

# İslâm Ansiklopedisi

## MUASIR

AYLIK

İslâmî, Edebî  
Mecmuası

Sayı: I

Şebîn'ül-evvel 1401

HİBİ

MÜDÜRİYETİ VAKFI

Başkan

ERAYDIN

Genel Müdürü

İsmail BALTAÇI

Yardımcı Müdürü

İsmail SEVGİLİ

Yayıncı Yeri

Yayıncı Cemal Yener

32 VEFA/İST

Yolu ve Hâvele

Yayıncı Keci/İSTANBUL

TELEFON NO: 150 lira

Abonelik şartları:

Yıllık: 600 lira

Üç aylık: 1.200 lira

## İÇİNDEKİLER

İslâm'da ihtilâfın tekâmülüne  
bir örnek

I. KAFİ DÖNMEZ : 3

Türkiye I. İslâmî İlimler Kongresi ve İslâmî Türk Edebiyatı ve Yardımcı Dallar Komisyon Raporları 38

Türkiye haricindeki Osmanlı Şer'iyye Sicilleri Hakkında

ATILLÂ ÇETİN : 49

Al-Âdâb as-Saniyya li man Yurîdu Tarîka Sâdât Al-Halvatîyya Y. NURİ ÖZTÜRK : 56

Western influence upon the otoman Institutions the council of State and the Council Judicial Regulations

HULUSİ YAVUZ : 71

Derûn-i İslâmbol'daki Hanîkâhların silsile-i meşâyihidir

ŞİNASİ AKBATU : 81

İlâhiyat Fakültesi Kütüphanesinde mevcut bulunanlarla halen aynı fakültede yapılmakta olan doktora ve doçentlik çalışmalarının listesi

MÜNİR ATALAR : 104

İstenen yazılar istenildiğinde iade edilir. Mecmuanın istenilen iktibas edilemez.

**NEŞİR HEY'ETİ**

**Dr. Câhid BALTACI**

**İ. Lütfi Çakan**

**Selçuk ERAYDIN**

**Dr. İsmail ERÜNSAL**

**Dr. Mehmed İBŞİRLİ**

**Av. Mevlüt UYSAL**

**Ömer Ziya BELVİRANLI**

## İslâm'da «İhtilâf»ın Tekâmülüne Bir Örnek:

### ŞAFİİ'NİN «İHTİLÂFU'L-HADÎS»İNDEN İBN KUTEYBE'NİN «MUHTELİFU'L-HADÎS»İNE (\*)

Yazan: Gérard LECOMTE

Tercüme: İbrahim Kâfi DÖNMEZ

İbn Kuteybe'nin «K. Muhtelifi'l-hâdis»ine ait açıklamalı tercümemizin münakaşası dolayısıyla, dikkatimiz, ihtilâf sahasında O'nun meşhur seleflerinden birinin eserine, Şâfiî'nin «K. İhtilâfi'l-hadîs»ine çekilmiş oldu. İki kitabın başlıkları arasındaki benzerlik, peşinen muhteva benzerliğini de düşünmeye yöneltmektedir. Görülecektir ki, gerçekten, incelenen saha aynıdır ve kriterler mukayeseye çok elverişlidir; fakat biz, müteâkip çizgiler içinde iki müellifin bakış noktalarının köklü şekilde farklı olduğunu göstermek arzusundayız. Zaten bizzat işleyeceğimiz mevzu da bundan ibârettir.

Eserleri içinde bu kitabın çok özel bir karaktere sahip olması sebebiyle, —bazı istisnâî durumlar hariç— diğer eserlerine müracaat etmeksizin büyük Abbâsi poligrafi (\*\*\*) İbn Kuteybe'nin «K. Muhtelifi'l-hadîs»inden bahsetmek her ne kadar mümkünse de; bize öyle görünmektedir ki, Şâfiî'nin «K. İhtilâfi'l-hadîs»ini O'nun diğer eserlerinden ve özellikle «er-Risâle» ve «K. el-Ümm»ünden tecrid ederek kullanmak güçtür. Bununla birlikte Schacht'ın, «The Origins of Muhammadan Jurisprudence» adlı kitabında «K. el-ümm» için özel bir yer ayırmış olması ve orada «Risâle I'den IX'a» başlıkları altında bağımsız bölümler ayırdetmesi (1), bizi genellikle tekrar orijinale başvurmaktan muaf tutmuştur, ki zaten orijinali tek tek elden geçirme bizim mevzuumuzun sınırları dışında bulunmaktadır.

Bir de şu hususu müşahade ettik ki, Şâfiî ve İbn Kuteybe'nin karşılıklı tutumlarını, birincisinin talebesi ve ikincinin daha yaşlı muâ-

sırı Müzeni'ninkilerle mukayese etmek faydasız olmayacaktır ve O'nun metodolojisi iki temâyül arasında bir bakıma uzlaşmayı temsil etmektedir (Müzeni'nin kendine has metodolojisi «K. el-emr ve'neh-y»inin tercümeli neşri münasebetiyle Brunschvig tarafından ortaya konmuştur).

\*  
\*\*

İslâm'da, doktrine ait nice noktalar üzerindeki ihtilâfların çok erken zuhur etmiş olması tabiidir. Fakat her şey, sanki mesele ancak fikhî mezheplerin II/VIII. ve III/IX. asırlarda büyük müctehidlerin etrafında gitgide teşekkül ettiği andan itibaren açıkça ortaya çıkmış gibi cereyan etmektedir. Bizzat Şâfii'nin, «er-Risâle»de kesin bir şekilde şu açıklamayı yapması bir tesadüf değildir: «Gerek bugün, gerek eskiden, ilim adamlarının bazı ictihâdi noktalar üzerinde ihtilâfa düştüklerini müşâhade ediyorum» (2).

Şâfii'nin İhtilâf'ı, bu ünvanın ilk kullanılışı değildir. O'ndan önce başka kitablardan, özellikle, Ebû Hanife'nin talebesi Ebû Yusuf'un bir «K. İhtilâf Ebi Hanife ve İbn Ebi Leylâ» (3) sından bahsedilmektedir, ki bunun konuları Şâfii'nin «K. el-ümm»ünde kendi açıklamaları ile birlikte bulunmaktadır (4). Fakat şunu kaydetmek dikkate şâyandır ki, genel olarak Ebû Hanife'nin ve talebelerinin oradaki tercihleri nâdiren hadîs'e dayandırılmaktadır. Bu da bizi hemen şunu göstermeye yöneltecektir: Her ne kadar hadis, «re'y ehli» diye şöret bulan «İraklılar»ın tefekkürlerinde tamamen yok olamazsa da, —açıkça ifade etmek geerkirse— Şâfii'nin selefleri nezdinde meselelerin merkezini teşkil etmemektedir. Şu daha da çarpıcıdır ki, aynı «K. el-ümm», -daha doğrusu Schacht'ın «Risâle III» başlığı altında tecrid ettiği bu kısım- (5), Malik ve Şâfii arasındaki ihtilâfları açıklarken (6), münakaşa —yukarıdaki durumun aksine— daima isnadların sistematik olarak nakledildiği hadîs sahası üzerinde cereyan etmektedir (7).

Goldziher'in (8) daha önce kaydettiği üzere bu devre kadar İslâm'da re'y farklılıklarına ait iki cereyan mevcut görünmektedir: İhtilâfları reddeden eski ve köklü bir cereyan ile bunları kabul eden liberal bir cereyan. Gerçekten bu iki temâyülün bir arada var olabilmesi oldukça tabii görünmektedir; zira bunlar insan tabiatının iki temel fitrî yönelişine uygun düşmektedir.

Gerçekten Origins adlı eserde (9), Schacht'ın «eski ekoller» devri diye adlandırdığı II/VIII. asrın ortasına kadarki devirde, «ihtilâf»ın, «kelâm ehli» tarafından olduğu kadar hadîs taraftarı fakihlerce



de genel bir tarize konu edildiği geniş bir şekilde gösterilmiştir. İbn Mukaffa'ya (10) kadar, hükümdarını, müctehidler arasındaki kanaat farklılıkları sebebiyle hata yapmak tehlikesine karşı ikaz etmiş olan kimse yoktur.

Fakat II/VIII. asrın ortasından itibaren, söz konusu iki temâyülün, Medine ve Irak ekollerinin ilk büyük reislerinin sistemleştirici tesiri altında oldukça âhenkli ve mâhirâne uzlaştıkları görülmektedir (11).

Şâfiî'nin fikrine göre, doktrinel farklılıklar (ihtilâf), ferdi doktrinel faaliyetin (İctihâd) zârûri sonucudur; fakat «ihtilâf»ın câiz olduğu ve buna karşılık yasak olduğu sahaları tayin etme söz konusu olduğunda, bilmek gerekir ki, O'nun tavrı daha bir ihtiyatlıdır. O'na göre «ihtilâf muharram (yasak ihtilâf)», «Kur'ân'da mevcut veya Peygamberin ağzı ile ifade edilmiş bulunan ve açık bir nass («nass beyyin») hükmünü teşkil eden bir delil ile alâkalı» durumlarda söz-konusudur (12). Buna karşılık Şâfiî şu açıklamayı yapar: «Yorumu (te'vil) ihtimali olan ve kıyâs yoluyla idrak edilebilen konularda, yorum veya kıyâs yapan kimsenin, haber veya kıyâsın ihtimali çerçevesinde bir icthâdî sonuca varması halinde kendisine muhâlefet eden olsa bile-, nass ile açıklanan konudaki ihtilâf'ın sıkıştırıldığı gibi sıkıştırılacağını (yudayyak aleyh) söyleyemem» (13).

Bu ayırımın aşîkar bir şekilde ihtiyatlı ifadelerle çevrili olarak kalması bir yana; Şâfiî'nin anlayışında bu ayırımın, ileride klâsikleşecek olan akîdenin esas noktaları —yani tevhid— ile furû'ı fîkh arasındaki ayırımı —ki İbn Kuteybe bunu usul-furû' ayırımı şeklinde ifade etmektedir— (14) paralel olmadığına işaret edilmelidir.

Bu ayırım en azından, ihtilâf konusunda eski ekoller'e atfedilen katı tutumları çözümleyen uzlaştırmacı bir temâyülü yansıtmaktadır.

\*\*

el-Câhiz'in Beyân'daki (15) şu şehâdetini —ki aynı şeye oldukça farklı ifadelerle İbn Kuteybe'nin Uyûn'unda (16) ve İbn Abd Rabbih'in İkd'ında (17) da tesâdüf edilmektedir—, muhtemelen, bu yeni temyâlün lehine kaydetmek gerekecektir: Me'mun, bir mürted'e şeriatte furû'ı fîkh üzerindeki ihtilâfların tehlikeli olmadığını, bilâkis mü'min için bir hafifletme olduğunu, ayrıca Kur'an ve Hadis'in yorumu konusunda zâhiren daha derin ihtilâfların, meselenin esası («aslu'l-haber») hakkındaki ümmetin esas ittifakına asla zarar vermeyeceğini delilleriyle göstererek ona tevbe ettirmiştir.

**İhtilâf mes'alesinin** o esnadaki bu kaba takdimi, özellikle mü'minin statüsü ile ilgili Mutezili nazariyelerin tesiri altında tasrih edilmiş ve inceltilmiş bulunmaktadır.

Nevevi'ye (18) bakılacak olursa, el-Câhız ve İshak el-Mevsûlî ihtilâf'ın üç derecesinin var olduğunu söylemişlerdir: 1) Yaratıcının varlığı ve birliği meselesi üzerindeki ihtilâflar, ki O'nun varlığını ve birliğini inkar küfre götürür, 2) Allah'ın sıfatları ve O'nun sonsuz kudreti hakkındaki ihtilâflar, ki dalâletle alâkalıdır, 3) Ötekilerin aksine, ümmet için rahmet olan furû'-ı fikh meseleleri üzerindeki ihtilâflar.

**İhtilâf'ın** tâtbiğindeki muhtelif sahalara nisbî vehâmet derece-leri arasındaki bu ayırım, sünni doktrini teşkil edecek, Mu'tezile'nin tevhid mevzularının hiyerarşisi ile alakalı çok ince fikirleri ise bu hususta ikinci plâna geçeceklerdir. Sünnilik, teolojik münakaşalarla ilgili ihtilâf'ın genellikle mahkûm edilebilirliği ve bizzat Peygamber tarafından kınanmış sayıldığı görüşüne sahip olacaktır. Sünnilik, bundan böyle, ilâhî acıma (rahme) vesile olan ve tamamen ma'ruf bir ilmin konusunu teşkil eden hukuk sahasındaki kanaat farklılıklarından, yani **ihtilâfu'l-fukahâ** (19) dan başkasına musamaha etmeyecektir (20).

Sünni ulemâya göre bu ilim, II/VIII. ve III/IX. asrın büyük müctehidlerinin şahsiyeti etrafında ilk olarak bir araya gelen ve sayıları oldukça belirsiz olup az sonra dörde irca edilen mezhepleri birbirinden tefrik edici fikhî ihtilâf noktalarını pratik gayelerle tasnif etmekten ibâret kalacaktır. Sünnilik'te ihtilâf ilmi, bambaşka neviden araştırmaların, yani **fırak** (hérésigraphie) ilmi sahasının konusu olacak temel akide noktaları üzerindeki farklılıkları bile bile ihmal edecektir.

Müteâkib sayfalarda göstermek istediğimiz şudur ki, Şâfiî'nin **ihtilâfu'l-hadis'i** ile İbn Kuteybe'nin **Muhtelifu'l-hadis'i** arasındaki yakınlıklar şekli olmaktan öteye gidemez: İncelenen saha aynı, kriterler mukayese edilebilir olsa da; birincisinin hukuk ilmi çerçevesi içinde bulunmasına mukabil, ikincisinin **usûlu'd-dîn** meselelerini mühim edinen ideolojik bir münakaşa eseri olması keyfiyetiyle iki eserinin gayesi ve uygulanan metod açıkça ayrılmaktadır.

\*\*\*

Şâfiî ile İbn Kuteybe'nin hadis karşısındaki tutumlarının prentipinde birbirine benzer olduğuna işâret etmeye pek lüzum yoktur.

Şâfiî ve emsâlinin genel olarak hadîse müracaatı, hukûkî inkişâf içinde mutlak bir kâide yaptıkları da herkesin malûmudur (21). Halbuki onların, daha sonra ta'zimle anılan büyük fakihler arasındaki bazı selefleri, Peygamberin sünnetini ilgilendiren hususlarda çok daha az kesin metodolojik tutumlara sahip bulunmuşlardı.

Burada «eski ekoller»in Origins (bölüm 7)'de açıkça ortaya konmuş bulunan metodolojisinin tafsilâtına girmeyeceğiz. Sadece, bunlar için, Sünnet'in zarûrî olarak Peygamber hadîs'i ile aynı olmadığını hatırlatacağız. II/VIII. Asrın başlangıcında mevcut olan başlıca üç ekol içinde Sünnet, Şâfiî'den itibaren sünni mezheplerin alâmatı olacak olan «Peygamberin hadîsine»ne bağlılık ile kâbil-i kıyas bulunmayan çizgilerle karakterize olur: «Medine» ekolü, bir noktada, meşhur âlimlerin —eskilerin değil— müşterek kanaatıyla karışmaya varan «amel»e önem verir, o kadar ki, Şâfiî onlara kendi şahsî kanaatleriyle amel ve «icmâ'»nın aynı şeyler olduğu yolunda ithamda bulunur (22); «Irak» ekolü de esas itibariyle kendi sünnet anlayışını Peygamberin hadîsleri üzerine kurmaz ve hatta «Peygamberin sünneti»nden bahsettiği zaman —daha yakından incelendiğinde görülür ki—, bu ifadenin altında sadece mezkur ekolün «yaşayan an'ane»si söz konusudur (23); Evzâî'nin «Suriye» ekolüne gelince, bu ekol her ne kadar Peygamber'e ulaşmaya çok mütemâyil ise de, sözün kısası, «müslümanların, Peygamber zamanından beri, ilk dört halife ve Tâbiûn'un tasvibi ve müctehidlerin te'yidi ile devam ettirdikleri tatbikâtı» kaide telâkki eder (24).

Origins'in bir çok pasajında, Schacht, hadîse müracaat hususunda eski ekollerin metodolojik hiyerarşisinin, gerçekte Şâfiî'den sonra sünni olacak olan metodolojik hiyerarşinin tersine bulunduğu keyfiyeti üzerinde ısrar eder: Ümmetin geniş ölçüde ferdi muhakeme ve kanaat üzerine kurulu «yaşayan an'ane»si, örf ve âdeti, Peygamberin sünneti ünvanı ile belirtilmeden önce, geriye doğru sırasıyla Tâbiûn'un, sonra Sahâbe'nin, sonra bizzat Peygamber'in sünneti tabiri altında ifade edilmiş bulunmaktadır (25). Mezheplerin, bu devirden itibaren, re'ye yani şahsâ kanaate baş vurmaları hakkında birbirlerine yaptıkları ithamlar, belki hukûkî kâidenin bu «yaşayan» kaynağının ğayr-i şüurî yansımasından başka bir şey değildir.

