

MÜSTEVFÎ

ederlerdi. Mütevelliler adına işleri yürüten müstevfînin yardımcısına da “muîn” denirdi (Şeşen, s. 173-174).

Memlûkler’de devletin malî işlerine bakan vezir dairesine bağlı divanlardan en önemlisi Dîvânü’n-nazar’dı. Ayrıca iki Dîvân-ı İstifâ mevcuttu. Malî divanların hesaplarının toplandığı daireye “istifâ-yı sohbe”, başkanına da “müstevfî’s-sohbe” denirdi. Müstevfî’s-sohbe Mısır ve Şam gibi devletin bir veya birkaç bölgesinin malî işlerine bakar, buraların malî işleriyle ilgili raporlar hazırlardı. Malî işler konusunda sultanın çıkardığı fermanlarda burada hazırlanırdı. Arazi tahririyle devletin gelir kaynakları ve giderlerinin hesaplandığı İstifâ-yı Devlet’in başkanına “müstevfî’-d-devle” adı verilirdi. Buraya önceleri bir müstevfî bakan daha sonraları birkaç müstevfî tayin edilmiştir. Memlûkler’de nâzır-ı-ceyşin maiyetinde de müstevfiler vardı. Bunlardan biri “müstevfî’-l-ceyş” denilen ordu müstevfisi olup Dîvânü’l-ceyş’ten çıkan kararları temize çeker, nâzır-ı-ceyşin ve sultanın tasdiğinden sonra gideceği yere gönderirdi. Ayrıca Mısır ve Suriye arazileriyle ilgili muameleleri, Araçlar’ın arazi imtiyazı ve askerlerin maaşına ait evrak ve senetleri tutan müstevfiler vardı. Memlûk malî idaresinde zaman zaman bazı değişiklikler yapılmıştır. Muhammed b. Kalavun devletin malî işlerine bakan vezâreti lağvederek bu vazifeyi nâzır-ı beytümâl, nâzır-ı hâs ve kâtib-i sırmak üzere üç daireye vermiştir. Nâzır-ı hâssa bağlı müdürlerden biri olan müstevfî-i hâssin çeşitli bölgelerdeki görevlilerden hesapları almak, resmî merasimlerde yapılan harcamaları tesbit etmek gibi sorumlulukları vardı. Memlûkler’de ayrıca belirli bir alana ait malî işlere bakan müstevfiler de bulunmaktaydı. Safevîler’de müstevfilerin sayısının daha da arttığı görülmektedir. Akkoyunlu ve Karakoyunlular’da İlhanlılar’dakine benzer bir malî sistem vardı. Akkoyunlu divanında malî işlerden baş müstevfî sorumluydu. Dîvân-ı A’lâ müstevfileri denilen maliyeciler baş müstevfînin emrinde görev yapıyordu. Osmanlılar müstevfî yerine İlhanlılar’ın daha önce kullandığı defterdar kelimesini kullanmıştır (bk. DEFTERDAR).

BİBLİYOGRAFYA :

Muhammed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Târîh* (nşr. M. Takî Dânişpejûh), Tahran 1376, I, 199; Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme* (Köymen), s. 222 vd.; Es’ad b. Memmâtî, *Qavâninü’l-devâvîn* (nşr. Aziz Suryal Atiya), Kahire 1411/1991, s. 301; Büdüfî, *Zübdetü’n-Nusra* (Burslan), bk. İndeks; İbn Bîbî, *el-Evâmîrü’l-Alâiyye: Selçukname* (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1996, II, 37, 164, 175;

