç, *Çaka Bey'den Günümüze İzmir* (İzmir: Kâtip Çelebi Üniversitesi Yayınları, 2023), 1/149-177.

⁵ İbni Battûta, *Seyâhatnâme*, haz. Mü'min Çevik (İstanbul: 1983), 209.

⁶ *Kanuni Sultan Süleyman Devri Aydın İli Evkaf Defteri*, 16-20.

2. SEYDİ BABA ZÂVİYESİ

Gazi Umur Bey tarafından Seyyid Mükerreremüddin Külliyesine vakıf olarak bağışlanmış olan ve *Seyyid* kelimesinden hareketle *Seydiköy* denen yerde zamanla bir de *Seydi Baba* kabri ve ziyaret yeri oluştu. Bitişindeki çeşmenin suyu Seydiköy'ün Müslüman ve Hristiyan bütün halkı tarafından şifalı kabul edilirdi. Bunlar mübadeleyle Yunanistan'a gidenlerin hatıralarında anlatılan sosyolojik gerçeklerdir. Gaziemir doğumlu tarihçi Ayhan Pala'nın görüşü şöyledir:

*Ankara Tapu ve Kadastro Genel Müdürlüğü Arşivinde bulunan 991 hicri tarihli Aydın Vakıf Defterinde de "Kaza-i İzmir der liva-i Aydın el mahruse, karye-i Seydi tabi-i İzmir der liva-i Aydın el mahruse, vakf-ı merhum mağfuru'n leh Gazi Umur Bek. Zaviye-i Seyyid Mükerreremüddin bin merhum Seyyid Mükrimun der nefsi-i İzmir. Zaviye-i mezburenin tevliyeti kayd ve nezareti mezbur merhum Seyyid Mükerreremüddin evladına ve evlad-ı evladına neslen bade neslin meşrut evladdan Seyyid Mükrimun oğlu Seyyid Yusuf Şeyh ba-berat, tarih-i berat Defteri Atik'de mestur bulunmağın Defter-i Cedid'e dahi kaydolundu."*⁷

Ayhan Pala'ya göre Seydi Baba büyük ihtimalle Emir Sultan denen Seyyid Mükerreremüddin'in babası Seyyid Mükrimun olmalıdır. Seydi Baba'nın kendi zamanında dikilen mezar taşı günümüze gelmemiştir. Mezarının da defineciler tarafından tahrib edildiği ve 1960'lı yıllarda asıl yerinin birkaç metre yakınına yeni bir mezar yapıldığı, bu mezarın başına Latin harfleri ile bir kitabe konulduğu bilinmektedir. Bu yeni mezar da 2015 yılında ortadan kaldırılmıştır.⁸

Gaziemir Belediyesi bir kadirşinaslık örneği göstererek, kabrin hemen yakınında bir yeri, rekreasyon alanı olarak düzenledi ve adını da Seydi Baba koydu. Fakat hazin ve üzücü olan şu ki, bu parkta Seydi Baba'yı hatırlatan hiçbir görsel öğeye rastlanmamaktadır. Eski Yunan tapınakları andıran bir mimari tasarımı ile tamamen seküler bir görüntü arz eden mekân kutsallık duygusu veren hiçbir dokuya sahip değildir. Parkın adı Seydi Baba, köye adını veren zattır. Buraya gelenler onun rûhuna bir Fâtiha okumak isterler, dua etmek ihtiyacı duyarlar ama parkın bu şekliyle o duyguların yaşanması imkânsız görünmektedir. Zira hiçbir mânevî öğeye rastlanılmamaktadır. Oysa Selçuklulardan bu yana geleneğimizde zengin bir türbe mîmârîmiz vardır. En azından restorasyonunda

⁷ Ankara Tapu ve Kadastro Genel Müdürlüğü Arşivi (ATKGM Arşivi), Aydın Vakıf Defteri [Defter No: 571], No. 991, vr. 3a.

⁸ Ayhan Pala, "İzmir'in Kolonizatör Dervişlerinden Seydi Baba", 1081 İzmir'in Türkler Tarafından Fethi ve Çaka Bey Sempozyumu, (Basılmamış Tebliğ), (İzmir: Türk Tarih Kurumu, 24-26 Mart 2017).

bu geleneği ve rûhâniyeti temsil eden bir plan işletilebilir, parkın bir köşesinde minyatür bir türbe yapılabilirdi. Kendi köklerinden ve kültüründen kopuşun acı bir örneği olan bu proje gerçekten hüznün vericidir.

3. YUSUF BABA ZÂVİYESİ

Aynı dönemlerden kalma bir başka önemli şahsiyet de Yusuf Baba veya Yusuf Dede adıyla bilinen zattır. İzmir’in fethi yıllarından itibaren yaşamakta olduğunu düşündüğümüz Yusuf Baba tekkesine vakıflar başıslayan ve oraya binalar yaptıran kimsenin İzmiroğlu Cüneyd Bey (öl. 1426) olduğu anlaşılmaktadır.⁹ Ayrıca Üzel’in tespitine göre Başbakanlık Osmanlı arşivlerinde “İzmir’de Hisar kurbünde Yusuf Baba Edhemî Zâviyesinin vakıflarına mütevellî tayini”nden söz edilmektedir.¹⁰

Evliya Çelebi’nin İzmir’i ziyareti 1671 yılındadır. “Evsâf-ı Ziyâretgâh-ı İzmir” başlığı altında bu şehrin nice ziyâret yerleri olduğunu fakat sadece üçünü ziyaret ettiğini söyler ki bunlardan biri Yusuf Baba’dır. İfadesi aynen şöyledir: “Evvelâ Yukarukal’a (Kadifekale) altında kabir-i Hacı Yusuf baba ve Cüneyd Beğ ve Seyyid Mükerrmeddin Sultan ve niçe ziyaretler ve amma ziyaret ettiğimiz bunlardır.”¹¹

Mustafa Üzel’den öğrendiğimize göre Yusuf Baba’yı pek çok eğilim sahiplenmektedir. Burası önceleri Edhemî Tekkesi olarak bilinirken bilahare burayı Bektâşiler sahiplenmiştir. 17. ve 18. yüzyıldan sonra mesnetsiz bir rüya sonucu burası Aziz Polycarp’ın mezarı olarak Hristiyanlarca da ilgi görmüştü. Yusuf Baba aynı zamanda Afro-Türklerin, yani Afrika kökenli Türk vatandaşlarımızın itibar gösterdiği bir yerdi. Onların *Dana bayramı* meşhurdu. 20. asrın ilk yarısına kadar süren bu bayramda söz konusu dana, Yusuf Baba Tekkesinde kurban edilir ve eti paylaştırılırdı.

19. yüzyılda yabancıların yaptığı İzmir haritalarında Yusuf Baba Tekkesinin yer aldığı görülmektedir. Önemli bir ziyaret yeri olan bu mekân, İzmir’in en tepesinde sanki kadim bir muhafız gibi varlığını sürdürmektedir. İzmir Vakıflar Bölge Müdürlüğü’nden öğrendiğimiz güncel bilgiye göre 1625 ada 2 no.lu parsel

⁹ Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Cevdet Evkaf [C. EV.], Sayı: 625/31528, H. 05 Cemâziyelâhir 1188 / M. 13 Ağustos 1774. Aktaran: Mustafa Üzel, *Arapsaçı* (Ankara: 2019), 94.

¹⁰ Üzel, *Arapsaçı*, 26.

¹¹ Evliya Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, haz. Yücel Dağlı - Seyit Ali Kahraman - Robert Dankoff (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005), 9, 54.

Konak İlçesi İmariye Mahallesi 10 nolu kadastro dosyasındaki belgelerden istinsah varakasinda;

Cinsi: Kadifekale

Nev'i: "Yusuf Baba Vakfından Mukataalı"

Tapu kaydının cilt no. 291, sayfa no. 14, sıra no. 84/34 şeklinde kayıtlı olduğu görülmektedir.

Peki, Yusuf Baba Tekkesi ve ziyaretgâhı ne oldu, nereye gitti? dersiniz cevabı zor. Tanzimat'la başlayan modernleşme serüvenimiz pozitivist-materyalist bir çizgide seyretti. Bu mirası aynen devralan erken Cumhuriyet döneminde tarihimiz ve milli kültürümüzle aramıza ciddi bir mesafe girdi. Anlaşılmaz bir işgüzarlıkla, aceleyle bir gecede mezarlıklar, türbeler tarumar edildi. Yol geçireceğiz diye çöplük süpürür gibi buradaki mezarlar kaldırıldı. Çoğunun nereye taşındığı hakkında bir kayıt bile tutulmadı.

Yusuf Baba'nın halk nezdindeki itibarı ve saygınlığı o kadar ileri olmalı ki, bulunduğu semtte uzun bir caddeye *Yusuf Dede* adı verildi. Tarih bilincinden yoksun idareciler daha sonra buranın adını değiştirdi ve *Rakım Elkutlu Caddesi* ismini verdiler. Rakım Elkutlu (1869-1948) Hisar Camii imamı ve değerli bir bestekârimızdır. İsmi yeni açılacak bir caddeye vermek varken neden altı yüz yıllık Yusuf Baba'yı feda edersiniz?

Kadifekale'nin fethine, Timur'un gelişine, Umur Bey'in şehadetine, Cüneyd'in beyliğine, şehrin geçirdiği sayısız yangınlara, savaşımlara, işgallere ve nihayet kurtuluşuna şahitlik eden Hoca Yusuf Baba Edhemî Tekkesinin yaklaşık altı yüz yıldan fazla süren hikâyesi, yerine bir ilkokul yapılmak suretiyle nihayete erer. Yusuf Baba Tekkesinin bulunduğu yerde şimdi İnkılap İlkokulu vardır. Bu okul Kadifekale'de Hacı Ali Efendi Caddesi ile eski adıyla Yusuf Dede yeni adıyla Rakım Elkutlu Caddesi'nin kesiştiği noktanın kaleye doğru biraz yukarısında sağ taraftadır.¹²

4. BORNOVA'DA BİR TÜRBE

Anadolu baştanbaşa şehit ve gaziler yurdu. Bilhassa gazi-dervişler bu toprakların vatan olmasında büyük hizmet gördüler ve görmeye devam ediyorlar. İzmir'i fetheden askerler arasında da yüksek mâneviyetli gazâ erleri, gazi

¹² Üzel, *Arapsaçı*, 39, 85.

dervişler vardı. Halkımız bunların bir kısmını unutmayıp üzerlerine türbeler yaparak onları yaşattı. Bu türbelerden biri de İzmir Bornova’da Alişir, Beşir, Nezir Kardeşlere ait olanıdır. İsimlerini ilk defa bir sempozyumda İzmir şehir târihçisi Prof. Tuncer Baykara’dan duymuştum.

Bu gazilerin medfun bulunduğu türbe Bornova Ergene Mahallesi No: 44’te Büyük Cami’nin (Hüseyin İsa Bey Camii) avlusunun kuzeydoğusunda 538. ve 453. sokakların kesiştiği yerdedir. Giriş kapısı cami avlusunun içerisindedir. Türbenin kapısında yeni harflerle ‘Alişir Beşir Nezir Gazi Hazretleri’ yazılıdır. Türbenin 453. sokaktan görülen duvarında ise ‘Seyyit Battal Gazi’nin Torunları Alişir Beşir Nezir Hazretleri’ yazılı bir mermer levha bulunmaktadır. Türbenin içinde üç sanduka vardır. Türbenin mimari yapısı üzerinde incelemelerde bulunan İlhami Bilgin bu türbenin, Anadolu Selçukluları ve Beylikler Devri türbe formunda ve XIV-XV. yüzyıl türbe biçimlerinin Bornova’da uygulanmış bir çeşitlemesi olarak düşünülebileceği kanaatine ulaşmıştır.¹³

Battal Gazi, Emeviler devrinde Anadolu’da Bizans’a karşı yapılan savaşlarda ün kazanmış ve Türkler arasında büyük bir gazi-velî hüviyetiyle yüceltilen destan kahramanlarından biridir. Battal Gazi’nin menkıbevî şahsiyeti fetih ve gazâ ruhuyla dolu Anadolu Türkleri arasında çok sevilmiştir. Onlar, bu Müslüman Arap kumandanını bir Türk gazisi şeklinde düşündüler. 12. ve 13. Asırlarda *Battalnâme*’yi buna göre yazdılar.

Battal Gazi’nin Türkler arasında bu kadar çok sevilip bir gazi-velî (veya alp eren) hüviyetiyle yüceltilmesinde, muhtemelen şehid düştüğü yerde eski bir Bizans manastırının yanında bulunan mezarının I. Alâeddin Keykubad’ın (1220-1237) annesi tarafından bir rüya sonucu keşfedildiğini nakleden rivâyetin önemli bir katkısı bulunmalıdır. Nitekim I. Gıyâseddin Keyhusrev, hanımının arzusu ile buraya derhal bir türbe ve bir de mescid yaptırmıştır. Böylece ileride Osmanlılar devrinde büyük bir külliye haline gelecek olan binaların (Seyyid Battal Gazi Külliyesi) ilkinin temeli atılmış oluyordu. Burası Anadolu Selçukluları devrinden itibaren kısa zamanda bir ziyaretgâh haline gelerek bir yerleşim merkezi olmuş ve bugünkü Seyitgazi kasabası kurulmuştur.¹⁴ Konumuzla ilgili değerli bir tebliği olan Vehbi Günay Battal Gazi ile Alişir-Beşir-Nezir kardeşlerin ilgisini ayrıntılı bir

¹³ Vehbi Günay, *Bornova Osmanlı Kitabeleri* (İzmir: Ege Üniversitesi Yayınları, 2014), 98.

¹⁴ Ahmet Yaşar Ocak, “Battal Gazi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1992), 5/205.

şekilde ortaya koyar.¹⁵

Bornova halkı arasında Battal Gazi'nin yedi oğlundan üçünün konumuz olan türbede yattığı, diğerlerinin ise Bornova'nın değişik yerlerinde kabirlerinin bulunduğu inanılmaktadır. Bir rivâyete göre Bornova Şehitler Camiinde Topçu Tugayı ile lojmanların arasında, Işıkkent'te otoyol civarında ve Laka Deresinin yanı başında birer yatır mevcuttur. Halk bunların Bornova Büyük Cami avlusundakilerle kardeş olduklarına inanmaktadır.¹⁶

Vehbi Günay'ın beyanına göre ise bu yatırlar, Bornova Şehitler Camiinde, Bayraklı'da mahalle içinde, Doğançay köyünde ve Çamiçi köyünün üstündedir.¹⁷ Halkın inanişine göre şehit düşmüş bu yedi kardeş yılda bir defa buluşurlar.

Sözü edilen üç kardeşten ikisiyle ilgili yazılı belge olarak *Veli Baba Menâkıbnâmesi*'nde bilgi vardır. Beşir ve Nezir, Battal Gazi'nin oğulları ve eş-şehîd *fi İzmir* (İzmir'de şehit) olarak yer alır.¹⁸ Bu üç gazi kardeş, Battal Gazi'nin torunu olarak da bilinir.

Türbede yatan Alişir, Beşir ve Nezir kardeşler hakkında başkaca bir kaynağa rastlamadım. Tarihi bilgilerin yetersiz olduğu durumlarda menkıbeler devreye girer ve bunlar halk muhayyilesini besler. Menkıbelerde zaman kavramı esnektir, kronoloji pek dikkate alınmaz.

Tarihe dönecek olursak, Bornova'ya ilk olarak 1076'da Çakabey adım attı. Asıl kalıcı fetih 1300'lerin başlarında Aydınoğulları zamanında gerçekleşti. Değerli tarihçi Prof. Dr. Tuncer Baykara'nın kanaati Alişir, Beşir, Nezir kardeşlerin, bu sonuncu fetih sırasında şehit düştükleri yönündedir. Türbenin Beylikler dönemi özelliği taşıyan mimari yapısı bunu destekler mahiyettedir. Halk muhayyilesi onların hatıralarını, daha büyük şöhrete sahip olan Battal Gazi menkıbeleriyle birleştirmiş olmalıdır. Bu kardeşler o zamandan beri Bornova'yı beklemekte ve bize gaza günlerinden esintiler taşımaktadır.¹⁹

Alişir, Beşir, Nezir kardeşler hakkındaki tek belgemiz *Veli Baba Menâkıbnâmesi*'ndeki bir cümleden ibarettir. Türk tarihçilerinin büyük çoğunluğu menâkıbnâmeleri tarihî kaynak olarak kabul etmezler. Tarih bilimi daha çok

¹⁵ Vehbi Günay, "Battal Gazi'nin Çocukları İzmir'de", ed. Turan Gökçe- Aslan Kılıç, *Çaka Bey'den Günümüze İzmir* (İzmir: Kâtip Çelebi Ü. Yayınları, 2023), 107-132.

¹⁶ Hasan Mert, *Geçmişten Günümüze Bornova* (İzmir: Bornova Belediyesi Yayınları, 2008), 95.

¹⁷ Günay, *Bornova Osmanlı Kitabeleri*, 103.

¹⁸ Bedri Noyan, *Veli Baba Menâkıbnâmesi*, (İstanbul:1996), 129.

¹⁹ Mehmet Demirci, *İzmir'de Tasavvuf Kültürü* (İstanbul: H Yayınları, 2017).

sağlam belge görmek ister. Bu bizim Bornova'daki Beşir, Nezir kardeşlere ait türbeyi görmezden gelmemize yol açmamalıdır. Evet, orada asırlardan beri varlığını sürdüren, halkın ilgisini çeken, çokça ziyaret edilen, mimarisiyle cami avlusuna bir ruhaniyet ve maneviyat katan bir yapı vardır. Tarihî bilgimiz yetersiz olsa da sosyoloji ve psikoloji bilimine zengin malzeme sunan bir canlı durum söz konusudur. Burada sözü Mehmet Kaplan'a bırakmak istiyorum:

Her Türk şehrinde hattâ kasaba ve köyünde bir veya birkaç velî yatar. Onlar ilk Hristiyan devletinin beşiği olan Türkiye'de İslâmiyet'i yerleştirmişlerdir. Bu manevî kuvvet temsilcilerine halk büyük bir saygı duyar. Onlara ait pek çok efsane ve keramet anlatılır. Toprağı bu nevî insanlar ve onların efsaneleri kutsallaştırır. Bundan dolayı onların târihî ve mânevî fonksiyonlarını anlayan aydın, halk gibi değilse bile kendine göre onlara değer vermelidir. Batı medeniyeti, eski Türk velilerinin kerametlerinden çok akıl almaz saçma sapan hikâyelerden ibaret olan eski Yunan mitolojisine dayanır. XX. yüzyılın akılcı ve maddeci görüşüyle Türkiye'yi asırlardan beri kutsallık duygusuyla yaşatan ve koruyan velîleri inkâr ve ihmâl edersek pek büyük bir şeyi kaybetmiş oluruz.²⁰

Bu tebliğde İzmir'in manevî fatihlerinden üçü hakkında bilgi vermeye çalıştım. Bunların dışında İzmir'in çeşitli yerlerinde mekân tutmuş daha birçok isimden söz edilebilir. Bunlardan bir kısmının adları başta geçtiyse de topluca bir kere daha sıralamak istiyorum: Ahî Cuka, Ahî Osman, Bayraklu, Şeyhler, Şuca Dede, Seydoğlu, Derviş Yahşi, Samut Baba, Seydioğlu, Derviş Sinan, Saib Fakih, Seydi Baba. Ayrıca üstü açık veya türbesi olan, İzmir'in dört bir tarafına yayılmış birçok yatacın olduğunu belirtelim.

Bir sosyal psikolog olan Erol Güngör'ün Türk'ün vatan anlayışı hakkında şöyle bir formülü vardır: "Nerede evliya kabri varsa orası Türk toprağıdır. Evliyası olmayan yerde Türk de yok demektir. Eğer olsaydı mutlaka içlerinden ya bir şehit ya da bir ulu kişi çıkardı ve halkın gönüllerini kendi kabri üzerinde birleştirdi. Zaten manevî kudretiyle halkı koruyacak birinin bulunmadığı yerde Türk nasıl yaşar?"²¹

²⁰ Mehmet Kaplan, *Türk Milletinin Kültürel Değerleri* (İstanbul: 1977), 49.

²¹ Erol Güngör, *Türk Kültürü ve Milliyetçilik* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1987), 150-151.

SONUÇ

İzmir örneğinde görüldüğü üzere Anadolu'nun fethiyle birlikte sûfî gruplar yalnızca dinî-tebligat işlevi üstlenmemiş, aynı zamanda şehirleşme, kültürel entegrasyon ve sosyal dayanışma süreçlerinde de etkin bir rol oynamışlardır. Kadifekale çevresi başta olmak üzere İzmir ve civarında kurulan tekke ve zaviyeler hem fiziksel hem de manevî olarak şehir dokusuna nasıl köklü bir iz bıraktığını ortaya koymaktadır. Rifâîyye gibi tarikatların etkinliği ve Seyyid Mükerrremüddin, Yusuf Dede, Şeyh Yakub gibi sûfî önderlerin varlığı İzmir'i yalnızca askerî değil manevî bir merkez haline de getirdiği söylenebilir. Bu çalışmada vakıf kayıtları ve seyahatnameler aracılığıyla tasavvufî hafızanın mekânsal izdüşümleri gösterilmeye çalışılmıştır. Böylece sûfilerin sadece geçmişin manevi figürleri değil, aynı zamanda şehirlerin manevi fatihleri oldukları sonucuna ulaşılmıştır. Gelecekte bu alan üzerine yapılacak çalışmaların, sûfî mirasın günümüzdeki etkileri ve kent kimliğiyle kurduğu ilişki bağlamında derinleştirilmesi önerilmektedir.

KAYNAKÇA

- Ankara Tapu ve Kadastro Genel Müdürlüğü Arşivi (ATKGM Arşivi). Aydın Vakıf Defteri [Defter No: 571], No: 991, vr. 3a.
- Barkan, Ömer Lütfi. "Osmanlı İmparatorluğu'nun Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler, I: İstila Devrinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler". *Vakıflar Dergisi* 2 (1942), 282-386.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). Cevdet Evkaf [C. EV.], Sayı: 625/31528, H. 05 Cemâziyelâhir 1188 / M. 13 Ağustos 1774.
- Çelebi, Evliya. *Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*. haz. Yücel Dağlı, Seyit Ali Kahraman ve Robert Dankoff. 9 İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005.
- Demirci, Mehmet. *İzmir'de Tasavvuf Kültürü*. İstanbul: H Yayınları, 2017.
- Kanuni Sultan Süleyman Devri Aydın İli Evkaf Defteri (Metin ve İnceleme)*. haz. Erdoğan, M. Âkif. İzmir: Ege Üniversitesi İzmir Araştırma ve Uygulama Merkezi Yayınları, 2016.
- Gökçe, Turan. "İzmir Tarihinin Suskun Tanıklarından Seyyid Mükerrremüddin Zaviyesi ve Şehir Hayatındaki Etkisi". ed. Turan Gökçe-Arslan Kılıç. *Çaka Bey'den Günümüze İzmir*, 1/149-177. İzmir: Kâtip Çelebi Üniversitesi Yayınları, 2023.
- Günay, Vehbi. "Battal Gazi'nin Çocukları İzmir'de". ed. Turan Gökçe-Arslan Kılıç. *Çaka Bey'den Günümüze İzmir*. 1/107-132. İzmir: Kâtip Çelebi Üniversitesi Yayınları, 2023.

İzmir'de İlmî ve Kültürel Hayat-I- (14-16. yy.)

Günay, Vehbi. *Bornova Osmanlı Kitabeleri*. İzmir: Ege Üniversitesi Yayınları, 2014.

Güngör, Erol. *Türk Kültürü ve Milliyetçilik*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1987.

Çevik, Mü'min. *İbn Battûta Seyâhatnâmesi*. İstanbul:1983.

Kaplan, Mehmet. *Türk Milletinin Kültürel Değerleri*. İstanbul: 1977.

Kütükoğlu, Mübahat. *XV. ve XVI. Asırlarda İzmir Kazasının Sosyal ve İktisadi Yapısı*. İzmir: İzmir Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2000.

Mert, Hasan. *Geçmişten Günümüze Bornova*. İzmir: Bornova Belediyesi Yayınları, 2008.

Noyan, Bedri. *Veli Baba Menâkıbnâmesi*. İstanbul:1996.

Ocak, Ahmet Yaşar. "Battal Gazi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 5/205. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1992.

Pala, Ayhan. "İzmir'in Kolonizatör Dervişlerinden Seydi Baba". *1081 İzmir'in Türkler Tarafından Fethi ve Çaka Bey Sempozyumu (Sözlü tebliğ)*. İzmir: Türk Tarih Kurumu, 24-26 Mart 2017.

Nuriye İNCİ* Nihal KOCABAŞ** Beyzanur GENCER***

DEDE ÖMER RÛŞENÎ'NİN TASAVVUF ANLAYIŞI: *MISKINNÂME* ESERİ ÜZERİNE BİR İNCELEME****

ÖZET:

Halvetiyye tarikatının Rûşeniyye kolunun kurucusu olan Dede Ömer Rûşenî (öl. 892/1486-87), yalnızca tasavvufi kişiliğiyle değil, aynı zamanda şair kimliğiyle de klasik Türk tasavvuf edebiyatının öncü isimleri arasında yer alır. Manzûm ve mensur eserleriyle XV. yüzyıl Divan edebiyatına önemli katkılar sunan Dede Ömer Rûşenî'nin, tasavvufi düşüncesini en açık biçimde yansıtan eserlerinden biri de vefatından yaklaşık üç yıl önce kaleme aldığı manzûm telif *Miskinnâme*'dir. Eser, tahkikli neşri ve günümüz Türkçesine aktarımı yapılmış olmasına rağmen içerdiği tasavvufi anlam ve kavramlar açısından bir metin incelemesine konu edilmemiştir. Bu çalışma, *Miskinnâme* ekseninde müellifin tasavvufi düşüncesini incelemeyi amaçlamakta; şiirleri 'tasavvuf nedir?' ve 'sûfinin vasıfları nelerdir?' soruları çerçevesinde muhteva analizine tâbi tutmaktadır. Bu bağlamda hem Dede Ömer Rûşenî'nin tasavvufi anlayışının ana hatlarıyla ortaya konulması hem de eserin tasavvuf tarihi içerisindeki yeri ve önemi üzerinde durulması hedeflenmiştir. Tasavvufi bakış açısıyla değerlendirildiğinde, *Miskinnâme*'de fakr, hüzn, acz ve ilâhî aşk gibi temaların ağırlıklı olarak işlendiği; müellifin derin bir

* Dr. Öğr. Üyesi, Temel İslam Bilimleri, Tasavvuf, Birgivi İlahiyat Fakültesi, Ege Üniversitesi, Orcid: 0000-0002-2036-478X nuriye.inci@ege.edu.tr

** Yüksek Lisans Öğrencisi, Temel İslam Bilimleri, Tasavvuf, Birgivi İlahiyat Fakültesi, Ege Üniversitesi, Orcid:0009-0000-0330-1456 firatnihal5@gmail.com

*** Yüksek Lisans Öğrencisi, Temel İslam Bilimleri, Tasavvuf, Birgivi İlahiyat Fakültesi, Ege Üniversitesi, Orcid:0009-0005-0523-9429 400beyza400@gmail.com

**** Bu çalışma, 11-12 Nisan 2025 tarihlerinde düzenlenen İzmir'de İlmî ve Kültürel Hayat -I- (14 - 16. yy.) sempozyumunda sözlü olarak sunulan tebliğin geliştirilmiş tam metnidir.

tasavvufî birikimle eserini kaleme aldığı anlaşılmaktadır. Dede Ömer Rûşenî, tasavvuf anlayışını inşa ederken özellikle Bağdat merkezli sûfî geleneğin düşünsel mirasından beslenmekte; Melâmîlik vurgusu ise onun irfanî eğilimlerinin dikkat çekici bir yönünü teşkil etmektedir. Kerâmet konusuna temkinli yaklaşımı ve sahv esaslı bir tasavvuf anlayışını benimsemesi, onu dönemindeki mistik söylemlerden ayıran özgün bir çizgiye işaret olarak yorumlanabilir. *Mesnevî*'den *Kelile ve Dimne* gibi klasik eserlere uzanan göndermeleriyle Rûşenî, kendi çağının bilgi ve hikmet birikimini şiir vasıtasıyla yansıtarak kendine özgü bir eser ortaya koymuştur. Diğer yandan, irşad faaliyetlerini ağırlıklı olarak Tebriz merkezli yürütmesine rağmen bugün İzmir ili sınırlarında kalan Tire'de doğmuş olması, onun İzmir'in ilim ve kültür tarihine dolaylı fakat anlamlı bir katkı sunduğunu göstermektedir. Bu bağlamda söz konusu çalışma hem *Miskinnâme*'nin muhtevasına yer vermekte hem de Dede Ömer Rûşenî'nin tasavvufî düşünce sistematüğını daha derinlemesine anlamaya imkân sağlamaktadır.

Anahtar Kavramlar: Tasavvuf, İzmirli âlimler, Dede Ömer Rûşenî, *Miskinnâme*.

DEDE 'UMAR, RŪSHENĪ'S SŪFĪ THOUGHT: A REVIEW ON *MISKINNĀME*

ABSTRACT

Dede 'Umar Rūshanī (d. 892/1486–87), the founder of the Rūshanīyya branch of the Khalwatiyya order, is recognized not only for his Sufi identity but also as a pioneering figure in classical Turkish Sufi literature through his poetic contributions. With both poetic and prose works, he made significant contributions to 15th-century Ottoman Divan literature. Among his writings, *Miskinnāme*, a didactic poem composed approximately three years before his death, stands as a key text that clearly reflects his Sūfī thought. Although the work has been critically edited and translated into modern Turkish, it has yet to be analyzed in depth in terms of its Sūfī meanings and conceptual framework. This study aims to examine Dede 'Umar Rūshenī's Sūfī thought through *Miskinnāme*, analyzing its verses within the scope of two central questions: 'What is Sufism?' and 'What are the qualities of a Sufi?' Accordingly, the research seeks to both outline the core aspects of the author's mystical worldview and shed light on the significance of the text within the broader history of Sūfism. From a Sūfī perspective, *Miskinnāme* is rich in themes such as spiritual poverty (faqr), sorrow, helplessness ('ajz), and divine love, demonstrating the author's profound spiritual background. In constructing his mystical outlook, Rūshenī frequently draws upon the intellectual legacy of Baghdad-centered Sūfī traditions, while his emphasis on Malāmiyya thought constitutes a striking dimension of his approach. His cautious stance toward the concept of miracles (karāmāt) and preference for a sobriety-based (ṣaḥw-centered) understanding of Sūfism mark a distinctive position within the mystical discourses of his time. By referencing classics such as the *Mathnawī*, *Kalīla and Dimna*, he incorporates centuries of accumulated wisdom into his poetry, offering a unique literary synthesis. Although Rūshenī conducted most of his guidance and teaching activities in the region of Tabriz, his birthplace-Tire, located within present-day İzmir-indirectly yet meaningfully connects him to the intellectual and cultural history of the city. In this context, the present study not only illuminates the textual richness of *Miskinnāme* but also contributes to a more nuanced understanding of Dede 'Umar Rūshenī's Sūfī thought.

Key Words: Sūfism, Scholars of İzmir, Dede 'Umar Rūshenī, *Miskinnāme*.

GİRİŞ

Dede Ömer Rûşenî (öl. 892/1486), Halvetîlik tarikatının Rûşeniyye kolunun kurucusu olup tasavvufun esaslarını yaşantısıyla ve eserleriyle yansıtan önemli şair sûfilerdendir.¹ Rûşenî, tasavvuf tarihi açısından tarikatların teşekkül sürecinin büyük ölçüde tamamlandığı (12-14.yy.), İslâm dünyasında Ferîdüddîn Attâr (öl. 618/1221), İbn Arabî (öl. 638/1240), Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (öl. 672/1244) ve Yûnus Emre (öl. 720/1320) gibi pek çok önemli sûfinin yetiştiği dönemin ardından dünyaya gelmiştir.² Bu dönemde Osmanlı padişahları ve devlet adamlarının tasavvuf erbabına yakın ilgi gösterdiği ve onları himaye edip desteklediği bilinmektedir. İlmî ve kültürel yönden önemli gelişmeler yaşanmış bu canlılık sanat ve edebiyat alanında da kendini göstermiş ve önemli eserler kaleme alınmıştır. Yazılan eserlerde tasavvufî kavram ve terimler yoğun bir şekilde kullanılarak edebiyatta özellikle divan geleneğinin gelişmesine imkân sağlamıştır.³ Dolayısıyla 14. ve 15. yüzyıl Osmanlısında tasavvuf, önemli bir unsur olarak edebiyatı etkilemiş; dil, kavram ve mecazlar aracılığıyla şiirlere derinlik ve anlatım gücü kazandırmıştır.⁴

Dede Ömer Rûşenî, bu iklimde yetişen, Anadolu’nun XV. yüzyıldaki edebiyat ve irfan dünyasında temayüz eden önemli sûfî şairlerindendir. Aydınoğulları beyliğine uzun süre başkentlik yapan ilim merkezlerinden biri olan

¹ Dede Ömer Rûşenî, 820/1417 yılında doğduğu tahmin edilmektedir. “Dede” lakabıyla da bilinen Rûşenî’nin künyesi kaynaklarda Ömer b. Ali İbnü binti Umur Bey şeklinde geçmektedir. Bu ifadeden, annesinin Umur Bey adında bir şahsın kızı olduğu anlaşılmaktadır. Ancak kaynaklar Umur Bey’in kimliği konusunda iki farklı görüş öne sürmektedir. Birinci görüşe göre *Tuhfetü’l-Mücâhidîn* adlı eserde belirtilen şekliyle Umur Bey, Yıldırım Bayezid’in emirlerinden Kara Timurtaş Paşa’nın oğludur. *Lemâzât* adlı eserde yer alan ikinci görüş ise, onun Aydınoğlu Mehmet Bey’in oğlu olduğu yönündedir. Araştırmalarda yapılan değerlendirmelere göre ilk ihtimalin daha güçlü olduğu düşünülmektedir. Dolayısıyla, Rûşenî’nin Kara Timurtaş Paşa’nın torunu olduğu bilgisi, mevcut veriler ışığında daha tutarlı görünmektedir. Rûşenî’nin dedesi Umur Bey, Yıldırım Bayezid döneminde yaşamış ve özellikle Bursa’da pek çok hayrât yaptırmış önemli bir emirdir. Fakat Rûşenî’nin babası hakkında kaynaklarda herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Ağabeyi “Monla-yı Rûmî” ve “Molla Ali” unvanlarıyla tanınan Alâeddin Ali ise Anadolu’daki ilk Halvetî şeyhlerinden biri olarak bilinmektedir. Rûşenî’nin güçlü bir tasavvufî geleneğe sahip olmasında, ilmî ve manevî gelişiminde aile çevresinin etkisi olduğu söylenebilir. Mustafa İsmet Uzun. “Dede Ömer Rûşenî” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 19 Haziran 2025).

² Mustafa Kara, *Türk Tasavvuf Tarihi Araştırmaları* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020), 46.

³ Kaplan Üstüner, “XIV. ve XV. Yüzyıl Divanlarında Tasavvuf,” *Türklük Bilimi Araştırmaları Dergisi* 24 (2008), 276.

⁴ Vildan Coşkun, “Osmanlı Edebiyatı ve Tasavvuf,” *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2024), 579.

Tire'de dünyaya gelen Rüşenî, Bursa⁵ ve Karaman-Larende'den⁶ geçerek Şirvan'a⁷ ve nihayetinde Tebriz'e uzanan yolculuğuyla hem ilmî hem de manevî gelişimini ikmal etmiştir. Anadolu dışındaki coğrafyalarda da irşad faaliyetleriyle halk tarafından tanınan manevi bir rehber olmuştur.⁸

Dede Ömer Rüşenî'nin yazdığı eserleri ile de öne çıkmaktadır.⁹ Mesnevî ve divân tarzında yazdığı *Çoban-nâme*, *Ney-nâme* ve *Kalem-nâme* gibi Türkçe manzum eserler yanında, Farsça *Silsile-nâme-i meşâyih* ve Arapça *Hâşiye alâ Envârî't-tenzil ve esrârî't-Te'vil*, *Tarîkat-nâme*, *Risâle fi't-tecvîd* ve *Risâle fi't-tasavvuf* gibi önemli mensur eserler telif etmiştir. Tasavvuf anlayışını ise özellikle *Miskinnâme* adlı eserinde didaktik ve manzum bir biçimde ortaya koymuştur.

⁵ *Şekâik-i Nu'mâniyye*'de aktarılan bilgilere göre Rüşenî, ilk eğitimini Tire'de tamamladıktan sonra Bursa'ya giderek ilim tahsiline devam etmiştir. Bursa Yeşil Medresesi'nde öğrenim gördüğü tahmin edilmektedir. (Dede Ömer'in Bursa Yeşil Medresesinde eğitim aldığı bilgisinden hareketle, kaynaklar bu medresenin Tire'de bulunan Mevlevihâne olarak kurulan Yeşil Cami zaviyesi olabileceğine dair de kayıt düşmektedir.) Rüşenî, gençlik döneminde tasavvufa intisap etmeden önce, hicivleriyle tanınan ve keskin diliyle dikkat çeken bir şahsiyet olduğu belirtilmektedir. Taşköprülü Zade Ahmet Efendi, *Şekâikü'n-Nûmaniye* (1558), 426. Mustafa Uzun, *Dede Ömer Rüşenî, Hayatı, Eserleri ve Miskinnâmesi-Edisyon Kritik* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora tezi (Basılmamış)1982), 18.

⁶ Rüşenî, Şirvan öncesinde tasavvuf yolunda daha derin bir eğitim almak amacıyla önce Larende'ye (Karaman), büyük kardeşi Şeyh Alâeddîn Ali'nin yanına gider. Burada tasavvufi yaşantının ilk adımı olan tövbe ile ağabeyinin rehberliğinde manevî eğitimine başlar. Bir süre sonra Rüşenî, tasavvuf yolunda ilerlemek için yine ağabeyi tarafından Şirvan bölgesine yönlendirilir. Uzun, *Dede Ömer Rüşenî, Hayatı, Eserleri ve Miskinnâmesi*, 18.

⁷ Rüşenî, Şirvan'da, dönemin önemli mutasavvıflarından Seyyid Yahyâ eş-Şirvânî'nin hizmetine girerek tasavvufî eğitim alır ve riyâzet ve nefis terbiyesi ile meşgul olarak zamanla mânevî hâllerinde büyük değişimler yaşar. Mürşidi Seyyid Yahyâ eş-Şirvânî, XIV. yüzyılın sonlarında Şirvanşahlar'ın başşehri Şamahî'da doğmuştur. Şirvânî nisbesi yanı sıra ömrünün önemli bir kısmını Bakû'de geçirdiği Bakûvî olarak da bilinir. Mehmet Rıhtım, "Yahyâ eş-Şirvânî", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (Erişim 19 Haziran 2025); Abdurrahman Cami, *Nefahâtü'l-Üns*, trc. Lâmiî Çelebi, haz. Süleyman Uludağ & Mustafa Kara (Marifet Yayınları, 2001), 700.; Hasan Almaz, *Halvetî Pir Seyyid Yahyâ Şirvânî* (Ankara: Bizim Büro Basımevi, 2007), 33-36; Taşköprülü, *Şekâikü'n-Nûmaniye*, 434-499.

⁸ Dede Ömer Rüşenî'nin Karakoyunlu hükümdarı Cihan Şah'ın yönetiminde olduğu ve Kirmanşah bölgesinde yaşadığı, ardından Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan'ın İran Azerbaycan'ına hâkim olmasıyla Tebriz'e davet edildiği bilinmektedir. Rüşenî, hayatının geri kalan kısmını Tebriz'de geçirir ve burada ilmî faaliyetlerini devam ettirir. Tebriz valisi Emîr Uzun Hasan, kendisine büyük ilgi ve hürmet gösterir. Sultan Yâkub'un annesi ve Uzun Hasan'ın eşi Selçuk Hatûn da ona hürmet eden kimselerdendir. Sultan Yâkub, Rüşenî'yi, Emîr Cihanşâh'ın eşi tarafından Tebriz'de inşa ettirilen zâviyeye yerleştirir. Burada kaldığı süre boyunca ünü yayılarak, yöneticiler ve halk içinde önde gelenlerin danıştığı ve görüşlerine sıkça başvurulanan zâtlardan biri olur. Berde'a, Gence ve Karaağaç gibi şehirlerde de ikamet eden Rüşenî, 892/1486 yılında Tebriz'de vefat etmiştir. Taşköprülü, *Şekâikü'n-Nûmaniye*, 426; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, haz. Nuri Akbayer (İstanbul: Numune Matbaacılık, 1996), 4/1314; Uzun, *Dede Ömer Rüşenî, Hayatı, Eserleri ve Miskinnâmesi*, 25.

⁹ Mahmut Ulu, *IX/XV. Asır Osmanlı Toplumunda Halvetîlik ve Halvetîler*, Necmettin Erbakan Üniversitesi (Türkiye) ProQuest Tezler ve Tezler, 2021, 28840640, 139.

Tasavvuf nedir? ve ideal bir sûfî portresi nasıl olmalıdır? gibi temel sorular etrafında şekillenen meseleleri¹⁰ *Miskinnâme* adlı eserinde irdeleyerek kendi dönemi ve tasavvufî birikiminden perspektif sunmuştur. Rûşenî, yalnızca sûfinin temel vasıflarını açıklamakla kalmamış aynı zamanda hüzn, fakr, kalbin tezhibi, tevazu, tevekkül, keramet, sır saklama, ehl-i beyt ve sahâbe sevgisi gibi birçok meseleyi şiir diliyle işleyerek tasavvufun esaslarını manzum bir anlatımla ortaya koymuştur. Bu yöntemi takip etmekle literatürde Tasavvuf-nâme olarak adlandırılan geleneğin gelişmesine katkıda bulunmuştur.¹¹ Bu yönüyle eser, döneminin edebiyat ve tasavvuf anlayışını aksettiren önemli kaynaklardan biri olma hüviyetini taşımaktadır.

Bu önemli eser üzerine yapılan en erken çalışma Mustafa Uzun'un 1982 yılında tamamladığı doktora tezidir. *Dede Ömer Rûşenî'nin Hayatı Eserleri ve Miskinnâmesi* başlıklı (basılmamış) çalışma Necla Pekolcay danışmanlığında yapılmıştır. Bu çalışmada Uzun, müellifin şahsiyeti ve tasavvufî yönüne dikkat çekmiş, Türk tasavvuf tarihi ve edebiyatındaki yeri ve önemini ortaya koymak istemiştir. Uzun, bu hedef doğrultusunda başladığı araştırmasına Dede Ömer Rûşenî'nin eserlerinin daha önce hiç neşredilmediğini fark etmesi üzerine, onun eserlerinden *Miskinnâme*'yi tenkidli metin şeklinde neşretmeye karar vermiştir. Uzun'a göre, müellifin eserleri arasında *Miskinnâme* tasavvuf düşüncesini en iyi yansıtan eseridir. Giriş ve üç bölümden oluşan tezde ilk bölüm Rûşenî'nin hayatı ve eserleri ve tasavvufî şahsiyetine yer verilmektedir.¹² İkinci bölümünde edebî yönü;¹³ üçüncü bölümde ise metnin yazma nüshaları hakkında bilgi verilerek değerlendirmeler yapılmaktadır.¹⁴ Uzun'un, eser üzerine derinlemesine bir metin incelemesi yapılması lüzumuna dikkat çekmesi önemlidir.

Miskinnâme üzerine yapılan daha yakın tarihli çalışmalar arasında, eserin günümüz Türkçesine aktarımını hedefleyen bir çalışma dikkat çekmektedir. Yeliz Köse tarafından 2014 yılında gerçekleştirilen bu çalışmada, *Miskinnâme*'nin

¹⁰ Arif ve mümin arasındaki fark, Serrâc tarafından, Ebu'l Hüseyin en-Nûrî'den atıfla şöyle açıklanmaktadır: "Mümin Allah'ın nuruyla bakar, ârif ise Allah ile nazar eder. Müminin kalbi vardır. Arifin yoktur. Müminin kalbi zıkr-i ilâhî ile mutmain olur. Arif ise Allah'tan başkasından itminan duymaz." Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma'* (Kahire: el- Mektebetü't-Tevfikiyye, ts.); Serrâc, *el-Lüma'*, çev. Hasan Kâmil Yılmaz, (İstanbul: Erkam Yayınları, 2016), 38.

¹¹ Emine Yeniterzi, "Türk Edebiyatında Manzum Tasavvuf Tarifleri: Tasavvuf-nâmeler", *Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 1/2 (2022), 147.

¹² Uzun, *Miskinnâme*, 10-35.

¹³ Uzun, *Miskinnâme*, 39-52.

¹⁴ Uzun, *Miskinnâme*, 55-93.

Azerbaycan'da Şeyh Ali Alaaddin Yayıntaş'a hediye edilen nüshası esas alınmış; beyitler günümüz Türkçesiyle sadeleştirilerek metnin daha anlaşılır hâle getirilmesi amaçlanmıştır. Her ne kadar yapılan bu tercüme, eserin anlaşılmasına katkı sağlamış olsa da metnin bazı bölümleri teyit gerektirir niteliktedir. Bu hususlar ayrı bir çalışma kapsamında ele alınmaya müsait olmakla birlikte burada yalnızca bir tespit olarak kaydedilmesi önem taşımaktadır.

Necip Fazıl Şenarslan ise *Rûşenî Dede Ömer Aydınî Külliyyâtı* dil incelemesi bakımından ele aldığı çalışmada külliyyat içinde yer alan *Miskinnâme* metnini üç yazma nüshayı esas alarak oluşturmuştur.¹⁵ Rûşenî, Azerbaycan araştırmacılarının da dikkatini çekmiştir. Aynur Paşayeva tarafından yapılan çalışmada Rûşenî'nin Azerbaycan tasavvufuna etkisi araştırılmıştır.¹⁶ Her ne kadar söz konusu çalışmada *Miskinnâme*'nin tasavvufî içeriğine temas edilmiş olsa da değerlendirmeler esas olarak eserin felsefî boyutları üzerinde yoğunlaşmıştır. Müellifin diğer eserleri üzerine çeşitli çalışmalar yapılmışsa da *Miskinnâme*, henüz doğrudan tasavvufî içeriği temelinde metin merkezli tematik bir incelemeye konu edilmemiştir.

Bu çalışmada *Miskinnâme*'nin tamamına yönelik kapsamlı bir tasavvufî çözümleme, araştırmanın sınırlarını aşacağından değerlendirme, eserin biçimsel özellikleri ve muhtevasına dair genel bir analizle sınırlı tutulmuştur. İnceleme, bu çerçevenin ardından metnin merkezî meselelerinden biri olan "Tasavvuf nedir?" ve "İdeal bir sûfî hangi vasıflara sahip olmalıdır?" soruları etrafında şekillenmiştir. Bu bağlamda müellifin söz konusu sorulara dair kaleme aldığı beyitler seçilerek tasavvufî açıdan analiz edilmiştir. Bu çalışmanın amacı, Dede Ömer Rûşenî'nin şahsında XV. yüzyıl Anadolu tasavvuf anlayışının izini sürmek ve onun tasavvuf edebiyatına kazandırdığı katkıları değerlendirmektir. Ayrıca, müellifin mensup olduğu tasavvufî geleneği ve bu geleneğin arka planındaki düşünsel birikimi kavramak da çalışmanın amaçları arasındadır.

Çalışmada yer verilen beyitler, transkripsiyon hâlinde **italik** biçimde sunulmuş ve her beyitin sonunda ilgili numarası belirtilmiştir. Beyitler, tasavvufî

¹⁵ Necip Fazıl Şenarslan, *Rûşenî Dede Ömer Aydınî Külliyyâtı (Miskin-Nâme, Çobân-Nâme, Der Kasemiyât ve Münâcât, Der Medh-i Mesnevî-i Ma'nevî-i Mevleviyyet, Ney-Nâme, Kalem-nâme, Divân): Dil İncelemesi-Metin-Dizin* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Türk Dili Edebiyatı Ana bilim Dalı, Doktora Tezi, 2020).

¹⁶ Aynur Paşayeva, "Dede Ömer Rûşenî'nin Dini-Felsefî Görüşleri ve 'Miskinnâme'de Ahlâkî-Didaktik Motifler", *Uluslararası Türk Lehçe Araştırmaları Dergisi / International Journal of Turkic Dialects (TÜRK-LAD)* 7/1 (2023), 49.

yönden açıklanarak bu bağlamda yorumlanmıştır. Metinde referans verilen bölümler için Uzun ve Şenarslan’ın neşirlerinden yararlanılmış; ayrıca bu bölümler, eserin orijinal yazma nüshalarıyla karşılaştırılmıştır. Yorumlamalarda beyitlerin anlamları tarafımızca açıklanarak kavramsal çözümlemeye tabi tutulmuştur. Çalışmada eserin biçimsel özelliklerine değinilmiş; münacat ve birinci hikâye bu bağlamda değerlendirilmiştir. İkinci başlıkta ise Dede Ömer Rûşenî’nin tasavvuf anlayışı beyitler aracılığıyla ele alınmıştır.

1. MİSKİNNÂME’NİN BİÇİMSEL ÖZELLİKLERİ VE MUHTEVASI

Miskinnâme, Türk İslâm edebiyatı içerisinde önemli bir yere sahip olup öğretici ve nasihat içeren özellikleriyle didaktik; içeriğindeki ibret verici hikâyeler ve sûffî ahlâkının temel prensiplerini aktarma biçimiyle manzum bir tasavvuf eseridir. Dede Ömer Rûşenî, tasavvuf ahlâkı ve adabına dair konuları şiir diliyle ele almaktadır. *Miskinnâme*, adından da anlaşılacağı üzere dervişâne tevazu ve teslimiyet kavramları etrafında şekillenen bir eserdir.

Miskinnâme’ye adını veren *miskinlik* kavramı, günümüz Türkçesinde çoğunlukla pasiflik ya da yetersizlik gibi çağrışımlarla anlaşılrsa da tasavvufî gelenekte bunun çok daha derin bir anlamı vardır. Miskinlik, kulun benliğini eriterek mâsivâdan yüz çevirmesi, fakr ve tevâzu içinde hiçlik makamına yönelmesi anlamını taşır. Varlık duygusundan sıyrılarak varlığı yokluğa çeviren ve kendisinde hiçbir varlık görmeyen kişi¹⁷ anlamında miskinlik, Mevlânâ, Yunûs Emre ve Hâce Abdullah Ensârî gibi önemli sûffîlerin düşünce mirasında da merkezi bir yer edinmiştir. Rûşenî’nin tasavvuf anlayışı da bu çizgiyle örtüşür. Nitekim şair, dizelerinde bu yaklaşımı açık biçimde dile getirir: **Ne kişideki ‘acz ü meskenet var / Anunla rahmet-i Rahmân durur yâr** (1073) / *Hangi kimsede acz ve miskinlik varsa, Rahmân olan Allah’ın rahmeti onunla beraberdir.*¹⁸ Bu ifadeyle şair, varlığın terki anlamına gelen acz ve miskinliği, rahmet-i Rahmân’a ulaşmanın temel vasıtalarından biri olarak sunmaktadır. **Ne âdem kim anun miskinliği yok / Velîkin (velâkin) kibr ü kîn ü ‘ucbıdur çok** (1074) / (Nasıl bir insandır ki onun miskinliği/fakr ve tevazusu yoktur. Fakat kibir (büyüklenme), kin

¹⁷ Ethem Cebecioğlu, “Miskin” *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (Ağaç Kitapevi Yayınları, 5. Baskı, 2009).

¹⁸ Beyitlerin ardından gelen rakamlar, Uzun’un tenkidli neşirindeki beyit numaralarından alınmıştır. Çalışma boyunca bu numaralandırma yöntemi kullanılmıştır.

ve ucbu (kendini beğenme-manevi kibir) çoktur.) dizesiyle fakr ve miskinliği olmayanın kalbini kibir doldurabilir endişesini aktarır. Ardından **İlâhî Rüşenî'yi bî-kîn eyle / Mesâkîn arasında miskîn eyle** (1080) / (İlâhî Rüşenî'yi kindâr eyleme. Miskinler arasında bir miskin eyle.) niyazında bulunur. Şair, bir kişinin beşerîlikten sıyrılarak, Allah katında hiçliğini anlamasını miskinlik olarak tanımlar.¹⁹ Bu yüzden eserini miskinlik kitabı olarak adlandırdığını münâcât bölümünde **Çü cem'îtdüm bu pend-i şeyh şebâbı / Adı konuldu miskinlik kitâbı** (151) / (Topladım, derledim bu dağınık şeyhin öğüdünü / adı konuldu miskinlik kitabı)²⁰ şeklinde zikreder. Dolayısıyla yazma eserlerde sık rastlanılan yazara aidiyet sorunu bu eser için söylenemez. Nitekim Hâtîme bölümünde de **İrişti hatme miskinlik kitâbı / Hıtâm-ı misk olup müskîn hitabı** (1174) şeklinde eser adı tekrar belirtilmektedir.²¹ Bu açıdan *Miskinnâme*, müellifin tasavvufi görüşlerini doğrudan yansıtan kaleminden çıkan bir telifdir. Eserin **Nebî'nün hicretünden geçmiş ezmân / Sekiz yüz seksen tokuz yıl iy cân** (1178) beytinde, eserin hicri 889/1484 yılında tamamladığı bizzat müellif tarafından beyân edilmiştir.

Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı portalında yapılan taramada eserin on nüshasına ulaşılabilmektedir. Uzun, eserin yurtdışı nüshaları dahil toplam 50 nüshası olduğunu bunun 40'ının Türkiye kütüphanelerinde bulunduğunu tespit etmektedir.²² Dolayısıyla nüsha çeşitliliği eserin beyit sayısında da farklı görüşlerin ortaya çıkmasına neden olsa da Uzun ve Tavukçu²³ tarafından yapılan çalışmalarda eserde toplam 1181 beyit bulunduğunu belirtmiştir. Yeliz Köse'nin yaptığı tercümede ise münâcât dâhil 982 beyit bulunmaktadır.²⁴ Eseri, dil ve ses bilgisi bakımından inceleyen Şenarslan ise beyit sayısını 1174 olarak tespit etmektedir.²⁵

Uzun ve Şenarslan'ın çalışmaları beyit sayısı ve dizini açısından karşılaştırıldığında eserin büyük oranda aynı düzende ilerlediği, zaman zaman beyitlerin bölüm içinde öncelik ve sonralık bakımından yer değiştirdiği ve bazı kelimelerin okunuşunda manayı değiştirmeyecek düzeyde farklılıklar barındırdığı

¹⁹ Şenarslan, *Rüşenî Dede Ömer Aydınî Külliyyâtı Dil İncelemesi*, 16.

²⁰ Rüşenî, *Miskinnâme*, nşr. Uzun 27.

²¹ Rüşenî, *Miskinnâme*, nşr. Uzun, 290.

²² Uzun, bu çalışmada eserin 39 nüshası hakkında bilgi vererek nüsha farklılıkları üzerine bir değerlendirme yapmaktadır bk. Uzun, *Miskinnâme*, 65-101.

²³ Dede Ömer Rüşenî, *Divân*, Haz. Orhan Kemal Tavukçu. (Ankara: TC. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, 2020).

²⁴ Dede Ömer Rüşenî, *Miskinnâme*, çev. Yeliz Köse, (İstanbul: H Yayınları, 2014).

²⁵ Şenarslan, *Rüşenî Dede Ömer Aydınî Külliyyâtı Dil İncelemesi*, 15.

görülmüştür.²⁶ Yapılan bu çalışmalarda beyit sayısı konusunda Uzun, *Miskinnâme*’yi yediden fazla nüshadan faydalananarak söz konusu neşri ortaya koyduğunu, Şenarslan’ın ise üç nüshadan faydalananarak dil incelemesinde bulunduğunu belirtmektedir. Bir münâcât, otuz altı hikâyeden oluşan eserin konu başlıklarının dizimine bakıldığında her iki araştırmada ilk on başlıkta yer alan beyitlerin sayı ve sırası büyük oranda aynı ilerlediği görülmektedir. İki nüsha arasında göze çarpan farklılıklardan biri, onuncu sıradaki hikâyeye Uzun neşrinde “Az, yemek az uyumak, az konuşmak” hakkında iken Şenarslan neşrinde “Allah yolunda olanlar üç gruptur” başlıklı hikâyeye hakkındadır. Yine Uzun, on birinci sıradaki hikâyede “Allah yolunda olanlar üç gruptur” bahsine yer verirken Şenarslan, “Allah’ın sevmediği şeyleri” beyân bahsine yer vermiştir. Uzun on ikinci hikâyede “Latif bir yolla nasihat başlığını” ele alırken Şenarslan, “Az Uyumak, az konuşmak, az yemek” başlığına burada yer vermiştir. On üçüncü sıradaki hikâyede Uzun ve Şenarslan birbirinden farklı başlıklara yer vermektedir. Yirmi üçüncü sıradaki hikâyede ise aynı konu ele alınmakla birlikte her iki çalışmada da farklı ikişer beyit metinlerde yer almamaktadır. -Yani Uzun’un metninde olan beyit Şenarslan’ın metninde yoktur. Şenarslan’ın metninde bulunan beyit Uzun’un metninde bulunmamaktadır.- Ayrıca Uzun’un tenkidli neşrinde “der beyan-ı tasavvuf guyed” bölümünde 171 ve 172. Beyit birbirinin tekrarıdır. Muhtemelen bu beyit yanlışlıkla mükerrer yazılmıştır. Bu durumda Uzun’un çalışmasında eserin beyit sayısı 1181 değil 1180 olmalıdır. Bu durumda iki çalışmada beyit sayısı arasındaki fark altıdır. Tavukçu, beyit sayısı konusunda Uzun’un çalışmasını referans almış görünmektedir. Bu kısmî farklılıklar dışında toplam 36 hikâyeden oluşan eser her iki çalışmada da büyük oranda aynı konu dizimine sahiptir. Bu durum, *Miskinnâme* üzerine gerçekleştirilen mevcut çalışmaların, eserin orijinal nüshasını büyük ölçüde yansıttığı kanaatini desteklemektedir.

Miskinnâme’nin muhtevası incelendiğinde, bir münâcât ile başlayan eserin 36 hikâyesi boyunca çeşitli tasavvufî meselelerin ele alındığı görülmektedir. Bu hikâyelerde dua ve gözyaşı, ağlamanın manevî faydaları, “Tasavvuf nedir?” sorusu etrafında şekillenen tartışmalar, sûfinin vasıfları, kerâmete ehemmiyet atfetmeme ve sır saklamanın önemi, uygun olmayan sözlerden sakınma, sûfinin

²⁶ Örneğin münâcât bölümünde Uzun’un metninde yer alan 35 numaralı beyit, Şenarslan’ın metninde 33 numaralı beyit olarak yer almaktadır. Bu değişiklik 59-60/ 64-65 ve 68-69/ 76-77 nolu beyitlerde de söz konusudur. Uzun’un metninde bulunan 97 ve 100. Beyitler Şenarslan’ın metninde yer almamaktadır. Şenarslan, *Rûşenî Dede Ömer Aydınî Külliyyâtı*, 255.

toprak gibi tevazu sahibi olması gerektiği aksi hâlde pâk olamayacağı düşüncesi, tasavvufu inkâr edenlerin durumu, az uyumak, az konuşmak ve az yemek prensipleri gibi konular işlenmektedir. Ayrıca, Allah yoluna talip olan kimselerin üç grupta tasnifi, yeme-içme adabına dair latife üslubunda verilen bir öğüt, Hz. Âişe ile ilgili bir menkıbe, karınca hikâyesi ve Hz. Ali'ye dair anlatılar yer almaktadır. Nefsin öfkeden arındırılması gereği; zayıf bir mahlûku -bir karınca dahi olsa- hakir görmenin sakıncaları; "Mü'minlerin Emîri Hz. Ali ister ki insan, hoşuna gitmese de kıtmir gibi olsun." sözünün tasavvufî yorumu; acziyet, Ashâb-ı Kehf'in köpeği örneğinde sadakatin önemi; rüya tabiri, kalenderlik, itidal, derviş hırkası, Şeyh Şiblî ve Bâyezîd-i Bistâmî'ye dair kıssalar, ibadette lezzet arayışı, yalandan kaçınma ve vecd hâli gibi temalar da eserde yer verilen diğer başlıca konular arasındadır.

Kitabın muhtevası dikkate alındığında hem tasavvufî meseleler hem de dönemin insan davranışları ve uygulamalarına dair derin analizler görmek mümkündür. Özellikle nefsin yeme-içme gibi konularda düştüğü durumlar, eserde latifelerle işlenmiş zaman zaman mizahi tasvirlerle insanın içine düştüğü hâller okuyucuya etkili bir şekilde yansıtılmaya çalışılmıştır. Bu yönüyle eser, insanın manevî gelişim sürecinde karşılaşılabileceği durumlara dikkat çekmekte ve her yönüyle insan unsurunu merkeze alarak kapsamlı bir tasvir sunmaktadır.

Beyitlerde dönemin tasavvuf anlayışını ve bu anlayışın edebiyat üzerindeki etkisini de görmek mümkündür. Eserde divan şiirine özgü mecazlar, doğa tasvirleri, ilâhî aşk temaları ve edebî sanatlar yoğun bir şekilde öne çıkmaktadır. Özellikle gönül, gözyaşı, deniz, derya gibi sembollere ve edebî sanatlara başvurulmaktadır. Örneğin **İçin taşın cemi-i gülşen olsun / Dilin pür-nûr ve çeşmin rûşen olsun** (146) / (İçin dışın gülşen olsun, yüreğin nur dolu gözlerin aydınlık olsun)²⁷ anlamındaki bu dizelerde şair, "rûşen" kelimesini hem kendi mahlası olarak kullanmakta hem de aydınlık anlamını vererek tevriye sanatı yapılmaktadır. Ayrıca "gülşen" kelimesi, Rûşenî'nin ardından halefinin İbrahim Gülşenî olacağı şeklinde yorumlanmaktadır.²⁸

Eserin üslubu, sade akıcı ve manevî yönden derinlikli ve etkileyicidir.

²⁷ Rûşenî, *Miskinnâme*, çev. Yeliz Köse, 27.

²⁸ Tavukçu'ya göre Gülşenî, Dede Ömer'e intisab etmeden önce Heybetî mahlasını kullanmaktadır. Dede Ömer, kendisine intisabından sonra ona Gülşenî mahlasını verir. Nitekim *Divân-ı Kebîr*'de geçen "Gülşenî'nin güzel yanağını gördüm: O parlak gözü ve (kandili) gördüm." beyit Rûşenî'nin ardından Gülşenî'nin geleceği haberi olarak yorumlanmıştır. *Miskinnâme*'de aynı dizelerde geçen rûşen, gülşen kavramları bu yorumu desteklemektedir. Rûşenî, *Divân*, 19.

Beyitlerde Arapça, Farsça yanı sıra Azerî Türkçesinden ifadelere de başvurulmuştur. *Miskinnâme*, Mevlânâ’nın *Mesnevî*’si ile biçimsel açıdan benzerlikler taşımaktadır. Konuların ele alınışı, işlenişi ve farklı mevzulara geçiş üslubu açısından *Mesnevî* ile ortak bir anlatım yöntemine sahiptir. Dede Ömer Rûşenî’nin mürşitlik vasfı, eserdeki beyitler aracılığıyla okuyucuya öğüt verme ve yönlendirme tarzında açıkça hissedilmektedir.

1.1. ACZİYETİN İFADESİ OLARAK MÜNÂCÂT, DUA VE ZİKİR

Rûşenî, klasik tasavvuf eserlerinde olduğu gibi *Miskinnâme*’ye de münâcât ile başlamaktadır. Özellikle bu kısmında ilâhi aşk, acziyet, mahviyet ve hüznün duygusu zirveye ulaşır. Bu yönüyle dua, seyr ü sülûkun başlangıcı olan ilâhi yönelişe niyetin bir ifadesidir. Münâcâtta duaların kabulü umularak Allah karşısında acziyet ifade edilmektedir. Rûşenî, Rabbe niyazda bulunma talebini dile getirmek istediği beyitlere başlarken öncelikle **İlâhî men kimem k’îydem münâcât / Tapuna eyleyem yâ ‘arz-ı hâcât** (1) / (İlahi ben kimim ki sana münâcât edeyim. Beytin kalanının çevirisi” dizesiyle aczini ifade etmektedir. **Eyâ dânen-de-i sırr-ı hafiyyât / Ne hâcet Hazretüne arz-ı hâcât** (2) / (Allah, her şeyin iç yüzünü bilir ve O’ndan gizli saklı bir şeyimiz yoktur) diyerek önceki beyitte münâcât konusunda Allah indinde acizliğini ifade eder. Diğer beyitte de kulların kalbinden geçeni en iyi bilen O olduğunu ifade eder. Bu beyitlerde Rûşenî, Allah’ın mutlak ilmini, kullar ve kâinat üzerindeki kuşatıcılığını, mağfiret sahibi oluşunu dile getirerek hata ve günahlardan arınmak için kulun af ve mağfirete muhtaç ve acizlik içinde olduğunu dile getirir. Böylece hem derin bir niyaz hem de tevazu ile esere giriş yapmaktadır. Münâcâtın ilerleyen beyitlerinde Rûşenî, Halvetiliğin de zikri olan “vird-i Settâr” mucibince Allah’ın isimlerinden, kusurları örten manasında Settâr ve günahları bağışlayan manasında Gaffâr ismini **İlahî ente Settâr-u’-uyûbi / İlahî ente Gaffâr-u’z-zunûbi** (4)²⁹ dizesiyle vurgular. Eserin baş kısmındaki bu bölüm, samimi bir yakarışın manzum ifadesi olarak değerlendirilmektedir.

Müellif, klasik mensur eserlerin mukaddime geleneğini izleyen bu bölümde, eserin temel konusunu acziyet, fakr ve miskinlik mefhumları etrafında inşa etmekte; bu kavramları tevhid ve fenâ mertebelerine ulaşmada zarurî aşamalar

²⁹ Dede Ömer’in Halvetiyye tarikatına kazandırdığı uygulamalardan biri zikir yöntemidir. Rûşenî, Halvetilikte “Vird-i Settâr” olarak bilinen zikre, Allah’ın “Vehhâb, Fettâh, Vâhid, Ahad, Samed” isimlerini ekleyerek tarikatın zikir yapısını yeniden ele almıştır. Pir Seyyid Yahya Şîrvânî, *Vird-i Settâr*, der. Hasan Şükrü Yayıntaş, (İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2014); Süleyman Uludağ, “Halvetiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 19 Haziran 2025).

olarak konumlandırmaktadır. Bu bağlamda, söz konusu mertebelere erişimin yolu olarak tasavvufun mahiyetine ve ideal bir sūfide bulunması gereken vasıflara dair teorik bir çerçeve sunmaktadır.

1.2. TEVBE VE PİŞMANLIK: GÖZYAŞI, TEZKİYE VE TATHİR

Eserin münâcât bölümünü takiben yer alan ilk hikâye, gözyaşı ve ağlamanın manevî önemine odaklanmaktadır. Şair, tövbe ve istiğfarın kalbî bir pişmanlıkla dışavurumunun ancak gözyaşıyla mümkün olabileceğini vurgulamaktadır. Gözyaşı ile yakından ilişkili bir kavram olan *hüzüne* de atıfta bulunan müellif, tasavvuf ehli nezdinde hüzün ve iç sıkıntısını sülûk yolunda bir kemâl vasfı olarak öne çıkarmıştır.³⁰

Şair, Allah için gözyaşı dökmeyi kalbin uyanışının bir ifadesi olarak görmekte ve gözyaşının sağladığı ilâhî lütuflara ***Akîd zer üstüne sîm ü müzâbı / Diz ezhâr (ezhâb) ucina lû'lû-yi nâbı*** (130) / (Altın üzerine gümüş ve müzâbı tak (akîd). Çiçek uçlarına saf incileri diz.) manasındaki dize ile anlatmaktadır. Yoğun bir metaforla dizede zikredilen değerli taşlar, gözyaşı ile temizlenen kalbin tezyin edilmesi ve mânevî arınmayı işaret etmekte olup zer (altın), “sîm” (gümüş), “müzâb” (eritilmiş maden), “lû'lû” (inci) gibi bu değerli taşları kalbin arınması ve tezhibi imgeleri olarak kullanmıştır.³¹ Hüseyin en-Nûrî, ariflerin kalplerini tasvir ederken içinde cevher, inci ve yakut bulunan bir hazine odası metaforunu kullanmaktadır.³² Rûşenî de bu düşüncenin devamı niteliğinde bu temsile yer vererek manaya derinlik kazandırmıştır. Bu bölümdeki beyitlerin siyak ve sibakına bakıldığında münâcât ile başlayan Allah'a yakınlık talebi, ardından kul ve aciz oluşun itirafı, gözyaşı ve samimiyet vurgusu seyr ü sülûkun başlangıcında yapılması gereken ilkelerin belirtilmesi olarak anlaşılabilir. Bu açıdan şair, kalbin

³⁰ Abdülkerim Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmîne Dair Kuşeyrî Risâlesi* çev. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 228.

³¹ Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat* (Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 2016); Tasavvuf edebiyatında, değerli taşlar içselleştirilen ruhani ve sembolik anlamlarla ilişkilendirilir. Örneğin, lal taşı kırmızı rengiyle aşk ve tutku, sevgi ve ilâhî aşkı temsil eder. Bu taş, içsel arınma ve aşkın yakıcılığına işaret eder. İnci (gevher), saf ve temizliğiyle tasavvuf yolculuğunda ruhun saflaşmasını ve acının sonunda gelen saadeti temsil eder. Yakut ise aşkın ve şiddetinin sembolü olarak kırmızı rengiyle sevgi ve tutkuyu simgeler. Zümrüt ve mercan gibi taşlar ise doğa ve ruhun birlikteliğini ve devran dönüşlerini temsil eder. Genel anlamda, değerli taşlar, tasavvufta ruhun gelişimi, aşk ve tevhidden gelen saflaşma süreçleriyle bağlantılıdır. Renkleri, görünümleri ve efsaneleriyle sembolik anlamlar taşıyarak, ruhun arınması ve âlemi anlamlandırma yolundaki semboller olarak kullanılmaktadır. Bu konuyu ele alan araştırma için bk. Rumeysa Keskin Aslan, “Celîlî Divanı'nda Değerli Taşlar,” *Hikmet-Akademik Edebiyat Dergisi* Yunus Emre'den Mehmed Âkîf'e Şiir Özel Sayısı, (Aralık 2021), 329.

³² Ebû'l Hüseyin en-Nûrî, *Kalplerin Makamları* çev. Hacı Bayram Başer (İstanbul: Hayy Kitap, 2015), 128.

temizlenmesi ve tezhîb edilmesi için münacat ve gözyaşının gereğine işaret etmiştir. Nitekim tasavvufu eğer kalp, Allah'a dua ve tevbe ederek arınır ve zikirle cilalanırsa üzerine ilâhi nurlar (zer-gümüş-altın suyu) işlenmeye başlanır. "Sim ü müzâb- gümüş ve altın suyu" yani Allah'ın tecellileri o kalbi süsler ve o kalp manevi bir ziynet haline gelebilmektedir. Gözyaşının ilâhi lütufları **Gözünden yüzüne yagdur yağışlar/Ki bir katresine bin suç bağışlar** (132) / (Gözünden yüzüne akan yaşların her bir damlasında bin suç bağışlanır) ifadesiyle içten ve samimi bir şekilde dökülen gözyaşının günahların bağışlanmasına vesile olacağı inancı vurgulanır. Bu dizelerde de samimiyetin göstergesi olarak gözyaşına önem atfedilmesi Allah'a yakınlık talebinde bulunan kişinin izlemesi gereken adımlardan biri olarak görülebilir. **Gözün yaşı günâhın çirkini yur / İder kişiyi başdan ayağa nûr** (137) / (Gözyaşı, günahın çirkinliklerini eritir ve kişiyi baştan aşağıya arındırır.) Tasavvufi açıdan gözyaşı, pişmanlığın ve ilâhi sevginin kalpte bir tezahürünün yansıması olarak görülebilir.

Rûşenî, hüzn esaslı tasavvuf anlayışının devamı mahiyetinde samimi bir şekilde akıtılan gözyaşının, günahları yıkayıp arındırdığını hatta kişiyi baştan aşağıya nura dönüştürdüğünü belirtmektedir. Ona göre nûr, Allah'a yakınlaşma ve onun isim ve sıfatlarını taşımanın mecaz bir ifadesidir. Gözyaşının temizliği **Tahâret tapasın tâ olasın pāk / Olasın dünya vü ukbâda bî-bāk** (148) / (Hem bu dünyada hem de ahirette korkusuz olabilmek yani iç huzura ve güvene ulaşabilmek için manevî olarak kalbin temizlenmesine riâyet edilmesi gerekir.)

Şair, bazı dizelerde ağlamanın önemini anlatmak için mübalağaya başvurur. **Gel âhun Rûşenî manend-i berk it / Gözünün yaşına özünü gark it** (149) / Bu dizede şair (Feryadını, iç çekişini öylesine tesirli kıl ki yıldırım gibi çarpsın. Gözyaşına kendini gark et) diyerek hıçkırık veya iç çekişi yıldırım çarpmasına benzetmektedir. "Gözyaşlarının içinde boğul" ifadesi ise samimiyete yapılan bir vurgudur. Bu ifadelerin tövbenin keyfiyetine dair tavsiyeler olarak anlaşılması mümkündür. Müellif, Allah'a yakarış ve niyazını dile getirdikten sonra tefekkürde derinleşmenin ve marifet sürecinin adımlarını anlatmak ister. Bir süreklilik içinde ele alınan beyitlerde tasavvufun esaslarından hüzn/gözyaşı manevî aydınlanmanın başlangıcı mesabesindedir. Ardından gelen bölümde tasavvuf nedir? ve ideal bir sūfînin vasıfları ne olmalıdır? gibi sorular etrafında eser devam etmektedir.

2. DEDE ÖMER RÛŞENÎ'YE GÖRE TASAVVUF VE İDEAL BİR SÛFÎ PORTRESİ

Dede Ömer Rûşenî'nin, *Miskinnâme* eserinde münâcât ve gözyaşının önemini anlattığı bölümden sonra tasavvuf nedir ve sûfî kimdir sorunu üzerinde derinleştiği ve kapsamlı bir tasavvuf tarifi yaptığı görülmektedir. Kaleme aldığı bu eserde, tasavvufun klasik metinlerindeki tarifleri de esas alarak kendi tasavvuf anlayışını ortaya koymayı amaçladığı düşünülmektedir. Bu bağlamda Tasavvuf nedir? ve sûfînin vasıfları nedir? sorusu hemen her dönem tasavvuf eserlerinde ele alınan konulardan biri olmuştur. Kur'ân ve hadislerde doğrudan yer almayan tasavvuf ve sûfî terimlerinin etimolojik kökeni dâhil olmak üzere tarifi üzerine farklı görüşler geliştirilmiştir. Sûfîler, eserlerinde tasavvuf tanımlarına yer verirken hem tasavvufun dinî ilimler arasındaki yeri ve meşruiyetini temellendirmiş hem de bu ilmin önemini anlatmak istemişlerdir. Tasavvuf tarifinin her bir sûfî tarafından farklılık göstermesinde sûfîlerin kendi şahsi tecrübelerinin ve manevi derecelerinin farklılık göstermesinden kaynaklandığı çeşitli bağlamlarda işlenmiştir.³³ Kavramın kökeni ve tasavvuf ilminin niteliği üzerine ortaya konan görüşler başta Ebû Nâsr Serrâc et-Tûsî (öl. 378/988) olmak üzere Muhammed b. İbrâhim Kelâbâzî (öl. 380/990), Abdülkerîm el-Kuşeyrî (öl. 465/1072) ve Hücvirî (öl. 465/1072 [?]) gibi müellifler tarafından ele alınmıştır.

Dede Ömer Rûşenî, bu bağlamda tasavvuf ve ideal bir sûfîde olması gereken vasıfları, *Miskinnâme*'de "der beyân-ı tasavvuf güyed" ve "tarif-i diğêr" başlığı altında yaklaşık yetmiş beyit boyunca açıklamıştır. Bu bölümü yazarken kendi dönemine kadar olan tasavvufî birikimi esas almış ve geleneğe eklenmiştir. Kendine özgü tasavvuf anlayışını da bu temel üzerine inşa etmiştir. Burada Rûşenî'yi diğêr sûfîlere göre farklı kılan yön, tasavvufu manzum olarak tarif etmesidir. Tasavvuf tariflerine ***Nedür dinse tasavvuf di tezellül / Huşu'u meskenet sabr u tahammül*** (152) / (Eğer tasavvuf nedir diye sorulursa, tezellül: nefsi hor hakir bilmek, huşu: kalbin Allah huzurunda ürpermesi, meskenet: Allah'a fakr haliyle yönelme-miskinlik, sabır ve tahammül yani her şart altında Allah yolunda sebat etmektir.) dizesiyle başlar. Ardından ***Tasavvuf külli geçmekdür özinden / Dahi incinmemekdür il sözinden*** (153) / (Tasavvuf, kendinden vaz geçmektir ve başkalarının sözünden incinmemektir.) dizesi ile 'incinsen de incitme' prensibini vurgular. Güzel ahlâka yapılan vurgu ***Tasavvuf***,

³³ Edibe Taş, "Tasavvuf Kavramına Yönelik Bibliyometrik Bir Analiz", *Diyanet İlmî Dergi* 60/3 (Eylül 2024), 1029.

halk-ile hulk-ı hasendir / Bu söz ehl-i Hüseyin ile Hasendir (155) / (Tasavvuf, halk (insanlar) ile güzel geçinmek ve güzel ahlâk ildir. Bu söz ise Hz. Hüseyin ve Hasan'a aittir.) dizesinde verilir ve tasavvufun ahlâk ve davranış biçimlerini de kapsayan bir ilim ve yaşam biçimi olduğu ifade edilir. Bu tarif tasavvuf kaynaklarında Ebu Hasan-Hüseyin en-Nûrî'ye (öl. 295/907) atfedilir. Rûşenî bu dizede edebî yönünü öne çıkarır ve *hasen* kelimesine hem güzel ahlâk anlamında sıfat hem Hz. Peygamberin torunu Hasan ve Hüseyin'e atıfla isim hem de Halvetîlik silsilesine vurgu diğer yandan Ebu Hüseyin (Hasan) en-Nûrî'ye gönderme yaparak veciz bir şekilde kavramlara anlam yükler. "Tasavvuf güzel ahlâktır." ifadesinden sonra bu ahlâka ulaştıran kaideler sıralanmaktadır. **Tasavvuf az uyuyub az yimekdir / Hak'un esmâsını çoh çoh dimekdir** (156) / Bunlar (Az uyumak, yeme içmede ölçülü ve iradeli olmak, Allah'ın isimlerini çokça zikretmek) şeklinde sıralanır.

Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'nin (öl. 283/896) sûfî vasıflarını anlatırken kullandığı "Hiçbir şey onu bulandırmaz, her şey onu saflaştırır" fikrinden esinlendiği anlaşılan şair, **Bulandırma bulanma sôfî isen / Cefâ vü cevrv kılmaz eğer mûfî isen** (157) **Bulandıran bulanana sôfî olmaz / Cefâ vü cevrv kılan mûfî olmaz** (158) sözleriyle sûfînin en önemli vasıflarından birinin saflık ve duruluk olması gerektiğine dikkat çekmiştir. Burada dört unsurdan suya dikkat çekmekte ardından gelen dizede toprak unsuru ile sûfîyi özdeşleştirmektedir. Tasavvufta arif kimseler ve su arasında bir ilişki kurulur. Bundan maksad suyun kendini arındırma özelliği yani içinde maddi türden bir pislik bırakmaması gibi ariflerin de kendi kendisini temizlemesi, içinde manevi pislik türünden bir şey bırakmaması esastır. Bu anlayışa göre arif saf ve tevhid üzere olmalıdır. Zira kendini maddi manevi kirlilerden temizleyemeyen kişi başkalarına bu yolda rehberlik edemez. Marifetin su metaforu ile anlatılması yanı sıra³⁴ sûfînin diğer özelliği toprak gibi olması gerektiğidir. Marifet ehlinin tefekküründe suyun toprak ile münasebeti iman bahçesinin yeşermesi içindir. Sûfînin toprağa benzediği teşbihinde Cüneyd-

³⁴ Hacı Bektâş-ı Velî, eserinde insanı dört unsur ve mertebe bakımından sınıflandırarak özgün bir ontolojik tasnif ortaya koymaktadır. Bu anlayışa göre insanlar; âbidler (hava), zâhidler (ateş), ârifler (su) ve muhibler (toprak) olmak üzere dört grupta ele alınır. Her bir grup hem bir tabii unsura hem de manevi olgunluk derecesine tekabül etmektedir. Bu tasnif içinde özellikle ârifin "su" unsuru ile temsil edilmesinde suyun, arıtıcı ve arındırıcı özelliği ile ârifin nefsindeki şeytani fiillerden arınarak manevî saflığa ulaşması kasd edilmektedir. Marifet ehli olan ârif, bu olumsuz durumdan kurtulmak suretiyle manevi yönden bir arınma yaşar ve böylece su gibi temiz, berrak ve hayat verici bir niteliğe kavuşarak toplumda rehberlik vasfına haiz olur. Bu meselenin ele alındığı çalışma için bk. Edibe Boyraz, "Hacı Bektâş-ı Velî'nin Makâlât Eserinde Marifetin Sembolü Olarak Su Metaforu", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12/1 (Mart 2025), 375.

i Bağdâdî'den esinlenen Rüşenî, ard arda gelen üç beyitte **Tasavvuf havânını ol kim yimişdür / Ki “es-sôfî ke'l-ardı” dimüşdür** (159) / (Tasavvuf yoluna kim girdiyse sûfî yeryüzü gibidir demiştir) / (Her kim nefsindeki kötülüklerden arınır ve onu terbiye ederse toprak gibi olur ve ondan türlü türlü güzellikler çıkarır.) görüşünü beyân etmiştir. Nitekim toprağın ekilen şeye nispetle yetiştirdiği ürünleri insan vasıflarına benzeterek **Gül üstine dökersen gül bitürür / Şakâyık türedür sünbül yitürür** (161) / (Gül dikersen gül bitirir, şakayık (gelincik çiçeği ve sümbül dikersen toprak bunları bitirir) ifadeleriyle insan ve içinde taşıdığı cevhere göre arınan gönlünden güzellikler yansıtacağına işaret etmiştir. Burada gönül temizliğinden doğan marifet ile toprakta yetişen türlü çiçekler arasında benzerlik kurar. Onun tasavvurunda sûfî, yeryüzünde ne kadar millet varsa hepsine eşit bakabilen bir gönül enginliğine sahip kişidir. Bu telakkisini **Ki yetmiş iki millet dir aña bir / Berâberdür katında küdek u pîr** (166)³⁵ / (Sûfî) için yetmiş iki millet diğer ifade ile tüm insanlık gözünde birdir. Onun nezdinde çocuk ve ihtiyar eşittir.) dizesinde yer vererek tasavvufun evrensel ve kucaklayıcı yönüne dikkat çekmiştir. Şaire göre **Öper, kuçar eyü yavuz dimez hiç / Ne ‘âkıl dir ne zeyrek dir ne hüd hîç** (167) **Durur üstünde niçe dağ u taşlar / Ne altından savuşur ne hod işler** (168). Sûfî, toprak gibi iyi kötü demeden herkesi kucaklamalıdır. Akıllı, zeki ve hikmet sahibi olduğunu düşünerek kendini üstün görmez. Tevazu onun en önemli özelliğidir. Tıpkı toprağın üstünde duran nice dağ ve taşların üzerinde yüklenen sorumluluk gibi sûfî de ağır sorumluluklar taşır, bu yüklerden kaçınmaz ve kibirli davranmaz.

Bu bölümün son dizesinde ise **Tasavvufdan çü yokdur sende dâniş / Yüri vâ bir bilen kişiye dâniş** (180) / (Tasavvufu yaşamak için sende bilgi veya yeterlilik yoksa kalkıp harekete geçerek bir bilene danış) ifadesiyle arif yani mürşid-i kâmilin önemine dikkat çekmektedir.

Eserin “tarif-i diğer” kısmında ise şair, tasavvuf düşüncesini temellendirdiği, zühd yaşantısıyla öne çıkan ve derin mânevî tecrübeleriyle tanınan sûfilere sıkça atıfta bulunur. Rüşenî'nin tasavvuf düşüncesini hangi sûfî ekol üzerine inşa ettiğini anlamak³⁶ bakımından önemli olan bu bölümde ismen referans verdiği sûfilere biri Belh doğumlu olup Şam'da vefat eden ve erken dönem zühd

³⁵ Bu dizide geçen “küdek ü pîr” kavramını Köse, pîr de üstad da kötü kimseler de anlamını vermek suretiyle tercüme etmektedir. Rüşenî, *Miskinnâme*, 29. Fakat “Kudek”, çoğulu “kudegân”, çocuk, sabi anlamına gelmektedir. <https://www.luggat.com/Kudek>.

³⁶ Ahmet T. Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2. Baskı, 2020, 14-31.

anlayışının önde gelen temsilcilerinden İbrâhîm b. Edhem'dir (öl. 161/778).³⁷ Öte yandan, tasavvufun zühd eksenli dindarlık anlayışının ilkelerini ele alan, korku ve hüzn anlayışı çerçevesinde bir anlayış geliştiren Hasan-ı Basrî (öl. 110/728) şairin referans verdiği sûfîlerdendir. Bir diğer önemli sûfî, Bağdat tasavvuf ekolünün ilk kurucu şahsiyetlerinden sayılan ve tasavvufta edep, marifet ve fakr anlayışının önemli temsilcisi olan Ma'rûf el-Kerhî'dir (öl. 200/815).³⁸ Rûşenî, **Dimiş Ma'rûf-ı Kerhî kim tasavvuf / Temellükdür, tehallüktür, telattuf** (204) / Ma'rûf el-Kerhî'ye göre tasavvuf, "temellük", yani Allah'a tam bir kullukla bağlanarak nefsin değil, Hakk'ın mülkü olmak; *tehallük*, yani ahlâk-ı ilâhî ile ahlâklanmak ve nefsin arzularını terk etmektir. *Telattuf* ise gönül kırmamaya özen göstermek ve nezaketle yaşamaktır. Rûşenî, Ma'rûf-ı Kerhî'nin bu görüşünü kendi tasavvuf anlayışının temeline yerleştirir. Bu bağlamda, Kâdiriyye, Nakşbendiyye, Rifâiyye, Desûkiyye ve Mevleviyye tarikatlarının silsilesinde yer alan Ma'rûf-ı Kerhî, aynı zamanda Halvetiyye tarikatının da silsilesindedir.³⁹

Zühd, takvâ ve tevazunun sembol ismi olarak bilinen Bişr el-Hâfî (öl. 227/841), Bağdat'ta yaşayan ve burada etkili bir sûfî portresi çizen şahsiyetlerdendir.⁴⁰ Aslen Yemenli olup Mekke'den sürülen ve daha sonra Bağdat'a yerleşen 'Amr b. Osmân el-Mekkî (öl. 291/904) ise fenâ ve marifet merkezli bir tasavvuf anlayışını savunur; vecd hâlini sır olarak değerlendirip anlatılamamasına dikkat çeker.⁴¹ Dede Ömer, bu önemli sûfîlere referans vererek eserinde tasavvufî kavramlardan özellikle fenâ ve bekâ etrafında yoğunlaşan Bağdat ekolü sûfîlerinin tariflerine yer vermektedir. Bu bağlamda eserde yoğun şekilde yer alan Ebû Bekr eş-Şiblî'nin (öl. 334/945)⁴² görüşleri önemli bir işaret kabul edilebilir.

Bu bağlamda, Malik b. Enes'in ailesi olarak tanınan ve tasavvufî sembolizminin ilk temsilcilerinden biri kabul edilen Zünnûn el-Mısırî de (öl. 245/859), müellifin referansları arasında yer alır.⁴³ Eserde, tasavvufî kavramların sistemleştirilmesinde etkili olan isimlerden biri olan Ebû Bekr Muhammed el-

³⁷ Abdurrahman Câmî, *Nefahâtü'l-Üns*, tercüme ve şerh Lamîî Çelebi, Haz. Süleyman Uludağ-Mustafa Kara, (İstanbul: Marifet Yayınları, 2001), 164.

³⁸ Câmî, *Nefahâtü'l-Üns*, 161.

³⁹ Reşat Öngören, "Ma'rûf Kerhî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 19 Haziran 2025).

⁴⁰ Câmî, *Nefahâtü'l-Üns*, 172.

⁴¹ Câmî, *Nefahâtü'l-Üns*, 214.

⁴² Abdülkerim Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmîne Dair Kuşeyrî Risâlesi*, çev. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 132.

⁴³ Câmî, *Nefahâtü'l-Üns*, 154.

Kelâbâzî (öl. 380/990) amelde mezheb itibariyle Hanefî çizgide olan hadis ve fıkıh ilimleriyle de geniş ölçüde meşguliyeti ile bilinir.⁴⁴ Şairin *Ta'arrûf* eserine yaptığı ***Ebû Bekr Muhammed dir tasavvuf / Te'arrufdur, te'arrufdur, te'arruf*** (205) vurgusu "*Ta'arrûf* olmasaydı tasavvuf bilinmezdi" meşhur sözünü hatırlatmaktadır. *Ta'aruf* eserine yapılan vurgu eserin tasavvuf tarihindeki önemine işaret etmekle birlikte şairin sünnî akide ve sünnî tasavvuf anlayışını benimsediğini ifade etmesi bakımından da önem taşır. Şair eserinde, özellikle tasavvufî terminolojiyi derinleştiren, *Menâzilü's-şâirîn* adlı eseriyle tanınan Abdullah el-Ensârî el-Herevî (öl. 481/1089) gibi mutasavvıflara da yer vermektedir.

Bu bölümün sonuna doğru şair eserinde yer verdiği tüm tasavvuf tariflerine işaret ederek ***Dinülmüştür tasavvuf mâ-sebaktan / Sükûn-ı kalbdür mādûn-ı Hakk'dan*** (206) / (Tasavvuf öteden beri böyle tarif edilmiştir. Tasavvufun esası "mādûn-ı Hakk" kalbin Allah'tan başka her şeyle meşguliyetinin bitmesidir.) dizesiyle fenâ tevhid fikrini öne sürmüştür. Şair, bu dizeyi Horasan ve Nîşâbûr merkezli sûfî gelenekler içinde melâmet ve fütüvvet anlayışını benimseyen Hamdûn el-Kassâr'dan (öl. 271/884) almıştır. Böylece nefle mücadele, cesaret, cömertlik, fedakârlık, feragat ve metanet gibi ahlâkî erdemleri öne çıkaran fütüvvet anlayışını ve Melâmet düşüncesini kendi tasavvufî sistematigi içinde benimsediğini, şu beyit aracılığıyla açık biçimde ortaya koymuştur.⁴⁵ ***Dimüşdür bu sözi Hamdûn-ı Kassâr / Mürîd-i bu- tûrâb u şeyh-i ebrâr*** (207) (Rûşenî) bu şeyh-i ebrârın yani salihlerin şeyhinin yani Hamdûn-ı Kassâr'ın mütevazı bir müridi olduğunu ifade ederek Melâmetî geleneğe bağlılığını, tasavvufî duruşunu, tevazusunu (türab) hiçlik ve teslimiyetini belirtmektedir.

Miskinnâme'nin tasavvuf tariflerini ele aldığı "Tarif-i diğer" bölümünde şair ilk dönem sûflerine ismen atıfla tasavvuf tasavvurunu beyan etmekle birlikte ismini vermeden de pek çok sûfiye atıfta bulunmuştur. Beyitlerdeki manaya göre Hâris el-Muhâsibî (öl. 243/857), Ebu Hafs Haddâd (öl. 265/878), Cüneyd-i Bağdâdî (öl. 297/909), Cerîrî (öl. 311/923), Cafer Huldî (öl. 348/959), Bündar b. Hüseyin Şîrâzî (öl. 353/966), Ebu İshak Kazerûnî (öl. 426/1034) gibi sûflere atıfta

⁴⁴ Kelâbâzî, *Taarrûf*, çev. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 12.

⁴⁵ Hamdûn el-Kassâr, hicrî III. yüzyılda yaşamış bir sûfî olup, melâmetî meşrebiyle tanınmaktadır. Kassâr, riya ve gösterişe karşı duruşu ve tasavvufun özünü koruma yönündeki tavırlarıyla bilinmektedir. Hamdûn el-Kassâr, Nîşâbûr'da Melâmet düşüncesinin teşekkülünü sağlamış etkisi Basra ve genel olarak Irak coğrafyasında hissedilmektedir. Câmî, *Nefahâtü'l-Üns*, 187.

bulunduğu anlaşılmaktadır.⁴⁶ Ayrıca, 1091. beyitte Mevlânâ Celâleddîn Rûmî’ye, 1090. beyitte ise *Kelîle* ve *Dimne* adlı klasik esere açık göndermeler yapmaktadır.

Ne kim âlemde vardır sende vardır / Ara iste taparsan sende vardır.

(834) / (Varlık âleminde mevcut olan her şey sende vardır / Eğer aramak istersen ve gönülden yönelirsen, hakikati kendi içinde bulabilirsin) diyerek şair bu dizede vahdet-i vücûd düşüncesi ile yakın ilişkisi olan insanın kâinatın küçük bir örneği yani “küçük âlem” (mikrokosmos) olduğu anlayışına gönderme yapmaktadır.

Rûşenî bölümün son dizesinde ***Tasavvuf, buğz-ı dünya-yı denîdür / Bu sözi söyleyen bil Rûşenî’dür*** (215) / (Tasavvuf, (alçak) geçici ve nefsanî hırslara dayalı dünya hayatını değersiz görmektir. Bunu sözü söyleyen Rûşenî’dir.) ifadesinden de anlaşıldığı üzere Allah aşkıyla ulaşılabilen en yüksek mertebe fenâ ve hiçliktir. Bu gayeye ulaşmanın yolu miskinlik ve fakr anlayışından geçmektedir. Bu anlayışı eserinin geneline yayılmış bir vaziyette işlenmektedir.

Bu bölümde yer alan beyitlerin genel kaideleri esas alındığında şaire göre tasavvuf, insana yaratılıştan verilen manevî cevherlerin kalpte yer bulması ve ahlâkî erdemlerle şekillenmesi olarak tanımlanabilir. Şair tasavvufî olgunlaşmanın temelinde alçakgönüllülük, miskinlik, sabır, tahammül, feragat ve kibirden sakınmak gibi ahlâkî ilkeleri esas almaktadır. Ayrıca tasavvuf, özünden vazgeçmek, incinmemek ve kalp kırmaktan sakınmak gibi kaideleri içerir. Şüpheyi, dedikoduyu ve uygunsuz sözleri terk etmek, vecd ve sema gibi tasavvufî pratiklerle hâl idrakine ulaşmak da bu yolda önemli addedilir. Zamanı hıfzetmek, *ibnû’l-vakt* olma bilinciyle yaşamak ve daimî bir muhasebe hâliyle geceyi nihayete erdirmek, sûfinin dikkat etmesi gereken temel davranış biçimlerindendir. Metinde yer alan tasavvuf anlayışı az uyku, az yemek ve az konuşma prensipleriyle nefsin sınırlandırılmasını; Hakk’ın isimlerini çokça zikretmeyi, aşk, vefa ve muhabbet gibi duyguların merkezde olduğu bir maneviyatı yüceltmektedir. Tasavvuf, ilâhî bilgiye (ilm-i ilâhî/ilm-i Hüdâ) ulaşma yoludur; terk-i vatan, terk-i dünya gibi fedakârlıkları içerir. Yusuf misali kardeşlerinden ayrılmak, yani dünyevî bağlardan sıyrılmak bu anlayışın sembolik temsillerindendir.

Son olarak, tasavvufun güzel ahlâk ve edep temeline dayandığı; bu edebîin ise Allah’a olan inanç ve teslimiyetle mümkün olduğu ifade edilmektedir. Tasavvuf, Hak yolunda kalbi bağlamak ve yüreği aşk ateşiyle arındırmak suretiyle insanı ilâhî hakikate yönlendiren bir irfan yoludur.

⁴⁶ Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 5. Baskı 1999), 31-37.

Rûşenî, ideal bir sûfide olması gereken vasıfları ise on esasta bir araya getirir. Bu ahlâkî vasıfları Ashâb-ı Kehf'in köpeğine atıfla anlatmaktadır. Bu atfın sebebi eserin başka bir hikâye başlığından anlaşılmaktadır. Sebebin anlatıldığı dizelerde Belam b. Bâura adında bir kişiden bahseder. Bu kişi önceleri bir âlimken daha sonra nefesine uyduğu için helâk olduğu bilinen bir kişidir. Şair bu kişiye - Kur'ân'da Araf Suresi 175-176. âyetlere atıfla- "Allah Ashâb-ı Kehf'in köpeğini yok etmedi fakat Belam b. Bâura'yı ondan daha aşağı eyledi." diyerek Kıtırmir'in sadakat özelliğinin, ahlâken yoldan çıkan bu kişiye kıyasla daha üstün olduğu düşüncesini vurgulamak için yer verir. Dolayısıyla sûfnin özelliklerinin de beklentisiz, sade, sadakat, fakr ve tevazu gibi vasıfları taşıması gerektiğine dikkat çekmektedir. Bunlar sırasıyla şöyle saymaktadır:

- i. Mal mülk sahibi olmamak,
- ii. Kimsenin değer vermediği biri olmak
- iii. Yeryüzündeki her yeri kendine döşek edinmek,
- iv. Kimseye muhtaç olmamak, sessiz sedâsız aç gezmek, yiyecek bir şey bile bulamamak,
- v. Sahibi dövse bile kapısını terk etmemek, vefâkâr ve cefâkâr olmak,
- vi. Sahibini değil, düşmanını tutmak,
- vii. Sahibinin hanesini bekleyip bir an rahat bir uyku uyumamak,
- viii. Ne kadar dövse de sövse de karşılık vermemek,
- ix. Sahibi ne kadar verirse o kadar yemek,
- x. Kimsenin kendisini hatırlamadığını bilmek ama bunun için üzülmemektir.

Dede Ömer'in saydığı bu vasıflar fena ve hiçlik açısından tasavvufta nihayet mertebesi olarak da yorumlanmaktadır.⁴⁷

Müellifin tasavvuf anlayışı klasik tasavvuf anlayışının devamı niteliğinde olup ahlâkî ve manevî gelişimi esas almaktadır. Onun tasavvuf düşüncesi klasik mutasavvıfların görüşleriyle örtüşmekle birlikte kendi üslubu ve yorumlarıyla zenginleşmiştir. Rûşenî'nin tasavvuf anlayışı zahiri ibadetleri özde derinleştiren, ilâhi aşkı merkeze alan, fenâ makamına ulaşmayı hedefleyen bir yapıdadır.

⁴⁷ Dede Ömer sûfnin bu on vasfına "Hz. Ali gibi birinin temenna ettiği kişiye ne mutlu ama onun gibi kişiler kıtımır gibi hayat sürerler" anlamındaki bölümde 691-708 nolu beyitler arasında yer verir. "Uzun, *Miskinnâme*, 214-217-223; Belam b. Bâura için bk. Ömer Faruk Harman, "Belam b. Bâura" *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi* (Erişim 26.06.2025); Bu on özelliği nihayet mertebeleri olarak yorumlayan çalışma için bk. Ahmet Cahid Haksever-Nurten Altıntop, "Dede Ömer Rûşenî'nin Dîvân'ında Tasavvufi Mertebeler". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/5 (2016), 1430.

Kerâmeti saklamayı, şeriat-tarikat-hakikat dengesini ve safâ ehli olmayı vurgulaması onun tasavvuf anlayışını şekillendiren temel unsurlardır.

SONUÇ

Rûşenî Tire’de başlayan ilim yolculuğunu ve tekâmülünü Bursa, Karaman üzerinden Tebriz’e uzanan bir hat üzerinde gerçekleştirmiştir. Dînî ve tasavvufî görüşleri ve eserleriyle Anadolu coğrafyasında etkili olduğu kadar Tebriz ve civarında da tesirini göstermiştir. Bu açıdan İzmir- Aydın civarında yetişen bir sûfî şair olarak İzmir’in ilmî ve kültürel hayatına dolaylı yönden katkı sağladığı söylenebilir. Diğer yandan Dede Ömer Rûşenî, *Miskinnâme* adlı eserinde tasavvufu, sadece teorik bir bilgi alanı olarak değil bizzat yaşanması ve içselleştirilmesi gereken bir ahlâk biçimi olarak ele almıştır.

Dede Ömer Rûşenî bu eserinde tasavvufun temel hakikatlerini anlatırken kendi görüş ve tecrübelerini de belli bir nizam içinde anlatmıştır. Eser tasavvufun esaslarını anlatmaya yönelik geleneksel bir anlatımın yanı sıra şairin manevî tecrübelerini ve şahsi görüşlerini yansıttığı bir metin mahiyetinde düşünülebilir. Diğer yandan bağlı olduğu geleneği tespit etmek açısından Cüneyd-i Bağdadî ve takipçileri ve Basra ekolünün hüzn kökenli tasavvuf anlayışı benimsediği, fütüvvet esaslı Melâmî anlayıştan beslendiği, düşüncesinde sekirden ziyade sahv anlayışının hâkim olduğu gibi çıkarımlarda bulunmak mümkündür. Şairin tasavvuf anlayışını tevhid, fakr, fena, aşk, hüzn kavramları etrafında şekillendirdiği görülmektedir.

Rûşenî eserinde vasfettiği ideal sûfî portresini çizerken şu özellikleri öne çıkarmaktadır:

- i. Sûfînin safa ehli olması, yani dünyadan arınmış, yalnızca ilâhî aşkı tadan ve maddî çıkar gözetmeyen bir ruh halinde olması.
- ii. Şeriat-tarikat-hakikat dengesini kuran ve bu doğrultuda yaşayan kişi olması.
- iii. Fenâ makamı ve nefis terbiyesini esas alması.

Böylelikle sûfî, kendi benliğinden sıyrılarak Allah’ta yok olma (fenâ) bilincine ulaşmalıdır. Halvet ile masivadan (dünyevî olanlardan) arınmalı, kalbin manevî hâllerini idrak etmeli ve gafletten uzak durmalıdır.

Tasavvufa dair görüşleri tasnif edildiğinde ise eserde şu esasları vurguladığı görülmektedir:

- i. Alçakgönüllülük ve miskinlik, kendi varlığını ve benliğini terk ederek nefisinden sıyrılmak ve Allah'a yakınlaşmaktır.
- ii. Sabır ve tahammül, her türlü sıkıntıya metanetle dayanmaktır.
- iii. Az yemek ve az uyumaktır. Sadece beden değil kalbin süslenmesine ve arındırılmasına odaklanmaktır.
- iv. Zikir ve tevhid bilincine sahip olarak, Allah'ın isimlerini zikretmek esastır.
- v. Zamanı ganimet bilmek, hayatı boşa harcamamak ve her anı bilinçli bir şekilde değerlendirmektir.
- vi. Keramet satmamak ve sır saklamak, manevi hallerin gizli tutulması gerektiği bilincinde olmaktır.
- vii. Allah aşkını maddi bir bağlılık değil, ilâhi bir vecd hâli olarak anlamaktır.

Sonuç olarak bu çalışma, Dede Ömer Rûşenî'nin tasavvufî düşüncesine ışık tutmakla birlikte *Miskinnâme*'nin tematik olarak tasavvufi yönden incelenmesi, müellifin tasavvuf tarihindeki yerini ve katkılarını daha kapsamlı bir biçimde ortaya koymaya imkân sunacaktır. Bu bağlamda, eser üzerinde gelecekte yapılacak araştırmaların, karşılaştırmalı ve kavramsal analizler yoluyla zenginleştirilmesi, klasik Türk tasavvuf edebiyatındaki öneminin anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

KAYNAKÇA

- Abdülkerim Kuşeyrî. *Tasavvuf İlimine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, çev. Süleyman Uludağ İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.
- Almaz, Hasan. *Halvetî Pir Seyyid Yahyâ Şîrvânî*, Ankara: Bizim Büro Basımevi, 2007.
- Boyras, Edibe. "Hacı Bektâş-ı Velî'nin Makâlât Adlı Eserinde Marifetin Sembolü Olarak Su Metaforu". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (Mart 2025), 363-384. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.1565481>
- Câmî, Abdurrahman. *Nefahâtü'l-Üns*. Çev. Lâmiî Çelebi, haz. Süleyman Uludağ & Mustafa Kara. Marifet Yayınları, 2001.
- Coşkun, Vildan. "Osmanlı Edebiyatı ve Tasavvuf". *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2024), 570-600. doi:10.58659/estad.1492228.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ağaç Kitapevi Yayınları 2009.
- Dede Ömer Rûşenî, *Miskinnâme*, çev. Köse, Yeliz. İstanbul: H Yayınları, 2014.

- Dede Ömer Rûşenî. *Divân*. Haz. Orhan Kemal Tavukçu. Ankara: TC. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, 2020.
- Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 2016.
- Ebû Nasr Serrâc Tûsî. *el-Lûma’*. çev. Hasan Kamil Yılmaz, İstanbul: Erkam Yayınları, 2016.
- Ebû’l Hüseyin en-Nûri, *Kalpplerin Makamları*, çev. Hacı Bayram Başer. İstanbul: Hayy Kitap, 2015.
- Haksever, Ahmet Cahid ve Nurten Altıntop. “Dede Ömer Ruşenî’nin Dîvân’ında Tasavvufî Mertebeler”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/5 (2016), 1419-1434.
- Kara, Mustafa. *Türk Tasavvuf Tarihi Araştırmaları*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2. Basım, 2020.
- Kara, Mustafa. *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi* İstanbul: Dergâh Yayınları, 5. Baskı 1999.
- Karamustafa, Ahmet T. *Tasavvufun Oluşumu* İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2. Baskı, 2020.
- Kelâbâzî, *Taarrûf*. çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 5. Baskı, 2016.
- Keskin Aslan, Rumeysa, “Celîlî Divanı’nda Değerli Taşlar”, *Hikmet-Akademik Edebiyat Dergisi [Journal of Academic Literature]*.Yûnus Emre’den Mehmed Âkîfe Şiir Özel Sayısı, (Aralık 2021), 311-330.
- Mehmed Süreyya. *Sicill-i Osmanî*. haz. Nuri Akbayer, İstanbul: Numune Matbaacılık 4/1996.
- Öngören, Reşat. “Ma’rûf Kerhî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 19 Haziran 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/maruf-i-kerhi>
- Paşayeva, Aynur. “Dede Ömer Rûşenî’nin Dini-Felsefi Görüşleri ve ‘Miskinliknâme’de Ahlâkî-Didaktik Motifler”. *Uluslararası Türk Lehçe Araştırmaları Dergisi/International Journal of Turkic Dialects (TÜRKLAD)* 7/1 (2023), 45-56. <https://doi.org/10.30563/turklad.1291608>
- Pir Seyyid Yahya Şîrvânî, *Vird-i Settâr*, der. Hasan Şükrü Yayıntaş, İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2014.
- Rıhtım, Mehmet. “Yahyâ eş-Şîrvânî”. *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. Erişim 19 Haziran 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/yahya-yi-sirvani>
- Şenarslan, Necip Fazıl. Rûşenî Dede Ömer Aydınî Külliyyâtı (Miskin-Nâme, Şobân-Nâme, Der Kasemiyât ve Münâcât, Der Medh-i Mesnevî-i Ma’nevî-i Mevleviyyet, Ney-Nâme, Kalem-nâme, Divan): Dil İncelemesi-Metin-Dizin. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Türk Dili Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Doktora tezi, 2020. <https://acikbilim.yok.gov.tr/handle/20.500.12812/53724>
- Taş, Edibe. “Tasavvuf Kavramına Yönelik Bibliyometrik Bir Analiz”. *Diyanet İlmi Dergisi* 60/3 (Eylül 2024), 1025-1050. <https://doi.org/10.61304/did.1477969>
- Taşköprülü Zade Ahmet Efendi. *Şekâikü’n-Numaniye*. 1558.
- Tavukçu, Orhan Kemal. *Dede Ömer Rûşenî-Hayati, Eserleri, Edebî Kişiliği ve Divânı’nın Tenkidli*

Dede Ömer Rûşenî'nin Tasavvuf Anlayışı: *Miskinnâme* Eseri Üzerine Bir İnceleme

Metni. e-kitap, 2005.

Ulu, Mahmut. *IX/XV. Asır Osmanlı Toplumunda Halvetîlik ve Halvetîler*. Necmettin Erbakan Üniversitesi (Türkiye) ProQuest Tezler ve Tezler, 2021, 28840640.

Uludağ, Süleyman. "Halvetiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 19 Haziran 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/halvetiyye>

Uzun, Mustafa İsmet. "Dede Ömer Rûşenî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 19 Haziran 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/dede-omer-rusen-i>

Uzun, Mustafa. Dede Ömer Rûşenî, Hayatı, Eserleri ve Miskinlik-name Mesnevisi-Edisyon Kritik. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Doktora Tezi, 1982.

Üstüner, Kaplan. "XIV. ve XV. Yüzyıl Divanlarında Tasavvuf." *Türklük Bilimi Araştırmaları Dergisi* 24 (Güz 2008), 271-294.

Yeniterzi, Emine. "Türk Edebiyatında Manzum Tasavvuf Tarifleri: Tasavvuf-nâmeler". *Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 1/2 (2022), 145-163.

<https://www.luggat.com/Kudek> Erişim tarihi: 19 Haziran 2025.

Tarih

Kemal Ramazan HAYKIRAN*

İZMİR VE ÇEVRESİNDE ERKEN DÖNEM AHÎLERİ VE AHÎ ZÂVİYELERİ**

ÖZET

İzmir, tarihsel süreç içerisinde pek çok kültür ve medeniyetin izlerini taşıyan, Batı Anadolu'nun en önemli yerleşim ve ticaret merkezlerinden biri olarak öne çıkmaktadır. Bu çok katmanlı yapı içerisinde özellikle Aydınoğulları Beyliği ile başlayan Türk-İslâm karakteri, Osmanlı Devleti ile birlikte daha da kurumsallaşmış ve sistematik bir yapıya bürünmüştür. İzmir'in bu süreçteki sosyal ve ekonomik dönüşümünde en önemli rollerden birini ise *Ahîlik teşkilatı* üstlenmiştir. Ahîliğin bölgedeki varlığına dair bilgiler sınırlı olmakla birlikte, arşiv kaynakları ve zâviye kayıtları bu yapının İzmir'de oldukça etkin bir biçimde yerleştiğini ortaya koymaktadır. Ahî Babalarının isimlerinin yer aldığı devlet defterleri yalnızca bireysel varlıkları belgelemekle kalmamakta, aynı zamanda Ahîliğin bölgedeki ticarî ve toplumsal hayattaki etkinliğini de yansıtmaktadır. Bu bağlamda İzmir, Ahîlik teşkilatının Anadolu'daki güçlü varlığının deniz ticaretine açık bir örneğini temsil etmekte; Türk meslek, ahlâk ve üretim kültürünün Batı Anadolu'daki yansımalarını göstermektedir. Aydınoğulları döneminde, İzmir ve çevresinde oluşmuş olan tarihî ve kültürel birikim, yeni bir Türk-İslâm kimliği ile yeniden biçimlendirilmiştir. Beylik yöneticileri, yerel halk ile kurdukları ilişkilerde, geleneksel İslâmî yapıları ve Türkmen kültürünü bir arada yaşatmaya özen göstermiştir. Bu çerçevede *camiler*, *medreseler*, *hamamlar* ve *zâviyeler* inşa edilerek şehir dokusu yeniden düzenlenmiştir. Özellikle *zâviyeler* hem dinî hem de sosyoekonomik işlevleriyle dikkat çekmiş; bu yapıların büyük bir kısmı Ahî teşkilatı ile doğrudan ilişkili olmuştur. XIV. yüzyılın ortalarında İzmir'in Osmanlı

* Doç. Dr., Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Ortaçağ Tarihi Anabilim Dalı, Aydın, Orcid: 0000-0002-7840-0309 krhaykiran@gmail.com.

** Bu çalışma, 11-12 Nisan 2025 tarihlerinde düzenlenen İzmir'de İlmî ve Kültürel Hayat -I- (14 - 16. yy.) sempozyumunda sözlü olarak sunulan tebliğin geliştirilmiş tam metnidir.

idaresine katılmasıyla birlikte bölgede çok daha merkeziyetçi ve sistemli bir idarî yapı hâkim olmuştur. Osmanlı yönetimi, Aydınoğulları’nın bıraktığı kültürel ve sosyal mirası büyük ölçüde devam ettirmiş; özellikle meslek teşkilatları ve esnaf yapılarında süreklilik sağlanmasına önem vermiştir. Bu süreçte Ahîlik teşkilatının İzmir ve çevresinde müesseseleştiği, çeşitli meslek kollarında faaliyet gösteren Ahî zümrelerinin kent yaşamında aktif rol oynadığı gözlemlenmektedir. Ahîliğin İzmir’deki tarihî izleri, çeşitli kaynaklardan takip edilebilmektedir. Bu izler, özellikle zâviyelere atfedilen isimler ve devlet defterlerine kaydedilen meslek grupları üzerinden tespit edilmektedir. Zâviye isimlerinden hareketle, İzmir ve yakın çevresinde çok sayıda Ahî’nin varlığı açık biçimde ortaya konulabilmektedir. Bununla birlikte, bu Ahî Babalarının hayat hikâyeleri hakkında mevcut kaynakların sınırlılığı sebebiyle detaylı biyografik bilgilere ulaşmak güçleşmektedir. Bu noktada, bölgeye ilişkin en kapsamlı verilerden biri 1530 (H. 937) tarihli 166 numaralı *Muhâsebe-i Vilâyet-i Anadolu Defteridir*. Söz konusu defter yalnızca İzmir değil, aynı zamanda Hüdâvendigâr, Biga, Karesi, Saruhan, Aydın, Menteşe, Teke ve Alaiye Livalarını da kapsamakta ve Aydın Sancağı ile ilgili oldukça ayrıntılı bilgiler içermektedir. Kanûnî Sultan Süleyman döneminde hazırlanan bu tahrir defteri İzmir ve çevresinde yer alan Ahîliğe dair ilk sistemli verileri sunması bakımından önemlidir. Defterde yer alan bilgiler doğrultusunda İzmir’de faaliyet gösteren bazı Ahîlerin isimleri tespit edilebilmektedir. Öte yandan Fatih Sultan Mehmed dönemine ait *T.T. 0001/1 M. numaralı defter*, Aydın Sancağının idarî ve sosyoekonomik yapısı hakkında önemli bilgiler sunmaktadır. Bu defter, Ahîlik gibi toplumsal yapılarla ilgili olarak doğrudan bilgi içermese de zâviyelerin statüsü, mülk yapısı ve ekonomik kaynakları hakkında dolaylı bilgiler vermektedir. Bu çerçevede İzmir ve çevresinde yer alan zâviyelerin vakıf düzenlemeleri, bunların bölgedeki sosyal yardımlaşma ve üretim faaliyetlerine olan katkısını anlamamıza imkân tanımaktadır. Bu tebliğde yukarıda zikredilen kaynaklar ışığında İzmir çevresinde Aydınoğulları döneminden başlayarak XVI. yüzyıla kadar faal bir biçimde faaliyet gösteren Ahî şeyhleri ve Ahî zâviyeleri derli toplu bir biçimde sunulmaya çalışacaktır.

Anahtar Kelimeler: Ahîlik, Ahî Zâviyesi, Aydınoğulları, İzmir

EARLY PERIOD AHÎ AND AHÎ LODGES IN İZMİR AND ITS SURROUNDINGS

ABSTRACT

İzmir stands out as one of the most important settlements and trade centers in Western Anatolia, bearing the traces of numerous cultures and civilizations throughout history. Within this multilayered structure, the Turkish-Islamic character, which began with the Aydınoğulları Principality, became more institutionalized and systematic with the Ottoman Empire. The *ahî organization* played one of the most significant roles in İzmir's social and economic transformation during this period. While information on the *Ahî organization's* presence in the region is limited, archival sources and dervish lodge records reveal that this organization was quite effectively established in İzmir. State registers containing the names of Ahî Babas not only document individual assets but also reflect the *Ahî organization's* influence in the region's commercial and social life. In this context, İzmir represents a clear example of the Ahî organization's strong presence in Anatolia, particularly in maritime trade, and demonstrates the reflections of Turkish professional, ethical, and production culture in Western Anatolia. During the Aydınoğulları period, the historical and cultural heritage that had developed in İzmir and its surrounding area was reshaped with a new Turkish-Islamic identity. In their relations with the local population, the principality's rulers took care to maintain traditional Islamic structures and Turkmen culture together. Within this framework, *mosques*, *madrasas*, *bathhouses*, and *zawiyas* were built, reorganizing the urban fabric. *Zawiyas*, in particular, attracted attention for their religious and socioeconomic functions; a large number of these structures were directly related to the ahî organization. With the annexation of İzmir to Ottoman rule in the mid-14th century, a much more centralized and systematic administrative structure prevailed in the region. The Ottoman administration largely continued the cultural and social legacy left by the Aydınoğulları, placing particular emphasis on ensuring continuity in professional organizations and tradesmen's structures. During this period, the ahilik organization was established in İzmir and its surrounding area, and Ahî communities operating in various professions played an active role in urban life. The historical traces of the Ahî order in İzmir can be traced from various sources. These traces are particularly evident through the names attributed to the lodges and the professional groups recorded in state

registers. Based on the lodge names, the presence of numerous Ahî members in İzmir and its surrounding area can be clearly demonstrated. However, due to the limited resources available, detailed biographical information regarding the lives of these Ahî Babas is difficult to obtain. One of the most comprehensive sources for the region is the *Accounting Registry of the Anatolian Provinces*, numbered 166, dated 1530 (H. 937). This registry covers not only İzmir but also the Hüdavendigâr, Biga, Karesi, Saruhan, Aydın, Menteşe, Teke, and Alaiye Livas, and contains quite detailed information about the Aydın Sanjak. This census record, prepared during the reign of Suleiman the Magnificent, is significant in that it provides the first systematic data on the ahî order in İzmir and its surrounding area. Based on the information in the register, the names of some ahî members active in İzmir can be identified. On the other hand, the register numbered T.T. 0001/1 M. dating from the reign of Mehmed the Conqueror, provides important information about the administrative and socioeconomic structure of the Aydın Sanjak. While this register does not directly contain information about social structures such as the Ahî order, it does provide indirect information about the status, property structure, and economic resources of the lodges. In this context, the foundation arrangements of the lodges in and around İzmir allow us to understand their contribution to social assistance and production activities in the region. In light of the sources mentioned above, this paper will attempt to present in a comprehensive manner the ahî sheikhs and Ahî lodges that were active in the İzmir region from the Aydinoğulları period until the 16th century.

Key Words: Ahîlik, Ahî Lodge, Aydinoğulları, İzmir

GİRİŞ

Anadolu'daki erken dönem Türk yerleşimi, çoğunlukla planlı ve sistematik bir fetih hareketinden ziyade, farklı büyüklüklerdeki göç gruplarının bölgeye yerleşmesiyle gerçekleşmiştir. Bu gruplar, kırsal kesimlerde yaşayan yerli halklarla uzlaşarak, mevcut ekonomik kaynakları paylaşma yoluna gitmişlerdir. Türkler, denizlere ulaşmadıkları sürece uluslararası ticaretin dışında kalacaklarını fark etmişler ve bu nedenle Anadolu Yarımadası'nı çevreleyen yabancı kuşatmayı aşarak sahil bölgelerine yönelmişlerdir. Bu sürecin en önemli aktörlerinden biri, Küçük ve Büyük Menderes Nehirleri arasında kalan verimli toprakları hâkimiyeti altına alan Aydınoğulları Beyliği olmuştur. Aydın ve çevresinde Türk ve İslam kültürünü taşıyan bu beylik, bölgede kurulan ilk Türk siyasi yapısı olma özelliği taşımaktadır. Aydınoğulları'nın ardından Osmanlılar da benzer bir siyasi ve sosyo-ekonomik yapılanmayı sürdürmüşlerdir. Hem Aydınoğulları'nın başlattığı Türkleştirme politikalarının devamında hem de Türk varlığının kalıcılığında, toplumsal yapıya yön veren Ahî teşkilatının önemli katkıları olmuştur.

Ahîlik, Orta Çağ Anadolu'sunun toplumsal, kültürel ve ekonomik yapısına derinlemesine nüfuz eden hem meslekî hem de manevî boyutlarıyla öne çıkan özgün bir teşkilatlanma biçimidir. Temelleri, İslam'ın ahlâk anlayışıyla yoğrulmuş olan fütüvvet geleneğine dayanır. Bu gelenek, bireyin kişisel kemâlini, toplumsal sorumluluk bilincini ve meslekî dürüstlüğüne esas alır. Ahîlik sistemi, işte bu anlayışı kurumsal bir yapıya dönüştürerek, Anadolu'nun sosyal dokusunu yüzyıllar boyunca şekillendirmiştir.

Ahîlik, esasen yüksek ahlâk sahibi bireylerin bir araya gelerek oluşturduğu bir değerler sistemi üzerine inşa edilmiştir. Bu ahlâk anlayışı, doğrudan Kur'ân-ı Kerîm'in ilkelerine ve Hz. Peygamber'in hadislerinde ifade edilen dürüstlük, adalet, çalışkanlık, tevazu, yardımseverlik gibi erdemlere dayanmaktadır. Ahîliğe dâhil olan her birey, sadece bir zanaat veya meslek öğrenmekle kalmaz; aynı zamanda topluma karşı sorumluluk sahibi, erdemli bir birey olarak da yetiştirilirdi. Bu yönüyle Ahîlik, sadece bir meslek örgütü değil, aynı zamanda bireyin ruhunu ve ahlâkını da eğitmeyi amaçlayan bir hayat okuludur.

Osmanlı kültür tarihinde Ahîliğin yeri oldukça belirgindir. Osmanlı Devleti'nin kuruluş sürecinde, özellikle ilk dönemlerde bu teşkilatın etkisi açıkça hissedilir. Ahîlik, gençleri ve sanatkârları bir çatı altında toplamak suretiyle onları hem meslekî hem de ahlâkî açıdan eğitmeyi amaçlamış, bu yönüyle toplumsal

yapının istikrarını sağlayan bir unsur hâline gelmiştir. Ahî mektepleri ve zaviyeleri, Anadolu'da yalnızca üretim yapılan mekânlar değil, aynı zamanda insan yetiştirme merkezleri olarak işlev görmüştür. Bu kurumlar, usta-çırak ilişkisi temelinde eğitimi sürdürmüş, bilgi ve becerinin kuşaktan kuşağa aktarılmasında son derece etkili olmuşlardır. Ahîlik, yalnızca ekonomik ve meslekî bir örgütlenme modeli sunmakla kalmamış; aynı zamanda dinî, toplumsal, kültürel ve siyasî fonksiyonları da üstlenmiştir. Ahî teşkilatı, bireyin sadece geçimini sağladığı mesleği öğrenmesini değil, aynı zamanda toplumla uyumlu, adil, hoşgörülü ve dürüst bir birey olarak var olmasını da hedeflemiştir. Ahî şeyhleri, aynı zamanda halkın önünde ahlâkî rehberler olarak görülmüş, toplumsal düzenin korunmasında önemli roller üstlenmişlerdir.

XIII. yüzyıldan itibaren Anadolu coğrafyasında etkili olmaya başlayan ahîlik kurumu, yaklaşık beş yüz yıl boyunca bu toprakların sosyal ve ekonomik yapısında kalıcı izler bırakmıştır. Bu teşkilat, günümüzde modern anlamda sosyal güvenlik sistemlerinin, esnaf ve sanatkâr odalarının, kooperatiflerin, sendikaların ve hatta belediyeciliğin bazı temel işlevlerini bünyesinde barındırıyordu. Ancak Ahîliğin belki de en dikkat çekici yönü, iş ahlâkına dair ortaya koyduğu ilkeler ve bu ilkelerin içselleştirilmiş bir yaşam biçimine dönüşmesidir. Bugün birçok modern kurumda dahi karşılığı tam olarak bulunamayan bu anlayış, Ahîlikte yaşanır ve yaşatılır bir ahlâk sistemi hâlindeydi. Ahîlik teşkilatı, sadece Selçuklu ve Osmanlı dönemleriyle sınırlı kalmamış, Anadolu Beylikleri döneminde de etkinliğini sürdürmüştür. Özellikle Batı Anadolu'da kurulan Aydınoğulları Beyliği döneminde, Ahîliğin bölgesel düzeyde nasıl kök saldığına dair önemli veriler bulunmaktadır. XIV. yüzyılda bölgeyi ziyaret eden ünlü seyyah İbn Battûta, Aydın ve çevresinde karşılaştığı çok sayıda ahî şeyhinden ve ahî zaviyesinden bahsetmektedir. Bu anlatılar, dönemin sosyal yapısında ahî teşkilatının ne denli önemli bir yer tuttuğunu açıkça ortaya koymaktadır. Ayrıca Osmanlı arşivlerinde yer alan belgeler de, bu faaliyetlerin sadece bireysel anlatılarla sınırlı kalmadığını, resmî kaynaklarla da teyit edildiğini göstermektedir.

Ahîler, faaliyet gösterdikleri her coğrafyada olduğu gibi, Aydın ve çevresinde de toplumsal ve kültürel hayatın merkezinde yer almışlardır. Aydınoğulları Beyliği döneminde yaşanan kültürel değişim ve dönüşüm sürecinde, ahî zaviyeleri ve ocakları aktif bir rol üstlenmiştir. Bu kurumlar sayesinde, Osmanlı hâkimiyetine geçiş sürecinde toplumsal yapının devamlılığı ve kültürel istikrarı sağlanmıştır. Ahîlik, bu geçişin hem sosyal hem de zihinsel anlamda bir süreklilik içinde yaşanmasına katkı sunmuştur. Ne var ki, Batı

Anadolu'da ahîlik teşkilatı üzerine yapılan akademik çalışmalar oldukça sınırlıdır. Özellikle Aydın ve çevresindeki ahî ocaklarının tarihî, sosyolojik ve kültürel boyutları henüz tam anlamıyla aydınlatılamamıştır. Oysa bu teşkilatların, sadece kendi dönemlerinin değil, günümüz toplumlarının da ihtiyaç duyduğu etik ve sosyal değerlere sahip bir model sunduğu görülmektedir. Sonuç olarak, Aydınogulları döneminden başlayıp Osmanlı'nın erken modernleşme sürecine — yaklaşık XVII. yüzyıla— kadar uzanan zaman dilimi, ahîlik açısından bir bütünlük arz etmektedir. Bu uzun süreçte ahîlik, yalnızca bir meslek örgütü olarak değil; aynı zamanda bir toplum inşa ve terbiye kurumu olarak görev yapmış, Anadolu tarihinin şekillenmesinde temel taşlardan biri olmuştur.

1. İZMİR'DE AHÎ ZAVİYELERİ

1.1. AHÎ ALİ BABA

Hakkında oldukça az bilgi bulunan Ahî Baba'nın babasının adının Bahaeddin olduğu öğrenilmektedir. 166 numaralı *Muhâsebe-i Vilâyet-i Anadolu Defterinde* Ahîler ilgili kayıtlarda Ahî Baba olarak geçmektedir.¹ Faaliyetleri hakkında çok sınırlı bilgi bulunan Ali Baba'nın soyunun Aydınogulları ile bu muhite geldiğine inanılmaktadır. Osmanlı'nın Aydın ilinde ilk hâkimiyet dönemine ait olan Ahî Baba'nın eski adı Fota şimdiki adıyla Gökçe Köyü'ne kayıtlı olduğu görülmektedir. İlgili kayıtlarda Fota Köyü'nde XV. yüzyıla tarihlenen bir zâviyesi olduğu görülmektedir. Yavuz dönemine kadar burada bulunan zâviyenin bu dönemde Tire merkezin doğu yakasında yer alan Hacı Köy civarına taşındığı tespit edilmektedir.²

1.2. AHÎ ALİHAN ZÂVİYESİ

Aydın ile ilgili arşiv kayıtlarında Ahî Babası olarak kaydedilen Alihan adına yaptıranı ve yapılış tarihi bilinmeyen bir zâviye ve türbe bulunmaktadır. Bugün Tire Kazasının Manda Köyü'ne denk gelen muhitte bulunan zâviyenin XIX. yüzyıla kadar faal olduğu da anlaşılmaktadır.³ Dönemin önemli ahî zâviyeleri arasında yer aldığı anlaşılan Ahî Ali Han Zâviyesi hakkında Evliya Çelebi

¹ 166 Numaralı Muhasebe-i Vilayet-i Anadolu Defteri (937/1530), Hüdavendigâr, Biga, Karesi, Saruhan, Aydın, Menteşe, Teke ve Alaiye Livaları. Ankara: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Yayınları, 1995, s.339.

² Osman Nuri Akbulut, *Evliya Çelebiye Göre Güneybatı Anadolu (Aydın, Denizli, Muğla)*, (Muğla: Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2008), 57.

³ M. Murat Öntü, "Ahî Alihan Zâviyesi", *Ahîlik Ansiklopedisi*, ed. Yusuf Küçükdağ, Yaşar Erdemir, Bekir Şahin, (Ankara: T. C. Ticaret Bakanlığı, 2014), 1/42.

Seyahatnâme’sinde de bilgi bulunmaktadır. Evliya Çelebi aynı mekândaki yeri tarif ederek bunu medreseler kısmında Ali Han Medresesi olarak zikretmektedir. Bu bilgiye göre Ali Han, Aydınoğulları döneminin önemli ahîleri arasında yer almaktadır.⁴

1.3. ÖDEMİŞ’TE AHÎ MUSTAFA ZÂVİYESİ

Aydınoğulları’nın önemli bir merkezi olan ve Aydın’ın kuzey kısmında yer alan Ödemiş Kazasına bağlı Bademya Köyü’nde bulunan Ahî Mustafa Zâviyesinin kuruluş tarihi hakkında bir bilgiye ulaşılamamaktadır. Ahî Mustafa tarafından kurulan zâviyenin XIX. yüzyıldaki yazışmalardan hareketle o dönemde hâlâ faal durumunu koruduğu anlaşılmaktadır.

1.4. AHÎ OSMAN ZÂVİYESİ

İzmir merkezinde yer alan ve Seydi Ahmed Fakih’in idaresinde bulunan önemli bir vakıftır. Vakfın gelirleri çeşitli kaynaklardan sağlanmaktadır. Bunlar arasında, İzmir’deki Yağlıca Seydi olarak bilinen İncirlik’ten yıllık 200 akçe, Moladan köyündeki bir zeytinlikten 10 akçe, Yağlıca’daki Abaoğlu mukataasından 110 akçe, Hacı Hızır bağı mukataasından 80 akçe, Eyüboğlu elindeki mukataasından 50 akçe ve Ahî Bahşayış mukataasından 30 akçe gibi farklı gelir kaynakları bulunmaktadır.⁵ Bunlara ek olarak, Halkapınarı mukataasından 30 akçe, Yorgi bağ mukataasından 12 akçe, Çömlekçi İskender mukataasından 80 akçe gibi ek gelirler de vakfa tahsis edilmiştir. Bu kaynaklardan sağlanan toplam yıllık gelir 602 akçeye ulaşmaktadır. Sultan Selim Dönemi’nde zâviyeye, bir ocaklık tuzladan 128 akçe ek gelir sağlandığı belirtilmektedir. Ancak tarih belirtilmeyen bir kayıtta bu tuzladan bahsedilmemektedir. Bunun nedeni, muhtemelen Kanûnî Sultan Süleyman Dönemi’nde bu tuzlanın kullanım dışı kalması veya başka bir vakfa devredilmiş olmasıdır.⁶

1.5. AHÎ ÇUĞA ZÂVİYESİ

Ahî Çuğa Zâviyesi hakkında bilgiler sınırlıdır. Tarihi kesin olarak bilinmeyen bir kayıtta, bu zâviyenin binasının Cüneyd Veleddin İbrahim Bey tarafından inşa edildiği ifade edilmektedir.⁷

⁴ Akbulut, *Evliyâ Çelebiye Göre Güneybatı Anadolu*, 54.

⁵ Mübahat Kütükoğlu, *XVI. Asırlarda İzmir Kazasının Sosyal ve İktisadi Yapısı*, (Ankara: TTK Yayınları, 2010), 224.

⁶ Emine Sönmez, *571 Numaralı Evkaf Defterine Göre Aydın Vakıfları*, (Ordu: Ordu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2017), 41.

⁷ Kuyud-u Kadime Arşivi, Tahrir Defteri, nr. 571, v. 6a.

1.6. AHÎ PABUÇÇU ZÂVİYESİ

Ayasluğ'daki Ahî Pabuççu Zâviyesi'nin yıllık toplam geliri 760 akçedir. Bu gelirler, yedi farklı araziden sağlanan 586 akçe, eski bir bağ ve üç dükkândan gelen 134 akçe, harap bir değirmen ve çeşitli küçük arazilerden elde edilmektedir.⁸

1.7. AHÎ HACI ZÂVİYESİ

Tire merkezinde bulunan Ahî Hacı Zâviyesi'nin idaresi Kara Aziz'e aittir. Bu zâviyeye, Harimi Çeşmesi ve kuyusuyla birlikte bulunan bir alan, Tire'nin Bulgaz köyü sınırında 16 dönüm arazi ve vakfedilmiş bağlar tahsis edilmiştir.⁹ Ayrıca, dükkân kiralari ve vakıf mahsullerinden yıllık 540 akçe gelir sağlanmaktadır.¹⁰

1.8. AHÎ İSRÂÎL ZÂVİYESİ

Ahî İsrâîl Zâviyesi, Tire'ye bağlı Eğri-dere köyünde yer almakta olup, yaklaşık 10 dönümlük dört farklı bahçeye sahiptir.¹¹ Bu bahçelerden sağlanan yıllık toplam gelir 200 akçedir. Defter kayıtlarına göre, zâviyenin bahçelerinin geliri uzun süredir zâviyeye tahsis edilmiştir ve idaresi Ahî Çakır'a aittir.¹²

1.9. AHÎ SÜLEYMAN ZÂVİYESİ

Ahî Süleyman Zâviyesi ise Tire'nin Pişrevlû köyünde yer almakta olup, şeyhliği Derviş Süleyman tarafından yürütülmekteydi. Zâviyenin gelirleri, köydeki bir değirmenden sağlanan 730 akçe, bir zeytinlikten 200 akçe ve 30 dönümlük tarım arazisinden 200 akçe olmak üzere yıllık 1.130 akçeye ulaşmaktadır. Bu gelirler, zâviyeye gelen misafirlerin ihtiyaçları için harcanmaktadır.¹³

1.10. AHÎ BABA ZÂVİYESİ

Ahî Baba Zâviyesi, Tire'ye bağlı Fota köyünde bulunmaktadır. Tahrir defterlerinde, bu zâviyenin Aydınolu Umur Bey tarafından vakfedildiği ve Sultan Murad Han tarafından onaylandığı belirtilmiştir. Zâviyenin toplam geliri 2.450 akçe olup, bu gelirler bostan, keten tarımı yapılan 5 dönümlük arazi, 60 dönümlük mezra, çeşitli köylerden sağlanan gelirler ve tarım ürünlerinden elde edilen akçelerden oluşmaktadır.¹⁴

⁸ Kuyud-u Kadime Arşivi, Tahrir Defteri, nr. 571, v. 37a.

⁹ Burcu Akbulut, *XVI. Yüzyılda Batı Anadolu'da Ahîler ve Ahî Zâviyeleri*, (Ordu: Ordu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2021), 165.

¹⁰ Kuyud-u Kadime Arşivi, Tahrir Defteri, nr. 571, v. 58b.

¹¹ Akbulut, *XVI. Yüzyılda Batı Anadolu'da Ahîler ve Ahî Zâviyeleri*, 165.

¹² Kuyud-u Kadime Arşivi, Tahrir Defteri, nr. 571, v. 59a.

¹³ Kuyud-u Kadime Arşivi, Tahrir Defteri, nr. 571, v. 59a.

¹⁴ Kuyud-u Kadime Arşivi, Tahrir Defteri, nr. 571, v. 60b.

1.11. AHÎ HALÎL ZÂVİYESİ

Tire merkezindeki Ahî Halîl Zâviyesi, Taş-pazarı Mahallesi'nde yer almakta olup, Ahî Halîl tarafından oğluna vakfedilmiştir. Zâviyenin gelirleri arasında, dükkân kiralardan yıllık 1.000 akçe, iki haneden 96 akçe, 100 dönümlük bir bağdan 100 akçe ve çeşitli küçük arazilerden gelen akçeler bulunmaktadır.¹⁵

1.12. AHÎ MAHMÛD ZÂVİYESİ

Birgi kazasında yer alan Ahî Mahmûd Zâviyesinin idaresi, Ahî Mahmûd'un oğlu Yusûf tarafından yürütülmektedir. Vakfa, Ahî Mahmûd'un mülkü olan yaklaşık iki çiftlik büyüklüğünde arazi tahsis edilmiştir.¹⁶ Bu vakıf arazilerinden sağlanan hububat öşrü 360 akçedir.

1.13. AHÎ HAYREDDİN ZÂVİYESİ

Birgi'de bulunan Ahî Hayreddin Zâviyesinin gelirleri, Anduz Kırı adıyla bilinen bir mezradan sağlanan hububat mahsulü ve diğer ürünlerden elde edilen 300 akçeden oluşmaktadır.¹⁷

1.14. AHÎ YEĞAN ZÂVİYESİ

Güzelhisar kazasında yer alan Ahî Yeğan Zâviyesi, Topraklık adı verilen bir mezraya ve bir ocak değirmenine sahiptir. Ancak kayıtlar, zâviyenin harap olduğunu ve Fatma Bacı'nın burada Kayadı adında bir mescit inşâ ettiğini göstermektedir. Vakfa ait değirmen, bu mescidin masraflarını karşılamak üzere tamir edilerek kullanıma açılmıştır. Zâviyenin idaresi Hasan Ahî tarafından yürütülmekteydi ve çiftlik mahsulünden elde edilen gelir 360 akçeydi.¹⁸

1.15. AHÎ MUSTAFA ZÂVİYESİ

Birgi kazasında, Derebudamya köyünde bulunan Ahî Mustafa Zâviyesi, 1701 yılında vefat eden Mahmûd'un vasiyeti doğrultusunda Saru Mehmed'in idaresine verilmiştir.¹⁹

Bu zâviyelerin yanı sıra ahî adında çok sayıda yerleşim yeri ve mahalle de bulunmaktadır. Bölgedeki ahî isimli yerleşim yerleri arasında, Aydın sancağı Tire kazasındaki Ahî İman Mahallesi bulunmaktadır. 1573-1574 yıllarında burada 23 hane olduğu kaydedilmiş, 1676-1677 yıllarında bu sayı 30 haneye yükselmiştir.

¹⁵ Kuyud-u Kadime Arşivi, Tahrir Defteri, nr. 571, v. 99b

¹⁶ Akbulut, XVI. Yüzyılda Batı Anadolu'da Ahîler ve Ahî Zâviyeleri, 166.

¹⁷ Akbulut, XVI. Yüzyılda Batı Anadolu'da Ahîler ve Ahî Zâviyeleri, 166.

¹⁸ Kuyud-u Kadime Arşivi, Tahrir Defteri, nr. 571, v. 99b.

¹⁹ Akbulut, XVI. Yüzyılda Batı Anadolu'da Ahîler ve Ahî Zâviyeleri, 167.

Birgi kazasında bulunan Ahî Germiyan Mahallesi'nin nüfusu ise 1451-1453 yılları arasında yapılan kayıtlarda 26 hane olarak görülürken, Kanûnî Dönemi'nde bu sayı 62 haneye ulaşmıştır. Aynı mahallenin nüfusu, 1528-1529 yıllarında 48 kişiye, 1573-1574 yıllarında ise 45 kişiye düşmüştür. Tire kazasındaki Ahî Sinan Mahallesi ise 1573-1574 yıllarında yapılan tahrirde 38 nüfuslu olarak kaydedilmiştir. Bu zâviyeler ve yerleşim yerleri, Ahî teşkilatının Osmanlı dönemi boyunca bölgedeki etkisini ve vakıf sistemi içerisindeki yerini göstermektedir.²⁰

SONUÇ

Anadolu'nun batı ucunda, tarih boyunca doğu ile batı arasındaki ticaretin kesişme noktası olan İzmir, coğrafi ve stratejik konumu itibarıyla insanlık tarihinin en eski ve en önemli yerleşim alanlarından biri olarak kabul edilmektedir. Tarih öncesi dönemlerden itibaren kesintisiz bir yerleşim merkezi olarak varlığını sürdüren bu şehir, yalnızca bir liman kenti değil; aynı zamanda çok kültürlü, çok katmanlı ve çok işlevli bir medeniyetler mozaiğidir. İzmir, özellikle kara ve deniz yollarının kesiştiği bir kavşak noktasında yer alması sayesinde, ticaretin ve ekonomik faaliyetlerin her çağda merkezi hâline gelmiştir. İzmir, Asya'nın içlerinden başlayarak Avrupa'ya uzanan tarihî ticaret yollarının denize açıldığı noktada bulunması nedeniyle tarih boyunca ticarî önemini korumuş ve geliştirmiştir. Özellikle İpek Yolu ve Baharat Yolu gibi küresel ölçekte öneme sahip güzergâhların, Anadolu'daki son durağı olan İzmir, bu yollarla gelen malların deniz yoluyla Avrupa'ya ulaştırıldığı bir transfer merkezi işlevi görmüştür. Aynı şekilde, Antik Çağ'da Anadolu'yu Mezopotamya'ya bağlayan en eski kara yollarından biri olan Kral Yolu, İzmir'de sonlanmakta ve burayı doğrudan doğu-batı ticaretinin kavşak noktası hâline getirmekteydi. Bu tarihî konumun sağladığı avantaj, İzmir'i yalnızca ticarî açıdan değil, kültürel ve demografik bakımdan da çeşitlendirmiştir. Kentte yüzyıllar boyunca çok sayıda etnik ve dinî grup bir arada yaşamış, bu yapı ticaretin çeşitliliğini ve çok yönlü etkileşimini daha da artırmıştır. Özellikle liman ekonomisine bağlı olarak gelişen esnafılık, zanaatkârlık ve ticaret kültürü, İzmir'in tarihî karakterinde belirleyici bir yer edinmiştir.

İzmir ve çevresi, XIII. yüzyılın ilk yarısından itibaren Türklerin hâkimiyetine girmiştir. Bu dönemde Anadolu'da kurulan beyliklerden biri olan Aydınoğulları Beyliği, bölge üzerinde ilk Türk siyasi teşekkülü olarak öne çıkmaktadır.

²⁰ Akbulut, XVI. Yüzyılda Batı Anadolu'da Ahîler ve Ahî Zâviyeleri, 167.

Aydınoğulları, İzmir’i hem askerî hem de ticarî açıdan önemli bir merkez olarak değerlendirmiş ve şehrin potansiyelini açığa çıkarmak adına çeşitli ekonomik ve idarî düzenlemelere gitmiştir. Bu bağlamda Ahîlik teşkilatı, Aydınoğulları döneminde İzmir ve çevresinde kök salmaya başlamıştır. Ahîlik, yalnızca bir meslek örgütlenmesi olarak değil; aynı zamanda dinî, ahlâkî ve sosyal öğeleri içinde barındıran bir yaşam ve üretim sistemidir.

Ahî ocakları, bu dönemde zanaatkârlık mesleklerinin üretim standardını belirlemiş, fiyat istikrarını gözetmiş, usta-çırak sistemini sürdürmüş ve toplumsal etik ile ticaret arasındaki dengeyi sağlamıştır. Özellikle XVIII. yüzyılda İzmir Vilayeti, Osmanlı İmparatorluğu’nun en önemli ekonomik merkezlerinden biri hâline gelmiş; kent, sadece üretim ve dağıtım açısından değil, aynı zamanda gümrük gelirleri ve ihracat hacmi bakımından da dikkat çekici bir konuma ulaşmıştır. Gerek Osmanlı arşivlerinde gerekse yerel belgelerde yer alan kayıtlar, XIX. yüzyıla kadar İzmir’deki ticarî hayatın büyük oranda Türklerin kontrolünde olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Özellikle son yıllarda sıkça dile getirilen, “Türkler ticaretle ilgilenmemiştir; çarşı ve pazarlar tamamen gayrimüslimlerin elindeydi” şeklindeki ifadeler, bu tarihsel belgeler karşısında dayanaksız ve indirgemeci bir yaklaşıma işaret etmektedir. Ahîlik teşkilatının kentteki güçlü varlığı, bu söylemleri çürüten en açık delildir.

Zira İzmir özelinde ticaretin örgütlenmesi, sermaye akışının düzenlenmesi ve piyasa kontrolünün sağlanmasında ahîlik kurumu, doğrudan etkinlik göstermiştir. Ahîler, kent ekonomisinin temel taşlarını oluşturmuş; meslekî standartları belirlemiş ve üretim kalitesini güvence altına almıştır. Bu yapı, yalnızca ekonomik değil, aynı zamanda sosyal bir denge unsuru olarak da hizmet vermiştir. Ahîlik, böylece Türk kimliğinin ticaretle olan ilişkisinin tarihî bağlamda ne denli güçlü ve süreklilik arz eden bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir. İzmir, tarih boyunca sahip olduğu coğrafi ve stratejik avantajlar sayesinde ticaretin ve kültürel etkileşimin merkezi olmuş, bu durum bölgedeki sosyoekonomik yapının şekillenmesinde belirleyici olmuştur. Özellikle Türklerin bölgeye hâkim olmaya başladığı dönemden itibaren ahîlik teşkilatının bu canlılık içinde önemli roller üstlendiği görülmektedir. Aydınoğulları döneminden Osmanlı’nın modernleşme sürecine kadar uzanan zaman diliminde İzmir’deki ahîlik yapılanması hem üretim düzeninin sürdürülmesini sağlamış hem de kentteki sosyal yapının istikrarını desteklemiştir. Ahîlik, sadece Anadolu’nun iç bölgelerinde değil, aynı zamanda kıyı ticaret merkezlerinde de güçlü bir şekilde varlık göstermiş; İzmir örneğinde olduğu gibi bu varlık, tarihî belgelerle açıkça

belgelenmiştir. Dolayısıyla, ahîliğin İzmir'deki etkinliği, hem Türklerin ticarî faaliyetlerdeki yerini vurgulamakta hem de tarihsel sürekliliği olan bir ekonomik-meslekî modelin Anadolu şehirlerinde nasıl işler hâle geldiğini göstermektedir.

KAYNAKÇA

- 166 Numaralı Muhasebe-i Vilayet-i Anadolu Defteri (937/1530), Hüdavendigâr, Biga, Karesi, Saruhan, Aydın, Menteşe, Teke ve Alaiye Livaları. Ankara: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Yayınları, 1995.
- Akbulut, Burcu. XVI. Yüzyılda Batı Anadolu'da Ahîler ve Ahî Zâviyeleri. Ordu: Ordu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Evlîya Çelebiye Göre Güneybatı Anadolu (Aydın, Denizli, Muğla). Muğla: Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Haykıran, Kemal Ramazan. "Aydın İlinde Ahîlik ve Ahî Zaviyelerine Bir Bakış" *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 13 (26) (Temmuz 2023), 301-317.
- Kuyud-u Kadime Arşivi, Tahrir Defteri, nr. 571.
- Kütükoğlu, Mübahat. XVI. Asırlarda İzmir Kazasının Sosyal ve İktisadi Yapısı. Ankara: TTK Yayınları, 2010.
- Mecdî Efendi. *Tercüme-i Şakâik-i Nu'mâniye*. İstanbul: 1269.
- Mehmed Süreyya. *Sicill-i Osmanî*. yay. haz. Nuri Akbayar. İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Türkiye Ekonomisi ve Toplumsal Tarih Vakfı, 5/1996.
- Öntüğü, M. Murat. "Ahî Alihan Zâviyesi". *Ahîlik Ansiklopedisi*, ed. Yusuf Küçükdağ, Yaşar Erdemir, Bekir Şahin, 1/42-43. Ankara: T. C. Ticaret Bakanlığı, 2014.
- Sarıköse, Barış. "Ahî Sinaneddin Yusuf". ed. Yusuf Küçükdağ, Yaşar Erdemir, Bekir Şahin, *Ahîlik Ansiklopedisi*. 1/117. Ankara: T. C. Ticaret Bakanlığı, 2014.
- Sönmez, Emine. 571 Numaralı Evkaf Defterine Göre Aydın Vakıfları. Ordu: Ordu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı, Osmanlı Arşivi (BOA) Tahrir (Defter-i Hâkânî) Defterleri (TD), 166; 338.

KÂFİYECİ'NİN *EL-MUHTASAR FÎ İLMİ'T-TÂRÎH* ADLI ESERİ**

ÖZET

Kâfiyecî'nin *el-Muhtaşar fî 'ilmi't-târîh* adlı eseri, İslâm dünyasında tarih usulüne dair kaleme alınmış ilk sistemli çalışmalarından biridir. Eser, tarih ilminin mahiyetini, metodolojisini ve uygulama yöntemlerini ele alarak tarih yazımına önemli katkılar sunar. Ancak, eserin içeriği ve metodolojisi üzerine farklı değerlendirmeler bulunmaktadır. Bu çalışma, *el-Muhtaşar fî 'ilmi't-târîh* 'in tarih ilmi için bir usûl kitabı olarak kabul edilmesinin imkânını tartışmayı ve Kâfiyecî'nin tarih yazımına sunduğu metodolojik katkıların özgün değerini incelemeyi amaçlamaktadır. Çalışma, metin tahlili ve karşılaştırmalı analiz yöntemleri kullanılarak iki aşamada gerçekleştirilmiştir. İlk aşamada, eserin içeriği, metodolojisi ve tarih yazımına sunduğu katkılar detaylı bir şekilde incelenmiştir. İkinci aşamada ise esere yöneltilen eleştiriler ve bu eleştirilere karşı geliştirilen argümanlar değerlendirilmiştir. Eserin birinci bölümünde tarih kavramının tanımı, zamanın halleri ve takvim sistemleri gibi temel konular ele alınmıştır. İkinci bölümde tarih yazımına dair beş temel yöntem önerilmiş ve insan tabakalarının tarihle ilişkisi incelenmiştir. Üçüncü bölümde ise efsanevî hikayeler ve ahlâkî-dinî amaçlı anlatılara yer verilmiştir. Franz Rosenthal, Şakir Mustafa ve Ahmet Zeki Velidi Togan gibi araştırmacılar özellikle ikinci bölümdeki fantastik hikayeler nedeniyle esere bazı tenkitler yöneltmişlerdir. Rosenthal, eserin dilinin karmaşıklığı ve tarih dışı aktarımlara yer verilmesini eleştirmiş; Togan ise Kâfiyecî'nin bağımsız bir tarih usulü geliştirememesini ve dînî saiklerle hareket etmesini eksiklik olarak görmüştür. Buna karşılık Kasım Şulul, eseri neredeyse mükemmel bir tarih usulü çalışması olarak değerlendirmiş ve söz konusu eleştirileri genellikle haksız bulmuştur. Sonuç olarak *el-Muhtaşar fî 'ilmi't-târîh*,

* Dr., İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, İlahiyat Fakültesi, Aydın Adnan Menderes Üniversitesi. https://orcid.org/0000-0001-7968-2101_hmaltuntas@adu.edu.tr

** Bu çalışma, 11-12 Nisan 2025 tarihlerinde düzenlenen İzmir'de İlmî ve Kültürel Hayat -I- (14 - 16. yy.) sempozyumunda sözlü olarak sunulan tebliğin geliştirilmiş tam metnidir.

İzmir'de İlmî ve Kültürel Hayat-I- (14-16. yy.)

İslâm tarih yazımı geleneği içerisinde metodolojik bir çerçeve oluşturma çabasıyla dikkat çeken önemli bir eserdir. Kâfiyeci'nin tarih ilmini dinî ve ahlâkî amaçlarla ilişkilendirmesi, dönemin ilmî anlayışı içinde anlaşılabilir bir yaklaşım olsa da bu durum eserin tarihsel gerçeklikten uzak kaldığı eleştirilerine neden olmuştur. Eser, tarih usulüne dair erken dönem çalışmaların bir örneği olarak İslâm tarih yazımı geleneğinin anlaşılması açısından önemli bir kaynak olma özelliğini korumaktadır.

Anahtar Kavramlar: İslam Tarihi, Kâfiyeci, *el-Muhtaşar fî 'ilmi't-târîh*, Tarih Usulü, İslâm Tarihi Yazımı

KÂFIYECI'S AL-MUKHTAŞAR FÎ 'ILM AL-TÂRÎKH

ABSTRACT

Al-Kāfiyāji's work entitled *el-Mukhtaşar fî 'ilmi't-târîh* represents one of the first systematic studies on the methodology of history in the Islamic world. The work makes significant contributions to historiography by addressing the nature, methodology, and practical applications of historical science. However, there exist various evaluations regarding the content and methodology of this work. This study aims to discuss the possibility of accepting *al-Mukhtaşar fî 'ilm al-târîkh* as a methodological treatise for historical science and to examine the original value of the methodological contributions that al-Kāfiyāji offered to historiography. The study was conducted in two stages using textual analysis and comparative analytical methods. In the first stage, the content, methodology, and contributions of the work to historiography were examined in detail. In the second stage, the criticisms directed at the work and the arguments developed in response to these criticisms were evaluated. The first section of the work addresses fundamental topics such as the definition of the concept of history, the states of time, and calendar systems. The second section proposes five basic methods for historiography and examines the relationship between human strata and history. The third section includes legendary stories and narratives with moral-religious purposes. Researchers such as Franz Rosenthal, Shākir Muşţafā, and Ahmet Zeki Velidi Togan have directed certain criticisms at the work, particularly due to the fantastic stories in the second section. Rosenthal criticized the complexity of the work's language and the inclusion of non-historical narratives, while Togan viewed al-Kāfiyāji's inability to develop an independent historical methodology and his religiously motivated approach as deficiencies. In contrast, Kasım Sulul evaluated the work as an almost perfect study of historical methodology and generally found the aforementioned criticisms to be unjustified. In conclusion, *al-Mukhtaşar fî 'ilm al-târîkh* is a significant work that stands out for its attempt to establish a methodological framework within the Islamic historiographical tradition. While al-Kāfiyāji's association of historical science with religious and moral purposes represents an understandable approach within the scholarly understanding of the period, this has led to criticisms that the work distances itself from historical reality. As an example of early works on historical methodology, the work maintains its importance as a significant source for understanding the Islamic historiographical tradition.

Key words: Islamic History, Al-Kāfiyāji, *el-Mukhtaşar fî 'ilmi't-târîh*, Methodology of History, Islamic Historiography

GİRİŞ

Tarih ilmi, İslâm medeniyetinde temel ilim dallarından biri olarak kabul edilmiş ve erken dönemlerden itibaren Müslüman âlimler, geçmiş olayları kaydetmenin yanı sıra bu olayların doğru bir şekilde analiz edilmesi ve aktarılması için çeşitli metodolojik yaklaşımlar geliştirmişlerdir. Ancak, İslâm ilim geleneğinde tarih yazımına dair usul çalışmaları nispeten daha az yer verilmiştir. Bu durum, tarihsel bilginin güvenilirliği ve aktarımındaki titizliği zorunlu kılmış ve “tarih usulü” kavramını, olayların yalnızca kronolojik sıralaması olmaktan çıkarıp eleştirel bir değerlendirme süzgecinden geçirilmesi gereken bir disiplin haline getirmiştir.

Bu bağlamda, Kâfiyeci’nin (öl. 879/1474) *el-Muhtaşar fî ‘ilmi’t-târîh* adlı eseri, İslâm dünyasında tarih usulüne dair kaleme alınmış ilk sistematik çalışmalardan biri olarak öne çıkmaktadır. Kâfiyeci, tarih ilmini yalnızca geçmiş olayların kaydı olarak değil, aynı zamanda dinî ve ahlâkî amaçlara hizmet eden bir disiplin olarak ele almış ve bu doğrultuda tarih yazımına dair bir metodoloji geliştirme çabası içine girmiştir. Eser, tarih ilminin mahiyetini, metodolojisini ve uygulama yöntemlerini ele alması dolayısıyla, İslâm tarihi yazımı geleneği içerisinde önemli bir yere sahiptir. Bununla birlikte eserin içeriği ve metodolojisi üzerine yapılan değerlendirmeler, konusu bağlamında farklı bakış açılarını ortaya koymaktadır. Özellikle eserin ikinci bölümünde yer alan fantastik hikayeler ve efsanevî anlatılar, Kâfiyeci’nin tarihsel gerçeklikten uzaklaştığı yönünde eleştirilere neden olmuştur. Buna karşın Kâfiyeci’nin tarih yazımına dair önerdiği yöntemler, sonraki dönem tarihçileri için bir referans noktası oluşturmuş ve İslâm tarih yazımı geleneğine önemli katkılar sunmuştur.

Bu çalışma Kâfiyeci’nin *el-Muhtaşar fî ‘ilmi’t-târîh* adlı eserini tarih usulü açısından incelemeyi ve eserin İslâm tarihi yazımı geleneği içerisindeki yerini tartışmayı amaçlamaktadır. Çalışma metin tahlili ve karşılaştırmalı analiz yöntemleri kullanılarak iki aşamada gerçekleştirilecektir. İlk aşamada eserin içeriği ve metodolojisi detaylı bir şekilde ele alınmış; ikinci aşamada ise esere yöneltilen eleştiriler ve bu eleştirilere karşı geliştirilen argümanlar değerlendirilmiştir. Bu bağlamda, Kâfiyeci’nin tarih yazımına dair önerdiği yöntemlerin özgünlüğü ve eserin tarih usulü açısından taşıdığı değer, farklı bakış açıları ışığında tartışılacaktır.

1. EL-MUHTAŞAR Fİ 'İLMİ'T-TÂRİH ESERİNİN İÇERİĞİ VE METODOLOJİSİ

Ebû Abdullah Muhyiddin Mehmed b. Süleyman b. Sa'd el-Bergamavî, İbnü'l-Hâcib'in *el-Kâfiye* adlı eseriyle çok meşgul olmasından dolayı *Kâfiyeci* lakabıyla tanınmıştır. Hicrî 788 (1386) yılında İzmir'in Bergama ilçesinde dünyaya gelmiştir. İlk eğitimini Anadolu'da çeşitli hocalardan aldıktan sonra İslâm coğrafyasının farklı bölgelerine ilim tahsili için yolculuklar yapmıştır. Hicrî 830 yılında ilmî seyahatlerinin son durağı olan Kahire'ye yerleşerek burada Arap dili ve edebiyatı, tefsir, fıkıh, kelâm, hadis, tasavvuf, tarih, cedel, felsefe, mantık ve astronomi gibi çeşitli ilim dallarında kendini yetiştirmiştir. Bu alanlarda önemli eserler kaleme almıştır.¹ Kâfiyeci'nin tarih alanındaki en bilinen eseri *el-Muhtaşar fî 'ilmi't-târîh* olmakla birlikte tarih konularını ele aldığı *en-Naşru'l-kâhir ve'l-fethu'z-zâhir* adlı bir başka eseri daha bulunmaktadır.²

Kâfiyeci, *el-Muhtaşar fî 'ilmi't-târîh* adlı eserinde, tarih ilminin mahiyetini ve nasıl ele alınması gerektiğini kapsamlı bir şekilde inceler. Eser bir giriş ve üç ana bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde tarih ilminin önemine ve bu ilme duyulan ihtiyaca dikkat çeker. Ayrıca kendi dönemine kadar tarih ilmine dair bilgilerin dağınık halde olduğunu ve bu alanda sistematik bir çalışmanın bulunmadığını belirtir. Kâfiyeci, bu ihtiyaç ve bazı teşvikler sonucunda tarih ilminin kurallarını bir araya getirme görevini üstlendiğini ifade eder ve kitabının ismini bu bağlamda zikreder.³ Daha sonra bu ilmi sistematik hale getirme amacıyla eserin bölümlerini oluşturur.