Bu tekâmülün nihâyet noktasında bulunan Şâfiî'ye gelince O'nun tutumu tam manasıyla kesindir ve İhtilâf'ın bir çok pasajı O'nun, Peygamber hadîsî bünyesine dâhil bütün unsurların topluca kabulünü dokunulmaz bir prensib yaptığını göstermektedir. Şâfiî, hasım-

ları hakkında şöyle bir açıklamada bulunur: «Her ne kadar onlar **hadis**'in bir kısmını kabul ederlerse de, köpek dişli yırtıcı hayvanların etini yasaklamayı (**tahrîm**) ve mest üzerine meshi reddederek, **hadis**'i toptan reddedenlerin yoluna uyarlar. Çünkü, **hadis**'in bir kısmını kul- lanıp, bizzât Peygamberden geldiği münakaşa götürmez olan bir di- ğer kısmını reddederek, **hadis**'in kullandıkları kısmını dahi hüküm- süz hale getirmiş olmaktadırlar (**attalû**)» (26).

Söylenmek istenen husus en açık şekliyle şudur: **Hadis** bütü- nüyle kabul edilmelidir, bir kısmının reddi tamamını reddetmek gi- bidir.

Her ne kadar nüanslı ise de, bir başka pasaj aynı manada şunu söyler: «O, zikrettiğimiz hususta **Sünen**'e muhalefet etmiş bulunmak- tadır ve böylece doktrinlerini **hadis**'in reddi üzerine kuranlardan da- na da az mazurdur... Muhalefet ettikleri noktalara bakılırsa bu so- nuncular, ondan daha üstün delillere sahiptirler» (27).

Bu son not, prensib olarak **hadis**'i reddedenlere bir taviz vermek görünümü taşıyorsa da, açıktır ki, **kelâm** ehlinde bahsedildiği dik- tate alınacak olursa Şâfiî için burada bir tasvib değil gerçeğin ba- it tarzda ortaya konması söz konusudur (28).

Şu halde Şâfiî, «—seleflerinin hilâfına—, sünneti Peygamberin formatif davranış tarzı olarak tarif eden ilk hukukçudur, O'nun se- flerine göre, sünnet'in zarûri olarak peygambere ait olması gerek- niyor, —ideal bile olsa— ümmetin an'anevi teâmülünü temsil edi- ordu, ki bu da örfi veya ümmetçe kabul görmüş tatbikât ile aynı se- yyedeki «yaşayan an'ane»yi teşkil ediyordu» (29). Bununla birlik- te O, Peygamberin hadisinden ayırd etmek için genellikle **âsâr** (30) dı verilen Sahâbe'nin an'anelerine müracaat mecbûriyetine inanır- da; bu, «ilk devir metodlarının kökünden sökülüp atılamaz bir ka- ntısı» olması hasebiyledir (31) ve her hâlükârda bu müracaat, me- dolojik kriterlerin birinci sırasına mutlak tarzda «Peygamberin sün- neti»ni yerleştiren bir hiyerarşiye göredir. «Zira Allah, Peygambe- revcih ettiğini daha sonra hiç bir insana tevcih etmemiştir» (32).

Şâfiî'yi takiben, İbn Hanbel ve «Hanbelî» diye bilinen temâyü- n temsilcileri Peygamberin hadisine mümkün olan azamî saygıyı göstermişlerdir. Hatta, Şâfiî'den bir müddet sonra onların arasın- da, —daha da hakâretâmiz olunmadığı zaman— alaylı bir şekilde **aşviyye**» diye adlandırılan ve Hanbelî alakalarına rağmen, İbn İteybe gibi adamların —mutlak olarak mahkûm da etmeksizin— ndilerine karşı mesâfe alma ihtiyacını duyacakları aşırı **hadis** ta- ftarlarının çıktığı görülebilecektir (33).

İşte, İbn Kuteybe, Şâfi'i'den sonra bir yarım asır, Şâfi'i'ninkinden çok, açıkça İbn Hanbel'in çizgisi içinde bulunmuştur. Bu müellif hakkındaki eserimizde, O'nun özellikle **Muhtelifu'l-hadis**'ine dayanarak bu hususu göstermiş olduğumuzu sanıyoruz.

Su halde, bir manada İbn Hanbel'in mezhebi ve özellikle İbn Kuteybe, Şâfi'i'ye nisbetle bir reaksiyon şeklini temsil eder görünmektedir. Zira onlara göre Sünnet, an'anevi m'taların bu muhtelif tipleri arasına yerleştirilen hiyerarşi açıkça farkedilmeksizin, Sahâbe ve Tâbiün'a yapılan müracaatı da eşit olarak içine alır (34). Üstelik İbn Kuteybe'nin, kontrolü mümkün olmayan veya fantezi (35) denebilecek mu'taları Şâfi'i'den daha çok kabul ettiği rahatça müşahade olunur. Tabiatıyla Peygamberden gelen sünnete gösterilmesi gerekli özel saygıya tesir etmeyen bu tutum, daha önce Evzâ'î'ye izâfe olunmuştur (36).

Demek oluyor ki, İbn Kuteybe'den, Peygamberin ve eskilerin sünnetine belki Şâfi'i'ninkinden daha da vâzih sâdikâne bir saygı beklenmelidir (37). Nitekim bu saygı O'nun bütün eserlerinde, özellikle bahse konu ettiğimiz ve gerçekten «hadis'in te'vil ve müdafaası» olan Muhtelif'inde parlak bir şekilde göze çarpmaktadır; «Ğaribu'l-hadis»i ve «İslâh galat Ebî Ubeyd»i gibi diğer eserlerinin isimlerinde de durum böyledir.

Böylece, yarım asır mesafe ile Şâfiî ve İbn Kuteybe, hasımları karşısında aynı disiplini savunmayı hedef alan benzer başlıklı iki eser kaleme almışlardır. Biz, bu iki müellifimizin, hangi noktalarda ayrıldıklarının, karşılıklı olarak hangi gâyeleri güttüklerinin ve hangi hasımlarla savaştıklarının tayinini deneme mahiyetinde, onların metodoloji (yani her iki eserde kullanılan kriterler), fıkıh (incelenen fer'i meseleler) ve dogmatik (**usulu'd-din**) sahalarındaki derüni saiklerini araştırmak niyetindeyiz.

\*\*

**K. ihtilâfî'l-hadis**, okuyucusuna biraz şu intibayı vermektedir: **Hadis** ihtilâfları üzerindeki tartışmalar, kitabın müellifine metodolojisini ortaya koyması için bir bahane değilse bile bir fırsat temin etmektedir. Bu metodoloji ise, **Origins**'de Şâfiî'nin eserlerinin hepsine ve şüphesiz ki özellikle **er-Risâle**'ye göre metodlu bir şekilde açıklanmıştır (38). Geerktiğinde müracaat edeceğimiz bu açıklamayı gözden uzak tutmaksızın, meselenin ihtiyaçları için İhtilâf'da mevcut olan ifadelerle yetineceğiz. Burada Şâfiî, «ilm»in kriterlerine ait hiyerarşisini şöylece bir defa daha ortaya koymaktadır:

- 1) Kur'ana ittibâ,
- 2) Sünnete ittibâ,
- 3) Selefin, hakkında muhalefet edildiği bilinmeyen sözleri (kavl selefinâ lâ yu'lem lehu muhâlif)
- 4) Kur'andan hareketle kıyâs'a müracaat,
- 5) Sünnetten hareketle kıyâs'a müracaat,
- 6) Selefin sözlerinden hareketle kıyâs'a müracaat,
- 7) Nihâyet ve sadece kıyâs metodunun farklı sonuçlara götürmesi halinde, gereken bütün ihtiyatlarla birlikte ferdi bir iş olan ic-tihad'a müracaat (39). (\*)

Bu metodolojik prensibler, **İhtilâfu'l-hadîs**'in perspektifi içinde gâyet tabii nesh mes'elesine açılır. Nesh meselesi ise, Şâfiî'nin bütün eserleri ve özellikle **İhtilâf** içinde meselâ, kendi aralarında mütenâ-kız ve hatta abes bile olsalar an'anevî mu'taları azami ölçüde muha-faza etmek endişesinde olan tipik tarzda Hanbelî İbn Kuteybe'nin-kinen çok daha fazla önemli gelişmelerin konusunu teşkil eder (39/a).

Şuna işaret etmek de yerinde olur ki, Şâfiî'de nesh sıkı kaidelere tabidir. Bu kaidelerin bazen aşıkâr bir şekilde bizzat Şâfiî tarafın-lan tecâvüz edilmiş olması, burada pek önemli değildir.

Bir nass hükümünün, ancak aynı nitelikteki bir hükümle neshedi-bileceği temel prensibinden hareket ederek (39/b), Şâfiî, —en azın-lan şeklen— Hanbelî prensiplerle ve özellikle İbn Kuteybe'ninkiler-e tamamen uyumsuz olduğu görülecek olan bir kâideyi açıklıkla ifa-e eder: Kur'an'ı sadece Kur'an neshedebilir, sünnet Kur'anı nesh-temez; fakat icabı halde onu açıklar (**ibâne**) (40), O'nu tefsir eder (**müfessira**) (41), O'nu tamamlar (**teb'a**) (42) (\*\*) veya O'nu **tahsis** der (43). Sünnet, tabii ki, Kur'an'a muhâlefet edemez (44). (\*\*\*)

Diğer taraftan, aynı prensib gereğince, Kur'an'ın yanısıra Sün-net'in neshedildiğini açıkça beyan eden (**tübîn**) bir başka sünnet'in ev-cud olması dışında, Kur'an Sünnet'i neshetmez (45).

Bu husus, şâri' (kanun koyucu) sıfatıyla Peygamber'in çift ro-ne dair Şâfiî'nin verdiği tarif ile teyid edilmiş bulunmaktadır: «Al-h, peygamberini, kitabında yarattıklarına farz kıldıklarını açıkla-a (**ibâne**) mevkiine (**mevdî**) koymuştur»; diğer taraftan «Şayet tabında (Kur'an) Peygamberin lisaniyle farz kıldıklarına ait açık hüküm yoksa bile» Peygamberin sözüne hassâsiyetle riâyet edil-dir (46).

Açıktır ki bu hükümler, iki tip nass arasında Hanbeli Mezhebi-  
nin bir bölümünün metodolojisindeki çok daha fazla itham edi-  
len bir hiyerarşiyi tazammun etmektedir, ki bu metodolojide Kur'an  
veya Sünnet'in karşılıklı olarak neshi prensib bakımından mümkün  
gibi görünmektedir; bu ise, hadis karşısında mezhebin sıkı tutumu-  
nun bir icabıdır. «es-Sünne kâadiye ale'l-kitâb» ifâdesinin, hadis ehli  
arasında doğduğu muhakkaktır. Her ne kadar bazen insanı zor du-  
rumda bırakan tashihlerin konusu olmuş bile olsa bu söz, her hâlû-  
kârda en çok Hanbelî muhitte revaç bulmuştur (47).

Burada, Şâfiî ve İbn Kuteybe'nin durumlarının mukâyesesi söz  
konusu olduğuna göre, şunu hatırlatacağız ki, bu sonuncusu —en  
azından bir yerde— söz konusu kaideye müracaat ederek sarâhten  
ve şüpheye mahal bırakmaksızın Kur'anın Sünnet tarafından nesh-  
ini kabul etmektedir (48).

Doğrusu, bu kesin açıklamaya rağmen, bu ifadeye daha yakın-  
dan bakıldığında, İbn Kuteybe'nin nesh anlayışının tam manasıyla  
nesh'den ziyâde Şâfiî'nin «tefsir» veya «ibâne»sine yakın olduğu mü-  
şâhade edilir (49). Diğer taraftan Şâfiî'nin, metodolojisinde önemle  
üzerinde durduğu Kur'anî nassın üstün otoritesini pratikte pek tanı-  
madığı heasaba katılırsa (50), farkedilir ki, prensiblerle uygulama  
arasında uzaklık vardır ve iki insanın bu konudaki tutumu gerçek-  
te, görünenden çok daha az zıddır.

Hâsılı, Şâfiî ile İbn Kuteybe'nin Kur'an ve Sünnet ilişkileri me-  
selesi üzerindeki tutumları prensib bakımından oldukça açık bir  
tarzda farklıdır ve ileride Şâfiî ve Hanbeli diye teşekkül edecek dok-  
trinler arasındaki belli başlı çatlama noktalarından birini temsil et-  
mektedir.

\*  
\*\*

Şâfiî, başka bir yerde, Kur'an'a müracaattan tamamen tecrid edil-  
miş bir şekilde hadis'in neshine ait kaideleri açıklar. Bir hadis, şu  
sebeplerle bertaraf edilecektir:

- 1) Peygamber'e ulaşan bir «haber» ile (51),
- 2) Öncelik-sonralık sırası ile (vakt yedull alâ enne ehadehümâ  
ba'de'l-âhar),
- 3) Hadis'i doğrudan doğruya işiten bir şahidin sözüyle (kavl men  
semi'a'l-hadis),
- 4) Herkesçe bilinmiş olmakla âmme) (52).

Bu vesile ile, Şâfiî'nin, ileride Malikilik hâline gelecek «Medine» kolü ve Hanbelilik tarafından oldukça fevkalâde saygı gösterilmiş ir kaynağı yani «icmâ'»yı izâfî bir itibarsızlığa düşürür görüldüğü kaydetmek gerekir (53). Şâfiî'nin eserlerinin muhtelif pasajlarının anlaşıldığı üzere, gerçekte «âmm» mefhumunun «icmâ'» mefhumuna eşit olduğu âşikârdır (54). Şu halde icmâ', yukarıda açıklanan prensipler hiyerarşisi içinde en sonda gelmektedir. Ayrıca daha yukarıda işaret ettiğimiz üzere, İhtilâf'dan çekip çıkardığımız kaynaklar listesinde (55), normal olarak 3. ve 4. sıralarda bulunması eklenirken icmâ', hiç yer bile almamaktadır (56). (\*)

İhtilâf'da kendini gösteren icmâ' karşısındaki bu çekingenlik için, Şâfiî'nin eserleri arasından icmâ'nın kronolojik gelişmesini araştıran Schacht'ın ortaya koyduğu müşâhedenin bir teyidini görmek mümkündür. Bu müşâhedeye göre, eski ekollerin bazı nüanslarla birlikte icmâ'yı tanınmış âlimlerin ittifakına eşit sayan anlayışına linden geldiğince iştirak ettikten sonra Şâfiî, icmâ'yı gitgide hukuk aynası olmaya elverişli bulmaz hâle gelmektedir (57). Bu konuda atırlamak gerekir ki, İhtilâf, görüldüğüne göre Şâfiî'nin son eseridir (58). Her hâlükârda bu kronolojik delilden sarfı nazar etsek bile, gerçek olan şudur ki, büyük hukukçunun icmâ ile ilgili doktrini dâima oldukça müphem kalmıştır (59) ve O'nun sisteminde icmâ', Sünnetten daha önemsiz bir rol oynar (60).

Demek oluyor ki, Şâfiî sistemde Sünnet, ne olursa olsun icmâ'dan stündür. Halbuki böyle bir doktrin, İbn Kuteybe'nin bir yerde (61) bize göre hakikat, menkûlden (rivâye) ziyâde icmâ' ile ortaya çıkar» ifâdesiyle açıkladığı doktrini ile tamamen zid durumdadır, ki u doktrin, daha ziyâde Mâlikî bir temâyülü ve bazı nüanslarla birlikte Hanbeliliğin bir kısmı tarafından tutulacak olan temâyülü temsil etmektedir (62).

Burada yeniden İbn Kuteybe'yi, Şâfiî'ye nisbetle reaksiyon gösterirken apaçık görüyoruz. Daha yukarıda zikredilen seyir kabul dilirse, herhangi bir şekilde Sünnet, müctehidlerin «yaşayan an'ane» ve muvafakatından ibâret bulunan icmâ'nın tezâhüründen başka bir şey olmasa bile, «eski ekoller»de hukuk kaynağı olarak icmâ' tarihi aklımdan sünnetten önce gelmiş olacaktır. İcmâ'ya sünnetin aleyhiye olarak bu bağlılık, onları icmâ'yı Sünnetin yerine koymakla ithamden Şâfiî tarafından zaten sert bir şekilde tenkid edilmiştir (63).

Böylece, kaynaklar hiyerarşisi içinde icmâ'nın yeri konusunda muhtelif'inde öylesine kesin bir şekilde aldığı vaziyet, aynı zaman-



da Şâfiî tarafından mahkum edilen ilk ekollerin vaziyetiyle uyuşmakta olduğuna göre, bir defa daha İbn Kuteybe'yi metodoloji alanında Şâfiî ile taban tabana zıd buluyoruz.

Hatırlatmak zâiddir ki, İbn Kuteybe'nin felsefi stildeki zihni ameliyeler karşısındaki güvensizliği, onu kıyâsî muhakemeye karşı bir hâsım hâline getirir (64). Bu da kıyâs» ı O'nun metodolojik sisteminde fiilen saf dışı eder ve bu nokta üzerinde O'nun metodu ile Şâfiî'nin metodu arasında mukâyese yapmamıza lüzum bırakmaz (65).

Şâfiî'de, hadîs seçiminin bu temel kriterleirne, nassların lafzını değil ruhunu alâkadar eden ve iyice analiz edildiğinde, neticede ic-tihâd ile ilgili olduğu görülen daha az objektif başka mülâhazalar ek-lenir. Nitekim Şâfiî, meseleyi şöyle ele alır:

1) Şâyet iki hadisten biri, Kur'ân'ın ruhuna daha yakın ise (eş-beh bi ma'nâ kitâbillâh);

2) Veya Sünnet'in ruhuna daha yakın ise (ev bi-ma'ne's-sünen),

3) Veya nihâyet kıyâs'a daha uygun ise (eşbeh bi'l-kıyâs)...