Aksarıfî, *Müsâmeretü’l-ahbâr* (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 2000, bk. İndeks; Nüveyrî, *Nihâyetü’l-ereb*, VIII, 301, 302, 303; Ali b. Muhammed el-Huzâî, *Tahrîcü’l-delâlâtî’s-sem’iyye* (nşr. Ahmed M. Ebû Selâme), Kahire 1401/1981, s. 580; Kalkaşendî, *Şubhu’l-a’sâ* (Şemseddin), IV, 34, 35, 226; V, 466; XI, 120, 350-355; Makrîzî, *el-Hîta*, II, 227; İbn Kennân, *Hadâ’iku’l-yâsemin fi zikri kavâninü’l-hulefâ’ ve’s-selâfîn* (nşr. Abbas Sabbâğ), Beyrut 1412/1991, s. 123, 173; Uzunçarşılı, *Medhal*, s. 39, 40, 42, 95, 214, 215, 216, 279, 363, 364, 370, 376-377; Hasan el-Bâşâ, *el-Fününü’l-İslâmiyye ve’l-vezâ’if ‘ale’l-‘aşâri’l-‘Arabiyye*, Kahire, ts. (Dârü’n-nehdâtî’l-Arabiyye), II, 1084-1091; Hasan-ı Enverî, *İşlâhât-ı Divânî Devre-yi Gaznevî ve Selcûkî*, Tahran 2535 şş., s. 56-61; a.mlf., “Divân-ı İstifâ der Hükümet-i Gaznevîyân ve Selcûkiyân ve Berhî İşlâhât-i Merbût be Ân”, *Berresihâ-yi Târîhî*, VIII/6, Tahran 1974, s. 31 vd.; Ahmed Saîd Süleyman, *Te’sîlû mâ verede fi târîhî’l-Cebertî mine’l-dağîl*, Kahire 1979, s. 199-200; Erdoğlan Merçil, *Kirman Selçukluları*, İstanbul 1980, s. 276-279; Nebî el-Âkıl, *Dirâsât fi târîhî ‘aşri’l-‘Umeyvî*, Dimaşk 1401-1402/1981-82, s. 209 vd.; Ramazan Şeşen, *Salâhaddîn Devrinde Eyyûbîler Devleti*, İstanbul 1983, s. 170, 173-174; Osman Turan, *Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar*, Ankara 1988, s. 3, 4, 6, 7; Abdülhay el-Kettânî, *et-Terâtibü’l-idâriyye* (Özel), II, 167, 168, 169; İsmail Yiğit, *Siyâsi-Dinî-Kültürel-Sosyal İslâm Târîhi: Memlûkler*, İstanbul 1991, VII, 198; Mehmet Altay Köymen, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu*, Ankara 1992, III, 184, 185; Mehmet Aykaç, *Abbâsi Devleti’nin İlk Dönemi İdari Teşkilâtında Divânlar*, Ankara 1997, s. 167; Abdülkerim Özeydin, *Sultan Berkayruk Devri Selçuklu Tarihi (485-498/1092-1104)*, İstanbul 2001, s. 151, 193, 195, 199-200; Reşat Genç, *Karahanlı Devlet Teşkilâtı*, Ankara 2002, s. 173, 179, 235; R. Levy, “Müstevfî”, *İA*, VIII, 837-838; R. Levy – [C. E. Bosworth], “Mustawfî”, *EP* (İng.), VII, 753-754.



ABBAS SABBÂĞ – NEBİ BOZKURT

MÜSTEZAD

(مستزاد)

Divan edebiyatında her mısra veya beytin sonunda aynı veznin bir cüzüyle yazılmış birer kısa mısra bulunan manzume.

Arapça’da “artmış, ziyadeleşmiş” anlamına gelen **müstezâd** kelimesi edebiyat terimi olarak uzunlu kısıklı (bir uzun, bir kısa) mısralar halinde yazılan nazım şeklini ifade eder. Divan edebiyatında en çok gazel tarzında görülür; bunun dışında rubâî, kıta, kaside, beyit ve mesnevi şeklinde müstezadlar da bulunmaktadır. Bu tarz manzumelerde aynı veznin bir cüzü ile yazılmış ek mısralara **ziyâde** denir. Ziyadeleri veya uzun mısraları tekrarlanan müstezadlara “mütekerrir müstezad”, ziyade mısralar kendinden sonra gelen mısraın başında tekrarlanan müstezadlara “müdevver müstezad”, ziyade mısralar uzun mısra-

dan önce gelen müstezadlara “mutarraf müstezad”, ziyadeleri çift olan müstezadlara “çifte müstezad” adı verilir. Tek ziyadeli müstezadlara oranla iki ziyadeli olanların sayısı çok azdır. Müstezadlar hangi nazım şekliyle yazılmışsa o şeklin ismi müstezad tabirinin önüne getirilerek adlandırılır.

Müstezadlarda en çok kullanılan kafiye-lerin şeması şöyledir.