Kitabın birinci bölümü tarih ilminin temel kavramlarına odaklanmaktadır. Kâfiyeci, tarih kavramını tanımlayarak ona yüklediği anlamı ortaya koyar ve bu ilmin mahiyetini anlamaya yönelik bir zemin oluşturur. Tarih kavramını zaman ve onun halleriyle ilişkili olarak değerlendiren Kâfiyeci, bu bölümde hem zaman kavramını hem de döneminde kullanılan saat ve takvim gibi zaman ölçüm araçlarını inceler. Ayrıca güneş yılı ve ay yılı gibi zaman tanımlarını ayrı ayrı ele alır ve aralarındaki farkları açıklar.⁴ Onun açıklamalarından döneminde zamana

¹ Hasan Gökbulut, "Kâfiyeci", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* .(Erişim 22 Şubat 2025.)

² Murat Tala, "Kâfiyeci'nin Eserleri ve Arap Dil Bilimine Katkıları: Tespit, Tasnif ve Değerlendirme", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/3 (15 Aralık 2020), 1081-1111.

³ Ebû Abdullah Muhyiddin Mehmed b. Süleyman b. Sa'd el-Bergamavî (öl. 879/1474) Kâfiyeci, *el-Muhtaşar fî 'ilmi't-târîh* (Beyrut: Dar Alam al-Kutub, 1990), 52.

⁴ Kâfiyeci, *el-Muhtaşar fî 'ilmi't-târîh*, 59.

yüklenen anlamı, saatin ve günün nasıl değerlendirildiğini anlamak mümkündür.

Kâfiyeci, tarih için en önemli araçlardan biri olan takvim konusunu da detaylı bir şekilde inceler. Bu bağlamda, Rum, Fars, Celâlî, Türk ve Yahudi geleneğindeki takvimlere değinirken Hicrî takvimin nasıl oluştuğunu da ayrıntılı bir şekilde açıklar. Tüm bu incelemelerin ardından tarih ilminin ne olduğu sorusunu gündeme getirir ve tarihin, zamanın halleri ile bu hallerin vakitlerinin belirlenmesi olduğunu ifade eder.⁵ Dikkat çeken bir diğer husus ise Kâfiyeci'nin tarih kavramına dair üç farklı tanım sunması ve bu kavramın doğası gereği çok anlamlı olduğunu vurgulamasıdır. Ona göre tarih esnek bir kavramdır ve herkes kendisine uygun bir tanımı benimseyebilir. Bu yaklaşım tarihin yorumlamaya açık bir disiplin olduğunu ortaya koyar.⁶

Kâfiyeci, Hz. Ömer döneminde ortaya çıkan tarih kullanma zorunluluğuyla birlikte yönetimin takvim oluşturma ve tarihleme anlayışı geliştirme yoluna gittiğini vurgular. Ona göre "tarih" kavramı Farsçadan ödünç alınmış ve Arapçalaştırılmış bir kelimedir.⁷ Tarihle ilgili bu teknik açıklamaların ötesinde Kâfiyeci'nin tarihe konu edilebilecek olaylara dair düşünceleri de büyük önem taşır. Ona göre tarihin konusu sadece yaşanmış olaylarla sınırlı değildir; aynı zamanda garip ve tuhaf olayları da kapsar. Kâfiyeci, tarihe konu olabilecek olayların dikkat çekici olması gerektiğini belirtir. Örneğin, dinlerin doğuşu, depremler, büyük sel felaketleri ve bulaşıcı hastalıklar gibi olaylar, tarih yazımında önemli bir yer tutar. Gerçeküstü gibi görünen olayların tarihe konu edilmesinin nedeni ise Kâfiyeci'ye göre, bu olaylardan ibret alınması ve dinî ve ahlâkî amaçlara hizmet etmesidir.⁸

Kâfiyeci, tarihin pratik değerinin önemine vurgu yaptıktan sonra tarihin ayrı bir ilim olarak inşa edilmesinin gerekliliği üzerinde durur. Kendisinden önce bu ilmin araçlarının bir araya getirilmemiş olmasının, tarih ilminin gereksizliği anlamına gelmediğini belirtir. Aksine, olayların sağlıklı bir şekilde kaydedilmesi için bu ilme duyulan ihtiyacın altını çizerek, Tıpkı hadis, fıkıh ve usul ilimleri gibi tarih ilmi de dinî maslahatlara hizmet eden bir disiplindir ve ilim üretimine katkıda bulunma özelliği taşır. Kâfiyeci, tarihçide bulunması gereken özellikleri hadis nakilcilerinde aranan şartlara benzetir. Buna göre bir tarihçinin akıl, zabt (güvenilirlik), İslâm ve adalet gibi niteliklere sahip olması gerektiğini belirtir.

⁵ Kâfiyeci, *el-Muhtaşar fî 'ilmi't-târîh*, 55.

⁶ Kâfiyeci, *el-Muhtaşar fî 'ilmi't-târîh*, 53.

⁷ Kâfiyeci, *el-Muhtaşar fî 'ilmi't-târîh*, 62.

⁸ Kâfiyeci, *el-Muhtaşar fî 'ilmi't-târîh*, 63.

Kâfiyeci'nin Hülâsatü'l-Akvâl bi'l-hucec ve'l-beyyinât fî kavli'n-Nebiyyi 'İnneme' l-a'malü bi'n-niyyât'Adlı Risâlesi

Bununla birlikte Allah'ın zâtıyla ilgili konular dışında kalan durumlarda tarihçinin zayıf haberleri de aktarabileceğini ifade eder. Ancak bu tür haberlerin aktarılmasının amacı teşvik, sakındırma ve ibret alma gibi dinî ve ahlâkî gayelere hizmet etmek olmalıdır.⁹

Kâfiyeci, ikinci bölüme tarih ilmi ve onun meseleleri için bir usul olarak belirlediği başlık altında varlık kategorilerini sınıflandırarak başlar. Varlığı üç sınıfa ayırır: *Kadîm* (ezeli), *hadîs* (sonradan var olan) ve bu ikisi dışında kalan ne *kadîm* ne de *hadîs* olan varlıklar. *Kadîm* olan varlıklar Allah'ın kelâm ilminin konusunu oluşturur. Kâfiyeci, insanı ise üç tabakaya ayırarak tarihin doğrudan konusu olarak ele alır. Ona göre tarihçinin hedefi insanın kaydını en uygun şekilde tutmaktır. Bu tabakalardan birincisi peygamberler ve nebilerdir. İkinci ve orta tabaka evliyâlar, âlimler ve âbidlerden oluşur. Bunların dışında kalanlar ise en alt tabakayı teşkil eder.¹⁰

Kâfiyeci'nin eserinin tarih için bir usul kitabı olma özelliği kazanmasında öne sürdüğü beş tarih yazım yöntemi büyük bir rol oynar. Bu yöntemleri galip zanna (çoğunlukla kabul gören görüşe) dayanarak tümevarım yoluyla oluşturduğunu belirtir. Bu beş yöntem temel alarak insan tabakalarını peygamberlerden başlayarak aşağıya doğru kendi anlayışı çerçevesinde örneklerle açıklar. Kâfiyeci'ye göre tarih yazımındaki usuller şunlardır:

1- Doğrudan gözlemlene ve şahit olma: Olayları bizzat gözlemleyerek veya şahitlerden dinleyerek aktarmak.

2- Kesin bilgi ve yakînlık durumu: Kesin ve güvenilir bilgiye dayanarak tarih yazmak.

3- Gâlip zanna göre aktarım: Çoğunlukla kabul gören görüşlere dayanarak bilgi aktarmak.

4- Çatışan bilgilerin tümünü aktarma: Bir konuda çelişkili bilgiler olsa bile tümünü aktarmak.

5- Diğer yöntemler: Yukarıdaki yöntemlerin dışında kalan aktarım biçimleri.¹¹

Kâfiyeci, tarih ilmini dinî saiklerle (amaçlarla) hareket eden diğer ilimlerden biri olarak gördüğü için tarihçinin elindeki tüm bilgiyi, şöyle ya da böyle, aktarmasını bir görev olarak görür. Bu nedenle galip zanna dayalı aktarımı

⁹ Kâfiyeci, *el-Muhtaşar fî 'ilmi't-târîh*, 71.

¹⁰ Kâfiyeci, *el-Muhtaşar fî 'ilmi't-târîh*, 74.

¹¹ Kâfiyeci, *el-Muhtaşar fî 'ilmi't-târîh*, 76.

önerdiği gibi çatışan bilgilerin tümünün elde olduğu şekliyle aktarılmasını da savunur. Tarih yazımına dair verdiği örneklerde efsanevî (esâtîr türü) bir haberin gerçek olup olmamasının önemsiz olduğunu, asıl önemli olanın hikâyenin dinî veya ahlâkî bir amaca hizmet etmesi gerektiğini açıkça belirtir.¹² Kâfiyeci'nin önerdiği bu ilkeler tarih yazımı için bütünlüklü ve tutarlı bir metodoloji sunar.

Müellif, "İlim Ehlinin Şerefi, İlimin Fazileti ve Hatırlatma ile İbret Almaya Yarayan Şeylerin Beyânı" şeklinde tercüme edebileceğimiz başlık altında, üçüncü bölümde ilim ehlinin faziletini kitap, sünnet, eser (sahâbe sözleri) ve bilginlerin ifadeleriyle anlatır. Ardından efsanevî Anka Kuşu ve Hayat Pınarı gibi hikâyelere yer verir.¹³ Tarih ilminin faydalarına dair sonraki bölümlerdeki bilgiler bir kenara bırakılırsa Kâfiyeci'nin tarih için seçtiği konuların genellikle peygamber kıssaları, sahâbe ve halife hikâyeleri ile efsanevî şahsiyetlere ait anlatımlardan oluştuğunu söylemek mümkündür.

Mısır'a dair düşüncelerini aktardığı son kısımdan önce Kâfiyeci, tarih ilminin gerekliliği ve bu ilimden elde edilen faydalara dikkat çeker. Kâfiyeci, tarih ilminin önceki insanların tecrübelerini aktarmadaki rolünü vurgularken pratikte kral, vezir ya da sıradan insan olsun, herkesin tarihten öğrenecek bir şeyler bulabileceğini belirtir.

2. *EL-MUHTAŞAR Fİ 'İLMİ'T-TÂRİH* ESERİNE YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER VE DEĞERLENDİRMELER

Alman doğubilimci Franz Rosenthal'ın (öl. 2003) *A History of Muslim Historiography* adlı çalışması ve bu çalışmada Kâfiyeci'nin *el-Muhtaşar fî 'ilmi't-târîh* eserini ilk kez tetkik ederek yayınlaması, söz konusu eserin günümüz ilim dünyasında değer görmesinde kritik bir rol oynamıştır. Rosenthal, bu eseri Kahire'deki el yazması üzerinden incelemiş ve yaptığı değerlendirmelerle birlikte hem İngilizce çevirisini hem de Arapça aslını, benzer diğer eserlerle birlikte kitabında yayımlamıştır. Eserin İstanbul'da Ayasofya'da bulunan iki el yazması nüshasını da ilk elden incelediği anlaşılmaktadır.

Franz Rosenthal, Kâfiyeci'nin *el-Muhtaşar fî 'ilmi't-târîh* adlı eserini 867/1463 yılında kaleme alınmış olmasına rağmen İslâm tarihi yazımı teorisi üzerine yazılmış bilinen en eski monograf olarak değerlendirmektedir. Rosenthal,

¹² Kâfiyeci, *el-Muhtaşar fî 'ilmi't-târîh*, 87.

¹³ Kâfiyeci, *el-Muhtaşar fî 'ilmi't-târîh*, 114.

Kâfiyeci'nin Hülâsatü'l-Akvâl bi'l-hucec ve'l-beyyinât fî kavli'n-Nebiyi 'İnneme' l-a'malü bi'n-niyyât'Adlı Risâlesi

Kâfiyeci'nin bu eserde tarih yazımının teorik yönlerini ele almayı amaçladığını ancak bu amacına tam olarak ulaşamadığını ifade etmektedir. Ona göre eserin ikinci yarısı teorik tartışmaları örneklemek amacıyla eklenmiş; melekler ve peygamberlerle ilgili efsanevî anlatılar ve tarihsel değer taşımayan hikâyelerle doludur. Rosenthal, bu bölümü "tamamen değersiz" olarak nitelendirmekle birlikte eserin ilk yarısının teorik tartışmalar açısından oldukça değerli olduğunu ve ikinci yarıdaki eksiklikleri telâfi ettiğini belirtmektedir. Çalışmanın, "görünürde özgün bir yaklaşım ve uygulama sergilediğini" vurgulayan Rosenthal, eserin Aristotelesçi felsefeye dayalı "bilimsel tanımlama" şemasını takip ettiğini ve bu bağlamda yazarın doğrudan ilham kaynağının fıkıh usulü olduğunu kaydetmektedir. Kâfiyeci, tarih ilmiyle ilgili temel soruları (ilmin doğası, konusu, amacı ve kullanım alanını) kısaca yanıtlamakla birlikte Arapçada *târîh* teriminin anlam belirsizliği ve tarihin Müslüman dinî ilimleri çerçevesindeki konumu gibi sorunlara oldukça geniş yer ayırmıştır. Rosenthal, bu kısmın dönemin genel tarih anlayışından ayrılan bir derinlik taşıdığını, ancak metodolojik tutarsızlıkların eserin bütünlüğünü zedelediğini ifade etmektedir.¹⁴

Franz Rosenthal, Kâfiyeci'nin bir tarihçi olmadığını ve tarihe özel bir ilgi duyduğuna dair bir izlenim de taşımadığını belirtmektedir. Rosenthal'a göre, Kâfiyeci, *el-Muhtaşar fî 'ilmi't-târîh* adlı eserinin yanı sıra, *en-Naşru'l-kâhir ve'l-fethu'z-zâhir* adlı çalışmasında da tarihsel meselelerle ilgilenmiştir. Ancak döneminde Kâfiyeci, daha çok geleneksel olmayan ve din dışı disiplinlerde büyük bir otorite olarak kabul edilmiştir. Rosenthal, Kâfiyeci'nin tarih yazımı üzerine olan eserinde felsefe ve bilimlere dair mütevazı bir bilgi birikiminin görüldüğünü; ancak onun, çağdaşı es-Sehâvî (ö. 902/1497) gibi, öncelikle bir din âlimi olduğunu vurgulamaktadır. Rosenthal, Kâfiyeci'nin tarihe olan ilgisinin büyük ölçüde onun hadis ve fıkıh çalışmalarının bir yan ürünü olduğunu ifade etmektedir.¹⁵

Franz Rosenthal, Kâfiyeci'nin tarih hakkındaki fikirlerinin es-Sehâvî üzerinde büyük bir etki yarattığını belirtmektedir. Rosenthal'a göre Kâfiyeci'nin bu kısa tarih yazımı çalışması olmasaydı es-Sehâvî'nin *el-İ'lân* adlı eseri de ortaya çıkmazdı. Her iki eserde ele alınan problemler ve bu problemlerin sunuluş biçimi büyük ölçüde benzerlik göstermekte olup bu benzerliklerin ortak bir kaynaktan beslendiğini düşünmek için herhangi bir neden bulunmamaktadır. Ancak Rosenthal, es-Sehâvî'nin, selefi Kâfiyeci'nin çalışmalarına yeterince değer

¹⁴ Franz Rosenthal, *A History of Muslim Historiography* (Leiden: E.J. Brill, 1968), 245.

¹⁵ Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, 246.

vermemesi nedeniyle eleştirilmesinin haksız olacağını vurgulamaktadır. Zira es-Sehâvî, Kâfiyecî'nin ortaya attığı problemlere yeni çözümler getirmeye çalışmış, Kâfiyecî'nin eksik bıraktığı veya kısaca değindiği konuları açık bir şekilde genişletmiş ve Müslüman tarih yazımının tüm yönlerine dair kapsamlı bibliyografik bilgiler sunarak Kâfiyecî'nin eserindeki büyük bir boşluğu doldurmuştur.¹⁶

Rosenthal ayrıca, Kâfiyecî'nin *el-Muhtaşar fî 'ilmi't-târîh* adlı eserindeki orijinallik ile edebî ifade yeteneği arasındaki dengesizlik üzerinde de durur. Rosenthal'a göre Kâfiyecî'nin ifadeleri, hukuk öğrencilerine verilen ders notlarını andırmaktadır. Metinde bizim âşına olmadığımız önceki tartışmalara atıflar yapılmaktadır. Dönemin karmaşık teknik (özellikle hukûkî) diline geniş bir hoşgörülle yaklaşılsa bile metnin bazı kısımlarının tam anlamı zaman zaman belirsiz kalmaktadır. Rosenthal, bu durumun büyük ölçüde yazarın kendini açık bir şekilde ifade edememesinden kaynaklandığını vurgulamaktadır. Ancak Kâfiyecî'nin fikirlerinin de belirsiz olduğunu ve birçoğunun yazarın zihninde tam olarak olgunlaşmaya fırsat bulamadığını ifade etmektedir.¹⁷

Türk tarihçi Ahmet Zeki Velidi Togan (öl. 1970), 15. yüzyıl Mısır ve Suriye'deki tarih yazımı geleneğini ve bu dönemde tarih ilmine katkıda bulunan âlimleri incelerken yaşanan gelişmelerin tarih ilminin gerekliliğini ortaya çıkardığını vurgular. Bu bağlamda Kâfiyecî'nin eserinin, bu ihtiyacın karşılanmasındaki önemine dikkat çeker. Togan, Kâfiyecî'nin eserinden tarih ilminin ve usullerinin oluşturulmasının neden gerekli olduğunu gerekçelendiren bir bölümü¹⁸ alıntılararak Kâfiyecî'nin kendi döneminde tarih yazımının ciddi bir metodolojik çerçeveye ihtiyaç duyduğunu ve bu çerçevenin oluşturulmasının zorunluluğunu açık bir şekilde ortaya koyduğunu belirtir. Bu değerlendirme tarih yazımının bilimsel bir disiplin olarak gelişimine dair önemli bir perspektif sunar.

Togan, Kâfiyecî'nin tarih için bir usul oluşturmanın gerekliliğinin önemini anlamış olmakla birlikte onun asıl olarak bir edebiyatçı olduğunu vurgular ve tarih ilminin tedvininde muvaffak olamadığını ileri sürer. Togan, Kâfiyecî'nin tarih yazımında hadis ilminde kullanılan akıl, zabt, Müslümanlık, adalet gibi ilkeleri önermesini eleştirir ve onun bağımsız bir yöntem geliştirme konusunda yetersiz kaldığını belirtir. Togan'a göre, Kâfiyecî'nin dinî (ya da Togan'ın ifadesiyle

¹⁶ Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, 246-247.

¹⁷ Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, 247.

¹⁸ Kâfiyecî, *el-Muhtaşar fî 'ilmi't-târîh*, 51.

Kâfiyeci'nin Hülâsatü'l-Akvâl bi'l-hucec ve'l-beyyinât fî kavli'n-Nebiyi 'İnneme' l-a'malü bi'n-niyyât'Adlı Risâlesi

teokratik) saiklerle hareket etmesi, büyük bir eksiklikler ve bu durum bağımsız bir tarih anlayışı geliştirmesini engellemiştir. Rosenthal'ın eleştirilerine benzer şekilde Togan da Kâfiyeci'nin eserinde efsanevî (esâtîr türü) konulara yer vermesini eleştirir. Ona göre Kâfiyeci, gerçek olayların tarihiyle uğraşmak yerine bu tür tarih dışı konuların içinde kaybolmuştur.¹⁹

Şakir Mustafa (öl. 1997), Arap tarihi ve tarihçilerini incelediği ve tarih ilminin gelişimine adanmış eserinde Kâfiyeci ve onun *el-Muhtaşar fî 'ilmi't-târîh* adlı eserini değerlendirir. Şakir Mustafa, Rosenthal'ın eleştirileriyle benzer bir çizgide hareket eder. Kâfiyeci'nin tarih metodolojisini geleneksel ilmî yaklaşımlar üzerine kurma çabasını eleştirir ve bu çaba için bir araya getirdiği bilgilerden bütünlüklü bir yaklaşım ortaya koyamadığını ifade eder. Ancak Rosenthal'ın aksine Mustafa, Kâfiyeci'nin eserini Sehâvî'nin çalışmasına kıyasla tarih ilmi bağlamında daha tutarlı bulur. Mustafa'ya göre, Sehâvî'nin eseri tarih yazımını siyasî ve sosyal olaylardan ziyade din bilginlerinin biyografilerine odaklanarak sınırlandırmaktadır.²⁰

Aynı şekilde Kasım Şulul (öl. 2023), *el-Muhtaşar fî 'ilmi't-târîh*'e odaklanan ve adını "Kâfiyeci'de Tarih Usulü" olarak belirlediği bir eser kaleme almıştır. Şulul, çalışmasını iki ana bölüm ve bir giriş şeklinde kurgular. Giriş bölümünde Kâfiyeci'nin hayatı, eserleri ve yaşadığı dönem hakkında bilgi verir. Birinci bölümde ise Kâfiyeci'nin düşünceleri çerçevesinde tarih usulüne dair değerlendirmelerde bulunur. İkinci bölümde eserin Türkçe tercümesini sunar. Şulul, çalışmasının giriş bölümünde açıkça belirttiği üzere bu eseri Rosenthal'ın Kâfiyeci'ye yönelik eleştirilerini hareket noktası olarak kaleme almıştır.²¹ Bu nedenle çalışma polemiklerle dolu bir niteliğe haizdir.

Şulul'un çalışması incelendiğinde Kâfiyeci'nin eserini neredeyse kusursuz bir tarih metodolojisi çalışması olarak değerlendirdiği görülmektedir. Ona göre Rosenthal "Kâfiyeci'yi ve çalışmasını takdir etmekten kendini alamamış olsa da satır aralarına serpiştirdiği cümlelerle Kâfiyeci'nin ilmî birikimini ve tarih usulünü ele alan eserinin değerini gölgelemiştir." Bu durum, İslâm dünyasında oryantalistlere yönelik yaygın eleştirel tutumun bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Zira Şulul, eserin daha en başında muhatabını üzerinde çalışılan eserin mükemmelliğini fark etmiş ama onun değerini düşürmek için özel

¹⁹ Zeki Velidi Togan, *Tarihte Usul* (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1985), 167-168.

²⁰ Şakir Mustafa, *Tarihü'l-Arab ve'l- Muverrihûn* (Beyrut: Darü'l-İlmu-l Melâyîn, 1983), 1/16-17.

²¹ Kasım Şulul, *Kâfiyeci'de Tarih Usulü* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 8.

çaba sarfetmiş biri olarak değerlendirmektedir.

Aslında Rosenthal ile Şakir Mustafa ve Togan gibi Müslüman tarihçiler arasında temelde örtüşen görüşler bulunmaktadır. Şakir Mustafa'nın, Rosenthal'ın çalışmasından haberdar olduğu ve ona atıflarda bulunduğu görülmektedir. Togan ise, Carl Brockelmann²² (öl. 1956) aracılığıyla esere ulaşmış ve Kâfiyeci'nin eserini kaynak metni inceleyerek değerlendirmiştir.²³ Şakir Mustafa, Togan kadar sert bir eleştirel dil kullanmasa da benzer görüşleri dile getirmektedir.

Şulul, Şakir Mustafa'nın eleştirilerinden haberdar değilmiş gibi görünmekte ve ondan hiç bahsetmemektedir. Bunun yerine eleştirilerini Rosenthal ve Togan üzerine yoğunlaştırmaktadır. *el-Muhtaşar fî 'ilmi't-târîh* 'ın ikinci bölümünde eleştiri konusu edilen kısımlar için Şulul, Rosenthal ve Togan'ın eseri haksız yere eleştirdiklerini belirtmektedir. Ona göre "Kâfiyeci'nin açık amacı, tarih yazımı konusunda önerdiği yöntemin nasıl uygulanacağını ve meçhul kaynaklara dayanan tarih malzemesinin değerini ve nasıl kullanılacağını göstermektir. Kâfiyeci, İsrâiliyat türünden rivayetleri doğru kabul etmez."²⁴

Kâfiyeci'nin aktardığı esâtîrin (efsanevî rivayetler) gerçekliğine ilişkin bir inanç, eserinde açık bir ifadeye rastlanmamakla birlikte metinlerin analizi ve dönemin ilmi anlayışı çerçevesinde değerlendirildiğinde onun tarihsel aktarımların işlevsel rolüne odaklandığı görülmektedir. Eserin yapısından ve eleştirmenlerin (Kasım Şulul gibi) yorumlarından da anlaşılabileceği üzere Kâfiyeci'nin öncelikli ilgi alanı bu anlatımların tarihsel gerçeklikten ziyade dinî ve ahlâkî amaçlara hizmet ediş biçimi olmuştur. Örneğin, peygamber kıssaları veya sahâbe hikâyeleri gibi "tarihi anlatım" olarak sunulan rivayetler onun metodolojisinde imanı pekiştirme ve ibret alma aracı olarak değerlendirilmiştir. Bu durum, Kâfiyeci'nin tarih ilmini dinî maslahatlarla ilişkilendirme çabasının bir yansımasıdır. Ancak Rosenthal ve Togan bu yaklaşımın tarih ilmiyle ilişkilendirilmesini sorunlu görürken Şulul, Kâfiyeci'nin metodolojik tutarlılığına vurgu yapar. Ona göre efsanevî anlatımların eserde yer almasının sakıncası yoktur ve Kâfiyeci'nin bu tür bilgilerin "öğretici araç" olarak kullanılması gerektiğini, gerçekliğinin olup olmadığının önemsizliğini açıkça beyân ettiğine vurgu yapmaktadır. Sonuç olarak Kâfiyeci'nin esâtîrin gerçekliğine dair kişisel bir

²² Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur* (Leiden: E.J. Brill, 1943).

²³ Togan, *Tarihî Usul*, 167.

²⁴ Şulul, *Kâfiyeci'de Tarih Usulü*, 65.

Kâfiyeci'nin Hülâsatü'l-Akvâl bi'l-hucec ve'l-beyyinât fî kavli'n-Nebiyi 'İnneme' l-a'malü bi'n-niyyât'Adlı Risâlesi

pozisyon ortaya koymaması, onun tarih yazımında amaca yönelik bir perspektif benimsediğinin kanıtıdır.

Kitapta, geçmiş yöneticilerin tecrübelerinden ibret alınmasının vurgulanması Kâfiyeci'nin tarihsel gerçekliği bütünüyle reddetmediğini göstermektedir. Ancak eserin içerik analizi, örneklerin ağırlıklı olarak efsanevî ve dinî motifli anlatımlardan oluştuğunu ortaya koymaktadır. Bu durum, Kâfiyeci'nin metodolojik çabasında dinî-gayri dinî ayırımları aşan bir yaklaşım benimsediğini ancak Kasım Şulul'un vurguladığı üzere, nihayetinde dinî ve ahlâkî amaçların tarih yazımını şekillendirdiğini açıkça ortaya koymaktadır.

SONUÇ

Kâfiyeci'nin *el-Muhtaşar fî 'ilmi't-târîh* adlı eseri, İslâm tarih yazımı geleneği içerisinde önemli bir yere sahiptir. Eser, tarih ilminin metodolojik temellerini ortaya koyma çabasıyla tarih yazımına dair usul çalışmaları arasında erken örneklerinden biri olarak kabul edilmektedir. Kâfiyeci, tarih ilmini sadece olayların kronolojik sıralaması olarak değil eleştirel bir değerlendirme süzgecinden geçirilmesi gereken bir disiplin olarak ele almış ve bu alana özgün katkılar sunmuştur. Ancak eserin içeriği ve metodolojisi üzerine yapılan değerlendirmeler farklı bakış açıları ortaya koymaktadır.

Eserin değerlendirilmesine dair Franz Rosenthal, Ahmet Zeki Velidi Togan, Şakir Mustafa ve Kasım Şulul gibi farklı araştırmacıların görüşleri dikkat çekmektedir. Rosenthal, eserin İslâm dünyasında tarih usulü alanında yazılmış ilk eserlerden biri olduğunu vurgulamakla birlikte dilinin karmaşıklığı ve tarih dışı anlatımlara yer vermesi nedeniyle eleştirilerde bulunmuştur. Togan ise bunlara ek olarak, Kâfiyeci'nin dinî motivasyonlarla hareket etmesini ve bağımsız bir tarih metodolojisi geliştirememesini eleştirmiştir. Şakir Mustafa, genel olarak adı geçen ilk iki tarihçiyle ortak noktaları vurgularken Kasım Şulul, Kâfiyeci'nin tarih yazımına dair önerdiği yöntemleri savunmuş ve eseri neredeyse mükemmel bir tarih usulü çalışması olarak değerlendirmiştir.

Eserin ikinci yarısında yer alan fantastik hikâyeler ve efsanevî anlatılar, tarihsel gerçeklikten uzaklaşması nedeniyle eleştirilmiş olsa bile bu anlatıların tarih yazımına dahil edilmesi, Kâfiyeci'nin tarih ilmini dinî ve ahlâkî amaçlarla ilişkilendirmesinin bir sonucu olarak görülmelidir. Ancak bu durum, eserin tarih usulü açısından taşıdığı değeri ortadan kaldırmamaktadır. Kâfiyeci'nin tarih yazımına dair önerdiği yöntemler ve tarih ilminin önemine dair vurguları, sonraki

dönem tarihçileri için bir referans noktası oluşturmuştur.

el-Muhtaşar fî 'ilmi't-târîh, İslâm tarih yazımı geleneği içerisinde metodolojik bir çerçeve oluşturma çabasıyla dikkat çeken önemli bir eserdir. Kâfiyeci'nin tarih ilmini dinî ve ahlâkî amaçlarla ilişkilendirmesi, dönemin ilmî anlayışı içerisinde anlaşılabilir bir yaklaşım olmakla birlikte bu durum eserin tarihsel gerçeklikten uzak kaldığı eleştirilerine maruz kalmasına neden olmuştur. Eser, tarih usulüne dair erken dönem çalışmalarının bir örneği olarak, İslâm tarih yazımı geleneğinin anlaşılması açısından önemli bir kaynak olma özelliğini korumaktadır.

Kâfiyeci'nin başta es-Sehâvî olmak üzere tarih usulü alanında eser veren âlimler üzerinde etkisi olduğu görülmektedir. Dolayısıyla Kâfiyeci'nin *el-Muhtaşar fî 'ilmi't-târîh* adlı eserinin gerek bir ilk olması ve gerekse kendine has üslup ve anlayışıyla ortaya koyduğu düşüncenin her yönüyle incelenmesi ve sonraki eserlerdeki izlerinin sürülmesi önemlidir.

KAYNAKÇA

- Brockelmann, Carl. *Geschichte der arabischen Litteratur*. Leiden: E.J. Brill, 2. den supplementbänden angepasste Auflage., 1943.
- Kâfiyeci, Ebû Abdullah Muhyiddin Mehmed b. Süleyman b. Sa'd el-Bergamavî (öl. 879/1474). *el-Muhtaşar fî 'ilmi't-târîh*. Beyrut: Dar Alam al-Kutub, 1. Basım, 1990.
- Mustafa, Şâkir. *Tarihü'l-Arab ve'l- Muverrihûn*. Beyrut: Darü'l-İlmü-l Melâyîn, 3. Basım, 1983.
- Rosenthal, Franz. *A History of Muslim Historiography*. Leiden: E.J. Brill, 1968.
- Şulul, Kasım. *Kafiyeci'de Tarih Usulü*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Tala, Murat. "Kâfiyeci'nin Eserleri ve Arap Dil Bilimine Katkıları: Tespit, Tasnif ve Değerlendirme". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/3 (15 Aralık 2020), 1081-1111. <https://doi.org/10.18505/cuid.703882>
- Togan, Zeki Velidi. *Tarihte Usul*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1985.
- Hasan Gökbulut, "Kâfiyeci". Erişim 22 Şubat 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kafiyeci>

KÂFİYECİ'NİN HÜLÂSATÜ'L-AKVÂL Bİ'L-HUCEC VE'L-BEYYİNÂT FÎ KAVLİ'N-NEBİYYİ 'İNNEME' L-A'MÂLÜ Bİ'N-NİYYÂT'ADLI RİSÂLESİ**

ÖZET

Kâfiyeci Ebû Abdullah Muhyiddin Mehmed b. Süleyman b. Sa'd el-Bergamavî (öl. 879/1474) tarafından 862/1457-58'de kaleme alınan *Hülâsatü'l-akvâl bi'l-hucec ve'l-beyyinât fî kavli'n-Nebîyyi 'İnneme'l-a'mâlû bi'n-niyyât'*ın bu nüshası Ayasofya Koleksiyonu 525 demirbaş numarasında kayıtlıdır. 868/1463-64 tarihinde müellifi henüz hayatta iken istinsah edilen nüsha nesih hatla kaleme alınmıştır. 83 varaktan müteşekkil olan nüshanın her sayfasında 11 satır mevcuttur. Hadislerin İslâm dinindeki merkezi rolünü ve bireylerin hayatına, ahlâkî değerlerine ve toplumsal ilişkilerine olan etkilerini kapsamlı bir şekilde ele alan bu eser, hadislerin tanımından başlayarak, onların sınıflandırılması, sahih ve zayıf hadisler arasındaki farklar, isnad sistemi ve hadislerin güvenilirlik kriterleri gibi temel konuları detaylı bir şekilde incelemektedir. Hadislerin kabul şartları üzerinde durarak okuyucuya sahih hadislerin nasıl tanınacağına dair pratik bilgiler sunmaktadır. Giriş ve üç bölümden müteşekkil olan eserin giriş bölümünde ilgili hadis kaydedilip üç bölüm olduğu beyân edildikten sonra birinci bölümde muhaddislerin ihtiyaç duyduğu istilâhlar izah edilmiş; ikinci bölümde şerhe konu olan hadis sarf, nahiv, lügat, belâgat ve fıkıh gibi ilimler açısından incelenmiş ve son bölümde de müellifin hadise dair şerhine yer verilmiştir.

* Doç. Dr., Temel İslam Bilimleri, Hadis, İlahiyat Fakültesi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Orcid:0000-0001-5966-4651 eminedemil@nevsehir.edu.tr.

** Bu çalışma, 11-12 Nisan 2025 tarihlerinde düzenlenen İzmir'de İlmî ve Kültürel Hayat -I- (14 - 16. yy.) sempozyumunda sözlü olarak sunulan tebliğin geliştirilmiş tam metnidir.

Hadislerin bireylerin ahlâkî gelişimindeki rolü ve insan ilişkilerinde nasıl bir rehberlik sunduğu konularında derinlemesine analizler yapılan eserde, sadece tarihi ve akademik bir bakış açısıyla yetinilmemiş aynı zamanda hadislerin günlük hayata yansımaları da ele alınmıştır. Hadisler ışığında her Müslümanın günlük hayatında yaptığı amellerinin Allah katında kıymetli ve makbul olması için bir rehber niteliğinde olan bu eserde hem kişilerin inançlarının getirisi olan amelleri hem de toplumsal ilişkilerdeki yeri bakımından derinlemesine bir bakış açısı sunulmuştur. Bu çalışmada, Kâfiyeci'nin risâlesi çerçevesinde farklı dönemlerde, farklı âlimler tarafından yapılan hadis yorumları ele alınarak hadislerin çeşitli yorumlamaları üzerinden İslâm düşünce tarihinde nasıl bir tartışma ve gelişim süreci yaşandığını ortaya koymak amaçlanmaktadır. Çalışmada Kâfiyeci'nin risâlesi metin ve muhteva açısından detaylıca tahlil edilerek, hadisler irdelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Kâfiyeci, er-Risâle, Niyet, Şerh.

KÂFIYAJI'S HULĀSAT AL-AQWĀL BI'L-ḤUJAJ WA'L-BAYYINĀT FĪ QAWL AL-NABĪ 'INNAMĀ AL-A'MĀL BI'L-NIYYĀT'

ABSTRACT

This study examines a notable manuscript by Kafiyaġi, Abu 'Abdullah Muhyiddin Muhammad b. Sulayman b. Sa'd al-Bargamawi, titled *Hulāsat al-Aqwāl bi'l-ḥujaj wa'l-bayyināt fī qawl al-Nabī 'Innamā al-a'māl bi'l-niyyāt'*, authored in 862/1457-58. The manuscript, catalogued as no. 525 in the Ayasofya Collection, was transcribed in 868/1463-64 while the author was still alive and is written in naskh script, comprising 73 folios with 11 lines per page. This treatise offers a thorough exploration of the pivotal role of Hadith in Islam, elucidating their impact on individuals' moral values and social interactions. Beginning with definitions, Kafiyaġi systematically classifies Hadith, discusses the distinctions between authentic and weak reports, and delves into the isnād system and reliability criteria for Hadith. The text, structured into an introduction and three main sections, opens with a record of the Hadith in question. The first section elucidates terminologies essential for Hadith scholars, while the second examines the Hadith through various disciplines, including morphology, syntax, lexicology, rhetoric, and jurisprudence. The third section comprises the author's exegesis of the Hadith. Moving beyond a purely historical or academic lens, Kafiyaġi's work also considers the practical application of Hadith in daily life, emphasizing its role as a guide for actions pleasing to God and providing individuals with insights into the ethical implications of their deeds within social contexts. This study intends to illuminate the interpretative approaches by scholars of different periods to Kafiyaġi's treatise, examining the evolution of thought and debate surrounding Hadith in Islamic intellectual history. A comprehensive textual and content analysis of Kafiyaġi's work will be conducted, with specific attention to the Hadith interpretations presented.

Keywords: Hadith, Kafiyaġi, Risāla, Intention, Commentary.

GİRİŞ

Kâfiyecî’nin (öl. 879/1474) *Hülâsatü’l-akvâl bi’l-hucec ve’l-beyyinât fî kavli’n-Nebiyi ‘İnneme’l-a’mâlü bi’n-niyyât* adlı risâlesi “Ameller niyetlere göredir.” hadisine dair delil ve açıklamalar içeren görüşlerin bir özetini ihtiva etmektedir. Risâle üç bölümden müteşekkildir. Birinci bölüm hadis ilminin ihtiyaç duyduğu terimlere dairdir. Bu bağlamda hadisin, hadis ilminin, metnin, isnadın tanımları yapılmıştır. Akabinde hadisin kabul şartlarına değinilmiştir. Hadis ravisi ile ilgili şartlar izah edilmiştir. İkinci bölüm Hz. Peygamber’in, “Ameller ancak niyetlere göredir.” sözünün sarf, nahiv, belâgat, fıkıh ve diğer yönlerden incelenmesine dairdir. Bu bölümde hadis, dil ve mana bakımından tahlil edilmiştir. Burada ayrıca niyetin gerekliliği ve ibadetlere tesiri irdelenmiştir. Bu bağlamda niyet, tasavvur, iman, icihad, ameller ve ihlas kavramlarına dair mülâhazalar serdedilmiştir. Üçüncü bölüm hadisin son kısmının açıklanmasına dairdir. Burada niyet ve sonuç ilişkisine atıf yapılmış, niyetin başkası adına yapılması hususu bedenî, malî ve hem bedenî hem de malî ibadetler çerçevesinde ele alınmıştır. Akabinde hicret kavramına temas edilmiştir. Buhârî (öl. 256/870) ve niyet hadisine dair malûmat sunulmuştur.

Bu çalışmada ise niyet hadisine dair Kâfiyecî’nin serdettiği görüşlere temas edilecek, hadisle ilgili farklı mülâhazalarına yer verilecektir.

1. KÂFİYECİ’NİN HAYATI

Tam adı Ebû Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Süleyman b. Saîd b. Mes’ûd el-Mahyâvî er-Rûmî el-Hanefî olan el-Kâfiyecî 788/1389 yılında İzmir’in Bergama ilçesinde doğmuştur.²⁵ Cemâleddîn İbnü’l-Hâcib’in (öl. 646) *el-Kâfiye fî ilmi’n-nahv ve’ş-şâfiye fî ilmi’t-tasrîh ve’l-hat* adlı eseriyle çok meşgul olması dolayısıyla *kâfiyecî* lakabıyla tanınmaktadır. İlköğrenimini Bergama’da tamamlayan Kâfiyecî, akabinde Anadolu ve İran’ın çeşitli şehirlerine seyahatler yapmıştır.²⁶ İbn Melek (öl. 821/1418)²⁷ ve Molla Fenârî (öl. 832/1429)²⁸ gibi birçok âlimden ilim tahsil

²⁵ Ebu’l-Hayr Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî, *ed-Dav’ü’l-lâmi’ li ehli-l-kami’t-tâsî* (Beyrut: Dâru’l-Cil, 1992), 7/259.

²⁶ Ebu’l-Fazl Abdurrahmân b. Ebû Bekr es-Suyûtî, *Buğyetü’l-vu’ât fî tabakâti’l-lüğaviyyîne ve’n-nuhât* (Beyrut-Dimaşk: Dâru’l-Fikr, 1979), 10/117.

²⁷ Sehâvî, *ed-Dav’ü’l-lâmi’*, 1/329.

²⁸ Hayruddîn b. Mahmûd ez-Ziriklî, *el-A’lâm* (Beyrut: Dâru’l-İlim li’l-Melâiyîn, 2002), 6/110.

Kâfiyeci'nin Hülâsatü'l-Akvâl bi'l-hucec ve'l-beyyinât fî kavli'n-Nebîyyi 'İnneme' l-a'mâlü bi'n-niyyât'Adlı Risâlesi

etmiş;²⁹ Celâleddîn es-Süyûtî (öl. 911/1505) gibi pek çok talebe yetiştirmiştir.³⁰ Önce Şam'a ve oradan hacca giden Kâfiyeci üç sene Kudüs'te ikamet etmiş ve 830 (1427) yılı dolaylarında Kâhire'ye yerleşmiştir.³¹ Kâfiyeci, Arap dili ve edebiyatında oldukça mahirdir. Bu bağlamda tefsir, fıkıh, kelâm, hadis, tasavvufta mümtaz bir konumdadır. Tarih, cedel, felsefe, mantık ve astronomi ilimlerinde kendi döneminin önde gelen âlimlerindendir.³² Bununla birlikte Kâfiyeci, bilhassa fıkıh ilmiyle temayüz etmiş, Hanefîler'in önde gelen âlimlerinden biridir. Mısır'daki Hanefî mezhebi liderliğinin onda son bulduğu ifade edilmiştir.³³ Kâfiyeci, 4 Cemâziyelevvel 879 (16 Eylül 1474) tarihinde cuma günü Kâhire'de vefat etmiş ve Eşrefiyye Türbesi yanında yaptırdığı türbeye defnedilmiştir.³⁴

Kâfiyeci'nin hadise dair iki risâlesi mevcuttur: Bunlardan ilki, *Hulâsatü'l-akvâl fî hadîsi inneme'l-a'mâlü bi'n-niyyât'* (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 525), ikincisi ise, *el-Muhtasar fî ilmi'l-eser'* dir.³⁵

2. KÂFİYECİ'NİN HÜLÂSATÜ'L-AKVÂL Bİ'L-HUCEC VE'L-BEYYİNÂT FÎ KAVLİ'N-NEBİYYİ 'İNNEME'L-A'MÂLÜ Bİ'N-NİYYÂT' ADLI RİSÂLESİ

Bu risalenin iki yazma nüshası İstanbul'daki Ayasofya Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. Eserin ilk nüshasının tam adı İstanbul Ayasofya Kütüphanesi 525 numarada *Hulâsatü'l-Akvâl fî hadîsi inneme'l-a'mâlü bi'n-niyyât'* şeklinde geçmektedir. Aynı kütüphanede 1936/38 numarasıyla kayıtlı olan ikinci nüshada ise eserin adı *Hulâsatü'l-Akvâl bi'l-hucec ve'l-beyyinât fî beyânî kavli'n-nebiyye 'aleyhi efdalü's-salavât ve ezke't-tahiyyât inneme'l-a'mâlü bi'n-niyyât'* şeklindedir.³⁶

²⁹ Sariye Elcundi, *Kâfiyeci'nin Hulâsatü'l-Akvâl fî hadîsi "İnnema'l-a'mâlü bi'n-niyyât" Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirilmesi* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 9.

³⁰ Elcundi, *Kâfiyeci'nin Hulâsatü'l-Akvâl fî hadîsi "İnnema'l-a'mâlü bi'n-niyyât" Adlı Eseri*, 10.

³¹ Ebû Abdullah Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *el-Bedrü't-tâli' bi-mehâsinî men baa'de'l-karnî's-sâbi'* (Kâhire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1348), 2/171.

³² Ebu'l-Hayr İsmâüddîn Ahmed b. Mustafa Taşköprizâde, *eş-Şekâiku'n-nu'maniyye fî ulemâ'd-devleti'l-Usmâniyye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1975), 40.

³³ Ziriklî, *el-A'lâm*, 7/45.

³⁴ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 7/261; Hasan Gökbulut, "Kâfiyeci", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/154-155.

³⁵ Gökbulut, "Kâfiyeci", 24/154-155.

³⁶ Elcundi, *Kâfiyeci'nin Hulâsatü'l-Akvâl fî hadîsi "İnnema'l-a'mâlü bi'n-niyyât" Adlı Eseri*, 13.

Kâfiyeci’nin *Risâlesi*’nin Ayasofya Kütüphanesi’nde 525 numaradaki bu el yazma nüshasını Sultan Mahmud Han vakfetmiştir. Müellif, bu nüshasını hicri 862 yılında Şevval ayının 28. günü tamamlamıştır. Yazılması ise 868 yılı 11 Şevval cumartesi günü bitmiştir. Yazım işini ise meşhur tarihçi Ali b. Dâvud el-Cevherî (öl. 900/1495) yapmıştır. Bu nüsha 83 varak olup satır sayısı ortalama 11’dir. Her satırda ise yaklaşık 8 kelime bulunmaktadır. İkinci nüshayı ise Mustafa Abdülvehhâb, öğrencilere vakfetmiştir.³⁷

Risâle üç ana bölümden müteşekkildir: Birinci bölümde hadis, metin ve isnad gibi hadisin temel kavramları açıklanmış; hadisin kabulü bakımından ravinin adaletinin ve hadisin sened zincirinin sağlam oluşunun büyük bir önem arz ettiği vurgulanmıştır.

İkinci bölümde, hadisin *innemâ* gibi lafızları sarf, nahiv ve belâgat bakımından analiz edilmiştir. Bu ifadenin sınırlama, kasr ve tahsis işlevine dikkat çekilmiştir. Ayrıca, “Amellerin niyetlere göre olması” ilkesi, niyetin ibadetleri âdetlerden ayıran belirleyici bir unsur olduğu vurgusuyla desteklenmiştir.

Üçüncü bölümde ise niyet kavramının ibadetlerdeki işlevi ve fikhî sonuçları tartışılmıştır. İbadetlerin ve mübah fiillerin niyetle kurbîyet kazandığı vurgulanmış, niyetin amelle olan ilişkisi detaylı bir şekilde ele alınmıştır.

3. “AMELLER NİYETLERE GÖREDİR” HADİSİ

Kâfiyeci, niyet hadisinin sahih olduğunda ittifak bulunduğunu ve meşhur imamlar tarafından rivâyet edildiğini kaydeder.³⁸ Akabinde şu soruya yanıt arar: Eğer sorarsanız; “Bu hadis nasıl sahih olabilir ve hükümler için delil teşkil edebilir? Zira bu hadis, zayıf hadis türlerinden birisi olan ferd hadislerdendir ve makbul değildir. Nitekim bazı muhaddisler, bu hadisi yalnızca Hz. Ömer’den rivayet etmiş o da yalnızca Alkame’ye, Alkame de Muhammed b. İbrahim et-Teymî’ye o da Yahyâ b. Saîd el-Ensârî’ye nakletmiştir.” Kâfiyeci bu soruya şöyle cevap verir: Birincisi, bu hadiste Buhârî’nin şartlarının gerçekleşmiş olmasıdır. Bu en güçlü şartlardan birisidir.”³⁹ Kâfiyeci, ferd hadisin kabulüne dair şu hususları serdetmiştir: “Her ne kadar ferd hadisler, zayıf hadis türlerinden birisi olarak kabul edilse de bazı ferd hadislerin makbul olduğu hâdis âlimleri tarafından izah edilmiştir. Bu hadis de bu

³⁷ Elcundi, *Kâfiyeci’nin Hulâsatü’l-Akvâl fi hadîsi “İnnema’l-a’mâlü bi’n-niyyât”* Adlı Eseri, 17.

³⁸ Ebû Abdullah Muhyiddin Mehmed b. Süleyman b. Sa’d el-Bergamavî el-Kâfiyeci, *Hulâsatü’l-akvâl bi’l-hucec ve’l-beyyinât fi kavli’n-Nebîyyi “İnnema’l-a’mâlü bi’n-niyyât”* (Ayasofya Kütüphanesi, 862), vr. 7b.

³⁹ Kâfiyeci, *Hulâsatü’l-akvâl*, vr. 7b, 8a.

Kâfiyeci'nin Hülâsatü'l-Akvâl bi'l-hucec ve'l-beyyinât fî kavli'n-Nebiyi 'İnneme' l-a'malü bi'n-niyyât'Adlı Risâlesi

türden kabul edilmektedir.”⁴⁰

Bununla birlikte bazı hadis imamları, bu hadisin Hz. Ömer'den başka sahâbîler tarafından da rivayet edildiğini ifade etmişlerdir. Bu sahâbîler arasında Hz. Ali, Sa'd b. Ebî Vakkâs, Ebû Saîd el-Hudrî, Abdullâh b. Mes'ûd, Abdullâh b. Ömer, İbn Abbâs, Enes b. Mâlik ve Ebû Hureyre gibi yirmi isim mevcuttur. Hadisi Hz. Ömer'den sadece Alkame nakletmemiş, oğlu Abdullâh, Câbir ve diğerleri de rivayet etmişlerdir. Alkame'den ise Muhammed b. İbrâhîm et-Teymî dışında Saîd b. Müseyyeb ve Nâfi' gibi râviler nakletmişlerdir.⁴¹ Yahyâ b. Saîd el-Ensârî, bu hadisi Teymî'den rivayet ederken Muhammed b. Alkame ve Muhammed b. İshâk gibi râviler tarafından da desteklenmiştir. Alkame ve Teymî de mütabâ bir rivayetle desteklenmiştir. Bu husus da hadisin ferd oluşunu tamamen ortadan kaldırmasa da haber-i vahidin delil gücünü artıran karineler gibi hadisin kabulünü güçlendirmiştir. Nitekim hadis, ferd olarak kabul edilse dahi onun makbul bir ferd hadis olduğu açıktır.⁴²

Bu hadis lafzen mütevatir olmasa da mana bakımından mütevatir kabul edilir. Hadisin özü, niyetlerin amellere tesiri gibi diğer hadislerle ortak bir manaya sahiptir. “Fetihten sonra hicret yoktur; ancak cihad ve niyet vardır.”;⁴³ “İnsanlar niyetleri (öldükleri hâl) üzere diriltileceklerdir.”⁴⁴ hadislerinin ortak manası, bu hadisin sahih oluşunu pekiştirmektedir.⁴⁵ Kâfiyeci, hadisin sahihliğinin bir diğer delilinin sahâbenin kabulü olduğunu serdedir. Bu bağlamda Hz. Ömer'in bu hadisi sahâbe huzurunda minberde okuduğunu ve sahâbenin bunu inkâr etmediğini nakleder. Şer'î kaidelerden birinin de bir şeyin ihtiyaç anında zikredilmesi ve itiraz edilmemesinin onun doğruluğuna delâlet olduğunu belirtir.⁴⁶

Hadisin İslâm dinindeki değerine değinen Kâfiyeci, niyet hadisinin İslâm'ın esasını teşkil eden üç hadisten birisi olduğunu kaydeder. Birincisi, “Ameller niyetlere göredir.”;⁴⁷ ikincisi, “Kişinin İslâm'ının güzelliği, kendisini ilgilendirmeyen

⁴⁰ Kâfiyeci, *Hülâsatü'l-akvâl*, vr. 8a.

⁴¹ Kâfiyeci, *Hülâsatü'l-akvâl*, vr. 8a, 8b.

⁴² Kâfiyeci, *Hülâsatü'l-akvâl*, vr. 8b, 9a.

⁴³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl, *Sahîhu'l-Buhârî* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2017), “Menâkibü'l-ensâr”, 45, “Cihâd”, 1, 27, 184; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc Müslim, *Sahîhu Müslim* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2016), “Hac”, 445, “İmâret”, 85; Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2017), “Siyer”, 32; Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2017), “Beyat”, 15.

⁴⁴ Müslim, “Cennet”, 83.

⁴⁵ Kâfiyeci, *Hülâsatü'l-akvâl*, vr. 9a.

⁴⁶ Kâfiyeci, *Hülâsatü'l-akvâl* vr. 9b.

⁴⁷ Buhârî, “Bed'ü'l-vahiy”, 1; Müslim, “İmâre”, 155.

şeyleri terk etmesindedir.”⁴⁸ Üçüncüsü de “Helâl bellidir, haram bellidir.”⁴⁹ hadisleridir. Akabinde Kâfiyeci hadise dair şu yorumunu kaydetmiştir: “İmâm Şâfiî, bu hadisin fıkıhın yetmiş farklı ana başlığına girdiğini belirtmiştir. Burada yetmiş sayısının kesin bir sınır mı yoksa kesretten kinâye mi olduğu tartışmalıdır. Ayrıca İmâm Ahmed ve diğer bazı âlimler bu hadisin, hadis ilminin üçte birini teşkil ettiğini ifade etmişlerdir.”⁵⁰

Kâfiyeci, hadisin sebab-i vürûduna dair şunları nakletmiştir: “Abdullâh b. Mes’ûd’dan şöyle nakledilmiştir: ‘Mekke’de Ümmü Kays adlı bir kadınla evlenmek isteyen bir adam, kadının Medine’ye hicret etmeden evlenmeyeceğini söylemesi üzerine onunla hicret etmiştir. Bunun üzerine bu kişiye ‘Ümmü Kays’ın muhaciri’ denilmiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber amellerin niyetlere göre olduğunu buyurmuştur.”⁵¹ Kâfiyeci, akabinde niyet hadisine yer vermiştir: Humeydî – Buhârî – Süfyân - Yahyâ b. Saîd el-Ensârî - Muhammed b. İbrâhîm et-Teymî - Alkame b. Vakkâs el-Leysî - Hz. Ömer - Rasûlullâh (s.a.s): “Ameller niyetlere göredir. Kişi için ancak niyet ettiği şey vardır. Kimin hicreti Allah ve Rasûlü içinse onun hicreti Allâh ve Rasûlünedir. Kimin hicreti de dünyalık bir şeye ve nikâhlamak istediği bir kadın için ise onun hicreti de niyet ettiği şeyedir.”⁵²

Kâfiyeci ikinci bölümde Rasûlullâh’ın (s.a.s) “Ameller ancak niyetlere göredir.” şeklindeki hadisini dil, sarf, nahiv, belâgat, fıkıh ve diğer yönlerden incelemiştir.

4.“AMELLER NİYETLERE GÖREDİR” HADİSİNİN DİL, SARF, NAHİV, BELÂGAT BAKIMINDAN TAHLİLİ

Kâfiyeci öncelikle *innemâ* lafzında üzerinde durulması gereken önemli meseleler olduğunu belirtir ve söz konusu meseleleri tahlil eder:

İnnemâ, inne ve mâdan mürekkep bir ifadedir. Bu bağlamda mânın

⁴⁸ Tirmizî, “Zühd”, 11; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2013), “Fiten”, 12; Kâfiyeci, *Hülâsatü’l-akvâl*, vr. 9b.

⁴⁹ Müslim, “Müsâkât”, 107; Kâfiyeci, *Hülâsatü’l-akvâl*, vr. 9b.

⁵⁰ Kâfiyeci, *Hülâsatü’l-akvâl*, vr. 9b, 10a.

⁵¹ Kâfiyeci, *Hülâsatü’l-akvâl*, vr. 10b, 11a.

⁵² Buhârî, “Bed’ü’l-vahy”, 1, “İmân”, 39, “İtk”, 6, “Fedâilü’s-sahâbe”, 74, “Eymân”, 22, “Hiyel”, 1; Müslim, “İmâre”, 155, Hadis No: 1907; Süleymân b. Eş’as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *es-Sünen* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2015), “Talâk”, 11; Tirmizî, “Fedâilü’l-Cihâd”, 16; Nesâî, “Tahâret”, 60, “Talâk”, 24, “Eymân”, 19; İbn Mâce, “Zühd”, 26; Ebû Abdillâh Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, Beyrut, 1995-2001), 1/303; Kâfiyeci, *Hülâsatü’l-akvâl*, vr. 11b-12a.

Kâfiyeci'nin Hülâsatü'l-Akvâl bi'l-hucec ve'l-beyyinât fî kavli'n-Nebiyi 'İnneme' l-a'malü bi'n-niyyât'Adlı Risâlesi

mâhiyeti hususunda ihtilaf edilmiştir. Cumhur'un görüşü: Mâ kâffe olup innerin nasb ve ra'f amelini ortadan kaldırır. Bu, tercih edilen görüştür. Diğer bir görüş, Mâ yalnızca, nasb amelini ortadan kaldırır. Bazı istidlal ehli, innerin zikredileni ispat ettiğini, manın ise zikredilen dışındakini nefyettiğini iddia etmiştir. Fakat bu görüş reddedilmiştir. Zira bu, aynı cümlede hem sıralama başında yer alma şartını taşıyan iki ögenin bir araya gelmesini gerektirir. Ayrıca innerin nefy harfiyle kullanılmasını zorunlu kılar ki bu, ya nefyin iptali veya iki hatalı sonuçtan birisine bu bağlamda ya çelişkili iki durumun aynı anda doğrulanmasına ya da nefy ile ispat arasında bir ara durumun kabul edilmesine yol açar. Her iki husus da kesinlikle imkânsızdır.⁵³ Nahivciler, mânın yalnızca girdiği ifadeyi nefyettiği hususunda ittifak etmişlerdir. Bununla birlikte bazı Kûfe dilcileri, mâyı şân zamirine benzer şekilde belirsiz ve ihtişam ifade eden bir isim olarak değerlendirmişlerdir. Bu görüşe göre, mâdan sonra gelen cümle, onu tefsir eder ve hakkında haber verir. Ayrıca bazı usûl âlimleri, mânın yalnızca ifadeyi güzelleştirmek ve teyidini artırmak amacıyla fazladan kullanıldığını iddia etmişlerdir. Ancak bu görüşlerin en sağlamı, cumhurun görüşüdür ve hakikati arayanlar bu görüşü tercih etmişlerdir.⁵⁴

Kâfiyeci, âlimlerin *innemânın* tahsis edip etmediği hususundaki ihtilâfına da değinir. Bu bağlamda şunları kaydeder: "Tahsis ettiğini savunanlar arasında da farklı görüşler bulunmaktadır. Bazıları tahsisi açık bir ifadeyle (mantûk) sağladığını söyler. Diğerleri tahsisi dolaylı bir anlam çıkarımıyla (mefhum-i muhalefet) sağladığını ifade eder.⁵⁵ Tahsis ifade etmediğini söyleyenler ise *innemânın* yalnızca bir teyit ifade ettiğini belirtmişlerdir. Onlara göre, *innerin* başlı başına bir teyit ifadesi olduğu ve *mâ* nın fazlalık olduğu kabul edilirse *innemâ* nın tahsis ifade etmesi mümkün değildir."⁵⁶

4.1. KAVRAMSAL VE MANTIKSAL AÇIKLAMALAR

İnnemânın kullanımına dair Kâfiyeci şunları kaydeder: *İnnemânın* kullanımı, dilsel ve mantıksal bir analizle değerlendirildiğinde, mantûk (açık anlam) ve mefhum

⁵³ Kâfiyeci, *Hülâsatü'l-akvâl*, vr. 14b.

⁵⁴ Kâfiyeci, *Hülâsatü'l-akvâl*, vr. 15a, 15b.

⁵⁵ Kâfiyeci, *Hülâsatü'l-akvâl*, vr. 15b.

⁵⁶ Kâfiyeci, *Hülâsatü'l-akvâl*, vr. 15b.

(çıkarımsal anlam) arasında bir ilişki kurmaktadır. İkinci görüş hakkında hüküm zikredilmeyen şeyin zihinsel bir doğrulama ile zikredilen hükme aykırı olmasını ifade eder. Bu bağlamda *innemâ* edatının anlamı itibarıyla hüküm çıkarılabileceğini savunanların görüşünün daha güçlü olduğu anlaşılmaktadır. İncelemeler göstermektedir ki *innemâ* ile sınırlama (kasr) iki farklı hükmün, olumlu ve olumsuz bir şekilde ifade edilmesinden ibarettir.”⁵⁷

*Zikredilenin hükmüne dikkat eden ve zikredilmeyenin hükmünü ona tâbi olarak değerlendiren kimse, innemâ edatının anlam itibarıyla hüküm çıkardığını söylemiştir. Fakat innemâ ile sınırlama anlamının, her iki hükmün birlikte bulunmasıyla tamamlanacağını da ifade etmiştir. Bu iki görüşten her birinin sağlam gerekçeleri bulunmaktadır. Bu sebeple, bu iki görüşten en uygun olanını takip etmek ya da her ikisinden farklı bir yaklaşımla yeni bir görüş ortaya koymak mümkündür.*⁵⁸

Kâfiyeci, *innemâ* edatının kullanım yeriyile ilgili olarak şunları kaydeder: “Bu edat, muhatabın bilmediği veya inkâr etmediği bir haber için kullanılır. Şayet şöyle denirse: “Eğer bu edat, muhatabın bilmediği veya inkâr etmediği bir haber için kullanılıyorsa o zaman burada sınırlama anlamı nasıl düşünülebilir? Zira sınırlama, bir hükmün doğruluğunu teyit etmek ve diğer hükmün yanlışlığını reddetmekle ilgilidir.” Kâfiyeci buna cevaben şöyle demiştir: “Bu anlamın her sınırlama türü için geçerli olduğunu kabul etmiyoruz. Zira gerçek sınırlama, böyle bir değerlendirme yapılmaksızın da gerçekleşebilir.”⁵⁹ Ancak burada belirtilmek istenen, *innemâ* edatının genellikle muhatabın bilmediği ve inkâr etmediği bir haber için kullanıldığıdır. Muhatabın inkârı, en basit uyarıyla dahi ortadan kalkabilir, zira muhatap bu inkârda ısrar etmez.”⁶⁰ “Ameller ancak niyetlere göredir” hadisi, bu iki bölümden hangisine girer? sorusuna Kâfiyeci cevaben der ki: “Görünen odur ki, bu hadis birinci bölüme girer. Ancak ikinci bölüme dâhil olma ihtimali de bulunmaktadır.”⁶¹ “*İnnemâ* edatının bağlamın gereklerine göre hem ihtisas kasrı (teklifi ifade eden sınırlama) hem de kalb kasrı (Tersine çeviren sınırlama) manasını ifade ettiği belirtilir. Fakat bazıları, *innemâ* edatının sadece kalb kasrı anlamını ifade ettiğini söylemişlerdir. Birinci görüş daha öncelikli ve

⁵⁷ Kâfiyeci, *Hülâsatü'l-akvâl*, vr. 19a.

⁵⁸ Kâfiyeci, *Hülâsatü'l-akvâl*, vr. 19a.

⁵⁹ Kâfiyeci, *Hülâsatü'l-akvâl*, vr. 19b.

⁶⁰ Kâfiyeci, *Hülâsatü'l-akvâl*, vr. 20a.

⁶¹ Kâfiyeci, *Hülâsatü'l-akvâl*, vr. 20a.

Kâfiyeci'nin Hülâsatü'l-Akvâl bi'l-hucec ve'l-beyyinât fî kavli'n-Nebiyi 'İnneme' l-a'malü bi'n-niyyât'Adlı Risâlesi

daha açık olmakla birlikte ikinci görüş kullanım açısından daha yaygındır.”⁶² “Bazı âlimler, *innemâ* edatının sadece kalb kasrı anlamını ifade ettiğini söylemişlerdir. Fakat burada *innemâ* edatının kalb kasrı anlamını nasıl taşıdığı sorulabilir. Zira bu edat, muhatabın kabul ettiği ya da varsayımsal olarak kabul ettiği bir haber için kullanılmaktadır.”⁶³ Bu bağlamda bir başka itiraza değinen Kâfiyeci şunları kaydetmiştir: “Ameller ancak niyetlere göredir” hadisi, kalp kasrı anlamına mı, yoksa ihtisas kasrı anlamına mı girmektedir? Görünüşe göre bu hadis, kalp kasrı kapsamındadır. Fakat ihtisas kasrı olarak değerlendirilmesi de mümkündür.”⁶⁴

4.2. HARF-İ TARİF (BELİRLEME EDATİ) VE MANALARI

Kâfiyeci, “Ameller ancak niyetlere göredir.” hadisindeki lam-ı istiğrakın, hem genelleme (istiğrak) hem de bireylerin birbirinden ayrılması (inkısam) anlamını taşıdığının açıkça anlaşıldığını belirtir. Bu hususta şunları kaydeder: “Bu anlayışın çeşitli açılardan sorunlu olduğu iddia edilebilir. Bu bağlamda birinci itiraz şöyledir: “Niyetin, bir ameli sürekli tekrar ederek sonsuz bir zincire yol açmasını engellemek amacıyla devreye girdiği söylenebilir. İkinci itiraz ise Allah Teâlâ'yı bilme eylemi için niyet gerekmediği ifade edilebilir, şeklindedir.”⁶⁵

Kâfiyeci, ilk itiraza dair şöyle bir cevaba yer verir:

Burada ‘amel’ kelimesinden kastedilen, niyetin kendisi dışındaki amellerdir. Zira ‘amel’ ifadesi, esasında niyet dışındaki amellere delâlet eder. Zira niyetin asıl amacı ibadetleri âdetlerden ayırmak ve ibadetlerin kendi içinde derecelerini birbirinden ayırt etmektir. Bu ise niyetin, asli ve hakiki bir işlevi olup diğer amellerde ancak tâbi ve ikincil bir özellik olarak bulunur. Bu anlayış şu ifadeye yakındır: “Her amel niyete ihtiyaç duymaz fakat niyete ihtiyaç duyanlar, şer’î ve teklifî amellerdir.”⁶⁶ İkinci itirazın cevabı ise şudur: Allah Teâlâ'yı bilme (Marifetullâh), niyetin temel amacını gerçekleştirmesi bakımından niyete benzer bir konumdur.”⁶⁷

⁶² Kâfiyeci, *Hülâsatü'l-akvâl*, vr. 20b.

⁶³ Kâfiyeci, *Hülâsatü'l-akvâl*, vr. 20b.

⁶⁴ Kâfiyeci, *Hülâsatü'l-akvâl*, vr. 20b, 21a.

⁶⁵ Kâfiyeci, *Hülâsatü'l-akvâl*, vr. 25a.

⁶⁶ Kâfiyeci, *Hülâsatü'l-akvâl*, vr. 25a, 25b, 26a.

⁶⁷ Kâfiyeci, *Hülâsatü'l-akvâl*, vr., 27a.

5.“AMELLER NİYETLERE GÖREDİR” HADİSİNİN DİĞER İLİMLER AÇISINDAN TAHLİLİ

5.1. NİYETİN MAHİYETİ VE ŞARTLARI ÜZERİNE

Niyetin tanımına dair Kâfiyeci şunları kaydeder:

Eğer şöyle sorulursa: “Burada kastedilen niyet nedir? Bu, kurbiyet ve ihlas niyeti midir yoksa sadece amel ve ibadet kastı mıdır?” Buna şöyle cevap verilir: “Bu meselenin açıklanması, bir temel esasın beyânına dayanmaktadır. Şöyle ki, ameller üç kısma ayrılır: İbadetler, ibadetlere vesile olan ameller ve mübah olan ameller. Birincisi ibadetlerdir ve bu tür amellerde kurbiyet ve ihlâs niyeti şarttır. İkincisi ibadetlere vesile olan amellerdir. Bu hususta âlimler ihtilâf etmişlerdir. Bazılarına göre bu tür ameller için niyet şarttır. Diğer bir grup ise bunun gerekli olmadığını savunmuştur. Üçüncüsü mübah olan amellerdir. Bunlar kendi zâtı itibarıyla niyet gerektirmez. Fakat ibadet ve kurbiyet anlamında değerlendirilmesi bakımından niyete ihtiyaç duyarlar.”⁶⁸

5.2. HANEFİLER VE ŞÂFİİLER ARASINDA NİYET VE SAHİHLİK ÜZERİNE TARTIŞMALAR

Hanefîler'e göre, sevabın niyetle sabit olduğu ittifakla kabul edilmiştir. Zira niyet olmaksızın sevap söz konusu olamaz. Fakat bu görüşe, niyetin kendisiyle bir çelişki bulunduğu ileri sürülerek itiraz edilmiştir. Zira niyetin kendisi, niyet olmaksızın sevap kazandırır. Aksi hâlde döngü veya sonsuz bir zincirleme (teselsül) söz konusu olur.⁶⁹ Hanefîler'e göre niyet, fiillerden örfen istisna edilmiştir. Ayrıca niyet, ihlâs manasındadır. Sevap sadece niyetle mümkündür.⁷⁰ Şâfiîler, sevap yerine sahihliğin esas alınmasının daha önemli olduğunu savunmuşlardır. Zira Rasûlullâh'ın gönderiliş amacı, şer'î hükümleri beyan etmektir. Bu bağlamda fiillerin sahihliği, sevaptan daha öncelikli bir konu olarak değerlendirilmektedir. Buna göre hadisin manası şöyle olur: Fiillerin sahihliği ancak niyetle mümkündür.⁷¹

⁶⁸ Kâfiyeci, *Hülâsatü'l-akvâl*, vr. 31b, 32a.

⁶⁹ Kâfiyeci, *Hülâsatü'l-akvâl*, vr. 42b.

⁷⁰ Kâfiyeci, *Hülâsatü'l-akvâl*, vr. 42b.

⁷¹ Kâfiyeci, *Hülâsatü'l-akvâl*, vr. 43b, 44a.

Kâfiyeci'nin Hülâsatü'l-Akvâl bi'l-hucec ve'l-beyyinât fî kavli'n-Nebiyi 'İnneme' l-a'malü bi'n-niyyât'Adlı Risâlesi

5.3. “AMEL” VE “NİYET” KAVRAMLARI ÜZERİNE

Ameller sözcüğü, *amelin* çoğuludur. Aynı şekilde *niyetler* ifadesi de azlık ifade eden bir çoğul formudur. Eğer “Azlık ifade eden bir çoğul formun, çokluk bağlamında açık bir delil olmadan kullanılması nasıl câiz olabilir?” denirse buna cevaben Kâfiyeci şöyle demiştir:

Buradaki çoğul, cins ismi için bir mecazdır. Zira bağlam, genel ve kapsamlı bir mana taşımaktadır. Bu durumda, çoğul anlamı ortadan kalkar ve kelime, tekil cins ismi anlamında kullanılmış olur.⁷² Amel kavramı hem sözlü hem de fiili davranışları kapsar. Eğer terk, nefsi bir şeyden alıkoymak manasında anlaşılırsa, amel kapsamına girer. Fakat terk, salt bir yokluk olarak anlaşılırsa amel kapsamına girmez.⁷³

5.4. AMELLER VE MAHİYETLERİ ÜZERİNE

Amellerin mahiyetine dair Kâfiyeci şunları kaydeder:

Amellerin sadece bedenî hareketlerden ibaret olduğunu ve nefis hareketlerinin de bu bağlamda mecazen kullanıldığını söyleyenlerin ifadeleri, kolaylık ve müsamaha çerçevesinde değerlendirilmektedir. Bununla birlikte çoğu amel bu kapsama girse de amellerin yalnızca bu iki türle sınırlandırılmayacağı açıktır. Zira ameller daha geniş bir kapsama sahiptir.⁷⁴ Ameller üçe ayrılmaktadır: 1. Bedeni Ameller: Niyet şartı aranmayan amellerdir. 2. Kalbî Ameller: İnançlar ve tevbe gibi ameller kalbin amelleridir. 3. Bileşik Ameller: Namaz ve hac gibi hem bedenî hem de kalbî unsurları içeren amellerdir. Bu ayrım, bazı âlimlerin şu şekilde ifade ettiği görüşe yakındır. İbadetler üç kategoriye ayrılır: “Kalbî, bedenî ve malî”. Örneğin iman, namaz ve zekât.⁷⁵

5.5. HADİSTEKİ CÜMLENİN YORUMU

“Ameller niyetlere göredir.” cümlesindeki tamamlayıcı unsura dair Kâfiyeci şunları kaydeder:

Rasûlüllâh'ın hadisinde geçen cümlenin “Ameller niyetlere göredir.”

⁷² Kâfiyeci, *Hülâsatü'l-akvâl*, vr. 53a.

⁷³ Kâfiyeci, *Hülâsatü'l-akvâl*, vr. 53b.

⁷⁴ Kâfiyeci, *Hülâsatü'l-akvâl*, vr. 56a, 56b.

⁷⁵ Kâfiyeci, *Hülâsatü'l-akvâl*, vr. 56b, 57a.

mutlaka bir tamamlayıcı unsur ile bağlantılı olduğu belirtilmiştir. Bu tamamlayıcı unsur hakkında farklı görüşler ileri sürülmüştür: “Namaz niyetle değerlendirilir.”, “Namaz niyetle tamamlanır.”, “Namaz, niyetle sahih olur.”, “Namaz, niyetle kabul edilir.”, “Namaz niyetle sabit olur.” Eğer “Hangi görüş daha makbul görünmektedir?” denilirse buna cevaben derim ki: “Şeriat bağlamında ‘Sahihsal olur’ ifadesi daha açık görünmektedir. Fakat dil ve örf açısından bakıldığında “Olur” veya “Değerlendirilir” ifadeleri daha uygun görünmektedir.” Eğer denilirse: “Buradaki tamamlayıcı unsur, mecaz kullanılmadan dil açısından sabit olabilir mi?” Buna cevaben derim ki: “Evet, bu mümkündür. Fakat bu durumda, hadisin asıl amacı niyetin önemini vurgulamaktır.”⁷⁶

5.6. NİYET VE SEBEP İLİŞKİSİ ÜZERİNE

“Görünüşe göre buradaki “bâ” harfi, sebep bildirmektedir. Bu bağlamda niyet, Allah’ın bir kolaylık olarak kullarına sebep kılmasıyla sevap veya sahihlik için bir sebep hâline gelir.”⁷⁷ Buradaki “Bâ” harfi, aynı zamanda eşlik/birliktelik manasında da olabilir. Bu sebeple bazı âlimler niyeti ibadetin bir parçası olarak kabul etmişlerdir.”⁷⁸

5.7. NİYETİN LÜGAT VE TERİM ANLAMI

Lügatta niyet, azim manasına gelir. Bu bağlamda Cevherî şöyle demiştir: “Niyet ettim” demek, “Bir şeye azmettim” demektir. Nevevî ise, “Niyet, kalbin azmidir” diyerek bu manayı teyit eder.”⁷⁹ Niyetin yeri kalptir, ihlas, ancak kalpte bulunur. İhlâs, örfen Allah Teâlâ’ya yönelen bir fiilin yalnızca O’na has kılınması iradesidir. Niyet ise, bir fiili Allah Teâlâ’nın rızasına yönlendirme maksadıdır.”⁸⁰

Üçüncü bölümde ise hadisin son kısmına dair malûmat sunulmuştur. Ayrıca hadise dair kendi görüşlerine yer verilmiştir.

6. HADİSİN SON KISMININ AÇIKLANMASI

Üçüncü bölüm olan bu başlıkta Kâfiyeci, Rasûlullâh’ın (s.a.s) “Her kişi için ancak niyet ettiği vardır.” buyruğuyla sona eren bu hadisin önceki bölümle bağlantılı

⁷⁶ Kâfiyeci, *Hülâsatü’l-akvâl*, vr. 57a.

⁷⁷ Kâfiyeci, *Hülâsatü’l-akvâl*, vr. 58a, 58b.

⁷⁸ Kâfiyeci, *Hülâsatü’l-akvâl*, vr. 58b.

⁷⁹ Kâfiyeci, *Hülâsatü’l-akvâl*, vr. 59b, 60a.

⁸⁰ Kâfiyeci, *Hülâsatü’l-akvâl*, vr. 64b.

Kâfiyeci'nin Hülâsatü'l-Akvâl bi'l-hucec ve'l-beyyinât fî kavli'n-Nebiyi 'İnneme' l-a'malü bi'n-niyyât'Adlı Risâlesi

olduğunu vurgulamıştır. Bu bağlamda şunları kaydetmiştir:

Burada “ve” harfi, “Ameller ancak niyetlere göredir.” ifadesine atıf yapmaktadır. Bu iki ifade arasındaki ilişki oldukça açıktır.”⁸¹ Eğer “Bu iki cümlede yer alan tahsis ifadeleri arasında bir fark var mıdır?” denilirse ona: “Evet, fark vardır. Birinci ifade amellerin niyetlere bağlı olduğunu ifade ederken ikinci ifade niyet edilenlerin, niyet sahiplerine mahsus olduğunu ifade eder.”⁸² Eğer “Bu hadisin gereği olarak bir kişinin niyet ettiği şeyin kendisine ulaşacağı, niyet etmediğinin ise ona ulaşamayacağı anlaşılmaktadır. Burada geçen “ulaşma” ve “ulaşmama” ile ne kastedilmektedir? denilirse buna şöyle cevap verilir: “Burada kastedilen, bu durumun şer’î geçerlilik bakımından olup olmadığıdır. Zira bir amel, niyet olmaksızın fiilen gerçekleşebilir fakat şer’an kabul edilmez. Nitekim Rasûlullah (s.a.s), “Kim bir dünya menfaati için hicret ederse...” buyurmuştur. Bu da göstermektedir ki, hadiste geçen “yerleşik zarf” ifadesi, şer’î geçerliliğe işaret etmektedir.”⁸³

6.1. HİCRETİN AMACINA DAİR

Hicretin amacına göre ayırımına değinen Kâfiyeci bu hususta şunları serdedir:

Hiz. Peygamberin: “Kim Allah ve Rasûlü için hicret ederse, onun hicreti Allah ve Rasûlü’nedir.” ifadesi, hicretin niyete göre şekillendiğini vurgulamaktadır. Dünya menfaati ve kadın için yapılan hicret, sadece bu niyete göre değerlendirilir.”⁸⁴ “...Ondan bir parça elde eder.” ifadesi, dünya kelimesine sıfat olan fiil cümlesidir. Burada dünyadan bir şeyin ‘alınması’ndan maksat, ona ulaşmaktır. Buradaki anlam, maksadın en yüksek derecesiyle sınırlı kalmıştır. Yoksa bir şeyin ‘elde edilmesi’ anlamının kastedilmesi daha uygun olurdu. ‘Ve’ harfi atıf için kullanılmıştır. ‘Kadın’ ise ‘dünya’ kelimesine atfen ‘ilâ’ harfi ceriyle mecrurdur.”⁸⁵ ‘Onunla evlenir’ ifadesi, fiil cümlesidir ve ‘kadın’ kelimesine sıfat olarak yer almıştır. ‘Evlenmek’ kelimesi, nikâh manasındadır.”⁸⁶ Eğer sorarsan: ‘Burada niçin ‘ve’ yerine ‘veya’ kullanılmıştır?’ Derim ki: ‘Kadının bütün dünyaya ve onun

⁸¹ Kâfiyeci, Hülâsatü'l-akvâl, vr. 68a.