Şu halde, diğerlerinin yanı sıra ihtilâf'da (66) sergilenen prensiblere bakarak kolayca görülebilir ki, Şâfiî tarafından başlatılan sünnetle ilgili mu'tâların seçimi metodu, esasen nasslara saygı üzere ve buna ilâveten kıyâs ve sübjektif tenkid üzerine kuruludur.

Klâsikleşecek olan bir terminolojiye göre, O'nun seçim prensibleri şöylece özetlenebilir: Bir hadîs «sâbit» olmadıkça makbul tutulmayacaktır. Aynı şekilde, bir şahıs ancak «adl»i ile bilindiği takdirde şahid kabul edilecektir. Buna karşılık, şâyet hadîs «mechûl» veya râvisi «şâibeli» (mergûb anh) ise, bu hadîs hiç rivâyet edilmemiş sayılacaktır (67).

Bununla beraber, ilâve etmek gerekir ki, sünnetle ilgili mu'tânın (hadîs) şüpheli olan kısmının ayıklanması Şâfiînin temel endişesi değildir. Gerçekten, O'nun hadîs seçimi karşısındaki tutumu, prensib olarak sert bir tutumdur, şüphesiz İbn Kuteybe'ninkinden de daha serttir ve vuzuh kazandırmak isteginden doğan büyük bir endişenin izini taşımaktadır. Bir hukukçu olmaktan ileri gelen bu vuzuh temâyülü, teselli edici tarzdaki fakat bize yüklü sonuçlar vermiş görünen bir sözle çok daha kuvvetli olarak belirtilmiştir: «Bu durum şöyleydi; fakat «belki» (leallahû) neshedilmiştir» şeklinde şüppe sigasıyla söz söylemekten sakınmak gerekecektir, zirâ «bizim şüpheci hasımlarımız (ehlul-cehâle), bu «belki» den dolayı hadîsleri yüzümüze çaracaklardır» (68). Aynı düşünce, daha genel bir şekilde er-Risâle'de ifade edilmiş bulunmaktadır (69): «Bu türlü söz, onu nakle-

ının cehâletinden veya cehâletten daha tehlikeli bir şüphesinden **rtiyâb**) başka bir şeyi isbatlamaz.»

Fakat nesh'i veya daha doğrusu, doktrinle uyuşmaz diye hükmedilmiş bir nassın adem-i makbûliyetini kaideleştirmek üzere orta- a konan prensipler, İhtilâf'daki çok geniş incelemelerin bu prensip- re verdiği apaçık öneme rağmen, gerçekte ahenkleştirme (te'lif) prensibine öncelik tanır. Bu prensib, meselâ İhtilâf'da (70): «Şâ- at Peygamberin (zâhiren) birbirine zıd iki hadisi varsa ve hal ve râite göre uzlaştırılabiliyorsa, bunu yapmak gerekir» şeklinde ve Risâle'de (71): «Peygamberin ağzından (zâhiren) ihtilâflı şekil- er)de ifâde edilerek sâdir olmuş hiç bir şey bulmuş değilizdir ki, bu iyice incelediğimizde bu ihtilâfı hükümsüz hale getiercek bir izah- rızına varabilmiş olmayalım» şeklinde ifâde edilmektedir.

Gerçekten Şâfiî, teâruz hâlindeki iki hadisin karşılıklı olarak- rıklanması prensibini vaz etmeye kadar giden, böylece kıyâsa, «tat- kât»a, hatta gerekçesi gösterilmemiş şahsi re'ye serbestilik tanıyan- ki ekollerin temâyülünden uzaktır. (72)

Filvâki, O, zâhiren uyuşmaz durumda olsalar bile, sünnete ait- u'talardan mümkün mertebe en büyük miktarı muhafazaya çalı- nın İbn Kuteybe'nin temâyülüne çok daha yakındır (73). Fakat yine- e O, özellikle filolojik metod üzerine kurulu mâhirâne inceliklere- üracaat konusunda İbn Kuteybe'nin çok gerisinde kalır, ki bu me- d İbn Kuteybe'ye hep lâfza yakın kalmaktan uzak olan bir tefsir- stalığı sağlar (74).

\*\*

Şâfiî'nin, İbn Kuteybe'de olduğu gibi (75) hadis'te bir râvinin hâ- za noksanlığına isnâd edilebilecek bozuklukları kabul edişini —doğ- ruyı söylemek gerekirse— oldukça nâdiren rastlanabilir: Nakil es- asında unutulmuş bir edat —meselâ bir nefy (olumsuzluk) edatı—, rını nassın birbirine kesinlikle zıd iki rivâyeti karşısında tenkit yü- itmeye yeterlidir. Şâfiî tarafından benimsenen doktrin —ki bu, zâ- n hernekadar prensib olarak İbn Kuteybe tarafından ortaya kon- uş görünmüyorsa da, İbn Kuteybe'nin metodu ile uyuşur—, en tam- adis'in kabule şâyân yegâne hadis olduğu tarzındadır; zira «bu, (di- r) rivâyetin râvisinin sâhip olamadığı bir hıfz ziyâdeliğini (ziyâ- t hıfz) ihtivâ etmektedir» (76) veya ayrıca böyle bir rivâyet «en- mdir ve diğerlerine nisbetle tamamlayıcı unsurlar ihtiva eder» (77).

Fakat söylemek gerekir ki, burada, İbn Kuteybe'nin itibar gös- rerek üzerinde durmasına karşılık, Şâfiî'nin, çok az da olsa sübjek-

tif veya hissi olan böyle bir tenkide verdiği nâdir tavizlerden biri söz konusudur. Özellikle âşikardır ki, Arab dilinin tefsiri zenginlikleri hakkında çok sayıda tazimkâr ifadelere rağmen (78), Şâfii, pratik olarak en azından İhtilâf'ında hadis'in «filolojik» tenkidine müracaat etmez. Halbuki İbn Kuteybe, Muhtelif'inde bütün filoloji disiplinlerinden çokça faydalanmıştır (79).

Acaba Şâfii'nin metodunun bu karakteristiğini, sık sık zikredilen ve Yâkût'un küçük bir notunda en yüksek noktasına ulaşan biyografik bir çizgiye yaklaştırmak gerekir mi? İbn Hallikân'a göre (80), —ki İbn Ferhûn (81) ve şüphesiz başkaları tarafından da nakledilmiştir— Şâfii, topyekûn filolojik kültürünü gençliğinde Huzeyl'lerin nezdinde elde etmişti: Lisan, şiir, ahbâr, eyyâm, gramer... Halbuki aynı biyografaların, Huzeyli şiiri konusundaki bilgilerinin esasını söz konusu Şâfii'den aldığı kabul ettikleri el-Esma'i, Yâkût'a göre (82), İhtilâf müellifinin şu sözünü nakletmişti: «Bunu hadisçiler arasından hiç kimseye öğretme: Onlar bunu hoş karşılamıyacaklardır!»

Şâfii'nin genel olarak «filolojik» metodların ve bilgilerin uygulanmasının, hadis'in tamamlığı hakkında tehlike ortaya çıkarabileceğini dikkate aldığı düşünülebilir mi? Şâfii'nin, er-Risâle'de, bazen şevâhid (şâhit beyitler) e dayanan lafzi şerhe daldığı (83), İbn Hişâm ve İbn Ferhûn (84) tarafından «lisan konusunda otorite (hucce fi'l-luğa)» (85) olarak mülâhaza edildiği göz önünde bulundurulduğunda, O'nun bu tehlikeyi düşünmüş olacağını söylemek şüphesiz cür'etkârâne olacaktır. Fakat her şeye rağmen bu konuda İbn Kuteybe ile O'nun arasında bir mizaç ve prensibler farklılığını müşahade etmek imkânsız değildir. Nitekim İbn Kuteybe —Şâfii'nin aksine— her şeyi filolojiye tabi kılar ve Şâfii neshi gereğince te'vil edilemez olan hadisleri tevile imkan veren kendi karşı konamaz zihniyeti içinde filolojiyi çok önemli nassların tenkidinde bir unsur olarak kullanır.

Aynı fikirler silsilesi içinde, son bir nokta da, İbn Kuteybe'de lisanla ilgili vakıalara daha açık bir mizacın mevcut olduğuna şâhidlik etmektedir: Başka yerde (86) göstermiş olduğumuzu sanıyoruz ki, İbn Kuteybe, mukaddes metnin (Kur'an) tercümesi konusunda kendisinden beklenmeyen yumuşak bir vaziyet alması bir tarafa, Ebu Ubeyde'yi takiben Kur'an'daki kelimelerin pek küçümsenemeyecek bir sayısı hakkında yabancı bir menşei zımnen kabul etmekte idi (87). Şâfii'nin şu açıklamalarındaki kesin ifâdesiyle mukayese edildiğinde, İbn Kuteybe'nin bu mesele karşısındaki tutumu şaşırtıcı tarzda liberal görünmektedir: «Kur'an'ın tamamı sadece Arab dilin-

«nâzil olmuştur» (88) ve «Kur'an'da Arab dilinde olmayan hiç bir şey yoktur» (89).

Şu halde, Şâfiî ve İbn Kuteybe tarafından nasılların tenkidinde uygulanan metodolojik prensiblerin, bu iki müellifi ne kadar farklı bir yapıya katagorilerine ayırdığı görülmektedir.

Farkında olmaksızın, Ulemanın Arab-İslâm düşüncesini henüz yeni sistemlerinin katı çerçevesi içine hapsetmemiş oldukları bir çevire atıfta bulunulduğunu dikkate alsak; İbn Kuteybe'ye izâfesiyle gelen «muhafazakâr» hatta «reaksiyoner» vasıflarının pekâlâ daha az küçültücü bir akis yapmış olabileceğini düşünmemiz mümkündür.

İşte, çok sıkışıldığında İbn Kuteybe **fakih** olarak adlandırılmaya yatkın görülse de, kesinlikle bir hukukçu olarak nitelenemez.

\*  
\*\*

Başka bir yerde, şu hususu göstermiş olduğumuzu sanıyoruz ki, bir yere, İbn Kuteybe'nin mesleğinin ve eserlerinin incelenmesi, onun hukukçu evsafından hakkıyla şüphe etmeye imkan vermemektedir. O'nun, uzun yıllar boyunca kadılıktan daha rahat bir eyâletlik hakimi olarak Dinever'deki memuriyetini işgal ettiği düşünülebilir (90). Üstelik, şu hususun müşahede edilmesi tuhaftır ki, bir kaç yeryüzü tarafından kendisine izafe edilen iki **fıkıh** eseri, bütün ihtilâllere göre asla kimsenin eline geçmemiştir ve her ne olursa olsun bunlar hâlen kayıptır (91).

**Nihâyet, Muhtelif'**inde - furû'-ı fıkıhın söz konusu olması hâlinde bile— **hadis** ihtilâflarının ortaya çıkardığı meseleleri inceleyiş, hukukçu tarzında değildir.

Schacht'ın İbn Kuteybe hakkında aşağıdaki kesin değerlendirme, göze çarpan bu müşâhedenin ışığı altında tam anlamını kazanmaktadır (92): «İbn Kuteybe'nin hadislere verdiği yorum keyfidir ve yanlışlanmıştır; hukuki muhâkemesi de kusurlu ve karmaşıktır».

Buna mukâbil, birbiriyle teâruz hâlindeki **hadis**lerin ortaya çıktığı fer'i meseleleri, Şâfiî, pekâlâ bir hukukçu olarak ele almaktadır.

K. İhtilâfî'l-hadis'in ilk altmış kadar sahifesi, Şâfiî'nin metodolojisini açıklar. Orada fer'i meseleler ancak metodolojik bir prensibi isallendirmek için yer alır (93). İbn Kuteybe'nin K. Muhtelifî'l-hadis'i ile aynı malzemeler üzerine kurulu sırf fıkıhî mülâhazalara rastlanması, ancak ileriki sahifelerdedir. Fakat bu durumda da, bakış

açısının tamamen farklı olduğu, göze çarpacak şekilde ortaya çıkmaktadır.

Her şeyden önce, Şâfiî'nin üslûbunun, İbn Kuteybe'ninkine göre daha kesin ve çok daha teknik olduğu hemen hissedilir, ki İbn Kuteybe'nin delilleri —zâten ekseriyetle aynıdır— daha edebî, hatta bazen daha şâirâne bir tarzda ifade edilmiştir. Ne şiirin ne edebiyâtın..., fıkhnın meşgûliyet sahası olmadığı da gerçektir.

Buna bulunabilecek en güzel misal, şüphesiz, suyun ibâdete elverişli temizliğinin tarifine ait olanıdır (94): Burada İbn Kuteybe'nin getirdiği delil —zâten kısadır—, Arab belâgatına dayanmaktadır; halbuki Şâfiî'nin daha akılcı ve mantıkî teselsüle sahip tarifi, kıyâsî istidlalin kesinliğini temin için mütemmim iki hadîsten faydalanır (95) ve hatta aritmetiğe baş vurur (96).

Aynı meseleyi ele alan, daha doğrusu iki müellif nezdindeki aynı mu'taları inceleyen pasajlardan misalleri çoğaltmak kolaydır; fakat bu misallerde Şâfiî'nin istidlalinin, matematik kesinliği ve kuruluşu içinde tamamen hukûkî bir karakter arzemesine mukabil, İbn Kuteybe'ninki daha çok sezgiye dayanır, daha az kesin ve selefininkinden daha az berraktır (97).

Tabiatıyla, iki müellifin neticelerinin uyduğu da olur. İbn Kuteybe, tesâdüfen, tâli olarak veya geçici olarak mevzuyu hukûkî plânda ele aldığı anda bu uygunluk açıkça ortaya çıkar. İşte şu konularda ki mülâhazalar böyledir: Muayyen durumlarda orucun ihtiyârî karakteri (98), tehlike halinde namazın kısaltılması (99), namaz kılanın önünde bir kadının bulunması halinde namazın sıhhati (100), ker-tenkele etinin caiz oluşu (101).

Bütün bu noktalarda, her ne kadar istidlâl bazen farklı ise de, hukukî çözümün her iki müellifte aynı olduğu rahatça müşâhede edilir.

Fakat mühim olan nokta şudur: Ekseri durumlarda her ne kadar Şâfiî hukukî plân ile yetinirse de; İbn Kuteybe, mesele sadece beşer plânında olmadığı zamanlarda daha yüksek plânlara, «teoloji» veya daha doğrusu *usûlü'd-dîn*, hatta politika plânlarına nüfuz etmek için hukukî plânı geniş bir şekilde aşar. Demek oluyor ki, İbn Kuteybe'nin ifâdesi ancak çok tâli derecede hukukidir; fakat daha ziyâde ve hemen hemen daimî surette itikâdidir.

\*  
\*\*

Aşağıda seçtiğimiz bir çok misalde, Şâfiî ile İbn Kuteybe'nin istidlâllerini mukayesenin gerçek bir farklılığı ortaya çıkardığı rahat-

ça görülmektedir. Denilebilir ki, İbn Kuteybe, Şâfiî'ye göre daha geniş meseleleri; «teolojik», etik, politik veya hatta daha genel manada hukuk sahasını alâkadâr eden, yani netice itibâriyle beşerî değerler cetveli içinde daha yüksek bir dereceden meselelere açılmış bulunmaktadır.

**Hadis**, Peygamberin hakem yapıldığı, fakat farklı müeyyideler ile hüküm verdiği iki meşhur zina hadisesini nakleder. Bu iş, gerek Şâfiî (102), gerekse İbn Kuteybe (103) tarafından incelenmiştir: Farklı olan sadece şekil değildir, her iki müellifin vardıkları neticeler de ayrı plânlar üzerine kuruludur. Şâfiî'ye göre, zina eden erkeğe uygulanan (sürgün) ve zina eden kadına uygulanan (recm) farklı cezalar, erkeğin **bikr** ve kadının **seyyib** olması keyfiyetinden ileri gelir. Şu halde, pekâlâ, kendisinden şu nevi suçlular kategorisine şu nevi müeyyide uygulanması neticesinin çıkarıldığı sırf hukûkî bir muhakeme söz konusudur (104).

Buna mukâbil, İbn Kuteybe'nin bu işteki alâkasını cezbeden Allah'ın «**kitâb**»ına müracaattır. Gerçekten, ne recm ne de sürgün hükmü Kur'an'da açıkça yer almamaktadır; fakat Peygamber, bu vak'a münasebetiyle şöyle bir ifade kullanmış addedilmektedir: «Aranızda Allah'ın **kitâb**'ına uygun olarak hükmedeceğim». Bu ifade, İbn Kuteybe'ye **kitâb** kelimesinin yalnızca Kur'an manasına değil, Kur'an'da bulunmayan **farzlar** manasına da alınabileceğini göstermeyi temin eden bir fırsat olmaktadır. Başka bir ifade ile O, burada, vahy'in mahiyeti meselesine hatta Kur'an metninin bütünlüğü meselesine temas etmiş bulunmaktadır.