1. Aa Aa / BbAa / CcAa
2. Aa Aa / BxAa / CxAa
3. AbAb / CcAb / DdAb
4. AbAb / CxAb / DxAb

Bunların dışında mütekerrir, çifte, rubâî, kıta, musammat, mesnevi müstezadlarda kullanılan farklı kafiye şemaları da mevcuttur. Nitekim toplam otuz sekiz farklı kafiye örgüsü tesbit edilmiştir. Müstezadların asıl vezni “mef’ülü mefâilü mefâilü feülün” kalıbıdır. Bu vezinde ziyade mısralar “mef’ülü feülün” cüzüyle yazılır. Az miktarda da olsa diğer aruz kalıplarıyla beraber ziyade mısralar da hesaba katılarak müstezadlarda yirmi dört kalıbın kullanıldığı belirlenmiştir.

Müstezadlarda aşk, sevgili, şarap, tabiat en fazla işlenen konulardır. Bunların dışında methiye, na’t, tevhid, münâcât, hezl, hiciv, bahâriyye, tasavvuf ve müzik terimleriyle ilgili konularda yazılmış müstezadlar da vardır. Ayrıca halk edebiyatı nazım türlerinden devriyyede, divan ve koşmalarda da müstezadlara rastanmıştır. Bunlara daha çok “ayaklı” koşma, “yedekli divan” vb. adlar verilmektedir. Bazı yazarlarca müstezadın halk edebiyatı kökenli olduğu ileri sürülmüşse de halk edebiyatı şairlerinden çok daha önce divan şairlerinin müstezad yazdığı tesbit edilmiştir. Halk edebiyatındaki müstezadların çoğunun aruzla yazılmış olması da bunun divan şiirinden kaynaklandığını göstermektedir.

Arap şiirinde “müveşşah” denilen bir şekilden örnek alınarak İran edebiyatında yazılmaya başlanan müstezad oradan Türk edebiyatına geçmiştir. İran şiirinde en eski müstezad örnekleri Mes’ûd-i Sa’d-i Selmân, Ferîdüddin Attâr ve İbn Hüsâm’a aittir. Ayrıca Kemâl-i Hucendî, Müştâk-ı İsfahânî ve Senâî’nin müstezad şiirleri de önemlidir. Son dönemde müstezad yazan şairler arasında Bahâr, Eşref-i Gîlânî, Lâhûtî ve İşkî yer alır.

Türk edebiyatında tesbit edilen ilk müstezad örnekleri XIV. yüzyıl şairi Nesîmî’ye (ö. 821/1418) aittir. Daha sonra gelen belli başlı müstezad şairleri Şeyhî, Ali Şîr Ne-

vâî. Necâtî, Rûhî-i Bağdâdî, Nâîfî, Nâbî, Nedîm, Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin, Şeyh Galib, Enderunlu Fâzîl, Leylâ Hanım ve Hüznî'dir. Türk edebiyatında en fazla müstezad yazan şair kırk beş adet şiiriyle Müstakimzâde'dir. Hüseyin Ayvansarâyî'nin muhtelif şairlerden edlediği *Eş'âr-nâme-i Müstezâd* adlı bir eseri vardır (İÜ Ktp., TY, nr. 5466). Tanzimat'tan sonra müstezada rağbet eden sanatçıların başında Abdülhak Hâmid ve Servet-i Fünûn edebiyatçıları gelmektedir. Vezin, şekil ve kafiye özelliklerinde birçok değişiklik yapılarak ziyade mısraların düzenli düzensiz dağılımlarıyla müstezadlar yazılmıştır. Böylece müstezad geniş müstezad, serbest müstezad basamaklarından geçerek özellikle II. Meşrutiyet'in ardından hece vezni-ne de uygulanmış, Türk şiirinin serbest nazma doğru gelişmesine yol açmıştır. Müstezadların bazılarını bestelenmiştir (ayrıca bk. *DİA*, IX, 407).