⁸² Kâfiyeci, Hülâsatü'l-akvâl, vr. 68a.

⁸³ Kâfiyeci, Hülâsatü'l-akvâl, vr. 68b.

⁸⁴ Kâfiyeci, Hülâsatü'l-akvâl, vr. 75a, 75b.

⁸⁵ Kâfiyeci, Hülâsatü'l-akvâl, vr. 77a.

⁸⁶ Kâfiyeci, Hülâsatü'l-akvâl, vr. 77a, 77b.

güzelliklerine denk tutulduğuna işaret etmek içindir. Sanki kadın dünyadan farklı bir tür olup imtihanın kaynağı olması sebebiyle dünya kapsamına girmez. Ayrıca veya’ ifadesi, burada maksadın hakkını daha iyi verecek bir kullanımdır. Zira buradaki makam, dünya ve kadın (için hicreti) yerme makamıdır.⁸⁷ Eğer sorarsan: ‘Niçin Peygamber Efendimiz, şarta bağlı olan fâ ile başlayan cümlede ilk ifade olan ‘Hicreti Allah ve Rasûlü’ne olan kişinin hicreti, Allah ve Rasûlü’nedir.’ ifadesini tekrarlamıştır? Oysa burada tekrar yerine zamir kullanımı daha uygun olurdu.’ ‘Bu, manâ ve maksadın daha iyi yerleşmesi içindir.” derim. Ayrıca bu durum, maksadın açıkça ortaya konması, çağrı yapma, Allah ve Rasûlü’nü anmaktan haz alma, bu hususta gayret ve şevki artırma gibi sebeplerle ilgili bir özenin göstergesidir. Bunun yanı sıra Allah ve Rasûlü’nü anmada teşhiri ifade eden ikili birleşimden sakınma ve metni zenginleştirme gayreti de bu tercihi destekler.⁸⁸ Eğer “Niçin ‘Kim dünya ve bir kadın için hicret ederse’ ifadesinde bu iki unsur tekrar etmemiş de ‘Hicreti neye olduysa ona’ denmiştir?” dersin ‘Bu, iki unsuru dilde tekrarlayarak anmaktan sakınma, onlardan uzak durmaya teşviki artırma ve gereksiz ilgiden uzak durma gayesiyledir. Bundan dolayı burada işaret zamiri ‘mâ’ kullanılmıştır.’ derim.⁸⁹

Eğer Niçin şart cümlesinde, ‘Kim dünya veya bir kadın için hicret ederse’ ifadesinde bu iki unsur açıkça zikredilmiştir? dersin ‘Bu, makamın açıklama gerektiren bir makam olması ve bu unsurların sarih bir şekilde zikredilmesi, maksadın ortaya çıkmasını temin etmesi sebebiyledir.’⁹⁰ derim. Eğer ‘Niçin dünya ve kadın talebi yerilmiştir? Oysa dünya talebi de kadınla evlenmek de mübah işlerdir ve mübah olan şeyde ne medih ne de zem bulunur.’ diye sorarsan ‘Evet, ancak mübah olan iki talep burada şer’i maksatlarla uyumsuz bir durum arz etmektedir. Dünya nimetleri ve kadınla evlenmekten faydalanma hususundaki bu ölçüsüz istek, şer’i niyetlere zarar verdiği için yerilmiştir. Bu husus, amellerin sadece Allah rızası için yapılması gereğini vurgulamak içindir.’⁹¹ derim.

6.2. BUHÂRÎ’NİN BU HADİSİ KISALTMASI VE BU HADİSLE

⁸⁷ Kâfiyeci, *Hülâsatü’l-akvâl*, vr. 77b.

⁸⁸ Kâfiyeci, *Hülâsatü’l-akvâl*, vr. 77b, 78a.

⁸⁹ Kâfiyeci, *Hülâsatü’l-akvâl*, vr. 78a, 78b, 79a, 79b.

⁹⁰ Kâfiyeci, *Hülâsatü’l-akvâl*, vr. 79b.

⁹¹ Kâfiyeci, *Hülâsatü’l-akvâl*, vr. 79b, 80a.

Kâfiyeci'nin Hülâsatü'l-Akvâl bi'l-hucec ve'l-beyyinât fî kavli'n-Nebiiyi 'İnneme' l-a'malü bi'n-niyyât'Adlı Risâlesi

BAŞLAMASI

Hadisin kısaltılmasına ve esere bu hadisle başlamasına dair Kâfiyeci şunları kaydeder:

Buhârî hadisi şöyle nakletmiştir: 'Ameller ancak niyetlere göredir ve her kişi için ancak niyet ettiği vardır. Kim dünya için hicret ederse ona ulaşır veya bir kadınla evlenmek için hicret ederse, onun hicreti neye hicret ettiyse odur.' Bu bağlamda hadisin ilk kısmı olan, 'Kim Allah ve Rasûlü için hicret ederse, onun hicreti Allah ve Rasûlü'nedir' bölümünü zikretmemiştir. Derim ki: 'Buhârî bu kısmı, hadisin bu şekilde sabit olmadığını düşündüğü için ve hadisin sebab-i vüruduna işaret ederek son kısmını alıp ilk kısmını terk etmiş olabilir.'⁹² Eğer 'Buhârî niçin bu hadis ile başlamıştır?' dersen 'Zira bu hadis, amellerin şarta bağlı olduğu ve bu amellerin sorumlulukların temeli olduğu gerçeğiyle ilgilidir. Ayrıca talebenin niyetini tashih etmesine dikkat çekmek için başlamıştır.'⁹³ Böylece Buhârî bu hadisi eserin başlangıcı yapmış ve bölümlerinin giriş kısmı mesabesinde zikretmiştir. Amellerin niyetlerle düzelmesi hususunu vurgulamak istemiştir.' derim.⁹⁴

SONUÇ

Bu çalışmada "Ameller niyetlere göredir." hadisi, hadis ilmi ve niyetin ibadetlerdeki rolü bağlamında derinlemesine analiz edilmiştir. Çalışmada Kâfiyeci'nin "Ameller niyetlere göredir." hadisi üzerine kaleme aldığı risâlesi temel alınarak hadisin dilsel, terminolojik ve fıkhi boyutları ele alınmıştır. Çalışmada fıkhi meseleler yalnızca Hanefî ve Şâfiî mezhebine mensup fakihlerin görüşleri çerçevesinde incelenmiştir. Eserin neredeyse herkesin bildiği bu meşhur hadisin en geniş şerhi olduğunu ifade etmek mümkündür.

Kâfiyeci, risâlesini soru-cevap bağlamında kaleme almıştır. Sorularını 'sen... dersen' şeklinde sormuş; cevaplarını 'ben de... derim' şeklinde belirtmiştir. Kâfiyeci'nin, risâlesini yazarken Kur'ân, Sünnet ve bu ikisine bağlı olan lügatler ve edebiyat usul kitaplarından istifade ettiği anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Cevherî'nin (öl. 393/1003) es-Sihâh'ı, Sekkâkî'nin (öl. 626/1229) Miftâhu'l-ulûm'u, Nesefî'nin (öl. 710/1311) Metnü'l-menâr fî usûlü'l-fıkh'ı ve Teftâzânî'nin

⁹² Kâfiyeci, Hülâsatü'l-akvâl, vr. 80a, 80b.

⁹³ Kâfiyeci, Hülâsatü'l-akvâl, vr. 80a, 81b.

⁹⁴ Kâfiyeci, Hülâsatü'l-akvâl, vr. 81a.

(öl. 793/1391) *Şerhu't-Telvîh ale't-tavzîh li-metni't-tenkîh fî usûli'l-fıkh*'ını zikretmek mümkündür.⁹⁵

Sonuç olarak Kâfiyeci, söz konusu hadisin mana itibariyle mütevatir oluşunu ve İslâmî ilimler açısından ehemmiyetini vurgulamış, niyetin ibadetlerin ruhu mahiyetinde olduğunu ortaya koymuştur. İslâm hukukunda niyet ve amellerin bütüncül bir anlayış sunduğunu ifade etmiştir.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh. el-Müsned. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995-2001.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *Sahîhu'l-Buhârî*. Beyrut-Lübnân: Müessesetü'r-Risâle, 2017.
- Ebû Dâvûd Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî. *Süneni Ebî Dâvûd*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2015.
- Elcundi, Sariye. *Kâfiyeci'nin Hulâsatu'l-Akvâl fî hadîsi "İnnema'l-a'mâlü bi'n-niyyât" Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirilmesi*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Gökbulut, Hasan. "Kâfiyeci", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/154-155. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünenü İbn Mâce*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2013.
- Kâfiyeci, Ebû Abdullah Muhyiddin Mehmed b. Süleyman b. Sa'd el-Bergamavî. *Hulâsatü'l-akvâl bi'l-hucec ve'l-beyyinât fî kavli'n-Nebiyyi "İnneme'l-a'mâlü bi'n-niyyât*. Ayasofya Kütüphanesi, 862.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc. *Sahîhu Müslim*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2016.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb. *Sünenü'n-Nesâî*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2017.
- Sehâvî, Ebu'l-Hayr Muhammed b. Abdurrahman. *ed-Dav'ü'l-lâmi li ehli'l-karni't-tâsi*. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1992.
- Suyûtî, Ebu'l-Fazl Abdurrahmân b. Ebû Bekr. *Buğyetü'l-vu'ât fî tabakâti'l-lüğaviyyîne ve'n-nuhât*. Beyrut-Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1979.
- Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali. *el-Bedrü't-tâli' bi-mehâsini men baa'de'l-karni's-sâbi'*. Kâhire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1348.
- Taşköprizâde, Ebu'l-Hayr İsâmüddîn Ahmed b. Mustafa. *eş-Şekâiku'n-nu'maniyye fî ulemâi'd-*

⁹⁵ Elcundi, *Kâfiyeci'nin Hulâsatu'l-Akvâl Fî Hadîsi "İnnema'l-A'mâlü bi'n-Niyyât" Adlı Eseri*, 16.

Kâfiyeci'nin Hülâsatü'l-Akvâl bi'l-hucec ve'l-beyyinât fî kavli'n-Nebiyyi 'İnneme' l-a'malü bi'n-niyyât'Adlı Risâlesi

devleti'l-Usmâniyye. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1975.

Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ. *Sünenü't-Tirmizî*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2017.

Ziriklî, Hayruddîn b. Mahmûd. *el-A'lâm*. Beyrut: Dâru'l-ilim li'l-Melâyîn, 2002.

Tefsîr

Akile TEKİN*

ÖZGÜNLÜK AÇISINDAN HACI PAŞA EL-AYDINÎ'NİN TEFSİR MUKADDİMESİ**

ÖZET

Tefsir ilmi, yaklaşık 1299-1922 yılları arasında hüküm süren Osmanlı Devleti döneminde, mertebeye en üstün kabul edilen ilimlerden biri olmuştur. Bu dönemin âlimleri tefsiri yalnızca bir ilim dalı olarak değil dinî ve ahlâkî hayatın temel referans kaynağı olarak görmüşlerdir. Osmanlı dönemine ait tefsir eserleri yöntem, yorum ve yaklaşımları bakımından kendilerine özgü birtakım hususiyetler barındırmaktadır. Dolayısıyla bu döneme ait tefsir çalışmaları günümüzde bir tefsir geleneği ya da ekolü olarak kabul edilmektedir. Bu araştırmada ömrünün verimli bir kısmını Osmanlı Devleti'nin gelişme dönemindeki Aydın'da geçiren; tabip, mütekellim ve müfessir Hacı Paşa Celâleddîn Hızır b. Ali el-Konevî el-Aydinî'nin (öl. 827/1424), *Mecme'u'l-envâr fi cemî'i'l-esrâr* adlı 12 ciltlik tefsirinin mukaddimesi konu edilmektedir. Hacı Paşa'nın bu tefsirinde çoğunlukla Ebu'l-Leys es-Semerkindî'nin (öl. 373/983) *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-kerîm (Tefsîru Ebi'l-Leys es-Semerkindî)*, Ebû Hafs en-Neseffî'nin (öl. 537/1142) *et-Teysîr fi't-tefsîr* ve Fahreddîn er-Râzî'nin (öl. 606/1210) *Mefâtîhu'l-gayb* eserlerinden iktibaslarla bulunduğu ifade edilmektedir. Bunu gerçekleştirirken Hacı Paşa'nın müellif ya da eser isimlerini nadiren zikrettiği bu tefsir hakkında dikkat çekilen bir başka husustur. Bu araştırmada ise *Mecme'u'l-envâr*'ın mukaddimesinin özgünlük açısından değerlendirilmesi amaçlanmaktadır. Bu çerçevede tefsir mukaddimelerinin

* Dr./PhD., akiletekin@hotmail.com, orcid.org/0000-0003-4300-862X

** Bu çalışma, 11-12 Nisan 2025 tarihlerinde düzenlenen İzmir'de İlmî ve Kültürel Hayat -I- (14 - 16. yy.) sempozyumunda sözlü olarak sunulan tebliğin geliştirilmiş tam metnidir.

orijinal bir tefsir kaynağı olup olmaması ve Osmanlı tefsirinin özgün yönlerinden birine işaret edip etmemesi yönleri tartışılacaktır. Konu edilen 7 varaklık mukaddime, tefsirini yazarken Hacı Paşa tarafından yararlanılması muhtemel olan ve olmayan kaynak tefsirlerle mukayese edilecektir. Bu mukayese, yazıldığı döneme kadarki ve dönemindeki bazı tefsirlerin mukaddimeleriyle birlikte mukaddimenin ele aldığı konuları ihtiva eden bazı âyetlerin tefsirleriyle gerçekleştirilmektedir. Bu çalışmada Hacı Paşa'nın tefsir mukaddimesinin özgün yönleri, kaynakları, biçim ve muhtevası ile telif üslubunun özgünlüğü irdelenmiştir. Tefsirin mukaddimesinde yer alan verilerle *Mecme'u'l-envâr* tefsirinin kaynaklarına ulaşmanın imkânı tartışılarak Hacı Paşa'nın tefsir mukaddimesi değerlendirilmiştir. Ayrıca Hacı Paşa'nın tefsir mukaddimesi özelinde Osmanlı tefsir geleneğine ait eser mukaddimelerinin tefsirde özgün bir alan inşa etme potansiyeli sorgulanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Osmanlı, Hacı Paşa, *Mecme'u'l-envâr fî cemî'i'l-esrâr*, Mukaddime.

THE ORIGINALITY OF HACI PAŞA AL-AYDİNÎ'S MUQADDIMA OF TAFSİR

ABSTRACT

During the Ottoman Empire, which ruled between 1299 and 1922, the science of tafsir was regarded as one of the most superior sciences. The scholars of this period regarded tafsir not only as a branch of science but also as the main source of reference for religious and ethical life. The tafsir works of the Ottoman period have their own unique characteristics in terms of their methods, interpretations and approaches. Therefore, the tafsir works of this period are nowadays recognized as a tafsir tradition or school. This study focuses on the introduction of the 12-volume tafsir entitled *Majma'u-l-anwār fī jamī'i-l-asrār* by Haji Pasha Jalāl al-Dīn Khidr b. Ali al-Qonawī al-Aydinī (d. 827/1424), a physician, a mutakallim and a commentator who spent a fruitful part of his life in Aydin during the development period of the Ottoman Empire. It is stated that in this tafsir, Haji Pasha mostly quoted from Abu-l-Lays al-Samarqandī's (d. 373/983) *Tafsīr al-Qurān al-azīm* (*Tafsīr Abu-l-Lays al-Samarqandī*, Abu Hafṣ al-Nasafī's (d. 537/1142) *al-Taysīr fī-t-tafsīr*, and Fakhr al-Dīn al-Rāzī's (d. 606/1210) *Mafātīhu-l-ghayb*. While doing so, Haji Pasha rarely mentions the names of authors or works, which is another point noted about this tafsir. This study, aims to evaluate the introduction of *Majma'u-l-anwār* in terms of its originality. In this framework, whether the muqaddimas of tafsir are on original source of tafsir and whether they point to one of the original aspects of Ottoman tafsir will be discussed. This 7-volume introduction will be compared with the source tafsirs that Haji Pasha may or may not have utilized in writing his tafsir. This comparison will be made with the commentaries of some of tafsirs up to and during the period in which it was written, as well as with the commentaries of some of the verses that contain the topics addressed by the introduction. As a result, the original aspects of Haji Pasha's muqaddimah will be revealed in terms of its data and sources, its form and content, and the originality of writing style. Again, the possibility of accessing the sources of *Majma'u-l-anwār* tafsir with the data in the muqaddimah of this tafsir will be discussed, and Haji Pasha's tafsir muqaddimah will be evaluated in this respect. In addition, the potential of the Ottoman tafsir tradition's work's muqaddimas to construct a unique field in tafsir will be questioned in the specific case of Haji Pasha's tafsir muqaddimah.

Keywords: Tafsir, Ottoman, Haji Pasha, *Majma'u-l-anwār fī jamī'i-l-asrār*, Muqaddimah.

GİRİŞ

Osmanlı Devleti’nin kuruluş ve yükseliş döneminde yaşayan Hacı Paşa el-Aydinî (öl. 827/1424), *Mecme’u’l-envâr* adlı tefsir eserini bu dönemde yani on beşinci asırda kaleme almıştır. Tefsirinde, Anadolu’daki Şihâbuddîn Sivâsî (öl. 860/1456), Alâuddîn Semerkandî (öl. 841/1438) ve Molla Gürânî (öl. 893/1488) ile gelişen ekolü takip ettiği ifade edilmiştir.¹ Bu dönemde tefsir ilminin temel kaynaklarının oluştuğu, metot ve muhtevasıyla ilgili alanını belirlemiş olduğu aktarılmıştır.²

Hacı Paşa’nın da mensubu bulunduğu Osmanlı tefsir geleneğine ait tarihsel süreçte tefsir hareketinin durağanlaştığı, tefsir eserlerinin büyük ölçüde şerh ve haşiyeye geleneğine dayandığı ve yeni bir tefsir ve muhteva arayışına girilmediği ifade edilmektedir.³ Buna karşın on beşinci asırda önemli tefsir eserlerinin kaleme alındığı ve pek çok müfessirin yetiştiği de tespit edilmiştir.⁴

Tefsir ilminin tarihsel seyri açısından durum böyle ifade edilse de Osmanlı tefsir ulehasının tefsir ilmine gösterdiği ehemmiyet dikkat çekicidir. Zira ulemanın tefsir eserlerini hıfzedecek,⁵ medreselerin tefsir ilmini mertebeye en yüksek ilim⁶ kabul edecek kadar tefsir ilmini önemseydiği rivayet edilmiştir. Ayrıca değersiz gibi görülen şerh ve haşiyelerin, şerhi ve haşiyesi oldukları eserleri ilmî yetkinlikte çoğunlukla geride bıraktığı ifade edilmiş;⁷ belli bir eserin çok sayıda şerh ve haşiyesi yapılmıştır.⁸ Bu yönüyle diğer tefsir ekollerinden farklılaşan Osmanlı tefsirinin temsilcileri arasında Hacı Paşa’nın, Kur’an’ın tamamına yönelik tefsir yazan ilk müelliflerden olduğu kabul edilmiştir.⁹

¹ Sakıp Yıldız, “Osmanlı Tefsir Hareketine Toplu Bakış”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1987, 2/2, 7.

² Yıldız, “Osmanlı Tefsir Hareketine Toplu Bakış”, 6.

³ Muhammet Abay, “Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsir İle İlgili Eserler Bibliyografyası Tefsirler, Haşiyeler, Süre Tefsirleri, Tercümeler”, *Divân İlmî Araştırmalar*, 1999/1, 254, 256.

⁴ Abay, “Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsir ile İlgili Eserler Bibliyografyası”, 258-299.

⁵ Abay, “Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsir ile İlgili Eserler Bibliyografyası”, 250. Abay bu hususta bir örnek olarak Taşköprizâde’den (öl. 968/1561) Bahşi Halife’nin (öl. 930/1525) birçok tefsiri ezbere bildiğini nakletmektedir.

⁶ Abay, “Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsir İle İlgili Eserler Bibliyografyası”, 250; Mehmet Akif Alpaydın, *Osmanlılarda Türkçe Tefsir Geleneği*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2016), 17, 18.

⁷ Alpaydın, *Osmanlılarda Türkçe Tefsir Geleneği*, 27.

⁸ Enes Büyük, “Envârü’t-Tenzil Şerh-Hâşiyelerinde Tefsir İlminin Mahiyeti”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 24/3 (Aralık 2020), 1043.

⁹ Mustafa Öztürk, “Osmanlı Tefsir Kültürüne Panoramik Bir Bakış”, *Osmanlı Toplumunda Kur’an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları -1-*, (Ankara: Özkan Matbaacılık, 2011), 130; Mustafa Öztürk, *Osmanlı Tefsir Mirası*,

Hacı Paşa el-Aydinî ve tefsiri, akademik araştırmalara çeşitli açılardan konu edilmiştir. Bunlar arasında Hacı Paşa'nın veya tefsirinin bir bölüm olarak araştırmada zikredildiği; mukaddimesine de yazılış amacı bağlamında yer verilen çalışmalar bu araştırmancının literatüründe detaylandırılmamıştır. Bunlar arasında Hacı Paşa'yı ve tefsirinin muhtevasını genel hatlarıyla konu edinen ilk araştırma, Muhammet Abay'a ait yüksek lisans tezidir. Abay, *Osmanlı Dönemi Mufessirleri* adlı giriş ve iki bölümden oluşan çalışmasının birinci bölümünde Kuruluş ve Yükseliş Dönemi Mufessirlerini konu edinerek Hacı Paşa ve tefsirini kısaca ele almıştır. Bu çalışmada Hacı Paşa'nın tefsiri yazılış amacı ve rivayet ile dirayet tefsiri metodlarının incelenmesi yönleriyle konu edinilmiştir. Mukaddimeye ise yalnızca tefsirin yazılış amacı bakımından değinilmiştir.¹⁰ Ahmet Babur'un *Hacı Paşa ve Mecma'u'l-envâr fî cemî'l-esrâr Adlı Tefsirindeki Metodu* adlı yüksek lisans tezinde öncelikle Hacı Paşa biyografisine yer verilmiş ardından tefsir rivayet ve dirayet yönünden incelenmiştir. Mukaddime kısmından da tefsirin yazılış sebebi ve özellikleri kapsamında kısaca bahsedilmiştir.¹¹ Bir diğer çalışma Hidayet Aydar'ın, *Tabip Bir Osmanlı Mufessiri: Hacı Paşa Aydinî (v. 1424) ve Mecma'u'l-envâr Adlı Tefsiri* isimli hacimli makalesidir. Bu makalede Hacı Paşa'nın tefsirinin daha önceki araştırmalarda değinilmeyen 12. cildinin tespiti sağlanmış, Hacı Paşa'nın biyografisinin ve tefsirinin detaylı bir incelemesi gerçekleştirilmiştir. Hacı Paşa'nın tefsiri hakkında Türkiye'de ve yurt dışında yapılan araştırmalara kısaca yer verilmiştir. Tefsirin mukaddimesinden, yazılış maksadı ile ilmin ve âlimlerin faziletine dair bazı kısımları aktarılmış ve bu kısımlarda yer alan hadislerin zikredildiği kaynaklar tespit edilmiştir.¹² Ancak bu incelemede, ilgili tefsirin kaynakları olarak zikredilen eserlerin mukaddimeye etkisi tespit edilmemiş veya özgünlüğü bakımından bir değerlendirme yapılmamıştır. Zehra Akkuzu tarafından hazırlanan *Râzî Tefsirinin Osmanlı Tefsirine Etkisi: Hacı Paşa Aydinî Örneği* adlı kitap bölümünde, biyografik açıdan Hacı Paşa kısaca tanıtılmış, tefsirinin genel özelliklerine değinilmiştir. Mukaddimeye yer alan tefsirin yazılış sebebi ve özellikleri hakkındaki bölüme kısaca yer verilmiştir. Çalışma Hacı Paşa'nın Râzî tefsirinden yaptığı alıntılardaki

(Ankara: Ankara Okulu Yay., 2015), 70.

¹⁰ Muhammet Abay, *Osmanlı Dönemi Mufessirleri*, Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1992, 16-26.

¹¹ Ahmet Babur, *Hacı Paşa ve Mecma'u'l-envâr fî cemî'l-esrâr Adlı Tefsirindeki Metodu*, Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016, 34.

¹² Hidayet Aydar, "Tabip Bir Osmanlı Mufessiri: Hacı Paşa Aydinî (v. 1424) ve Mecma'u'l-Envâr Adlı Tefsiri", *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 18, (2021), 363-416.

usulü hakkında örnekler verilerek bu çalışma nihayetlenmiştir.¹³ Bunlar dışında Hacı Paşa’yı, örneğin tıp ve mantık gibi alanlardaki eserleriyle konu edinen çalışmalar mevcut ise de bu araştırmanın literatürü *Mecme’u’l-envâr* ile sınırlandırıldığından bu kadarıyla yetinilmektedir. Burada zikredilen çalışmaların ortak paydası, Hacı Paşa ve tefsirinin niteliklerini aktarmak ile mukaddimenin bazı kısımlarına yer vermekten ibarettir. Bu çalışmada amaçlanan ise özgünlüğü açısından *Mecme’u’l-envâr*’ın mukaddimesini tahlil etmektir.

1. TEFSİRDE ÖZGÜNLÜĞÜN İMKÂNI

Tefsire ve tefsir ilmine ait tariflerin müfessir/eser veya ait olduğu tarih çerçevesinde anlam daralmaları ya da kırılmalarına uğradığı ifade edilebilir. Bu çalışmada tefsirin “rivayetlerle örülü anlam alanı” oluşu esas kabul edilecektir. Bu durumda kaynağını ve aynı zamanda sınırlarını da rivayetlerin oluşturduğu tefsir faaliyetinin *özgün* alan(lar)ından söz etmek, beraberinde soru ve sorunlar meydana getirmektedir. Bu doğrultuda cevaplanması beklenen ilk sorular, “Tefsirde özgünlükten söz edilebilir mi ve edilmeli midir?” ile “Tefsirde müfessire ait özgün bir alandan söz edilebilir mi?” olabilir. Tefsir tarihindeki her müfessirin, birbirlerinden biçim ya da muhteva bakımından az ya da çok farklılaşan eserler kaleme aldıkları gerçeği, müfessire ait özgün bir alandan söz etmeyi gerektirmektedir. Nitekim rivayetlerin aktarıldığı alanda dahi, aynı ya da yakın asırlarda yazılmış tefsirlerde kaynak ravîler veya aktarılan rivayetlerdeki farklılıklar, özgünlük olarak kabul edilmektedir.¹⁴ Aynı şekilde müfessirin tefsirindeki rivayet ya da verileri değerlendirmesi, eleştiri ve katkısı tefsirde özgünlüğün birer boyutu olarak dile getirilmektedir.¹⁵ Özellikle modern dönemde müfessirin tefsiri için yeni yöntem teklifleri de “tefsir yönteminde özgünlük” olarak nitelendirilmektedir.¹⁶ Zira müfessir “tefsirin öznesi” konumundadır ve Kur’ân’la diyalogunda ortaya çıkanlar, tefsir faaliyetinin ve tefsir yönteminin bir parçası

¹³ Zehra Akkuzu, “Râzî Tefsirinin Osmanlı Tefsirine Etkisi: Hacı Paşa Aydınî Örneği”, *Fahreddin er-Râzî ve Tefsir İlimindeki Yeri*, Edit. Erdoğan Pazarbaşı, Zeki Keskin, (İstanbul: Kitap Dünyası Yay., 2023), 493-505. Zehra Akkuzu, “Müddessir Sûresinin Hitâbî Formda Okunma Denemesi”, *GİBTÜ İslami Araştırmalar Dergisi*, 5/1, 2024, 108-132.

¹⁴ Şükrü Maden, “İlk Dönem Tefsir Birikimini Geleceğe Aktaran Özgün Bir Kaynak Olarak Mâtürîdî’nin Te’vîlâtü’l-Kur’ân’ının Önemi: Ebû Muâz en-Nahvî Örneği”, *Hitit İlahiyat Dergisi* 22/2 (2023), 590.

¹⁵ Örneğin bkz. Abdullah Karaca, *Tefsirde Dilbilimsel Tahlil ve Tenkidin Özgün Bir Örneği: el-Bahru’l-Muhîd*, Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.

¹⁶ Fırat Işık, *Kur’ân’ın Hitabî Oluşunun Üslup Özellikleri Açısından Değerlendirilmesi - M. İzzet Derveze (v. 1984) Örneği*, İstanbul Üniversitesi: Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019, 49.

haline gelmektedir.¹⁷ Özgünlükle ilgili soruların, bu alanın sınırlarının ne olduğu ile devam edebileceği ifade edilebilir. Bu noktada *tefsirde özgünlük*le neyin kastedildiği açıklanmalıdır.

Özgün kelimesinin Türkçede birden fazla kullanımı mevcuttur.¹⁸ Bunlardan *orijinal* kelimesi ile de örtüşen anlamlar “Yalnız kendine özgü bir nitelik taşıyan, ibdaî” ile “çeviri olmayan, asıl olan (metin) dır.” Bir buluş sonucu olan, nitelikleri bakımından benzerlerinden ayrı ve üstün olan (örn: özgün biçim) şeklindeki anlamın ise ilk bakışta sosyal bilimlerin alanına hitap etmediği varsayılabilir. Ancak nitelik farklılığına dikkat çeken bu tanım, temel kaynaklarının rivayetler olması bakımından aynı, ancak nitelikleri farklı olan tefsir eserlerini anlam alanına dâhil etmektedir. Aynı şekilde çeviri olan tefsir eserlerinin de özgün sayılabilmesi bu nedenle mümkündür. Öyleyse literatürde yer alan tespitlerden ve bu tanımlardan yararlanarak ortaya çıkan *tefsirde özgünlük* ifadesi ile bu araştırmada nitelik bakımından kendine mahsus; tasarımı müfessire ait; diğerlerinden biçim ve muhteva olarak ayrılan alandan söz edilmektedir. Özellikle muhteva bakımından ise yöntemsel ve yorumsal özgünlüğün belirlenmesi zorunluluğu ortaya çıkmaktadır. Yöntemsel ve yorumsal özgünlüğün nasıllığı ile miktarı, tefsirlerin özgünlüğü konusunda sorgulanması gereken en önemli hususlardandır. Yöntemsel ve yorumsal özgünlüğü tespit etmenin tek kriteri ise mukayeseli yöntemidir.

2. TEFSİR MUKADDİMELERİNDE ÖZGÜNLÜĞÜN İMKÂNI

Bahsedilen kriterler çerçevesinde tefsir eserlerine ait özgün bir alandan söz edebilmenin imkânı yukarıda ifade edilmişti. Tefsirlerin çoğunlukla müfessirlerin usulünü¹⁹ de barındıran ve çoğunlukla ulûmü'l-Kur'an'a ilişkin konuları ihtiva eden giriş bölümleri olan mukaddimelerin burada ayrıca konu edilmesinin ilk nedeni mukaddime geleneğinin seyridir. İlk asırlardaki tefsir eserleri incelendiğinde ya mukaddime bulunmadığı ya da mukaddimelerin muhtevasının sınırlılığı dikkat çekmektedir. Erken dönem tefsir mukaddimeleri için Kur'an'ın metin yapısının dil ve üslûp açısından detaylı bir biçimde ve ulûmü'l-Kur'an eserleriyle mutabık

¹⁷ Şevket Kotan, “Kur'an Tefsiri Bağlamında Yorumun Mahiyeti”, *Millet ve Nihal* 17 (1) (2020), 8.

¹⁸ <https://sozluk.gov.tr/> (Erişim 15.03.2025)

¹⁹ Ali Bulut, *Erken Dönem Tefsir Mukaddimelerinin Tefsir Usûlü Açısından Değerlendirilmesi*, Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009, 51-81.

biçimde incelendiği;²⁰ geç dönemin mukaddimelerindeki konuların ise tefsirin türüne, müfessirin temayülüne göre değiştiği söylenebilir.²¹ Bunun sebebi olarak tarihi süreçte Kur’an ilimlerine ve tefsir usulüne dair bilgilerin genişlemesi gösterilmektedir.²² Yine geç dönem mukaddimelerinde müfessirin bilgiyi incelemesi ve değerlendirmeye tabi tutarak aktarması,²³ ilmin mahiyeti ve sınırları özelindeki nazârî tartışmaları konu edinmesi gibi müfessire mahsus niteliklerden de söz edilmektedir.²⁴

Mukaddimelerin özgünlüğü meselesinin ele alınmasının bir diğer nedeni ise mukaddimenin mahiyeti olarak ifade edilebilir. Tefsirlerde âyetlerin ele alınış biçimi bakımından genel bir standarttan söz etmek ne kadar mümkün ise mukaddimelerde de bir standardın bulunduğunu söylemek o kadar mümkündür. Şayet tefsirlerde âyetlerin ele alınışında, âyetteki kelimelerin ya da bölümlerinin açıklanması ve rivayetlerin zikredilmesi gibi biçimsel ortaklıklar bulunduğu kabul edilirse, bu durum bazı sonuçlara imkân verir. Bu önerme doğrultusunda, tefsirlerde âyetlerin ele alınış biçiminde genel bir standarttan söz etmek mümkün olabilir. Ne var ki, tefsirlerin mukaddimleri söz konusu olduğunda bu türden bir standardı tespit etmek oldukça güçtür. Konu edilen usul meselelerinin değişkenliği, hacimleri, amaçları bakımından değişkenlik gösteren bu mukaddimler, Sünnî-Şîî tefsir yaklaşımlarına veya tefsir ekolü olarak değerlendirilen rivayet, dirâyet, ahkâm, işârî vb. türlerine göre de çeşitlenmektedir.²⁵ Bu durumda *tefsirde özgünlük* kriterleri olarak belirlediğimiz hususlara ilave edilecek aşağıdaki maddelerle, bu araştırmanın tefsir mukaddimelerinde özgünlük fikrini destekleyebiliriz:

1. Müfessire mahsus amaçla telif edilmesi²⁶

²⁰ Muhammed İsa Yüksek, “Râgıb el-İsfahânî’nin Mukaddimesi Bağlamında Kur’ân’ın Beyan Keyfiyeti Açısından Çokanlamlılık Vâkiası”, *Usûl İslam Araştırmaları* 29 (2018), 125.

²¹ Örneğin bkz. Muhammed İkbal Koyuncu, *Rûhu’l-Meânî Mukaddimesi Bağlamında Âlusî’nin Tefsir Usûlüne Dâir Görüşlerinin Tahlili*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

²² Ahmet Saîd Arık, *Tefsir Mukaddimleri Bağlamında Tefsir Kelâm İlişkisi*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021, 13.

²³ İbrahim Hilmi Karslı, “Tarihsel Gelişimleri İtibariyle Tefsir Mukaddimelerine Dair Bir İnceleme”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 38 (2012), 226.

²⁴ M. Taha Boyalık, *Molla Fenârî’nin Aynu’l-Âyân Tefsiri Mukaddimesi -Tahlil ve Değerlendirme-*, İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007, 73-102.

²⁵ Örneğin bkz. Cengiz İder, Hayati Aydın, “Bazı Tefsir Mukaddimelerinin Kur’ân İlimleri ve Tefsir Metodolojisi Açısından Mukayesesi”, *Van İlahiyat Dergisi* 8/15 (2021), 194-214.

²⁶ Tefsir mukaddimelerinde eseri yazma amacını belirten ilk müfessirin İbn Kuteybe (öl. 276/889) olduğu tespiti için bkz. Bulut, *Erken Dönem Tefsir Mukaddimelerinin Tefsir Usûlü Açısından Değerlendirilmesi*,

2. Müfessirin usulünü belirlemesi
3. Rivayet dışı verileri de ihtiva etmesi
4. Usul meseleleri içermesi
5. Tefsirin kaynakları dışında kaynaklardan da yararlanılması

Özetle bu kriterlerin, tefsirlerde de olduğu gibi, müfessirin yöntem ve yorum özgünlüğünü belirlediği ifade edilebilir.

3. HACI PAŞA’NIN TEFSİR MUKADDİMESİ

3.1. BİÇİM ÖZELLİKLERİ VE KONULARI

Yedi varaktan oluşan bu mukaddimenin, Hacı Paşa’nın eserini II. Murad’a (öl. 855/1451) ithaf ettiğini belirten; ilim ve âlimlerin önemine dair âyet ve hadisleri toplayan bir dibâce olduğu dile getirilmiştir.²⁷ Hacı Paşa ilmin fazileti hususunda bir ikaz olması için bu mukaddimeyi yazdığını belirtmektedir.²⁸ Bu tespiti, Hacı Paşa’nın mukaddimesinde ilim taliplerinin değer ve faziletini de konu edindiği bilgisini ekleyerek mukaddimenin içeriğini şöyle özetleyebiliriz: Besmele, hamdele, salvele, eserin ismi, ithaf, ilmin fazileti ile ilgili âyetler, âyetler hakkında varid olan hadisler veya Hacı Paşa tarafından âyetle ilişkilendirilen rivayetler, ilme tâlib ve ilmiyle âmil kimselerin akıbeti ve dua.

3.2. TERCÜMESİ

Hacı Paşa ve tefsiri hususunda hazırlanan akademik çalışmalarda eserin yazılış amacı ve ithafın yer aldığı kısmın ya da çalışmanın konusuna göre mukaddimeye yer alan ilgili bölümün kısmen çevirilerine dağınık biçimde yer verilmiştir. Bu mukaddimenin tamamının bütün halde çevirisi akademik literatürde henüz mevcut değildir.

4. HACI PAŞA’NIN TEFSİR MUKADDİMESİNİN ÖZGÜNLÜĞÜNÜN İMKÂNI

Hacı Paşa’nın tefsirinin mukaddimesinde yer alan bazı hadis-i şerîfler veya hikmetli anlatılar/sözler herhangi bir tefsir kitabında yer alması mümkün olan

70.

²⁷ Cemil Akpınar, “Hacı Paşa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1996, 14/495.

²⁸ Hacı Paşa, *Mecme’u’l-envâr*, 1/2b.

muhtevaya sahiptir. Bu nedenle tefsir eserleri ve tefsir mukaddimelerine ilişkin yukarıda zikredilen özgünlüğe ilişkin hususlar araştırılmaktadır. Bu doğrultuda tefsirlerde yer alan münferit bilgilerle Hacı Paşa'nın mukaddimesindeki veriler örtüştüğünde bu duruma olabildiğince atıflarda bulunulacaktır. Ancak tespit edilmeye çalışılan asıl husus tefsirin genelinde görülen birebir iktibasların mukaddimedeki mevcudiyetidir.

Tefsirlerde âyetleri Mushaf'ın tertibine göre inceleme ve Kur'an kavramlarını ilk zikredildikleri âyetlerde kapsamlı bir biçimde açıklama temayülü yaygındır. Hacı Paşa'nın tefsir mukaddimesinin temel konu olan ilim kavramı çerçevesinde, Mushaf'ta ilk kez geçen ilimle ilgili farklı kelime formlarına yer verilecektir. Ayrıca diğer müfessirlerin ilmi eserlerinde Kur'an kavramı olarak ele alınmış olmaları muhtemel bazı âyetlerin tefsirlerine de bu nedenle müracaat edilecektir. Bu doğrultuda temel tefsir kaynakları Mushaf'ta ع-ل-م kökünün ilk olarak zikredildiği el-Bakara 2/13 âyeti; müfessirlerce ilmin faziletine delâlet ettiği kabul edilen bu surenin 31. âyeti ile "العلم" formunun geçtiği el-Bakara 2/32 âyetleri, Hacı Paşa'nın mukaddimesine kaynaklık etme imkânları açısından incelenmiştir. Bu kısımlarda herhangi bir benzerlik olmadığında ise Hacı Paşa tarafından mukaddimedeki konu edilen âyetler hakkındaki tefsirler ve rivayetler taranarak kaynakları tespit edilmeye çalışılmıştır. Mukaddimedeki zikredilen sıraya göre ilgili âyetler şunlardır: el-Enbiyâ 21/107, en-Nahl 14/90, el-Bakara 2/269, el-İsrâ 17/85, el-Mücadele 58/11, el-Fâtır 35/28, ez-Zümer 39/9, el-Cum'a 62/4, el-Bakara 2/30-34, el-Tâhâ 20/114, en-Nisâ 4/113.²⁹

Hacı Paşa'nın mukaddimesinin kaynaklarını tespit için mukaddimelerine başvurulmuş diğer tefsirler ise Taberî'nin (öl. 310/923) *Câmiu'l-beyân*'ı, Mâtürîdî'nin (öl. 333/944) *Tevîlât*'ı, Semerkandî'nin (öl. 375/985) *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-kerîm*'i, Zemahşerî'nin (öl. 538/1144) *Keşşâf*'ı, Tabresî'nin (öl. 548/1153) *Mecmeu'l-beyân*'ı, Râzî'nin (öl. 606/1209) *Tefsîru'l-kebîr*'i, İbn-i Kesîr'in (öl. 774/1373) *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*'idir. Bu tefsirler, Osmanlı tefsir geleneğinde temel kaynak olarak kullanılır olması, ayrıca Hacı Paşa'nın tefsirinin kaynakları arasında da zikredilmeleri nedeniyle öncelenmiştir. Ulaşılan sonuçlar aşağıda verilen konu başlıkları altında ele alınacaktır.

4.1. TEFSİRİN ÖNEMLİ KAYNAKLARININ MUKADDİMELERİYLE MUKAYESE

²⁹ Mücadele Suresi 58/11. âyet metinde iki kez zikredilmiştir. Hacı Paşa, *Mecmeu'l-envâr*, Varak: 2/b, 5/a.

Tefsir literatüründe Hacı Paşa'nın tefsirinde iktibaslarda bulunduğu üç müfessir ve bunların eserlerinden söz edilmektedir. Ebü'l-Leys es-Semerkindî'nin (öl. 373/983) *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-kerîmî* (*Tefsîru Ebi'l-Leys es-Semerkindî*) bunların ilki olarak zikredilebilir. Semerkandî'nin oldukça kısa olan tefsir mukaddimesi *Tefsiri talep etmeye teşvik bâbı* başlığını taşımakta ve burada Hz. Peygamber'den aktarılan bazı hadislerle senedleriyle yer verilmiştir.³⁰ Bu mukaddimeden Hacı Paşa'nın mukaddimesine naklettiği bir bölüm ya da rivayet tespit edilememiştir. Ancak Hacı Paşa bu tefsirden mukaddimesine kısa paragraflar halinde iktibaslarda bulunmuştur. Bu türden aktarımları şöyle örneklendirilebilir:

...Allah'ın şu sözü de (bu konu hakkındadır): '*Allah içinizden inananların ve kendilerine ilim verilenlerin derecelerini yükseltsin.*'³¹ Yani kimin imanı ve ilmi varsa o kimse için mümin olup âlim olmayan kimsede bulunmayan faziletler vardır. Dahhâk, yani ilim ehli için şehitlerin dereceleri gibi dereceler vardır, demiştir. Mukâtil, 'Bir mümin cennetin kapısına vardığında âlime 'Cennetin kapısında dur ve insanlara şefaet et.' denir.' demektedir.³²

Hacı Paşa'nın mukaddimede naklettiği bu bilgilere Semerkandî, el-Mücâdele 58/11. âyetin tefsirinde yer vermektedir.³³ Hacı Paşa'nın mukaddimede zikrettiği bu kısım şöyle devam etmektedir:

*Allah Teâla, kulları içinden ancak âlim olanlar hakkıyla 'Allah'a saygı duyarlar.'*³⁴ *Yani âlimler Allah'ın halkını/yaratışını bilirler ve onun üzerinde derin derin düşünürler, sevabını ve cezasını bilirler, O'ndan korkarlar. İbadetlerini sevabını umarak ifa ederler, günahlardan cezasından korkarak imtina ederler. Mukâtil, 'İnsanların en çok korkanları Allah'ı en iyi bilenlerdir.' demiştir. Süfyân, bazı hocalarından onlar da Nebî'den şöyle rivayet etti: O'na şöyle soruldu; 'Ey Allah'ın Resulü, hangimiz en çok bilir?' O: 'En çok korkanınız.' buyurdu. Kulları içinden ancak âlim olanlar hakkıyla 'Allah'a saygı duyarlar.' âyeti hakkında şöyle rivayet edildi: Ey Allah'ın Resulü, hangi gruplar en faziletlidirler?' diye soruldu. O, 'Sen Allah'ı zikrettiğinde seni destekler, sen O'nu unuttuğunda sana O'nu*

³⁰ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim Ebu'l-Leys es-Semerkindî, *Tefsîru's-Semerkindî el-Müsemmâ Bahru'l-ulûm*, (Beyrût/Lübnân: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1993), 1/71-73.

³¹ el-Mücâdele 58/11.

³² Hacı Paşa el-Aydî, *Mecme'u'l-envâr fi Cemî'i'l-esrâr*, (Cârullâh, 94), 1/2b, 3a.

³³ Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkindî*, 3/337. Mukâtil'in rivayeti için ayrıca bk. Ebu'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr b. Ezdî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, (Beyrût/Lübnân: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 3/333.

³⁴ el-Mücâdele 35/28.

hatırlatır.' buyurdu. 'Hangi gruplar en şerlilerdir?' dediler. O, 'Sen O'nu zikrettiğinde seni desteklemezler, sen O'nu unuttuğunda sana O'nu hatırlatmazlar.' buyurdu. 'İnsanların en şerlisi kimdir?' diye sorulunca o, 'Âlimler, bozulduklarında (ahlâken fesada uğradıklarında) insanların en kötüsüdürler.' buyurdu.³⁵

Semerkandî'nin tefsirinde ise bu bilgiler, el-Fâtır 35/28 âyetinin tefsirinde yer almaktadır.³⁶ Bu aktarımda bazı kelimelerdeki küçük farklılıklara dikkat çekilmelidir. Örneğin Semerkandî'nin *ashab* kelimesiyle ifade ettiğini Hacı Paşa *ahzâb* olarak zabt etmiştir. Yine cümlelerdeki bazı kelimeler nadiren atlanmıştır.

Ebû Hafs en-Nesefî'nin (öl. 537/1142) *et-Teysîr fi't-tefsîr* adlı tefsirinin ulaşabildiğimiz nüshası el-Bakara 2/153. âyet ile Âl-i İmrân 3/29. âyetler arasını ihtiva etmektedir.³⁷ Hacı Paşa'nın, mukaddimesinde bu eserden alıntı yaptığı tespit edilememiştir.

Fahreddîn er-Râzî'nin *Mefâtihu'l-gayb*'ı, Hacı Paşa'nın en sık müracaat ettiği eserlerdendir. Tefsirine mukaddime olarak çok kısa bir girişle başlayan Râzî, mukaddime de yer verilecek türden bilgileri İstiâze ve Besmele kısımlarında zikretmektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla buralardaki veriler, Hacı Paşa'nın mukaddimesiyle benzerlik teşkil etmemektedir. Râzî'nin el-Bakara 2/31. âyeti tefsirinde, ilmin faziletine dair müstakil konulu tefsir sayılabilecek nitelikte bir ara bölümü vardır. Bu bölümde zikredilen bazı rivayetlere Hacı Paşa tarafından mukaddime de yer verilmiştir. Ancak bu bölümün tamamı dikkate alındığında ve bazı benzer rivayetler hariç tutulduğunda, birebir iktibastan söz etmek mümkün değildir. Bu rivayetler şöyle örneklendirilebilir:

Enes b. Mâlik, Nebî'nin şöyle dediğini aktardı: 'İlim talep etmek, kadın ve erkek tüm Müslümanlara farzdır. Hayrı öğreten kimseler için her şey, hatta denizdeki balıklar dahi istiğfar ederler. İlim talibine yaptıklarından razı oldukları için melekler kanatlarını gererler. Kim âlimlerden bir âlimin arkasında namaz kılsa sanki o kimse nebilerden bir nebinin arkasında namaz kılmış gibidir. Kim nebilerden bir nebinin arkasında namaz kılsa onun geçmiş ve gelecek günahları bağışlanır.'³⁸

³⁵ Hacı Paşa, *Mecme'u'l-envâr*, 1/2b, 3a.

³⁶ Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 3/85. Mukâtil'in rivayeti için ayrıca bk. Mukâtil, *Tefsîr*, 3/76.

³⁷ Ebû Hafs en-Nesefî Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Nesefî el-Hanefî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, thk. Fâdî el-Mağribî, Mâhir Edîb Habbûs, 1, (İstanbul: Dâru'l-Lübâb, 1440/2019), 3/1-528.

³⁸ Hacı Paşa, *Mecme'u'l-envâr*, 1/4b.

Hacı Paşa tarafından Enes b. Mâlik'ten (öl. 93/711-12) nakledilen bu rivayetin başı ve sonundaki cümleleri hariç iki rivayet, Râzî'nin tefsirinde doğrudan Hz. Peygamber'den ve Ebû Hüreyre'den (öl. 58/678) nakledilmiştir.³⁹

Hacı Paşa'nın, tefsirinin işârî kısımlarında Kuşeyrî'nin (öl. 376/986) *Letâifu'l-işârât*'ından, Kâşânî'nin (öl. 587/1191) *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'ından ve Necmeddîn Dâye'nin (öl. 654/1256) *Bahru'l-hakâik*'inden kaynak belirterek faydalandığı aktarılmışsa da⁴⁰ incelenen mukaddimede bu eserlerin mukaddimelerinden bir aktarıma rastlanılmamıştır.

4.2. KENDİ DÖNEMİNE KADARKİ DİĞER MUKADDİMELERLE MUKAYESE

Tefsirde mukaddime yazma geleneğinin, hâlihazırda bilinen/ulaşılabilen veriler çerçevesinde, hicri ikinci asrın sonları ile üçüncü asrın başlarında oluşmaya başladığı belirtilmektedir. Eserine Kur'an'ı tanıtan kısa bilgiler ve Kur'an, sûre, âyet kelimelerinin mânâlarından oluşan bir girişle başlayan Ebû Ubeyde'nin (öl. 210/825) *Mecâzü'l-Kur'ân*'ı bu hususta ilk örnek sayılmaktadır.⁴¹ Dolayısıyla tefsir tarihinde öne çıkan, Osmanlı tefsirine ve özelde Hacı Paşa'nın tefsirine etki eden tefsirlerin mukaddimeleriyle Hacı Paşa'nın mukaddimesi bu tarih başlangıç kabul edilerek mukayese edilmeye çalışılacaktır.

Hacı Paşa'nın Taberî,⁴² Matürîdî,⁴³ Zemahşerî⁴⁴ ve İbn Kesîr⁴⁵ tefsirlerinin mukaddimelerinde yer alan bilgilerden eserinin mukaddimesine iktibasta bulunduğu bir bölüm ya da rivayet tespit edilememiştir. Ancak Tabresî'nin (öl.

³⁹ İmâm Muhammed er-Râzî Fahrüddîn b. el-Allâme Ziyâüddîn Ömer, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî el-müştehiru bi't-Tefsîri'l-kebîr ve Mefâtîhi'l-gayb*, (Beyrût/Lübnân: Dâru'l-Fikr, 1401/1981), 2/196.

⁴⁰ Abay, *Osmanlı Dönemi Müfessirleri*, 18.

⁴¹ Karslı, "Tarihsel Gelişimleri İtibariyle Tefsir Mukaddimelerine Dair Bir İnceleme", 229. Ferrâ'nın (öl. 207/822) *Meânî'l-Kur'ân*'ının ilk örneklerden olduğu tespiti için bkz. Bulut, *Erken Dönem Tefsir Mukaddimelerinin Tefsir Usûlü Açısından Değerlendirilmesi*, 52. "Mukaddime" kelimesinin tefsirdeki ilk kullanımının Cessâs'ın (öl. 370/981) *Ahkâmu'l-Kur'ân* eserinde olduğu tespiti için bkz. Bulut, *Erken Dönem Tefsir Mukaddimelerinin Tefsir Usûlü Açısından Değerlendirilmesi*, 17.

⁴² İbn Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân an tevilî âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, (Kâhire: Dâru Hicr, 1422/2001), 1/3-114.

⁴³ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî es-Semerkandî, *Tevîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Vanlıoğlu, (İstanbul: Dâru'l-Mizân, 2005), 1/3, 4.

⁴⁴ Ebu'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hânizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmidî't-tenzîl ve Uyûnî'l-ekâvil fî Vucûhi't-te'vil*, (ed.) Murat Sülün, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016), 1/59-65.

⁴⁵ Ebu'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer b. Kesîr el-Kuraşî ed-Dimeşki, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-azîm*, thk. Sami b. Muhammed es-Selâme, (Riyâd: Dâru Tayyibe, 1418/1997), 5-15.

548/1153) *Mecmeu’l-beyân*’ından, benzer ifadelerle alıntı yaptığı görülmüştür.⁴⁶

Muaz b. Cebel, Nebî’nin şöyle dediğini nakletmiştir: ‘İlim öğreniniz. Allah Teâla için ilim öğrenmek hasenedir; onu (ilmi) talep etmek ibadettir; onu müzakere etmek tesbihtir; onu araştırmak/inceleme cihattır; onu bilmeyen kimseye öğretmek sadakadır. Onu (ilmi) ehline veriniz. Çünkü o helallerin ve haramların alamet-i farikasıdır; yalnızlıkta ins ve cin topluluğunun yolunun aydınlatıcısıdır; gurbette dost, yalnızlıkta arkadaş, düşmana karşı silahtır. Öyle ki o kimseleri Allah Teâla dostlarının nezdinde ilimle üstün kılarak yükseltir, onları hayırda lider ve öncü kılar. Onların eserlerinden faydalanılır, fiillerinde onlara uyulur, görüşlerine tabi olunur, melekler onların dostluğunu ister, kanatlarıyla onları sıvazlarlar. Her yaş ve kuru (onlar için) istiğfar eder. Çünkü ilim kalbe cehaletten hayattır, gözlere karanlık karşısında ışıktır/lambadır, zayıflık mukabilinde bedenlere kuvvettir. (İlim) kulu hayırlı mertebelere/konaklama yerlerine, dünya ve ahirette yüksek derecelere ulaştırır. Onun (ilim) hakkında tefekkür oruç tutmakla; onu tedris etmek sıla-i rahim yapmakla denktir. Helal ve haram onunla bilinir. İlim imamdır/öncüdür, amel ona tabidir.”⁴⁷

Hacı Paşa, Tabresî’nin bazı ziyadelerle tefsirinin mukaddimesinde yer verdiği bu ifadeleri, mukaddimesinde zikretmiştir. Ancak yalnızca bu kısmî benzerlikten yola çıkarak Hacı Paşa’nın mukaddimesine bu kaynaktan ıktibasta bulunduğunu söylemek isabetli olmayabilir.

Yukarıdaki ilgili başlıklarda incelenen tefsirlerin mukaddimelerinden Hacı Paşa’nın tefsir mukaddimesine doğrudan ıktibas, mukaddimesine etkisi ya da katkısına ilişkin veri tespit edilememiştir. Dolayısıyla bu araştırmada incelenebilen tefsirlerin mukaddimleri çerçevesinde Hacı Paşa’nın tefsir mukaddimesinin yöntemsel özgünlüğünden söz etmek mümkündür. Yorum bakımından özgünlüğünden bahsedilmesi ise güçtür.

SONUÇ

Hacı Paşa’nın ilmin, âlimlerin faziletine ve ilim taliplerinin değerine ilişkin âyet, hadis ve hikmetleri içeren mukaddimesi çeşitli tefsirlerde veya hadis kitaplarında da yer alan rivayetlerin cemedilmiş halidir. Ulaşılabilen ve anlaşılabilen kadarıyla

⁴⁶ Ebû Ali el-Fadl b. el-Hasen et-Tabresî, *Mecme’u’l-beyân fî Tefsîri’l-Kur’ân*, (Beyrût/Lübân: Dâru’l-Ulûm, 1426/2005), 1/6.

⁴⁷ Hacı Paşa, *Mecme’u’l-envâr*, 1/4a.

Hacı Paşa, ilimle alakalı çok bilinen rivayetlerden bir seçkiyi, mukaddimesinde sunmuştur.

Hacı Paşa'nın tefsir mukaddimesinde yer alan rivayetlerin çoğu terğib ve terhib kabilindendir. O, âyetlerden ziyade rivayetlere, özellikle de hadislerle yer vermiştir.

Bu araştırmada tespit edilebildiği kadarıyla Hacı Paşa mukaddimesine, büyük parçalar halinde iktibaslarla bulunmamıştır. Yine ulaşabildiğimiz kadarıyla mukaddimedede en fazla birebir alıntının yapıldığı tefsir, Semerkandî'nin eseridir.

Hacı Paşa'nın tefsir mukaddimesinde yer verdiği rivayetlerden ya da bilgilerden yola çıkarak tefsirinin tamamı hakkında bir kanaatte bulunmak doğru olmayacaktır. Aynı şekilde mukaddimesinin kaynakları, tefsirinin kaynaklarına işarette bulunmakta olsa da yeterli bir kılavuz sayılamaz.

Hacı Paşa'nın halis niyet,⁴⁸ gayret, ihlas ve emeğiyle ortaya koyduğu ancak özgünlüğüyle değil iktibaslarıyla meşhur sayılan tefsirinden incelediğimiz mukaddime kısmının, tefsiri hakkında tespit edilenlerin aksine, yöntemiyle özgün bir tefsir kaynağı olduğu, araştırmamızın en önemli sonucudur. Bu özgünlük tefsirinin ve mukaddimesinin bu şekilde telifini aklına getirenin ve mümkün kılanın Allah olduğunu belirten⁴⁹ Hacı Paşa'nın, mukaddimesinde takip ettiği yöntemle ve verileri kullanım biçimiyle belirginleşmektedir. Hacı Paşa'nın tefsirlerden kısmi ya da birebir iktibaslarının çoğunlukla rivayetlerden olması ve bu aktarımların mukaddimedeki kullanımı bunun bir göstergesidir.

Hacı Paşa'nın mukaddimesi oldukça sınırlı olan yorumları çerçevesinde değerlendirildiğinde özgünlükten söz edilmesi güçtür. Kendisi, tefsirini ihtilaf, itiraz, soru ve cevaplardan ari olarak hazırladığını ifade etmiş;⁵⁰ bu durum tefsirinin özgünlüğünün sorgulanmasına yol açmıştır.

Bu araştırmada, Hacı Paşa özelinde Osmanlı tefsir geleneğindeki tefsir mukaddimelerinin özgünlük açısından tefsirlerin muhtevasıyla aynı ölçülerde değerlendirilmemesi gerektiği sonucuna varılmıştır. Detaylı bir inceleme gerektiren bu husus, tarafımızca müstakil bir çalışma konusu olarak ele alınacaktır.

⁴⁸ Tefsirde niyetin etkisi hakkında bir örnek için bk. Gürkan Eyigün, "Mâide Sûresi 93. Ayetin Müşkulu'l-Kur'ân Açısından Değerlendirilmesi", *Usul İslam Araştırmaları*, 37/37 (Nisan 2022): 131-143.

⁴⁹ Hacı Paşa, *Mecme'u'l-envâr*, 1/2a-b.

⁵⁰ Hacı Paşa, *Mecme'u'l-envâr*, 1/2a.

KAYNAKÇA

- Abay, Muhammet. “Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsir İle İlgili Eserler Bibliyografyası Tefsirler, Haşiyeler, Sûre Tefsirleri, Tercümeler”. *Dîvân İlmî Araştırmalar* 1 (1999), 249-303.
- Abay, Muhammet. *Osmanlı Dönemi Müfessirleri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1992.
- Akkuzu, Zehra. “Râzî Tefsirinin Osmanlı Tefsirine Etkisi: Hacı Paşa Aydınî Örneği”, *Fahreddîn er-Râzî ve Tefsir İlmindeki Yeri*. Ed. Erdoğan Pazarbaşı, Zeki Keskin. İstanbul: Kitap Dünyası Yay., 2023, 493-505.
- Akkuzu, Zehra. “Müddessir Sûresinin Hitâbî Formda Okunma Denemesi”. *GİBTÜ İslami Araştırmalar Dergisi* 5/1 (2024), 108-132.
- Akpınar, Cemil. “Hacı Paşa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1996, 14/492-496.
- Alpaydın, Mehmet Akif. *Osmanlılarda Türkçe Tefsir Geleneği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2016.
- Arık, Ahmet Sait. *Tefsir Mukaddimleri Bağlamında Tefsir Kelâm İlişkisi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Aydar, Hidayet. “Tabip Bir Osmanlı Müfessiri: Hacı Paşa Aydınî (v. 1424) ve Mecma’u’l-Envâr Adlı Tefsiri”. *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 18 (2021), 363-416.
- el-Aydınî: Hacı Paşa. *Mecme’u’l-envâr fî Cemî’i’l-esrâr*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Cârullâh, 94, 1-7.
- Babur, Ahmet. *Hacı Paşa ve Mecma’u’l-envâr fî Cemî’i’l-esrâr Adlı Tefsirindeki Metodu*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Boyalık M. Taha. *Molla Fenârî’nin Aynu’l-Âyân Tefsiri Mukaddimesi -Tahlil ve Değerlendirme-*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Bulut, Ali. *Erken Dönem Tefsir Mukaddimelerinin Tefsir Usûlü Açısından Değerlendirilmesi*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Büyük, Enes. “Envârü’t-Tenzîl Şerh-Hâşiyelerinde Tefsir İlminin Mahiyeti”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/3 (Aralık 2020), 1039-1058. <https://doi.org/10.18505/cuid.690206>.
- Ebu’l-Fidâ İsmâîl b. Ömer b. Kesîr el-Kuraşî ed-Dimeşkî. *Tefsîru’l-Kur’ânî’l-azîm*. 8 Cilt. thk. Sami b. Muhammed es-Selâme. Riyâd: Dâru Tayyibe, 1418/1997.

- Ebu'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr b. Ezdî. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. 3 Cilt. Beyrût/Lübân: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Eyigün, Gürkan. "Mâide Sûresi 93. Ayetin Müşkilü'l-Kur'ân Açısından Değerlendirilmesi". *Usul İslam Araştırmaları* 37/37 (Nisan 2022), 131-143. <https://doi.org/10.56361/usul.1057850>.
- Işık, Fırgat. *Kur'an'ın Hitabi Oluşunun Üslup Özellikleri Açısından Değerlendirilmesi –M. İzzet Derveze (v. 1984) Örneği-*. İstanbul Üniversitesi: Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- İder, Cengiz - Aydın, Hayati. "Bazı Tefsir Mukaddimelerinin Kur'ân İlimleri ve Tefsir Metodolojisi Açısından Mukayesesi". *Van İlahiyat Dergisi* 8/15 (2021), 194-214.
- Karaca, Abdullah. *Tefsirde Dilbilimsel Tahlil ve Tenkidin Özgün Bir Örneği: el-Bahru'l-Muhîd*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.
- Karslı, İbrahim Hilmi. "Tarihsel Gelişimleri İtibariyle Tefsir Mukaddimelerine Dair Bir İnceleme". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (2012), 101-146.
- Kotan, Şevket. "Kur'an Tefsiri Bağlamında Yorumun Mahiyeti". *Milel ve Nihal* 17/1 (2020), 7-24. <https://doi.org/10.17131/milel.690771>.
- Koyuncu, Muhammed İkbâl. *Rûhu'l-Meânî Mukaddimesi Bağlamında Âlusî'nin Tefsir Usûlüne Dâir Görüşlerinin Tahlili*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Maden, Şükrü. "İlk Dönem Tefsir Birikimini Geleceğe Aktaran Özgün Bir Kaynak Olarak Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'ân'ının Önemi: Ebû Muâz en-Nahvî Örneği". *Hitit İlahiyat Dergisi* 22/2 (2023), 589-607. <https://doi.org/10.14395/hid.1328158>.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed es-Semerkandî. *Tevîlâtü'l-Kur'ân*. 18 cilt. thk. Ahmet Vanlıoğlu. İstanbul: Dâru'l-Mizân, 2005.
- en-Nesefî, Ebû Hafs en-Nesefî Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed el Hanefî. *et-Teysîr fi't-tefsîr*. thk. Fâdî el-Mağribî, Mâhir Edîb Habbûş, 1. İstanbul: Dâru'l-Lübâb, 1440/2019.
- Öztürk, Mustafa. "Osmanlı Tefsir Kültürüne Panoramik Bir Bakış". *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları -1-*. Ankara: Özkan Matbaacılık, 2011. 130.
- Öztürk, Mustafa. *Osmanlı Tefsir Mirası*. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2015.
- er-Râzî, İmâm Muhammed Fahrüddîn b. el-Allâme Ziyâüddîn Ömer. *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî el-müştehiru bi't-Tefsîri'l-kebîr ve Mefâtîhi'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrût/Lübân: Dâru'l-Fikr, 1401/1981.
- es-Semerkandî, Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim Ebu'l-Leys. *Tefsîru's-Semerkandî el-Müsemma Bahru'l-ulûm*. 3 Cilt. Beyrût/Lübân: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1993.

İzmir'de İlmî ve Kültürel Hayat-I- (14-16. yy.)

et-Taberî, İbn Cerîr. *Câmi'u'l-beyân an tevîli âyi'l-Kur'ân*. 26 Cilt. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Kâhire: Dâru Hicr, 1422/2001.

et-Tabresî, Ebû Ali el-Fadl b. el-Hasen. *Mecme'u'l-beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrût/Lübnân: Dâru'l-Ulûm, 1426/2005.

Yıldız, Sakıp. "Osmanlı Tefsir Hareketine Toplu Bakış". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1987), 1-8.

Yüksek, Muhammed İsa. "Râgıb el-İsfahânî'nin Mukaddimesi Bağlamında Kur'ân'ın Beyan Keyfiyeti Açısından Çokanlamlılık Vâkıası". *Usûl İslam Araştırmaları* 29 (2018), 123-150.

ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmidî't-tenzîl ve Uyûni'l-ekâvîl fî Vucûhi't-te'vîl*. 6 Cilt. (ed.) Murat Sülün. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016.

<https://sozluk.gov.tr/> (Erişim 15.03.2025)

Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat

Mehmet KARA*

BİRGİVÎ'NİN KUR'AN TİLÂVETİNE YÖNELİK BAZI MÜLAHAZALARI**

ÖZET

Bu çalışma, 16. yüzyıl Osmanlı âlimlerinden İmam Birgivî'nin (öl. 981/1573) Kur'an tilâvetine ilişkin görüşlerini, günümüze ulaşan risâleleri çerçevesinde incelemeyi amaçlamaktadır. Arap dili, tefsir, fıkıh, hadis, kelâm, kıraat ve tecvid gibi pek çok alanda eser telif etmiş olan İmam Birgivî'nin, özellikle kıraat ve tecvid ilimlerine dair yazdığı *Risâle fî beyâni rusûmi'l-mesâhifi'l-Osmâniyyeti's-sitte ve ed-Dürrü'l-yetîm* adlı risâleleri ile diğer bazı eserlerinde Kur'an tilâvetine dair çeşitli mülahazalarına yer verildiği görülmektedir. Bu metinler esas alınarak, sahih bir tilâvetin hangi esaslar üzerine bina edilmesi gerektiği konusu klasik dönemin ilmî perspektifiyle ele alınmaktadır. Çalışmanın temel amacı, İmam Birgivî'nin Kur'an tilâvetine dair görüşlerini sistematik biçimde tespit ederek, bu görüşlerin günümüzde de önem arz eden temel tilâvet meselelerine nasıl yaklaştığını ortaya koymaktır. Harflerin doğru telaffuzu, tilâvet usulleri, vakf ve ibtidâ tercihleri ile ücretle Kur'an okuma ve okutma gibi hususlar, müellifin ilmî birikimi doğrultusunda değerlendirilmiş; bu konulara dair yaklaşımları metin merkezli bir biçimde analiz edilmiştir. Araştırmada nitel yöntem benimsenmiş, müellifin günümüze ulaşan risâleleri içerik analizi yöntemiyle incelenmiştir. İlgili metinlerde Kur'an tilâvetine dair doğrudan ya da dolaylı olarak yer verilen pasajlar tespit edilerek tematik başlıklar altında sınıflandırılmış, ardından bu başlıklar üzerinden derinlemesine bir değerlendirme yapılmıştır. Birgivî, yalnızca kendi döneminde değil, sonraki yüzyıllarda da ilmî etkisi devam eden önemli bir

* Dr. Öğretim Üyesi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmî Anabilim Dalı, Orcid: 0000-0002-2350-9323 mekara5734@gmail.com

** Bu çalışma, 11-12 Nisan 2025 tarihlerinde düzenlenen İzmir'de İlmî ve Kültürel Hayat -I- (14 - 16. yy.) sempozyumunda sözlü olarak sunulan tebliğin geliştirilmiş tam metnidir.

Osmanlı âlimidir. Onun Kur'an tilâvetine dair görüşleri, klasik dönem İslâmî ilimler anlayışında bu konunun nasıl ele alındığına dair önemli ipuçları sunmaktadır. Bu yönüyle çalışma, hem Birgivî'nin ilmî mirasını daha görünür kılmakta hem de klasik kaynaklarda yer alan tilâvet anlayışının bütüncül biçimde anlaşılmasına katkı sunmaktadır. Sonuç olarak, İmam Birgivî'nin Kur'an tilâvetine ilişkin yaklaşımı, yalnızca lafzî doğruluğa değil, aynı zamanda ahlâkî ve amelî bir hassasiyete de vurgu yapmaktadır. Harflerin telaffuzundaki titizlik, vakf ve ibtidâya dair tercihler ve Kur'an'ın ücret karşılığında okutulmasına ilişkin sınırlar gibi meseleler, onun risâlelerinde ayrıntılı biçimde ele alınmış; bu görüşlerin, dönemin ilmî atmosferi içinde şekillenen tutarlı bir tilâvet anlayışına işaret ettiği görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Kıraat, Kur'an, Tilâvet, Birgivî, Risâle.

SOME OF BIRGIVİ'S THOUGHTS ON THE RECITATION OF THE QUR'AN

ABSTRACT

This study aims to examine the views of Imam al-Birgivi (d. 981/1573), one of the prominent Ottoman scholars of the 16th century, regarding the recitation of the Qur'an, within the framework of his surviving treatises. Imam al-Birgivi, who authored works in numerous fields such as Arabic language, tafseer, fiqh, hadith, kalam, qiraat, and tajweed, expressed various considerations about Qur'anic recitation in his treatises *Risāla fī Beyān rusūmi'l-maṣāḥifi'l-'Uthmāniyyati's-sitta* and *ad-Dürrü'l-yatīm*, particularly focusing on the sciences of qiraat and tajweed, as well as in some of his other works. Based on these texts, the study addresses the foundations upon which a sound recitation should be built, from the scholarly perspective of the classical period. The main objective of the study is to systematically identify Imam Birgivi's views on Qur'anic recitation and to reveal how these views approach key issues of recitation that still hold significance today. Topics such as the correct pronunciation of letters, methods of recitation, preferences in *waqf* and *ibtidā'*, and the permissibility of reciting or teaching the Qur'an in return for payment have been evaluated in light of the author's scholarly background. His approaches to these issues have been analyzed through a text-based method. The research adopts a qualitative approach and examines the author's extant treatises through content analysis. Passages in these texts that directly or indirectly relate to Qur'anic recitation were identified, categorized under thematic headings, and then evaluated in detail. Birgivi was an influential Ottoman scholar not only in his own time but also in the centuries that followed. His views on Qur'anic recitation provide important insights into how this subject was addressed within the classical Islamic scholarly tradition. In this respect, the study both sheds light on Birgivi's scholarly legacy and contributes to a more comprehensive understanding of the classical conception of recitation found in traditional sources. In conclusion, Imam al-Birgivi's approach to Qur'anic recitation emphasizes not only phonetic accuracy but also moral and practical sensitivity. Matters such as the meticulous pronunciation of letters, preferences in *waqf* and *ibtidā'*, and the boundaries of receiving payment for teaching the Qur'an are discussed in detail in his treatises. These views reflect a consistent and principled understanding of recitation shaped by the scholarly climate of his time.

Key Words: al-Qiraat, Qur'an, al-Tilâvet, al-Birgivi, al-Risâle.

GİRİŞ

Zeynüddin Muhammed b. Pîr Ali b. İskender Muhyiddin el-Birgivî’nin asıl adı Mehmet olup lakabı ise Takiyyüddin er-Rûmî’dir.¹ 929/1523 yılında Balıkesir’de doğan² Birgivî, ilk derslerini müderris olan babasından almış ve hıfzını da babasında ikmal etmiştir.³ Daha sonra yüksek tahsilini İstanbul’da Semâniye Medresesinde tamamlamıştır.⁴ İmam Birgivî 971/1564 yılında, Osmanlı padişahlarından 2. Selim’in (öl. 982/1574) hocası olan Birgili Ataullah Efendi’nin (öl. 979/1571) Birgi’de inşa ettirdiği medresede müderrislik vazifesini üstlenmiştir.⁵ Ömrünün kalan kısmını bu medresede geçirmesi hasebiyle Birgi’ye nispetle “Birgivi” olarak bilinmekte olan müellif, burada halkı irşad etmeye, medresede talim ve tedris faaliyetlerine ve eser telifine önem vermiştir.⁶ Böylece hayatını idame ettirirken İstanbul seyahati esnasında yakalanmış olduğu tâun/veba hastalığından 981/1573 yılında 55 yaşında iken vefat etmiştir.⁷

Kısa süren ömrüne (1523-1573) rağmen Birgivî Mehmed Efendi Arap dili, tefsir, fıkıh, hadis, kelâm, tasavvuf, kıraat, tecvîd gibi İslâmî ilimlerin birçok alanında ve yaşadığı dönemin güncel meseleleri hakkında pek çok risâlesi bulunan mütebahhir bir âlimdir.⁸ Kıraat ilmi özelinde bu ilmin temel meselelerinden birisi sayılan resmu’l-mushafıla ilgili *Risâle fî Beyâni rusûmi’l-mesâhifi’l-Osmâniyyeti’s-sitte* isimli hususi bir risalesi⁹ de bulunan müellifin aynı zamanda tecvid ilminin meselelerini inceleme konusu yaptığı *ed-Dürrü’l-yetîm*¹⁰

¹ Yaşar Düzenli, *Birgivi ve Tefsirdeki Metodu* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 1987), 2.

² Düzenli, *Birgivi ve Tefsirdeki Metodu*, 2-3.

³ Düzenli, *Birgivi ve Tefsirdeki Metodu*, 4; Emrullah Yüksel, “Birgivi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/191.

⁴ Cuma Öztürk, *İmam Birgivi’nin ed-Dürrü’l-Yetîm Adlı Risâlesi (İnceleme ve Tahkik)* (İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 6.

⁵ Düzenli, *Birgivi ve Tefsirdeki Metodu*, 9.

⁶ Düzenli, *Birgivi ve Tefsirdeki Metodu*, 11.

⁷ Düzenli, *Birgivi ve Tefsirdeki Metodu*, 15; Öztürk, *İmam Birgivi’nin ed-Dürrü’l-Yetîm Adlı Risâlesi (İnceleme ve Tahkik)*, 7.

⁸ Bu eserler için bk. Düzenli, *Birgivi ve Tefsirdeki Metodu*, 34-53; Ahmet Turan Arslan, *İmam Birgivi Hayatı Eserleri ve Arapça Tedrisatındaki Yeri* (İstanbul: Seha Neşriyat, 1992), 77-129; Huriye Martı, *Birgivi Mehmed Efendi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), 71-120; Takiyyüddin Mehmed b. Pir Ali el-Birgivi, *Resâilü’l-Birgivi*, thk. Ahmed Hâdî el-Kassâr (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2011).

⁹ Takiyyüddin Mehmed b. Pir Ali el-Birgivi, *Risâle fî Beyâni Rusûmi’l-Mesâhifi’l-Osmâniyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 00250-001), vr. 72-73; Habib Salih Emre, *İmam Birgivi’nin “Risale Fi Beyani Rusumi’l-Mesahifi’l-Osmâniyyeti’s-Sitte” Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

¹⁰ Takiyyüddin Mehmed b. Pir Ali el-Birgivi, *ed-Dürrü’l-Yetîm* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli,

isimli bir telifi vardır. Müellif küçük hacimli bu risalesinde sahih bir Kur'an tilâvetinde harflerin telaffuzunda dikkat edilmesi gereken hususlara işaret etmiştir. Bununla beraber tam olarak bitiremediği Fâtîha Sûresi ile Bakara Sûresi'nin 98. âyetleri aralığındaki âyetlerden oluşan *Mukaddimetü'l-Müfessirîn*¹¹ ismiyle neşredilen tefsirinde de birçok yerde kıraatlara değindiği gibi bir yerde vakf-ibtidâ meselesine dair görüşünü aktarmıştır. Ayrıca birden fazla risâlesinde ücretle Kur'an okuma ve okutma meselesini de fikhî açıdan tahlil etmiştir.

Birgivi, telif ettiği eserlerinde özellikle yaşadığı dönemin güncel meselelerine ve bunları düzeltme sadedinde bazı izahlara yer vermiştir. Çalışmamızda yer vereceğimiz Kur'an tilâvetine yönelik müellifin mülâhazaları da kanaatimizce bu bağlamda kendi yaşadığı dönemde karşılaştığı ve problem olarak gördüğü meseleler olarak değerlendirilmelidir. Örneğin müellifin *ed-Dürrü'l-yetîm* adlı risâlesinde harflerin telaffuzuna dair yaptığı uyarılar kendi döneminde Kur'an talim-tedris sürecinde karşılaştığı güncel tilâvet hataları ve bunların çözümüne yönelik öneriler şeklinde düşünülebilir. Bu risâlesinde ve *Mukaddimetü'l-müfessirîn* ismiyle neşredilen tefsirinde yer verdiği tilâvet usulleri ve vakf-ibtidâ ile ilgili değerlendirmeleri de çalışmamız kapsamında tespiti hedeflenen hususlardandır. Bu çalışmada yer vereceğimiz bir diğer husus, müellifin kendi döneminde güncel olduğu anlaşılan ve *İnkâzû'l-hâlikîn*, *İkâzu'n-nâimîn* isimli bazı risâlelerinde zikrettiği ücretle Kur'an okuma ve okutma meselesine dair müellifin görüşleridir.

Bu itibarla çalışmamızda “Harflerin Telaffuzunda Dikkat Edilmesi Gereken Hususlar”, “Tilâvet Usulleri ve Vakf-İbtidâya Yönelik Hususlar”, “Ücretle Kur'an Okuma ve Okutma Meselesi” isimli başlıklarla söz konusu hususlara dair Birgivi'nin görüşleri tespit edilmiş olacaktır.

1. HARFLERİN TELAFFUZUNDA DİKKAT EDİLMESİ GEREKEN HUSUSLAR

Kur'an okumak isteyen bir kimsenin tilâvetine ve edasına yönelik bazı nasihatler içeren bir eser şeklinde tavsif ettiği¹² üç varaklık küçük hacimli *ed-Dürrü'l-yetîm*

03704-007), vr. 131-137; Öztürk, *İmam Birgivi'nin ed-Dürrü'l-Yetîm Adlı Risâlesi (İnceleme ve Tahkik)*.