Bundan başka, Peygamber, bir olayda sadece bir ikrardan sonra cezanın uygulanmasını emredip, diğer bir olayda (Mâiz b. Mâlik olayı) cezayı uygulamadan önce ardarda dört ikrar beklemiş olduğundan; dört defa ikrar meselesi münakaşa konusu edilirken, İbn Kuteybe'de hukuktan ziyâde daha çok sosyal ahlâktan gelen bir gelişmeye tesadüf edilmektedir: İbn Kuteybe'nin açıklamasına göre, bu durumda şayet Peygamber «ardarda dört defa Maiz'den yüz çevirmişse, gerçekte bu, suçlunun kendini zina ile itham etmesinden ve böylece Allah'ın örtüsünü yırtmasından hoşlanmadığı içindir, yoksa ardarda dört defa ikrarda bulunmasını istediği için değildir. Bir de, O'nun durumunu şüpheye mahal kalmayacak şekilde incelemek ve akli bir bozukluk içinde olup olmadığını bilmek istemişti» (105) (\*). Peygamber, bir defasında da su açıklamayı yapmıştı: «Sizin için Allah'ın tayin ettiği yasaklardan (hadd) vazgeçme zamanı gelmiştir.

Kim bu pisliklerden bir şey yaparsa Allah'ın örtüsü ardına saklansın; zira kim bize durumunu açıklarsa, Allah'ın kitab'ında hükmedilen müeyyideyi ona uygularız.» (106). Başka ifade ile: «Rezalete vasıta olan kimseye yazıklar olsun!»

Nassların katı uygulamasının ötesinde, Peygamberin, cezaların ictimâî neticelerini hesaba katacak bir uygulamayı ilk tavsiye eden kimse olduğunu bundan daha iyi hissettirmek mümkün olamazdı. Herhâlükârda Şâfiî'nin, K. İhtilâfı'l-hadis'in alâkalı pasajında ifâde edildiği şekildeki hukûkî matematikinden uzakız.

Savaşa katılmayanların durumu —hernekadar burada da teori ile pratik arasında daima fark varsa da—, cihad teorisyenlerinin dikkatini çekmemiş değildir; ki bu da, Peygambere veya Ashabına izafe edilen ve ihtilâf mütehasıslarının uzlaştırma mecburiyetini açıkça hissettikleri muteâruz sözlerin varlığını gösterir. Şâfiî, müşriklerin kadınları ve çocuklarının öldürülmesi meselesini ele alırlarken (107), gâyesi bir hukukçu olarak muhtemel müeyyide ve sorumlulukları tayin etmek ve ne keffâret ne kısâs (kaved) ne de diyet (akl) gerektirmeyen savaş sırasındaki öldürmeyi, Kur'an tarafından tafsilâtlı bir tarife şeklinde hükümleri derpiş edilmiş bulunan hatâ ile öldürme (108) durumundan ayırd etmektir.

Aynı mesele hakkında İbn Kuteybe'nin istidlâli (109), fitra mefhumuna veya insanların İslâm'ı kabul yönündeki tabii durumlarına (110) açılır: Şayet Peygamber, müşriklerin kadınlarına ve özellikle çocuklarına mümkün olduğu kadar zarar verilmemeye çalışmasını tavsiye etmişse, İbn Kuteybe'nin açıklamasına göre, bunun sebebi şudur: «Belki de onlardan iyi müslümanlar olacaktır.» (111).

Bir başka misal, Peygamberin şu hadis'i ile ilgilidir: «Ölü, hayattaki kimsenin kendisi için dökeceği göz yaşları sebebiyle azab görecektir.» (112). Şâfiî için, Âişe'nin, bu sözün mü'minleri hariç tutup kâfirlerle alâkalı olduğunu ileri sürmeye hakkı bulunup bulunmadığını bilmek söz konusudur ve O, olumlu sonuca varmışa benzemektedir. Fakat O, İbn Kuteybe'nin isâbetli olarak gördüğü gibi, kader konusuna bağlı olan meselenin esasından ziyâde, —nesh konusuna giren— Âişe'nin sözünün muteberiyeti ile meşgul görünmektedir. Gerçekten, İbn Kuteybe'nin istidlâli oldukça işlenmiş üç nokta üzerine açılır: Önce, orada nesh meselesi, stilistik delillerin büyük takviyesi ve Kur'an ile hadis pasajlarının karşılaştırılmasıyla geniş bir şekilde ele alınmıştır. İbn Kuteybe'nin bu nokta üzerinde vardığı sonuç, zaten Şâfiî'nin vardığı sonuçla taban tabana zıddır; zira hülâ-

sâ olarak, Peygamberin bir **hadîsinin**, Âişe'nin bir zannı üzerine reddedilemeyeceğini ifade etmektedir (113). Fakat bu bir nevi şekli zıd-lık, bu iki insan arasında çok daha derin bir ayrılığı tazammun etmektedir: İbn Kuteybe için, Peygamberin **hadîsinin**, münhasıran kâ-fire uygulanmaktan öteye, bilâkis istisnasız kabir azabına ('**azâbu'l-kabr**) tâbî' olan bütün insanlara uygulanacağını göstermek söz konusudur (114). Bu azab realitesi zaten üzerinde durulmadan gösterilmiş bulunmaktadır (144/a); şurası gerçektir ki, o sırada şüphesiz bunu savunmak mecburiyetinde olmayan Şâfii'nin tercihleri tarafından da bu realite aynı şekilde tazammun edilmektedir.

Şu halde burada da, hukuk metodolojisi plânı aşılmış bulunmakta ve İbn Kuteybe, gerçekte Şâfii'nin mechlû olmayan fakat **İhtilâf**'ının bakış açısı dışında kalan «teolojik» mülâhazalara, münhasıran eskatoloji ve determinizm (\*) meselelerine açılmaktadır (115).

«Güneş, Şeytanın boynuzu ile aynı zamanda doğar» **hadîs**'i, ulema tarafından klâsik olarak, şiddetli sıcaklar esnasında namaz saatlerinin yerlerinin değiştirilmesinin faydası tartışılırken ele alınmıştır. Bu meseleyi incelerken Şâfii'nin persteklifi de münhasıran budur, ki sıkı bir şekilde «hukûki» bir perstek'tif olarak değerlendirilmesi mümkündür. Meselenin fikhî yönü, İbn Kuteybe'nin mechlû değildir (116); fakat O, güneşin, ayın (117) ve Şeytanın (118) natürü hakkında açıklamalar yapmak için ve böylece kozmogoni, antropomorfizm, demonoloji (\*\*\*) ve putların durumlarıyla ilgili bir meseleler demetini sergileyerek bu perspektifi bir defadan ibâret olmamak üzere aşar.

Allah'ın, **ictihâd** edip muvaffak olana, ictihad edip muvaffak olmayanın iki —veya farklı rivâyetlere göre on— kat sevab vermesi, aklen kolayca kabul edilebilecek bir şey değildir. Bu meseleyi incelerken Şâfii, sadece, kendi sisteminin ihtiyaçları için **ictihâd** mefhumunun çerçevesini çizmeye çalışır (119).

İbn Kuteybe ise (120), bu vesile ile kader sahasına giren bir itikâdi meseleler heyet-i mecmuasını ortaya koyar: «Doğruya uygun **ictihâd**, hatahı **ictihâd** ile bir değildir. Şâyet böyle olsaydı, yahudiler, hristiyanlar, mecûsiler ve müslümanlar birbirinden farksız olurlardı;... (halbuki) her bir ferdin ictihadının ardında ilâhî tevfiğ gizlidir.» (\*\*\*) Tabiatıyla burada söz konusu olan da, etik'in (ahlak fel-sefesesi) niyet ve fiilin karşılıklı değeri hakkındaki önemli bir meselesidir.

Bu münasebetle, İbn Kuteybe'nin, açıkça üzüm bağı işçileri temsiline (121) dayandığını kaydetmek faydadan hali değildir. Bu ise,



bu muhtevâ içinde bir çeşit pradoks meydana getirir; fakat sadece münakaşayı genişletir.

Peygamberin, hanımlarından biri tarafından temiz değilken (hayz hâlinde) kullanılmış bir elbise (**mirt**) ile kıldığı namazın söz konusu olduğu bir başka pasajda, Şâfiî (122), namazın sıhhati için gerekli asgarî elbise (tesettür) meselesini inceler ve bir iç çamaşırı olan söz konusu elbisenin muhtemelen **izâr** vazifesi görmüş olabileceği sonucuna varır. Zaten O'na göre, kıyâfetlerle ilgili moda değişmiş olduğundan, bu meeslenin zamanı geçmiştir. Kadın modasının tekâmül ettiği muhtemel olarak kendisinin de mechulü olmayan İbn Kuteybe (123), ibâdet temizliği nokta-i nazarından inceleyerek meseleye bir aktüalite çeşnisi verir. Oldukça kuvvetli filolojik ve lügavî delillerle teyid ederek, **mirt**'in bir iç çamaşırı değil üst çamaşırı olduğunu ve namazın ifası için kullanılmasına müsaade edilemeyecek kadar pis olamayacağını gösterir.

Bize, İbn Kuteybe'nin nokta-i nazarı, selefininkinden hem daha genel hem de daha aktüel görünmektedir.

Son bir misal, belki onların karşılıklı ifadelerinin farklılığı hususunda daha da tipik olacaktır:

İbn Mes'ud, Minâ'da bir münasebetle namazı iki rek'at şeklinde kısaltmasına imkan veren «**ruhsat**» ı kullanmamış olması sebebiyle Osman'ı kınamıştı. Şâfiî bir çok yerde, ibâdet hükümleri konusunda, tamamen ma'ruf bir hafifletme ve kolaylaştırma (**teysir**) prensibi olan ruhsat fikri üzerinde ısrar eder (124). İbn Kuteybe de bu hususta Şâfiî'den geri kalmaz ve O' da, esasen âşikâr bir şekilde aynı hadislerin tetkiki dolayısıyla sık sık **teysir** ve **ruhsat** meselesini ele alır (125). Fakat Osman'ın dört **rek'at** ile ilgili meselesi ise, O'na göre, Osman'ın imam olarak kendisini itibardan düşürmek için bütün bahaneleri arayan hasımlarının, yani esasen Şiilerin ortaya çıkardığı bir meseledir (126). Şu halde İbn Kuteybe tarafından ele alınan, gerçekte meselenin politik yönüdür.

İki eserdeki üslûbun, tavrın ve maksatların ne derece farklı olduğunu göstermek için misalleri çoğaltmak kolay olurdu. Bununla birlikte biz, yukarıdaki örneklemenin bütün hakkında yeterince sıhatli bir fikir verdiği inancındayız.

\*  
\*\*

Şimdi geriye, Şâfiî'nin çağında —veya hiç olmazsa Şâfiî nezdinde— hukukî yani az-çok akademik planda tutulan **hadis** etrafındaki

münakaşanın, İbn Kuteybe'nin kaleminde hangi faktörler dolayısıyla, beşeri, gerçekten «teolojik» değilse bile dini ve hatta politik endişelerin birbirine karıştığı farklı bir plânda, bir kelime ile söylemek gerekirse, ideolojik plânda cereyan ettiğini kendimize sormak kalmaktadır.

Biyograflar, muhtemelen bu üslûb farkını hissetmişler ve bazen bunu biraz dil burkucu bir şekilde ifade etmişlerdir. Aşağıda, kendi farklılıkları içinde, karşılıklı olarak iki müellifimiz hakkında âlimlerin kanaatini yeterince anlatan üç şehâdete yer vereceğiz:

«Tabakâtu'l-fukahâ eş-şâfiyye»sinde (127) Ebû Âsım el-Abbâdi (128), hukuk metodolojisinin mücidi olması (sannefe'l-usûl ve benâ aleyhe'l-furû') fakat aynı zamanda «fıkıh» bahislerinde daha ihtiyatlı (ahvat) olması bakımından Şâfi'i'yi Ebu Hanife ve Mâlik'den üstün addeder.

Kadı İbn Ebî Leylâ (129) «Tabakâtu'l-hanâbile»sinde (130), İbn Hanbel'in talebesi meşhur hadisçi Ebu Hatim er-Râzi'den (131) Şâfiî hakkında bir değerlendirme nakleder: «Bu, hiç hadis bilmeyen bir fakih idi.»

Görülmektedir ki, —oryantalist tenkidin ve müslüman efkâr-ı umûmiyesinin tamamı gibi— bu iki otorite de, Şâfi'i'yi en üst derecede bir fakih olarak mütalâa etmektedir.

Halbuki İbn Kuteybe'nin biyografisini yazanlar arasında, —bildiğimizize göre— O'na açıkca fakih sıfatını izâfe eden bir kişi dahi yoktur. O'na en sık verilen lâkâblar âlim, kâtib, ahbârî, hatta daha sonraları lügâvi ve nâhvî şeklindedir.

Diğer yandan, İmâmu'l-harameyn'in dokunaklı bir değerlendirmesi, —her ne kadar bunu aşırı buluyorsak da— bize İbn Kuteybe'nin temâyülünü en iyi şekilde özetler görünmektedir: «Bu, kötü bildiğine saldıran (velûc fimâ lâ yuhsinuh) çok atılgan bir polemist (heccâm) idi» (132) (\*)

Şayet Cuveynî'nin, İbn Kuteybe'nin kelâmdaki görüşlerinin henüz tam şeklini almamış olmasına ve sünni kelâmın başlangıç devrinin âlâmetlerini taşımasına bağlı olan sertliği bir yana bırakılacak olursa, «pölemist» kelimesiyle tercüme etmemiz mümkün görünen «heccâm» sıfatı, herhalde Muhtelifu'l-hadis müellifine verilebilecek en iyi sıfatlardan biridir.

Şâfiî tarafından ihtirassız ve nâzikâne bir şekilde yapılan münakaşalar, gerçekten artık gerilerde kalmıştır: Aynı konular hakkında İbn Kuteybe, büyük hukukçunun (Şâfiî) yarım asır önce muha-

tab olduklarından daha bir başka tehlikeli olan hasımlarını ikna etmek için bundan böyle, itiraz edilemez kabiliyette bir yazar tarafından kullanılan dokunaklı bir kalemin bütün çarelerine baş vurmaktadır. Şöyle ki: **hadis**'in muârzıların kendilerince ekol meydana getirmişlerdir ve her ne kadar onlar içinde en mutedilleri sünnilige mensup olmağa devam ediyorlarsa da, gitgide aşırılaşan tutumlar o esnada bu sahada ortaya çıkmıştır; o kadar ki, İbn Hanbel ve İbn Kuteybe'nin çağında **hadis**'i müdafaa etmek, hassaten İslâm'ı değilse bile, sünni İslâm'ı müdafaa etmekle aynı şeydi (133).

\*  
\*\*

Şâfiî'nin, kendisi gibi hukukçu olan muârzılarının, İslâm'ın II/VIII. asrın ortalarına doğru görüldüğü şekildeki hukuki an'anesi içine kendilerini oturtmuş olduklarına muhtemel nazarıyla bakmak gerekir. İşte, fırkalar, henüz bu esnada bir asır sonraki politik önemi kazanmış olmadıklarından ve henüz gerçek dogmatik temellere sahip bulunmadıklarından, mevcut yegâne **fıkıh** daha yerinde bir isim veremediğimizden «sünni» diye nitelediğimiz bir **fıkıhtır**. Bu **fıkıh**, Şâfiî'nin çağında halen en gelişmiş şekli altında ancak —her ikisinin talebeleri bir yana— Malik ve Ebû Hanife tarafından takdim edilmiş görünmektedir. Evzâî'nin rolü de inkar edilemez. Şâfiî'nin, **fıkıhta** oldukça net bir şekilde Malik'in talebeleri çizgisi içine kendini yerleştirdiği herkesçe bilinir: O, Mekke ve Medine'de yetişmiş ve bizzat kendi nakline göre 10 yaşında **Muvatta**'ı öğrenmiştir, ki bu kabul edileceği üzere oldukça güzel bir başarıdır (134).

Bu duruma göre Medineli hukukçuların, Şâfiî'nin tenkitlerinden mahfuz kaldıkları düşünülebilecektir. Fakat hiç de öyle değil: O, Malik'i fiilen kendi üstadı telakkî eder ve Hicazlıları kendi «arkadaşları» olarak isimlendirirse de; K. el-Ümm'ün «Malik ve Şâfiî arasındaki ihtilaflar» a ayrılmış bölümünün (135) özellikle gösterdiği üzere, mezhebin «yaşayan an'ane»si uğruna Peygambere imtisali terketmesinden dolayı Malik'e yaptığı sitem az değildir.

Şâfiî'nin Evzâî'ye karşı Treatise (risâle) IX'da (136) dolaylı olarak açıklanmış bulunan tarizleri, her ne kadar öncekilele aynı mahiyette ise de, Evzâî'yi daha az sıkıştırıcı görünmektedir. Bu belki, daha yukarıda (137) işâret ettiğimiz üzere, Evzâî'nin Peygamber'e imtisalin işâretini taşıyan bir temâyüle sahip olması sebebiyledir; fakat yine şüphesiz O'nun Iraklılara düşmanlığının Şâfiî'nin sempatisini çekmiş olması ölçüsündedir (138). Zaten, bunlar Schacht tarafın-

dan bir sahifede özetlenirken (139), Medinelilerle olan sürtüşme noktaları, aynı bölümde yaklaşık beş sayfa tutmaktadır (140).