BİBLİYOGRAFYA :

Hüseyin Ayvansarâyî, *Eş'âr-nâme-i Müstezâd*, İÜ Ktp., TY, nr. 5466, tür.yer.; Ahmed Talat [Onay], *Halk Şiirlerinin Şekil ve Nev'i*, İstanbul 1928, s. 58-60, 82-83, 87-90; Tâhirülmevlevî, *Edebiyat Lügati*, İstanbul 1973, s. 110-111; Nihad M. Çetin, *Eski Arap Şiiri*, İstanbul 1973, s. 74-75; Celâleddin Hümmâî, *Fünûn-i Belâgat ve Şanâ'ât-ı Edebî*, Tahran 1363 hş., I, 220-221; Cem Dilçin, *Örneklerle Türk Şiir Bilgisi*, Ankara 1983, s. 204-207, 312-313, 355-358, 360, 385-389; İskender Pala, *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*, Ankara 1989, II, 208-209; Haluk İpekten, *Eski Türk Edebiyatı: Nazım Şekilleri ve Aruz*, İstanbul 1994, s. 33-38; Muvaffak Eflatun, *Türk Edebiyatında Müstezad* (yüksek lisans tezi, 1997), Kırkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; a.mlf., "Yeni Bulgular Işığında Müstezad", *Türklük Bilimi Araştırmaları*, sy. 18, Niğde 2005, s. 83-102; Sirûs-i Şemîsâ, *Envâ'-ı Edebî*, Tahran 2000, s. 305; Doğan Kaya, *Aşık Edebiyatı Araştırmaları*, İstanbul 2000, s. 47-77; Mehmet Deligönül, "Müstezad", *TDAY Belleteri* (1972), s. 93-102; Ferâmûz Güderzi, "Nazârî Müstezâd der-Şîr-i Fârsî", *Hüner ü Merdüm*, sy. 140-141, Tahran 1353 hş., s. 36-42; Pakalın, II, 633; Munibur Rahman, "Mustazâd", *EP²* (İng.), VII, 754; Mustafa İsen, "Müstezad", *TDEA*, VI, 483-484; Ömer Faruk Akün, "Divan Edebiyatı", *DİA*, IX, 407.



FİLİZ KILIÇ

MÜSÜL

(المسؤل)

Genellikle Eflâtun'un ideler kavramı karşılığında kullanılan felsefe terimi.

Sözlükte "örnek" anlamına gelen misâl kelimesinin çoğulu olan müsül kelimesi, Eflâtun felsefesinden bahseden çeşitli metinlerin İslâm dünyasında Arapça'ya ter-

cümesinin ardından hem tekil hem çoğul olarak "fizikî nesnelere asılları, ilk örnekleri" mânasında kullanılmıştır. Misal teriminin eski Yunan dilindeki karşılığı *eidōs* tur (çoğulu *eidê*). Bu kelime Homeros'tan Eflâtun dönemine kadar "görünüş, biçim; mahiyet; tip, tür; fikir" anlamlarına geliyordu. Felsefe terminolojisinde merkezî bir yere sahip olan *ide* (*idea*) kelimesi de aynı kökten gelmektedir. Osmanlı düşüncesinde de bu kavramı ifade etmek için misal yahut müsül teriminin kullanıldığı görülmektedir.

Eflâtun'un varlık ve bilgi problemini temellendirmek amacıyla kullandığı bu kavramın kökenleri, Sokrat'ın sofistlerce savunulan rölativist anlayışa karşı ahlâkî değerlere ait tümel tanımlara ulaşmak istemesinde aranmaktadır. Eflâtun'a göre ideler, değişime uğrayan fizikî nesnelere mukabil değişmez olan varlıklar alanını temsil etmek üzere epistemolojik bir önem taşır. Çünkü filozofa göre duyulur olanın ötesinde sabit ve süreklilik arzeden bir gerçeklik söz konusu olmadıkça bilgiyi temellendirmek mümkün değildir. İdealar akıl aracılığı ile bilinir; ancak insanın dünyadaki varlığından önce tanıdığı ideaları yeniden hatırlaması yahut aşk yöntemiyle idealara yönelip onlara yakınlaşması da bilme şekillerine dahildir. Ontolojik anlamına gelince, ideler duyulur nesnelere varlık sebebi olup fizikî nesnelere idealardan pay alarak varlık kazanır. Dolayısıyla her fizikî nesne, kendi ezeli ilk örneğinden sanatkârca bir taklit etkinliğiyle çıkarılmış imgeden ibaret olup her biri en yüce sanatkâr olan Tanrı'nın eseridir. Duyulur nesnelere aralarındaki karşıtlığı ifade eden şey ise idealara ait varlığın fizik ötesi niteliğidir. Bu fikre paralel olarak ideler akledilir yerde yani akledilir âlemde ezeli ve aşkın varlıklar olarak bulunur (Peters, s. 46-51)