¹¹ Takıyyüddin Mehmed b. Pir Ali el-Birgivi, *Mukaddimetü'l-Müfessirîn*, thk. Abdurrahman b. Salih b. Süleyman ed-Dehş (Riyâd: Câmiatu'l-İmam Muhammed b. Suûdi'l-İslâmiyye, 2004).

¹² Takıyyüddin Mehmed b. Pir Ali el-Birgivi, *ed-Dürrü'l-yetîm*, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Başışlar Koleksiyonu, vr. 216 a.

isimli risâlesinde Birgivî, diğer tecvîd eserlerinde olduğu gibi öncelikle harflerin mahreçleri ve sıfatlarına yer vermiştir.¹³ Yanı sıra muhtemelen kendi döneminin Kur’an okuyucuları tarafından harflerin telaffuzunda yapılan hataların giderilmesine yönelik her bir harfle ilgili dikkat edilmesi gereken hususları harf tertibine göre maddeler halinde zikretmiştir. Bu itibarla Kur’an okuyucusu aşağıdaki hususlara dikkat etmesi konusunda uyarılmıştır:

1. “Hemze” ve “Elif” (İ ve I):

a) Kur’an okuyucusu hemzeyi tahkik ile okunması gereken yerde teshîl ile okumaktan, hızlı bir okuyuşta hafzetmekten, kalın bir harften önce geldiği yerde kalın okumaktan sakınsın.

b) İnce okunması gereken elifleri ve eliflerin öncesindeki ince harfleri kalın okumasın.

c) Elifleri imâle (taklîl/beyne beyne/imâle-i suğrâ) yapacak şekilde ince okumada da aşırıya gitmesin.

d) Kalın harflerle yan yana bulunan ince harfleri kalın okumasın.

e) “عليماً” vb. kelimelerin vakfında sonundaki uzatmayı bir eliften fazla yapmasın. Ayrıca buna benzer kelimeleri bir eliften fazla uzatıp aynı zamanda sonuna bir de hemze eklemekten sakınsın.

f) Ziyâde meddi gerektiren bir sebep bulunmayan yerde ziyâde medden sakınsın. Bulunan yerde ise gereken med ölçüsüne riayet etsin.¹⁴

2. “Bâ” Harfi (ب):

a) Kur’an okuyucusu “bâ” harfini, cehr sıfatını ihmal edip Farsçadaki “p” harfi gibi okumaktan sakınsın.

b) Sakin “bâ” harfinde kalkaleyi izhar etmemekten, hareke ve şedde verecek kadar kalkalede aşırıya gitmekten de sakınsın.

c) Kalkale harflerinin dışındaki diğer harflerde kalkale yapmaktan sakınsın.¹⁵

3. “Tâ” Harfi (ت):

Kur’an okuyucusu bu harfin şiddet sıfatını ihmal etmekten, özellikle sâkin olduğunda şiddet sıfatında aşırıya gidip harekeli gibi okumaktan ve hems sıfatını

¹³ Birgivî, *ed-Dürrü'l-yetîm*, vr. 216 a-b.

¹⁴ Birgivî, *ed-Dürrü'l-yetîm*, vr. 218 a.

¹⁵ Birgivî, *ed-Dürrü'l-yetîm*, vr. 218 a.

zayıf uygulayıp “dâl” harfi gibi okumaktan sakınsın.¹⁶

4. “Se” Harfi (ث):

Kur'an okuyucusu bu harfi “sîn” (س) harfi gibi okumaktan sakınsın.¹⁷

5. “Cîm” Harfi (ج):

Kur'an okuyucusu bu harfi cehr sıfatını ihmal ederek Farsçadaki “ç” harfi gibi okumasın ve bu harfte bulunan sıfatlardan şiddeti ihmal etmesin.¹⁸

6. “Ha” Harfi (ح):

a) Kur'an okuyucusu bu harfi “he” (ه) veya “ha” (خ) gibi okumaktan sakınsın.

b) “فَسَبِّحْهُ” kelimesinde olduğu gibi mahreç yakınlığı bulunan iki boğaz harfini (“ح”, “ه”) idğam ile okumaktan ve “يُزَحْرَجُ” gibi kelimelerde de “ح” harfi düzgün okumamaktan sakınsın.¹⁹

7. “Ha” Harfi (خ):

Kur'an okuyucusu bu harfi ince okumaktan sakınsın.²⁰

8. “Dâl” Harfi (د):

Kur'an okuyucusu bu harfi, sâkin olduğunda cehr sıfatını ihmal edip “te” (ت) harfi gibi okumaktan sakınsın.²¹

9. “Zâl” Harfi (ذ):

Kur'an okuyucusu bu harfi, “zây” (ز) ve “zâ” (ظ) harfi şeklinde okumaktan sakınsın.²²

10. “Râ” Harfi (ر):

Kur'an okuyucusu bu harfi, özellikle şeddeli olduğunda tekrar okuyormuş gibi yapmaktan [tekerrür sıfatının icrasında iki “râ” harfi gibi okumaktan] sakınsın. Ayrıca bu harfi, bulunduğu yere göre kalın veya ince okuma konusunda hassas davranınsın.²³

11. “Zây” Harfi (ز):

Kur'an okuyucusu bu harfi, safîr sıfatını ihmal ederek “zâl” (ذ) ve “zâ” (ظ)

¹⁶ Birgivi, *ed-Dürrü'l-yetîm*, vr. 218 a.

¹⁷ Birgivi, *ed-Dürrü'l-yetîm*, vr. 218 a.

¹⁸ Birgivi, *ed-Dürrü'l-yetîm*, vr. 218 b.

¹⁹ Birgivi, *ed-Dürrü'l-yetîm*, vr. 218 b.

²⁰ Birgivi, *ed-Dürrü'l-yetîm*, vr. 218 b.

²¹ Birgivi, *ed-Dürrü'l-yetîm*, vr. 218 b.

²² Birgivi, *ed-Dürrü'l-yetîm*, vr. 219 a.

²³ Birgivi, *ed-Dürrü'l-yetîm*, vr. 219 a.

harfi gibi okumaktan sakınsın.²⁴

12. “Sîn” Harfi (س):

Kur’an okuyucusu bu harfi, safîr sıfatını ihmal ederek “se” (ث) harfi şeklinde okumasın ve kalın [“sâd” harfi gibi] da okumasın.²⁵

13. “Şîn” Harfi (ش):

Kur’an okuyucusu bu harfi, tefeşşi sıfatını ihmal ederek “sîn” gibi okumaktan sakınsın.²⁶

14. “Sâd” Harfi (ص):

Kur’an okuyucusu bu harfi, safîr ve itbâk sıfatını ihmal ederek okumaktan sakınsın.²⁷

15. “Dâd” Harfi (ض):

Kur’an okuyucusu bu harfi, mahrecinden okumamaktan ve ince okumaktan sakınsın.²⁸

16. “Tâ” Harfi (ط):

Kur’an okuyucusu bu harfi, “te” (ت) harfi gibi okumaktan sakınsın.²⁹

17. “Zâ” Harfi (ظ):

Kur’an okuyucusu bu harfi, safîr sıfatı ile kalın bir “zây” (ج) harfi gibi okumaktan sakınsın.³⁰

18. “Ayn” Harfi (ع):

Kur’an okuyucusu bu harfi, hemze gibi okumaktan ve tam okuyamamaktan sakınsın.³¹

19. “Gayn” Harfi (غ):

Kur’an okuyucusu bu harfi, ince okumaktan ve tam okumamaktan sakınsın.³²

20. “Fe” Harfi (ف):

²⁴ Birgivî, *ed-Dürrü'l-yetîm*, vr. 219 a.

²⁵ Birgivî, *ed-Dürrü'l-yetîm*, vr. 219 a.

²⁶ Birgivî, *ed-Dürrü'l-yetîm*, vr. 219 a.

²⁷ Birgivî, *ed-Dürrü'l-yetîm*, vr. 219 a.

²⁸ Birgivî, *ed-Dürrü'l-yetîm*, vr. 219 a.

²⁹ Birgivî, *ed-Dürrü'l-yetîm*, vr. 219 a.

³⁰ Birgivî, *ed-Dürrü'l-yetîm*, vr. 219 a.

³¹ Birgivî, *ed-Dürrü'l-yetîm*, vr. 219 a.

³² Birgivî, *ed-Dürrü'l-yetîm*, vr. 219 a.

Kur'an okuyucusu bu harfi, "vâv" harfi gibi okumaktan; "أَفْوَاجًا" gibi kelimelerde "fe" harfini "vâv" harfine idğam etmekten; "fe" harfi üzerinde kalkale ve "fe" ile "vâv" ayrılсын diye "fe" harfi üzerinde sekte yapmaktan sakınsın.³³

21. "Kâf" Harfi (ك):

Kur'an okuyucusu bu harfi, ince okuyup "kef" (ك) harfi gibi okumaktan sakınsın.³⁴

22. "Kef" Harfi (ك):

Kur'an okuyucusu bu harfi, şiddet sıfatını ihmal ederek ve kalın okumaktan sakınsın.³⁵

23. "Lâm" Harfi (ل):

Kur'an okuyucusu bu harfi, "جَنَّاتٍ" gibi kelimelerde sonrasındaki "nûn" harfine idğam yapmaktan ve "lâm"ın belli olması için kalkale yapar gibi okumaktan sakınsın.³⁶

24. "Mîm" Harfi (م):

Kur'an okuyucusu sâkin "mîm" harfinden sonra "fe" veya "vâv" harfi geldiğinde bu harfte ihfa veya idğam ile okumaktan ve bu harfi belli etmek için sâkin "mîm" harfine hareke vererek okumaktan sakınsın.³⁷

24. "Nûn" Harfi (ن):

a) Kur'an okuyucusu kendisinden sonra "vâv" veya "yâ" harflerinden birisi geldiğinde bu harfte şiddet sıfatını uygulamamaktan sakınsın. Zira bu ihmal edildiğinde ihfâ veya izhâr ile okuma icra edilmiş olur.

b) İhfâ yapılması gereken sâkin nûn'da izhâr ile okumaktan ve "يَعْلَمُونَ" gibi kelimelerin vakfında sâkin nûn'u ihfâ ile okumaktan sakınsın.³⁸

25. "Vâv" Harfi (و):

Kur'an okuyucusu "يَعْلَمُونَ" gibi kelimelerde meddi veya mâkablini kalın okumaktan sakınsın.³⁹

26. "He" Harfi (ه):

³³ Birgivi, *ed-Dürrü'l-yetîm*, vr. 219 a.

³⁴ Birgivi, *ed-Dürrü'l-yetîm*, vr. 219 a.

³⁵ Birgivi, *ed-Dürrü'l-yetîm*, vr. 219 a.

³⁶ Birgivi, *ed-Dürrü'l-yetîm*, vr. 219 a.

³⁷ Birgivi, *ed-Dürrü'l-yetîm*, vr. 219 a.

³⁸ Birgivi, *ed-Dürrü'l-yetîm*, vr. 219 a.

³⁹ Birgivi, *ed-Dürrü'l-yetîm*, vr. 219 a.

Kur’an okuyucusu vakfta hâ-i te’nisi harekelemekten, tam belirtmemekten, kendisinden sonra bir hemze varmış gibi okumaktan; “يَرَّة” gibi kelimelerin vakfında “he” (ه) harfini “ha” (ح) harfi gibi okumaktan sakınsın.⁴⁰

27. Şedde:

Kur’an okuyucusu şeddeli harflerde vakf durumunda şeddeyi belirtmemekten veya şeddeyi belirtmek için hareke verir gibi okumaktan sakınsın.⁴¹

28. Sükûn:

Kur’an okuyucusu “أَنْعَمْتُ”, “عَلَّمَ” gibi kelimelerin vakfında cezmi belirtmemekten veya sâkin harf üzerinde sekte yapar gibi okumaktan sakınsın.⁴²

29. Hareke:

a) Kur’an okuyucusu özellikle peş peşe gelen iki zamme (الْحَبُّكَ) veya iki kesreden (الْأَيْل) ikincisinin harekesini tam yapmamaktan sakınsın.

b) Ötre ve esrenin peş peşe geldiği bir kelimede (وَأَزْجَر) esreyi ötreye veya ötreyi esreye karıştırmaktan sakınsın.⁴³

Her bir harfle ilgili yapılan mahreç ve sıfat hatalarına, bu hatalar dolayısıyla başka harflere dönüştürmekten imtina edilmesi gerektiğine ayrıntılı bir şekilde uyarıda bulunulması yönüyle küçük hacimli olmasına rağmen bu risâlenin pratiğe dönük faydasının yüksek olduğu belirtilmelidir. Harflerin mahreç ve sıfat bilgisi zikredildikten sonra harf tertibine göre her bir harfin müstakil olarak incelenmesi ve her bir harfle ilgili yapılan yaygın hatalara dikkat çekilmesi şeklindeki bu yöntemin, günümüz tecvîd yazımında esas alınması gereken bir özellik olması gerektiği söylenebilir.

2. TİLÂVET USULLERİ VE VAKF-İBTİDÂYA YÖNELİK HUSUSLAR

2.1. TİLÂVET USULLERİ

Kur’an tilâvetinde okuyuş hızıyla alakalı olduğu anlaşılan üç tilâvet usulü vardır. Birgivî de *ed-Dürrü'l-yetîm* isimli risâlesinde tahkik, tedvir ve hadr olmak üzere yavaş okuyuştan hızlı okuyuşa doğru bir tertiple bu üç tilâvet usulünü bahse konu etmiştir. Bu bağlamda Kur’an okuyucusunun, bu usûllerden ilkinde (tahkik

⁴⁰ Birgivî, *ed-Dürrü'l-yetîm*, vr. 219 a.

⁴¹ Birgivî, *ed-Dürrü'l-yetîm*, vr. 219 a.

⁴² Birgivî, *ed-Dürrü'l-yetîm*, vr. 219 a.

⁴³ Birgivî, *ed-Dürrü'l-yetîm*, vr. 219 a.

usulünde) aşırıya gitmekten (التعطيط), hadr usulünde ise harfleri birbirine katarak okumaktan (الادماج) sakınması gerektiğini belirtmiştir. Birgivî bu uyarısını şu benzetme ile ifade etmiştir: Kıraat beyaz gibidir. Beyazlık az olursa esmer olup siyaha çalar, çok olursa alaca olur. Bunların hepsi caiz olmakla beraber tedvir usulüyle tilâvet ise tercihe şayandır.⁴⁴

2.2. VAKF-İBTİDÂYA YÖNELİK HUSUSLAR

Kur'an tilâvetinde lafız ve anlam kurgusu açısından uygun olan yerlerden tilâvete başlanmasını ve uygun yerlerde ara verilmesini ya da tilâvetin sona erdirilmesini ifade etmekte olan ibtidâ ve vakf meselesi tecvîd türü eserlerde yer verilen konulardan olmuştur. Birgivî de bu bağlamda vakfın ne olduğunu kısaca açıkladıktan sonra lafız ve anlam kurgusu açısından vakfın türlerine ve bunlar arasındaki nüanslara işaret etmiştir.

Birgivî, vakfı, nefes almak suretiyle sesi bir süre kesmek şeklindeki tarifiyle izah etmiş ve vakfta esas olanın sükûn ile okumak olduğunu söylemiştir.⁴⁵ Ayrıca vakf-ibtidâ geleneğinde Ebû Amr ed-Dânî'nin (öl. 444/1053) *el-Muktefâ*'sında da zikrettiği⁴⁶ ve vakf yerinin lafız ve anlam kurgusu bakımından tespit edildiği "tam", "kâfi", "hasen" ve "kabîh" şeklindeki aşağıdaki dörtlü vakf tasnifine işaret etmiştir.⁴⁷

Vakf-ı Tam: Vakfa konu olan kelimenin, sonrasında herhangi bir lafız ve anlam irtibatı söz konusu olmaması durumudur. Böyle bir yerde vakf yapılması tam bir vakf iken sonrası da ibtidâya uygun bir yer olmaktadır.

Vakf-ı Kâfi: Vakfa konu olan kelimenin, sonrasında lafız irtibatı değil de sadece mâna irtibatının bulunması durumudur.

Vakf-ı Hasen: Vakfa konu olan kelimenin, sonrasında lafız irtibatı bulunsa da mânanın tam olması durumudur. Bu nedenle bu gibi yerlerde durulduğunda sonrasından ibtidâ yapılması uygun görülmemiştir. Bu özelliği ihtiva eden âyet sonları ise belirtilen bu durumdan istisna edilmiştir.

Vakf-ı Kabîh: Vakfa konu olan kelimede durulduğunda mâna tam olmadığı için zaruret dışında vakfın uygun görülmemesi durumudur.

Bu itibarla Birgivî'nin *ed-Dürrü'l-yetîm* isimli risâlesinde vakf-ibtidâ

⁴⁴ Birgivî, *ed-Dürrü'l-yetîm*, vr. 218a.

⁴⁵ Birgivî, *ed-Dürrü'l-yetîm*, vr. 217b.

⁴⁶ Ebû Amr Osmân b. Saîd ed-Dânî, *el-Muktefâ fi'l-vakfi ve'l-ibtidâ*, thk. Cemâlüddîn Muhammed Şeref (Batanta: Dâru's-Sahâbe li't-Türâs, 2006), 18-29.

⁴⁷ Birgivî, *ed-Dürrü'l-yetîm*, vr. 218a.

geleneğinde ed-Dânî'nin de tercihine yansıyan dörtlülük vakf tasnifini benimsediği anlaşılmaktadır. Bununla beraber *Mukaddimetü'l-müfessirîn* ismiyle neşredilen tefsirinde Bakara Sûresi'nin 8. âyetinde es-Secâvendî'nin (öl. 560/1165) vakf-ibtidâ sisteminde geçen vakf-ı lâzıma da işaret ettiği görülmektedir.

Buna göre Birgivî, söz konusu âyetin sonundaki “بُؤْمِنِينَ” lafzında vakfın lâzım olduğunun belirttiğini aktarmıştır. Sonrasında buradaki vakfın gerekliliğinin gerekçesini ise şu şekilde izah etmiştir: Burada vasl yapılması durumunda “Onlar Allah’ı aldatan müminler değildir.” (وَمَا هُمْ بِبُؤْمِنِينَ يُخَادِعُونَ الله) şeklinde bir mâna oluşmaktadır. Bu durumda onlar (münâfıklar) için küfür ve aldaticılık vasıflarının geçerli olmadığı anlaşılmaktadır. Zira i’rab bakımından hâl, kayıt ifade etmektedir. Halbuki âyette onların sadece mümin olmadığı belirtilmektedir. “يُخَادِعُونَ الله” cümlesi ya 8. âyetteki “يَقُولُ” fiilinin fâilinden hâl olarak mensub konumundadır ki buna göre mâna: “Onlar, Allah’ı aldatmaya kalkıştıkları halde iman ettik derler” şeklinde olur. Ya da “بُؤْمِنِينَ” ifadesindeki zamirden hâldir ki buna göre mâna: “Onlar Allah’ı aldatmaya kalkıştıkları halde mümin değillerdir” şeklindedir. Böyle bir mâna, onların küfürlerinin aldatma olduğunu, bu fiillerinden kurtulduklarında mü’min bir kimse olacaklarını vehmettirmektedir.⁴⁸

Birgivî'nin vakf-ibtidâ ile ilgili değerlendirmelerinde Ebû Amr ed-Dânî'nin de tercih ettiği dörtlü vakf tasnifini benimsediği, yanı sıra âyetin anlamı açısından da bazı durumlarda Secâvendî'nin değerlendirmelerinden de istidlalde bulunduğu şeklinde bir tespate gidilebilir.

3. ÜCRETLE KUR'AN OKUMA VE OKUTMA MESELESİ

Birgivî, ücret karşılığı Kur'an okunması, okunan Kur'an tilâvetinden sevap hasıl olup olmadığı ve herhangi bir sevap söz konusu ise bunun âhirete irtihal eylemiş bir kimseye bağışlanıp bağışlanmayacağı hususlarını muhtelif risâlelerinde bahse konu etmiştir. *İnkâzü'l-hâlikîn* adlı risâlesinde bu konulara yer veren Birgivî daha sonra bu risâlede geçen bazı hususları detaylandırmak niyetiyle *Hâşiyetü İnkâzi'l-hâlikîn* isimli risâlesini telif etmiştir. Bu konuları zikrettiği diğer eserleri ise *İkâzu'n-nâimîn* ile bunun hâşiyesi olan *Hâşiyetü İkâzi'n-nâimîn*'dir.

Birgivî, ücretle Kur'an okumanın câiz olmadığı görüşündedir. Birgivî, Kur'an okumayı namaz, oruç, tehlîl, tesbîh, tekbîr gibi salt bedenle yapılan bir ibadet olarak tavsif etmiş ve bu tür ibadetlerin herhangi bir ücret karşılığında yapılmasının ve bundan hasıl olan sevabın başkasına bağışlanmasının câiz

⁴⁸ Birgivî, *Mukaddimetü'l-Müfessirîn*, 247-248.

olmadığını belirtmiştir. Zira bu şekilde yapılan ibadetlerden dolayı herhangi bir sevap elde edilmediğini söylemiştir.⁴⁹ Buna göre ücret almak niyetiyle yapıldığı için sevabın elde edilmediği ve dolayısıyla elde edilmeyen bir sevabın da başkasına bağışlanmasının mümkün olmayacağı üzerinden bir gerekçelendirmede bulunduğu anlaşılmaktadır.

Dolayısıyla Birgivî'nin karşı çıktığı husus, sevabını kendilerine bağışlamak niyetiyle ölümlerin ardından Kur'an okunması değil de para kazanma aracı olarak ücret karşılığı Kur'an okunmasıdır. Kur'an, dünyevî bir menfaat için değil de rıza-i ilâhî için okunmalıdır. Zira ücret karşılığı okunan Kur'an'dan sevap elde edilmez ve bu durumda okuyan da okutan da günahkâr olur.⁵⁰

Birgivi, sadaka gibi mâlî özellikteki ibadetlerin sevabının vefat eden kimselere bağışlanmasının câiz olduğu konusunda Ehl-i sünnet âlimlerinin ittifak ettiğini belirtmiştir. Buna göre vefat etmiş kimseler adına verilen sadakaların sevabı ölümlere ulaşır ve bu kimseler bu sevaptan fayda görür. Bedenî bir ibadet olan duanın da bu şekilde olduğunu söylemiştir. Kur'an tilâveti, tesbîh gibi zikirlerden elde edilen sevabın ölüye ulaşıp ulaşmayacağı konusunda ise farklı değerlendirmelerin bulunduğunu, İmam Mâlik (öl. 179/795) ve eş-Şâfiî'ye (öl. 204/820) göre duanın haricindekilerin sevabının ölüye ulaşmayacağını nakletmiştir. Ancak o, Hanefi mezhebine göre bunların sevabının ölüye ulaşacağını belirterek kendi görüşünün de bu yönde olduğunu ihsas ettirmiştir.⁵¹

Birgivî muallimlik, imamlık, müezzinlik vb. görevi yapanların devletten veya vakıflardan aldıkları ücreti ise ücret ve sıra ayrımı üzerinden açıklamıştır. Buna göre ücret, işi yapan kimsenin bu iş karşılığında anlaşılan bir bedel üzerinden aldığı bedel iken sıra ise parayı verenin evvelemirde hayırlı bir iş niyetiyle parayı vermesi ve parayı alanın da bununla sevap elde etmeyi isteyerek parayı almasıdır. Dolayısıyla bu vazifelerde Allah rızası, sevap elde edilmesi gibi niyetler öncelikli olarak bulunması gerekmektedir. Birgivî, bu niyetle yapılan söz konusu görevlerin akabinde alınacak ücretin ancak helal olduğunu belirtmiştir.⁵²

Anlaşıldığı kadarıyla Kur'an-ı Kerim tilâveti karşılığında işin başında

⁴⁹ Takıyyüddin Mehmed b. Pir Ali el-Birgivî, *Îkâzu'n-nâimîn* (Resâilü'l-Birgivî İçinde), thk. Ahmed Hâdî el-Kassâr (Lübnân: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2011), 85.

⁵⁰ Takıyyüddin Mehmed b. Pir Ali el-Birgivî, *Cilâu'l-kulûb* (Resâilü'l-Birgivî İçinde), thk. Ahmed Hâdî el-Kassâr (Lübnân: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2011), 35, 43.

⁵¹ Birgivî, *Cilâu'l-kulûb* (Resâilü'l-Birgivî İçinde), 41.

⁵² Takıyyüddin Mehmed b. Pir Ali el-Birgivî, *İnkâzü'l-hâlikîn* (Resâilü'l-Birgivî İçinde), thk. Ahmed Hâdî el-Kassâr (Lübnân: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2011), 63.

herhangi bir pazarlık yapmaksızın sıra kabilinden para alınabilir. Bu durumda okuyan kişi de okutan kişi de sevap kazanır. Bu sebeple bir kişi, karşılığında herhangi bir ücret beklemeksizin rıza-i ilâhî için Kur’ân-ı Kerim okuyup sevabını başka birinin vefat etmiş yakınına bağışlasa o kişi de hediye olarak bir miktar ücret takdim etse câiz olur. Bu konuda müellifin ihtilaf ettiği nokta, ücret karşılığı anlaşma ve pazarlık yaparak Kur’ân-ı Kerim okunmasının câiz olmamasıdır.⁵³

SONUÇ

Osmanlı Devleti’nin en ihtişamlı dönemlerinde yaşamış olan Birgivî, ömrünün son yıllarını Birgi’de Ataullah Efendi’nin yaptırdığı medresede geçirmiştir. Bu özelliğiyle İzmirli (Birgili/Birgivî) bir âlim olarak anılan Birgivî, İzmir’de bulunduğu bu dönemde halkı irşad etme hizmetleriyle beraber söz konusu medresede talim ve tedris faaliyetlerinde ve eser telifinde bulunmuştur. Bu itibarla İslâmî ilimlerin tamamına dair telifi bulunan müellifin, kıraat ilmi özelinde ise bu ilmin temel meselelerinden birisi sayılan resmu’l-mushafa dair *Risâle fî Beyânî rusûmi’l-mesâhifi’l-Osmâniyyeti’s-sitte* isimli bir risalesi ve tecvid ilminin meselelerini incelediği *ed-Dürrü’l-yetîm* adlı müstakil bir tecvid risalesi bulunmaktadır. Ayrıca Kur’an tilâvetine yönelik diğer bazı görüşlerini ise yazmış olduğu muhtelif risâlelerinde bahse konu etmiştir.

Birgivî’nin, telif ettiği eserlerinde özellikle yaşadığı dönemin güncel meselelerine ve bunları düzeltme sadedinde bazı izahlara yer verdiği görülmektedir. *ed-Dürrü’l-yetîm* adlı risâlesinde harflerin telaffuzuna dair yaptığı uyarıları da bu bağlamda kendi döneminde Kur’an talim-tedris sürecinde karşılaştığı güncel tilâvet hataları ve bunların çözümüne yönelik öneriler şeklinde düşünülebileceği kanaatindeyiz. Bu itibarla her bir harfle ilgili yapılan mahreç ve sıfat hatalarına, bu hatalar dolayısıyla harflerin başka harflere dönüşmesinden imtina edilmesi gerektiğine ayrıntılı bir şekilde uyarıda bulunulması yönüyle küçük hacimli olmasına rağmen bu risâlenin pratiğe dönük faydasının yüksek olduğu belirtilmelidir. Harflerin mahreç ve sıfat bilgisi zikredildikten sonra harf tertibine göre her bir harfin müstakil olarak incelenmesi ve her bir harfle ilgili yapılan yaygın hatalara dikkat çekilmesi şeklindeki bu yöntemin, günümüz tecvîd yazımında örnek alınabilecek bir özellik olduğu söylenebilir.

⁵³ Abdullah Kavalcıoğlu, “16. Yüzyıl Osmanlısında Kur’ân Okuma Karşılığı Ücret Alma Tartışmaları: Birgivî Zeyrekzâde Örneği”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi (İLTED)* 54 (Aralık 2020), 324 (Sonuç).

Çalışmamızda yer verdiğimiz Kur'an tilâvetine yönelik müellifin mülâhazaları da aynı şekilde kendi yaşadığı dönemde karşılaştığı ve problem olarak gördüğü meseleler olarak değerlendirilmelidir. Özellikle ücretle Kur'an okuma meselesini birçok risâlesinde biraz daha detaylandırarak tekrar tekrar zikretmiş olması, müellifin yaşadığı dönemde söz konusu meselenin yaygın bir uygulanırlığının olduğunu ve kendisinin bu meseleye karşı ciddi bir hassasiyetinin bulunduğunu ihsas ettirmektedir. Birgivi'nin bu konudaki yaklaşımı, Kur'an-ı Kerim okunması ve okutulması karşılığında ücret tayin edilmesinin ve bunun pazarlık konusu yapılmasının câiz olmadığı; böyle bir tilâvetten sevap elde edilmeyeceği ve buna bağlı olarak elde edilmeyen sevabın da başkasına bağışlanmasının mümkün olmayacağı şeklindedir. Bununla beraber herhangi bir ücret tayinine gitmeksizin hasbî bir niyetle okunan Kur'an tilâvetinden hasıl olan sevabın ise başkasına bağışlanmasının câiz olduğunu belirtmiştir. Dolayısıyla Birgivi'ye göre karşılığında ücret beklemeksizin Allah rızası için okunan Kur'an-ı Kerim tilâvetinden hasıl olan sevabın ahirete irtihal eylemiş bir Müslümana bağışlanmasının ve Kur'an'ı okuyan bu kimseye tilâveti nedeniyle hediye takdim edilmesinin câiz olduğu anlaşılmaktadır.

KAYNAKÇA

- Arslan, Ahmet Turan. *İmam Birgivi Hayatı Eserleri ve Arapça Tedrisatındaki Yeri*. İstanbul: Seha Neşriyat, 1992.
- Birgivi, Takıyyüddin Mehmed b. Pir Ali el-. *Cilâu'l-kulûb (Resâilü'l-Birgivi İçinde)*. thk. Ahmed Hâdî el-Kassâr. Lübnân: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011.
- Birgivi, Takıyyüddin Mehmed b. Pir Ali el-. *ed-Dürrü'l-yetîm*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 03704-007, 131-137 yk., 15 st.
- Birgivi, Takıyyüddin Mehmed b. Pir Ali el-. *ed-Dürrü'l-yetîm*. Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar Koleksiyonu, vr. 216a-219a.
- Birgivi, Takıyyüddin Mehmed b. Pir Ali el-. *Îkâzu'n-nâimîn (Resâilü'l-Birgivi İçinde)*. thk. Ahmed Hâdî el-Kassâr. Lübnân: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011.
- Birgivi, Takıyyüddin Mehmed b. Pir Ali el-. *İnkâzü'l-hâlikîn (Resâilü'l-Birgivi İçinde)*. thk. Ahmed Hâdî el-Kassâr. Lübnân: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011.
- Birgivi, Takıyyüddin Mehmed b. Pir Ali el-. *Mukaddimetü'l-Müfessirîn*. thk. Abdurrahman b. Salih b. Süleyman ed-Dehş. Riyâd: Câmiatu'l-İmam Muhammed b. Suûdî'l-İslâmiyye, 2004.
- Birgivi, Takıyyüddin Mehmed b. Pir Ali el-. *Resâilü'l-Birgivi*. thk. Ahmed Hâdî el-Kassâr. Beyrut:

İzmir'de İlmî ve Kültürel Hayat-I- (14-16. yy.)

Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011.

Birgivi, Takıyyüddin Mehmed b. Pir Ali el-. *Risâle fi Beyâni Rusûmi'l-Mesâhifi'l-Osmâniyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 00250-001, 1-15 yk., 21 st.

Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd ed-. *el-Muktefâ fi'l-vakfi ve'l-ibtidâ*. thk. Cemâlüddîn Muhammed Şeref. Batanta: Dâru's-Sahâbe li't-Türâs, 2006.

Düzenli, Yaşar. *Birgivi ve Tefsirdeki Metodu*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 1987.

Emre, Habib Salih. *İmam Birgivi'nin "Risale Fi Beyani Rusumi'l-Mesahifi'l-Osmaniyyeti's-Sitte" Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Kavalcıoğlu, Abdullah. "16. Yüzyıl Osmanlısında Kur'an Okuma Karşılığı Ücret Alma Tartışmaları: Birgivi Zeyrekzâde Örneği". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi (İLTED)* 54 (Aralık 2020), 303-328.

Martı, Huriye. *Birgivi Mehmed Efendi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.

Öztürk, Cuma. *İmam Birgivi'nin ed-Dürrü'l-Yetîm Adlı Risâlesi (İnceleme ve Tahkik)*. İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakfı Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Yüksel, Emrullah. "Birgivi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/191-194. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Arap Dîlî ve Belagatı

Muhammed Emin YILDIRIM*

İMAM BİRGİVÎ'NİN MEÂNÎ HARFLERİ KONUSUNDAKİ GÖRÜŞLERİ (İMTİHÂNÜ'L-EZKİYÂ ÖRNEĞİ)**

ÖZET

İmam Birgivî (öl. 981/1573) 16. yy. Osmanlı devrinde yaşamış olup Arap dili grameri, ahlâk-tasavvuf, akâid, tefsîr, fıkıh, hadîs ve kıraat alanında birçok eser vermiş çok yönlü âlimlerden biridir. Onun eserlerinden biri de Kâdî Beyzâvî'nin (öl. 685/1286) *Lübbü'l-elbâb fî 'ilmi'l-i'râb* adlı eserini şerh ettiği *İmtihânu'l-ezkiyâ* adlı telifidir. *Lübbü'l-elbâb* ise İbnü'l-Hâcib'in (öl. 646/1249) nahiv konusunda yazdığı *el-Kâfiye*'nin muhtasarıdır. Eser, kelimenin tanımıyla başlayıp mu'rab, mebnî gibi birkaç konudan sonra merfuât, mansûbât, mecrûrat ve meânî harfleri konularıyla devam eden klasik nahiv eseri formundadır. Arapçadaki kelimeler; anlam içeriği açısından isim, fiil ve harf olmak üzere sınıflandırılır. Harf; bağımsız bir anlamı bulunmayan kelimedir. Başka bir ifadeyle, sadece isim veya fiille kullanıldığında anlamlı hale gelen kelimedir. Meânî harfleri olarak da bilinen ve birçok nahiv eserinde olduğu gibi *İmtihânü'l-ezkiyâ*'da da eserin son kısmında *harfler* başlığında işlenen kelimelerdir. Bu bölümde harf-i cerler, fiile benzeyen harfler (İnne vb.) ile başlanmış, tenvin, te'kit nunları ve sekte ile kitap bitirilmiştir. Bu bağlamda toplamda 60-70 harf 19 başlıkta incelenmiş; harflerin anlamları üzerinde durulmuş ve bazı ihtilaflara da değinilmiştir. İmam Birgivî çoğu zaman Basra bazen de Kûfe dil ekolünün görüşlerini serdetmiştir. Kimi zaman Kûfe kimi zaman da cumhur diye tabir edilen Basra dil ekolüne muhalefet etmiş ve görüşleri

* Dr. Öğr. Üyesi, Temel İslam Bilimleri, Arap Dili ve Belagatı, İlahiyat Fakültesi, Kırklareli Üniversitesi, Orcid: 0000-0002-6824-9887 muhammedeminyildirim@edu.tr

** Bu çalışma, 11-12 Nisan 2025 tarihlerinde düzenlenen İzmir'de İlmî ve Kültürel Hayat -I- (14 - 16. yy.) sempozyumunda sözlü olarak sunulan tebliğin geliştirilmiş metnidir.

verdikten sonra sebebiyle birlikte zayıf olduğunu zikretmiş; zaman zaman da tercihlerde bulunmuştur. Ayrıca harflerin kullanıldıkları yerlerle ilgili illetleri de belirtmeyi ihmal etmemiştir. Bu bağlamda incelediğimiz *İmtihânü'l-ezkiyâ*, İmam Birgivî'nin birçok konuda olduğu gibi harfler konusunda da kendine özgü yorum ve değerlendirmelerde bulunabilecek bir konumda olduğunu göstermektedir. Bu çalışma, *İmtihânü'l-ezkiyâ* adlı eserde harflerin anlamları ve kullanım şartları hususunda İmam Birgivî'nin tercihlerini, zayıf gördüğü görüşleri, zikrettiği illetleri dil bilimcilerin görüşleriyle mukayese ederek ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır. İncelemede, harflerle ilgili Birgivî'nin *İmtihânü'l-ezkiyâ*'sı esas alınacak, başta *Avâmil* ve *İzhâr* olmak üzere diğer eserlerine de müracaat edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Nahiv, Meânî Harfleri, İmam Birgivî, İmtihânü'l-Ezkiyâ, Avâmil.

IMAM BIRGIVÎ'S VIEWS ON THE PREPOSITIONS OF MEÂNÎ (A STUDY BASED ON IMTİHÂN AL-ADHKİYÂ')

ABSTRACT

Imam Birgivî (d. 981/1573) was a prominent and multifaceted scholar of the 16th-century Ottoman period, who authored numerous works in various fields such as Arabic grammar, ethics and Sufism, creed ('aqā'id), exegesis (tafsīr), jurisprudence (fiqh), hadith, and Qur'anic recitation (qirā'āt). One of his notable works is *Imtiḥān al-adhkiyā'*, a commentary (sharḥ) on *Lubbu'l-albāb fī 'ilm al-i'rāb* by Qāḍī Bayḍāwī (d. 685/1286). The latter work is itself an abridgment (mukhtaṣar) of al-Kāfiya, a renowned treatise on Arabic syntax by Ibn al-Ḥājib (d. 646/1249). Structurally, *Lubbu'l-albāb* follows the classical format of Arabic grammar texts, beginning with the definition of the word, followed by discussions on mu'rāb, mabnī, and then continuing with topics such as marfū'āt, maṣṣūbāt, majrūrāt, and particles of meaning (ḥurūf al-ma'ānī). In Arabic, words are categorized into three types: ism (noun), fi'l (verb), and ḥarf (particle). A ḥarf is a word that has no meaning on its own; its meaning emerges only in combination with a noun or verb. These particles—often called ḥurūf al-ma'ānī—are discussed in the final section of *Imtiḥān al-adhkiyā'*, as is common in many traditional grammars works. This section begins with the ḥurūf al-jarr (prepositions) and ḥurūf resembling verbs (e.g., inna), and concludes with topics like tanwīn, nūn of emphasis (nūn al-tawkīd), and sakta. In total, around 60–70 particles are examined under 19 headings. The meanings of these particles are explored in depth, and areas of scholarly disagreement are also addressed. Imam Birgivî frequently presents the views of the Basran linguistic school, and occasionally those of the Kufan school. At times, he opposes the Kufan school or the Basran school—referred to as al-jumhūr (the majority)—providing reasons for deeming certain opinions weak and sometimes expressing a preference for one view over another. Additionally, he often explains the grammatical causes ('ilal) for the use of specific particles. From this perspective, *Imtiḥān al-adhkiyā'* demonstrates that Imam Birgivî, much like in other areas of scholarship, also had original insights and evaluative positions on the topic of particles (ḥurūf). This study aims to analyze Imam Birgivî's preferences, his criticisms of weak opinions, and the grammatical causes ('ilal) he mentions concerning the meanings and usage conditions of particles in *Imtiḥān al-adhkiyā'*, by comparing them with the views of other linguists. While the primary focus will be on *Imtiḥān al-adhkiyā'*, references will also be made to his other works, particularly *al-'Awāmil* and *al-Izhār*.

Keywords: Arabic Language, Nahw, Ma'ānī Preposition, Imam Birgivî, *Imtiḥān al-Adhkiyā'*, *'Avāmil*.

GİRİŞ

İmam Birgîvî 16. yüzyılda yaşamış, başta Arap dili grameri olmak üzere tefsir, hadis, fıkıh, tasavvuf gibi pek çok sahada eser kaleme almış âlimlerden biridir. Şüphesiz onun *Avâmil* ve *İzhâr* adlı nahiv eserlerinin Osmanlı medreselerinde uzun süre ders kitabı olarak okutulması, bu alanda muteber olduğunu ortaya koymaktadır. Bu sebeple bu çalışmada onun meânî harfleri konusundaki görüşleri Kâdî Beyzâvî'nin *Lübbü'l-elbâb fî 'ilmi'l-i'râb* adlı eserini şerh ettiği *İmtihânu'l-ezkiyâ* eseri esas alınarak ortaya konulmaya çalışılacak; böylece özelde meânî harfleri genel anlamda nahiv kurallarıyla ilgili görüşleri hakkında da bir öngörüye sahip olunacaktır. Çalışmada önce klasik eserlerde meânî harfleriyle ilgili görüşler taranarak genel görüşler tespit edilmiş, ardından İmam Birgîvî'nin eserleri incelenmiş ve ona özgün görüşler ortaya çıkarılmıştır. Birgîvî'nin harfler konusundaki özgün görüşlerini konu edinen bir çalışmaya rastlanmamıştır.

Asıl konuya geçmeden önce meânî harflerinin ne olduğuna yine İmam Birgîvî'nin görüşü çerçevesinde değinmek yerinde olacaktır.

1. HARF

Malumdur ki Arapçada kelime isim, fiil ve harf olmak üzere üçe ayrılmaktadır. ا, ب, ت gibi hece harfleriyle karışmaması için kelimenin bu üçüncü kısmı meânî harfleri diye tabir edilmektedir. İmam Birgîvî'nin tanımıyla harf, “Bağımsız olmayan bir manaya delalet eden kelimedir. Yani isim veya fiilin anlaşılmasında aracı olan kelimedir.”¹ Bu tanımdan harfin bir anlamının olduğu fakat bu anlamın sadece bağımsız olmadığı anlaşılmaktadır. Söz gelimi مِنْ harfinin anlamı vardır ve “-den, -dan”dır. Fakat bu anlam bağımsız değildir. Harf konusunda yapılan diğer tanım da şöyledir: “Harf, başkasında kendi anlamına delalet eden kelimedir.”² Bu tanıma göre harfin tek başına bir anlamı olmayıp yanına bir isim veya fiil koyulduğunda ortaya çıkmaktadır. Buna göre مِنْ harfinin anlamı yoktur. Yanına bir isim konulup مِنَ الْبَصْرَةِ “Basra’dan” denildiğinde anlamı var olmaktadır.

Öyle anlaşılıyor ki İmam Birgîvî harf hususunda Türkçe dil mantığından hareket ederek harflerin bazen ek bazen bağlaç bazen de edat şeklinde bir anlamının olduğunu ve bunun bağımsız olmadığını kabul etmektedir.

¹ Takıyyüddin Mehmet Birgîvî Efendi, *İzhâr*, haz. İsmail Çelik, (İstanbul: Şifa Yayınevi, 2010), 98.

² Ebû Amr Cemâlüddîn Osman b. Ömer İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye*, haz. İsmail Çelik, (İstanbul: Şifa Yayınevi, 2010), 84.

2. حُرُوف/أَحْرَف Kavramları

İmam Birgivî, 10 harften fazla olmayan harf türleri için أَحْرَف şeklindeki cem-i kille³ lafzının kullanılmasını örneğin أَحْرَف التصديق، الْأَحْرَف المشبهة بالفعل vb. denilmesini, cem-i kesra lafzı olan حُرُوف lafzına tercih etmektedir.⁴ Bu açıdan İmam Birgivî, yaygınlaşsa da yanlış gördüğü kullanımı tercih etmeyip doğru olan alternatifi kullanmaktadır. Tanımlara getirdiği yorum veya kayıtları görme açısından harf-i cerin tanımını örnek olarak zikretmeyi uygun bulmaktayız.

3. Harf-i Cer Tanımı

İmam Birgivî, harf-i cer için yapılan “ما وُضِعَ لإفضاء الفعل أو إفضاء معناه إلى الاسم ولو تقديرًا” Fiili veya anlamını (isim) takdiren de olsa isme taşıyan harflerdir.” tanımını yeterli bulmayarak buna “أو حُمِلَ عليه” kaydını ekleyerek şöyle tanımlamaktadır: “ما وُضِعَ لإفضاء الفعل أو إفضاء معناه إلى الاسم ولو تقديرًا أو حُمِلَ عليه”: “Fiili veya anlamını (isim) takdiren de olsa isme taşıyan veya buna benzetilen harflerdir.” Aksi halde zâid ve رُب gibi harf-i cerleri kapsamadığını belirtmektedir.⁵ Bu açıdan İmam Birgivî, bazı harf-i cerlerin müteallık gerektirmediğini kabul ettiğini⁶ tanımda ifade etmiş olmaktadır.

4. Harfler

Şimdi tespit edilebildiği kadarıyla Birgivî'nin harfler konusundaki görüşleri *İmtihânü'l-ezkiyâ* eseri esas alınarak alfabetik sırayla edatlar bakımından ele alınacaktır.

4.1. إلی

Harf-i cerlerden إلی cümleye “الانتهاء: mesafenin sonu” anlamı katmaktadır.⁷ Bununla beraber وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ “Onların (yetimlerin) mallarını mallarınızla

³ Cem-i kille, aksine dair bir karine bulunmadığında 10 ve aşağısı madudlar için kullanılan cemdir. Cem-i kesra da aksine bir karine bulunmadığında 10'dan yukarısı için kullanılan cemdir. Bkz. Muhammed b. Abdurrahîm el-Ömerî el-Meylânî, *Şerhu'l-muğnî*, (İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, t.y.), 52.

⁴ Takıyyüddin Mehmet Birgivî Efendi, *İmtihânü'l-ezkiyâ*, thk. Yesâr Sâiyir el-Habîb, (Beyrût: Dâru Tahkîki'l-Kitâb, 2021), 710.

⁵ Birgivî, *İmtihân*, 693.

⁶ Birgivî, *İzhâr*, 103-104.

⁷ Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahmân el-Cürcânî, *Avâmil*, (İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, t.y.), 2; Ahmed b. Abdinnûr el-Mâlekî, *Rasfû'l-mebânî fî şerhi hurûfi'l-me'ânî*, thk. Ahmed Muhammed el-Hurad, (Dimaşk: Matbû'atu Mecme'i'l-Luğatî'l-Arabiyye, 1394/1974), 80; Ebu Muhammed Bedrüddin Hasan b. Kâsım b. Abdillâh b. Ali b. Ümmi Kâsım el-Murâdî, *el-Cene'd-dânî fî hurûfi'l-me'ânî*, thk. Fahreddin Kabave, Muhammed Nedîm Fâdil, (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1413/1992), 385; Ebu Muhammed Cemâluddin Abdullâh b. Yusuf el-Ensârî el-Mısırlî b. Hişâm en-Nahvî, *Muğni'l-lebîb 'an kutubi'l-e'arîb*, thk. Abdullatif Muhammed el-Hatîf, (Kuveyt: es-Silsiletu't-Turâsiyye, 2000/1421), 1/489.

beraber (karıştırarak) yemeyin.”⁸ vb. bazı âyetlerde⁹ olduğu gibi bazen مَعَ anlamında gelebilmektedir.¹⁰

İmam Birgivî, إِلَى harfinin bu durumda da intihâ anlamında olmaya devam ettiğini, “الضم: katma” manasının tazmîn edildiğini kabul etmektedir.¹¹ Diğer eseri *İzhâr*'da da sadece intihâ anlamını zikretmesinden إِلَى'nın sadece bu anlamını esas aldığını anlamaktayız.¹² Ona göre âyetin meâlini şöyle vermek mümkün olur: “Yetimlerin mallarını, mallarınızda son buldurarak yemeyin.”¹³

4.2. أَمَّا

İmam Birgivî, bazen bilinen nahiv kurallarını iletlendirir bazen de güzel bir açıklama getirerek kuralın muhatabın zihninde sağlam bir zemine oturmasını sağlar. Örneğin detaylandırma için kullanılan أَمَّا edatının, mütekellimin zikrettiği veya zihninde tasarladığı şeyleri tafsil ettiğini belirtmekte, bu şekilde müelliflerin genelde eserlerinin mukaddimesinde kullandığı ve tafsilat makamında kullanılmayan bu أَمَّا'ya güzel bir açıklama getirmektedir.¹⁴

Hutbe ve vaazlarda besmele, hamd ve salattan sonra kullanılan أَمَّا'yı da bu kabilden saymak mümkündür. Buna göre hatip veya vâiz zihnindeki bilgileri detaylandırmaya başlayacağını edat ile ifade etmektedir.

4.3. إِلَّا

İmam Birgivî, إِلَّا edatının munkatı istisnâda isim ve haber aldığını, bunları nasb ve refettiğini kabul etmektedir. Örnek: الْمَعْصِيَةُ مَبْعُودَةٌ عَنِ الْجَنَّةِ إِلَّا الطَّاعَةَ مُقَرَّبَةً: Günah cennetten uzaklaştırır, ibadet yaklaştırır.¹⁵ Haber bulunmadığında bunu takdir etmekten geri durmamakta ve bunu لَكِنَّ anlamında olmasına bağlamaktadır. Örnek: جَاءَنِي الْقَوْمُ إِلَّا حَمَارًا: Eşek hariç kavim bana geldi. Ona göre cümlelerin takdiri şöyledir: لَكِنَّ حَمَارًا لَمْ يَجِئْ: (Kavim geldi.) Fakat eşek gelmedi.¹⁶

Munkatı istisnânın bulunduğu bazı yerlerde istisnâ anlamı verme zorluğu ortaya çıkmaktadır. İmam Birgivî'nin kabul ettiği gerek إِلَّا'nın isim ve haber alması

⁸ en-Nisâ 4/2.

⁹ Örneğin bkz. Âli 'İmrân 3/52; el-Mâide 5/6; Hûd 11/52; es-Saff 61/14.

¹⁰ Abdülkâhir Cürçânî, 'Avâmil, 2; İbn Abdünnûr, *Rasfu'l-mebânî*, 83; İbn Ümmi Kâsım, *el-Cene'd-dânî*, 386; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 1/491.

¹¹ Birgivî, *İmtihân*, 696.

¹² Birgivî, *İzhâr*, 103.

¹³ Muhammed Emin Yıldırım, *Arap Dilinde Edatların Tür ve İşlevleri*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024) 133.

¹⁴ Birgivî, *İmtihân*, 746.

¹⁵ Takıyyüddin Mehmet Birgivî Efendi, 'Avâmil, haz. İsmail Çelik, (İstanbul: Şifa Yayınevi, 2010), 14.

¹⁶ Birgivî, *İzhâr*, 113.

gerek de haberin takdir edilmesi hususuna klasik gramer kitaplarında rastlanılmamıştır.¹⁷ Sadece Halîl b. Ahmed (öl. 175/791) ve Ali b. Muhammed el-Herevî (öl. 415/1024) gibi bazı dilciler, edatın لَكِنَّ manasında olabileceğini belirtmişlerdir.¹⁸ Öyle anlaşıyor ki İmam Birgivî bu görüşü esas alarak munkatı istisnadaki لَكِنَّ'nın isim ve haber olarak nasb ve ref işlevi gerçekleştirdiğini belirtmiş ve bu kuralı geliştirmiştir.

4.4. ب

İmam Birgivî, bulunduğu cümleye göre istiâne, ilsâk, ta'diye, yemin vb. birkaç anlama gelebilen ب harfinin asıl anlamının “الإلصاق: bitişme” olduğunu ve bu anlamın harfte genelde bulunduğunu kabul etmektedir. Bu yüzden istiâne ve musâhabe anlamını önceleyen Kâdî Beyzâvî'yi hatalı görmektedir.¹⁹

Aynı şekilde yemin edatlarında ب'nin daha geniş bir kullanıma sahip olmasını şöyle iletlendirir: Zira ب asıl, و ve ت fer'dir. Fer'in kullanım alanının aslıkinden daha dar olması gerekir.²⁰ Nitekim و yeminde sadece zahîrî isimde, ت da Allah lafzında bazen رَبِّ kelimesinde kullanılabilmektedir.²¹

4.5. كَي

كَي harfinin cer veya nasb edatı olması konusunda dilciler arasında ihtilaf bulunmaktadır. Ahfeş'in sadece cer edatı olarak kabul ettiği;²² Zeccâcî (öl. 337/949), Abdülkâhir el-Cürcânî (öl. 471/1078-79) ve Şelebvîn'in (ö. 645/1247) de sadece nasb edatı olarak zikretmelerinden cer edatı olarak kabul etmedikleri anlaşılmaktadır.²³ İmam Birgivî ise كَي edatını hem harf-i cerler hem de nasb edatları arasında zikretmiş²⁴ ve لَمَّه, لَمَّه'da olduğu gibi elifinin atılmasını cer olmasına delil saymıştır.²⁵ Bu delili aktararak harf-i cer olarak da kabul ettiğini ve

¹⁷ Örneğin bkz. Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. İshâk ez-Zeccâcî, *Kitâbu'l-cümel fi'n-Nahv*, thk. Ali Tevfik el-Hamed, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle - Dâru'l-Emel, 1404/1984), 1/303; Ebû Ali Hasan el-Fârisî, *Kitâbu'l-izâh*, thk. Kâzım Bahr el-Mürçânî, (Beyrût: Âlemu'l-Kütüb, 1416/1996), 175-176; Ebu'l-Feth Osman İbn Cinnî, *el-Luma' fi'l-'Arabiyye*, thk. Semih Ebu Muğlî, (Uman: Dâru Mecdlâvî, 1988), 55-57; Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer Zemahşerî, *el-Mufasssal fi 'İlmi'l-'Arabiyye*, (Beyrût: Dâru'l-Ceyl, t.y.), 67-70; İbn Abdünnûr, *Rasfu'l-mebânî*, 86-91; İbn Ümmi Kâsım, *el-Cene'd-dânî*, 514-515.

¹⁸ Halîl b. Ahmed, *el-Cümel*, 303; Ali b. Muhammed en-Nahvî el-Herevî, *Kitabu'l-Udhiyye fi 'İlmi'l-Hurûf*, thk. 'Abdulmu'in el-Mellûhî, (Dimaşk: y.y. 1401/1981), 174.

¹⁹ Birgivî, *İmtihân*, 697.

²⁰ Birgivî, *İmtihân*, 706.

²¹ İbn Ümmi Kâsım, *el-Cene'd-dânî*, 45.

²² Bkz. İbn Ümmi Kâsım, *el-Cene'd-dânî* 264.

²³ Bkz. Zeccâcî, *Hurûfi'l-Me'ânî*, 1-60; Abdülkâhir Cürcânî, *'Avâmil*, 1-4; Ebû Ali Ömer b. Muhammed eş-Şelebvîn, *et-Tevdîe*, thk. Yûsuf Ahmed el-Mutavvî, (Beyrût: y.y. 1401/1981), 242-249.

²⁴ Birgivî, *İzhâr*, 104, 114; *'Avâmil*, 12, 16.

²⁵ Birgivî, *İmtihân*, 702.

her konuda Basra ekolüne tabi olmadığını göstermektedir.

Bununla birlikte harf-i cer olmasının lafızda herhangi bir etkisi olmadığını düşünmekteyiz. Zira cer kabul edenler ما ile kullanılmasını şart koşmakta ve elifinin atılarak sekte hâ'sıyla birlikte كَيْمَةً denilmesini gerekli görmektedirler.²⁶ Buna göre devamlı mecrur isim olan ما'da mebnî olmasından dolayı cer alameti hiçbir zaman ortaya çıkamamaktadır.

4.6. ل

Müellif, yemin için kullanılan ل edatının taaccüb (şaşıрма/hayret) barındırmasını önemli işlerde ullanılmasına bağlamaktadır.²⁷ Zira insan basit ve olağan durumlarda şaşmazken önemli işlerde veya olağanüstü bir durum karşısında hayret edebilir. Örnek: اللَّهُ لَا يُؤَخَّرُ الْأَجَلَ "Yemin olsun ki Allah eceli ertelemez!" Ona göre örneğin طَارَ الذِّبَابُ "Yemin ederim, sinek uçtu" denilemez. Çünkü bu olağan bir durumdur.

4.7. لَيْتَ

Cumhûra göre لَيْتَ'den sonra أَنْ edatı geldiğinde أَنْ edatı isim ve haberiyle birlikte لَيْتَ'nin isim ve haberinin yerine geçmekte, buna göre ayrı bir haber bulunmamaktadır. Örnek: لَيْتَ أَنْ زَيْدًا قَائِمًا: Keşke Zeyd ayakta olsa!" İmam Birgivî ise لَيْتَ'nin isim ve haberini لَيْتَ'nin ismi yapmakta, لَيْتَ'nin haberini ise حَاصِلٌ olarak takdir ederek cumhurdan farklı düşünmektedir:²⁸ لَيْتَ أَنْ زَيْدًا قَائِمًا حَاصِلٌ: Keşke Zeyd'in ayakta olması vâki olsa!"

Görüldüğü üzere burada da İmam Birgivî metinde Türkçe mantığıyla hareket etmektedir. Şöyle ki; أَنْ isim ve haberiyle birlikte masdar te'vilinde olup لَيْتَ زَيْدًا قَائِمًا ifadesi "Zeyd'in ayakta olması" anlamına gelmektedir. Anlam böyle kabul edildiğinde cümle eksik kalır ve takdire ihtiyaç duyar. Bu yüzden Birgivî de حَاصِلٌ ifadesini haber takdir ederek cümleyi tamamladığını düşünmektedir. Cumhûr ise Arap olmaları hasebiyle her lafzın anlamına dikkat etmekten ziyade te'vile başvurarak haberi tamamlamaktadır.

4.8. مِنْ

İmam Birgivî مِنْ harfinin nefy, nehy veya istifhâmda ziyade edildiğini aktardıktan sonra مِنْ خِلَافًا لِلْكَوْفِيِّينَ وَالْأَخْفَشِ diyerek iki ekol arasında Basra görüşünü tercih ettiğini

²⁶ Zemahşerî, *Mufasssal*, 291 ve 324; İbn Abdünnûr, *Rasfu'l-Mebânî*, 215; İbn Umî Kâsım, *el-Cene'd-Dânî*, 261; İbn Hişâm, *Muğnî*, 3/32.

²⁷ Birgivî, *İmtihân*, 702.

²⁸ Birgivî, *İmtihân*, 719.

ortaya koymaktadır.²⁹

4.9. رُبَّ Vâvı

رُبَّ anlamı içeren ve sonrası mecrûr olan ismin bu vâv ile mi yoksa başka bir şey ile mi mecrûr olduğu ihtilaflıdır. İmam Birgivî gizli bir رُبَّ ile gerçekleştiğini zikretmekte, dolayısıyla bu vâvı ayrı bir harf-i cer olarak görmemektedir. Örnek: *وَبَلَدَةٍ لَيْسَ بِهَا أَنْيْسٌ* "İçinde cana yakın kimse olmayan nice belde..."³⁰ Fakat bu vâvın atıf mı yoksa başka bir harf mi olduğu konusunda bir görüş bildirmemektedir.

SONUÇ

İmam Birgivî'nin meânî harfleri konusundaki görüşlerini tespit etmeye çalıştığımız bu çalışmada İmam Birgivî'nin tercihleri, dilticilerden farklı olarak yaptığı illetlendirmeler, harflerin anlamları ve kullanımları hakkındaki görüşleri ele alınmıştır. Burada *İmtihânü'l-ezkiyâ* adlı eseri esas alınmakla birlikte yer yer *İzhâr* ve *Avâmil* isimli eserlerine de başvurulmuştur. Başka dilticilerle aynı olan görüş ve düşüncelerine yer verilmemiş, burada daha çok özgün olan hususlar aktarılmıştır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Birgivî'nin dokuz meânî harfiyle ilgili kendine özgü görüşleri bulunmaktadır.

Çalışma sonucunda Birgivî'nin özelde harfler genelde nahiv kuralları hususunda kendine özgü yorum ve değerlendirmelerde bulunabilecek bir seviyede olduğu, bunun en belirgin örneğinin istisnâ anlamını vermenin zor olduğu munkatı istisnâda *لَا*'nın *لَكِنْ* anlamında olup nasb ve ref işlevi yaptığı, dolayısıyla isim ve haber aldığı görüşüdür. Bu açıdan her ne kadar açıkça ifade etmemiş olsa da ona göre munkatı istisnâda *لَا*'nın nevâsihlerden sayıldığını söylememiz mümkündür.

Ulaşılan diğer bir bulgu İmam Birgivî'nin özellikle harf-i cerlerin birkaç anlamını kabul etmekten ziyâde diğer anlamları harfin asıl anlamında eritmeye çalışmasıdır. Ona göre harfin asıl anlamı neredeyse hiç kaybolmaz. Söz gelimi *إِلَى* harfi *مَعَ* anlamında olsa dahi intihâ anlamından soyutlanmaz.

Aynı şekilde İmam Birgivî Arap dilini Türkçe mantığıyla düşünmekte ve buna göre kural, anlam veya te'viller ihdas etmektedir. Harfin tanımı ve ne olduğu konusunda ayrıca ismi *أَنَّ* olan *لَيْتَ* harfinin haberini takdir etmede bu husus dikkat çekmektedir.

²⁹ Birgivî, *İmtihân*, 734.

³⁰ Birgivî, *İmtihân*, 705.

İmam Birgivî'nin çoğu yerde Basra ekolü görüşlerini tercih etmekle birlikte bazen ne Basra ne de Kûfe ekollerinin görüşlerini tercih etmeden aktardığı; bazen de kendi görüşünü söylemekten geri durmadığı; hatalı olduğunu düşündüğü görüş veya kuralı da net bir şekilde ifade ettiği görülmektedir.

O, bazen bilinen bir nahiv kuralını illetlendirerek kuralın, muhatabın zihninde sağlam bir zemine oturmasını sağlamayı amaçlamaktadır. Müelliflerin, kitapların mukaddimesinde kullandıkları **أما** edatı için getirdiği açıklama bunun en güzel örneklerindendir.

KAYNAKÇA

- Birgivî, Takıyyüddin Mehmet Efendi. *'Avâmil*. haz. İsmail Çelik, İstanbul: Şifa Yayınevi, 2010.
- Birgivî, Takıyyüddin Mehmet Efendi. *İmtihânü'l-ezkiyâ*. thk. Yesâr Sâyr el-Habîb, Beyrût: Dâru Tahkîkî'l-Kitâb, 2021.
- Birgivî, Takıyyüddin Mehmet Efendi. *İzhâr*. haz. İsmail Çelik, İstanbul: Şifa Yayınevi, 2010.
- Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahmân. *'Avâmil*. İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, t.y.
- Fârisî, Ebû Ali Hasan. *Kitâbu'l-izâh*. thk. Kâzım Bahr el-Mürcân, Beyrût: Âlemu'l-Kütüb, 1416/1996.
- Ferâhidî, Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-Cümel fi'n-Nahv*. thk. Fahrüddin Kabave, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.
- Herevî, Ali b. Muhammed en-Nahvî. *Kitabu'l-Udhiyye fi 'İlmi'l-Hurûf*. thk. 'Abdulmu'in el-Mellûhî, Dimaşk: y.y., 2. Basım, 1401/1981.
- İbn Abdünnûr, Ahmed b. Abdinnûr el-Mâlekî. *Rasfu'l-mebânî fi şerhi hurûfi'l-me'ânî*, thk. Ahmed Muhammed el-Hurad, Dimaşk: Matbû'atu Mecme'i'l-Luğatî'l-'Arabiyye, 1394/1974.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman. *el-Luma' fi'l-'Arabiyye*. thk. Semih Ebu Muğlî, Uman: Dâru Mecdlâvî, 1988.
- İbn Hişâm, Ebu Muhammed Cemâluddin Abdullah b. Yusuf el-Ensârî el-Mısırî en-Nahvî. *Muğni'l-lebîb 'an kutubi'l-e'ârîb*, thk. Abdullatif Muhammed el-Hatîp, Kuveyt: es-Silsiletu't-Turâsiyye, 2000/1421.
- İbn Ümmi Kâsım, Ebu Muhammed Bedrüddin Hasan b. Kâsım b. Abdillâh b. Ali b. Ümmi Kâsım el-Murâdî. *el-Cene'd-dânî fi hurûfi'l-me'ânî*. thk. Fahreddin Kabave - Muhammed Nedîm Fâdîl, Beyrût: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1413/1992.
- İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâluddîn Osman b. Ömer. *el-Kâfiye*. haz. İsmail Çelik, İstanbul: Şifa Yayınevi, 2010.
- Meylânî, Muhammed b. Abdurrahîm el-Ömerî. *Şerhu'l-muğnî*. İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, t.y.

İmam Birgivi'nin Meânî Harfleri Konusundaki Görüşleri (İmtihânü'l-Ezkiyâ Örneği)

Şelevbîn, Ebû Ali Ömer b. Muhammed. *et-Tevdi*, thk. Yûsuf Ahmed el-Mutavvî', Beyrût: y.y. 1401/1981.

Yıldırım, Muhammed Emin. *Arap Dilinde Edatların Tür ve İşlevleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.

Zeccâcî, Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. İshâk. *Kitâbu'l-cümel fi'n-Nahv*, thk. Ali Tefîk el-Hamed, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle - Dâru'l-Emel, 1404/1984.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer. *el-Mufasssal fî 'İlmi'l-'Arabiyye*. Beyrût: Dâru'l-Ceyl, 2. Bas.

KÂFİYEÇİ'NİN NAHİV VE MÂNA TEORİSİ: BÜTÜNCÜL BİR DİLBİLGİSİ VE ANLAM YAKLAŞIMI**

GİRİŞ

Klasik Arap dilbilgisi geleneğinde önemli bir yere sahip olan Muhammed b. Süleyman Kâfiyeci (öl. 879/1474),¹ nahiv ile mâna arasındaki ilişkiye dair bütüncül bir yaklaşım ortaya koymaktadır. Kâfiyeci, özellikle İbn Hişâm'ın (öl. 761/1360)² *el-İ'râb 'an kavâ'idil-i'râb*³ adlı eserine yazdığı şerh (*Şerhu Kavâ'idil-i'râb*) ve diğer risaleleri aracılığıyla, nahiv kurallarını yalnızca formel yapılar olarak değil, metnin anlamını ortaya koymaya yarayan bir yöntem olarak değerlendirmektedir. Diğer yandan Kâfiyeci, Arapça kalıpları tahlil ederken, lafzî çözümlemeyle mânânın nasıl ortaya çıktığını anlatmaktadır. Bu perspektif, nahiv ve mâna arasındaki etkileşimin derinliğini vurgulayarak, dilbilgisel analizlerin metnin derin anlamını aydınlatmada nasıl kritik bir rol oynadığını göstermektedir.

Çalışma, Kâfiyeci'nin nahiv kurallarını anlamın inşasına yönelik araçlar olarak kullanma biçimini detaylandırmakta olup; bağlamın (siyak-sibak) rolünü, hazf (eksiltme) ve takdîr (örtük unsurlar) gibi belâğî incelikleri ele almaktadır. Aynı zamanda mecaz ve hakikat arasındaki ince çizgiyi, farklı nahiv ekolleri (Basra-Kûfe) arasındaki mânaya dayalı tercihlerini ve nahiv, belâgat ile kelâm arasındaki köprüleri kapsamlı bir şekilde incelemektedir. Öte yandan bu yaklaşımın klasik Arap dilbilgisindeki anlam odaklı nahiv anlayışına nasıl katkıda bulunduğunu,

* Dr. Arş. Gör. Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Arap Dili ve Belâgatı Bilim Dalı, Niğde, mufidegokler@ohu.edu.tr, 0000-0002-7754-6066.

** Bu çalışma, 11-12 Nisan 2025 tarihlerinde düzenlenen İzmir'de İlmî ve Kültürel Hayat -I- (14-16. Yüzyıllar) sempozyumunda sözlü olarak sunulan tebliğin geliştirilmiş metnidir.

¹ Muhammed el-Kumillâ'î, *el-Budûrû'l-Madıyye fî terâcimi'l-Hanefiyye* (Kahire: Dârü Sâlih, 2018), 15/244; Âdil Nüveyhid, *Mu'cemû'l-Müfessirîn* (Beyrut: Müessesetü Nüveyhid, 1988), 2/535-536.

² Said el-Efgânî, *Min târih en-nahvi'l-Arabî* (Riyad: Mektebetü'l-Felâh, ts.), 190-209; Şemsüddîn Muhammed Cevherî, *Şerhu Şüzûrû'z-zeheb fî ma'rifeti kelâmi'l-Arab*, thk. Navvâf el-Harisî (Medine: İmâdetü'l-Bahsû'l-İlmî, 2004), 1/15-25.

³ İbn Hişâm el-Ensârî, *el-İ'râb 'an kavâ'idil-i'râb*, thk. Ali Nîl (Riyad: 'İmâdetü Şu'ûni'l-Mektebât, 1981).

seçilmiş Kur’ân âyetleri ve şiirsel ifadeler üzerinden örneklerle desteklemektedir. Bu çerçevede, ilk olarak “besmele ve kelime yapısı”, akabinde “fiil-cümle ilişkisi” ve son olarak “kelime ve cümle öğelerinin anlam temelli analizleri” gibi alt başlıklar üzerinden metin boyunca ana meseleler irdelenecektir.

Çalışmada temel kaynak olarak Kâfiyecî’nin *Şerhu Kavâ’idi’l-i’râb* eseri değerlendirilecek olup çalışmaya uyarlanması maksadıyla betimleyici, tanımlayıcı ve tasvir edici bir metot olan deskriptif yöntem kullanılacaktır. Yanı sıra Kâfiyecî’nin eserinin muhteva bakımından tespiti amacıyla filolojik metot uygulanacaktır.

1. BİRİNCİ BÖLÜM

Osmanlı medreselerinde 15. yüzyılın önde gelen dil âlimlerinden biri olan Kâfiyecî, özellikle Arap nahvi alanındaki çalışmalarıyla tanınmaktadır Kâfiyecî kaleme aldığı eserinde, nahvin temel prensiplerini incelerken, lafızların (söz dizimi) ve i’râbın (hüküm bildiren hareketlerin) biçimsel bir kural silsilesi olduğunu vurgulamaktadır. Bunun yanı sıra anlam (mefhûm) inşâsında kritik önemde olduklarının altını çizmektedir. Aşağıda, Kâfiyecî’nin bahsi geçen eserinin birinci bölümünde yer alan nahiv ile anlam arasındaki karşılıklı etkileşimi ele alma biçimi irdelenecektir. O, bu bölümde özellikle cümlenin tanımı (ismî ve fi’lî cümleler), i’râbda yeri bulunan cümleler, i’râbda yeri bulunmayan cümleler ve tefsîriyye (açıklayıcı) cümleleri olmak üzere dört meseleyi ele almıştır.⁴

1.1. CÜMLE YAPISININ ANLAM ANALİZLERİNDEKİ TEMEL İLKELER

Kâfiyecî, cümlenin temel öğelerinin, cümlenin ifade ettiği anlamı doğrudan şekillendirdiğini belirtmektedir. Eserinin ilk bölümünde; cümlelerin isim veya fiil cümlesi (ismî/fi’lî) şeklinde iki ana kategoride ele alınması,⁵ nahvî (sentaktik) tasnifin ötesinde anlamsal değer taşıdığını göstermektedir. Örneğin:

- (جُمْلَةٌ اسْمِيَّةٌ) başta isim gelmesiyle kurulan bir yapıyı ifade etmekte ve çoğu zaman “kalıcılık, süreklilik, tahkik” izlenimi uyandırmaktadır.⁶

⁴ Muhyiddin el-Kâfiyecî, *Şerhu Kavâ’idi’l-i’râb li-İbn Hişâm*, thk. Fahreddin Kabâve (Şam: Dâru Tîlâs, 1989), 64.

⁵ Süleyman b. Abdilaziz ‘Ayûnî, *Şerhu Kavâ’idi’l-i’râb* (Riyad: Câmiatü’l-İmam Muhammed, 2019), 17.

⁶ Kâfiyecî, *Şerhu Kavâ’idi’l-i’râb*, 71-73.

• (جُمْلَةٌ فِعْلِيَّةٌ) ise fiil ile başlayan ve hemen ardından fâil veya ilgili öğelerin gelmesiyle geçici veya dinamik bir anlam örgüsü kuran cümledir.⁷

Kâfiyeci, “Zeyd ayaktadır” (زَيْدٌ قَائِمٌ) ile “Zeyd ayağa kalktı” (قَامَ زَيْدٌ) örnekleri üzerinden, öğelerin konumundaki farklılığın doğurduğu anlamsal nüanslara dikkat çekmektedir.⁸ İlk cümlede öncelenen isim ögesi sabit bir durum ifadesine meylederken, ikinci örnekteki fiil ögesinin öne çıkması fiillik ve yenilik duygusunu artırmaktadır.⁹ Bu yaklaşım, nahiv kurallarıyla anlam ilişkisini sıkı bir bütünlüğe oturtmaktadır.

1.2. CÜMLE YAPISI: İ' RÂBİN YERİ VE HABER-İSNAD İLİŞKİSİ

Kâfiyeci, Arapça cümle kuruluşunda i' râb¹⁰ ile mâna arasındaki etkileşimi ön plana çıkarmaktadır. Bir cümlede haber ve mübteda ilişkisini açıklarken şu örneklerle yer vermektedir: “زَيْدٌ قَامَ أَبُوهُ” cümlesinde, “قَامَ” fiili “أَبُوهُ” ile özne ilişkisi kurmaktadır. Bütün cümle ise mübteda olan “زَيْدٌ”in haberi konumundadır.¹¹ Cümle içinde fiil+özne yapısının veya isim cümlesinin, daha üst yapıda haber işlevi görmesi, Kâfiyeci'ye göre temel dilsel zaruretten kaynaklanmaktadır. Ayrıca, “أَقْرَبُ مَا يَكُونُ الْعَبْدُ مِنْ رَبِّهِ وَهُوَ سَاجِدٌ” “*kulun Rabbine en yakın olduğu an secde ettiği zamandır*”¹² gibi hadis rivayetlerinde geçen cümlelerin nahiv açısından çözümlemeleri yapılırken, bu örnekteki وَهُوَ سَاجِدٌ cümlesinin hal cümlesi olarak mı, yoksa haber cümlesi olarak mı değerlendirileceği üzerinde durulmaktadır.¹³ Bu tür yapılarda tercih edilen çözümleme, birtakım dilsel ve semantik kıstaslara dayanmaktadır:

1. İ' râbî Konum: Cümle, kendinden önce gelen bir fiilin veya isim cümlesinin hâli olarak değerlendirilmişse bu yapı hal cümlesi olarak kabul edilmektedir. Ancak mübteda ve haberin tamamlayıcısı durumundaysa bu durumda haber cümlesi vasfı taşımaktadır.

⁷ Kâfiyeci, *Şerhu Kavâ'idil-l-râb*, 73-74.

⁸ Kâfiyeci, *Şerhu Kavâ'idil-l-râb*, 71-74.

⁹ Kâfiyeci, *Şerhu Kavâ'idil-l-râb*, 73.

¹⁰ Kelimenin cümle içerisindeki konumu ve son harfinin harekesini ifade eden kavramdır. İrab hareketleri ile ilgili bk. Mer'î b. Yûsuf b. Ebî Bekr el-Kermî, *Delîlû't-tâlib li-ke'lâmî'n-nahviyyîn* (Kuveyt: İdâratü'l-Maktûtât, 2009), 23; Muhammed 'İyd, *en-Nahvü'l-Musaffâ* (Umman: Mektebetu's-Şebâb, 1971), 24.

¹¹ Kâfiyeci, *Şerhu Kavâ'idil-l-râb*, 84, 132.

¹² Ebû'l-Hüseyn b. Müslim en-Nîsâbü'rî, *Sahîh*, thk. Muhammed Fuâd (Kahire: Matbaatü İsa el-Bâbî, 1955), “Salâ” 42 (482); Ebû Abdillâh Ahmed İbn Hanbel eş-Şeybânî, *Müsned el-İmâm Ahmed*, thk. Şuayb el-Ernaût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), (9461).

¹³ Kâfiyeci, *Şerhu Kavâ'idil-l-râb*, 92.

2. Anlamsal Bağ: Eğer yapı, failin veya mef'ûlün belirli bir fiili icra ederken içinde bulunduğu durumu beyan ediyorsa –örneğin "secde hâlindeyken"– bu kullanım hal olarak değerlendirilmektedir. Ancak anlatım, başlı başına bir durumu veya haberi bildirmeye matufsa, bu takdirde haber olarak kabul edilmektedir.

3. Zamir Uyumu: Cümlede yer alan zamir, kendisinden önce gelen unsura racî ise ve bu unsurun hâli olarak anlaşılabilir bir bağlam oluşturuyorsa bu durum hal olarak yorumlanmaktadır.

4. "Vav" Harfinin İşlevi: "وَهُوَ سَاجِدٌ" ifadesinde yer alan "و", çoğu zaman "vavü'l-hâl" olarak değerlendirilmektedir. Bu da yapının hal cümlesi olmasına işaret etmektedir. Ancak bu, her durumda kesin bir ölçüt olarak alınmaz; bağlam ve maksat dikkate alınarak değerlendirme yapılmaktadır.

Söz konusu hadis örneğinde "وَهُوَ سَاجِدٌ" ifadesi, Kâfiyeci gibi nahivciler tarafından hal cümlesi olarak yorumlanmaktadır. Zira burada kastedilen, kulun Rabbine en yakın olduğu anın, secde hâli olduğudur. Başka bir ifadeyle, "kulun Rabbine yakın olması" eylemi, onun "secde hâlinde" bulunmasıyla gerçekleşmektedir. Bu anlam ilişkisi, hal cümlesi yorumunu daha kuvvetli kılmaktadır. Kâfiyeci'nin dil anlayışında bir yapının hal cümlesi yahut haber cümlesi olarak tespiti, yalnızca nahivsel formlara değil; aynı zamanda lafzın mânâ ile kurduğu semantik bağlara, bağlamın yüklediği fonksiyona ve dilin anlam taşıyıcı tabiatına dayalı olarak yapılmaktadır. Bu da onun yaklaşımında i'râb ve mânânın birbirinden kopuk olmadığı, bilakis iç içe geçmiş iki asli unsur olduğunu göstermektedir.

1.3. CÜMLE-İ KÜBRÂ ve CÜMLE-İ SUĞRÂ AYRIMI

Kâfiyecî, bir cümle içinde başka bir cümlelerin haber konumunda ya da farklı işlevlerde kullanılabildiğini göstererek "cümle-i kübrâ" (büyük cümle) ve "cümle-i suğrâ" (küçük cümle) kavramlarına yer vermektedir.¹⁴

- Cümle-i kübrâ, ana yargıyı taşıyan ve içindeki yardımcı cümleleri (cümle-i suğrâ) kuşatan yapıdır.¹⁵
- Cümle-i suğrâ ise başta yüklem veya öge tamamlayıcısı olarak iş gören alt cümledir.¹⁶

¹⁴ Kâfiyeci, *Şerhu Kavâ'id-i'l-İ'râb*, 74-81.

¹⁵ Kâfiyeci, *Şerhu Kavâ'id-i'l-İ'râb*, 77.

¹⁶ Kâfiyeci, *Şerhu Kavâ'id-i'l-İ'râb*, 77.