Fakat, Şâfiî'nin tenkidine sebebiyet veren «Irak» doktrini ile ilgili noktaları bitirmek için aynı müellife yaklaşık sekiz sahifenin gerektiğini müşahede etmek dikkate şâyandır (141). Böyle sathî bir istatistiğin derin bir manası olmayacağı muhakkak ise de; gerçekte teyidi kolay bir husustur ki, Şâfiî'nin en sık yüklendiği kişiler, daha sonra «Hanefiler» denecek ve belki de metodolojik kriter olarak re'y ichtihadının kullanılışı çok inhisârî şekilde kendilerine izâfe edilecek olan «Iraklı» hukukçulardır (142).

Zaten, Şâfiî sistemin re'y'e müracaatı reddettiği, fakat bununla birlikte ihtiyatla ve son çâre olarak kullanılması gereken ichtihad'ı kabul ettiği malûmdur (143). (\*)

Diğerlerinin yanısıra bu tutum, müessir fiil durumlarında hükmedilecek diyet nisbetinin münakaşasında görülür: Bu konuda Ebu Hanife, meselâ kesilen parmağın cinsine göre değişen nisbetler kabul eder (144); buna mukabil Şâfiî doktrin, Amr b. Hazm'in elinde olduğu kabul edilen Peygamber'in bir yazısına uygun olarak, tek bir nisbetin uygulanması şeklindedir.

Re'y'e müracaatın suçlanması, gerçekte Şâfiî ve benzerlerinin «Irak» ekolüne mensup hukukçulara isnad ettikleri serbestlik, tutarsızlık ve sistem yokluğunu benimsemekten kaçınmalarından başka bir şeyi yansıtmaz. Bu fikir, İslâm Hukuk Metodolojisinin bu «teknik terim»ini tarifte karşılaşılan zorluklar tarafından geniş bir şekilde doğrulanmış bulunmaktadır.

Fakat, genel tarzda Iraklıların metodları karşısında gayet iyi bilinen bu güvensizlikten başka, muârizların ismen zikredildiği ve pek âla Ebû Hanife ile talebelerinin söz konusu olduğu başka İhtilâf pasajları ortaya çıkmaktadır. Onların isimleri meselâ, süt evsafı hakkında alıcıyı aldatmak için satıştan önce sütü sağılmaktan kaçınılan ve muhaffele denen koyun meselesi ile bilhassa tasvir edilen gelir ve risk (el-Harâc bi'd-damân) konusundaki uzun bölümde yer almaktadır (145). (\*\*)

Bir başka yerde, ibârenin siyak ve sibâk'ı hedef alınan muhasının üstadının Ebû Yusuf'dan başkası olmadığı neticesini çıkarmaya imkan vermektedir: «Sen, bununla O'nun (Ebu Yusuf'un) talebesi olduğunu göstermiş oluyorsun» (146).

Şâfiî, İhtilâf'ında, Iraklı hasımlarını «Küfeli muhatabı aracılığıyla» mağlub etmeye çalışır (147). Onlara karşı diğer eserlerinde de

daha az uzlaştırıcı görünmesi, Şâfiî'nin başlıca hasımlarının hepsinden önce, Ebû Hanife'nin çevresindeki hukukçular arasında yer alması olduğu yönündeki intibai kuvvetlendirmektedir (148).

«Hanefî» sistem, **Muhtelif**'te de enerjik bir şekilde reddedilmekten azâde kalmamıştır (149). Fakat iyi incelendiğinde, bu muhasım grubunun, tamamen hukukun dışında şeylerle meşgul bir başka tehlikeli muhâliflere sahip olan İbn Kuteybe'nin çarpıştığı gruplar içinde en zararsızı olduğu gözden kaçmaz. Âşikârdır ki, İbn Kuteybe, en mutedilinden en aşırısına kadar her temâyülden Mu'tezili, Hârici ve Şiileri reddederken, bu, gerçekte **usûlu'd-din** sahasındadır; hukuk metodolojisi sahasında ve hele —O'nu şöyle böyle ilgilendiren— furû'-ı fikh konusunda değildir.

Bununla birlikte bilmek gerekir ki, Iraklı olsun olmasın, mezkûr hukukçular Şâfiî'nin reddiyesine yol açmakta inhisâri bir özelliğe sahip değillerdir. «**Kelâm ehli**» de Şâfiî'nin tenkidlerinden kurtulamaz ve bunlar bir çok defalar **İhtilâf**'da (150) haddizatında Mu'tezilî'lere işâret eder görünen (150/a) bu isimlendirme altında yer alırlar. Fakat en önemli nokta şu hususun müşahede olunmasıdır: Şâfiî, onlara sürekli olarak furû' sahasında veya gerektiğinde metodoloji sahasında, daha olmazsa Peygamberin sünnetine gösterilmesi gereken saygı ile ilgili daha genel plânda muhalefet eder; bu muhalefet, —İbn Kuteybe'nin yapacağı gibi— aslâ doğmatik ve ideolojik plânda değildir.

Nihâyet, —Şâfiî'nin diğer eserlerinden vaz geçmeksizin— **İhtilâf** veya Risâle'de gerçek şekilde Şii doktrinlerin reddi olarak kabul edilebilecek sözler aramak boşuna olacaktır (151). Halbuki, Mutezilîliğin yanısıra Şii'lüğün, İbn Kuteybe'nin en enerjik bir şekilde çarpıştığı temâyül olduğunu hatırlatmak faydasız değildir (152).

\*\*

Demek oluyor ki, İbn Kuteybe'nin K. Muhtelifi'l-hadis'inde yarım asır sonra göz kamaştırıcı bir şekilde ortaya çıkan hadis tenkidi ile fırak-ı dâlle münakaşası arasındaki münasebet, hânüz Şâfiî'nin K. İhtilâfi'l-hadis'inde görülmemektedir. Şu halde hadis, çok farklı sahalarda deliller sağlamaya elverişli ve böylece İslâm'da dinî meseleler arasında bir birlik hasıl eden bir unsur olarak ortaya çıkmaktadır.

Şâfiî ile İbn Kuteybe arasındaki bu perstektif farklılığının derûnî sebebi bizim için şüphe arzetmez. Şöyle ki: Bu zaman zarfında,

Şâfiî'nin muasırları tarafından işlenen bir gâyeye yönelmemiş dakik ikhî muhâkeme şekilleri, evvelâ Mu'tezilî'ler tarafından fakat genellikle her temâyülden sapık mezheb mensublarınca hem daha tafgirâne ve hem daha fikri gâyelere doğru tekrar ele alınmışlardır. İenüz o zaman (Şâfiî devrinde) emekleme döneminde bulunan —bir celime ile ifâdesi caiz olursa— **kelâm**, (İbn Kuteybe devrinde) temel aşlarını kazanmış ve fırkalar tarafından işlendikten sonra, ileride «sünnî» (ehl-i sünnet) adını alacak olan cemaat temâyülünün temsilcileri, muhasımlarına karşı aynı silâhlarla mücadele etme zarûriyetiyle karşı karşıya kalarak bu sahada tecrübelere girişmişlerdir.

Şâfiî ve İbn Kuteybe'nin eserlerinin mukâyesesinden çıkardığınız sonuç, Schacht'ın, altını çizerek başka bir şekil altında ifâde ettiği şu sonuç ile birleşir (153): «İslâmlaşma seyri, sonuna kadar, hukûki ilişkileri bir hamlede dinî ve ahlâkî mükellefiyet terimlerine irâa etmeyen hukukçular nezdinde sürüp gitmemiştir». Ancak daha onralarıdır ki, «dinî ve ahlâkî... mülâhazalar sistematik muhake-neyle kaynaşmaya yönelmiştir» (154).

Bu demektir ki, sistematik muhakeme, akîdeye belli bir zaman-lan sonra tatbik edilir ve teolojik problemanın teşekkül ettiği an-lan itibaren geniş bir ölçüde hukuk metodolojisi ile karışır (155). Şunun da altını çizmek mühimdir ki, bu iki disiplin arasında birleş-irme çizgisini teşkil eden **hadîs**'tir, ki bu iki disiplin biri diğerine nis-betle hiç br zaman tam ve gerçek bir muhtariyet kazanmayacaklar-ır.



Öylesine eminim ki, fikirler tarihi de dâimi bir yeniden başlayış çindedir. R. P. Allard, Eş'ariliğin IV/X. ve V/XI. asırlardaki büyük emsalcileri hakkında şunu yazmaktadır: «Ekseriyâ **hadîs** mütehas-ısları çok özel olarak, müslüman cemiyet hayatının ortaya çıkardığı bâdet meseleleri ve hukûki meselelerle meşgul olurlar; onların mec-nuaları, kadıların, müftilerin hatta idarecilerin ve hükümdarların uymetli yardımcılarıdır. Burada, Beyhaki tarafından seçilen konu, D'nun eserine, (156) tamamıyla ayrı bir yer kazandırır; hukûki pers-pektif, bu eserde yerini hem teolojik hem dogmatik denebilecek bir perspektife bırakır» (157).

Şu halde, P. Allard tarafından Beyhaki'ye kendinden önceki «**ha-lîs mütehasısları**»na nisbetle izâfe edilen durum, şaşırtacak bir şe-ilde İbn Kuteybe'nin Şâfiî'ye nisbetle durumuna benzemektedir.

Bundan, İbn Kuteybe'nin, daha o zaman bir Eş'arilik öncesi temâyülü temsil ettiği sonucu çıkarılabilir mi? Oraya kadar gitmeksiniz, ifade edilebilir ki, kelâm'ın müdahalesinin en açık hadis ricâlinin perspektiflerini epeyce değiştirdiği inkar olunamaz. Henüz İbn Kuteybe'nin kaleminden teolojik bir uzlaşma sistemi doğmamışsa, tabii ki bu, O'nun yetişme tarzının el-Eş'ari'ninki ile taban tabana zıd olması, fakat aynı zamanda hal ve şerâit'in daha o sırada elverişli bulunmaması sebebiyledir. Şöyleki: İdeolojik yaralar III/IX. asrın ortasında henüz tam iyileştirilememiş ve sünni âlimler o sırada siyâsî—dini konjonktürün telkin ettiği reaksiyoner sertlikten kendilerini tecrid edememişlerdir.

## BİBLİYOGRAFYA VE KISALTMALAR

LARD (M.), Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Aş'arî et de ses premiers grands disciples, Beyrut, 1965.

ributs ALLARD, Le problème des attributs...

UNSCHVIG (R.), «Le Livre de l'ordre et de la défense» d'al-Muzanî, BEOIFD, c. XI (1945-46), s. 145-196'da tercüme açıklamalarla neşredilmiştir.

UNSCHVIG (R.), Polémiques médiévales autour du rite de Mâlik, al-Andalus, XV (1950), s. 377-435.

ÂHİZ, K. el-Beyân ve't-tebyîn, Kâhire, 1948-9/1367-8.

ÂSİM el-ABBÂDÎ, K. Tabakâtî'l-fukahâ' eş-şâfiyye, Leiden, 1964.  
= Encyclopédie de l'Islam, 2. baskı.

LDZİHER (I.), Die Zahiriten, ihr Lehrsystem und ihre Geschichte, Leipzig, 1884.

ABD RABBİH, K. el-İkd, 7 cilt, Kahire, 1367/1948-1372/1953.

EBÎ YA'LÂ, Tabakâtü'l-hanâbile, Dımaşk, 1350.

FERHÛN, ed-Dibâc el-müzehheb fî ma'rife a'yân ulemâ'il-mezheb, Kahire, 1351.

HACER el-ASKÂLÂNÎ, K. Lisânü'l-mizân, 2 cilt, Haydarâbât, 1329-1331.

HALLİKÂN, K. Vefeyâtî'l-a'yân, 6 cilt, Kahire, 1948.

MANZÛR, Lisânü'l-arab, 15 cilt, Beyrut, 1955-1956.

ul-MUKAFFA', Risâle fî's-sahâbe, (Resâilü'l-büleğâ içinde), nşr.: Kürd Alî, Kahire, 1331/1913.

Qutayba LECOMTE, Ibn Qutayba...

KUTEYBE, K. Muhtelifi'l-hadis, Kahire, 1326.

KUTEYBE, K. el-Şi'r ve's-suarâ', 2 cilt, Kahire, 1364.

KUTEYBE, K. Uyûni'l-ahbâr, 4 cilt, Kahire, 1925-1930.

ilâf = eş-ŞAFÎ, K. İntilâfi'l-hadis.

OUST (H.), Essai sur les doctrines sociales et politiques d'... Ibn Taymiyya, Kahire, 1939.

OUST (H.), La profession de foi d'Ibn Batta, Dımaşk, 1958.

COMTE (G.), Ibn Qutayba, l'homme, son oeuvre, ses idées, Dımaşk, 1965.

COMTE (G.), Le Traité des divergences du hadîth d'Ibn Qutayba, K. Muhtelifi'l-hadis'in açıklanmalı tercümesi, Dımaşk, 1962.



Gérard LECOMTE, «Un Exemple d'Evolution...»

Muhtalif, (aksi belirtilmedikçe) = LECOMTE, *Le Traité...*

Muzani, = BRUNSCHVIG, «Le Livre de l'ordre et de la défense»...

en-NEVEVÎ, *Şerh sahih Müslim*, Kahire, 1284.

eş-ŞÂFÎÎ, *K. İhtilâfi'l-hadis*, (K. el-Ümm'ün kenarında), c. VII, Kahire, 1325.

eş-ŞÂFÎÎ, *Risâle*, nşr. : Şâkir, Kahire, 1940.

eş-ŞÂFÎÎ, *K. el-Ümm*, c. VII, Kahire, 1325.

SCHACHT (J.), *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, 2. baskı, Oxford, 1959.

WENSINCK (A.J.), *The Muslim Creed*, Cambridge, 1932.

YÂKÛT, *İrşâdü'l-arîb*, 7 cilt, Londra, 1923-1931.

Gérard LECOMTE, «UN Exemple d'Evolution...», (Mütercim Notları)

s. 3/ (\*) *STUDIA ISLAMICA*, sayı XXVII (Paris, 1967), s. 5-40'da yayınlanmış bulunan «Un Exemple d'évolution de la controverse en Islam: de l'ihtilâf al-hadîd d'al-Şâfiî au muhtalif al-hadîd d'Ibn Qutayba» başlıklı makalenin tercümesidir.

Bir Fransız oryantalisti olan makalemizin yazarı Gérard LECOMTE, İbn Kuteybe hakkında müstakil bir eser kaleme almış, ayrıca O'nun «Te'vil»ini kendi notları ile birlikte Fransızcaya tercüme etmiştir. İbn Kuteybe'yi konu edinen böyle bir incelemeyi, O'nunla özel surette meşgul olmuş bir araştırmacının yapmış olması, makalenin önemi açısından bir bakıma lehte bir puan teşkil etmektedir. Fakat aynı zamanda Şâfiî'nin de yakından incelendiği bu makalenin yazarı için, O'nunla yeteri kadar meşgul olduğu maalesef söylenemeyecektir. Bunun yanısıra belirtmeliyiz ki, tercümesini verdiği ifadelerin yer yer orijinalleri ile yaptığımız karşılaştırmalar, araştırmacının kaynaklara hâkimiyeti konusunda müsbet kanaat edinebilmemizi engellemiş ve Prof. Dr. Mehmet Said Hatiboğlu'nun mukni delillerle birlikte belirttiği «Lecomte'un tercemesine pek itimat edilemeyeceği» ve ilgilendiği sahanın kültürüne yeterince sahip bulunmadığı intibâhını te'yit edici olmuştur (bkz. Te'vil'in «Hadis Müdâfaası» adıyla Türkçeye yapılan tercümesi, ter: Mehmet Hayri Kırbaoğlu, İstanbul, 1979, s. XXXII-XXXVI).

Önemli konuları ve değerlendirmeleri ihtiva etmesi sebebiyle Türkçeye kazandırılmasında fayda mülâhaza ettiğimiz bu makalede, sadece ilk nazarda dikkatimizi çeken birkaç tercüme hatasına işaretle yetinmiş tenkide açık görünen diğer birçok noktayı ilgililerin mütâlâasına sunmuş bulunuyoruz. (Bibliyografya ve kısaltmalar makalesinin sonuna konmuştur).

3/(\*\*) Çok konu yazarı.

10/(\*) Orijinale bakıldığında, burada LECOMTE'un önemli bir tercüme hatasına düştüğü açıkça görülmektedir. Zira Şâfiî, sözkonusu hiyerarşiye altıncı maddede son vermekte ve sonra şu açıklamayı yapmaktadır: «Kıyâstan başka bir yolla hüküm verilemez. Şayet kıyâs ehlerinden olanlar kıyâs yapıp da farklı sonuçlara varırlarsa, herkes kendi ictihâdı ile vardığı sonuca göre hükmedebilir; kendi ictihâdına muhâlif bulunan başkasının ictihâdı ile hükmedemez». Lecomte'un yukarıdaki yanlış tercüme ve değerlendirmesine, bu ifadede yer alan «ictihâd» kelimesi yolaçmış olsa gerektir. Tabii, araştırmacının, Şâfiî'nin metodolojisi ile hususî tarzda ilgilenme fırsatını bulamamış olma ihtimali de bu arada düşünülmalıdır. Gerçekten, meseleye eğilme imkânı bulunduğu, Şâfiî'nin, ictihâd ile kıyâsı aynı manada telâkki ettiği, birçok yerde (meselâ, er-Risâle, : 1324-1326) bizzat kendi ifadelerinden görülecektir. Bir başka deyişle, Şâfiî'nin terminolojisinde «kıyâs»tan başka «ictihâd» metodu bulunduğunu, hele—Lecomte'un anladığı şekilde— Şâfiî'nin kıyâsın dışında» ve son çare olmak üzere «ictihâd»ı tanıdığını söylemek, bizzat Şâfiî'nin açıklamalarına ters düşecektir. Burada bir başka hata, metnin aslından aktarılan parçalarla ilgilidir: «lâ yu'lem lehû muhâlif» şeklinde aktarılan ifade, orijinalde «lâ na'lem lehû muhâlif-en» ve «lâ muhâlife lehû» şeklindedir. Asla uygunsuzluğun ortaya çıkardığı önemli bir sonuç ise, burada «selefinâ» terkibine muzâf olan «âmme» lâfzının her iki defasında dikkatten kaçırılmış olması ve dolayısıyla aşağıda s. 9'daki hatalı değerlendirmenin yapılması şeklinde tezâhür etmektedir. (s. 9'daki tenkidimize bkz.)