İdealar teorisine en köklü ve sarsıcı eleştiri Eflâtun'un öğrencisi Aristo'dan gelmiştir (*Metaphysics*, 987^a-988^a, 990^a-993^a, 1078^b-1080^a). Aristo'nun eleştirisindeki hareket noktası idealaların birer form olarak Tanrı, gök akılları ve insana dışarıdan gelen aktif akıl hariç tutulursa maddeden ayrı bir cevhere sahip bulunmadığı tezidir. Filozofa göre *eidōs*, madde ve sûretten oluşan bütün cevherlerin formel sebebi ve aynı zamanda bir var olanın akledilir özüdür. Dolayısıyla bir şeyin bilinmesi, onun *eidōs* ile ifade edilebilecek olan kavramsal gerçekliği olup bu kavram zihin dışında bağımsız bir varlığa sahip değildir. Daha sonra gelişen Yeni Eflâtuncu felse-

fe içinde ideaların Tanrı'nın tasavvurları olduğu ileri sürülmüş (meselâ bk. Plotinus, s. 209-210), ancak onların maddeyi biçimlendirmeye yönelik içkin formel sebepler olarak da görülmesi bu çelişkiyi aşmaya yönelik tartışmaların sürmesine yol açmıştır.

Câlinûs (Galenos) tarafından kaleme alınan *Timaios* diyaloguna ait *Cevâmî'ü Kitâbi Timâvis* adlı günümüze ulaşmış bir özetle Eflâtun'un *idea* kavramına açık bir atıf yer almakta, âlemin yaratılışında bir taraftan yaratıcıya, diğer taraftan O'nun yöneldiği ideal model yahut ilk örneğe nispeti olan bir gayenin bulunduğu belirtilmektedir (Abdurrahman Bedevî, *Eflâtun fi'l-İslâm*, s. 90). Plotin'in *Enneades* adlı eserine dayanan, fakat yanlışlıkla Aristo'ya atfedilmiş bulunan *Eşûlücyâ* (*Theologia*) adlı eser ise Eflâtuncu idealar teorisinin ele alındığı bir başka önemli metindir. Kitapta idealar terimini ifade etmek üzere ilk örneklerin yanında form (sûret), varlık (ânniyye) ve cevher terimleri de kullanılmaktadır. Meselenin ele alındığı çerçeve ise eserin adıyla paralel biçimde teolojik bir nitelik taşımaktadır. Bu çerçevede Tanrı'nın aklî ve fizikî âlemleri yaratmasıyla ilgilidir ve müellif ısrarla Tanrı'nın bu âlemlere varlık vermeden önce herhangi bir sanatkâr gibi düşünüp taşınma, tasarlayıp planlama gibi zihinsel bir faaliyet içine girmediğini vurgulamaktadır. Bunun anlamı ideaların Tanrı'nın soyutlama faaliyetinin bir ürünü olmadığıdır. Çünkü müellife göre Tanrı'nın varlığı yalnızca her şeyin doğrudan sebebi değil aynı zamanda her şeyin ilk örneğidir. O'nun varlığından ışık alarak ilk varlık kazanan form akıllar ve nefislerin yer aldığı yüce âlem olup ondan da aşağı âlem ve içindeki duyulur nesnelere sırasıyla türemektedir. İdealar açısından daha belirgin vurgu ise aşağı âlemde her ne varsa yüce âlemde de onun saf, katıksız formlarının bulunduğu şeklindedir (Abdurrahman Bedevî, *Eflâtun 'inde'l-Arab*, s. 158-164).

İslâm felsefesinde idealar kavramının bir problem olarak ele alınmaya başlamasında *Eşûlücyâ* metninin belirleyici rolü olmuştur. Fârâbî, Eflâtun ve Aristo'nun görüşlerini uzlaştırmak için kaleme aldığı risâlesinde Eflâtun'a ait idealar teorisinin kısa bir tanımını yaptıktan sonra Aristo'nun *Hurûfî* (*Metafizika*) adlı eserindeki itirazlarına yer vermektedir. Kitapta ele alınan problem *Eşûlücyâ*'nın Aristo'nun eseri sanılmasıyla ilgiliydi ve böyle büyük bir filozof, iki ayrı eserinde idealar hakkında