Örnek olarak “رَيْدُ أَبْوَهْ غَلَامُهُ مُنْطَلِقٌ” ifadesinde, “kölesi giden” kısmı, kendi içinde bir yargı taşımakta ve büyük cümleye ek bilgi katmaktadır. Kâfiyecî'ye göre, böylesi iç içe cümlelerde (zahir, edat vb.) bağlayıcıları çok dikkatli incelenmelidir.¹⁷ Nitekim her cümlecîğin işlevi, metnin bütününde anlamı tayin eden unsurlara dönüşmektedir. Bu yaklaşım, nahvî tahlile ilaveten cümlelerin genel bağlamla kurduğu anlamsal ilişkiyi de merkeze almaktadır.¹⁸

1.4. İ' RÂBİN ANLAMI İNŞA EDİCİ ROLÜ

Arap dilinde i' râb, genellikle son harekelerin değişimiyle (raf', nasb, cerr, cezm) gramer kuralına uyma biçimi olarak görülmektedir.¹⁹ Kâfiyecî ise i' râbın cümle içindeki fonksiyonunu “kurala uygunluk” gayesiyle beraber anlamın doğru anlaşılmasının bir aracı olarak da değerlendirmektedir.²⁰ “ما أحسن زيداً” kalıbında, i' râbın yanlış veya doğru konumlandırılmasıyla, “Zeyd ne kadar güzel!” (hayret cümlesi) veya “Zeyd'in nesi güzel değil?” (inkâr cümlesi) şeklinde zıt uçlu anlamlar ortaya çıkabilmektedir. Dolayısıyla Kâfiyecî, i' râb bilgisini, soyut gramer formüllerinden ibaret görmemektedir. Aksine, cümlelerin ifade etmek istediği fikri açıklığa kavuşturan, belirsizlikleri ortadan kaldıran yaşamsal bir unsur olarak tanıtmaktadır.²¹

1.5. CÜMLELERİN İ' RÂB MAHALLİ ve ANLAMSAL GÖREVLERİ

Kâfiyecî, cümlelerin nahiv bakımından yedi yerde i' râb mahalli taşıyabileceğini; buna mukabil, yedi farklı konumda cümlelerin i' râb mahalli olmadığını belirtmektedir. Bu tasnifte:

- İ' râb mahalli olan cümleler: Örneğin haber cümlesi, sıfat cümlesi, hal cümleleri, mazmûn fiil cümleleri vb.²² Kâfiyecî, cümlelerin “mahallen mebnî” olup olmamasına dair klasik sınıflamayı benimsemektedir. Yani, bir cümlelerin kendisinden önceki öğeye nispetle bir i' râb konumu (ref', nasb, vb.) alıp almadığını önemsemektedir. Mesela:

¹⁷ Kâfiyecî, *Şerhu Kavâ'idil-l-râb*, 74-81.

¹⁸ Kâfiyecî, *Şerhu Kavâ'idil-l-râb*, 77.

¹⁹ Kermî, *Delîlül-tâlib li-kelemin-nahviyyîn*, 18; 'İyd, *en-Nahvül-Musaffâ*, 19; Abdülmuhsin 'Asker, *Mefâtiḥül-l-râb şerhu'n-li-kitâbi Kavâ'idil-l-râb li-lbn Hişâm* (Kahire: Dârü'l-Cevzî, 1444).

²⁰ Kâfiyecî, *Şerhu Kavâ'idil-l-râb*, 45-46, 62.

²¹ Kâfiyecî, *Şerhu Kavâ'idil-l-râb*, 82.

²² Kâfiyecî, *Şerhu Kavâ'idil-l-râb*, 82-136; Muhammed Mustafa el-Kocevî, *Şerhu Kavâ'idil-l-râb li-lbn Hişâm*, thk. İsmail Merve (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1995), 19-35.

- İsim cümlesinin, “إِنْ” veya “كَانَ” gibi harf veya fiillere haber olarak bağlandığında, mahallen mansûb ya da mahallen merfu’ olabildiği tartışılmaktadır.
- Fiil cümlesinin, mesela “طَلَبْتُ زَيْدًا يَقُومُ” kalıbında ikinci mef’ûl konumunda yer alması, nahiv âlimlerinin “cümle mansûb mahaldedir” demesiyle sonuçlanmaktadır.
- İ’râb mahalli olmayan cümleler: Bağımsız istifham (soru), emir, yemin ve benzeri konumdaki cümlelerdir.²³

Bu ayrım, salt biçimsel olmamakla beraber anlamsal esaslarla da ilgilidir. Bir cümlemin “îrâben merfû” veya “mansûb” olması, metnin anlatım niyetiyle ilişkilendirilmektedir.²⁴ Örneğin, cümle bir fiilin mef’ûlü olduğunda, cümledeki anlam “hangi mesajın doğrudan fiile tabi olduğunu” göstermektedir.²⁵ Buna karşın “istifham” gibi cümleler nahvî işlevi başka bir unsura yükleyemediği için “mahall-ı îrâb” bakımından dışta kalmaktadır.²⁶ Kâfiyecî’nin, her bir konumu Kur’ân âyetlerinden örneklerle desteklemesi, onun dil teorisini uygulamalı ele aldığını göstermenin yanı sıra dile olan üstün hâkimiyetini de sergilemektedir.²⁷

1.6. İSİM ve FİİL ÇATIŞMASINDA KÂFİYECİ’NİN YAKLAŞIMI

1.6.1. كَان ve KARDEŞLERİ HAKKINDA

“Kâfiyecî”, “كَانَ” fiilinin tam fiil (قَامَ mânasında) ve nâkıs fiil (yardımcı fiil, ek fiil) olarak iki ayrı değer kazanabileceğini, bunun anlam boyutuna göre belirlendiğini söylemektedir. Şayet “كَانَ” “var oldu”, “meydana geldi” mânasıyla kullanılıyorsa, tam fiildir ve isim-haber ilişkisi gerektirmemektedir. Eğer ki “كَانَ” zaman bildirip asıl yüklemi haberdan bekliyorsa, nâkıs fiildir. Kâfiyecî, bu konuda Basra ve Kûfe ekolleri arasındaki tartışmalara değinerek, “كَانَ”nin tam mı nâkıs mı kullanılabileceğini bağlam ve mâna bütünlüğü ile açıklamak gerektiğini savunmaktadır.²⁸

1.6.2. كَاد ve KARDEŞLERİ

Kâfiyecî, “كَادَ”, “أَوْشَكَ” gibi mukârame fiillerinin haber cümlesini nasıl etkilediğine dair detaylı nahiv analizleri sunmaktadır.²⁹ Örneğin, “وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ” “az

²³ Kâfiyecî, *Şerhu Kavâ’idi’l-îrâb*, 137-171.

²⁴ Kâfiyecî, *Şerhu Kavâ’idi’l-îrâb*, 83-99.

²⁵ Kâfiyecî, *Şerhu Kavâ’idi’l-îrâb*, 83.

²⁶ Kâfiyecî, *Şerhu Kavâ’idi’l-îrâb*, 99-102.

²⁷ Bir kısım örnek için bk. Kâfiyecî, *Şerhu Kavâ’idi’l-îrâb*, 89,95,96,100,103,104.

²⁸ Kâfiyecî, *Şerhu Kavâ’idi’l-îrâb*, 87-89.

²⁹ Kâfiyecî, *Şerhu Kavâ’idi’l-îrâb*, 89.

kalsın (kesmeyeceklerdi) yapamayacaklardı."³⁰ ayetinde, olumsuzlukla birlikte "كاد" fiilinin "neredeyse hiç yapmadılar" şeklinde yaklaşma fiili olarak anlaşıldığı belirtilmektedir.³¹ Farklı ekollerin (Basra-Kûfe) bu fiillerin haberini müzârî fiil, masdar, ya da cümle olarak değerlendirmesindeki yaklaşımları aktarılmaktadır.³²

1.7. KÂFİYECİ'NİN BAZI DİLBİLGİSİ ÖRNEKLERİNE DAİR DEĞERLENDİRMELERİ

1.7.1. İSİM ve FİİL ARASINDA GEÇİŞİLİK: عَلِمَ ve ظَنَّ

"ظَنَّ" veya "عَلِمَ" gibi iki mef'ûle ihtiyaç duyan fiillerin, ikinci mef'ûllerinin bazen cümle şeklinde geldiği görülmektedir; "ظَنَّ زَيْدًا يَقُومُ". Kâfiyeci, burada cümlelerin mansûb mahalde olduğunu; Basra ekolünün bu yaklaşımı benimsediğini belirtmektedir. Kimi Kûfe gramercileri ise "mansûb ikinci mef'ûl" yerinde, cümlelerin bazen hal cümlesi fonksiyonu görebileceğini söylemiştir.³³

Bu noktada "isim-fiil arasındaki geçişlilik"ten kastedilen husus, mef'ûlün mahiyetinin değişmesiyle ortaya çıkan sentaktik dönüşümdür. Yani fiilin ilk mef'ûlü olan "Zeyd" lafzı ile ardından gelen "يَقُومُ" fiil cümlesi arasında bir isim tamlaması değil; bir haberlik bağı kurulmaktadır. Bu haberlik bağının türü ise tartışmalıdır: Basralılar bu fiil cümlesini ikinci mef'ûl sayarak onu mansûb mahalde değerlendirmektedir. Kûfeliler ise bu cümleyi Zeyd'in hâli olarak yani حَالُ الْجُمْلَةِ şeklinde takdir etmektedir. Fiil cümlesi hal olarak değerlendirildiğinde, yapının takdiri genellikle "وَهُوَ يَقُومُ" şeklinde düşünülmektedir. Bu durumda "يَقُومُ" ifadesi, "Zeyd" in hâlini bildirmekte ve mef'ûl olmaktan çıkarmaktadır. Cümledeki yüklem, fiilin doğrudan nesnesi değil onun durumu olmaktadır. Fiil cümlesi bu durumda "ظَنَّ زَيْدًا وَهُوَ يَقُومُ" takdiriyle hal cümlesi gibi anlaşılır; ancak Arapça'da zamir zikredilmeden doğrudan "يَقُومُ" denilmesi de mümkündür, bu da fiil cümlesinin hal işlevini üstlenemediğini gösterir. Dolayısıyla "isim-fiil geçişliliği", anlam düzeyinde bir muğlaklık olmayıp cümledeki öğelerin nahvî işlevi açısından kaymasıdır. Bir cümle, hem haber (ikinci mef'ûl) hem de hal olarak yorumlanabilmekte; bu da anlamda değil, cümlelerin sentaktik işlevinde bir geçişlilik doğurmaktadır. Bu tür yapılarda anlam genellikle değişmemekle birlikte gramer yorumları farklılık göstermektedir. Söz konusu geçişlilik, Arap dilinde

³⁰ Bakara 2/71.

³¹ Kâfiyeci, *Şerhu Kavâ'idil-l-râb*, 89.

³² Kâfiyeci, *Şerhu Kavâ'idil-l-râb*, 90; Kocevî, *Şerhu Kavâ'idil-l-râb*, 20-21.

³³ Kâfiyeci, *Şerhu Kavâ'idil-l-râb*, 96-97.

haber–hal sınırlarının, özellikle fiil cümlelerinde, nahvî yorumlara açık şekilde kurulduğunu göstermektedir.

1.7.2. HARFLERİN FİİL veya ANLAM-FİİLİNE TAALLUKU

Kâfiyeci, Arapça’da edat (harf-i cerr) + isim (mecrûr) veya zarf + isim formüllerinin hangi fiile veya hangi anlam-fiiline dayanarak cümleye katıldığını detaylandırmaktadır. Örneğin,

A. “ب” harfi, “ف” harfi, “من” harfi gibi unsurların “اسْتَمَعْتُ” (işittim), “ذَهَبْتُ” (gittim) veya “كَانَ” (oldu) fiilleriyle kurdukları bağ, cümleye anlam bütünlüğü kazandırmaktadır.

B. Ayrıca, “zarf” olan örneğin; “لَيْلَةً”, “يَوْمًا” unsurlarının da fiil olmaksızın “gizli bir istikrar fiiline” dayandığı (takdir-i fiil) ileri sürülmektedir.

Kâfiyeci özellikle, besmele üzerinde yürütülen i’râb tartışmalarını,³⁴ “كَانَ”, “كَانَ”, zarf ve harf-i cerr” ilişkilerindeki detaylı analizleriyle bütüncül dilbilgisi ve anlam yaklaşımını açıkça ortaya koymaktadır. Nitekim Kâfiyeci, bir yandan kelimelerin tek tek i’râb konumlarını incelerken, diğer yandan bu kelimelerin cümle içinde oluşturduğu anlam, bağlam ve dilsel işlevi esas almaktadır.³⁵

1.8. TASRÎF, TAKSÎM ve ANLAM İLİŞKİSİ

Kâfiyecî, cümle dizilişinde görülen tasrîf ve taksîm işlemlerinin, cümlelerin bütünsel anlamını şekillendirdiğini vurgulamaktadır. Örneğin, bir fiilin başına şart edatlarının (إِذَا، إِذْ، إِذْ vb.) eklenmesi, cümlede “belirlilik veya belirsizlik, mümkünlük veya imkânsızlık” gibi düşünsel alanları oluşturmaktadır.³⁶ Bu yaklaşım, fikhî, tefsirî ve kelâmî yorumlarda cümle başında yer alan edat veya fiilin, hükmün dayanağını nasıl değiştirdiğini açıklamada oldukça işlevseldir. Kâfiyecî, nahvin bu yönünü özellikle Kur’ân metinlerinde zahir anlam ile batın anlam arasında denge kurma çabasıyla açıklamaktadır. Ona göre, her nahiv kuralının arka planında bir “anlam gerekçesi” mevcuttur.³⁷ Kâfiyecî’nin nahiv kurallarını dilsel bağlamların yanı sıra anlam-yoğun bağlamlarda değerlendirmesi özellikle tefsir ve kelâmda önemli bir katkı sunmaktadır. Onun, edatların ve cümle kuruluşlarının “hükmün sebebi”ni değiştirme potansiyeline vurgu yapması, ayetlerin zahirî anlamıyla bâtinî mesajı arasında bir delâlet dengesi kurma çabasını yansıtmaktadır. Söz konusu durumu şu ayet üzerinden örneklendirmek

³⁴ Kâfiyeci, *Şerhu Kavâ’idi’l-l-râb*, 32-37.

³⁵ Kâfiyeci, *Şerhu Kavâ’idi’l-l-râb*, 32-37.

³⁶ Kâfiyeci, *Şerhu Kavâ’idi’l-l-râb*, 108-109.

³⁷ Kâfiyeci, *Şerhu Kavâ’idi’l-l-râb*, 108-109.

mümkündür: “الصَّدَقَاتِ فَنِعْمًا هِيَ وَإِنْ تُخْفَوْهَا وَتَوْتُوها الْفُقَرَاءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ تُبْدُوا” “eğer sadakaları (zekât ve benzeri hayırları) açıktan verirsiniz ne âlâ! Eğer onu fakirlere gizlice verirsiniz, işte bu sizin için daha hayırlıdır.”³⁸ Ayette “إِنْ” şart edatı, sadakaların açıkça verilmesinin ve gizli verilmesinin her ikisini de birer şart kipi içinde sunmaktadır. Kâfiyecî'ye göre burada şart edatının kullanımı, sadece dilsel bir unsur olmayıp aynı zamanda anlam düzeyinde de farklılıklara yol açmaktadır:

1. Zahirî anlam düzeyinde, iki fiil arasında tercih imkânı tanınmıştır. Açıkça verirsiniz güzeldir; gizli verirsiniz daha hayırlıdır.
2. Bâtînî anlam düzeyinde ise şart edatları bu fiilleri “mutlak iyilik” kategorisine değil de belirli şartlar altında değer kazanan fiiller kategorisinde değerlendirmektedir. Yani iyilik, bağlama ve niyete bağlıdır.

Bu bağlamda, “إِنْ” edatının anlam gerekçesi sadece şart bildirmekle kalmayıp aynı zamanda ahlâkî bir bağlamda davranışın değerini ihtimal ve niyet zeminine çekmektir. Dolayısıyla Kâfiyecî'nin “her nahiv kuralının arkasında bir anlam gerekçesi vardır” yaklaşımı, bu gibi ayetlerde hem zahirî hüküm (fiilî yönlendirme) hem de bâtînî hikmet (niyet ve bağlam) düzeyinde anlam katmanlarını ortaya koymayı mümkün kılmaktadır.

1.9. DİĞER DİLBİLİMCİLERLE KARŞILAŞTIRMA

Kâfiyecî, hemen her bölümde İbn Hişâm, Sîbeveyh ve Ferra gibi klâsik dilbilim otoritelerine atıfta bulunmaktadır.³⁹ Onların görüşleriyle mutabık kaldığı noktalarda bu görüşleri detaylı bir şekilde analiz etmektedir. Ayrıştığı noktalarda ise gerek semantik (anlambilimsel) gerek pragmatik (kullanıma dayalı) argümanlar öne sürmektedir.⁴⁰ Örneğin:

- İbn Hişâm: Cümlelerin i'râb mahalline dair tasnifinde ünlü bir sistematiğe sahiptir. Kâfiyecî, bu sistematiği eseri boyunca kabul etmektedir. Bazı örneklerde ise “mâna ihtiyacını” öne çıkararak İbn Hişâm'ın tanımlarının kapsamını genişletmektedir.⁴¹ Aynı zamanda Kâfiyecî, İbn Hişâm'ın cümlelerin i'râb mahalline dair yaptığı tasnifi esas almakta; ancak bazı örneklerde, “mâna

³⁸ Bakara 2/271.

³⁹ Bazı örnekler bk. Kâfiyecî, Şerhu Kavâ'idil-l-râb, 79, 85, 91, 94, 95, 100, 101, 105, 110, 150, 153.

⁴⁰ Bk. Va'd Muhammed el-Ânî, “Şerhu'l-l-râb fî kavâ'idil-l-râb li'l-Kâfiyecî”, *Mecelletü Câmiati'l-Enbâr* sy.32 (2017).

⁴¹ Kâfiyecî, Şerhu Kavâ'idil-l-râb, 131, 132, 135, 143, 149, 150, 169, 170, 172, 177, 178, 189, 197, 201; Kocevî, Şerhu Kavâ'idil-l-râb, 139.

ihtiyacının” bunu aşan bir yorumu gerektirdiğini belirterek tasnifin kapsamını genişletmektedir.⁴²

- Sîbeveyhi: Arap dilinin en temel otoritesi kabul edilmektedir. Kâfiyecî, Sîbeveyhi'nin “cümle tasarımı” kavrayışını daha detaylı bir yorumla kavuşturmuştur. Özellikle fiil ve ismin önceliği meselesinde Sîbeveyhi'nin görüşlerini, cümlelerin anlamsal tonunu açıklamada rehber görmektedir.⁴³ Onun bu görüşleri yalnızca formel bir tercih değil, anlamın belirlenmesinde etkili bir ilke olarak değerlendirmektedir. Ona göre Sîbeveyhi'nin tercihi, cümlelerin “semantik ağırlık merkezini” belirlemede kılavuzluk etmektedir.

Ayrıştığı bir örnek olarak, kimi nahivcilerin “طَنَنْتُ زَيْدًا قَائِمًا” gibi yapıları yalnızca “iki mef'ûl” sistemi içinde değerlendirmesine karşılık, Kâfiyecî bu yapının ikinci kısmının “قَائِمًا” zaman zaman hal cümlesi olarak da işlev görebileceğini savunmaktadır. Bu durumda cümle “ben Zeyd'i, o kalkıyor haldeyken zannettim” gibi bir anlam taşımasını sağlamaktadır. Burada semantik gerekçesi, failin içinde bulunduğu hâlî vurgulamak; pragmatik gerekçesi ise bağlamın böyle bir yorumu daha anlamlı kılmasıdır.⁴⁴

Bu tür yorumlar, Kâfiyecî'nin sadece grameri değil yanı sıra dilin anlam dünyasını ve bağlamsal işleyişini dikkate alan özgün bir nahiv anlayışı geliştirdiğini göstermektedir. Bu kıyaslamalar, Kâfiyecî'nin nahivdeki görüşlerinin selefleriyle nasıl bir diyalog içinde geliştiğini; aynı zamanda dil felsefesine dair ne tür katkılar yaptığını göstermesi bakımından önemlidir.

1.10. NAHİV ile ANLAM ARASINDA BÜTÜNCÜL BİR YAKLAŞIM

Kâfiyecî'nin *Şerh-u Kavâ'id-i'l-râb* adlı eseri, klasik Arap nahiv teorisinin kapsamlı bir sunumunu yaparken, nahvin anlamsal yönünü de güçlü biçimde ortaya koymaktadır. Cümle öğelerinin hiyerarşisi, (harf-i cerr ve zarf yapılarının fiil veya cümlelerin tamamı ile kurduğu ilişki, i'râbın belirsizlikleri giderici mahiyeti ve cümle içi yer değiştirmelerin (takdîm-te'hîr) metinde oluşturduğu nüanslar gibi meseleler), onda salt gramer kuralı olmaktan çıkıp anlamı inşa eden unsurlara dönüşmektedir.⁴⁵ Bu yaklaşım, Kur'ân tefsiri başta olmak üzere pek çok İslâmî

⁴² Kâfiyecî, *Şerhu Kavâ'id-i'l-râb*, 131, 132, 135, 136, 143, 149; Kocevî, *Şerhu Kavâ'id-i'l-râb*, 139.

⁴³ Örnekler için bk. Kâfiyecî, *Şerhu Kavâ'id-i'l-râb*, 85, 110, 130, 148, 150.

⁴⁴ Kâfiyecî, *Şerhu Kavâ'id-i'l-râb*, 134, 148.

⁴⁵ Kâfiyecî, *Şerhu Kavâ'id-i'l-râb*, 82-136.

ilimde, dilin incelikleri yoluyla metinlerin daha sağlam şekilde yorumlanmasına imkân sunmaktadır.⁴⁶

2. İKİNCİ BÖLÜM

Kâfiyeci, ele alınan eserin ikinci bölümünde özellikle câr–mecnûr (harf-i cerr+isim) ve zarf (yer/zaman belirten unsur) yapılarını, niteleme veya hal fonksiyonlarına ve cümledeki yerleşimlerine ilişkin görüşlerini sunmayı amaçlamaktadır.⁴⁷

NAHİV KURALLARININ ANLAMSAL BOYUTU

2.1. HARF-İ CERR ve ZARF YAPILARININ ANLAMA ETKİSİ

Kâfiyeci'nin, eserinde dikkat çektiği konulardan bir diğeri de harf-i cerr (edat) ve zarf (zaman/yer belirteçleri) yapılarının hangi ögeyle veya hangi fiille irtibatlandırıldığıdır. Bu, cümlelerin genel anlamının netleşmesinde kritik bir rol oynamaktadır. Mesela besmele “بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ” cümlesi, Arap dilbilgisi literatüründe hem nahiv hem de mâna açısından en çok tartışılan formül ifadelerden biridir. Kâfiyeci, besmeledeki “باسم” ifadesiyle ilişkili çeşitli görüşleri aktarmaktadır. Özellikle, “ب” harfi cerrinin hangi fiile taalluk ettiği meselesi etraflıca tartışılmaktadır.

a) Bazı nahiv âlimlerine göre, “ب” harfi, gizli bir fiile bağlıdır ve bu fiil “أَبْدَأُ” (başlıyorum) veya “أَقْرَأُ” (okuyorum) şeklinde takdir edilmektedir. Bu görüşe göre, besmeledeki esas gaye; eylemin başlangıcını göstermektir.⁴⁸

b) Kâfiyeci'nin terccihî ise “ب” harfi ile ilgili açıklamaların, daha çok mânaya dönük bir yorum olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla “مَتَبَرِّكًا بِسْمِ اللَّهِ أَقْرَأُ” ifadesi “ben, Allah'ın adı ile -bereket dileyerek- okuyorum” mânasını vermekle birlikte, asıl vurgu “okumak” fiilinin besmele ile özdeşleşmesidir. Rivayet edilmekte olan hadis-i şeriflerde “كُلُّ أَمْرٍ ذِي بَالٍ لَمْ يُبْدَأْ فِيهِ بِبِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ فَهُوَ أَبْتَرُ”⁴⁹ ve “كُلُّ أَمْرٍ ذِي بَالٍ لَا يُبْدَأُ فِيهِ بِحَمْدِ اللَّهِ فَهُوَ أَجْزَمُ”⁵⁰ şeklinde iki farklı başlangıç ifadesi yer

⁴⁶ Kâfiyeci'nin eserinde yer verdiği Kur'ân'ın kıraatı ve anlamlandırılması hususunda bazı örnekler için bk. Kâfiyeci, *Şerhu Kavâ'id-i'l-râb*, 164-171, 190, 194, **199**, **201**, 213-216.

⁴⁷ Kâfiyeci, *Şerhu Kavâ'id-i'l-râb*, 219-259.

⁴⁸ Kâfiyeci, *Şerhu Kavâ'id-i'l-râb*, 33-34.

⁴⁹ Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *el-Câmi' li-ahlâkı'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*, thk. Mahmud et-Tahân (Riyad: Mektebetü'l-Maârif, ts.), 2/69.

⁵⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Ernaût vd. (Kahire: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), “en-Nikâh”, 19 (1894); Ebû Dâvûd Süleymân es-Sicistânî, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Ernaût ve Ahmed Kâmil (Kahire: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), “el-

almaktadır. Kâfiyecî, buradaki ihtilafı uzlaştırmak için birinin mutlak açılışı, ötekinin de konuşmanın esas kısmını kastetmesi şeklinde bir cem yöntemi benimsemektedir. Ona göre, “بِاسْمِ اللَّهِ” ifadesinde, “ب” edatının hangi fiille taalluk ettiği “başlıyorum”, “okuyorum”, “yazıyorum” vs. cümledeki mânayı doğrudan etkilemektedir.⁵¹

Kâfiyecî, “ب’ edatı yardımıyla mı, beraberlik mânasıyla mı kullanıldı?” tartışmalarının, tefsir ve fıkıh gibi alanlarda dahi anlam farklılıklarına yol açtığına işaret etmektedir.⁵² Benzer şekilde, “فِي الدَّارِ” “evde” gibi zarf-ı mekân ifadelerinin cümlede hangi fiile veya hangi ögeye döndüğü, cümlelerin odak noktası ile anlam çerçevesini belirlemektedir.⁵³

Kâfiyecî’ye göre bu tür nahvî incelikler, yalnızca dil kuralları seviyesinde kalmamakta aynı zamanda metnin semantik yorumu için de esas teşkil etmektedir. Zira harf-i cerrin veya zarfın, cümlelerin neresine bağlandığı, “fiil” mi “isim” mi yoksa “tüm cümlelerin” mi nitelendiği sorusunu cevaplarken, anlatıcının (mütekellim) maksadını doğrudan etkilemektedir.⁵⁴ Kâfiyecî, klasik Arap dilbilimi içinde, nahiv kurallarının salt biçimsel bir düzen olmaktan öte, metnin taşıdığı anlamı belirlemede etkin olduğunu vurgulamaktadır. Onun metodu, cümle–öge–anlam üçgeni etrafında şekillenmektedir. Mesela bir câr–mecnûr öbeğinin “فِي الدَّارِ”, “evde/evin içinde” ifadesi, cümlede hangi ögeye bağlandığını açıklarken, bu bağlanmanın anlamı nasıl dönüştürebildiğini ayrıntılı şekilde göstermektedir.⁵⁵ Mesela bir câr–mecnûr öbeğinin “فِي الدَّارِ”, yani “evde/evin içinde” ifadesi, cümlede hangi ögeye bağlandığını açıklarken bu bağlanmanın anlamı nasıl dönüştürebildiğini ayrıntılı şekilde göstermektedir. Aynı lafız, farklı mutaallaklara bağlandığında farklı anlamlar kazanabilmektedir. Örneğin “اسْتَقَرَّ فِي الدَّارِ” ifadesinde fiil sabitlik içerdiğinden “evde yerleşti” veya “orada sabit kaldı” anlamı ortaya çıkmaktadır. Buna karşılık “نَحَلَ فِي الدَّارِ” cümlesinde “فِي”, hareket bildiren bir fiile bağlandığı için “evin içine girdi” şeklinde yönelim anlamı taşımaktadır. “هُوَ فِي الدَّارِ” ifadesinde ise cümle isim cümlesi olduğu için “فِي الدَّارِ” bulunma bildiren bir haber ögesi olmaktadır. Yine “اسْتَعْلَتْ فِي الدَّارِ” örneğinde fiil bir fiil-i amel olduğu için, bu öbek eylemin gerçekleştiği mekâna işaret etmektedir. “فَكَرْتُ فِي الدَّارِ” ifadesinde ise fiil zihinsel bir eylem taşıdığından, “ev hakkında düşündüm” gibi daha soyut bir

Edeb”, 21 (4840); Ebû Abdîrrahmân Ahmed en-Nesâî, *es-Sünen*, thk. Hasan Abdülmün’im (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2001), “Amelü’l-yevmi e’l-leyli”, 53 (10255).

⁵¹ Kâfiyecî, *Şerhu Kavâ’idi’l-l-râb*, 32-33.

⁵² Kâfiyecî, *Şerhu Kavâ’idi’l-l-râb*, 32-36.

⁵³ Kâfiyecî, *Şerhu Kavâ’idi’l-l-râb*, 252.

⁵⁴ Kâfiyecî, *Şerhu Kavâ’idi’l-l-râb*, 221-226

⁵⁵ Kâfiyecî, *Şerhu Kavâ’idi’l-l-râb*, 221.

anlam doğmaktadır. Bu örnekler, harf-i cerlerin anlamlarının sabit olmayıp, bağlandıkları fiil ya da isimlere göre semantik kaymalar yaşayabileceğini ve anlamın sadece kelimenin lugavî karşılığına değil, sentaktik konumuna ve bağlamına da bağlı olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.⁵⁶ Bir kuralın biçimsel yönü (kelimenin konumu, l'râbı vs.) o kuralın anlamsal katkısından ayrı tutulamamaktadır. Özellikle harf-i cerr (câr) ve zarf kullanımı, sıfat veya hal değerine bürünen ekler, cümlelerin oluşturduğu bütünü anlamlandırmada belirleyicidir.⁵⁷ Dolayısıyla bu yaklaşım, Kâfiyecî'nin izlediği genel ilkeye de uygun düşmektedir.

2.2. CÂR-MECRÛR YAPILARININ KONUMU ve ANLAM DEĞERİ

2.2.1. Fiile veya İsme Bağlanma Meselesi

Kâfiyecî'ye göre harf-i cerr ve mecrûr unsurlar, Arapça cümle içerisinde temelde fiile veya isme bağlanabilir. Bu bağlanmanın nasıl yapılacağı hem biçimsel hem anlamsal sonuçlar doğurmaktadır.

- Fiile Bağlanma: "Menfî ya da müsbet bir eylem" bildiren fiile câr-mecrûr gelmesi, cümlede eylemin nerede ve ne şekilde gerçekleştiğini belirginleştirmektedir.⁵⁸

- İsme Bağlanma: İsme bağlandığında ise çoğu zaman sıfat veya izâfî bir açıklama ortaya çıkmaktadır. Mesela "رَجُلٌ فِي الدَّارِ" "evde bulunan bir adam" ifadesinde câr-mecrûr, niteleme vasfı kazandırmaktadır.⁵⁹

Kâfiyecî, câr-mecrûr yapılarının fiille veya isme bağlanması konusunu klasik tasniflerden yararlanarak,⁶⁰ her durumda cümlelerin anlam boyutuna atıfta bulunarak ele almaktadır. Bu şekilde, kelimelerin konumlarının salt gramer kuralından ibaret görülmemesi gerektiğini, bilakis cümle içi anlam örgüsünü yönlendirdiğini belirtmektedir.⁶¹

2.2.2. Sıfat ve Hal Değeri

Kâfiyecî, câr-mecrûr öbeklerinin niteleme veya hal konumunda kullanılabileceğini detaylı örneklerle anlatmaktadır.

A. Sıfat (Vasıf) Değeri:

⁵⁶ Kâfiyecî, *Şerhu Kavâ'idil-l'râb*, 252.

⁵⁷ Kâfiyecî, *Şerhu Kavâ'idil-l'râb*, 219-221, 252.

⁵⁸ Kâfiyecî, *Şerhu Kavâ'idil-l'râb*, 220-226.

⁵⁹ Kâfiyecî, *Şerhu Kavâ'idil-l'râb*, 221.

⁶⁰ 'Ayûnî, *Şerhu Kavâ'idil-l'râb*, 39-48.

⁶¹ Kâfiyecî, *Şerhu Kavâ'idil-l'râb*, 222-223.

Nitelediği isim nereye veya nasıl kaydedilir? Bu soru, ismin belirlilik derecesine bağlı olmaktadır. Eğer câr–mecnûr yapısı “nitelenecek ismin” ardından geliyorsa ve bu isim nâkis veya belirlilik anlamı zayıfsa, söz konusu yapının sıfat olma ihtimali yükselmektedir. Örneğin “رَجُلٌ فِي الدَّارِ” “evde bulunan bir adam” cümlesinde, “فِي الدَّارِ” öbeği, açıkça “رَجُلٌ”un sıfatını teşkil etmektedir.⁶² Kâfiyecî, böyle bir yapının cümlede sonradan gelmesinin (nâhiv kuralları gereği) anlamı “tanımlayıcı/ayrıştırıcı bir niteliğe” kavuşturduğunu söylemektedir.

B. Hal Değeri:

Şayet nitelediği unsur bir marife ise, câr–mecnûr genellikle hal bildirmek üzere cümleye dâhil olmaktadır. Kur’ân’da şu tip kullanımlarda: “فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ فِي” “o, toplumuna süsü içinde çıktı”. Burada “فِي زِينَتِهِ” kısmı, çıkma eyleminin nasıl gerçekleştiğini (süslenmiş olarak) bildiren bir hal unsuru işlevi görülmektedir. Kâfiyecî, böylesi örneklerde câr–mecnûr ifadesinin “ne şekilde?” sorusuna yanıt olduğu için hal konumunda değerlendirildiğini belirtmektedir.⁶³

C. Her İki Anlamı da Taşıma İhtimali:

Bazen isim, yarı belirli (örneğin lâm-ı cins ile gelen) yahut sıfatı bulunduğu için kısmen belirgin sayıldığında, câr–mecnûr hem sıfat hem hal anlamında yorumlanabilmektedir.⁶⁴ Mesela: “فِي أَكْصَامِهِ الزُّهْرُ” “çiçeğin tomurcuklar içindeyken hâli/tomurcuklar içerisinde olan çiçek” gibi ifade, iki şekilde de değerlendirilebilmektedir. Kâfiyecî, böyle durumlarda, cümlelerin bağlam ve kullanım amacının öne çıktığını, nahiv kuralının cümle anlamını hangi eksene kaydırıldığının bağlamla beraber incelenmesi gerektiğini vurgulamaktadır.⁶⁵

2.3. ZARF YAPILARI ile CÂR–MECNÛR BENZERLİĞİ

Kâfiyecî, zarf ile câr–mecnûr yapıların gramer işlevi bakımından benzerliklerine işaret etmektedir.⁶⁶ Zira her iki unsur da ekseriyetle fiil (veya fiil hükmünde görülen ismi-fail, masdar gibi türevler) ile ilişki kurarak cümlede “yer-zaman” ya da “durum-şart” bildirmektedir.⁶⁷

⁶² Kâfiyecî, *Şerhu Kavâ'idil-l-râb*, 219-221, 242-243, 252.

⁶³ Kâfiyecî, *Şerhu Kavâ'idil-l-râb*, 242.

⁶⁴ Yasin Mehdi Avadallah, *Müşkilü'l-l-râb 'inde b. Hişâm* (Kahire: Câmiatü'l-Ezher, ed-Dirâsâtü'l-'Ulyâ, Yüksel Lisans Tezi, 2017), 186-191.

⁶⁵ Kâfiyecî, *Şerhu Kavâ'idil-l-râb*, 242-243.

⁶⁶ Kâfiyecî, *Şerhu Kavâ'idil-l-râb*, 253, 255.

⁶⁷ Kâfiyecî, *Şerhu Kavâ'idil-l-râb*, 220, 253-254.

- Zarf, “Muayyen bir ismi mi niteliyor, yoksa fiilin gerçekleştiği ortamı mı anlatıyor?” sorusuna göre bazen sıfat, bazen hal konumuna bürünebilmektedir.⁶⁸
- Kâfiyecî, “زَيْدٌ أَمَامَ الْبَيْتِ” “Zeyd evin önündedir” örneğinde, “أَمَامَ الْبَيْتِ” yapısının, nitelediği varlık marife olduğundan, haber yerini tutabileceğine dikkat çekmektedir. Böylece cümlelerin “Zeyd nerededir?” sorusuna cevap verdiği için zarf öbeğinin haber olarak işlev gördüğünü belirtmektedir.⁶⁹

Kâfiyecî, zarfla câr–mecnûr yapılarını aynı bölümde ele almaktadır. Zira ikisinin de “fiille irtibatı, i'râb mahalli, anlam yönlendirmesi” gibi ortak noktaları bulunmaktadır. Metninde “câr”ı esas, “zarf”ı ise ona tâbi olarak ele almasının nedeni ise, Arapça cümlede harf-i cerrin daha sık formel bir gösterge olmasından kaynaklanmaktadır.⁷⁰

2.4. CÜMLENİN ÖZNE-FAİL İLİŞKİSİ: CÂR-MECRÛR SONRASI MERFÛ' UNSURLAR

Kâfiyecî'nin dikkat çektiği bir diğer husus, bir câr–mecnûr veya zarf öbeğinden sonra gelen merfû' konumundaki kelimenin, hangi unsura dayanarak merfû' olduğu meselesidir.⁷¹

Fiil Gizli Kalıp Câr–Mecnûrun Onun Yerine Çalışması: Kûfîlere göre, (özellikle cümle “fiil + fail” anlayışına dayandığından) eğer fiil hazfedilmişse, câr–mecnûr veya zarf, bu hazfedilmiş fiilin yerine geçerek merfû' unsuru (faili) sayılmaktadır. Yani “فِي الدَّارِ زَيْدٌ” ifadesinde, زَيْدٌ (aslında hazfedilmiş fiil yerine geçen) “فِي الدَّارِ”ın failidir. Basralılara göre ise bu tür cümleler, isim cümlesi olarak; mübteda (زَيْدٌ) + haber (فِي الدَّارِ) modeli getirilerek açıklanmaktadır. Dolayısıyla merfû' luk mübteda oluşundan ileri gelmektedir. Câr–mecnûr ise yalnızca haberin yerini almaktadır.⁷²

Kâfiyecî, farklı ekollerin bu konuda ayrıldığına işaret ederek, her iki görüşün de cümledeki anlam örgüsünü değiştirebileceğini, ancak pratikte Arap dili kullanımında her iki tahlil modelinin de mevcut olduğunu belirtmektedir. Önemli olanın, cümleyi çözümleyenin hangi ekolü benimsediğini bilmek ve bu

⁶⁸ Kâfiyecî, *Şerhu Kavâ'idil-l'râb*, 255.

⁶⁹ Kâfiyecî, *Şerhu Kavâ'idil-l'râb*, 255.

⁷⁰ Kâfiyecî, *Şerhu Kavâ'idil-l'râb*, 220-259.

⁷¹ Kâfiyecî, *Şerhu Kavâ'idil-l'râb*, 247-252.

⁷² Kâfiyecî, *Şerhu Kavâ'idil-l'râb*, 252.

benimsediği ekol çerçevesinde metnin anlamı nasıl yorumladığını açıklığa kavuşturmaktadır.⁷³

2.5. CÜMLENİN NEFY veya İSTİFHAMLAR KURULDUĞU DURUMLAR

Metinde yer alan bir diğer kritik nokta, câr–mecnûr veya zarf ögesinin nefy ya da istifham harfiyle başladığı cümlelerdeki konumudur. Kâfiyecî, “مَا فِي الدَّارِ أَحَدٌ” “evde kimse yok” ile “أَفِي الدَّارِ زَيْدٌ؟” “evde Zeyd mi var?” gibi örneklerde, câr–mecnûr öbeğinin “olumsuzluk veya soru” ifadesiyle cümlelerin başına geldiğini ve bu konumun i’râb analizinde bazı farklılıklar oluşturduğunu incelemektedir. İncelenen örnekte “câr–mecnûrun” fiil yerine geçerek fail alması veya mübteda–haber ilişkisini kurması söz konusudur. İstifham “lafız” olarak (hem soru hem bazen anlamca olumsuzluk) cümleyi başlattığında, cümlelerin geri kalan ögeleri bununla nasıl bağlantılıdır, sorusunu detaylandırmaktadır.⁷⁴

2.6. KÂFİYECİ’NİN YAKLAŞIMININ ÖNEMİ ve UYGULAMALARI

Kâfiyecî’nin, câr–mecnûr ve zarf öbeklerinin sıfat, hâl, haber veya faille ilişkisini ele alış biçimi, klasik Arap nahvinin tipik kaidelerini teyit etmekle kalmadığı gibi aynı zamanda her kuralın ardındaki anlamsal boyutu da açığa çıkarmaktadır. Bu yaklaşım:

a) Kur’ân âyetlerinde sıkça görülen “câr–mecnûr + marife/nekira isim” kalıplarının, ayetin mesajını nasıl yönlendirebildiğini anlamada kritik bir katkı sağlamaktadır. Örneğin “فِي زِينَتِهِ” “süsünde” ifadesinin hal anlamı, anlatıya dinamizm katmaktadır.⁷⁵

b) Bir hükmün geçerli olduğu zaman veya mekân şartını belirten ifadelerle dair incelemelerde, zarf ve câr–mecnûr’un hangi fiil veya isimle bağlantılı olduğuna göre fikhî hüküm farklılaşabilmektedir.⁷⁶

c) Modern dilbilim kuramlarında da öncelikle dizilim ve anlam arasındaki ilişkinin irdelenmesi hedeflenmektedir. Kâfiyecî’nin yaklaşımı, Arapça metinlerin çevirisinde harf-i cerr ve zarf yerleşimlerinin çevrilirken nasıl anlam kaymalarına neden olabileceğini aydınlatmaya elverişli bir perspektif sunmaktadır.⁷⁷

⁷³ Kâfiyecî, *Şerhu Kavâ’idi’l-l-râb*, 252.

⁷⁴ Kâfiyecî, *Şerhu Kavâ’idi’l-l-râb*, 251.

⁷⁵ Kâfiyecî, *Şerhu Kavâ’idi’l-l-râb*, 242.

⁷⁶ Kâfiyecî, *Şerhu Kavâ’idi’l-l-râb*, 255.

⁷⁷ Kâfiyecî, *Şerhu Kavâ’idi’l-l-râb*, 220-259.

Kâfiyecî'nin, câr–mecrûr ve zarf gibi unsurlara ilişkin geliştirdiği tahliller, Arapça cümle yapısının derinliklerinde yatan anlam boyutunu açığa çıkarması bakımından son derece değerlidir. Özellikle sıfat ve hal konumları, olumsuzluk veya soru gibi ek unsurlarla cümlenin başa alınması, fiil–fail ilişkisine bağlanan merfû' unsurlar ve ekollerin farklı analizleri, bir nahiv kuralının ötesinde, metnin anlamı üzerinde nasıl dönüştürücü etkilere sahip olduğunu göstermektedir. Kâfiyecî, bir taraftan klasik nahiv teorisinin sürekliliğini sağlarken, diğer taraftan söz dizimi ve anlam arasındaki kopmaz bağı net bir şekilde ortaya koyan bir örnek olarak sunmaktadır.

3. ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Kâfiyecî, bahsi geçen eserinin üçüncü bölümünde; cümle yapısı, harf, isim, fiil ve zarfların cümledeki konumları, i'râb gibi konuları, “nahiv ile anlam arasındaki etkileşim” temellendirmesine dayalı olarak incelemektedir. Özellikle de “nahiv kuralları – anlamsal değerler” ilişkisine dair tahlilleri detaylı bir şekilde ele almaktadır.

Kâfiyecî, kaleme aldığı metinde, Arap dilbilgisindeki harf ve cümle ilişkisine dair daha ayrıntılı meseleler ele almaktadır. “لَمَّا، إِنَّ، أَنْ، حَتَّى، لَوْلَا، لَا” gibi harflerin ve eklerin hem i'râb açısından hem de mâna bütünlüğü açısından nasıl değerlendirildiği, Kâfiyecî'nin yaklaşımı incelenerek anlaşılabilir. ⁷⁸ Kâfiyecî, nahiv ve mâna teorisinde harflerin birbirinden sayıca farklı (bir, üç, dört, beş, yedi, sekiz ve on iki) ⁷⁹ kullanımı ve tahlilleri bakımından örneklere detaylı bir biçimde yer vermektedir. Kâfiyecî'nin, Arapçada üç temel görev üstlendiğini belirttiği edatlardan ⁸⁰ bazıları şunlardır:

A. لَمَّا Harfinin Üçlü Kullanımı

1. Geçmiş Zamanla (Mâzi) Kullanımında Şart - Sebep İlişkisi

- Birinci görüşe göre “لَمَّا” geçmiş (mazi) fiil cümlesine gelerek, “varlığı varlığa, yokluğu yokluğa” bağlayan (yani şartî) bir mâna ifade etmektedir. Bu kullanımda, “لَمَّا جَاءَ زَيْدٌ جَاءَ عَمْرُو” örneği, “Zeyd gelince Amr da geldi” şeklinde anlaşılmaktadır. Kimi dilciler bunu bir nevi “sebep sonuç” ilişkisi olarak görmekte ve “لَمَّا”yı مَّا + لَمْ birleşimi olduğu” şeklinde analiz etmektedir. ⁸¹

⁷⁸ Kâfiyecî, *Şerhu Kavâ'idü'l-l'râb*, 66-86.

⁷⁹ 'Asker, *Mefâtihü'l-l'râb*, 53-99.

⁸⁰ 'Asker, *Mefâtihü'l-l'râb*, 57-65.

⁸¹ Kâfiyecî, *Şerhu Kavâ'idü'l-l'râb*, 288-291.

- Bazı nahiv âlimleri (mesela Ebû Ali el-Fârisî) bunun zarf olarak alınabileceğini, “حِينَ” “o vakit”⁸² mânasına yaklaşabileceğini iddia ederken, Kâfiyeci, “lakin metnin zahiri bunun harf değerinde olduğuna işaret etmektedir” diyerek farklı görüşleri derlemektedir.⁸³

2. Şimdiki/Müstakbel Zamanla Kullanım (Cezmeden لَمَّا)

- “لَمَّا” aynı zamanda, muzari fiili cezmeden bir harftir. “لَمْ” gibi ama ondan farklı olarak “henüz olmadı, fakat olması bekleniyor” mânasını ifade etmektedir. Örneğin: “لَمْ يَذُوقُوا عَذَابَ” “henüz azabı tatmadılar” ifadesi, tatmamış olmalarına ve gelecekte tatmalarının muhtemel oluşuna işaret etmektedir.⁸⁴
- “لَمْ” ile farkı: “لَمْ” mutlak geçmişte olmamayı bildirirken, “لَمَّا” geçmişle birlikte, devam eden henüz-olmama ve ileride olabilirlik vurgusu taşımaktadır.⁸⁵

3. İstisna Harfi Olarak Kullanım

“لَمَّا” kelimesinin “مَا ... إِلَّا” gibi “ancak, hariç” mânasında işlendiği örnekler de klasik literatürde zikredilmektedir. Mesela “هِيَ لَمَّْا عَلَىهَا حَافِظٌ” “hiç kimse yoktur ki üzerinde bir koruyucu, bir denetleyici bulunmasın”⁸⁶ okumalarından birinde, “إِلَّا” mânasına yakın şekilde değerlendirilmiştir. Yani ayetteki kullanım biçiminde (istisnasız) vurgusunu güçlendirilmektedir. Bu kullanım, özellikle “لَمَّا”nın şeddeli okunuşu (lemma) durumunda veya harf-i cerr takdirleriyle açıklanmaktadır.⁸⁷

B. Kelimesinin Üç Anlam Katmanı

“نَعَمْ” çoğu zaman onay veya tasdik olarak bilinse de Kâfiyeci, bu kelimenin farklı bağlamlarda üç şekilde kullanılabileceğini söylemektedir.⁸⁸

1. Haber Cümlesine Cevap (Tasdik Harfi)

Olumlu veya olumsuz bir habere “evet, doğrudur” anlamında karşılık verilir: “هَلْ قَامَ زَيْدٌ؟ نَعَمْ.” (Zeyd kalktı mı? Evet/doğru).⁸⁹

2. İstifhama Cevap (İlâm - Bilgilendirme)

⁸² Sâd 38/88.

⁸³ Kâfiyecî, Şerhu Kavâ'idil-İ'râb, 288-289.

⁸⁴ Kâfiyecî, Şerhu Kavâ'idil-İ'râb, 289.

⁸⁵ Kâfiyecî, Şerhu Kavâ'idil-İ'râb, 289.

⁸⁶ Tîn 86/17.

⁸⁷ Kâfiyecî, Şerhu Kavâ'idil-İ'râb, 293-295.

⁸⁸ Kâfiyecî, Şerhu Kavâ'idil-İ'râb, 295-298.

⁸⁹ Kâfiyecî, Şerhu Kavâ'idil-İ'râb, 296.

Soru, onay bekleyen tarzda olduğunda “نعم” bir bilgilendirme görevi görmektedir. Bazıları buna “doğrulama” dese de Kâfiyeci, sırf doğrulamadan öte, soran kişiye bilgi verme işlevi olduğunu hatırlatmaktadır.⁹⁰

3. Talep Cümlesi Sonrasında (Vaad veya Kabul)

“نعم” bir emir/istek cümlesine cevap olarak gelirse, “söz verme, vaad, kabul” gibi bir mâna çıkmaktadır: “افْعَلْ كَذَا! نَعَمْ” (şöyle yap! peki/tamam).⁹¹

C. حَتَّى nin Üç Görevi

“حَتَّى” Arap nahvinde çok yönlü bir harftir. Kâfiyeci'ye göre üç kullanım öne çıkmaktadır.

1. Harf-i Cerr Olarak

“إِلَى” “e/a yönelme” mânasına gelen (sınır bildirme) işlevi: “سِرْتُ حَتَّى طُلُوعِ” “fecre kadar yürüdüm”. Burada “حَتَّى” son noktayı belirtmektedir. Bir diğer farklı kullanımda ise “كَيْ” mânasına (amaç, sebep) yaklaştığı durumlar anlamında kullanılmaktadır. “جِئْتُ حَتَّى أَكْرَمَكَ” “sana ikramda bulunayım diye geldim”.⁹²

2. Harf-i Atıf Olarak

“حَتَّى” isimler arasında atıf yapabilmektedir. Ancak kesin bir kuralı vardır ki atıf yapılacak isim, mutlaka daha önceki ismin bir parçası veya bir alt türü olmalıdır.⁹³ Örneğin, “جَاءَ الْقَوْمُ حَتَّى الْأَمِيرِ” (kavim geldi; hatta emir de geldi). Emir, o kavmin bir parçası ise “hatta” atfı mümkündür.⁹⁴

3. İbtidâ Harfi (Cümleyi Başlatma)

Bazı durumlardaysa “حَتَّى” sonrasında gelen cümle, önceki cümleye edat/bağ açısından bağlanmaz. “حَتَّى”ı cümle yalnızca bir başlangıç cümlesi gibi işlev görmektedir.⁹⁵ Örneğin: “مَرَضَ فُلَانٌ حَتَّى إِنَّهُمْ لَا يَرْجُوْنَهُ” “falan hasta oldu; o kadar ki artık ondan ümit kesmişler”. Burada “حَتَّى” anlama “inat” katar ve cümlelerin i'râb yönünden öncesine bağlamadığı (macrûr veya mansûb olmadığı) vurgulanmaktadır.⁹⁶

⁹⁰ Kâfiyeci, *Şerhu Kavâ'idil-l'râb*, 297.

⁹¹ Kâfiyeci, *Şerhu Kavâ'idil-l'râb*, 298.

⁹² Kâfiyeci, *Şerhu Kavâ'idil-l'râb*, 300-309.

⁹³ Kâfiyeci, *Şerhu Kavâ'idil-l'râb*, 309.

⁹⁴ Kâfiyeci, *Şerhu Kavâ'idil-l'râb*, 311-316.

⁹⁵ Kâfiyeci, *Şerhu Kavâ'idil-l'râb*, 71.

⁹⁶ Kâfiyeci, *Şerhu Kavâ'idil-l'râb*, 316-320.

Kâfiyecî'nin dört mâna kullanımı⁹⁷ olduğunu belirttiği edatlara bir örnek şöyledir:

“لَوْلَا”nın Dört Mânası

Kâfiyecî, lâmla başlayan şart edatları içinde “لَوْلَا”nın özel bir yeri olduğunu belirterek şu dört kullanıma dikkat çekmektedir:

a. Şart Edatı Olarak (İmtina/Gerekçe)

- En meşhur kullanım, “لَوْلَا زَيْدٌ لَّا كَرُمْتُكَ” gibi. “Zeyd olmasaydı sana ikramda bulunurdum” mânasıyla, bir şeyin varlığı, başka bir şeyin yokluğunu gerektirir kuralı görülmektedir.⁹⁸
- Genelde cümlelerin birincisi isim cümlesi, ikincisi fiil cümlesi şeklindedir. “لَوْلَا اللَّهُ لَهَلَكْنَا” “Allah olmasaydı helâk olacaktık”.⁹⁹

b. Talep (Teklif) veya İkaz Anlamında

- “لَوْلَا” bazen “هَلَّا” gibi, yapması beklenen bir fiili teşvik/teklif bildirmektedir. “اللَّهُ لَوْلَا تَسْتَغْفِرُونَ” “Allâh’a istiğfar etseniz iyi olmaz mı?”.¹⁰⁰ Burada bir ricâ veya teklif (yumuşak ikaz) vardır. Kâfiyecî, buna “arz” ve “tahsis (teşvik)” gibi farklı isimler vermektedir.¹⁰¹

c. Geçmiş Zamanda Tebkîl (Azarlama/Tevbîh)

- “لَوْلَا” fiil-i mazîye gelirse, yapılan bir eylemin ihmali nedeniyle sitem/azarlama mânası sezilmektedir. “لَوْلَا نَصَرَهُمُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِن دُونِ اللَّهِ” “Allah’ı bırakıp, edindikleri tanrılar kendilerine yardım etmeli değil miydi?”¹⁰² Bu kullanım, “hani neden yardım etmediler?” tarzında bir kınama ve yargılama ifadesidir.¹⁰³

d. İstifhâm (Soru) Olduğunu İddia Edenler

- Bazı dilcilere göre “لَوْلَا” soru edatı gibi de kullanılabilir. “لَوْلَا أَخَّرْتَنِي إِلَىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ” “Rabbim! Beni yakın bir süreye kadar geciktirsen!”¹⁰⁴ Ancak Kâfiyecî bu görüşü zayıf bulmakta ve esasen bunun yine teklif veya arz anlamına yakın olduğunu söylemektedir.¹⁰⁵

⁹⁷ İbn Hişâm Ensârî, *Mugni'l-lebîb 'an kütübi'l-e'ârîb*, thk. Mâzin el-Mübârek ve Muhammed Ali (Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1985) 98-113; 'Asker, *Mefâtihü'l-İrâb*, 65-72.

⁹⁸ Kâfiyecî, *Şerhu Kavâ'idü'l-İrâb*, 337-338.

⁹⁹ Kâfiyecî, *Şerhu Kavâ'idü'l-İrâb*, 335.

¹⁰⁰ Neml 27/46.

¹⁰¹ Kâfiyecî, *Şerhu Kavâ'idü'l-İrâb*, 337-342.

¹⁰² Ahkâf 46/28.

¹⁰³ Kâfiyecî, *Şerhu Kavâ'idü'l-İrâb*, 342-343.

¹⁰⁴ Münâfikûn 63/11.

¹⁰⁵ Kâfiyecî, *Şerhu Kavâ'idü'l-İrâb*, 343-345.

Bu bölümde, Kâfiyecî'nin nahiv eserindeki harflerin morfolojik (i'râb) etkileri, cümledeki görevleri ve mâna (anlam) açısından nasıl bir katkı sağladıkları incelenmiştir. Kâfiyecî, harflerin tek başlarına bir fiil veya isim gibi anlama nasıl etki ettiğini, nerede zarf, nerede harf-i cerr, nerede tefsir veya te'kid olarak işlev gördüklerini açıklamaktadır. Böylece, nahiv kuralları ile mâna teorisi arasındaki bağ, “harfin sadece bir i'râb ögesi değil, aynı zamanda cümlenin anlam akışını organize eden bir unsur” olduğu vurgusuyla güçlenmektedir.

4. DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Kâfiyecî, nahiv kaidelerini sistemli biçimde aktarırken, her bir kuralın veya kavramın “mânayı nasıl biçimlendirdiğini” ve hangi nahvî ince ayrıntıların cümlenin anlam katmanlarını etkilediğini de ele almaktadır. Kâfiyecî eserinin dördüncü bölümünde vurguladığı “doğru nahvî ibâre kullanımı” ile “anlam ilişkisi” çerçevesinde getirdiği görüşleri özetlemektedir. Bu özet, hem “terim ve kavram kullanımındaki özen”i hem de “nahvî kuralın anlamsal yansımalarını” temellendirmektedir.

4.1. “DOĞRU İFADE” KAVRAMI ve ANLAMA YANSIYAN DEĞER

Kâfiyecî, *Şerh-u Kavâ'id-i'l-râb*ın dördüncü bâbına girerken, “açık ve maksadı bütünüyle yansıtan ifadelere” (الْعِبَارَاتُ الظَّاهِرَةُ الدَّلَالَةُ الْوَاقِيَّةُ بِالْمَقْصُودِ) vurgu yapmaktadır.¹⁰⁶ Bu ifadelerin iki temel niteliğine işaret etmektedir:

- a) Maksadı/anlamı tam olarak belirtme (اِسْتِيفَاءٌ),¹⁰⁷
- b) Öz (muktezâ) kadar kısalık/özlülük (اِبْجَازٌ)¹⁰⁸

Ona göre, bir i'râb/nahiv yapan kişinin oluşturduğu ifade hem gereksiz uzatmalardan uzak olmalı hem de söylenen şeyi anlam belirsizliği doğurmayacak biçimde sunmalıdır. Örneğin, Kâfiyecî “فَعَلَ مَاضٍ لَمْ يُسَمَّ فَاعِلُهُ” ifadesinin hem kısalık hem de vuzuha (açıklığa) sahip olduğunu belirtmektedir.¹⁰⁹ Böylece, edebi veya nahvî bir kuralın sunumunda, hangi ifadenin en uygun olacağını göstermektedir.

Bu yaklaşım, salt dilsel zevkten öte, cümlenin anlamını korumayı amaçlamaktadır. Çünkü “ifadelerin uzaması” veya “mânayı kapalı bırakan ibareler”, metnin özüne zararlı görülmektedir. Kâfiyecî burada, Peygamber'in “دَعِ

¹⁰⁶ Kâfiyecî, *Şerhu Kavâ'id-i'l-râb*, 493-494.

¹⁰⁷ Kâfiyecî, *Şerhu Kavâ'id-i'l-râb*, 495-496.

¹⁰⁸ Kâfiyecî, *Şerhu Kavâ'id-i'l-râb*, 494.

¹⁰⁹ Kâfiyecî, *Şerhu Kavâ'id-i'l-râb*, 495.

“مَا يَرْيَبُكَ إِلَى مَا لَا يَرْيَبُكَ” *“şüphe eden şeyi bırak, şüphe etmeyeceğin şeye yönel”*¹¹⁰ şeklindeki sözüne ve Kur’ân’daki “لَا تَقُولُوا رَاعِنًا وَقُولُوا انْظُرْنَا” *“siz Peygamber’e, bizi gözet mânasına geldiği gibi, İbranî lisanında Yahûdilerin sövme mânasına kullandıkları “râina” lâfzı ile hitap etmeyin. Bize bak, mânasına gelen “unzurna” deyin.”*¹¹¹ emrine atıf yaparak, “gereksiz yahut tehlikeli kelimeler yerine mânayı tam ifade eden kelimeleri seçme” ilkesini savunmaktadır.¹¹²

4.2. “İDEAL İFADE”DEKİ ÜÇ SINIRLI ANLAM: VACİP, MENDUP, MUBAH

Kâfiyecî, “ideal nahvî ifade nasıl olmalı?” sorusuna cevap verirken, “يَنْبَغِي” *“yapılması gereken/uygun olan”* terkinin kullanılmaktadır.¹¹³ Bu ibare, farklı düzeylerdeki (vacip, mendup, mubah) hükme işaret edebilecek bir yelpaze sunmaktadır.¹¹⁴ Kâfiyecî, cümledeki “yapı–anlam” ilişkisini gözeterek şöyle bir sonuca varmaktadır:

- Anlatım, mânayı savunma (haramdan kaçınma) içindeyse “vacip” hükmündedir.
- Eksik/bulanık ifadenin doğuracağı istenmeyen durumu engelliyorsa “mendup” hükmündedir.
- Bu ikisiyle de ilgili değilse “mubah” hükmündedir.¹¹⁵

Bu yaklaşım, dilsel tercihin salt dil kuralına değil, aynı zamanda “edebe” ve “anlam selâmeti”ne de dayandığını göstermektedir.

4.3. KÂFİYECÎ’NİN TAVSİYELERİ: “FAZLA UZUN” ve “MÂNAYI KARANLIK BIRAKAN” İBARELERDEN KAÇINMA

Eserin birçok yerinde, “neyi söylemeyelim?” sorusunu da cevaplandırmaktadır. Mesela, pasif fiil için “فَعَلَّ مَاضٍ لَمْ يُسَمَّ فَاعِلُهُ”¹¹⁶ kısalığına karşı, “مُبَيَّنٌ لِمَا لَمْ يُسَمَّ قَائِلُهُ”¹¹⁷ gibi daha uzun bir ifadenin mânayı aynı derecede ifade etse de “açıklıkta ve kısalıkta yetersiz” kaldığı vurgulanmaktadır.¹¹⁸ Kâfiyecî, bu tür

¹¹⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-sahîh*. thk. Takıyyüddin en-Nedevî (Hindistan: Merkezü’ş-Şeyh Ebû’l-Hasan en-Nedevî, 2011), “el-Cenâiz”, 61 (1330), “el-Buyû”, 3. Bakara 2/104.

¹¹¹ Kâfiyecî, *Şerhu Kavâ’idi’l-İrâb*, 495-496.

¹¹² Kâfiyecî, *Şerhu Kavâ’idi’l-İrâb*, 495.

¹¹³ Kâfiyecî, *Şerhu Kavâ’idi’l-İrâb*, 496.

¹¹⁴ Kâfiyecî, *Şerhu Kavâ’idi’l-İrâb*, 496.

¹¹⁵ Kâfiyecî, *Şerhu Kavâ’idi’l-İrâb*, 496.

¹¹⁶ Kâfiyecî, *Şerhu Kavâ’idi’l-İrâb*, 497.

¹¹⁷ Kâfiyecî, *Şerhu Kavâ’idi’l-İrâb*, 496-497.

uzatmalarda “hem harf hem lafız” fazlalığı olduğunu ve anlatımda “genişliğe karşın belirsizliğe” kapı aralayabildiğini belirtmektedir.

Benzer şekilde, “فَدَ” edatının “zamanı veya fiil vukuunu azaltma / kesinlik (tahkik) bildirme” gibi anlamlarını ifade etmede de en özet ve doğrudan ibareyi kullanmak gerektiğini vurgulamaktadır. Kısaca, her nahvî kavramın ifadesinde mümkün olan en net ama en kısa tabir tercih edilmektedir.¹¹⁹

4.4. HARF, KELİME ve CÜMLELERİN İ’RÂBINDA ÖZET ve AÇIK İFADE

Kâfiyecî’ye göre, harf-i cerr gibi ögeleri ifade ederken de “X harf-i cerr ve X mecrûr” demek, “İşte bunun fiile veya isme taalluku...” gibi uzunlamasına sözlerden yeğdir. Aynı şekilde, cümlelerin haber, şart, bağlaç (harf) gibi unsurlarını açıklarken:

- “fâ (فَاء), şart ile cevap arasında rabıttır”
- “vâv (وَاو), sırf cem’ (topluluk) ifade etmektedir”
- “hattâ (حَتَّى), cem’ ve gâye bildirir”
- “summe (ثُمَّ), tertîb ve mûlâtet (ardışıklık/sıralama) içindir”

gibi en kısa ve anlaşılır tanımları önermektedir. Bu yüklem uyumsuzluğu, anlamı yeterince açıklayıp aynı zamanda okuyucuyu detaya boğmadan konuyu sunmaktadır.¹²⁰

4.5. “ZÂİD (EK) KELİMELER/HARFLER” ve RÂZÎ’YE YÖNELİK DEĞERLENDİRMESİ

Kâfiyecî, Kur’ân’da zâid (ek) kullanım meselesine de değinmektedir. “Zâid” ifadesi, Arap nahivinde genellikle “mânayı güçlendirme/pekiştirme” için kullanılan harfleri belirtmektedir. Fakat “zâid” kelimesinin “hiçbir anlam taşımayan, lüzumsuz, boş (muhammel) ibare” gibi anlaşılması, özellikle Kur’ân ayetleri için sakıncalıdır. Zira Kelâmullah’ın bir bölümünü “boş” görmek caiz değildir.¹²¹

Kâfiyecî, bu noktada İmâm Fahrreddîn er-Râzî’nin (öl. 606/1210) “Kur’ân’da hiç gereksiz/boş lafız olmaz”¹²² yönündeki ifadesini anmakla birlikte, “zâid”i “muhammel” (işlevsiz) zannetmenin bir yanlış anlaşılmaya yol açacağını

¹¹⁹ Kâfiyecî, *Şerhu Kavâ’idi’l-l’râb*, 498.

¹²⁰ Kâfiyecî, *Şerhu Kavâ’idi’l-l’râb*, 498-500.

¹²¹ Kâfiyecî, *Şerhu Kavâ’idi’l-l’râb*, 520.

¹²² Kâfiyecî, *Şerhu Kavâ’idi’l-l’râb*, 522.

söylemektedir. Ona göre, klasik nahiv alimleri, “zâid”ten maksadın “hiçbir anlamı yoktur” değil, “sözdizimine eklenerek manayı pekiştiren veya kuvvetlendiren” harf olduğunu net şekilde vurgular. Bu da “zâid”in bir tür “te’kîd” veya “sıla (bağlantı) kipi” mânasına geldiğini göstermektedir.¹²³

Kâfiyecî’nin dördüncü bâbda detaylı biçimde işlediği “ifade-i mahsûsa (kısa, öz ve anlamı tam veren söyleyiş)” anlayışı, klasik Arap dilinin eğitiminde ve bu alanda kaleme alınacak akademik çalışmaların yönteminde çok değerli bir model sunmaktadır. Metin tahlili, i’râb şerhleri, fıkıh usûlü ve tefsir gibi alanlarda “kısa ama kapsamlı ifade”yi arayan, söz dizimini anlamla kaynaştırmayı hedefleyen her bir nahiv çalışmasında Kâfiyecî’nin görüşleri mühim bir çerçeve vazifesi görmektedir.

Böylece, Kâfiyecî, “nahiv kuralı – anlam selâmeti – edebî incelik” üçgeninde bütüncül bir yaklaşımı temsil etmektedir. Onun tavsiyesi olan muhkem (sağlam) ve muhtasar (öz) ibareler hem metnin nahvî doğruluğunu hem de semantik netliğini garantiye almaktadır. Bu bütüncül perspektif, yapılacak çalışmalarda “en kısa ama en açık ifade tercihinin” Arap dilinin öz yapısı ve estetik anlayışıyla nasıl uyumlu olduğunu net biçimde göstermeye hizmet etmektedir.

SONUÇ

Muhammed b. Süleyman Kâfiyecî’nin nahiv ve mâna teorisi, klasik Arap dilbilgisi anlayışında biçim ile anlam arasındaki sıkı ilişkiyi ortaya koyan bütüncül bir yaklaşımı temsil etmektedir. O, nahiv kurallarını yalnızca kelimelerin sentaktik dizilimini düzenleyen bir sistem olarak değil, metnin anlamını inşa eden ve belirleyen bir yöntem olarak ele almıştır. Kâfiyecî, lafızların ve i’râbın, bir cümlemin ifade ettiği anlamı şekillendiren temel unsurlar olduğunu vurgulayarak, cümledeki öğelerin dizilişinin, metnin anlam katmanlarını nasıl belirlediğini ortaya koymuştur.

Kâfiyecî’nin nahiv teorisi yalnızca gramer kurallarını belirlemekle kalmayıp, aynı zamanda anlam oluşum sürecine de rehberlik eden bir sistem olarak görülmektedir. Bu bağlamda, onun yaklaşımı Kur’ân tefsiri, fıkıh usulü ve Arap edebiyatı gibi alanlarda dilin inceliklerini ortaya koymada kritik bir işlev üstlenmektedir. Özellikle Kur’ân ayetlerindeki nahiv unsurlarının yorumlanmasında, bir harf veya kelimenin konumunun anlamı nasıl

¹²³ Kâfiyecî, *Şerhu Kavâ’idi’l-İ’râb*, 522.

etkileyebileceğini göstererek, dilsel analizlerin tefsir ve fıkıh gibi disiplinlerde nasıl bir çerçeveye sunduğunu ortaya koymuştur.

Kâfiyeci'nin, klasik dilbilimcilerle olan etkileşimi ve onların görüşlerine getirdiği yorumlar, onun teorisinin hem geçmiş nahiv ekolleriyle hem de çağdaş dilbilim yaklaşımlarıyla uyumlu bir yapı sunduğunu göstermektedir. İbn Hişâm, Sîbeveyh ve Ferrâ gibi dil âlimlerinin görüşleriyle kıyaslamalar yaparak, kimi zaman onları desteklemiş, kimi zaman ise anlam merkezli yaklaşımlar getirerek onların tasniflerini genişletmiştir.

Sonuç olarak, Kâfiyeci'nin nahiv anlayışı, Arap dilbilgisi geleneğinde biçim ile anlamın ayrılmaz bir bütün oluşturduğunu vurgulayan bir yaklaşımı temsil etmektedir. Onun ortaya koyduğu teorik çerçeve, yalnızca klasik Arap dilbilgisinin gelişimine katkı sağlamakla kalmamış, aynı zamanda dilin yorumlanış biçimi üzerinde de kalıcı etkiler bırakmıştır. Bu yönüyle Kâfiyeci, nahiv ile anlam arasındaki kopmaz bağı vurgulayan ve dilbilgisini anlam inşasının temel taşlarından biri olarak ele alan özgün bir düşünür olarak öne çıkmaktadır.

Kaynaklar

- ‘Ânî, Va’d Muhammed. “Şerhu’l-İrâb fî kavâ’idi’l-İrâb li’l-Kâfiyeci”. *Mecelletü Câmiati’l-Enbâr* sy.32 (2017) 125-151.
- ‘Asker, Abdülmuhsin. *Mefâtiḥü’l-İrâb şerhu’n-li-kitâbi Kavâ’idi’l-İrâb li-İbn Hişâm*. Kahire: Dârü’l-Cevzî, 1444.
- Avadallah, Yasin Mehdi. *Müşkilü’l-İrâb ‘inde b. Hişâm*. Kahire: Câmiatü’l-Ezher, ed-Dirâsâtü’l-‘Ulyâ, Yüksel Lisans Tezi, 2017/1438.
- ‘Ayûnî, Süleyman b. Abdilaziz. *Şerhu Kavâ’idi’l-İrâb*. Riyad: Câmiatü’l-İmam Muhammed, 2019/1440.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *el-Câmi’ li-ahlâkı’r-râvî ve âdâbi’s-sâmi’*, thk. Mahmud et-Tahân. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü’l-Maârif, ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi’ u’s-sahîh*. thk. Takıyyüddin en-Nedevî. Hindistan: Merkezü’ş-Şeyh Ebû’l-Hasan en-Nedevî, 2011.
- Cevherî, Şemsüddîn Muhammed. *Şerhu Şüzûrû’z-zeheb fî ma’rifeti kelâmi’l-Arab*. thk. Navvâf el-Harisî. Medine: İmâdetü’l-Bahsü’l-İlmî, 2004/1423.
- Ebû Dâvûd, Süleymân es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Ernaût ve Ahmed Kâmil. 7 Cilt. Kahire: Dârü’l-Risâleti’l-Âlemiyeye, 1. Basım, 2009.
- Efgânî, Said. *Min târiḥ en-nahvi’l-Arabî*. Riyad: Mektebetü’l-Felâh, ts.
- Ensârî, İbn Hişâm. *el-İrâb ‘an Kavâ’idi’l-İrâb*. thk. Ali Nîl. Riyad: ‘İmâdetü Şuûni’l-Mektebât, 1981.
- Ensârî, İbn Hişâm. *Mugni’l-lebîb ‘an kütübi’l-e’ârîb*. thk. Mâzin el-Mübârek ve Muhammed Ali. Dimaşk: Dârü’l-Fikr, 1985.
- ‘İyd, Muhammed. *en-Nahvü’l-Musaffâ*. Umman: Mektebetu’s-Şebâb, 1971.

İzmir'de İlmî ve Kültürel Hayat-I- (14-16. yy.)

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Ernaût vd. 5 Cilt. Kahire: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1. Basım, 2009.

İbn Müslim, Ebü'l-Hüseyn en-Nisâbü'rî. *Sahîh*. thk. Muhammed Fuâd (Kahire: Matbaatü İsa el-Bâbî, 1955),

İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed eş-Şeybânî. *Müsned el-İmâm Ahmed*. thk. Şuayb el-Ernaût vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001/1421.

Kâfiyecî, Muhyiddin. *Şerhu Kavâ'idü'l-İ'râb li-İbn Hişâm*. thk. Fahreddin Kabâve. Şam: Dâru Tîlâs, 1989.

Kermî, Merî b. Yûsuf b. Ebî Bekr. *Delîlû't-tâlib li-keîlâmi'n-nahviyyîn*. Kuveyt: İdâratü'l-Maktûtât, 2009/1430.

Kocevî, Muhammed Mustafa. *Şerhu Kavâ'idü'l-İ'râb li-İbn Hişâm*. thk. İsmail Merve. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1995/1416.

Kumillâ'î, Muhammed. *el-Budûrû'l-Madiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*. Kahire: Dârü Sâlih, 2018/1439.

Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed. *es-Sünen*. thk. Hasan Abdülmün'im. 12 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 2001.

Nüveyhid, Âdil. *Mu'cemü'l-Müfessirîn*. Beyrut: Müessesetü Nüveyhid, 1988/1409.

BİRGİVÎ'NİN MU'ADDİLÜ'S-SALÂT İSİMLİ RİSALESİNDE TA'DÎL-İ ERKÂNIN HÜKMÜ BAĞLAMINDAKİ DEĞERLENDİRMELERİNİN HANEFÎ FIKIH DOKTRİNİNDEKİ AMELÎ FARZ-VÂCİP AYRIMI BAKIMINDAN TAHLİLİ**

ÖZET

Hanefî mezhebinde bağlayıcı dinî yükümlülükleri destekleyen delillerin hem sübûtu (güvenilirliği) hem de delâleti (hüküm çıkarma açıklığı) ile şâri'in bu yükümlülükleri emretme derecesi göz önüne alındığında yükümlülükler *kat'î farz*, *amelî farz* ve *vâcip* olmak üzere sınıflandırılmıştır. Bu ayrıma göre kesin delillerle sabit olan ve tüm fıkıh âlimleri tarafından ittifakla benimsenen bağlayıcı yükümlülükler *kat'î farz*lardır. Zannî delillerle sabit olan yükümlülüklerden ilgili delilin niteliğine göre ve talebin bağlayıcılığının gücü bakımından daha üstün olanlar *amelî farz*, görece daha zayıf deliller ile sabit olanlar ise *vâcip* olarak kabul edilmiştir. *Amelî/Zannî farz* kavramlaştırmasının, Hidâye şârihlerinin açık ifadeleri ile Hanefî fıkıh doktrinde yerleşik hâle gelmeye başladığı ifade edilmektedir. Her ikisi de zannî delillerle sabit olan yükümlülükleri (bağlayıcı emirleri) ifade eden *amelî farz* ile *vâcip* arasındaki -etkileri bakımından- önemli ayrımlardan biri *amelî farz*ın terk edilmesi durumunda *vâcibin* terkinden farklı olarak ilgili ibadetin geçersizliğinin söz konusu olmasıdır. Birgivi Mehmet Efendi (öl. 981/1573) ta'dil-

* Dr. Öğr. Üyesi, Temel İslam Bilimleri, İslam Hukuku Anabilim Dalı, İlahiyat Fakültesi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Orcid: 0000-0003-4631-7911 abdurrahman.bulut@ikc.edu.tr

** Bu çalışma, 11-12 Nisan 2025 tarihlerinde düzenlenen İzmir'de İlmî ve Kültürel Hayat -I- (14 - 16. yy.) sempozyumunda sözlü olarak sunulan tebliğin geliştirilmiş metnidir.

i erkân hakkında kaleme aldığı *Muaddilüs-salât* isimli risalesinde özellikle ta'dil-i erkânın hükmüne dair Hanefî imâmları arasındaki ihtilafı ele alırken (amelî) farz ve vâcip kavramlarının mahiyetine ve ilgili hükümlerin ne tür delillerle sabit olduğuna dair bazı açıklamalar yapmaktadır. Müellif, ta'dil-i erkânın hükmüne dair sahih kabul ettiği vâcip görüşünü pek çok delil ile detaylı bir şekilde temellendirmektedir. Bu tebliğde Birgivî'nin mutlak olarak farz veya rükün terimlerini kullanarak işaret ettiği amelî farz kavramı ve vâcip hakkında yapmış olduğu açıklamalar Hanefî fıkıh doktrini ile mukayeseli olarak ele alınacaktır. Vâcip görüşünü temellendirmek üzere naklettiği delillerin bu hükmün amelî farzdan ayrıştırılması bakımından yeterli olup olmadığı tahlil edilecektir.

Anahtar Kavramlar: İslam Hukuku, Hanefî Mezhebi, Birgivî, Rükün, Amelî Farz, Vâcip

A Fiqh-BASED ANALYSIS OF THE STATUS OF TA'DİL AL-ARKÂN IN BIRGIVÎ'S *MU'ADDIL AL-ŞALÂT*, WITHIN THE FRAMEWORK OF THE FARḌ-WÂJIB DISTINCTION IN HANAFÎ DOCTRINE

ABSTRACT

Based on the nature and strength of the textual evidence supporting the binding obligations in the Hanafi madhhab-both in terms of authenticity (thubût) and clarity (dalâla)-and the degree of decisiveness in the divine command, the classifications of al-fard al-qat'i, al-fard al-'amalî, and al-wâjib have been established. According to this distinction, obligations that are established with definitive evidence and adopted unanimously by all fiqh scholars are absolute obligations. Among the obligations that are proven by conjectural evidence, those that are superior in terms of the nature of the relevant evidence and the binding force of the request are accepted as practical obligations, and those that are proven by relatively weaker evidence are accepted as wajib. The conceptualization of "al-fard al-amali/zanni" began to become established in the Hanafî fiqh doctrine with the clear expressions of Hidayat commentators. One of the important differences between the al-fard al-amali and the wajib is that in case of abandoning the al-fard al-amali, the relevant worship becomes invalid, unlike the abandonment of the wajib. Birgivi Mehmet Efendi (d. 981/1573), in his treatise titled *Mu'addil es-salât*, which he wrote about ta'dil al-arkan, deals with the disagreement among Hanafî imams, especially regarding the ruling of ta'dil al-arkan, and explains the concepts of fard (al-amali) and wajib. It makes some explanations about its nature and what kind of evidence supports the relevant provisions. The author bases his opinion, which he accepts as valid, regarding the provision of ta'dil al-arkan in detail with many evidence. In this paper, Birgivi's explanations about the concept of al-fard ala-amali and wajib, which he refers to by using the terms absolute fard or rukun, will be discussed in comparison with the Hanafî fiqh literature before and after him. In addition, it will be analyzed whether the evidence he cited to base his opinion on wajib is sufficient to distinguish the relevant provision from the muakkad sunnah as well as the al-fard al-amali.

Keywords: Islamic Law, Hanafî Madhab, Birgivi, al-Rukun, al-Fard al-Amali, Wajib.