10/(\*\*) «teba» kelimesinin «tamamlar» şeklinde tercümesi, asla uygun düşmemektedir. Gerek ibârenin bütününden, ge-

- rekse diğer parağraflar yardımıyla anlaşılmaktadır ki, gösterilen yerde «teba'» kelimesiyle Şâfiî, Sünnet'in Kur'ân'a tâbi olduğunu, O'na ters düşemeyeceğini ve O'nu ancak te'yid ettiğini anlatmak istemektedir.
- s. 10/(\*\*) Yazarın atıfta bulunduğu parağraflar konu ile ilgili değildir. Tabii, bu konuda er-Risâlede pekçok parağraf mevcuttur; meselâ bkz. Ş: 419.
- s. 12/(\*) Yazar burada, hem Şâfiî'de «âmme» mefhumunun «icmâ'» mefhumuna eşit olduğunu ifade etmekte, hem de yukarıda s. 10'de belirtildiği üzere orijinaldeki «âmme» lâfzını dikkatten kaçırdığı için, bu mefhumun sözkonusu listede hiç yer almadığı şeklinde garip bir sonuca varmaktadır.
- s. 18/(\*) Metindeki «...e sahih-un hüve em bihi cinnet-ün» ibâresi, Lecomte tarafından maalesef, «... bu işin gerçek olup olmadığını veya O'nun bir cin çarpmasına tutulmuş bulunup bulunmadığını...» şeklinde tercüme edilmiştir.
- s. 20/(\*) eschathologie: âhiret ilmi, détérminisme: cebriyecilik.
- s. 20/(\*\*) cosmogonie: kâinâtın ve uzay cisimlerinin yaradılışı teorisini, anthropomorphisme: Allah'ı insan şeklinde zannedenlerin sapık mezhebi, démonologie: cinler ilmi.
- s. 20/(\*\*\*) Burada, İbn Kuteybe'nin sözlerinin siyâk ve sibâkı «her bir ferдин ictihâdının ardında ilâhi tevfiik gizlidir» şeklinde bir mânaya mantıken imkân tanımamaktadır. Kaldı ki, tek başına bu cümle dahi, dikkatli bir tercüme ile «her ferдин ictihâdının ötesinde (bir de) Allah Teâlâ'nın tevfiiki sözkonusudur» şeklinde anlaşılabilir bir kuruluşu sahip bulunmaktadır.
- s. 22/(\*) İbn Hacer'in eserinde, ifadenin aynen yazarın aktardığı şekilde olduğunu gördük. Fakat bizzat İmâmülharemeyn el-Cüveynî'nin eserinde bu ifade «ve hüve vellâc-ün hecüm-ün alâ mâ lâ yuhsinuh» şeklinde yer almaktadır, bkz. CÜVEYNÎ, el-Burhân, Devha (Katar), 1399 H., c. I, s. 135, (Abdülâzîm ed-Dîb tarafından edisyon kritiği yapılan bu eser, kısa bir süre önce, tab'edilmiş bulunmaktadır).
- s. 24/(\*) bkz. yukarıda s. 7/(\*) deki notumuz.
- s. 24/(\*\*) Yazarın belirttiği yerde «muhaffele» ismi geçmemekte, bu nevi hayvanlardan «musarrât» şeklinde bahsedilmektedir.

- (1) Origins, s. 338.
- (2) Risâle, §: 1671.
- (3) Kahire, 1357; bkz. Origins, s. 338, Treatise I; yine krş. El2, 1, 126-128, **Abû Hâ-ifa** mad. ve 1, 168-169, Abû Yûsuf mad. (SCHACHT).
- (4) Ümm, VII, s. 87-150.
- (5) bkz. Origins, s. 338.
- (6) Ümm, VII, s. 177-250.
- (7) **İhtilâfât** hakkındaki bu bölümlerin **K. el-Ümm**'ün VII. cildinde yer alışı, **K. ihti-fi'l-hadis**'in niçin bu cildin kenarına basılmış olduğunu muhtemelen açıklamaktadır. Müs-kil bir edisyon kritik elbette en iyisi olurdu.
- (8) Zâhiriten, s. 94-102.
- (9) s. 95 vd.
- (10) Risâle fi's-sahâbe, s. 126.
- (11) Origins, s. 95 vd.; ayrıca krş. Muslim Creed, s. 104, 112 vd.
- (12) Risâle, §: 1674.
- (13) Risâle, §: 1675.
- (14) Muhtalif, §: 25.
- (15) III, s. 375.
- (16) II, s. 154-155.
- (17) II, s. 384-385.
- (18) Zâhiriten, s. 101 (MÜSLİM, Sahîh, IV, s. 91'den naklen); orijinaline bakamadık.
- (19) krş. Muslim Creed, s. 112-113, burada muahhar müelliflerden Fıkhul-ekber II'-î şârihi el-Kaarî el-Herevî (v. 1014/1605)'nin hükmü zikredilmiştir.
- (20) En azından, efkâr-ı umûmiyenin çok geniş bir bölümünün kendinden uzak ka-ağı Eş'arîliğin kökleşmesine kadar.
- (21) krş. ALLARD, Attributs, s. 108.
- (22) Origins, s. 66-69.
- (23) Origins, s. 73 vd.
- (24) Origins, s. 70 vd.
- (25) Origins, s. 33, 58 vd., 138, 156.
- (26) İhtilâf, s. 47.
- (27) İhtilâf, s. 33.
- (28) bkz. Origins, s. 41.
- (29) Origins, s. 2.
- (30) Origins, s. 16; krş. İhtilâf, s. 138 vd.
- (31) Origins, s. 20.
- (32) Risâle, §: 326 ve önceki yer.
- (33) krş. Muhtalif, :108-109.
- (34) «Ehlü'l-hadis», İbn Hanbel tarafından eş anlamlı bir tabir olan **ehlü's-sünne-cemâa ve'l-âsâr** ile de gösterilmiştir. (LAOUST, İbn Batta, s. 11, not 1).
- (35) bkz. Muhtalif, **hadisler** indexi: Animaux, Exorcisme, Gönies, Hurâfât v.b. mad.
- (36) Origins, s. 70.
- (37) Burada, kendisinden yaşlı olmakla birlikte İbn Kuteybe'nin gözle farkedilir de-ede muâsırı Müzenî'nin (v. 264/878) **hadis** karşısındaki tutumunu zikretmek enteresan-Brunschvig, «Müzenî'de, tedâvülde bulunan hadisleri tasdik yolundaki bütün **ha-helince** çok kıymetli bulunan mesâi, Şâfiî'dekinden biraz daha ileri safhadır» diye

yazmaktadır (Muzanî, s. 150). Şurası şüphesizdir ki, Müzenî, III/IX. asrın başından itibaren hadis ricâlinin tutumunda meydana gelen itiraz edilemez katılasmayı hesaba katmaya mecburdur. bkz. daha aşağıda s. 7 not: 39/a, s. 10 not: 65, s. 21 not: 133.

(38) Origins, s. 134: buradaki kaynaklar hiyerarşisi şöyledir: Kur'ân, Peygamberin sünneti, âsar, icmâ, kıyâs, ma'kûl.

(39) İhtilâf, s. 148; önceki notta açıklanan tasnifte mevcut olduğu halde bu tasnifte icmâ'nın bulunmayışı, belki bunun, İhtilâf içinde geliştirilen hadis seçim metodlarında ancak az bir payının bulunması keyfiyetine bağlıdır. Zaten aşağıda Şâfiî'nin icmâ' hakkındaki izâfî güvensizliği üzerinde durulacaktır.

(39/a) Brunshvig, el-Müzenî'nin nesih prensibi ile alâkalı ihtiyatlı tutumuna işaret eder (Muzanî, s. 151). Bir defaya mahsus olmaksızın bu müellif, muhaddisler kalesine cepheden saldırmaktan sakınır. bkz. yukarıda s. not: .

(39/b) «eş-şe'y yünsahu bi-mislihî»; Risâle, §: 330, 609.

(40) İhtilâf, s. 41-42.

(41) Risâle, §: 314; krş. Origins, s. 15-16.

(42) Risâle, §: 314.

(43) «Tahsis» meselesi, Origins, s. 56 vd.'nda işlenmiştir. Nassların âhenkleştirilmesinin, Şâfiî tarafından hâssaten geliştirilmiş orijinal bir metodu sözkonusudur. Bu metod, genel (âmm, mücmel, cümle) ve özel mânîdar müterâdifi müfessir olan hâss) arasındaki zıtlık üzerine kurulmuştur. Ve âmm lâfızlarla ifade edilmiş genel bir kaidenin, başka bir nass tarafından «tahsis» edilmiş olması halinde özel bir duruma uygulanabileceğini prensip olarak vâzeder (İhtilâf, s. 321; Risâle, §: 179 vd.; 53 vd., 575). Bu, Sünnet için olduğu kadar (Risâle, §: 575), Kur'ân için de geçerlidir (Risâle, §53 vd.). Fakat «genel» mana, «açık (zâhîr) ve kesin (hatm)» olarak mütalâa edilmelidir (bkz. Muzanî, s. 147 ve s. 164, not: 6).

Şunu kaydetmek enteresandır ki, Şâfiî'ye göre bu prensip, doğrudan doğruya «beyân» ile alâkalı mülâhazalara bağlıdır (Risâle, §: 104-178) ve genel bir sözün tahsis kabiliyeti, O'na göre, Arap dilinin imtiyazlı bir karakteristiğidir. Meselâ, Risâle, §: 575: «Peygamber, dili ve yetiştiği muhit itibarıyla Araptır; şu halde O, daha yukarıda Kur'ân ve Sünnet konusunda açıklamış olduğum gibi, genel bir düşünceyi ifade eden genel bir söz veya özel bir düşünceyi ifade eden genel bir söz söyleyebilir.»

(44) Risâle, §: 206-207.

(45) Risâle, §: 330; İhtilâf, s. 49.

(46) İhtilâf, s. 2-3.

(47) Bu ifadenin müellifi, İbn Hanbel'in çok kıymet verdiği otorite, meşhur muhaddis Yahyâ b. Ebî Kesîr (v. civârî 130/748) olmalıdır; krş. LAOUST, İbn Batta, s. 32 ve not: 2-3.

(48) Muhtelif, (metin) s. 245; «Câze en yünsaha'l-kitâb bi's-sünne... fe yekûn'ul-mensûh min kelâmillâh'illezi leyse bi kur'ân»; (tercüme) §: 216a : «Kur'ân'ın Sünnet tarafından neshedilmiş olması aynı şekilde câizdir... Böylece, Kur'ân olan Allah'ın kelâmı, Allah'ın Kur'ân olmayan kelâmı tarafından neshedilmiş olabilir.»

(49) krş. Muhtelif, §: 216d, 288d ve Mukaddimemiz, s. XXIII.

(50) Origins, s. 135: «Shâfiî paid lip-service to the overruling authority of the Koran, which he did not recognize in practice (Şâfiî, pratikte tanımadığı Kur'ân'ın üstün otoritesine (teoride) çok itibar eder görünür)».

- (51) krş. Risâle, Ş: 324.
- (52) İhtilâf, s. 57.
- (53) bkz. Origins, bölüm 8, s. 88 vd.
- (54) Meselâ, Risâle, Ş: 1309 vd.; krş. Origins, s. 15, burada İhtilâf'ın 57. sahifesindeki «âmm» kelimesi «the generality of the scholars (âlimlerin umûmu)» diye tercüme edilmiştir.
- (55) Yukarıda s. 7; krş. İhtilâf, s. 148.
- (56) bkz. Yukarıda s. 7; yine bkz. Risâle, Ş: 1817, burada «icmâ'», nasslar ile kıyâs arasındaki yerinde bulunmaktadır.
- (57) Şâfiî'nin Medîne «icmâ'»ı karşısındaki çekingenliği hakkında bkz. BRUNSCHVIG, Polémiques, s. 391-394.
- (58) Origins, ek I, s. 330.
- (59) krş. Risâle, Ş: 1309-1320.
- (60) krş. Origins, s. 2.
- (61) Muhtalif, Ş: 288.
- (62) İbn Qutayba, s. 254-255; krş. LAOUST, Tbn Taymiyya, s. 239; BRUNSCHVIG, Polémiques, s. 407-411, Kaadi İyâd'da Mâlîkî «icmâ'»nın tasviri ve müdâfaası için işarete şâ-yân bir misâl.
- (63) Origins, s. 42-43; K. el-Ümm'e göre VII, s. 254-262 = risâle IV.
- (64) Muhtalif, mukaddime, s. XXXIII; özellikle bkz. Ş: 71.
- (65) Aynı konuda, Şâfiî olan Müzenî'nin tutumunu kaydetmek enteresandır: Brunschvig, Müzenî'nin artık «kıyâs» üzerinde Şâfiî kadar ısrarlı olmadığına işaret etmektedir; sebebi ise, «bu metodun, çok sayıda sıkı şekilde sünni ehlü'l-hadis tarafından kötü görülmeye devam etmekte» oluşudur. (Muzanî, s. 151; krş. s. 186 ve not: 1); bkz. yukarıda s. 7, not: 37 ve s. 7, not: 39/a.
- (66) s. 148; bkz. yukarıda s. 5.
- (67) İhtilâf, s. 58.
- (68) İhtilâf, s. 218.
- (69) Ş: 585.
- (70) s. 271.
- (71) Ş: 587.
- (72) Origins, s. 47-48.
- (73) İbn Kuteybe'nin, Şâfiî'nin ilgilenmediği ve gerçeklik ihtimalinden tamamen mahrum hayâlî veya mitolojik mu'tâların korunmasındaki ısrarına işaret etmek gerekir. Belirtmek fâzımdır ki, Mu'tezililik ve özellikle el-Câhız aynı yolu takip etmişlerdir ve hurâfât sınırındaki bu «hadis»ler İbn Kuteybe tarafından hukukî değil, itikâdî bir perspektif içinde incelenmiştir.
- (74) bkz. İbn Qutayba, s. 274; bir de krş. s. 292 vd.
- (75) İbn Qutayba, s. 270.
- (76) İhtilâf, s. 213, namaz esnasında «raf'ul-yedeyn» (ellerin kaldırılıp kaldırılmayacağı) konusunda.
- (77) İhtilâf, s. 63, «teşehhüd» duâsının üç rivâyeti konusunda. Müzenî'ye göre de «tam (hadis), tam olmayan tercih olunur», Muzanî, s. 151.
- (78) İhtilâf, s. 27: «Kur'ân Arapçadır, hadis de Arap dilindedir ve ben fîsânın taşıdığı manalara (mâ yahtemiluhû'l-lisân) tamamen uygun yorum yapıyorum ilh.».

a.g.e., s. 30-31: «Arap dilinin zenginliği sebebiyle, yorumlanan şeyin zâhiri yapılan yorum ile uyuşmasa da, onlardan hiçkimsenin Arap dilinde câiz olan ihtimalferih dışında kalan bir yorum yaptığını duymadık ilh.».

Yine bkz. Risâle, «Beyân» hakkındaki ilk bölümler, özellikle Ş: 127, 134 v.b.

[79] Ibn Qutayba, s. 271-272.

[80] Vefeyât, III, s. 305-310, no: 530.

[81] Dîbâc, s. 227-230.

[82] Mu'cemu'l-üdebâ', VI, s. 380; krş. İBN KUTEYBE, Şi'r, s. 635, not.

[83] Meselâ, Ş: 106-110; yine bkz. Risâle, s. 655-662, 6. ve 7. indexfer (Bu metnin ihtivâ ettiği kelimeler).

[84] Dîbâc, zikredilen yer.

[85] Memnuniyetle kabul ederiz ki, Risâle'nin bazı pasajları, klâsik nesrin gerçekten hayranlık verici numûneleridir.

[86] Ibn Qutayba, s. 366 vd.

[87] Aynı eser, s. 374-376.

[88] Risâle, Ş: 127.

[89] Risâle, Ş: 134.

[90] Ibn Qutayba, s. 32 vd.

[91] Ibn Qutayba, s. 154, 159.

[92] Origins, s. 257.

[93] Meselâ, İhtilâf, s. 17 vd., esasen re'y ile ictihâd arasındaki farkı göstermek için, bir uzvun kesilmesi halinde diyet nisbeti hakkında.

[94] İhtilâf, s. 105-125 Muhtalif, Ş: 329-330.

[95] İbn Kuteybe, şu iki hadîsten faydalanır: 1 — Suyu hiçbir şey pis yapmaz, 2 — Suyun miktarı iki küpe (kulle) ulaşırsa, pis olmaz. Şâfiî, müteâkip iki hadisi ilâve eder: 3 — Kimse, daha sonra içinde gusledeceği durgun suya bevletmesin, 4 — Bir köpek bir kaptan su içerse, o kabı yedi defa yıkamak gerekir.

[96] Şu hadîs bahse konu edilmektedir: «Şayet suyun miktarı iki küpe (kulle) ulaşırsa, pis olmaz». Ve Şâfiî şöyle bir açıklama yapar: «Sözkonusu olan Hacr küpleridir. İbn Cüreyc dedi ki: Ben Hacr küplerini gördüm, onların herbiri iki tulum veya biraz daha fazla alıyordu... Hiçâz tulumları, bugün olduğu gibi eskiden de büyük jdi... ve suyun miktarı beş büyük tulumla ulaşıncaya pis olmayacaktır. İşte Hacr küpü ölçüsüyle iki küpün hacmi budur...», İhtilâf, s. 109.

[97] Birkaç misâl: «Mesh» meselesi, Muhtalif, Ş: 69, 288b = İhtilâf, s. 203-207; «Raf'u'l-yedeyn» meselesi, Muhtalif, Ş: 66 = İhtilâf, s. 211; «Suf'a» meselesi, Muhtalif, Ş: 257 vd. = İhtilâf, s. 258; v.s....

[98] İhtilâf, s. 78 vd. = Muhtalif, Ş: 273-274.

[99] İhtilâf, s. 67 vd. = Muhtalif, :216d, 288a.

[100] İhtilâf, s. 165 = Muhtalif, Ş: 201.

[101] İhtilâf, s. 149 = Muhtalif, Ş: 293 vd.

[102] İhtilâf, s. 251.

[103] Muhtalif, Ş: 133 vd., 209 vd.

[104] Aynı mesele, Risâle'nin birçok yerinde ele alınmıştır (Ş: 378-382, 686-695), bu-ralarda istidlâlin sırf hukukî kıyâsin kullanılmasına müteallik olduğu kolayca görülmekte-dir; krş. Origins, s. 106.

- (105) Muhtalif, §: 210.  
(106) Zikredilen yer.  
(107) Risâle, §: 823-837.  
(108) IV, 92.  
(109) Muhtalif, §: 289-290.  
(110) İbn Kuteybe tarafından «fitra» mefhumunun yorumu en azından böyle olsa gerektir; Muhtalif, :166.  
(111) «Fitra» mesefesi, Müzenî'nin K. el-Emr ve'n-nehî'de (s. 192-193), itikâdî bir meseleyi ele almak ister görüldüğü yegâne noktadır (Muzanî, s. 149). Ancak Brunshvig, şöyle bir kayda yer verir: **Usûlü'l-fikh** hakkındaki bir çalışmada bu **fitra** hadîsinin münakaşa edildiğini görmek insanı hayrete düşürebilir; fakat bunun, gerçekten emir ve nehyin söz konusu olduğu bir **fikh** meselesine bağlı bulunduğu hemen görülecektir.» Şâfiî olan Müzenî, burada da kelâmcı olmaktan çok fakîh görünmektedir.  
(112) İhtilâf, s. 266-269 Muhtalif, §: 279-280 m.  
(113) §: 280 m.  
(114) §: 280d-h.  
(114/a) §: 280d.  
(115) İhtilâf, s. 126 = Muhtalif, §: 142, 163-164h.  
(116) §: 142, 146.  
(117) §: 142.  
(118) §: 163-164h.  
(119) Risâle, §: 1409-1420.  
(120) Muhtalif, §: 177-180.  
(121) Matt., XX, 1-16.  
(122) İhtilâf, s. 272-274.  
(123) Muhtalif, §: 201-202.  
(124) Meselâ, İhtilâf, s. 59-60 (abdest hakkında); s. 67 (tehlike veya sefer halinde namazın kısaltılması hakkında); s. 78 (ihtiyârî oruç hakkında); s. 137 (hacc münasebetiyeli takdîm edilen kurbanların etinin saklanması hakkında)...  
(125) Muhtalif, §: 216v-d, 273-274, 288a.  
(126) Muhtalif, §: 37d.  
(127) s. 6-7.  
(128) v. 458/1066.  
(129) v. 526/1132.  
(130) s. 204-205.  
(131) v. 277/890.  
(132) Nakleden: İBN HACER, Lisânü'l-mizân, III, s. 358; krş. İbn Qutayba, s. 258.  
(133) Daha yukarıda (s. 7 d.n. 37, s. 39/a, s. 7 d.n. 10, d.n. 65), Müzenî gibi sıkı şekilde Şâfiî mezhebine bağlı bir müellifin, III./IX. asırda, beklenmedik bir şekilde, İbn Kuteybe tarafından savunulan hadiscilerin tutumuna yaklaşma mecburiyetinde kaldığı keyfiyetini, altını çizerek belirtmiştik.  
(134) Tabâkâtü'l-hanâbile, zikredilen yer.  
(135) Ümm, VII, s. 177-250 = Treatise (risâle) III; krş. Origins, s. 9, 12, 21vd.  
(136) = K. Siyeri'l Evzâi (Ümm'ün içinde), VII, s. 303-336.  
(137) s. 5.  
(138) Origins, s. 10.



(139) Origins, s. 34-35.

(140) Origins, s. 22-27.

(141) Origins, s. 27-34.

(142) Meselâ bkz. Muhtalif, §: 59 vd.

(143) bkz. Yukarıda s. 7.

(144) İhtilâf, s. 17-18.

(145) İhtilâf, s. 337: «Gerek Ebû Hanîfe gerekse talebeleri, bu fikirde değildir.»

(146) İhtilâf, s. 120-121.

(147) Origins, s. 10.

(148) Brunshvig'in açıkça ifade ettiği gibi, Müzenî'nin muâzırları, Şâfiî'ninkilerin tarzındadır ve aynı kişilerdir: «Şüphesiz (Müzenî'nin vardığı çözümler), **bir çok defa Ebû Hanîfe'ninkilere açık şekilde zıt düşer**; fakat bu, iki mezhebin önemli hukuk prensipleri üzerinde ihtilâf halinde olmasındandır... Mâlikilikle uyuşmama durumunda da... Müzenî, Şâfiî tezi öne geçirmekte tereddüt etmez; ama bu durum, tabiiyatıyla daha seyrekdir.», Muzanî, s. 149.

(149) §: 59-71; hatırlatalım ki, saygıdeğer müctehidler başlığı dışında, Mâlik ve Evzâî Muhtelif'te —diğerleri ile birlikte— zikredilmemişlerdir; Muhtalif, mukaddime, s. XIX ve §: 28.

(150) İhtilâf, s. 29, 33, 37, 218...

(150/a) Schacht, Muhtelif'e dayanarak, bu iki tabiri aynıleştirmektedir; Origins, s. 41.

(151) Bu da, esasında, Schacht'ın iki defa şu şekilde beyanda bulunurken dolaylı olarak kabul ettiği husustur: «There is no trace of a bias in favour of Shiite legal doctrines in the Iranian traditions from Ali (Ali'den gelen Irak hadîsinde, Şii hukuk doktrinlerinin lehine bir temayülün izi yoktur)», Origins, s. 242, 262.

Burada tabiiyatıyla biz, esasen imâmet meselesi ile alakalı olan itikâdî perspektiften bakmaktayız. Origins (bölüm 9, Shi'a law)'de işlenen birkaç nokta, sadece, gerçekten karakteristik fakat itikâdî nokta-i nazardan cüz'î olan fıkıh meselelerini alakadar etmektedir.

(152) krş. Muhtalif, mukaddime, s. XVII; İbn Qutayba, s. 309-317. Brunshvig'e göre, Müzenî'nin «daima çok net şekildeki sünni çözümleri, bazen şii veya mu'tezili görüşlerle mücadele için ortaya konmuş» olsalar da, bu hep «zımnî» tarzdadır, Muzanî, s. 149.

(153) Origins, s. 284.

(154) Origins, s. 287.

(155) Brunshvig, Müzenî'nin metodolojisi meyanında, dolaylı olarak bu bakış tarzını doğrulamaktadır: «**Usûlü'l-fıkh**, tabiiî itibarıyla, İslâm tarihinde mezhepler arasında tatbiki fıkhın müsaade etmediği bazı yaklaşımlara sebebiyet verir ve vermiştir de.», Muzanî, s. 150. Şurası hiç şüphe götürmez ki, **usûlü'l-fıkh**, bütün sünni mezheplerin, ellerinden geldikçe firak-ı dâlle'ye karşı koymak için üzerinde anlaştıkları teolojik problematiğin temelinde yer almaktadır.

(156) K. el-Esmâ' ve's-sıfât.

(157) Attributs, s. 359.

## TÜRKİYE I. İSLÂM İLİMLERİ KONGRESİ VE İSLÂMÎ TÜRK EDEBİYATI ve YARDIMCI DALLAR

### KOMİSYONU RAPORLARI

Ankara Üniversitesi İlahiyât Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü tarafından tertiplenen TÜRKİYE I. İSLÂM İLİMLERİ KONGRESİ 17-19 Mayıs 1980 tarihinde Ankara'da İlahiyat Fakültesi'nde yapılmıştır.

İslâmî ilimlerin ve yardımcı dalların tümünü kaplayan sahalarda, üç gün boyunca, çeşitli komisyonlar halinde çalışılmıştır. Kongreye Türkiyede Yüksek Din Eğitimi yapan müesseselerin öğretim üye ve yardımcıları katılmış, Yüksek İslâm Enstitüleri, Erzurum Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi mensuplarından meydana gelen ikiyüz kadar ilim adamı bu vesile ile bir araya gelmiştir.

Kongre tertip heyeti, çalışmanın maksat ve hedefini şu şekilde belirtiyordu:

«A. Ü. İlahiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü, yüksek din öğretimi yapan müesseselerin öğretim üye ve yardımcılarının iştirakiyle «TÜRKİYE I. İSLÂM İLİMLERİ KONGRESİ»nin gerçekleştirilmesini bir zarûret telâkki etmiştir. Hicretin XIV. asrının son senesinde yapılacak olan bu Kongrenin, bizler için yeni bir ümid ve hamlenin başlangıcı olması en hâlis niyâzımızdır.

Memleketimizde ilk defa yapılacak olan bu toplantının, mes'elelerimizi ele alacak tebliğlerin tartışılacağı geniş çaplı bir Kongre olmasını çok arzu ederdik. Ancak gerek imkânlarımızın son derecede mahdut oluşu, gerek kardeş müesseseler olarak karşılıklı münasebetlerimizin henüz yeterince geliştirilememiş olması yüzünden, bu ilk Kongrenin bundan sonrakilere iyi bir zemin hazırlamasını ve müşterek mes'eleler tesbitini esas almasını tercih eylemek zorunda kaldık.

Bu sebepten Kongremizin esasını, açılışı takiben, Programda gösterildiği üzere, İhtisas Komisyonlarının çalışmaları teşkil edecek ve Komisyonlarca hazırlanacak raporlar, Genel Kurulca müzakere edilerek bir sonuca ulaşılmaya çalışılacaktır.

Bu mütevâzi Kongrenin, milletimiz ve İslâm âlemi için hayırlar getirmesini temenni eder, başarılar dileriz.»

Kongrenin çalışmaları ve kurulan komisyonlar hakkında bilgi vermek için çalışma programının aynen nakledilmesinde fayda vardır.

## PROGRAM AÇILIŞ

17 Mayıs 1980 - Cumartesi :

Saat : 10.00 - 13.00

I — Kur'an-ı Kerim - Demirhan Ünlü

II — Açılış Konuşmaları :

1 — Enstitü Müdürü : Prof. Dr. Hüseyin Atay

2 — İlahiyat Fakültesi Dekanı : Prof. Dr. Hikmet Tanyu

3 — Ankara Üniversitesi Rektörü : Prof. Dr. Tahsin Özgüç

4 — Milli Eğitim Bakanı : Orhan Cemal Fersoy

III — Açılış Tebliğleri :

1 — Prof. Dr. Mehmed Hatiboğlu

2 — Hayreddin Karaman

Saat : 14.00 - 17.00

### İHTİSAS KOMİSYONLARININ ÇALIŞMALARI :

1 — Kur'an-ı Kerim-Tefsir-Dini Musiki Komisyonu : 125 Nolu

Salon ; Raportör : Mevlüt Güngör

2 — Hadis Komisyonu : 124 Nolu Salon ; Raportör : Dr. Cemal Sofuoğlu

3 — İslâm Hukuku - Fıkıh - İslâm Dini Esasları Komisyonu : 119 Nolu Salon ; Raportör : İbrahim Çalışkan

4 — Kelâm - İslâm Mezhepleri Tarihi Komisyonu : 118 Nolu Salon ; Raportör : Dr. Mustafa Yazıcıoğlu

5 — Siyer - İslâm Tarihi - Kurumlar Tarihi - Türk İslâm Medeniyet Tarihi - Türk - İslâm Sanatları Tarihi - Epigrafi - Paleografi - Hüsnü Hat, Kütüphanecilik Komisyonu : 128 Nolu Salon ; Raportör : Nesimi Yazıcı

- 6 — İslâm Felsefesi - Tasavvuf ve İrşad - İslâm Ahlâkı - Felsefe ve Mantık Komisyonu : 120 Nolu Salon ; Raportör : Dr. Mehmet Bayraktar
- 7 — Türk - İslâm Edebiyatı - Arap Dili ve Edebiyatı - Farsça Komisyonu : 127 Nolu Salon; Raportör : Mehmet Akkuş
- 8 — Din Sosyolojisi - Din Psikolojisi - Dinler Tarihi - Din Eğitimi Komisyonu : 123 Nolu Salon ; Raportör : Dr. Abdurrahman Küçük

#### 18 Mayıs 1980 Pazar :

Saat : 10.00 - 13.00 İhtisas Komisyonlarının  
14.00 - 17.00 çalışmalarına devam edilecektir.

#### 19 Mayıs 1980 Pazartesi :

Saat : 10.00 - 13.00 Genel Kurulun, ihtisas komisyonlarınca hazır-  
14.00 - 18.00 lanan raporları müzakeresi

Bu müzakereler sıra ile her komisyon için birer saat ayrılarak yapılacaktır.

#### KAPANIŞ : II. Kongrenin Tarihi, Yeri ve Gündeminin Tesbiti.

Bazı imkânsızlıklar sebebiyle olsa gerek, komisyonların teşkilinde yakın-uzak dallar birleştirilmişse de, ilk oturumlardan sonra, görülen lüzum üzerine programda belirtilen komisyonlarda bazı değişiklikler yapılarak yeni, komisyonlar ihdas edilmiştir.

Bu yazıda Edebiyat komisyonunun çalışmalarını kısaca özetleyerek, genel kurula takdim ettiği raporu okuyuculara sunacağız.

Bu meyanda 7 numaralı «Türk İslâm Edebiyatı, Arap Dili ve Edebiyatı, Farsça» komisyonunun da üyelerin teklifiyle üç ayrı komisyon olarak çalışması kararlaştırılmış ise de Farsça için komisyon teşkil edecek sayıda üye bulunmaması ve Farsçanın Osmanlıca ve Edebiyat ile yakın ilgisi sebebiyle, birleştirilmesine böylece bu komisyonun ikiye ayrılmasına ve iki ayrı komisyon halinde çalışılmasına karar verildi. Arap Dili ve Edebiyatı bir komisyon, Türk İslâm Edebiyatı ve Farsça ayrı bir komisyon olarak çalışmalarını sürdürdü.

Bu arada 5 numaralı komisyonun görüşme sahası içinde bırakılan Paleografi'nin Osmanlıcayla alakası gözönünde tutularak, Türk - İslâm Edebiyatı komisyonu çalışmalarına dahil edilmiştir. Böylece, bu komisyon aşağıda zikredilen ilim dalları üzerinde görüşmeler yapma kararına varmıştır:

1. İslâmî Türk Edebiyatı
2. Osmanlıca
3. Paleografi
4. Türkçe-Kompozisyon
5. Farsça

Çalışmalar sonunda hazırlanan raporlara geçmeden önce, komisyon çalışmalarına katılan üyeleri belirtelim:

1. Dr. Neclâ Pekolcay	(Edebiyat)	İst. Y.I.E.
2. Doç. Dr. Esad Coşan	» »	Ank. Ün. İlahiyat Fak.
3. Bekir Özcan	(Osmanlıca-Farsça)	İzmir Y.I.E.
4. M. Meral Çörtü	(Osmanlıca)	Samsun Y.I.E.
5. Mustafa Uzun	(Edebiyat)	İst. Y.I.E.
6. Mahmut Kanık	» »	Bursa Y.I. E.
7. Hüsrev Subaşı	» »	İst. Y.I.E.
8. H. İbrahim Sarıoğlu	(Farsça)	Ank. Ün. İlahiyat Fak.
9. Ahmet Sevgi	(Osmanlıca)	Kayseri Y.I.E.
10. Mehmet Akkan	(Edebiyat)	Ank. Ün. İlahiyat Fak.

Komisyonumuz bütün celseleri Doç. Dr. Esad Coşan'ın başkanlığı ve Asist. Mehmet Akkan'ın katipliği altında yapmıştır.