GİRİŞ

Hanefî fıkıh düşüncesinde teklifî hüküm “Allah’ın, mükelleflerin fiillerine ilişkin hitâbı ile sabit olan şey / hitâbının eseri” olarak tarif edilmektedir. Teklifî hükmün özünü *talep* kavramı teşkil eder.¹ Şâri’in talebinin olumlu veya olumsuz olmasına göre hüküm de müsbet veya menfî olarak sabit olmaktadır. İlgili delilin sübût ve delâlet bakımından niteliği ve kuvveti, ayrıca talebe dair kesinlik ve bağlayıcılık düzeyi teklifî hükmün seviyesini belirlemektedir. Farklı teklifî hüküm kategorileri, bu mahiyette delil-hüküm ilişkisinin bir sonucudur.² Bu durum literatürde hükmün delile göre belirlenmesi şeklinde tarif edilmektedir (sübûtu’l-hukm bi-kadri delîlihî / sübûtu’l-medlûl alâ hasebi’-d-delîl).³ Gerek klasik literatürde gerekse çağdaş fıkıh çalışmalarında *farz ve vâcip* kavramları izah edilirken her ikisinin de *edasının gerekli olması* bakımından ortak olduğu; bu iki hüküm kategorisinin ilgili delilin niteliği dolayısıyla inkârının küfür olup olmaması ve ibadetlerdeki etkileri bakımından ayrıştığı ifade edilir.⁴ Bununla birlikte ayrıca vurgulanması gereken bir husus da şudur: Farzın edasının gerekliliği vâcibin edasının gerekliliğinden daha kuvvetlidir. Farzın terki durumunda hak edilen azap da vâcibin terkine nispetle daha şiddetlidir. Çünkü farzın delili katî olup farz hakkındaki talep de kesinlik ve bağlayıcılık bakımından vacipten daha üstündür.⁵ Mesela cemaatle namaz veya sabah namazının sünnetinin diğer müstehtablara göre daha güçlü bir sünnet kabul edilmesi, ilgili delillerin sübût ve delâleti dolayısıyla talebin gücü dikkate alınarak tespit edilmiştir.⁶

Hanefî fıkıhında deliller sübût ve delâlet bakımından dörtlü bir tasnife tabi

¹ Ubeydullah b. Mesud Sadrüşşeria, *et-Tavdîh (haşiyesi ile birlikte)*, thk. Şeyh Zekeriya Umeyrât (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, ts.), 1/23; Molla Hüsrev, *Mir’âtu’l-usûl* (Dersâadet: Şirket-i Sahafiyye-i Osmâniyye, 1321), 276.

² Daha ötesinde bir teklifî hüküm kategorisi içerisinde farklı seviyelerin olduğundan söz edilmektedir. Mesela her ikisi de vâcip olarak kabul edilen yükümlülüklerden sadaka-i fitr, kurbandan daha güçlü kabul edilmektedir. Bk. Alâüddîn Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi fi tertîbi’ş-şerâi’* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, ts.), 7/372; İbn Âbidîn de Kudûrî’ye referansla her üçü de vâcip olmakla birlikte tilavet secdesinin sadaka-i fitrdan, sadaka-i fitrın da kurbandan daha güçlü olması konusunda delil-hüküm ilişkisine işaret eder: “**ذلك باعتبار تفاوت الأدلة في القوة**” Bk. Muhammed Emin İbn Âbidîn, *Reddû’l-muhtâr alâ d-Dürri’l-muhtâr*, thk. Adil Ahmed - Ali Muhammed (Riyâd: Dâru Âlemi’l-Kütüb, 2003), 9/454.

³ Şemsüleimme Serahsî, *el-Usûl*, thk. Ebu’l-Vefâ el-Efgânî (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, ts.), 1/112; Abdülazîz Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, thk. Abdullah Mahmud Muhammed (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1997), 1/130; 2/441-442.

⁴ Mesela “الواجب حكمه اللزوم عملا كالفرض” ifadesi için bk. İbn Âbidîn, *Reddû’l-muhtâr*, 9/454.

⁵ Farz vâcip mukayese edilirken “تأثير الفرضية أكثر” ifadesi için bk. Serahsî, *el-Usûl*, 1/111; “وجوب العمل في الفرض أقوى من وجوبه في الواجب” ifadesi için bk. Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 2/441.

⁶ “لكنثرة ما روي فيهما من الآثار” Bk. Alâeddin Semerkandî, *Tühfetü’l-fukahâ* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1984), 1/198.

Birgivi'nin *Mu'addilü's-salât* isimli Risalesinde Ta'dil-i Erkânın Hükümü Bağlamındaki Değerlendirmelerinin Hanefî Fıkıh Doktrindeki Amelî Farz-Vâcib Ayrımı Bakımından Tahlili

tutulur: Sübûtu ve delâleti katî olanlar, sübûtu katî delâleti zannî olanlar, sübûtu zannî delâleti katî olanlar, sübûtu ve delâleti zannî olanlar. Birinci türden deliller ile farz ve haram; ikinci ve üçüncü türden deliller ile vâcib ve tahrîmen mekruh; dördüncü türden deliller ile ise sünnet ve müstehab hükümlerinin sabit olduğu ifade edilir.⁷ Bu değerlendirme, teklifî hükümlerin ne tür deliller ile sabit olduğunu ifade etmek bakımından keskin ve kuşatıcı bir tasnif olmamakla birlikte konuyla ilgili genel bir tablo çizmektedir. Teklifî hükümlerin ifade ettiği sonuçlar bakımından da tasnif yapılmaktadır. Şöyle ki mükellefin bir fiili ya eda ya da terk etmesi talep edilmektedir:

a- Edası talep edilenlerin bazılarının inkârı küfür ve dalâlettir. Bunlar farzlardır. İnkârı küfür olmamakla birlikte terki azabı gerektirenler vâciptir. Terki azabı da gerektirmemekle birlikte zâhir olup Hz. Peygamber'in devamlı uyguladığı ve terki kınanmayı gerektiren fiiller sünnet, böyle olmayanlar ise menduptur.

b- Terki talep edilenlerden işlenmesi durumunda azabı gerektirenler haram, azabı gerektirmeyenler ise mekruhtur.

c- Edası veya terki durumunda sevap veya azabı gerektirmeyen fiiller ise mübahdır.⁸

1. HANEFÎ FIKIH DOKTRİNİNDE AMELÎ FARZ-VÂCİP AYRIMI

Yukarıda kısaca işaret edildiği üzere genel olarak emir ve yasaklar katî delille sabit olduğunda farz ve haram; zan ve şüphe taşıyan delil ile sabit olduğunda ise vâcib ve tahrîmen mekruh hükümleri söz konusu olmaktadır. Bununla birlikte namazdaki rükû, secde, abdestte ayakların yıkanması gibi farzları sabit kılan katî delillerle sabit olmadığı hâlde namazda Fatiha'nın okunması gibi vâciplerden de daha kuvvetli etkileri olan bazı yükümlülükler mevcuttur. Bu tür hükümler için sonraki dönemlerde *amelî/zannî/ictihâdî farz* kavramı kullanılmıştır.⁹ *Amelî farz* bir taraftan talep gücü ve ibadetlerdeki etkileri dikkate alınarak farzın, diğer taraftan delilindeki zan ve şüphe dikkate alınarak vâcibin bir türü olarak kabul edilen; bununla birlikte doktrinde özellikle sonraki dönemlerde teklifî hükümler içerisinde farz ile vâcib arasında müstakil bir kategoriye ifade etmek üzere

⁷ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/130; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 1/207.

⁸ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/436.

⁹ Uğur Bekir Dilek, *İslam Hukuk Metodolojisinde Teklifî Hüküm Terimleri* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 52-53.

kullanılan bir kavramdır.¹⁰

Klasik fıkıh literatüründe amelî farz için genelde, vâcipten ayrıştırılması bakımından ibadetlerdeki etkisi dikkate alınarak “terki ibadeti geçersiz kılan yükümlülük” gibi kısa ve özlü bir tarif yapılmaktadır.¹¹ Buna göre amelî farzlar ibadetlerin rükünlerinden veya geçerlilik şartlarından birini teşkil eder. Farz terimi mutlak olarak kullanıldığında genellikle katî delillerle sabit olan yükümlülükler kastedilmektedir. Bununla birlikte İbn Nüceym (öl. 970/1563), Hanefî meşâyihinin farz terimini “zannî delille sabit olup terki ibadeti geçersiz kılan yükümlülükler” için de kullandığını belirtir.¹² Hanefî usûl ve fûrû eserlerindeki ifadeler toplu bir şekilde değerlendirildiğinde farz teriminin katî ve zannî (amelî) olmak üzere ikiye ayrıldığını, her ikisinin de ibadetin geçerlilik şartlarını oluşturmak bakımından aynı güçlü etkiye sahip olduklarını ifade eder.¹³

Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük İslam İlmihâlî*’nde literatürdeki bu terminolojiyi aktarırken farzın katî ve zannî olmak üzere iki türe ayrıldığını ifade eder ve zannî farz için şöyle bir tarif yapar: “Müctehidlerce katî bir delille yakın derecede kuvvetli görülen zannî bir delil ile sabit olan vazifedir ki amel hususunda farz-ı katî kuvvetinde bulunur.”¹⁴ Kanaatimizce bu tarif oldukça isabetlidir. Günümüzdeki bazı fıkıh araştırmalarında nakledilen bazı amelî farz tarifleri de şöyledir:

- “Müctehidin zannına göre katî olan bir delil veya istidlal ile yapılması evla görülen ve terk edilmesi yasaklanan fiil olup yapılmadığında ibadet sahih olmamaktadır.”¹⁵
- “Fakihi kendi ictihadına göre farz kabul edilen ve terki halinde ibadetin geçersiz olduğu farzlardır.”¹⁶
- “Müctehidin zannına göre farz kabul edilen, sadece amel

¹⁰ Amelî farz kavramının mahiyetine ilişkin detaylı bilgi için bk. Osman Bayder, “Hanefilerin Amelî Farz Kavramına Dair”, *Bilimname* 34/2 (2017), 7-26; Abdurrahman Bulut, “Delil-Hüküm İlişkisi Bağlamında Hanefî Mezhebindeki Teklifi Hükümlere Dair Bazı Değerlendirmeler”, *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 8/1 (2022), 413-443.

¹¹ “فرض عملي وهو ما يفوت الجواز بفواته” Bk. Şelebî, *Hâşiyetü Tebyîni’l-hakâyık* (Mektebetü İmdâdiyye, ts.), 1/104.

¹² “ما ثبت بظني إذا كان الجواز يفوت بفوته” Bk. Zeynüddin İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râik şerhu Kenzi’d-dekâik*, thk. Zekerîya Umeyrât (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1997), 1/302.

¹³ İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râik*, 1/24.

¹⁴ Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük İslam İlmihâlî* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985), 44.

¹⁵ Bayder, “Hanefilerin Amelî Farz Kavramına Dair”, 24.

¹⁶ Ebru Barış, *Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Farz-Vâcip Ayrımı* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 97.

Birgivi'nin *Mu'addilü's-salât* isimli Risalesinde Ta'dil-i Erkânın Hükümü Bağlamındaki Değerlendirmelerinin Hanefî Fıkıh Doktrinindeki Amelî Farz-Vâcip Ayrımı Bakımından Tahlili

bakımından farz olan, bundan dolayı terkiyle amelin geçersiz sayıldığı, ancak kişinin tekfîr edilmediği farzdır.”¹⁷

- “Katî delile yakın derecede güçlü kabul edilen zannî delil ile sabit olan ve amel bakımından katî farz kuvvetinde olup katî farzın bir cüzü olması durumunda terk edilmesi ibadetin geçersizliğine sebep olan yükümlülük.”¹⁸

Eda edilmesi talep edilen teklifi hükümler arasında amelî farzın, müekked sünnet ve katî farzdan ayrıştırılması kolay olup önemli olan amelî farzın, vâcipten ayrıştırılmasıdır. ‘Vâcip’ hakkında yapılan tariflerde genelde farzlarla mukayeseli olarak ilgili fiilin yapılmasının bağlayıcı olarak talep edildiği fakat ilgili delilin katî olmayıp zannî olduğu ifade edilmektedir.¹⁹ Mesela vâcip için yapılan tariflerden biri şöyledir: “Zannî bir delille yapılması emredilip terk edilmesi yasaklanmış fiil.”²⁰ Bu tür ifadeler vitr namazı, başın dörtte birinin mesh edilmesi, abdestte kolların dirseklere kadar yıkanması, kurban bayramı günlerinde kurban kesilmesi, namazda Fatiha sûresinin okunması gibi katî delillerle sabit olmayıp bağlayıcı bir şekilde eda edilmesi talep edilen yükümlülükleri yani geniş manada vâcpleri kapsamaktadır. Fakat bu zikredilen örneklerin hepsi aynı düzeyde hükümlere konu değildir. Bunlardan bir kısmı müçtehit nezdinde zannî fakat diğerlerine nispetle daha kuvvetli delillerle sabit olmuş daha güçlü bir şekilde talep edilen yükümlülüklerdir. Şöyle ki şâri namazda Fatiha'nın okunmasını da bağlayıcı bir emirle talep etmektedir. Bununla birlikte Hanefî fıkıhında ilgili delilin sübût ve delâlet bakımından niteliği ve dolayısıyla şâri'in talebinin bağlayıcılık düzeyi dikkate alındığında namazda Fatiha sûresinin okunması için (amelî farz olmayan) vâcip hükmü kabul edilmiştir. Bununla birlikte mesela Ebû Hanife'ye göre vitr namazı hakkındaki delillerin sübût ve delâlet bakımından niteliği ve dolayısıyla şâri'in talebinin bağlayıcılık düzeyi daha üstün ve daha güçlü kabul edildiği için vitr namazının hükmü vâcibin üstündeki bir kategori olarak *amelî farz* kabul edilmiştir. Başın dörtte birinin mesh edilmesi vb. diğer amelî farzlar için de benzeri bir durum söz konusudur. Bu son örneklerdeki yükümlülüğün terk edilmesinin namazda Fatiha sûresinin terk edilmesinden daha farklı ve ibadetinin sıhhatine

¹⁷ Barış, *Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Farz-Vâcip Ayrımı*, 98.

¹⁸ Bulut, “Delil-Hüküm İlişkisi Bağlamında Hanefî Mezhebindeki Teklifi Hükümlere Dair Bazı Değerlendirmeler”, 426.

¹⁹ İbrahim Kâfi Dönmez, “Vâcip”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/410.

²⁰ H. Yunus Apaydın, *İslam Hukuk Usulü* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2016), 136.

yönelik güçlü etkileri söz konusudur. Nitekim ilke olarak vâcibin kasten dahi terk edilmesi namazın sahih olmasına engel teşkil etmez.²¹ Böyle bir durumda namazın iadesi gerekir fakat yine farzdan farklı olarak vakit çıktıktan sonra bu ibadetin kaza edilmesi de gerekmez.²² Nitekim böyle bir gerekliliğin ileri sürülmesi vâcibin bir bakıma farz düzeyine çıkarılması gibi düşünülmektedir. Vâcipten farklı olarak amelî farzın terki ise ibadetin geçersiz olması sonucunu doğurmaktadır. Nitekim amelî farzlar ibadetin geçerliliğine etkisi bakımından vâciplerden farklı olarak katî farz gücündedir (fî kuvveti'l-katî fî'l-amel).²³

Amelî farzlar veya genel olarak vâcipler için *delâleti katî deliller* ile sabit olduğunun ifade edilmesi kanaatimizce her zaman yeterli olmayabilir. Nitekim bir delil, ilgili fiilin mübah olduğuna da katî olarak delalet edebilir.²⁴ Bu nedenle amelî farz ve vâciplerin ayrıştırılması bakımından müçtehit nezdinde ilgili deliller ışığında “şâri'in talebinin bağlayıcılık düzeyi” gibi bir ifadeden de yararlanılabilir. Görebildiğimiz kadarıyla bu muhteva fıkıh literatüründe *delâlet* kavramı kapsamında düşünülmektedir. Amelî farz olarak tespit edilen hükümlerde müçtehit nezdinde ilgili delillerin oldukça güçlü ve dolayısıyla şâri'in talebinin bağlayıcılık düzeyi oldukça üstündür. Ömer Nasuhi Bilmen'in tarifinde de “müctehidlerce katî bir delile yakın derecede kuvvetli görülen zannî bir delil” ifadesi ile buna işaret edilmektedir. Son olarak şu hususa da işaret edilebilir. Amelî farzın edâsının gerekliliği daha güçlü bir talep ile söz konusu olup terki durumunda daha büyük bir günah sabit olur. Vâcip terk edildiğinde ‘vâcibin terki’ günahı, amelî farz terk edildiğinde ise ‘amelî farzın terki’ günahı işlenmiş olur. Dolayısıyla burada hükümlerin mertebelerine göre farklı günah mertebeleri söz konusudur (merâtibü'l-ism).²⁵

²¹ Şemsüleimme Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 2/111.

²² Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/444.

²³ “يعامل معاملة الفرائض في العمل” ifadesi için bk. İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 2/438.

²⁴ Örnek için bk. Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/439.

²⁵ Bk. Muhammed Emîn İbn Âbidîn, *Minhatü'l-hâlik ale'l-Bahri'r-râik*, thk. Zekeriya Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 2/98; Aynı bakış açısıyla farz-ı ayn, farz-ı kifâyeden daha kuvvetlidir. Sevabın düzeyi de farzdaki bu kuvvete nispetlidir (الثواب بحسب أكديّة الفرضية). Bk. İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 6/196.

Birgivî'nin *Mu'addilü's-salât* isimli Risalesinde Ta'dil-i Erkânın Hükümü Bağlamındaki Değerlendirmelerinin Hanefî Fıkıh Doktrinindeki Amelî Farz-Vâcip Ayrımı Bakımından Tahlili

2. BİRGİVÎ MEHMET EFENDİ'NİN TA'DİL-İ ERKÂNIN HÜKMÜ VE İLGİLİ DELİLLERE DAİR DEĞERLENDİRMELERİ

Birgivî Mehmet Efendi (öl. 981/1573), İslâmî ilimlerin çeşitli sahalarında önemli eserler vermiş büyük bir âlimdir. Fıkıh alanındaki önemli eserlerinden biri de ömrünün sonlarına doğru telif ettiği, bu tebliğin konusunu teşkil eden ta'dil-i erkân ile ilgili *Mu'addilü's-salât* isimli risalesidir. Bu risale ilim ehli arasında epey ilgi görmüş ve pek çok şerhe konu olmuştur.²⁶ Birgivî bu risaleyi telif etmesine gerekçe olarak toplumda ta'dil-i erkâna yani rükû ve secdelerin kâmilan yerine getirilmesi, kavme ve celsede azaların sakın bulundurulması (itmi'nân) vazifesine yeterince dikkat edilmediğini ifade eder. Müellif, bu risalede Hanefî mezhebindeki tercih edilen vâcip görüşünün delillerini nakleder ve ta'dil-i erkânı terk etmenin âfetlerini zikreder.²⁷

Birgivî, *Mu'addilü's-salât* isimli bu risalesinde konuyu bir 'mukaddime' ve bir 'matlab' başlığı altında ele alır. Mukaddimede tadil-i erkân ile kavme ve celse kavramlarını ve fakihlerin bu mesele hakkındaki görüşlerini inceler. Akabinde Hanefî mezhebindeki tercihe esas olan görüşü tayin eder. *Matlab* başlığı altında ise ta'dil-i erkân hakkındaki tercih edilen vâcip görüşünün delillerini nakledip izah eder ve tadil-i erkânı terk etmenin olumsuz neticelerini vurgulu bir şekilde ifade eder. Risalenin sonunda ise yine konuyla ilgili olarak *hâtîme* başlığı altında cemaatle namazda cemaatin, imamın hareketlerine tâbi olmasının gerekliliğini ve saf düzeni ile ilgili bazı meseleleri ele alır.

Birgivî, ta'dil-i erkân ile ilgili en kapsamlı ve isabetli tanımın "rükû, secde, kavme ve celsenin acele etmeden ve sükûnet içerisinde yapılması, azaların bu dört yerde sakın bir şekilde tutulması" olduğunu ifade eder.²⁸ Daha sonra ta'dil-i

²⁶ Emrullah Yüksel, "Birgivî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/193; Bu risale hakkında bir yüksek lisans çalışması bulunmaktadır. Yazar, bu çalışmada amelî farzın vâcip manasında olduğu, Ebû Yûsuf'un ta'dil-i erkâna dair görüşündeki farz kavramının ise terki namazı bâtıl kılan bir manada olmayıp sâir vâcibler gibi olduğu kanaatini benimsemektedir. Bk. Fatih Ceyhan, *Birgivî'nin "Muaddilü's-Salât" Adlı Eserinin Ve Şerhlerinin İslâm Hukuk Metodolojisi Açısından Değerlendirilmesi* (Balıkesir: Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024), 40 Bu tebliğde ise amelî farz ile vâcip kavramlaştırmasının ayrıştırılmasının gerekliliği vurgulanmakta, Ebû Yûsuf'un amelî farz görüşünün Ebû Hanîfe ve Şeybânî'den farklı olarak terki namazı bâtıl kılan bir etkisinin olduğu kanaati benimsenmektedir. Hanefî imâmlarının bu görüş farklılığının sebepleri irdelenmektedir.

²⁷ Takıyyüddin Mehmed Birgivî, *Mu'addilü's-salât (şerhi ile birlikte)* (Dersaâdet: İbrahim Efendi Matbaası, 1309), 10-11.

²⁸ "تسكين الجوارح في الركوع والسجود والقومة بينهما والقعدة بين السجنتين" ifadesi için bk. Birgivî, *Mu'addilü's-salât*, 14; Abdullah Kahraman, "Ta'dil-i Erkân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010).

erkânın hükmü ile ilgili görüşleri zikreder. İlk önce zikrettiği görüş Ebû Yûsuf ve Şâfiî'ye ait olan tadi-i erkânın *farz* olduğu görüşüdür. Bu görüşe göre ta'dil-i erkânın terki ile namaz bâtil olur.²⁹ Burada ta'dil-i erkânın rûkûda, secdede, kavmede ve celsede itmi'nân hâli olduğunu yeniden ifade eder.³⁰ Azaların teskin edilmesi manasındaki itmi'nân hâli için asgari olarak "bir tesbih miktarı sakın bir şekilde durmak" ifadesi zikredilir.³¹

Birgivi, ta'dil-i erkâna dair fikhî tartışmaları altı madde hâlinde şu şekilde açıklamaktadır:

1- Secde ve rûkûnun *rûkûn* olması konusunda bir ihtilaf yoktur.³²

2- Secde ve rûkûda azaların sakın bir şekilde bulundurulması, Ebû Yûsuf ve Şâfiî'ye göre *rûkûndur* (farz). Ebû Hanife ve Şeybânî'ye (öl. 213/828 [?]) göre ise Cürcânî'nin (öl. 471/1078-79) tahrîcine göre sünnet, Kerhî'nin (öl. 340/952) tahrîcine göre vâciptir. Bazı rivayetlerde Şeybânî'nin de Ebû Yûsuf gibi *rûkûn* görüşünü benimsediği, ayrıca bazı kaynaklarda Ebû Hanife'nin ve Şeybânî'nin ta'dil-i erkânı terk eden kişi için "namazının geçerli olmamasından korkarım!" sözü de nakledilmektedir.³³ Ta'dil-i erkânın vâcip olduğu görüşüne göre Hanefî mezhebinin temel kaynaklarında ifade edildiği üzere ta'dil-i erkânı terk eden kişinin namazı iade etmesi vâciptir.³⁴

3- Rûkû ve secdeden intikâlin rûkûn olduğu konusunda herhangi bir ihtilaf yoktur. Nitekim diğer rûkûnlar ancak intikâl ile gerçekleşebileceği için intikâl de kendisi dışında bir maksatla rûkûn kabul edilmiştir.³⁵

4- Kişinin rûkû ve secdeden başını kaldırması. Bazı rivayetlerde Ebû Hanife'nin bunu "farz" kabul ettiği nakledilmektedir. Şeybânî de bu görüştedir.³⁶

5- Kavme ve celse.

6- Kavme ve celsede azaların sakın bulundurulması (itmi'nân).

Birgivi'nin naklettiğine göre rûkû ve secdede itmi'nân hâlinin hükmü konusunda Ebû Hanife ve Şeybânî'ye üç görüş nispet edilmektedir. Bunlar

²⁹ Birgivi, *Mu'addilü's-salât*, 15-16; Ebû Yûsuf ve Şâfiî'ye göre kavme ve celse de tabîi olarak "rûkûn"dür. Bk. Birgivi, *Mu'addilü's-salât*, 18.

³⁰ Birgivi, *Mu'addilü's-salât*, 16.

³¹ Birgivi, *Mu'addilü's-salât*, 18.

³² Birgivi, *Mu'addilü's-salât*, 18-19.

³³ Birgivi, *Mu'addilü's-salât*, 19-20.

³⁴ Birgivi, *Mu'addilü's-salât*, 20-21.

³⁵ Birgivi, *Mu'addilü's-salât*, 22.

³⁶ Birgivi, *Mu'addilü's-salât*, 22.

Birgivî'nin *Mu'addilü's-salât* isimli Risalesinde Ta'dil-i Erkânın Hükümü Bağlamındaki Değerlendirmelerinin Hanefî Fıkıh Doktrinindeki Amelî Farz-Vâcip Ayrımı Bakımından Tahlili

içerisinde en sahih rivayet vâcip görüşüdür. Sonraki nispeten daha güçlü rivayet sünnet görüşü, en zayıf rivayet ise rükûn görüşünün nispet edilmesidir. Rükûdan başını kaldırmanın hükmü konusunda Ebu Hanife'ye iki görüş nispet edilmektedir. Sahih rivayet vâcip, zayıf rivayet ise rükûn görüşüdür. Şeybânî'ye göre başını kaldırma rükündür.³⁷

Ta'dil-i erkân konusunda önemli bir konu da kavme, celse ve bu ikisinde itmi'nân hâlidir. Birgivî, bunlarla ilgili Ebû Hanife ve Şeybânî'ye iki görüş nispet edildiğini, daha meşhur olanın sünnet görüşü olmakla birlikte sahih olanın vâcip görüşünün nispet edilmesi olduğunu ifade etmektedir.³⁸ Buna göre Ebû Hanife ve Şeybânî'ye göre rükû, secde, kavme ve celsede azaların sakın bulundurulması vâciptir. Birgivî bunun sonucunu ise Hanefî doktrinindeki vâcip ahkâmına uygun olarak şöyle ifade eder. Kişi bunlardan birini sehven terk ederse sehv secdesi gerekir; kasten terk etmesi durumunda ise tahrîmen mekruh bir iş işlemiş olur ve namazını iade etmesi gerekir.³⁹

Ebû Yûsuf'a göre ta'dil-i erkân farzdır. İbnü'l-Hümâm'ın (öl. 861/1457) naklettiğine göre bu görüşün gerekçesi Hz. Peygamber'in mücmelin beyanı kabilinden bunları devamlı uygulamış olmasıdır (el-muvâzabe el-vâkı'a beyânen).⁴⁰ İbnü'l-Hümâm bu görüşe karşı olarak muvâzabe ve hadis delilinin kavme ve celsenin (farziyetini değil) vücûbunu gerektirdiğini ifade eder. Bu hadislerden birinde İbn Mes'ud (öl. 32/652-53) kanalıyla Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Rükû ve secdede sırtını ikâme etmeyen (kavme ve celse yapmayan) kişinin namazı yeterli değildir (lâ yüczi')." İbnü'l-Hümâm, Ebû Yûsuf'un farz görüşünün *amelî farza* hamledileceğini, amelî farzın da vâcip olması dolayısıyla ihtilafın ortadan kalkacağını ifade eder. Ta'dil-i erkân hakkındaki delillerin vâcip görüşünü iktizâ ettiğini ayrıca tekrar ifade eder.⁴¹

Birgivî, İbnü'l-Hümâm'ın bu izahlarına dair kendi şahsî görüşünü şöyle ifade eder. Ebû Yûsuf'un farz görüşünün vâcibe hamledilerek ihtilafın ortadan kaldırılması sahih değildir. Muteber kaynaklarda onun görüşü vâcib değil farz

³⁷ Birgivî, *Mu'addilü's-salât*, 30-31.

³⁸ Birgivî, *Mu'addilü's-salât*, 31.

³⁹ Birgivî, *Mu'addilü's-salât*, 25-26; Rükû ve secdede itmi'nân, kişinin rükû ve secdeden başını kaldırması, kavme, celse ve bu ikisinde itmi'nân hâlinin vâcip olduğu hakkında ayrıca bk. Birgivî, *Mu'addilü's-salât*, 31-32.

⁴⁰ Birgivî, *Mu'addilü's-salât*, 27.

⁴¹ Birgivî, *Mu'addilü's-salât*, 27-28; Birgivî'nin iktibas ettiği İbnü'l-Hümâm'ın açıklamaları için bk. Kemâlüddin İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, thk. Abdürrezzâk Gâlibü'l-Mehdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 1/308.

olarak tasrih edilir. Nitekim Ebû Yûsuf'a ve Şâfiî'ye göre ta'dil-i erkânın terki durumunda namaz batıl olur. Bu ise açık bir şekilde onlara göre ta'dil-i erkânın rûkûn olduğunu gösterir.⁴² Yukarıda ifade edildiği üzere vâcibin terki durumunda namaz bâtil olup iadesi gerekir.

Birgivî mukaddime başlığının sonunda Hanefî fıkına göre vâcib hükmünün sâbit olduğu delil türlerini şu şekilde ifade etmektedir: Hz. Peygamber'in, terk etmeksizin bir fiile devam edip terk edeni kınaması, delâleti zannî olan âyet, haber-i vâhid olur.⁴³ Müellif daha sonra sahih olarak tespit ettiği ta'dil-i erkânın vâcib olduğu görüşünü temellendirmek üzere *matlab* başlığı altında Kitâb'dan ve sünnetten deliller zikreder. Bular:

a- Kitâb: Namazın dosdoğru kılınmasını (ikâme-i salât) emreden âyetler. Bu ifade farklı manalara da muhtemel olduğu için tadil-i erkân konusunda delaleti zannî olup farza değil vüçûba delalet eder. Diğer manalara nispetle ta'dil-i erkân manası kesin olmamakla birlikte râcihtir.⁴⁴

b- Sünnet: Birgivî hadislerin pek çoğunun kaynağına da işaret ederek epey hadis delili nakletmektedir. Birgivî'nin naklettiği rivayetler mana itibariyle ve özetle şunlardır:⁴⁵

- Namazını ta'dil-i erkâna riayet ederek kılmayan kişiye Hz. Peygamber "Dön ve tekrar kıl, sen namaz kılmadın." buyurmuştur. Bu kişiye namazı tarif ederken de 'İtmi'nân' ve 'İtidâl' ifadeleri ile azaların sakın bir şekilde bulundurulmasına dikkat çekmiştir.⁴⁶

- Berâ (ra) şöyle söylemektedir: Hz. Peygamber'in rûkûsu, secdesi, kavmesi ve celsesi birbirine yakın sürmekte idi.⁴⁷

- Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Rûkû ve secdenizi tam yapın."⁴⁸

- İtmi'nânı terk ederek hızlıca rûkû ve secde yapan bir kimse için Hz. Peygamber, "Bu haliyle millet-i Resûl dışında olarak ölür." buyurmuştur.⁴⁹

- Benzer şekilde namaz kılan bir kimseyi Huzeyfe (ra) tenkit ederek "Bu

⁴² Müellif Mâlik ve İbn Hanbel'in de aynı şekilde farz ve rûkûn görüşünü benimsediğini nakletmektedir. Bk. Birgivî, *Mu'addilü's-salât*, 29-30.

⁴³ Birgivî, *Mu'addilü's-salât*, 32.

⁴⁴ Birgivî, *Mu'addilü's-salât*, 33-37.

⁴⁵ Bk. Birgivî, *Mu'addilü's-salât*, 37-48.

⁴⁶ Buhârî, "İsti'zân", 18.

⁴⁷ Buhârî, "Ezân", 120; Müslim, "Salât", 194.

⁴⁸ Müslim, "Salât", 111.

⁴⁹ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, Hadis no: 3840.

Birgivi'nin *Mu'addilü's-salât* isimli Risalesinde Ta'dil-i Erkânın Hükümü Bağlamındaki Değerlendirmelerinin Hanefî Fıkıh Doktrindeki Amelî Farz-Vâcip Ayrımı Bakımından Tahlili

şekilde sünnet ve fıtrat dışında olarak ölürsün.” demiştir.⁵⁰

- Hz. Peygamber, en kötü hırsızın rükû ve secdesini tam yapmayarak namazından çalan kişi olduğunu ifade etmiştir.⁵¹

- Hz. Peygamber, namazda karganın yem yemesi gibi hızlı hareket etmeyi yasaklamıştır.⁵²

- Hz. Peygamber, “Rükû ve secdeden sonra kavme ve celse yapmayan kişinin namazı yoktur.” buyurmuştur.⁵³

- Hz. Peygamber, namazında kavme ve celseyi terk eden kişinin durumunu hamile olup çocuğunu düşürdüğü için çocuk sahibi olamayan kadının durumuna benzetmiştir.⁵⁴

- Hz. Peygamber, şöyle buyurmuştur: “Allah, kişinin rükû ve secdeden sonra kavme ve celsesini tam yapmadığı namazına bakmaz.”⁵⁵

- Enes (ra), Hz. Peygamber'in, rükûdan ve secdeden kalktığında eğilmeyi unuttuğunu düşüneneği kadar uzun süre durduğunu ifade etmiştir.⁵⁶

- Mâlik b. Huveyris (r.a), Hz. Peygamber'in kıldırıldığı gibi namaz kılacağını ifade edip rükûdan kalkınca bir süre beklemiştir.⁵⁷

- Hz. Peygamber rükûdan kalkınca uzunca bir dua etmiştir.⁵⁸

- Hz. Ayşe (r.a), Hz. Peygamber'in rükûdan ve secdeden kalktığında tam doğrulmadan hemen eğilmediğini ifade etmiştir.⁵⁹

Birgivi, ta'dil-i erkân hakkında tercih edilen vâcip görüşü için bu delilleri naklederken bazı değerlendirmelerde bulunmaktadır. Mesela ilk rivayetin devamında bazı kaynaklara referansla Hz. Peygamber'in “rükûdan kalkınca tam doğrul” ifadesinin kavmede de ta'dilin vâcip olduğuna delalet ettiğini ifade eder.⁶⁰ Yine kavme ve celseyi yapmayan kişinin namazının olmadığına dair hadisin

⁵⁰ Buhârî, “Salât”, 26.

⁵¹ Dârimî, “Salât”, 78.

⁵² Ebû Dâvûd, “Salât”, 148.

⁵³ İbn Mâce, “Salât”, 16.

⁵⁴ Ebû Ya'lâ, *el-Müsne'd*, Hadis no: 315.

⁵⁵ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, Hadis no: 8261.

⁵⁶ Ebû Dâvûd, “Salât”, 147.

⁵⁷ Buhârî, “Ezân”, 140.

⁵⁸ Müslim, “Salât”, 205.

⁵⁹ Müslim, “Salât”, 240.

⁶⁰ Birgivi, *Mu'addilü's-salât*, 39 Nitekim bu mezhep içerisinde ve nakledilen rivayetlerde ihtilafı bir meseledir.

kavme ve celsenin vâcip olduğuna delalet ettiğini ifade eder.⁶¹ Rükû ve secdeyi tam yapmaya (itmâm) dair emrin, rükû ve secdede itmi’nânın vâcip olduğuna delalet ettiğini ifade eder.⁶² Yine rükû ve secdesini tam yapmayan, ta’dil-i erkâna riayet etmeyen kişi hakkındaki millet-i Resûl, sünnet ve fitrat dışında öleceğini ifade eden hadislerde büyük bir tehdit olduğunu ifade eder.⁶³ Birgivî, naklettiği ikinci rivayetin ve son beş hadisin ta’dil-i erkâna dair muvâzabeye delâlet ettiğini ifade eder.⁶⁴ Hz. Peygamber’in rükûdan kalkınca uzunca dua etmiş olmasının kavmedeki itmi’nân hâlinin uzun sürdüğüne; yine kıyam ile diğer rükünlerin, kavme ve celsenin eşit olduğuna dair rivayetin her ne kadar bazı durumlara dair olsa da kavme ve celsedeki itmi’nân hâlinin oldukça uzunluğuna delalet ettiğini ifade eder.⁶⁵

Birgivî delillere dair izah yaparken sadece bir yerde *amelî farz* kavramı ile mukayeseli olarak bir değerlendirme yapmaktadır. Müellif, kavme ve celseyi terk eden kişinin durumunu çocuk düşüren hamile kadının durumuna benzeten hadisin ilk bakışta kavme ve celsenin *farz* olduğuna; dolayısıyla bunların terk edilmesinin namazı batıl kılacağına delalet ettiğinin hatıra gelebileceğini söyler. Bununla birlikte farz ve rükûn, haber-i vâhid ile sabit olamayacağı için bu hadisin kavme ve celsenin vâcip olduğuna delâlet ettiğini ifade eder.⁶⁶

SONUÇ

Birgivî, bu tebliğin konusunu teşkil eden *Mu’addilü’s-salât* isimli risalesinin hemen başında Ebû Yûsuf ve Şâfiî’nin ta’dil-i erkâna dair görüşlerini nakletmektedir. Müellif, burada mutlak olarak ‘farz’ tabirini kullanmaktadır. Birgivî’nin risalenin hemen başında Hanefî imâmlarından Ebû Yûsuf’un *farz* görüşünü nakletmesi ta’dil-i erkânın önemine dair bir vurgu olarak düşünülebilirse de okuyucu açısından müellifin *vâcip* görüşünü temellendirirken sünnet görüşüne karşı olduğu gibi (amelî) farz görüşüne karşı da bir temellendirme yapacağına dair beklenti oluşturmaktadır. Birgivî, risalenin bir yerinde diğer mezhep imâmlarının da *farz* görüşünü benimsediğini nakletmektedir. Ayrıca risalenin son kısmında ta’dil-i erkânın afetlerini sayarken bunlardan birinin “iade edilmesinin vücûbiyeti

⁶¹ Birgivî, *Mu’addilü’s-salât*, 44.

⁶² Birgivî, *Mu’addilü’s-salât*, 41-42.

⁶³ Birgivî, *Mu’addilü’s-salât*, 42.

⁶⁴ Birgivî, *Mu’addilü’s-salât*, 40, 48.

⁶⁵ Birgivî, *Mu’addilü’s-salât*, 41, 47.

⁶⁶ Birgivî, *Mu’addilü’s-salât*, 44-45.

Birgivi'nin *Mu'addilü's-salât* isimli Risalesinde Ta'dil-i Erkânın Hükümü Bağlamındaki Değerlendirmelerinin Hanefî Fıkıh Doktrindeki Amelî Farz-Vâcip Ayrımı Bakımından Tahlili

veya farziyeti" olduğunu ifade ederek *farz* görüşünün bu konuda önemli bir karşılığı olduğunu hissettirmektedir. Bu durumda ta'dil-i erkânın hükmüne ilişkin her ne kadar sünnet vb. daha düşük seviyedeki hükümler karşısında vâcip görüşünün temellendirilmesi daha önemli görülse de vâcip görüşü karşısında farz görüşü de tenkit edilmesi gereken bir görüş görünümündedir. Buna göre risalede detaylı bir şekilde nakledilen ilgili delillerin vâcibe delalet ettiği temellendirildiği gibi amelî farza delalet etmediğinin de temellendirilmesi gerekmektedir. Müellif, sadece kavme ve celseyi terk eden kişinin namazının geçerli olmayacağını bir teşbihle ifade eden hadise dair izah yapar. Bu hadisin delaleti itibarıyla ta'dil-i erkânın, namazın bir rüknü ve farzı olduğuna delalet ettiğinin düşünölebileceğini fakat haber-i vâhid ile farz ve rüknün sabit olamayacağını ifade etmektedir. Buradan hareketle müellifin naklettiği diğer tüm deliller için de sübûtu veya delâleti zannî olması bakımından benzer bir yaklaşımı savunduğu anlaşılmaktadır.

Birgivi'nin özellikle farzın, haber-i vâhid ile sabit olamayacağına dair bu izahı tebliğin ilk kısmında amelî farz ile vâcip ayrımına dair Hanefî fıkıh literatüründen nakledilen bilgiler dikkate alındığında yeterli ve isabetli görülmemektedir. Genel bir ifadeyle vâcip, katî farz ile mukayese edilirken bu tür bir izah yapılabilir. Fakat Hanefî fıkıh literatüründe pek çok örneği göröleceği üzere bazı zannî delillerle ve haber-i vâhidlerle amelî farzlar tespit edilmiştir. Mesela başın dörtte birinin meshedilmesi, gusûlde mazmaza ve istinşâkın farz olması bu türden hükümlerdir.⁶⁷ Tebliğ metninde hem diğer bazı örnekler hem de bu tespite dair bazı Hanefî müelliflerinin genel nitelikli değerlendirmeleri nakledilmiştir.

Kanaatimizce Hanefî imâmlarının farklı görüşlerine dair yapılması gereken izah şudur: Ebû Yûsuf, ta'dil-i erkâna dair ilgili zannî delillerin sübûtu, delâlet ve şari'in yerine getirilmesinin gerekliliğine dair talebini ifade etmek bakımından vâcib delillerinden daha güçlü olduğu kanaatine sahip olduğu için ta'dil-i erkânın vâcip değil de terkedilmesinin ibadeti geçersiz kılacağı anlamında amelî farz olduğu görüşünü benimsemiştir. Ebû Hanife ile Şeybânî ise bu delillerin vâcib hükmüne yetecek güçte olduğu kanaatindedir. İbn Nüceym ve ondan iktibasla İbn Âbidîn'in ifade ettiği üzere amelî farz ile vâcip hükümlerini sabit kılan delillerin gücüne dair fark, somut olarak zikredilebilecek türden olmayıp müçtehit

⁶⁷ Mehmed Zihni, *Nimet-i İslâm Mufasssal İlimihâl* (İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, 1971), 65.

nezdinde oluşturduğu zannın gücüne göre ortaya çıkmaktadır.⁶⁸ Nitekim Hanefî imâmlarının bazı zannî delilleri değerlendirmek bakımından benzer şekilde farklı kanaatlere ulaşmış olduğu pek çok mesele mevcuttur. Mesela kurban Ebû Hanife’ye göre vâcip, Ebû Yûsuf’a göre ise müekked sünnettir.⁶⁹ Vitir namazı ise Ebû Hanife’ye göre amelî farz, Ebû Yûsuf’a göre ise müekked sünnettir.⁷⁰ Yine sargı üzerine mesh Ebû Hanife’ye göre vâcip Ebû Yûsuf’a göre ise amelî farzdır.⁷¹ Bu tebliğin konusunu teşkil eden ta’dil-i erkân ise Ebû Yûsuf’a göre amelî farz, Ebû Hanife’ye göre ise vâciptir. Bu örneklerde ve diğer daha pek çok meselede Hanefî imâmlarının bir meselenin hükmüne dair sünnet, vâcip, amelî farz görüşlerinden birini benimseyerek diğeri ile ihtilaf etmesi, ilgili zannî delillerin sübût ve delalet bakımından niteliği ve dolayısıyla şâri’in bu amelin yerine getirilmesine dair talebinin bağlayıcılığının kuvvetine dair kanaatlerinin farklı olmasından kaynaklanmaktadır.

KAYNAKÇA

- Apaydın, H. Yunus. *İslam Hukuk Usulü*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2016.
- Barış, Ebru. *Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Farz-Vâcip Ayrımı*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Bayder, Osman. “Hanefilerin Amelî Farz Kavramına Dair”. *Bilimname* 34/2 (2017), 7-26.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük İslâm İlmihâli*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985.
- Birgivi, Takıyyüddin Mehmed. *Mu’addilü’s-salât (şerhi ile birlikte)*. Dersaâdet: İbrahim Efendi Matbaası, 1309.
- Buhârî, Abdülazîz. *Keşfü’l-esrâr*. thk. Abdullah Mahmud Muhammed. 4 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1997.
- Bulut, Abdurrahman. “Delil-Hüküm İlişkisi Bağlamında Hanefî Mezhebindeki Teklifi Hükümlere Dair Bazı Değerlendirmeler”. *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 8/1 (2022), 413-443. <https://doi.org/10.47424/tasavvur.1087153>
- Ceyhan, Fatih. *Birgivi’nin “Muaddilü’s-Salât” Adlı Eserinin Ve Şerhlerinin İslâm Hukuk Metodolojisi Açısından Değerlendirilmesi*. Balıkesir: Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü,

⁶⁸ “الفارق بين الظني القوي المثبت للفرض وبين الظني المثبت للواجب اصطلاحاً خصوص المقام” Bk. İbn Nüceym, *el-Bahru’r-râik*, 1/24-25; İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 1/207.

⁶⁹ Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi*, 7/372.

⁷⁰ İbn Nüceym, *el-Bahru’r-râik*, 1/321.

⁷¹ İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 1/469.

Birgivi'nin *Mu'addilü's-salât* isimli Risalesinde Ta'dil-i Erkânın Hükümü Bağlamındaki Değerlendirmelerinin Hanefî Fıkıh Doktrinindeki Amelî Farz-Vâcip Ayrımı Bakımından Tahlili

Yüksek Lisans Tezi, 2024.

Dilek, Uğur Bekir. *İslam Hukuk Metodolojisinde Teklifi Hüküm Terimleri*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.

Dönmez, İbrahim Kâfi. "Vâcip". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/410-414. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn. *Minhatü'l-hâlik ale'l-Bahri'r-râik*. thk. Zekeriya Umeyrât. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn. *Reddû'l-muhtâr alâ'd-Dürri'l-muhtâr*. thk. Adil Ahmed - Ali Muhammed. 13 Cilt. Riyâd: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.

İbn Nüceym, Zeynüddin. *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*. thk. Zekeriya Umeyrât. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.

İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddin. *Fethu'l-kadîr*. thk. Abdürrezzâk Gâlibü'l-Mehdî. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.

Kahraman, Abdullah. "Ta'dil-i Erkân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/366. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Kâsânî, Alâüddîn. *Bedâiu's-sanâi fî tertîbi's-şerâi'*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.

Mehmed Zihni. *Nimet-i İslâm Mufasssal İlmiyhâl*. İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, 1971.

Molla Hüsrev. *Mir'âtu'l-usûl*. Dersaâdet: Şirket-i Sahafîyye-i Osmâniyye, 1321.

Sadrüşşeria, Ubeydullah b. Mesud. *et-Tavdîh (haşiyesi ile birlikte)*. thk. Şeyh Zekeriya Umeyrât. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.

Semerkandî, Alâeddin. *Tühfetu'l-fukahâ*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1984.

Serahsî, Şemsüleimme. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.

Serahsî, Şemsüleimme. *el-Usûl*. thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.

Şelebî. *Hâşiyetü Tebyîni'l-hakâyık*. 6 Cilt. Mektebetü İmdâdiyye, ts.

Yüksel, Emrullah. "Birgivi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/191-194. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Kelam

Muhammed SAYGI*

THE THEOLOGICAL ORIENTATION OF BIRGIVÎ MEHMED EFENDÎ: A COMPARATIVE STUDY OF FAITH (ÎMĀN) IN THE THOUGHT OF BIRGIVÎ, ḤANAFÎ-MĀTURÎDÎ, AND SALAFÎ TRADITIONS**

ABSTRACT

The theological orientation or *madhhab* affiliation of Birgivî Mehmed Efendî (d. 981/1573), a prominent Ottoman scholar renowned for his critique of religious innovation (*bid'ā*), has been widely debated in academic circles. While some associate Birgivî's strict rejection of religious practices judged unauthorised by the Quran and Sunnah with the Salafi camp—particularly linking him to the ideas of Ibn Taymiyya (d. 728/1328)—others argue that his views align more closely with the Ḥanafî-Māturîdî school, which, yet upholding early Islamic teachings, adopts a more rationalist approach to religion in contrast to the strict literalism of Salafism. This paper seeks to determine Birgivî's *madhhab* affiliation by analysing his views on faith (*îmān*) in comparison with those of key figures from the Ḥanafî-Māturîdî tradition—namely, Abū Ḥanîfa (d. 150/767), Abū Maṣṣūr al-Māturîdî (d. 333/944), and Abū al-Mu'īn al-Nasafî (d. 508/1115)—as well as with those of Ibn Taymiyya (d. 728/1328), a prominent figure of the Salafî tradition. By analysing

* Dr. Öğr. Üyesi, Kelam ve İtikadî İslam Mezhepleri Tarihi, Temel İslam Bilimleri, İlahiyat Fakültesi, Bartın Üniversitesi, Orcid: 0000-0003-2907-1788 msaygi@bartin.edu.tr

** Bu çalışma, 11-12 Nisan 2025 tarihlerinde düzenlenen İzmir'de İlmî ve Kültürel Hayat -I- (14 - 16. yy.) sempozyumunda sözlü olarak sunulan tebliğin geliştirilmiş metnidir.

The Theological Orientation Of Birgivî Mehmed Efendî: A Comparative Study Of Faith (İmân) In The Thought Of Birgivî, Ḥanafî-Māturîdî, And Salafî Traditions

Birgivî's major works, particularly *Ṭarīqat al-Muḥammadiyya*, alongside core texts from the Ḥanafî-Māturîdî tradition such as *al-Ālim wa al-Muta'allim*, *Kitāb al-Tawḥīd*, and *Tabṣīrat al-Adilla*, as well as from the Salafî camp, *Kitāb al-Īmān al-Awsaṭ* by Ibn Taymiyya, this study aims to reveal Birgivî's theological orientation. The findings suggest that Birgivî closely followed the core principles of the Ḥanafî-Māturîdî tradition, and his theological positions were more aligned with the moderate approach of the Ḥanafî-Māturîdî scholars rather than the strict, literalist Salafî interpretation. Nevertheless, in his works, doctrinal ('aqīda based) theology prevails over the speculative discourse characteristic of kalām. Birgivî and his practical works served as a model for shaping the interpretation of Islam during the Ottoman period and helped define Ottoman Muslim identity, both in his own time and for generations to come.

Key Words: Kalām, Īmān, Ḥanafî-Māturîdî Tradition, Salafism, Ibn Taymiyya, Birgivî.

INTRODUCTION

Birgivî Mehmed Efendî (d. 981/1573) remains a prominent figure in Ottoman Islamic thought, particularly known for his firm critique of religious innovations (*bid‘a*) and his efforts to restore what he saw as the authentic practice of Islam.¹ His influential work, *Ṭarîqat al-Muḥammadiyya*, served as a guide on how Muslims should lead a pious life, practise Islam authentically, and uphold moral values in accordance with Islamic teachings, while critiquing practices he deemed inconsistent with the Quran and Sunnah. Although widely recognised as a Ḥanafî-Mâturîdî scholar,² some argue that his theological positions reflect a Salafi influence, particularly through the ideas of Ibn Taymiyya (d. 728/1328) and his student Ibn Qayyim al-Jawziyya (d. 751/1350). Yüksel, for example, argues that

¹ For more on his biography, see Emrullah Yüksel, “Birgivi”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1992).

² Kalaycı, for example, states that, regarding the role and value of divine inspiration (*ilhâm*), Birgivî’s position aligns with the theological views of Mâturîdî-Ḥanafî scholars, and therefore, he cannot be reduced to the views of Ibn Taymiyya or Salafism. See Mehmet Kalaycı, “Birgivî Mirasının Toplumsal ve Metinsel Taşıyıcıları: Kadızâdeliler ve Etrafındaki Ulema”, *Sahn-ı Semân’dan Dârul-fünûn’a Osmanlı’da İlim ve Fikir Dünyası: Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler XVII. Yüzyıl*, ed. Hidayet Aydar - Ali Fikri Yavuz (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2017), 441–442, 454; For similar analyses and conclusions, see Âdem Arkan, “Osmanlı’da İbn Teymiyyeciliği Birgivî Üzerinden İhdas Etmenin İmkânı -Eleştirel Bir Yaklaşım-”, *Osmanlı’da İlm-i Kelâm: Âlimler, Eserler, Meseleler*, ed. Osman Demir et al. (İstanbul: İSAR Yayınları, 2016), 471–521; Recep Önal, “Bir Osmanlı Bilgini İmam Birgivî Üzerine Biyografik Bir İnceleme”, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/14 (2018), 160–161; Mehmet Ali Ünal - Osman Cengiz, “Osmanlı Selefilik İddiası: Çivizâde ve Birgivî Üzerine Bir Tetkik”, *Osmanlı Düşüncesi: Kaynakları ve Tartışma Konuları*, ed. Fuat Aydın et al. (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2019), 496; Hüsnü Ezber Bodur, “Kitabi-Formel Dinin Şekillenmesinde Elit (Virtouse) Zümrenin Rolü: Biyografik Sosyoloji Perspektifinden İmam Birgivî”, *Balıkesirli Bir İslam Âlimi: İmam Birgivî*, ed. Mehmet Bayyığıt et al. (Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi, 2021), 2/354; Nazım Büyükbay, “İmam Birgivî’nin İctihad ve Taklit Anlayışı”, *Balıkesirli Bir İslam Âlimi: İmam Birgivî*, ed. Mehmet Bayyığıt et al. (Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi, 2021), 1/77–87; Mehmet Dalkılıç, “İslam Mezhepleri Bağlamında Balıkesirli İslam Âlimi İmam Birgivî’nin Ehl-i Sünnet Algısı ve Vehhabilik/Selefilikle Suçlanması Günümüze Yansımaları”, *Balıkesirli Bir İslam Âlimi: İmam Birgivî*, ed. Mehmet Bayyığıt et al. (Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi, 2021), 2/35; Mehmet Salih Gecit, “İmam Birgivî’de Öze Dönüş Temayülü (Osmanlı Dönemi Selef-i Salihîn İtikadına Dönme Denemesi)”, *Balıkesirli Bir İslam Âlimi: İmam Birgivî*, ed. Mehmet Bayyığıt et al. (Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi, 2021), 2/102; Recep Önal, “İmam Birgivî’nin Mezhebî Kimliği Üzerine Krono-Teolojik Analizler”, *Balıkesirli Bir İslam Âlimi: İmam Birgivî*, ed. Mehmet Bayyığıt et al. (Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi, 2021), 2/127; Mehmet Saffet Sarıkaya, “Hanefî Zühed Geleneğinin Temsilcisi Olarak İmam Birgivî”, *Balıkesirli Bir İslam Âlimi: İmam Birgivî*, ed. Mehmet Bayyığıt et al. (Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi, 2021), 1/224; Turgut adopts a more cautious stance. While he acknowledges that Birgivî’s views align with the Mâturîdî school of theology, he refrains from explicitly identifying him as a Mâturîdî theologian. Instead, he situates Birgivî within the broader framework of Ahl al-Sunnah. See Hüsnü Turgut, “İmam Birgivî Vasiyetnâme’sinin Kelâm İlmi Açısından Değerlendirilmesi”, *Balıkesirli Bir İslam Âlimi: İmam Birgivî*, ed. Mehmet Bayyığıt et al. (Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi, 2021), 2/232, 238.

a significant portion of Birgivî's *Radd al-Qabriyya* is taken from Ibn Qayyim al-Jawziyya's *Ighāthat al-Lahfān fî Maṣāyid al-Shayṭān*.³ Ibn Qayyim al-Jawziyya, as is well known, was a Ḥanbalî scholar and the most prominent student of Ibn Taymiyya. This implies that while Birgivî was not a direct follower of Ibn Taymiyya, he was influenced to a limited extent through Ibn Qayyim. Consequently, some of Ibn Taymiyya's reformist or anti-Sufi ideas may have found their way into Birgivî's works.⁴ Another example in this regard is Unan's study, which suggests that while Birgivî adhered to the Ḥanafî school of Islamic jurisprudence (*fiqh*) in practical legal matters, in matters of creed (*ʿaqīda*), he at times adopted the theological positions of the Ḥanbalî school, founded by Aḥmad ibn Ḥanbal and later strongly defended by Ibn Taymiyya.⁵ Beyond the polarised debates dominated by these two ideological camps, some scholars have approached the issue through textual analysis rather than predetermined positions. Among these, Demir, in my view, offers the most convincing explanation.⁶ It is worth noting from the outset that my own findings align closely with his, reinforcing the plausibility of his interpretation.

The debate surrounding Birgivî's theological orientation—whether he followed Ibn Taymiyya or adhered to the Ḥanafî-Mâtūrîdî tradition—stems from his opposition to certain devotional practices (*bidʿa*), often associated with the Salafî movement. However, his commitment to the Ḥanafî legal tradition and Mâtūrîdî theology suggests a more complex identity. This study aims to clarify this ambiguity by examining his views on faith (*îmān*) through a comparison with major Ḥanafî-Mâtūrîdî texts, an aspect often overlooked in previous studies. A key focus is determining whether Birgivî aligns more with the Ḥanafî-Mâtūrîdî tradition or Salafî thought, as one's view on faith is central to their theological identity. The paper employs a comparative analysis of Birgivî's works, especially *Ṭarīqat al-Muḥammadiyya*, alongside key Ḥanafî-Mâtūrîdî texts, including *al-ʿĀlim wa al-Mutaʿallim*, *Kitāb al-Tawḥīd*, and *Tabṣīrat al-Adilla*. For Salafî thought,

³ Yüksel, "Mehmet Birgivî", 184.

⁴ Yüksel, "Mehmet Birgivî", 184.

⁵ See Fahir Unan, "Dinde Tasfiyecilik Yahut Osmanlı Sünniliğine Sünni Muhalefet: Birgivi Mehmet Efendi", *Türk Yurdu* 10/36 (1990), 34–35, 38; For similar arguments, see Abdullah Bayram, "Birgivî'nin Naslara Yaklaşımının Amaçsal Perspektiften Analizi: Ehl-i Hadîs ve Seleflilik Sistematiği Çerçevesinde", *Balıkesirli Bir İslam Âlimi: İmam Birgivî*, ed. Mehmet Bayyigit et al. (Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi, 2021), 3/32.

⁶ See Abdullah Demir, "İmam Birgivî Selefi mi Yoksa Mâtürîdî mi?", *Balıkesirli Bir İslam Âlimi: İmam Birgivî*, ed. Mehmet Bayyigit et al. (Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi, 2021), 2/153–167.

I rely on Ibn Taymiyya’s writings and secondary literature to assess parallels and differences between the two schools. The central questions of the study are: Was Birgivî closer to the Ḥanafî-Māturîdî tradition or the Salafî school? What do his writings reveal about his theological orientation?

Ultimately, this comparative framework seeks to contribute to the ongoing debate over Birgivî’s theological orientation and to shed light on his role in shaping intellectual and religious discourse in İzmir and across the broader Ottoman milieu.

1. ḤANAFÎ-MÂTURÎDÎ INTERPRETATION OF İMÂN AS TAŞDÎQ

In this section, although I will analyse the Ḥanafî-Māturîdî interpretation of faith, I will place greater emphasis on Abū al-Muʿīn Nasafî’s texts. The reason for this is that Nasafî did not develop his theology entirely from scratch, but built upon the intellectual traditions of his predecessors, particularly Abū Ḥanîfa and Abū Maṣṣūr al-Māturîdî. He regarded Abū Ḥanîfa’s creedal statements as the most eloquent expressions of Islamic faith, grounded in the Quran and Sunnah, and valued al-Māturîdî’s theological elaborations. Therefore, to achieve a more thorough understanding of the Ḥanafî-Māturîdî perspective on the matter, it is necessary—perhaps even essential—to examine Nasafî’s understanding of *īmān*, as he was a devoted follower of this tradition. His renowned manual, *Tabṣirat al-Adilla*, became a standard reference for later *kalām* works,⁷ and some scholars in the field—rightly—have described him as the “real founder” and “highest authority” of the school after its eponym, Abū Maṣṣūr al-Māturîdî.⁸ Though the primary focus remains on Nasafî, references to the works of Abū Ḥanîfa and al-Māturîdî, as well as relevant secondary literature, will be given to show the parallels between their theological positions.

Let us first examine how Nasafî approached and interpreted the creedal texts attributed to Abū Ḥanîfa. Nasafî defines faith (*īmān*) as assent (*taṣdîq*) by

⁷ Philip Dorroll, “The Doctrine of the Nature of the Qur’ān in the Māturîdî Tradition”, *Māturîdî Düşünce ve Māturîdîlik Literatürü*, ed. Raşit Akpınar et al. (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 137.

⁸ Ulrich Rudolph, “Ḥanafî Theological Tradition and Māturîdism”, *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, ed. Sabine Schmidtke (Oxford: Oxford University Press, 2016), 291; Ulrich Rudolph, *Al-Māturîdî and the Development of Sunnî Theology in Samarqand*, trans. Rodrigo Adem (Leiden: Brill, 2015), 184.

the heart and reports that Abū Ḥanīfā also held this view in his work *al-‘Ālim wa-al-Muta‘allim*.⁹ However, the phrase “faith is assent by the heart” does not appear verbatim in the text. A closer look at *al-‘Ālim wa-al-Muta‘allim* reveals that faith is defined through assent (*taṣdīq*), knowledge (*ma‘rifa*), certainty (*yaqīn*), confession (*iqrār*), and submission to the will of God (*islām*), with an emphasis on sincere *taṣdīq* by the heart.¹⁰ In his *Risāla* to ‘Uthmān al-Battī, Abū Ḥanīfā refers to believers as “the people of assent (*ahl al-taṣdīq*)” who recognise and affirm the truth of the Prophet’s message from Allāh.¹¹ Though Abū Ḥanīfā acknowledges the importance of verbal declaration (*iqrār*) and includes knowledge, certainty, and submission in his definition of faith, his emphasis remains on the internal assent of the heart (*taṣdīq bi-al-qalb*).

Nasafî states that his understanding of faith as assent by the heart is widely accepted by Ahl al-Sunnah and presents al-Māturîdî as a pioneer of this view alongside Abū Ḥanīfā.¹² In his *Tawḥîd*, al-Māturîdî similarly understands faith as assent (*inna al-îmāna taṣdīqun*), with the act of assent realised by the heart (*al-taṣdīqu yaqunu bi al-qalbi*).¹³ Nasafî defends this view through a linguistic analysis of key theological terms, such as faith (*îmān*) and disbelief (*kufr*), along with other related concepts, much like his mentor al-Māturîdî had done before him. He demonstrates that faith can only be understood as the internal assent of the heart.¹⁴ His primary argument in favour of this definition relies on the authority of philologists and lexicographers (*ahl al-lisān*), who use these terms in ways that align with his interpretation. This leads us to conclude that language plays a significant role in shaping theological ideas within the tradition.¹⁵

⁹ Abū al-Mu‘īn al-Nasafî, *Tabṣirat al-Adilla fî Uṣûl al-Dīn*, ed. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1993), 1/38.

¹⁰ Abū Ḥanīfā, “al-‘Ālim wa al-Muta‘allim Riwayāt Abī Muqātil ‘an Abī Ḥanīfā,” trans. Mustafa Öz, *İmâm-ı A‘zam’ın Beş Eseri*, ed. Muḥammad Zâhid al-Kawtharî (İstanbul: İFAV, 2017), 18.

¹¹ Abū Ḥanīfā, “Risālat Abī Ḥanīfā ilâ ‘Uthmān al-Battī,” trans. Mustafa Öz, *İmâm-ı A‘zam’ın Beş Eseri*, ed. Muḥammad Zâhid al-Kawtharî (İstanbul: İFAV, 2017), 80.

¹² Abū al-Mu‘īn al-Nasafî, *Tabṣirat al-Adilla fî Uṣûl al-Dīn*, ed. Hüseyin Atay - Şaban A. Düzgün (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003), 2/406; Abū Manşûr al-Māturîdî, *Kitāb al-Tawḥîd*, ed. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi (İstanbul: Maktabat al-Irshād, 2007), 32–33.

¹³ See al-Māturîdî, *Tawḥîd*, 471, 478–479.

¹⁴ Nasafî, *Tabṣira*, 2/406ff.; Abū al-Mu‘īn al-Nasafî, *al-Tamhîd fî Uṣûl al-Dīn*, ed. ‘Abd al-Ḥayy al-Qābîl (Cairo: Dār al-Thaqāfa, 1987), 99.

¹⁵ Ḥanafî-Māturîdîs had a Mu‘tazilî tendency toward optimism regarding the workings of language. They believed in the validity of the literal meaning and accepted deviation from it only if supported by strong evidence. See Aron Zysow, *The Economy of Certainty: An Introduction to the Typology of Islamic Legal Theory* (Atlanta, GA: Lockwood Press, 2013), 109.

Nasafî, like al-Mâtûrîdî, argues that the truth of religions (*ṣiḥḥat al-adyân*) can only be known through evidence (*dalîl* or *ḥucca*), rejecting alternative methods for assessing their truth or falsity (*fasâd*).¹⁶ Although knowledge is closely related to faith, Nasafî challenges the idea that knowledge and faith—or ignorance and disbelief—have a strictly causal relationship.¹⁷ To illustrate this, he cites a Quranic verse in which those who recognise the truth as clearly as they know their own sons still choose to conceal it.¹⁸ Human beings are capable of self-deception, acting against what they know to be true. Therefore, while faith is connected to knowledge, it also requires something more—a conscious and sincere commitment to the truth. To support this interpretation, let us now carefully examine how Nasafî understands *taşdıq*.

Nasafî's interpretation of *îmân* rests on a twofold understanding of *taşdıq*, which demonstrates his clear distinction between knowledge and faith.¹⁹ The first type of *taşdıq* is cognitive recognition—when someone learns a truth and causally or necessarily acknowledges it to be true. In this case, assent is not a choice; it is simply the mind recognising reality.²⁰ However, Nasafî argues that faith goes beyond mere knowledge. Even after recognising the truth, a person still has the freedom to either embrace or ignore its moral implications. The second type of *taşdıq* involves a voluntary commitment to live according to the truth, which, for Nasafî, represents the most authentic form of faith.²¹ Therefore, true *îmân* is not

¹⁶ Nasafî, *Tabşıra*, 1/34, 40; Nasafî, *Tabşıra*, 2/35–36.

¹⁷ This interpretation of faith also serves as an objection to the Cahmiyya *madhab*, who equated faith solely with knowledge (*ma'rifa*) and excluded all other aspects, whether internal—such as submission (*khudû*), love (*maḥabba*), or glorification/exaltation (*ta'zîm*)—or external, such as confession by the tongue (*iqrâr bi al-lisân*). See Toshihiko Izutsu, *The Concept of Belief in Islamic Theology: A Semantic Analysis of Îmân and Islâm* (Tokyo: The Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1965), 82; Abû al-Ḥasan al-Ash'arî, *Maqâlât al-Islâmiyyîn wa al-Ikhtilâf al-Muşallîn*, ed. Muḥammad Muḥyî al-Dîn 'Abd al-Ḥamîd (Cairo: Maktabat al-Nahḍa al-Miṣriyya, 1950), 1/197–198. Nasafî also notes that they held this view. See Nasafî, *Tabşıra*, 2/406.

¹⁸ Nasafî, *Tabşıra*, 2/415; Abû al-Mu'in al-Nasafî, *Baḥr al-Kalâm*, ed. Muḥammad Sâliḥ al-Farfûr (Damascus: Maktabat Dâr al-Farfûr, 2000), 166.

¹⁹ As reflected in al-Taftâzânî's commentary on Najm al-Dîn al-Nasafî's *Aqâ'id*, this dual understanding of *taşdıq* was widely accepted among Mâtûrîdî theologians. See Sa'd al-Dîn al-Taftâzânî, *A Commentary on the Creed of Islam: Sa'd al-Dîn al-Taftâzânî on the Creed of Najm al-Dîn al-Nasafî*, trans. Earl Edgar Elder (New York: Columbia University Press, 1950), 122–123.

²⁰ This is the meaning of *taşdıq* in classical Arabic logic, where it refers to the mental act of making a judgment. This concept has its roots in the philosophical works of late Greek thinkers. See Harry Austryn Wolfson, "The Terms *Taşawwur* and *Taşdıq* in Arabic Philosophy and Their Greek, Latin, and Hebrew Equivalents", *The Muslim World* 33/2 (1943), 114–128.

²¹ As has been noted on many occasions, Nasafî was a devoted follower of al-Mâtûrîdî, and his

just about knowing something passively; it requires an active response to it.

Nasafî understands *taşdıq* in two different ways, both of which are carried out by the heart (*qalb*), though in different manners. The first *taşdıq* refers to intellectual recognition that the Messenger is trustworthy and his message true, with the heart acting here as a metaphor for the cognitive faculties or the rational soul of human beings. The second *taşdıq*, however, goes beyond mere intellectual acknowledgment and signifies a deeper commitment to the truth. At this stage, the heart functions not as a cognitive faculty but as the seat of our free will or choice. Thus, the heart no longer refers to the rational faculties but should be understood as the faculty of free will, which serves as a controlling, commanding, and guiding power.²² Through this faculty, one moves from passive acknowledgment of the truth to actively living in accordance with it. Wilfred Cantwell Smith, in his paper *Faith as Taşdıq*, argues, in a similar fashion to our interpretation, that *îmân* in Islam is a dynamic, existential commitment rather than just mental cognition.²³ He aligns this with the Quranic emphasis on sincerity (*ikhlas*) and righteous behaviour (*'amal şâlih*), asserting that *taşdıq* integrates truth into one's moral integrity.²⁴

To sum up, according to the Ḥanafî-Mâturîdî tradition, *îmân* cannot be divorced from initial assent (*ma'rifa*), as it cannot be based on unsupported assumptions. Knowledge is necessary for faith but not sufficient. Faith requires both an internal conviction (first assent) of the truth and a sincere commitment (second assent) to what one knows of the truth. The connection between assent arising from knowledge and free will is integral, and both are essential for true faith. This view rejects the Cahmiyya idea that *îmân* can be equated with *ma'rifa* alone. The Ḥanafî-Mâturîdî interpretation of faith can therefore be expressed as *îmân* is *taşdıq* with *ma'rifa*.

understanding of *taşdıq* aligns with that of his master. Both scholars view *taşdıq* as having a dual meaning. For the analysis presented here, I am indebted to Pessagno's study of the concept of *taşdıq* in al-Mâturîdî's thought. For more on the meaning of *taşdıq* in al-Mâturîdî, see J. Meric Pessagno, "Intellect and Religious Assent", *The Muslim World* 69/1 (1979), 18–27.

²² Nasafî, *Tabşirat*, 2/415; Nasafî, when he particularly needs to differentiate between the mind and the heart, uses the term '*bâl*' to refer to the former. For example, he uses the phrase '*khaṭara bibâlihî*' which means thoughts that arise in the mind. See Nasafî, *Baḥr al-Kalâm*, 164–165.

²³ Wilfred Cantwell Smith, "Faith as Taşdıq", *Islamic Philosophical Theology*, ed. Parviz Morewedge (Albany: State University of New York Press, 1979), 98, 105.

²⁴ Smith, "Faith as Taşdıq", 105–106.

2. IBN TAYMIYYA'S INTERPRETATION OF *İMÂN* AND HIS CRITIQUE OF *TAŞDÎQ*

Ibn Taymiyya rejects the *mutakallimûn*'s definition of faith as mere assent (*taşdîq*) and offers several criticisms of this view. His main argument is that *taşdîq* is not an exact linguistic equivalent of *īmān* in Arabic, as the latter specifically refers to beliefs beyond rational or sensory perception.²⁵ While Ash'arî and Mâturîdî theologians equate faith with assent, assuming *īmān* inherently means *taşdîq*,²⁶ Ibn Taymiyya argues that *taşdîq* is a broader term, applicable to all types of propositions. For example, in logical statements like "the number one is half of two," *taşdîq* is suitable, but "to have *īmān*" would not be, in Ibn Taymiyya's understanding. This distinction leads Ibn Taymiyya to reject the equation of *īmān* with *taşdîq*, arguing that it neglects the unique nature of faith-related beliefs.²⁷ There is a key difference in how these terms are used in relation to propositions. *İmān* specifically refers to beliefs about the unseen (*ghayb*)—matters that are not directly observable, such as belief in God, the afterlife, and angels. It applies only to propositions that are subject to doubt or uncertainty, meaning belief in these matters is a personal choice, not compulsory. When a person accepts one of these unseen matters, they are said to have "believed" (*āmanū*) in it. *Taşdîq*, on the other hand, is used to affirm propositions that are self-evident or universally accepted as true, such as "two is less than three," a logical truth that requires no personal choice.²⁸ In short, *taşdîq* refers to recognising something as obviously true, with no alternative, whereas *īmān* involves a choice to accept or reject a proposition. To say that someone has *īmān* in a proposition means it must be something that could be accepted or rejected. This contrasts with *taşdîq*, where the truth of the proposition is not open to personal choice or freedom.

Another argument is that taşdîq is concerned solely with propositions, while imān encompasses a broader, non-propositional dimension. İmān goes beyond simply giving assent to certain propositions; it involves a deeper, personal element, which Ibn Taymiyya describes as "trust" (amn)—a sense of security or reliance on God—and "actions of the heart" (a'māl al-qalb), which refer to the

²⁵ Taqī al-Dīn Ibn Taymiyya, "Kitāb al-İmān al-Awsaṭ", *Majmū' al-Fatāwā*, ed. 'Abd al-Rahmān b. Qāsim (Cairo: Maṭābī' al-Mukhtār al-Islāmī, 1979), 7/529.

²⁶ See, for example, al-Mâturîdî, *Tawhîd*, 380; Nasafî, *Tabşira*, 2/415.

²⁷ Ibn Taymiyya, "Kitāb al-İmān al-Awsaṭ", 529.

²⁸ Ibn Taymiyya, "Kitāb al-İmān al-Awsaṭ", 529–530.

internal, emotional, and spiritual states that are part of a believer's faith. The Arabic root a-m-n implies trust and security. A believer (mu'min), therefore, is someone who experiences this trust, specifically in relation to God. Thus, îmân is about having a personal attitude toward God, rather than merely agreeing with abstract theological statements. In contrast, taşdıq is concerned with simply accepting a proposition as true or rejecting it as false. This process does not involve personal or emotional commitment but is a matter of intellectually assessing the truth value of a given proposition.²⁹ For example, in taşdıq, one might affirm that "the sky is blue" based on observation. However, in îmân, one must hold a personal commitment and love for the object of faith—namely, the Almighty God. In other words, îmân and kufr are not merely about intellectual agreement with statements but primarily about one's relationship with individuals—whether they are loved or hated, regarded as friends or enemies, and whether one chooses to obey or oppose them. In the case of îmân, one can say, "I believe in God," but not, "I assent to God," as the latter applies to propositions, not persons. Taşdıq concerns affirming factual claims about God, such as "God exists" or "God is one." Defining îmân as taşdıq, therefore, misunderstands its true nature.³⁰ True îmân involves loving and glorifying God (ta'zîm) and obeying His commands both outwardly (ẓāhir) and inwardly (bāṭin). To put it simply, îmân is about devotion and obedience to God in all aspects of life.³¹

According to Ibn Taymiyya, defining faith as intellectual assent (*taşdıq*) led the mutakallimūn to rely on rational proofs and philosophical arguments to establish Islamic doctrines, particularly belief in God. However, for him, this is the wrong way of knowing God.³² If faith is merely assent, then belief in God would require accepting propositions such as "God exists" or "God is all-knowing," which, in the public sphere, are subject to debate and thus depend on rational demonstration (*istidlāl*). For Ibn Taymiyya, this wrongly makes *îmân* contingent on logical proofs. He rejects the need for rational argumentation to affirm God's existence and specifically criticises the Ash'arî *ḥudūth* argument³³—the

²⁹ Ibn Taymiyya, "Kitāb al-îmân al-Awsaṭ", 506, 525, 527–528, 530–532.

³⁰ Ibn Taymiyya, "Kitāb al-îmân al-Awsaṭ", 531–533.

³¹ Ibn Taymiyya, "Kitāb al-îmân al-Awsaṭ", 534.

³² Taqī al-Dīn Ibn Taymiyya, "Kitāb al-Tawḥīd al-Rubūbiyya", *Majmū' al-Fatāwā*, ed. 'Abd al-Raḥmān ibn Qāsim (Cairo: Maṭābi' al-Mukhtār al-Islāmī, 1979), 2/7–10.

³³ Ibn Taymiyya, "Rubūbiyya", 2, 10–11.

argument from temporal origination—which is also used by the Mātūrīdīs. He dismisses all cosmological arguments that infer a creator from the natural world, stating, “We do not say that God is known through His creation; rather, we say that all creation is known through God.”³⁴ In his view, God’s existence is self-evident and does not require external proof. Belief in God is rooted in human nature (*fiṭra*), as people are naturally predisposed to recognise and affirm His existence from birth, without the need for rational demonstration.³⁵

Nonetheless, Ibn Taymiyya does not reject the use of rational proofs for God’s existence in public discourse or scholarly settings. He recognises their role in defending religious beliefs in the public sphere but maintains that they are unnecessary for personal faith, as, for him, abstract reasoning cannot produce absolute certainty (*yaqīn*) or genuine belief.³⁶ To conclude, Ibn Taymiyya completely rejects defining *īmān* as *taṣdīq*, as it necessitates rational proofs for God’s existence and leads to endless debates that fail to provide the certainty a devoted believer seeks for a pious life.

3. BIRGIVİ’S THEOLOGICAL VIEWS: ANALYSIS OF KEY CONCEPTS

Birgivī, first of all, avoids lengthy discussions on the principles of faith and refrains from engaging in theological disputes in *kalām* works.³⁷ Rather than adopting the complex and sophisticated style of theologians, he employs a clear and accessible approach suited to the general public. His style aligns with ‘*aqīda*’ texts designed for ordinary readers rather than the technical depth of *kalām* manuals. His declaration of following Abū Ḥanīfa in matters of faith³⁸ further supports this idea. Additionally, his engagement with Islamic theology is limited to commentaries and summaries of well-known *kalām* scholars, particularly Taftāzānī (d. 792/1390) and Sayyid al-Sharīf al-Jurjānī (d. 816/1413), rather than

³⁴ Ibn Taymiyya, “Rubūbiyya”, 2.

³⁵ Ibn Taymiyya, “Rubūbiyya”, 8–11.

³⁶ Ibn Taymiyya, “Rubūbiyya”, 2, 10–11; Cf. Ferit Uslu, “İbn Teymiyye’nin Kelamcıların Geleneksel İman Tanımına Eleştirisi”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/3 (2004), 20–26.

³⁷ Huriye Martı, “XVI. Yüzyıl Osmanlısında Bir Ehl-i Sünnet Müdafii: Birgivi Mehmed Efendi”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 5/3 (2005), 293, 296.

³⁸ Birgivi, *al-Irshād fī al-‘Aqā’id wa-al-‘İbādāt*, Süleymaniye Library, Lâleli Collection, no. 3706, fol. 296b, cited in Martı, “Bir Ehl-i Sünnet Müdafii”, 295.

original *kalām* works.³⁹ Thus, Birgivî's approach to *kalām* is neither extensive nor original but is instead shaped by specific commentaries. In short, in matters of faith, he prioritises a practical 'aqida-based approach and recommends knowing and accepting the correct core beliefs of Islam without entering into theoretical or philosophical debates.

To support this, let us look at Birgivî's views on matters of faith, which align with those of Ḥanafî-Mâtûrîdî scholars and can be summarised as follows. *Îmān* and *islām* are one and identical, both defined as assent by the heart (*taṣḍīq bi-al-qalb*) and declaration by the tongue (*iqrār bi-al-lisān*). Genuine faith is primarily about internal approval (*taṣḍīq*) rather than outward actions (*a'māl*). A person remains a believer even if their actions are flawed, as long as their core beliefs remain intact. Committing a grave sin (*kabīra*) does not render one an apostate (*murtadd*) unless they reject fundamental Islamic beliefs.⁴⁰ *Îmān* is a fixed state in the heart that neither increases (*lā yazīdu*) nor decreases (*wa-lā yanquṣu*) in quantity, though its intensity, light (*nūr*), and luminosity (*ḍiyā*) may vary based on one's piety and spiritual commitment.⁴¹ The use of conditional statements when describing one's faith is not permitted (*fī al-îmān lā yajūz al-istithnā*),⁴² as this may suggest doubt or uncertainty about one's belief and internal conviction.⁴³ Human beings are not accountable for obligations beyond their capacity (*taklīf mā-lā-yutāq*).⁴⁴ Concluding his discussion on faith and its articles, Birgivî states: "The one who holds this belief (*i'tiqād*) is truly a believer (*mu'min*) and follows the path of *ahl al-Sunna wa-al-Jamā'a*."⁴⁵

Birgivî's views on God's creative power (*takwīn*) also reinforce the idea that he consciously avoided complex theological debates and focused on practical matters. As is well known among students of Islam, the question of whether

³⁹ Birgivî Mehmed Efendî, *Tarīqat al-Muḥammadiyya*, ed. Muḥammad Ḥusnî Muṣṭafā (Ḥalab: Dār al-Qalam al-'Arabî, 2002), 43, 47; Martî, "Bir Ehl-i Sünnet Müdafî", 296.

⁴⁰ Birgivî Mehmed Efendî, *Tarīqa*, 41, 84; Birgivî Mehmed Efendî, *Risāla al-Birgivî (Vaṣīyatnāma)*, "Birgivî'nin 'Risale-i Birgivi' Adlı Eseri Üzerine İncelemeler", critical ed. Halis Demir, *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (2017), 41.; Abū Ḥanīfa, "Risālat Abī Ḥanīfa ilā 'Uthmān al-Battī," 81–82; Abū Ḥanīfa, "al-'Ālim wa al-Muta'allim," 22; Nasafî, *Tabṣira*, 2/368.

⁴¹ Birgivî Mehmed Efendî, *Tarīqa*, 83; Nasafî, *Tabṣira*, 2/416.

⁴² It refers to the practice of adding conditional phrases, such as "I am a believer, if God wills," when declaring one's faith.

⁴³ Birgivî Mehmed Efendî, "Risāla al-Birgivî", 220; Birgivî Mehmed Efendî, *Tarīqa*, 41; Nasafî, *Tabṣira*, 2/423.

⁴⁴ Birgivî Mehmed Efendî, "Risāla al-Birgivî", 220.

⁴⁵ Birgivî Mehmed Efendî, "Risāla al-Birgivî", 221; Birgivî Mehmed Efendî, *Tarīqa*, 40.

takwîn is eternal (*qadîm*) has been a major point of heated disagreement between the Mâtûrîdî and Ash‘arî schools. The Mâtûrîdîs hold that *takwîn* is an eternal attribute of God, just like power (*qudra*) and will (*irâda*). The Ash‘arîs, on the other hand, deny its eternality, considering God’s creative power not as an independent attribute but rather as directly tied to, or a mode of, His *irâda* and *qudra*. Birgivî’s position on this issue suggests that he does not fully adhere to Mâtûrîdî doctrine. One key indication of this is his omission of *takwîn* as an eternal attribute of God. For instance, in the following passage, he explicitly acknowledges seven attributes as eternal but does not mention *takwîn*:

Thus, these seven attributes of the Almighty—life (*hayât*), knowledge (*‘ilm*), hearing (*sam’*), sight (*başar*), will (*irâda*), power (*qudra*), and speech (*kalâm*)—are eternal (*qadîm*). They exist with His noble essence (*Dhâf*). They are free from cessation and change.⁴⁶

This explicit enumeration of God’s eternal attributes is noteworthy, as *takwîn* is notably absent from the list. While Birgivî recognises *takwîn* as a distinct attribute—bringing him closer to the Mâtûrîdî view than to the Ash‘arîs—his lack of explicit affirmation of its eternality (*qîdam*) leaves his theological stance uncertain.⁴⁷ If Birgivî had considered *takwîn* to be eternal, it would be expected that he would have included it alongside the eternal attributes, as Mâtûrîdî theologians consistently do. Moreover, in other passages where he discusses *takwîn*, he again does not explicitly state that it is eternal. This omission is significant because, in Mâtûrîdî theology, the eternality of *takwîn* is a defining feature that distinguishes it from the Ash‘arî perspective. Birgivî’s silence on this issue suggests that he was not deeply engaged in theological debates but rather adopted an *‘aqîda*-based approach rather than, say, a *kalâm*-based methodology.

Birgivî’s treatment of the concept of *takwîn*—God’s creative power—demonstrates his deliberate avoidance of complex *kalâm* debates in favour of promoting theological unity among Muslims. While the eternality of *takwîn* is a well-known point of contention between Mâtûrîdî and Ash‘arî scholars, Birgivî

⁴⁶ Birgivî Mehmed Efendî, “Risâla al-Birgivî”, 213; Cf. Birgivî Mehmed Efendî, *Ṭarîqa*, 39.

⁴⁷ Önal argues that Birgivî consistently favours the Ḥanafî-Mâtûrîdî position in theological disputes between Ash‘arî and Mâtûrîdî scholars, see Recep Önal, “İmam Birgivî’nin Siyasî-İtikadî Mezheplere Yaklaşımı”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 7/4 (2018), 2408. However, the ambiguity of Birgivî’s stance on the nature of *takwîn*, as demonstrated here, raises doubts about whether he fully adhered to the perspective of the Mâtûrîdî theologians.

neither explicitly affirms nor denies its eternality. Although he acknowledges *takwīn* as a distinct attribute—somewhat aligning with the Māturîdîs—he notably omits it from his list of God's eternal attributes, which diverges from standard Māturîdî doctrine. This silence is telling, as any firm stance would have signalled alignment with one theological camp over the other. By refraining from engaging in such sectarian discussions, Birgivî reveals his intent to move beyond intra-Sunni disputes and focus instead on a shared '*aqīda* rooted in commonly accepted beliefs. His approach emphasises clarity and simplicity in doctrine, which served the broader goal of fostering unity within the *umma*, rather than deepening divisions through scholastic theology. This suggests that Birgivî's primary concern was not speculative theology but the religious cohesion and practical guidance of the Muslim community.

Given these considerations, it may be more accurate to position Birgivî as a scholar who does not accept *kalām* as a legitimate discipline for understanding religious truth. He avoids interpretation (*ta'wīl*), a method commonly used in theological discourse, and instead adopts a more practical, jurisprudential, and '*aqīda*-based approach to religion. In contrast to a philosophical or theological approach, Birgivî's method prioritises the application of Islamic principles—rooted in the Ḥanafî creed and the Ḥanafî interpretation of Islamic law—to daily life. This, as Demir rightly notes, aligns more with the Ḥanafî scholars of Bukhara, who focused on legal and doctrinal matters, rather than the Ḥanafî-Māturîdî scholars of Samarqand, who were deeply engaged in *kalām* and the interpretation of religious texts.⁴⁸

CONCLUSION

In conclusion, it can be said that Birgivî principally adhered to the Ḥanafî-Māturîdî positions on matters of faith, but not through the lens of *kalām* works. Instead, he relied on creedal texts, especially those attributed to Abū Ḥanīfa. He neither read Ibn Taymiyya's works firsthand nor was indirectly influenced by him, as Ibn Taymiyya's name does not appear in any of Birgivî's writings. Birgivî does not accept *kalām* as a legitimate discipline, which distinguishes him from the traditional Ḥanafî-Māturîdî approach that relies on *kalām* for understanding religious truths. Birgivî favours the Ḥanafî school of Bukhara and adopts a more

⁴⁸ Demir, "Selefi mi Yoksa Mâtürîdî mi?", 2/159–161, 166.

jurisprudential and ‘*aqida*’-based approach to religion, rather than the more theological methods found in Samarqand by Mâturîdî theologians, who are known for their focus on speculative theology. Last but not least, Birgivî’s influence on Ottoman religious thought, particularly in Izmir and the broader regions of the state, had a profound impact on shaping Ottoman Muslim identity. His emphasis on practical, jurisprudential, and ‘*aqida*’-based approaches to religion left a lasting imprint on both the scholarly tradition and the common folk of the Ottoman lands.

BIBLIOGRAPHY

- Abū Ḥanīfa. “al-‘Ālim wa al-Muta‘allim Riwayāt Abī Muqātil ‘an Abī Ḥanīfa.” trans. Mustafa Öz. *İmâm-ı A‘zam’ın Beş Eseri*. ed. Muḥammad Zâhid al-Kawtharî. 11–42. Istanbul: İFAV, 13th Ed., 2017.
- Abū Ḥanīfa. “Risâlat Abī Ḥanīfa ilâ ‘Uthmân al-Battî.” trans. Mustafa Öz. *İmâm-ı A‘zam’ın Beş Eseri*. ed. Muḥammad Zâhid al-Kawtharî. 78–85. Istanbul: İFAV, 13th Ed., 2017.
- Arıkan, Âdem. “Osmanlı’da İbn Teymiyyeciliği Birgivî Üzerinden İhâs Etmenin İmkânı -Eleştirel Bir Yaklaşım-”. *Osmanlı’da İlm-i Kelâm: Âlimler, Eserler, Meseleler*. ed. Osman Demir et al. 471–521. Istanbul: İSAR-Yayımları, 2016.
- Arslan, Ahmet Turan. *İmam Birgivi Hayatı, Eserleri ve Arapça Tedrisatındaki Yeri*. Istanbul: Seha Neşriyat, 1992.
- al-Ash‘arî, Abū al-Ḥasan. *Maqālât al-Islâmiyyîn wa al-Ikhtilâf al-Muṣallîn*. ed. Muḥammad Muḥyî al-Dîn ‘Abd al-Ḥamîd. 2 Volumes. Cairo: Maktabat al-Nahḍa al-Miṣriyya, 1950.
- Bayram, Abdullah. “Birgivî’nin Nasrlara Yaklaşımının Amaçsal Perspektiften Analizi: Ehl-i Hadîs ve Selefilik Sistematiği Çerçevesinde”. *Balıkesirli Bir İslam Âlimi: İmam Birgivi*. ed. Mehmet Bayyigit et al. 3/17–33. Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi, 2021.
- Birgivi Mehmed Efendî. *Risâla al-Birgivi (Vaṣīyatnâma)*. “Birgivi’nin ‘Risale-i Birgivi’ Adlı Eseri Üzerine İncelemeler”. Critical ed. Halis Demir. *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (2017), 197–259.
- Birgivi Mehmed Efendî. *Ṭarîqat al-Muḥammadiyya*. Critical ed. Muḥammad Ḥusnî Muṣṭafâ. Ḥalab: Dâr al-Qalam al-‘Arabî, 2002.
- Bodur, Hüsnü Ezber. “Kitabi-Formel Dinin Şekillenmesinde Elit (Virtouse) Zümrenin Rolü: Biyografik Sosyoloji Perspektifinden İmam Birgivi”. *Balıkesirli Bir İslam Âlimi: İmam Birgivi*. ed. Mehmet Bayyigit et al. 2/353–362. Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi, 2021.
- Büyükbâş, Nazım. “İmam Birgivi’nin İctihad ve Taklit Anlayışı”. *Balıkesirli Bir İslam Âlimi: İmam*

The Theological Orientation Of Birgivî Mehmed Efendî: A Comparative Study Of Faith (İmân) In The Thought Of Birgivî, Ḥanafî-Mâtürîdî, And Salafî Traditions

- Birgivî*. ed. Mehmet Bayyigit et al. 1/77–87. Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi, 2021.
- Dalkılıç, Mehmet. “İslam Mezhepleri Bağlamında Balıkesirli İslam Âlimi İmam Birgivî’nin Ehl-i Sünnet Algısı ve Vehhabilik/Selefilikle Suçlanmasının Günümüze Yansımaları”. *Balıkesirli Bir İslam Âlimi: İmam Birgivî*. ed. Mehmet Bayyigit et al. 2/25–37. Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi, 2021.
- Demir, Abdullah. “İmam Birgivî Selefi mi Yoksa Mâtürîdî mi?”. *Balıkesirli Bir İslam Âlimi: İmam Birgivî*. ed. Mehmet Bayyigit et al. 2/153–167. Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi, 2021.
- Dorroll, Philip. “The Doctrine of the Nature of the Qur’ân in the Mâtürîdî Tradition”. *Mâtürîdî Düşünce ve Mâtürîdîlik Literatürü*. ed. Raşit Akpınar et al. 123–140. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.
- Gecit, Mehmet Salih. “İmam Birgivî’de Öze Dönüş Temayülü (Osmanlı Dönemi Selef-i Salihîn İtikadına Dönme Denemesi)”. *Balıkesirli Bir İslam Âlimi: İmam Birgivî*. ed. Mehmet Bayyigit et al. 2/85–103. Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi, 2021.
- Ibn Taymiyya, Taqî al-Dîn. “Kitâb Al-İmân al-Awsat”. *Majmû‘ al-Fatâwâ*. ed. ‘Abd al-Rahmân b. Qâsim. Cairo: Maṭābi‘ al-Mukhtâr al-İslâmî, 1979.
- Ibn Taymiyya, Taqî al-Dîn. “Kitâb Al-Tawhîd al-Rubûbiyya”. *Majmû‘ al-Fatâwâ*. ed. ‘Abd al-Rahmân ibn Qâsim. Cairo: Maṭābi‘ al-Mukhtâr al-İslâmî, 1979.
- Izutsu, Toshihiko. *The Concept of Belief in Islamic Theology: A Semantic Analysis of İmân and Islâm*. Tokyo: The Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1965.
- Kalaycı, Mehmet. “Birgivî Mirasının Toplumsal ve Metinsel Taşıyıcıları: Kadızâdeliler ve Etrafındaki Ulema”. *Sahn-ı Semân’dan Dârulfünûn’a Osmanlı’da İlim ve Fikir Dünyası: Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler XVII. Yüzyıl*. ed. Hidayet Aydar - Ali Fikri Yavuz. 431–455. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2017.
- Martı, Huriye. “Birgivî Mehmed Efendi”. *Doğu’dan Batı’ya Düşüncenin Serüveni: Osmanlı’da Felsefe ve Akıl Düşünce*. ed. Ahmet Hamdi Furat. 8/633–674. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Martı, Huriye. “XVI. Yüzyıl Osmanlısında Bir Ehl-i Sünnet Müdafii: Birgivî Mehmed Efendi”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 5/3 (2005), 287–298.
- al-Mâtürîdî, Abû Mansûr. *Kitâb al-Tawhîd*. ed. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi. İstanbul: Maktabat al-İrshād, 2007.
- al-Nasafî, Abû al-Mu‘în. *al-Tamhîd fî Uşûl al-Dîn*. ed. ‘Abd al-Ḥayy al-Qâbil. Cairo: Dâr al-Thaqâfa, 1987.

İzmir'de İlmî ve Kültürel Hayat-I- (14-16. yy.)

- al-Nasaî, Abû al-Mu'în. *Baḥr al-Kalām*. ed. Muḥammad Sâlih al-Farfûr. Damascus: Maktabat Dâr al-Farfûr, 2nd Ed., 2000.
- al-Nasaî, Abû al-Mu'în. *Tabṣirat al-Adilla fî Uṣûl al-Dîn*. ed. Hüseyin Atay. Volume 1. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1993.
- al-Nasaî, Abû al-Mu'în. *Tabṣirat al-Adilla fî Uṣûl al-Dîn*. ed. Hüseyin Atay - Şaban A. Düzgün. Volume 2. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003.
- Önal, Recep. "Bir Osmanlı Bilgini İmam Birgivi Üzerine Biyografik Bir İnceleme". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/14 (2018), 127–165.
- Önal, Recep. "İmam Birgivi'nin Mezhebî Kimliği Üzerine Krono-Teolojik Analizler". *Balıkesirli Bir İslam Âlimi: İmam Birgivi*. ed. Mehmet Bayyigit et al. 2/119–132. Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi, 2021.
- Önal, Recep. "İmam Birgivi'nin Siyasî-İtikadî Mezheplere Yaklaşımı". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 7/4 (2018), 2404–2437.
- Pessagno, J. Meric. "Intellect and Religious Assent". *The Muslim World* 69/1 (1979), 18–27.
- Rudolph, Ulrich. *Al-Mâturîdî and the Development of Sunnî Theology in Samarqand*. trans. Rodrigo Adem. Leiden: Brill, 2015.
- Rudolph, Ulrich. "Ḥanafî Theological Tradition and Mâturîdism". *The Oxford Handbook of Islamic Theology*. ed. Sabine Schmidtke. 280–296. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Sarıkaya, Mehmet Saffet. "Hanefî Zühd Geleneğinin Temsilcisi Olarak İmam Birgivi". *Balıkesirli Bir İslam Âlimi: İmam Birgivi*. ed. Mehmet Bayyigit et al. 1/217–231. Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi, 2021.
- Smith, Wilfred Cantwell. "Faith as Taṣdîq". *Islamic Philosophical Theology*. ed. Parviz Morewedge. 96–119. Albany: State University of New York Press, 1979.
- al-Taftâzânî, Sa'd al-Dîn. *A Commentary on the Creed of Islam: Sa'd al-Dîn al-Taftâzânî on the Creed of Najm al-Dîn al-Nasaî*. trans. Earl Edgar Elder. New York: Columbia University Press, 1950.
- Turgut, Hüsnü. "İmam Birgivi Vasiyetnâme'sinin Kelâm İlmi Açısından Değerlendirilmesi". *Balıkesirli Bir İslam Âlimi: İmam Birgivi*. ed. Mehmet Bayyigit et al. 2/227–239. Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi, 2021.
- Ünal, Mehmet Ali - Cengiz, Osman. "Osmanlı Selefilîği İddiası: Çivizâde ve Birgivi Üzerine Bir Tetkik". *Osmanlı Düşüncesi: Kaynakları ve Tartışma Konuları*. ed. Fuat Aydın et al. 461–501. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2019.
- Unan, Fahri. "Dinde Tasfiyecilik yahut Osmanlı Sünniliğine Sünni Muhalefet: Birgivi Mehmet

The Theological Orientation Of Birgivi Mehmed Efendi: A Comparative Study Of Faith (İmān) In The Thought Of Birgivi, Hanafi-Maturidi, And Salafi Traditions

Efendi". *Türk Yurdu* 10/36 (1990), 33–42.

Uslu, Ferit. "İbn Teymiyye'nin Kelamcılarının Geleneksel İman Tanımına Eleştirisi". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/3 (2004), 18–31.

Wolfson, Harry Austryn. "The Terms Taşawwur and Taşdıq in Arabic Philosophy and Their Greek, Latin, and Hebrew Equivalents". *The Muslim World* 33/2 (1943), 114–128.

Yüksel, Emrullah. "Birgivi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi*. 28/191–194. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Yüksel, Emrullah. "Mehmet Birgivi (929-981/1523-1573)". *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 2 (1977), 175–185.

Zysow, Aron. *The Economy of Certainty: An Introduction to the Typology of Islamic Legal Theory*. Atlanta, GA: Lockwood Press, 2013.

BERGAMALI İBRAHİM EFENDİ VE *MECMA' U'L- 'AḲĀ'ID Lİ EHLİ'L- MEVĀ'ID* ADLI RİSÂLESİ**

ÖZET

Bergamalı İbrahim Efendi (öl. 1014/1606) 16. yüzyılın önde gelen âlimlerindendir. Molla Gürânî, Sahn-ı Semân ve Selimiye gibi çeşitli medreselerde müderrislik yapmış, bir süre Bursa Kadılığı görevinde de bulunmuştur. Daha çok tefsir, hadis ve kelâm ilmi ile iştigal etmiş ve bu alanlarda eserler vermiştir. Bu tebliğde öncelikle İbrahim Efendi'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgi verilecek, ardından kelâm ilmine dair kaleme aldığı *Mecma' u'l- 'aḳā'id li ehli'l-mevâ'id* adlı risâlesi değerlendirilecektir. İçerik analiz yöntemi kullanılarak bahse konu risâlenin akâid literatüründeki yeri, müellifin kaynakları ve yöntemi incelenecektir. Bu incelemelerden elde edilen bulgulardan hareketle İbrahim Efendi'nin kelâmî kimliğine dair birtakım çıkarımlarda bulunulacaktır. Tüm bunlar yapılırken İbrahim Efendi'nin kelâm ilmine dair yazdığı ve sözü edilen akâid risâlesinin şerhi olan *Nazmül-ferâ'id fî silki Mecma' i'l- 'aḳā'id* adlı eserinden de istifade edilecektir. İbrahim Efendi'nin günümüze ulaşan eserleri incelendiğinde onun, kitaplarını kaleme alırken cem metodunu kullandığı yani özgün ve müstakil eserler telif etmek yerine daha önce yazılan eserlerden bazı bölümleri bir araya getirerek bir metin oluşturmayı tercih ettiği görülmektedir. Bu durum onun akâid risâlesi için de geçerlidir. Zira o, bahse konu akâid risâlesini kaleme alırken Nesefî akâidini esas almış ve ona bazı akâid ve kelâm eserlerinden birtakım eklemeler yapmıştır. İbrahim Efendi, sözü edilen eklemeleri yaparken ağırlıklı olarak Hanefî/Mâtürîdî âlimlerden istifade etmekle birlikte az da olsa Eş'arî âlimlerin eserlerine de müracaat etmiştir. Risâlesinde Mâtürîdî ve Eş'arî mezhepleri arasındaki ihtilaflara

* Dr. Öğr. Üyesi, Temel İslam Bilimleri, Kelam Anabilim Dalı, İlahiyat Fakültesi Trabzon Üniversitesi, orcid: 0000-0002-7926-5305 ademsunger@trabzon.edu.tr

** Bu çalışma, 11-12 Nisan 2025 tarihlerinde düzenlenen İzmir'de İlmî ve Kültürel Hayat -I- (14 - 16. yy.) sempozyumunda sözlü olarak sunulan tebliğin geliştirilmiş tam metnidir.

dikkat çekmekle birlikte daha ziyade ittifak edilen hususlara odaklanan İbrahim Efendi, zamanının şartları ve ihtiyaçlarını dikkate alarak kelâm ilminin tüm mesâilini kuşatan bir akâid risâlesi yazma amacı gütmüştür. Öte taraftan İbrahim Efendi'nin tercih ettiği telif yöntemi, onun yaşadığı zaman dilimini de içine alan cem ve tahkik döneminin genel karakteristiğiyle uyum arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Bergamalı İbrahim Efendi, *Mecma' u'l- 'aķā'id li ehli'l-mevā'id*, 'Aķā'id-i Neseî, 'Aķā'id-i 'Ağudiyye

ABSTRACT

Bergamalı İbrahim Efendi (d. 1014/1606) was one of the leading scholars of the 16th century. He worked as a muderris in various madrasas such as Molla Gurānī, Sahn-ı Samān and Salimiye, and served as the Kādī of Bursa for a while. He was mostly engaged in the sciences of tafsīr, hadith, and kalām and wrote works in these fields. In this paper, firstly, information will be given about Ibrahim Efendi's life and works, and then his treatise "*Macma'u al-'aḳā'id li aḥli al-mawā'id*" on the science of kalām will be evaluated. By using the content analysis method, the place of this treatise in the theological literature, the author's sources and method will be examined. Based on the findings of these analyses, some inferences will be made about Ibrahim Efendi's theological identity. While doing all this, Ibrahim Efendi's work "*Naẓmü'l-ferā'id fī silki Macma'il-'aḳā'id*", which is a commentary on the aforementioned treatise on theology, will also be utilized. When the extant works of Ibrahim Efendi are analysed, it is seen that he used the method of cem in writing his books, that is, instead of composing original and independent works, he preferred to compose a text by bringing together some parts of previously written works. This also applies to his treatise on al-'aḳā'id. In writing this treatise, he took al-Nasafī's theology as a basis and made some additions to it from some works of kalām and 'aḳā'id. In making the aforementioned additions, Ibrahim Efendi made use mainly of Hanafī/Māturīdī scholars, but he also consulted the works of Ash'arī scholars to a lesser extent. In his treatise, Ibrāhīm Efendi drew attention to the disagreements between the Māturīdī and Ash'arī sects, but focused more on the points of agreement, and he aimed to write a treatise on al-'aḳā'id that encompassed all the issues of theology, taking into account the conditions and needs of his time. On the other hand, the method of authourship preferred by Ibrahim Efendi is consistent with the general characteristics of the period of compilation and critical verification, which encompasses the historical context in which he lived.

Keywords: Kalām, Bergamalı İbrahim Efendi, *Mecma'u al-'aḳā'id li ehli al-mawā'id*, 'Aḳā'id-i Nasafī, 'Aḳā'id al-'Aḳudiyya

GİRİŞ

İslâm düşünce tarihinde erken dönemlerden itibaren başlayan ilmî faaliyetler sonucu farklı alanlarda eserler telif edilmiştir. Bu alanlardan biri de akâid/kelâm ilmidir. İlk dönemlerde özellikle kader tartışmaları bağlamında küçük risâlelerle başlayan telif faaliyeti süreç içerisinde daha da gelişmiş, farklı tür ve hacimlerde pek çok eser kaleme alınmıştır. Bunlardan biri de muhtasar eserler kategorisinde sayılan akâid risâleleridir. Kelâm âlimleri farklı amaçlarla çeşitli akâid risâleleri kaleme almışlardır. Bu âlimlerden biri de 16. yüzyıl âlimlerinden Bergamalı İbrahim Efendi'dir (öl. 1014/1606). Ancak o takip ettiği yöntem açısından diğer akâid yazarlarından farklılaşmaktadır. Zira o, sıfırdan bir akâid metni yazmak yerine Neseî akâidinin merkezde olduğu ve ona birtakım ilavelerin yapıldığı bir akâid metni kaleme almayı tercih etmiştir. Bu çalışmada İbrahim Efendi'nin bahse konu risâlesi ve bu risâlesi bağlamında kelâmcı yönü ele alınmaya çalışılacaktır.

1. BERGAMALI İBRAHİM EFENDİ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

Bibliyografik kaynaklarında verilen bilgilere göre müellifin tam adı İbrahim b. Mustafa el-Bergamavî er-Rûmî / Rûmîzâde el-Hanefî'dir.¹ “Levh-i hân”² ve “Şeyhzâde”³ olarak meşhur olan İbrahim Efendi, İzmir'in Bergama ilçesinde

¹ Müellifin adı yazma nüshalarda “İbrahim b. Mustafa el-Hanefî” şeklinde geçmektedir. Bk. Bergamalı İbrahim Efendi, *Envârü'l-bevârik fi tertîbi Şerhi'l-Meşârik* (Bursa İnebey Kütüphanesi, Haraccı, 196), 1b. Nev'îzâde Atâi dışındaki biyografi yazarları müellifin adını zikrederken “Bergamavî” nisbesine de yer vermektedirler. Bk. Muhammed Emîn b. Fazlillah b. Muhibbillah el-Muhibbî, *Hulâsatü'l-eşer fi a'yânî'l-karnî'l-hâdî 'aşer*, thk. Matbaatü'l-Vehbiyye (y.y., 1284), 1/51; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifin: Terâcimu muşannifi'l-kütübi'l- 'Arabiyye* (Beyrut: Mektebetü'l-Müsenâ, ts.), 1/113. Atâi ise müellifin adını “el-Mevlâ İbrâhîm bin Muştafâ (Levh-i hân İbrâhîm Efendi)” olarak vermektedir. Bk. Nev'îzâde Atâi, *Hadâiku'l-hakâik fi tekmileti's-Şekâik*, thk. Suat Donuk (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 2/1336. Müellifin adı bazı kaynaklarda “İbrahim b. Şeyh Kara Mustafa” şeklinde de geçmektedir. Bk. Ali Rıza Karabulut - Ahmet Turan Karabulut, *Mu'cemü'l-târîhi't-türâsi'l-İslâmî fi mektebeti'l- 'âlem: el-mahtûât ve'l-mahtû'ât* (Kayseri: Dârü'l- Akabe, ts.), 1/88. DİA'da müellifin hayatını kaleme alan Metin Yurdağur de muhtemelen buradaki isimlendirmeden hareketle müellifin babasının adının “Kara Mustafa” olduğunu söylemektedir. Bk. Metin Yurdağur, “Bergamalı İbrâhîm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/495.

² Levh-i hân, Farsça bir tabir olup Farsça ve Türkçe levha okuyan anlamına gelmektedir. Bk. Kâtip Çelebi, *Sülemü'l-vüşûl ilâ tabakâti'l-fuûl*, thk. Ekmeleddin İhsanoğlu - Muhammed Abdülkadir Arnavut (İstanbul: İslam Tarihi, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi, 2010), 5/269. Buradan hareketle müellifin Farsça da bildiği söylenebilir.

³ Babasının Halvetiye Tarikatı'nın Sünbüliyye kolunun kurucusu Sünbül Sinan'ın (öl. 936/1529) halifelerinden olmasından dolayı böyle anıldığı söylenmektedir. Buradan hareketle İbrahim Efendi'nin

dünyaya gelmiştir. Doğum tarihi hakkında kesin bir bilgi bulunmamakla birlikte eldeki verilerden hareketle 10/16. yüzyılın ortalarında doğduğunu söylemek mümkündür.⁴ Erken yaşlarda ilim tahsiline başlayan İbrahim Efendi, ilköğrenimini memleketi Bergama’da tamamlamış, ardından tahsilini ilerletmek için İstanbul’a gitmiştir.⁵ Burada Ebü’l-Leys Alîsi olarak şöhret bulan Ayasofya Medresesi müderrisi Alâüddîn Alî el-Manavî’den hem ders almış hem de onun yardımcısı (*mu’îd*) olmuştur. İbrahim Efendi, hocasının 964/1557 yılında başka bir göreve getirilmesi akabinde Ayasofya Medresesinde onun mülâzımı olarak göreve başlamıştır.⁶ Daha sonra İstanbul’da Molla Gürânî, Tahta Kadı, Bergos ve Sahn-ı semân; Edirne’de Sultan Bayezid ve Selimiye; Manisa’da ise Sultan Murad gibi çeşitli medreselerde müderris olarak görev yapmıştır.⁷ 1003/1595 yılında Sultan III. Mehmed’in tahta çıkışıyla birlikte Bursa kadılığına getirilen İbrahim Efendi, 1004/1596 yılında bu görevinden azledilerek Sinan Paşa dârülhadisine müderris olarak atanmıştır. Burada on yıl boyunca ilmî faaliyetlerini sürdüren İbrahim Efendi, 1014/1605 yılında hac vazifesini yerine getirmiş⁸ ve aynı yıl İstanbul’da vefat etmiştir.⁹

İbrahim Efendi bir taraftan çeşitli medreselerde tedris faaliyetlerini yürütürken diğer taraftan İslâmî ilimlerin farklı dallarına dair ilmî çalışmalar yapmayı da ihmal etmemiştir. Kaynaklarda onun özellikle hadis, kelâm ve tefsir alanında eserler kaleme aldığı belirtilmektedir. Bu çerçevede İbrahim Efendi’ye hadis alanında *Envârü’l-bevâriğ fi tertibi Şerhi’l-Meşâriğ* adında bir eser nispet edilmektedir.¹⁰ Ancak yazma kütüphanelerinde yaptığımız taramalar neticesinde müellife, *Merâfıku’l-ahyâr fi tertibi Meşâriki’l-envâr*, *Tertîbû tuhfeti’l-ebrâr bi-Şerhi Meşâriki’l-envâr li’l-Bâbertî* ve *Risâle fi mevzû’âti’l-eḥâdîs* adında üç eser daha nispet edildiğini tespit ettik. İbrahim Efendi’ye kelâm alanında *Mecma’u’l-’akâ’id*

tasavvufî bir yönü de bulunduğu söylenebilir. Bk. Yurdagür, “Bergamalı İbrâhim”, 5/465-496. Ayrıca Sadi Efendi’nin kızı ile evlendikten sonra “Âhizâde Efendi Bacanağı” olarak da anılmaya başlamıştır. Bk. Nev’îzâde Atâî, *Hadâiku’l-hakâik*, 2/1336.

⁴ Müellifin Bergama’daki tahsilinin ardından İstanbul’a gelip Ayasofya müderrisi Ebü’l-Leys Alîsi’den ders alması, akabinde 964/1557 yılında Ayasofya Medresesinde Ebü’l-Leys Alîsi’nin mülâzımı olarak burada göreve başlaması göz önüne alındığında onun 10/16. yüzyılın ortalarında doğduğunu sonucuna varılabilir.

⁵ Muhibbî, *Hulâsatü’l-eser*, 1/51.

⁶ Nev’îzâde Atâî, *Hadâiku’l-hakâik*, 2/1336; Muhibbî, *Hulâsatü’l-eser*, 1/51.

⁷ Nev’îzâde Atâî, *Hadâiku’l-hakâik*, 2/1336-1337; Muhibbî, *Hulâsatü’l-eser*, 1/51.

⁸ Nev’îzâde Atâî, *Hadâiku’l-hakâik*, 2/1337.

⁹ Çelebi, *Süllemü’l-vüşûl*, 1/59.

¹⁰ Kâtib Çelebi, *Keşfü’z-zunûn ‘an-esâmi’l-kütüb ve’l-fünûn*, thk. Muhammed Şerefeddin Yaltkaya (Beyrut: Dâru İhyâi’l-Türâsi’l-‘Arabî, 2008), 2/1689.

ve *Nazmü'l-ferâ'id fî silki Mecma'i'l-'akā'id* şeklinde iki eser daha nispet edilmektedir. Bu eserlerin de yazma kütüphanelerinde kayıtlı nüshaları bulunmaktadır. İbrahim Efendi'nin tefsir ilmine dair bazı eserleri olduğu kaynaklarda ifade edilse de bahse konu eserlerle ilgili herhangi bir isim bilgisi verilmemektedir. Yazma kütüphanelerinde yaptığımız taramalarda da müellife nispet edilen herhangi bir tefsir eserine rastlamadık.

İbrahim Efendi'nin tamamı yazma halinde bulunan eserleri hakkında tanıtıcı minvalde bazı bilgiler vermenin onun yazma kataloglarında gizli kalmış eserlerinin gün yüzüne çıkarılması ve bundan sonra yapılacak olan yeni çalışmalara kaynaklık etmesi açısından faydalı olacağı kanaatindeyiz.

1.1. MERÂFİKU'L-AHYÂR Fİ TERTİBİ MEŞÂRIKİ'L-ENVÂR

İbrahim Efendi, Radiyyüddîn es-Sâgânî'nin (öl. 650/1252) *Meşâriku'l-envârî'n-nebeviyye* adlı eserini, Ferrâ el-Begavî'nin (öl. 516/1122) *Meşâbîhu's-sünne*'de¹¹ takip ettiği metodu esas alarak *Merâfiku'l-ahyâr fî tertîbi Meşâriki'l-envâr* adıyla yeniden tertip etmiştir. *Meşâriku'l-envâr*'a erişimi ve istifadeyi kolaylaştırmak için böyle bir işe giriştiğini ifade eden müellif, Sâgânî'nin, Buhârî'nin (öl. 256/870) hadisleri için “hâ”, Müslim'in (öl. 261/875) hadisleri için “mîm” ve her ikisinin ittifak ettiği hadisler için ise “kâf” alametini kullandığını söyleyerek eserin tertibine başlamaktadır.¹² Eserin yazma kütüphanelerinde kayıtlı biri tam¹³ diğeri eksik¹⁴ olmak üzere iki nüshası tespit edilmiştir.

1.2. ENVÂRÜ'L-BEVÂRIK Fİ TERTİBİ ŞERHİ'L-MEŞÂRIK

İbrahim Efendi, *Meşâriku'l-envâr*'ı daha istifadeli bir hale getirmek için *Meşâbîhu's-sünne* tarzında tertip ettiği gibi İbn Melek'in (öl. 821/1418'den sonra) *Meşâriku'l-envâr* üzerine kaleme aldığı *Mebâriku'l-ezhâr fî şerhi Meşâriki'l-envâr* adlı şerhi de aynı amaç ve yöntemle yeniden tertip ederek onu *Envârü'l-bevârik fî tertîbi Şerhi'l-Meşârik* olarak isimlendirmiştir. İbrahim Efendi, sözü edilen eseri tertip ederken zorunlu haller dışında İbn Melek'in metnine bağlı kaldığını ancak ihtiyaç olduğunu düşündüğü yerlerde *Meşâbîh* ve diğer bazı kitaplardan ona birtakım eklemeler yaptığını ifade etmektedir. Ayrıca Sâgânî'nin tek bir bapta

¹¹ *Meşâbîhu's-sünne*'nin metodu hakkında daha geniş bilgi için bk. Selim Demirci, “El-Hatîb Et-Tebrizî Ve Mişkâtü'l-Mesâbîh'i Üzerine”, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 12/2 (Aralık 2014), 95-113.

¹² Bergamalı İbrahim Efendi, *Merâfiku'l-ahyâr fî tertîbi Meşâriki'l-envâr* (Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 01144-001), 1b.

¹³ İbrahim Efendi, *Merâfiku'l-ahyâr* (Fatih, 01144-001).

¹⁴ Bergamalı İbrahim Efendi, *Merâfiku'l-ahyâr fî tertîbi Meşâriki'l-envâr* (Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 03711-016).

topladığı kudsî hadisleri onlara uygun baplarda zikrettiğini ve onları diğerlerinden ayırtırmak için her birinin başına ‘Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur’ ifadesini eklediğini belirtmektedir.¹⁵ Eserin yazma kütüphanelerinde kayıtlı dört farklı nüshası tespit edilmiştir.¹⁶

1.3. TERTÎBÜ TUHFETİ’L-EBRÂR Bİ-ŞERHİ MEŞÂRIKİ’L-ENVÂR Lİ’L-BÂBERTİ¹⁷

İbrahim Efendi, Sâgânî’nin *Meşâriku’l-envâr*’ı ile İbn Melek’in bu esere yazdığı şerhi tertip ettikten sonra, *Meşâriku’l-envâr*’ın bir diğer şârihi olan Ekmelüddîn el-Bâbertî’nin (öl. 786/1384) şerhini de tertip etmiştir. İbrahim Efendi, Babertî’nin şerhini tertip ederken tıpkı İbn Melek’de olduğu gibi zorunlu haller dışında onun ibarelerini değiştirmedeğini belirtmektedir. *Meşârik*’in nüshalarında hadislerin alametleriyle ilgili ihtilaf bulunduğu ve hangisinin doğru olduğunun tam olarak bilinmediğine dikkat çeken müellif, Kâzerûnî’nin (öl. 758/1357) yaptığı gibi hadislerin başına “kâf”, “hâ” ve “mîm” alametini koymak suretiyle bu karışıklığı gidermeye çalıştığını ifade etmektedir.

İbrahim Efendi, bahse konu eseri tertip ederken İbn Melek ve Kâzerûnî’nin şerhlerinden istifade ettiğini hatta Kâzerûnî’yi esas aldığını söylemekte ve hadislerin alametleri konusunda kafası karışanların Kâzerûnî’nin eserine başvurması gerektiğini belirtmektedir. İbrahim Efendi, bu eserinde de Sâgânî’nin tek bir bapta topladığı kudsî hadisleri, onlara uygun baplarda zikrettiğini ve diğer hadislerle karışmaması için her birinin sonuna ‘Bu kudsî hadistir’ şeklinde kayıt düştüğünü ifade etmektedir.¹⁸ Eserin yazma kütüphanelerinde kayıtlı bir nüshası tespit edilmiştir.¹⁹

¹⁵ İbrahim Efendi, *Envârü’l-bevârik* (Haracci, 196), 5b.

¹⁶ İbrahim Efendi, *Envârü’l-bevârik* (Haracci, 196). Diğer nüshalar: Amasya Beyazıt Kütüphanesi, Amasya Beyazıt, 1508; Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye, 00279; Ragıp Paşa Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 00317. DİA’da “Bergamalı İbrahim” maddesini kaleme alan Metin Yurdağur, İbrahim Efendi’nin *Mebâriku’l-ezhâr fî şerhi Meşâriki’l-envâr* adlı eserinin, *Merâfiku’l-aşyâr fî tertibi Meşâriki’l-envâr* adıyla Süleymaniye kütüphanesinde biri tam biri eksik olmak üzere iki nüshası bulunduğu bilgisini vermektedir. Ancak bu bilgi hatalıdır. Zira yukarıda da ifade edildiği üzere *Merâfiku’l-aşyâr*, Sâgânî’nin *Meşâriku’l-envâr*’n-nebeviyye adlı eserinin tertibinden müteşekkildir. Krş. için bk. Yurdağur, “Bergamalı İbrahim”, 5/496.

¹⁷ Babertî’nin şerhinin ismi hakkında bazı ihtilaflar bulunmaktadır. Ancak bunları değerlendirmek bu çalışmanın sınırlarını aşacak niteliktedir. Bu sebeple biz bahse konu eserin yazma kataloğundaki adını esas aldık. Bu konudaki tartışmalar hakkında daha geniş bilgi için bk. Kadir Ayaz, “Bir İsim İki Şerh: Tuhfetü’l-Ebrâr Fî Şerhi Meşâriki’l-Envâr”, *Darulfunun İlahiyat* 35/2 (Aralık 2024), 569-613.

¹⁸ Bergamalı İbrahim Efendi, *Tertibü tuhfeti’l-ebrâr bi-Şerhi Meşâriki’l-envâr li’l-Bâbertî* (Nuruosmaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 01066), 1b.

¹⁹ Bergamalı İbrahim Efendi, *Tertibü tuhfeti’l-ebrâr bi-Şerhi Meşâriki’l-envâr li’l-Bâbertî* (Nuruosmaniye

1.4. RİSÂLE FÎ MEVZÛ'ÂTÎ'L-EḤÂDİS²⁰

İbrahim Efendi'nin bu eseri, Sâgânî'nin *ed-Dürü'l-mülteḳaṭ fî tebyîni'l-ğalaṭ ve nefyi'l-lağat* adlı eserinin bir nevi tertibi olarak değerlendirilebilir. Sâgânî, Kudâî'nin (öl. 454/1062) *Şihâbü'l-aḥbâr* ile Uklîşî'nin (öl. 550/1155) *en-Nücem min kelâmi seyyidi'l- 'Arab ve'l- 'Acem* adlı eserlerinde uydurma (mevzû) hadisler bulunduğunu söylemiş ve bu hadisleri söz konusu eserinde bir araya getirmiştir. İbrahim Efendi de Sâgânî'nin zikrettiği hadisleri harf sırasına göre yeniden tertip etmiştir.²¹ Eserin yazma kütüphanelerinde kayıtlı bir nüshası tespit edilmiştir.²²

1.5. MECMA' U'L- 'AḲÂ'İD Lİ EHLİ'L-MEVÂ'İD

İbrahim Efendi'nin çalışmamıza da konu olan akâide dair bu risalesi ileride ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

1.6. NAZMÜ'L-FERÂ'İD FÎ SİLKİ MECMA' I'L- 'AḲÂ'İD

Mecma' u'l- 'aḳā'id li ehli'l-mevâ'id adlı esere müellifin kendisi tarafından yazılan şerhtir. İbrahim Efendi, *Mecma' u'l- 'aḳā'id li ehli'l-mevâ'id* adlı risaleyi kaleme aldıktan sonra eksiklerini tamamlamak ve faydalarını arttırmak için ona bir şerh yazmak (*en ecme'a lehu şerḥ^{an}*) istediğini söylemektedir. İbrahim Efendi, bahse konu şerhi kaleme alırken öncelikle *Mecma' u'l- 'aḳā'id*'in kaynaklarından istifade ettiğini ancak farklı eserleri de kaynak olarak kullandığını belirtmektedir.²³ Eserin yazma kütüphanelerinde kayıtlı iki nüshası tespit edilmiştir.²⁴

2. MECMA' U'L- 'AḲÂ'İD Lİ EHLİ'L-MEVÂ'İD'İN ŞEKİL VE MUHTEVA YÖNÜNDEN MAHİYETİ

2.1. RİSÂLENİN İSMİ

Risâlenin ismi hususunda tabakât eserlerinde farklı bilgiler nakledilmektedir. Bu bağlamda İbrahim Efendi'nin hayatı ve eserlerine dair ilk bilgileri bize aktaran Atâî, *Zeyl-i Şekâik* adlı eserinde sadece müellifin "*Nazmü'l-ferâ'id fî silki Mecma' i'l- 'aḳā'id*" adında bir şerh kaleme aldığı söylemekte, bahse konu risâleye

Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 01066), 1b. DİA'da "Bergamalı İbrahim" maddesini kaleme alan Metin Yurdagör, müellifin bu eserine yer vermemiştir. Krş. için bk. Yurdagör, "Bergamalı İbrahim", 5/496.

²⁰ Yurdagör, "Bergamalı İbrahim", 5/496.

²¹ Bergamalı İbrahim Efendi, *Risâle fî mevzû' âti'l-eḥâdîs* (Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 01934-002), 6b.

²² İbrahim Efendi, *Risâle fî mevzû' âti'l-eḥâdîs* (Hacı Mahmud Efendi, 01934-002).

²³ Bergamalı İbrahim Efendi, *Nazmü'l-ferâ'id fî silki Mecma' i'l- 'aḳā'id* (Bursa İnebey Kütüphanesi, Genel, 1183), 1b.

²⁴ İbrahim Efendi, *Nazmü'l-ferâ'id* (Genel, 1183); *Nazmü'l-ferâ'id fî silki Mecma' i'l- 'aḳā'id* (Milli Kütüphane, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz B 11).

dair herhangi bir malumat vermemektedir.²⁵ Kâtip Çelebi (öl. 1067/1657), *Keşfü'z-zunûn*'da İbrahim Efendi'nin "*Mecma'u'l-'akâ'id*" adında bir eser telif ettiğini, daha sonra ona bir şerh yazdığını ve bu şerhe de "*Naẓmü'l-ferâ'id*" ismini verdiğini söylemektedir.²⁶ Çelebi, *Süllemü'l-vüşûl*'de ise *Keşfü'z-zunûn*'dakilere ilaveten İbrahim Efendi'nin, Neseffî'nin akâid metni üzerine bazı ilaveleri ihtiva eden bir risâle yazdığını, daha sonra onu şerh ettiğini belirtmekte ancak metnin adına dair bilgi vermemektedir.²⁷ Muhibbî (öl. 1111/1699) *Hulâşatü'l-eşer*'de müellifin, *Naẓmü'l-ferâ'id fî silki Mecma'il-'akâ'id* adında bir metin kaleme aldığını ve akabinde onu güzel bir şekilde şerh ettiğini ifade etmektedir.²⁸ Bu bilgi, Bağdatlı İsmail Paşa (1839-1920) dışındaki biyografi yazarlarınca tekrar edilegelmiştir.²⁹ Bağdatlı İsmail Paşa ise İbrahim Efendi'nin kelâm ilmine dair *Mecma'u'l-'akâ'id* ve *Naẓmü'l-ferâ'id fî şerhi Mecma'il-'akâ'id* adında iki eseri olduğunu belirtmektedir.³⁰

Bibliyografik kaynaklardaki bilgiler incelendiğinde İbrahim Efendi'nin kelâm alanındaki eserlerinin birbirine karıştırıldığı görülmektedir. Daha açık bir deyişle İbrahim Efendi'nin *Naẓmü'l-ferâ'id* adlı şerhi asıl metin olarak kabul edilmiş ve bunun üzerine bir şerh yazdığı ifade edilmiştir. Ancak Kâtip Çelebi ve Bağdatlı İsmâil Paşa'nın da belirttiği üzere İbrahim Efendi, önce *Mecma'u'l-'akâ'id*'i kaleme almış, akabinde onun üzerine *Naẓmü'l-ferâ'id fî silki Mecma'il-'akâ'id* adını verdiği bir şerh yazmıştır. Risâlenin yazma nüshalarındaki bilgiler de bu hususu teyit etmektedir. Öte taraftan Kâtip Çelebi ve Bağdatlı İsmâil Paşa risâleden *Mecma'u'l-'akâ'id* olarak bahsetmektedirler. Fakat yazma nüshalarda risâlenin adı *Mecma'u'l-'akâ'id li ehli'l-mevâ'id* olarak geçmektedir.³¹ Bu sebeple

²⁵ Nev'îzâde Atâî, *Hadâiku'l-hakâik*, 2/1337.

²⁶ Muştâfâ b. 'Abdullâh Hâcî Halîfe Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-funûn* (Bağdat: Mektebetu'l-Muşennâ, 1941), 2/1602.

²⁷ Kâtip Çelebi, müellif hakkında vermiş olduğu bilgilerden sonra "Onun başka risâleleri de vardır" demekte ve Nev'îzâde Atâî'nin bu risâleleri *Zeyl-i Şekâik*'de zikrettiğini söylemektedir. Bk. Çelebi, *Süllemü'l-vüşûl*, 1/59. Ancak Atâî'nin bahse konu eserine müracaat edildiğinde onun herhangi bir eser adı zikretmeden sadece "Tefsir ilmine dair pek çok risâlesi ve ta'liki vardır" demekle iktifa ettiği görülmektedir. Krş. için bk. Nev'îzâde Atâî, *Hadâiku'l-hakâik*, 2/1337. Buradan hareketle Kâtip Çelebi'nin İbrahim Efendi'nin *Mecma'u'l-'akâ'id* ve *Naẓmü'l-ferâ'id* adlı eserlerini –veya sadece *Naẓmü'l-ferâ'id*'i bizzat gördüğü, ancak diğer eserleri görmediği ve bu konuda Atâî'nin verdiği bilgilerle yetindiği sonucuna ulaşılabilir.

²⁸ Muhibbî, *Hulâşatü'l-eşer*, 1/51.

²⁹ Kehmâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifin*, 1/113.

³⁰ Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-ârifin esmâ'ül-mü'ellifin ve âşârü'l-muşannifin* (Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsî'l-'Arabî, ts.), 1/29.

³¹ Bergamalı İbrahim Efendi, *Mecma'u'l-'akâ'id li ehli'l-mevâ'id* (Bursa İnebey Kütüphanesi, Ulucami, 1268/5), 101b; İbrahim Efendi, *Naẓmü'l-ferâ'id* (Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz B 11), 104a.

biz de bu ismi tercih ettik.

2.2. MECMA' U'L- 'AKĀ'İD Lİ EHLİ'L-MEVÂ'İD'İN MÜELLİFE NİSPETİ

Risâlenin tespit edilen yazma nüshaların dîbâce kısmında müellifin adı zikredilmese de bahse konu nüshaların birinin ferağ kaydında İbrahim b. Mustafa adı açıkça zikredilmektedir.³² Bu kayıt, risâlenin müellife ait olduğunu kanıtlar niteliktedir. Öte taraftan gerek risâlenin şerhi olan *Nazmü'l-ferâ'id*'in dîbâcesinde verilen bilgiler gerekse Kâtip Çelebi ve Bağdatlı İsmâil Paşa gibi biyografi yazarlarının tanıklığı bahse konu risâlenin İbrahim Efendi'ye ait olduğu hususunu teyit etmektedir.

2.3. MECMA' U'L- 'AKĀ'İD Lİ EHLİ'L-MEVÂ'İD'İN YAZILIŞ TARİHİ VE AMACI

Risâlenin telif tarihine dair gerek eserin yazma nüshalarında gerekse bibliyografik kaynaklarda herhangi bir bilgi verilmemektedir. Bu sebeple risâlenin yazılış tarihine dair elimizde somut bir veri bulunmamaktadır. Risâlenin telif sebebine gelince İbrahim Efendi, dîbâcesinde bu eseri kelâm ilmini tahsil edecek olan talebelere kolaylık olması amacıyla kaleme aldığı ifade etmektedir.

2.4. MECMA' U'L- 'AKĀ'İD Lİ EHLİ'L-MEVÂ'İD'İN NÜSHALARI

Yazma eser kütüphanelerinde yapmış olduğumuz taramalar neticesinde *Mecma' u'l- 'akā'id*'in biri Bursa İnebey diğeri ise Süleymaniye Kütüphanesinde olmak üzere iki nüshasına ulaştık. Bursa İnebey Kütüphanesi Ulucami koleksiyonunda bulunan 1268/5 numaralı nüshada nesih yazı türü kullanılmıştır. 104a-117a varakları arasında yer alan nüshada ferağ kaydı bulunmaktadır. Bu kayıta “İbrahim b. Mustafa cemetti, sonra eliyle yazdı” şeklinde bir not düşülmüştür.³³ Çalışmamızda bu nüsha esas alınmıştır.

Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya koleksiyonunda bulunan 01388-013 numaralı nüshada ise talik yazı türü kullanılmıştır. 101b-105a varakları arasında yer alan nüshada ferağ kaydı bulunmamaktadır. Bu nüshanın katalog kaydında bazı hata ve eksiklikler vardır. Örneğin risâle, akâid-kelâm ile ilgili olmasına rağmen konusu hadis olarak kaydedilmiştir. Ayrıca müellifin adı da zikredilmemiştir.³⁴

³² İbrahim Efendi, *Mecma' u'l- 'akā'id* (Ulucami, 1268/5), 17a.

³³ İbrahim Efendi, *Mecma' u'l- 'akā'id* (Ulucami, 1268/5), 17a.

³⁴ Bergamalı İbrahim Efendi, *Mecma' u'l- 'akā'id li ehli'l-mevâ'id* (Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 01388-013), 105.

3. MECMA 'U'L- 'AĖĖ'İD Lİ EHLİ'L-MEVĖ'İD'İN MUHTEVA ANALİZİ

Ehl-i sünnet âlimleri, insanları itikâdî konularda bidatlardan korumak ve inançla ilgili bilinmesi gereken temel ilkeleri öğrenmeleri için muhtasar akâid risaleleri telif etmeyi bir gelenek haline getirmişlerdir. Mâtürîdî kelâm ekolünün önde gelen âlimlerinden Ömer en-Nesefî (öl. 537/1142) de bu geleneğe uygun olarak, '*AĖĖ'idü'n-Nesefî*' adında bir akâid risalesi kaleme almıştır. İbrahim Efendi ise Nesefî'nin akâidini esas almış ve ona bazı akâid ve kelâm eserlerinden birtakım eklemeler yaparak nispeten daha hacimli bir akâid risalesi vücuda getirmiştir. Bu çerçevede o, bazen Nesefî akâidinde yer almayan meseleleri ona dahil etmiş bazen Nesefî'de bulunduğu halde bir veya birkaç kelime veya cümle ile ya ek bilgi vermiş ya da vurgu kaydırması yapmış bazen de Nesefî'nin zikrettiği konuların bir kısmını öne almış ve kendince uygun gördüğü bir yerde zikretmiştir. İbrahim Efendi'nin sözü edilen tasarruflarının tamamını ayrıntılı bir şekilde ele almak çalışmanın sınırlarını aşacağından burada birkaç örnekle iktifa edilecektir.

İbrahim Efendi'nin, Nesefî'de bulunmadığı halde ona dahil ettiği konuların başında İcî'nin (öl. 756/1355) *el- 'AĖĖ'idü'l- 'AĞudîyye*'sinden nakille değindiği yetmiş üç fırka hadisi gelmektedir. Zira müellif, tıpkı İcî gibi risâlesine yetmiş üç fırka hadisi ile başlamaktadır. Buna göre Hz. Peygamber şöyle buyurdu: "Ümmetim yetmiş üç fırkaya ayrılacaktır. Biri dışında hepsi cehennemdedir" Bunun üzerine 'Onlar kimdir?' denildi. Hz. Peygamber de 'Onlar, benim ve ashâbımın yolu üzere olanlardır" şeklinde karşılık verdi.³⁵ İbrahim Efendi, İcî'den nakille hadiste bahsi geçen fırkanın, fırka-i nâciye olduğunu söylemekte ancak söz konusu fırkanın kimleri kapsadığı konusunda ondan farklı düşünmektedir. Bilindiği üzere İcî, fırka-i nâciyenin Eş'arîler olduğunu savunmaktadır.³⁶ İbrahim Efendi ise fırka-i nâciyenin Eş'arî ve Mâtürîdîleri de içine alan daha genel bir kavram olduğunu söylemektedir. Zira ona göre *Ehl-i hak*, *Ehl-i sünnet ve'l-cemaât* ve *fırka-i nâciye* kavramları aynı anlama gelmektedir.³⁷

³⁵ Muhammed Ali Koca, "Akaid-Kelâm İlişkisi Bağlamında Akaid Literatürünü Okumak: İcî'nin Akaid Risâlesi Örneği", *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-İcî*, ed. Eşref Altaş (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), 284; İbrahim Efendi, *Mecma 'u'l- 'aĖĖ'id* (Ulucami, 1268/5), 105a.

³⁶ Koca, *Akaid-Kelâm İlişkisi Bağlamında Akaid Literatürünü Okumak*, 284.

³⁷ İbrahim Efendi, *Mecma 'u'l- 'aĖĖ'id* (Ayasofya, 01388-013), 105a; İbrahim Efendi, *Naẓmü'l-ferâ'id* (Genel, 1183), 2a. Eş'arî ve Mâtürîdîler, Mu'tezile'nin görüşlerini geçersiz kılmak, sünnette vârid olan ve ashâbın üzerinde görüş birliğine vardığı hususları ispat etmekle iştigal ettiklerinden bu ismi almışlardır. Bk. İbrahim Efendi, *Naẓmü'l-ferâ'id* (Genel, 1183), 1b.

İbrahim Efendi'nin Neseffî akâidine eklediği bir diğer husus kelâm ilminin tanımıdır. Ona göre kelâm itikat edilmesi gerekli olan şeylerin araştırıldığı bir ilimdir. İbrahim Efendi, tanımda zikredilen *itikad edilmesi gerekli olan şeylerin* iki kısım olduğunu belirtmektedir. Birincisi Allah'ı, O'nun selbî ve sübûtî sıfatlarını, risâleti, nübüvveti ve ahiretle ilgili hususları bilmek gibi iman söz konusu olduğunda cehaleti mazur görülmeyen şeylerdir. İkincisi ise Peygamberlerin meleklerle üstünlüğü gibi iman bağlamında cehaleti mazur görülebilecek şeylerdir.³⁸

İbrahim Efendi'nin Neseffî akâidine eklediği hususlardan bir diğeri Hz. Peygamber'in aile efradına dair bilgilerdir. Buna göre Hz. Peygamberin oğulları Kâsım, Tâhir ve İbrâhim; kızları ise Rukiyye, Zeynep, Ümmü Külsüm ve Fâtîma'dır.³⁹ Hz. Fâtîma, kadınların en üstünü olduğu gibi cennet kadınlarının da efendisidir. Hz. Peygamberin torunları Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin cennetliktir hatta cennet ehlinin gençlerinin efendileridir. Müminlerin annelerinden (*Ümmehâtü'l-mü'minîn*) en faziletlieleri Hz. Hatice ile Hz. Aişe'dir ve onlar da tıpkı diğer annelerimiz gibi cennet ehлиндendirler.

İbrahim Efendi'nin, Hz. Peygamberin aile üyelerine dair verdiği bilgiler arasında en çok dikkat çekenini ise onun anne ve babasının imânî durumuna dair görüşleridir. Müellife göre Allah, Hz. Peygamberin anne ve babasını kabirlerinde diriltmiş onlar da Hz. Peygambere iman etmişlerdir. İbrahim Efendi, zikrettiği bu görüşün cumhura göre meşhur ve makbul görüş olduğunu belirterek Hz. Peygamberin anne ve babasının ehl-i imân olduğuna dikkat çekmektedir.⁴⁰

İbrahim Efendi'nin, Neseffî'de bulunduğu halde birkaç kelime veya cümle ile vurgu kaydırması yaptığı ya da ek bilgi verdiği hususlara gelince bunların ilki yine fırka-i nâciye konusundadır. Müellif, daha önce ifade edilen fırka-i nâciye hadisi ve kelâm ilminin tanımını aktardıktan sonra "Bu fırka, Eş'arîler ve Mâtürîdîlerdir. Onlar şöyle derler: Sofistlerin aksine eşyanın hakikati sâbittir..." demektedir. Böylelikle İbrahim Efendi, Neseffî akâidinde zikredilen hususların Eş'arî ve Mâtürîdîlerin ortak itikadı olduğuna vurgu yapmaktadır.⁴¹

³⁸ İbrahim Efendi, *Mecma' u'l- 'akā'id* (Ulucami, 1268/5), 105a.

³⁹ İbrahim Efendi, Hz. Peygamberin çocuklarının sayısı konusunda farklı bilgiler veren bazı rivayetler bulunduğunu, ancak bunun doğru olmadığını söylemektedir. Daha açık bir deyişle yukarıda zikredilen bilgiler, bu konuda farklı düşününlere karşı bir reddiye niteliğindedir. Bk. İbrahim Efendi, *Naẓmü'l-ferâ'id* (Genel, 1183), 116b.

⁴⁰ İbrahim Efendi, *Mecma' u'l- 'akā'id* (Ulucami, 1268/5), 115a-115b.

⁴¹ İbrahim Efendi, *Mecma' u'l- 'akā'id* (Ulucami, 1268/5), 105a.

Nesefî, nassın zâhirî manalarına hamledilmesi gerektiğini, ehl-i bâtının yaptığı gibi onların zâhirî manalarını bir tarafa bırakıp bâtınî anlamlarını esas almanın küfür olduğunu belirtmektedir. İbrahim Efendi de Nesefî’nin bu sözlerini nakletmekte ancak ‘zaruret olmaksızın’ şeklinde bir kayıt düşmektedir.⁴² Böylelikle İbrahim Efendi, bazı tasavvuf ehlinin nassın batınına dayanarak yapmış olduğu izahların bu çerçevede değerlendirilmemesi gerektiğine vurgu yapmaktadır. Nitekim bir kısım muhakkikler nassın zâhirine hamledilmesi gerektiğini kabul etmekle birlikte onlarda erbâb-ı sülûk tarafından bilinebilecek bazı ince ve gizli anlamların bulunduğu ve söz konusu mânâların nassın zâhirine uygun düşecek şekilde izah edilebileceğini söylemişlerdir.⁴³

Nesefî, akâid risâlesinde dile getirdiği inanç ilkelerini kısa ve özlü bir şekilde ifade etmektedir. İbrahim Efendi ise onun dile getirdiği bazı hususları daha da belirginleştirmek ve onlarla ilişkili farklı meselelere dikkat çekmek adına birtakım ilaveler yapmaktadır. Örneğin Nesefî, aklî bilgilerden istidlâl ile elde edilenlerin iktisâbî olduğunu söylemektedir. Müellif ise ‘akılların fıtrat gereğince birbirinden farklı olduğunu’ ifade ederek istidlâl kuvvetinin kişiden kişiye değişebileceğine ve herkesin kendi istidlal gücü nispetinde bilgi sahibi olabileceğine işaret etmektedir.

Benzer şekilde Nesefî, Allah’ın ilim, kudret, hayat, kuvve, semî‘, basar, irade, meşîet, fiil yaratma, rızık verme ve kelâm sıfatları olduğunu ifade etmektedir. Müellif ise her bir sığata dair kısa izahlar getirmektedir. Örneğin ilmin zorunlu, imkânsız ve mümkün kabilinden bilgiye konu olan (*ma’lûmât*) tüm şeylere; kudret ve iradenin mümkünlerin tamamına taalluk ettiğini, hayat sıfatının ise herhangi bir şeye taalluk etmediğini söylemektedir. Ayrıca Allah’ın sıfatlarının zât açısından tek, taalluk açısından ise sonsuz olduğunu belirtmektedir.⁴⁴

İbrahim Efendi, akâidle ilgili meseleleri zikrederken genel olarak Nesefî’nin sıralamasına bağılı kalmakla birlikte bazı meselelerin yerinde değişiklik yapmıştır. Örneğin Nesefî, ‘Nebizi haram saymayız’ dedikten sonra ‘Hiçbir veli nebî derecesine ulaşamaz ve hiçbir kul da emir ve nehyin kendisinden sakıt olduğu bir konuma erişemez’ demektedir. Müellif ise bu konuyu öne çekmiş ve velilerin kerâmetini konu edindiği yerde zikretmiştir.⁴⁵ Aynı şekilde Nesefî, risâlesinin

⁴² İbrahim Efendi, *Mecma’u’l-‘akâ’id* (Ulucami, 1268/5), 115b-116a.

⁴³ İbrahim Efendi, *Naẓmü’l-ferâ’id* (Genel, 1183), 120a.

⁴⁴ İbrahim Efendi, *Mecma’u’l-‘akâ’id* (Ulucami, 1268/5), 107a.

⁴⁵ İbrahim Efendi, *Mecma’u’l-‘akâ’id* (Ulucami, 1268/5), 114a.

sonunda müçtehitlerin verdikleri hükümlerde yanılabilirliklerini ifade ettikten sonra resullerin meleklerle üstünlüğüne değinmektedir. İbrahim Efendi ise Peygamberlerin gönderiliş amaçları bağlamında bu konuya yer vermiştir. O, peygamberlerin insanlara müjdeleyici ve açıklayıcı olarak gönderildiğini söyledikten sonra onların ismetine dair bazı açıklamalar yapmakta akabinde meleklerle ilgili bilgi vermektedir. 'Peygamberler ve meleklerle inanmak farzdır. Peygamberler, ulvî meleklerden daha üstündür' demek suretiyle bahse konu meseleye değinmektedir. Hatta üstünlüğün sadece peygamberlerle melekler arasında söz konusu olmadığını; peygamberler ve meleklerin de kendi içinde fazilet bakımından farklılık gösterdiğini ifade etmektedir. Buna göre peygamberlerin en faziletlisi sırasıyla Hz. Muhammed, Hz. İbrâhim, Hz. Mûsâ, Hz. İsâ ve Hz. Nûh olduğunu söyleyerek bunların ülü'l-azm olarak nitelendirildiğini belirtmektedir. Meleklerin en faziletlisinin ise Cebrâil olduğunu ifade etmektedir.⁴⁶

5. BERGAMALI İBRAHİM EFENDİ'NİN MECMA' U'L- 'AKĀ'İD Lİ EHLİ'L-MEVĀ'İD'DE TAKİP ETTİĞİ YÖNTEM VE KAYNAKLARI

İbrahim Efendi'nin yaşamış olduğu 16. yüzyıl, kelâm ilmi açısından *cem ve tahkik dönemi* olarak ifade edilen zaman dilimine karşılık gelmektedir. 8/14. asırdan başlayıp 13/19. asrın ortalarına kadar uzanan bu dönemde öne çıkan ilmî faaliyetlerden biri cem, yani daha önce yazılan farklı eserlerdeki görüşleri bir araya toplamak suretiyle yeni bir eser kaleme almaktır. İbrahim Efendi de çalışmamıza konu olan *Mecma' u'l- 'akā'id* adlı risâlesini cem metodu ile telif etmiştir. Daha açık bir ifadeyle o, Nesevî akâidini esas almış ve ona bazı akâid ve kelâm eserlerinden birtakım eklemeler yapmıştır. Aslında bu husus onu, cem metodunu kullanan diğer âlimlerden ayırtmaktadır. Zira cem yapılırken genelde farklı eserlerden seçilen belli kısımlar bir araya getirilir. Ancak İbrahim Efendi, doğrudan böyle yapmamakta, Nesevî akâidini merkeze alarak bir cem faaliyeti icra etmektedir. Bu yönüyle onun eseri, Nesevî'nin akâidi üzerine cem yöntemi kullanılarak yapılan muhtasar bir şerh olarak da kabul edilebilir. Zira müellif, tıpkı şerhlerde olduğu gibi -Nesevî'de yer almayan konu ilaveleri hariç- önce Nesevî'nin ifadelerinden ilgili kısmı zikretmiş, akabinde onunla ilgili izahlar yapmıştır. Öte taraftan İbrahim Efendi, bazen zikrettiği meselelere dair nispeten tafsîlî sayılabilecek açıklamalar yaparken, bazen sadece Nesevî'nin ifadelerini

⁴⁶ İbrahim Efendi, *Mecma' u'l- 'akā'id* (Ulucami, 1268/5), 112a-113a.

nakletmekle yetinmiştir.

İbrahim Efendi, Neseî akâidi üzerine sözü edilen eklemeleri yaparken ağırlıklı olarak Hanefî/Mâtürîdî âlimlerin eserlerinden istifade etmekle birlikte az da olsa Eş'arî âlimlerin kitaplarına da müracaat etmiştir. İbrahim Efendi, bahse konu kaynakları bizzat kendisi dîbâcesinde zikretmektedir. Bunları şu şekilde sırlamak mümkündür: Ebû Hanîfe (öl. 150/767): *el-Fıkhü'l-ekber*, *el-Vaşıyye*; Ebü'l-Muîn en-Neseî (öl. 508/1115): *Baḥrû'l-keḷâm*; Sirâcüddîn el-Uşî (öl. 575/1179): *el-Emâlî*; Ebü'l-Berekât en-Neseî (öl. 710/1310): *el-'Umde*; Adudüddîn el-Îcî (öl. 756/1355) : *el-'Aḳâ'idü'l-'Aḳudiyye*; Âhizâde Yûsuf Efendi (öl. 905/1500): *Hidâyetü'l-mehdiyyîn* (İlk kısmı); Celâlüddîn es-Süyûtî (öl. 911/1505): *en-Nuḳāye* (Baş kısmı).⁴⁷ İbrahim Efendi, bunların dışında Ehl-i sünnet akidesine mensup âlimlerin farklı eserlerini de kaynak olarak kullandığını belirtse de söz konusu eserlere dair bilgi vermemektedir.

6. MECMA 'U'L-'AḲÂ'ID Lİ EHLİ'L-MEVÂ'ID RİSÂLESİ BAĞLAMINDA BERGAMALI İBRAHİM EFENDİ'NİN KELÂMÎ KİMLİĞİ

İbrahim Efendi, kelâmcı yönü ağır basan bir âlim olmakla birlikte eserlerinde Ehl-i sünnet kelâm ekollerinden hangisine mensup olduğuna dair bilgi vermemektedir. Ancak *hanefî* nisbesi, *Mecma 'u'l-'aḳâ'id*'i yazarken örneğin Îcî'nin *el-'Aḳâ'idü'l-'Aḳudiyye*'sini değil de Neseî akâidini esas alması ve ağırlıklı olarak Hanefî / Mâtürîdî kaynaklardan beslenmesinden hareketle onun Mâtürîdî mezhebine mensup olduğu -veya en azından bu ekole daha yakın durduğu- söylenebilir. İbrahim Efendi'nin hadis ilminde de Sâgânî, İbn Melek ve Babertî gibi daha ziyade Hanefî âlimlerin eserleri üzerine çalışmalar yapması da bu tezin doğruluk ihtimalini arttırmaktadır.

İbrahim Efendi, felsefî kelâm geleneğinin hâkim olduğu bir dönemin âlimi olmasına rağmen bu geleneğe mesafeli gibidir. Zira müellif kelâmın, akılî delillerin getirildiği ve filozofların görüşlerinin nakledildiği bir ilim olmadığını belirtmektedir. Çünkü bu, selef âlimlerinin icmâ ile haramdır. Nitekim İmam Şâfî (öl. 204/820), bir kimsenin şirk dışında bir günahla Allah'ın huzuruna çıkmasının kelâmı O'nun huzuruna çıkmasından daha hayırlı olduğunu söylemiştir. Ona göre kelâm ilminden maksat, mütekaddimîn âlimlerinin kelâmı (*kelâmü'l-kudemâ*) yani felsefî

⁴⁷ İbrahim Efendi, *Mecma 'u'l-'aḳâ'id* (Ulucami, 1268/5), 104b; İbrahim Efendi, *Naḫmü'l-ferâ'id* (Genel, 1183), 1b.

konuları karıştırmadan din  akideleri delilleriyle bilmektir.⁴⁸ Buradan hareketle müellifin Mu'tezile gibi Ehl-i sünnet dışı fırkaların kel m anlayışına karşı çıktığı – zira İmam ş f , bahsi geçen sözleri Mu'tezil  kel mcı Hafs el-Ferd ( l. 204/820'den sonra) için söylemiştir- gibi Teft z n 'nin ( l. 792/1390) de dile getirdiği m teahhir n dönemde kel m ile felsefenin sem'iy t bahisleri olmasa birinden ayırt edilmesi imk nsız derecede i  içe girmesini de doğru bulmadığı anlaşılmaktadır.

Öte taraftan İbrahim Efendi ayrıştıran değil, aksine birleştiren bir kel mcı portresi çizmektedir. (1) Onun eserine “Ak idlerin Mecmuası” anlamına gelen *Mecma' u'l- 'ak ' id* ismini vermesi ve *Ehl-i Mev ' id* ile Ehl-i sünneti kastettiğini söylemesi; (2) Eş'ar  ve M t r d ler'in her ikisinin de fırka-i n ciye olduğunu belirtmesi; (3) ris lesinde ittifak edilen hususlara odaklanması ve (4) M t r d lerin yanı sıra Eş'ar   limlerin eserlerinden de istifade etmesi bunun en bariz örnekleridir.

SONUÇ

İbrahim Efendi, ömrünü ilim öğrenme ve öğretmeye adanış bir  limdir. Ayasofya Medresesinde Eb 'l-Leys es- l s 'nin yardımcısı olarak başladığı hocalık kariyerini pek çok medresede müderris olarak devam ettirmiş ve Sinan Paşa d r lhadisinde yine müderris olarak nihayete erdirmiştir. Bu süre zarfında bir yandan eğitim- ğretim faaliyetlerini yürütmüş, diğer taraftan ise hadis ve kel m alanlarında eserler vermiştir. İbrahim Efendi, hadis ilminde daha ziyade ş g n 'nin eserlerine odaklanmış ve onları yeniden tertip etmiştir. Kel m ilminde ise telif yöntemi olarak cem metodunu kullanmıştır. Bunun bilinçli bir tercih olduğu düşünülmektedir. Zira ak id ris leleri yapıları gereği mezhepler arası ayrışmanın en belirgin olduğu metinlerdir. Bu sebeple ak id yazarları ris lelerinde ya kendilerini diğerlerinden ayrıştıracak ifadeler kullanır ya da bu ayrışmayı temsil eden görüşlere yer verirler. İbrahim Efendi ise ayrıştıran değil, birleştiren bir metin ortaya koymuştur. Onun Eş'ar  ve M t r d  ekollerini fırka-i n ciye olarak nitelendirmesi ve onların ittifak ettiği hususlara yoğunlaşması buna del let etmektedir.

Öte taraftan ak id ris leleri oldukça muhtasar metinlerdir. İbrahim Efendi ise muhtasar bir ak id metnini genişletmiştir. Buradan hareketle onun, sadece

⁴⁸ İbrahim Efendi, *Naşm 'l-fer ' id* (Genel, 1183), 4a.

tek bir fırkanın inanç esaslarını ortaya koymayı değil Ehl-i sünnet fırkalarının tamamını kapsayacak bir metin üretme çabası güttüğü ve bunu yaparken dönemindeki ilmî tartışmaları ve ihtiyaçlarını dikkate aldığı sonucuna varılabilir. Risâlede bu tezi doğrulayacak veriler bulunmakla birlikte bahse konu hususun tüm yönleriyle ortaya konulabilmesi için İbrahim Efendi'nin gerek *Mecma'u'l-'aķā'id* gerekse onun üzerine yazdığı *Nazmü'l-ferâ'id* adlı şerhi dönemin tartışma konularını da dikkate alacak mukayeseli ve derinlemesine inceleyen çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır. Bu çalışmanın ileride yapılacak yeni araştırmalara kaynaklık etmesi ve katkı sunması ümit edilmektedir.

KAYNAKÇA

- Ayaz, Kadir. "Bir İsim İki Şerh: Tuhfetü'l-Ebrâr Fî Şerhi Meşâriķi'l-Envâr". *Darulfunun İlahiyat* 35/2 (Aralık 2024), 569-613.
- Bağdatlı İsmâil Paşa. *Hediyetü'l-'ârifin esmâ'ü'l-mü'ellifin ve âşârü'l-muşannifin*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Çelebi, Kâtib. *Keşfü'z-zunûn 'an-esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. thk. Muhammed Şerefeddin Yaltkaya. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2008.
- Çelebi, Kâtib. *Süllemü'l-vuşûl ilâ tabakâti'l-fuḥûl*. thk. Ekmeleddin İhsanoğlu - Muhammed Abdülkadir Arnavut. 6 Cilt. İstanbul: İslam Tarihi, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi, 2010.
- Demirci, Selim. "El-Hatîb Et-Tebrizî Ve Mişkâtü'l-Mesâbih'i Üzerine". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 12/2 (Aralık 2014), 95-113.
- İbrahim Efendi, Bergamalı. *Envârü'l-bevâriķ fî tertîbi Şerḥi'l-Meşâriķ*. Bursa İnebey Kütüphanesi, Haracci, 196.
- İbrahim Efendi, Bergamalı. *Mecma'u'l-'aķā'id li ehli'l-mevâ'id*. Bursa İnebey Kütüphanesi, Ulucami, 1268/5, 104a-117a.
- İbrahim Efendi, Bergamalı. *Mecma'u'l-'aķā'id li ehli'l-mevâ'id*. Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 01388-013, 101b-105a.
- İbrahim Efendi, Bergamalı. *Merâfiku'l-aḫyâr fî tertîbi Meşâriķi'l-envâr*. Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 01144-001.
- İbrahim Efendi, Bergamalı. *Merâfiku'l-aḫyâr fî tertîbi Meşâriķi'l-envâr*. Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 03711-016.
- İbrahim Efendi, Bergamalı. *Nazmü'l-ferâ'id fî silki Mecma'i'l-'aķā'id*. Bursa İnebey Kütüphanesi, Genel, 1183, 1b-128a.

Bergamalı İbrahim Efendi ve *Mecma' u'l- 'aḳā'id li ehli'l-mevâ'id* Adlı Risâlesi

- İbrahim Efendi, Bergamalı. *Naẓmü'l-ferâ'id fî silki Mecma' i'l- 'aḳā'id*. Milli Kütüphane, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz B 11, 17b-252b.
- İbrahim Efendi, Bergamalı. *Risâle fî mevzû' âti'l-eḥâdîs*. Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 01934-002.
- İbrahim Efendi, Bergamalı. *Tertîbû tuḥfeti'l-ebrâr bi-Şerḥi Meşâriḳı'l-envâr li'l-Bâbertî*. Nuruosmaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 01066.
- Karabulut, Ali Rıza - Karabulut, Ahmet Turan. *Mu'cemü't-târîḫi't-türâşî'l-İslâmî fî mektebeti'l- 'âlem: el-maḥṭûṭât ve'l-maṭbû'ât*. 6 Cilt. Kayseri: Dârü'l- Akabe, ts.
- Kâtib Çelebi, Muştafâ b. 'Abdullâh Ḥâcî Ḥalîfe. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. 6 Cilt. Bağdat: Mektebetü'l-Muşennâ, 1941.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-mü'ellifin: Terâcimu muşannifi'l-kütübi'l- 'Arabiyye*. 15 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ, ts.
- Koca, Muhammed Ali. "Akaid-Kelâm İlişkisi Bağlamında Akaid Literatürünü Okumak: İcî'nin Akaid Risâlesi Örneği", *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-İcî*. ed. Eşref Altaş. İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.
- Muhibbî, Muhammed Emîn b. Fazlillah b. Muhibbillah. *Ḥulâşatü'l-eşer fî a' yâni'l-ḳarni'l-ḥâdî 'aşer*. thk. Matbaatü'l-Vehbiyye. 5 Cilt. y.y., 1284.
- Nev'îzâde Atâî. *Hadâiku'l-hakâik fî tekmileti's-Şekâik*. nşr. Suat Donuk. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Yurdagür, Metin. "Bergamalı İbrâhim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/495-496. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

SEMPOZYUMDAN KARELER

Açılış Konuşmaları



Sempozyumdan Kareler



Kur'an Tilaveti



Musiki Dinletisi



Oturumlar



İzmir'de İlmî ve Kùltürel Hayat-I (14-16. yy.)



Kapanış Oturumu



Kapanış Konuşması



Ödemiş-Birgi Gezisi