Tertip heyetinin komisyon çalışmalarında istifade edilmesi için hazırlayıp üyelere dağıttığı program taslağı bazı tadilatla benimsenmiştir. Gerek meselelerin ele alınışında gerekse raporların hazırlanışında buna uyulduğu için bu program örneğinin bilinmesinde fayda vardır.

## BİRİNCİ İSLÂM İLİMLERİ KONGRESİ İHTİSAS KOMİSYONLARI ÇALIŞMA PROGRAMI ÖRNEĞİ

Kongremizin hedefine ulaşmasında, ihtisas komisyonlarının çalışmaları çok önemli bir yer tutmakta olup, komisyonların hazırlayacakları raporlar, kongrenin üçüncü günü genel kurulca müzâkere edilecektir. Bu bakımdan komisyon çalışmalarında esas alınabilecek bir program örneği aşağıya çıkarılmıştır. Ancak bu program, komisyonlarımızı bağlayıcı mâhiyette olmayıp, Kongre Heyetince bir örnek olarak hazırlanması uygun görülmüştür. Her komisyon, bu örnek programı esas almak veya kendisine yeni bir program hazırlayıp sonuçlandırmakta serbesttir.

Komisyon çalışmaları esnasında yapılacak işler ile ele alınabilecek konular aşağıdaki şekilde sıralanabilir:

1 — İhtisas komisyonları, üç oturum yapacaklar ve her oturuma birer başkan ile konuşmaları tesbit üzere raportöre yardım edecek bir kâtip seçeceklerdir.

2 — Komisyonlara katılanlar, yaptıkları ve yapacakları çalışmaları zikrederek kendilerini tanıtacaklardır.

3 — Her komisyon, çalışılan ilim dallarının, günümüz Türkiye'deki dini hayat ve diğer kültür sahaları yönünden taşıdığı ehemiyet ve mevkiini tesbit etmelidir.

4 — Her ilim dalının, Türkiye'de yapılan çalışmaları tezekkür ilmeli ve değerlendirilmelidir. Bu arada yayımlanan eserlerle, yamlanması veya çevrilmesi teklif edilecekler de söz konusu edilmelidir.

5 — İlmî faaliyetler sırasında karşılaşılan güçlükler ve bunların âlesi için düşünülenler.

6 — Ele alınması veya tez konusu olarak çalışılması gereken konuların tesbiti ve bu çalışmalarda uygulanacak metot üzerine tartışma.

7 — Saha ile ilgili kuruluşların tesbiti ve bunlarla irtibat sağlanması konusu (yurt içi ve yurt dışı).

8 — Aynı ilim dallarının tedrisinde, müfredat bakımından, irat sağlanması meselesi.

9 — Hazırlanmış olan, fakat henüz neşredilmeyen ilmî çalışmaların belirlenmesi ve bunların yayımlanmasının temini.

10 — Her ilim dalında tanıtılması gereken mühim târihi şahsiyetlerin tesbiti ve yapılması gerekli görülen diğer işler.

11 — Müteakip kongre için ele alınması istenen konular.

12 — Belirtilen görüşlerin pratiğe intikâli için alınacak tedbir ve faaliyetlerin koordinasyonu meselesi.

**NOT:** Raportörler, komisyon çalışmalarını, —5 sahifeyi geçmeyecek şekilde— özetleyip, komisyonun görüş ve teklifi olarak, Genel Kurulda sunulacak hale getireceklerdir.

Başarılar dileriz.

## KONGRE TERTİP HEYETİ

İslâmî Türk Edebiyatı, Türkçe - Kompozisyon, Osmanlıca, Paleografi ve Farsça üzerinde çalışan komisyonumuz, her ilim dalı için

aşağıdaki raporda mevcut görüşler üzerinde anlaşarak, bunların «ihtisas komisyonu raporu» olarak genel kurula arz edilmesini kararlaştırmıştır.

## RAPORLAR :

### A) İSLÂMÎ TÜRK EDEBİYATI

1. Edebiyatın bir millet hayatında çok mühim yeri vardır. Ülke edebiyatla kurulur ve yıkılır. İslâmî Türk Edebiyatı dalı milli kültürümüzün tanınması ve milletimizin moral gücünü takviyede büyük hizmetler görecektir mahiyettedir.

2. İslâmî edebiyat çalışmaları genel edebiyat içinde layık olduğu derecede geliştirilmemiştir. Nisbeten yenidir. İlahiyat Fakültesi ve Yüksek İslâm Enstitülerinde konulan derslerle müstakil bir saha olarak işlenmeye başlamıştır. Bundan önce İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesinin daha çok tıpkı basım şeklinde bazı neşriyatı zikre değer.

Piyasada görülen bazı dinî edebî eser neşirleri ise ekseriyetle ilmi değerden yoksun görünümündedir. Tahrif edici sadeleştirmeler ve sorumsuz neşir çoktur. Referans ve bibliyografyalar sahte görünümde olabiliyor. İndeksler yoktur.

Daha sonra Millî Eğitim Bakanlığı, Diyanet İşleri Başkanlığı, Türk Dil Kurumu ve muhtelif fakülteler neşriyatı içinde dinî edebiyatımızla ilgili eserler çıkmıştır; fakat bunlar göz doldurucu yekûnda değildir. Bu sahada, şuurlu bir tesbit, seçme ve kaliteli neşir esasıyla, çok daha geniş çalışmaya acilen ihtiyaç görülmektedir.

3. Türkçe İslâmî edebiyata vukuf bir çok dalda iyi yetişmeye bağlıdır. İslâm Dinini, tarihini, hadis, tefsir, kelâm, fıkıh, tasavvuf gibi dinî ilimleri; Arap ve Fars dil ve edebiyatlarını, Osmanlıca'yı, paleografyayı iyi bilmek, ayrıca sağlam bir edebî formasyona sahip bulunmak gereklidir. Bu sebeple bu dersi hakkıyla okutmak kolay değildir. Öğreticilerde bu vasıflar aranmalıdır.

İslâmî Türk Edebiyatı, Arap ve Fars Edebiyatlarıyla ilişkili ve mukayeseli olarak anlatılır ve tanıtılırsa daha büyük başarı sağlanır.

Böyle yetişmiş öğreticiler Osmanlıca ve paleografi derslerini de verebilir.

4. İslâmî Türk Edebiyatı ders kitabı ihtiyacı adet olarak yeterince karşılanamamaktadır. Neşredilmiş halihazırda bir tek eser vardır. (Neclâ Pekolcay, İslâmî Türk Edebiyatı) Diğer Osmanlıca Gramer

metin kitapları İslâmi edebiyatın ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde düzenlenmemiştir. Onların dahi temini zordur. Bu sahada İslâmi metinleri teşekküllerle, ilgili bir komisyon, müfredat ve seçilecek metinler için çalışmalar yapmalı ve eserler hazırlamalıdır.

5. Yüksek İslâm Enstitülerinde İslâmi Türk Edebiyatı, Osmanlı, Paleogarfî, Türkçe - Kompozisyon (ve hatta yeniden ihdas edilecek Farsça) bir grup teşkil etmelidir. Eğitim birliği ve formasyon yüksekliği için bu gereklidir.

6. İslâmi Türk Edebiyatı için baş vurulacak yazma eser kütüphanelerinden istifade imkanları geliştirilmeli, mikrofilm, fotokopi imkanı kolaylaştırılmalıdır. Yurt dışındaki kütüphanelerden malzeme temini için kolaylıklar sağlanmalıdır.

7. Araştırma gezisi, kitap, fotokopi, mikrofilm v.s. sağlanması şartları aşan maddi külfetler getirmekte, bunlardan sarfınazar edinilemeyen etüdler eksik ve kusurlu kalmaktadır. Bu bakımdan, yolluk yanılma, tazminat, bağış ve müesseseler arası ücretsiz mübadele şekliyle araştırmacıların bu yükü hafifletilmelidir. Başarılar mükâfatlandırılarak moral verilmelidir.

8. Hazırlanan eserlerin ilmi yönden istenilen kalitede gecikmez basılması için neşriyat ve matbaa imkanları sağlanmalı, bu meânda Yüksek İslâm Enstitülerinde döner sermayeler tesis edilmelidir.

9. Eski eserlerin neşrinde transkripsiyon sahasında ayrılıklar vardır. Bu konuda bir komisyon kurularak sonuç yaygınlaştırılmalı ve beraberlik sağlanmalıdır.

10. İslâmi Türk Edebiyatının, biyografik, bibliyografik ve meski ana kaynakları öncelikle işlenmeli, doktora tezleri bunlar üzerinde yaptırılmalıdır. (Bunun için önce ana kaynakların tesbiti çalışması gerekmektedir.)

Neşredilen eski eserlerin tesbiti için ankete ve komisyon çalışmasına ihtiyaç vardır.

11. Kütüphane kotologları yetersiz ve kusurludur. Yüksek seviyeli öğretim üye ve yardımcılarından bu katalog çalışmalarında faydalanılmalıdır.

12. Edebiyatta önce derin tesirler uyandıran büyük mümessillerin üzerinde çalışılmalıdır. Tasavvufî terimlerin açıklamasını yapan zürlüklere ihtiyaç vardır.

13. Yapılmış ve yapılacak olan çalışmaların ve verilen tezlerin ilgili bütün ilim adamlarına duyurulması için tedbirler alınmalıdır.



14. Yüksek değerdeki metinlerin ve kaynak eserlerin önce metinleri aynen neşerdilmeli, gerekirse yanına sadeleştirilmiş konulmalıdır.

15. Radyo ve televizyonda İslâmi Türk Edebiyatının tanıtılmasına çalışılmalıdır.

• 16. Ülke dışı edebiyat kurumlarıyla İslâmi Türk Edebiyatı ile ilgili malzemeye dair kataloglar hazırlanmalıdır.

17. İslâmi Türk Edebiyatı müfredatı için yeni bir kolektif çalışmaya ihtiyaç vardır. Konuların İslâm Medeniyeti tarihi ve tasavvuf gibi derslere önem verilerek parçalanması önlenmeli; edebi şahsiyetler ve okutulacak metinler saha mütehassıslarınca tesbit edilmiştir.

18. Maddi kaynak için çeşitli kuruluş, resmi müessese ve vakıfların imkânları sağlanarak bir yerde birleştirilmelidir.

19. Müşterek bir yayın vasıtası temin veya tesis edilmelidir.

20. Müstakbel çalışmaların yapılması ve alınan kararların tatbikine geçilmesi için İlahiyat Fakültesi Türk-İslâm Edebiyatı Kürsüsü irtibat kurucu ve koordinatör olarak çalışmalıdır.

## B) TÜRKÇE KOMPOZİSYON

1. Türkçe Kompozisyon Yüksek İslâm Enstitü ve İlahiyat Fakültesi gibi öğretim ve eğitim müesseseleri için özel ve müstesna önem taşır. Çünkü dinî irşad ve hitabet için temel teşkil etmektedir.

2. Halihazır Yüksek İslâm Enstitüsü kompozisyon müfredatı ve konuların sıralanışı iyi değildir. Mevcut kompozisyon kitapları da Yüksek İslâm Enstitüsü ve İlahiyat Fakültesinin ihtiyacına cevap vermemektedir. İşe önce mesleği ilgilendiren konulardan başlamak gerekir ve bu müesseselere uygun kompozisyon kitapları hazırlanmalıdır.

3. Kompozisyon dersinde dinî hitabet ve irşad çalışmalarında kanunlara riayetkâr bir ifade tarzı kullanılması öğretilmelidir ki, hatalı çalışmalar ve bunun sonucu bir takım zararlar ortaya çıkmasın ve halkın eğitimi yapıcı mahiyette sağlansın.

4. Dinî kültürün bugün bazı çevrelerce benimsenen dil ile ifadesi zor hatta imkansız olmaktadır. Bu bakımdan dinî terimlerin asıllarına bağlı kalınmalı, aşırılıktan kaçınmalı, çok ağdalı, çok arı veya bol batı dili terimleriyle konuşma yapılmaması, halka munis gelen dilin kullanılması öğretilmelidir.

5. Kompozisyonun dil bilgisine dair bilgileri, alt sınıfların bilgisini tekrardan ziyade, fiili ve vâki yanlışları ve doğru kullanışarı östermek suretiyle yapılmalıdır.

6. Ayet ve hadislerle dinî ibarelerin konuşma içinde sunuluş tekiği öğretilmeli ve ecdadın tesirli olan ifade tarz ve formları üzerinde durulmalıdır. İslâmî kaynak ve mecmualarda yer alan bu tür yarlardaki ifade tarzı ve müdellel konuşma öğretilmelidir.

7. Tesbit edilen konularda işbirliği ve koordinasyonu İlahiyat fakültesi Türk-İslâm Edebiyatı Kürsüsü tarafından sağlanmalıdır.

### C) OSMANLICA

1. Osmanlıca, eski kültürümüze ulaşmak için köprü mahiyetinde olup son derece büyük önem taşır. Dil, edebiyat, tarih ve kültür araştırmaları, elyazmaları, tapu kayıtları, arşiv malzemeleri, kitabe-ler v.s. için mutlaka gereklidir.

2. Önemine binaen Osmanlıca İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Ankara Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi ve İlahiyat Fakültesinde, Tapu Kadastro Meslek Okulunda okutulagelmiş, Yüksek İslâm Enstitülerine ve yakın zamanda da Eğitim Enstitülerine ders olarak sunulmuştur. Çeşitli Osmanlıca gramer kitapları ve çeşitli metin antolojileir mevcuttur. Bunlar içinde ilmi değeri yüksek olanlar vardır.

3. Yüksek İslâm Enstitüsü öğrencilerinin formasyonları ve meslek hususiyetleri dolayısıyla onlara yararlı müfredat, yapı ve mahiyette yeni gramer ve metin kitaplarına ihtiyaç vardır. Bunun için illektif bir çalışma tavsiye edilebilir.

4. Osmanlıca paleografi ile takviye olmaktadır. Yeniden konulduğu takdirde Farsça dersleri ile güç kazanacaktır.

5. Osmanlıca metinler için kelimeleri aslı harfleriyle yazılı muhtasıl lügatlara ihtiyacı vardır. Mevcut lügatlar kelime hazinesi bakımından metinleri çözmekte kifayetsiz kalmaktadır.

6. Osmanlıca metinlerin aslı harfleriyle basılması için (ki bu apça, Farsça ve diğer dersler için de aynı derecede önemlidir.) Baskı veya diğer mercilerden, matbaa imkânları sağlanmalı, tedris ve talimde kanunî mahzurlar —varsa— izale edilmelidir.

7. Komisyona katılanların irtibat ve koordinasyonu ile İlahiyat fakültesi Türk-İslâm Edebiyatı Kürsüsünün ilgilenmesi kararlaştırılmıştır.

## C) PALEOGRAFI

1. Alt komisyon görüşmelerine nazaran paleografi eski yazıyı çeşitli şekil ve görünümleri yönünden inceleyen bir daldır. İlk plânda Osmanlıcaya yakın ve ona yardımcı olmakla beraber, konusu olan yazular dilce Arapça, Farsça v.s. de olabilir. Epigrafi bunun kitabelerle ilgili dalı, kaligrafi (hüsn-ü hatt) ise onun sanatkârane icra yönüdür. Normal şartlarla Osmanlıcayı bilen paleografide yetersiz ve başarısız olabilir. Paleografi bilhassa arşiv vasıtaları ve elyazması eserleri incelemekte faydalı ve önemlidir.

2. Yukardaki manasıyla paleografi çalışmaları yurdumuzda azdır. Vakıflar Genel Müdürlüğünün, Diyanet İşleri Başkanlığının bir iki yayını bu konuda yardımcıdır. Programda olmakla beraber bazı Yüksek İslâm Enstitülerinde fiilen tedris edilmemektedir.

3. Paleografi için faydalı bir ders kitabı teşkili ve örnek yazıların seçimi için özel komisyon kurmaya ve kollektif çalışma yapmaya ihtiyaç vardır. Böyle bir eser Osmanlıcayla beraber mütala edilip bir arada hazırlanabilir.

4. Eski meşk mecmuaları toplanmalı ve gerekenleri neşredilmeli, ayrıca bir hüsn-i hat kitabı hazırlanması ve hocalarının yetişmesi için gerekli tedbirler alınmalıdır.

5. Bu konularda irtibat ve koordinasyon İlahiyat Fakültesi Türk-İslâm Edebiyatı Kürsüsü tarafından sağlanacaktır.

## D) FARŞÇA

1. Farsça genel kültürümüz, tarihimiz, dilimiz, ve edebiyatımız için fevkalade önemli bir dildir. İslâm dini bile bize İran sahasından geçerek gelmiş, bu yüzden dini ve kültürel terimler bile Farsça etkisinde kalmıştır. Türk yazarları Farsça birçok eserler yazmışlardır. Bu yüzden ona yabancı gözle bakmamalıyız. Farsça olmadan Osmanlıcayı anlamak öğretmek de mümkün değildir.

2. Farsça dersinin İmam-Hatip Okulları ve Yüksek İslâm Enstitülerinden kaldırılması kültür bakımından bazı zararlar getirmiştir. Dil ve edebiyat dersleri desteksiz kalmış, araştırma imkânları daralmış, diğer kültür derslerinde öğretim güçlük ve aksamaları meydana gelmiş, öğrencilerin mesleki formasyonu zayıflamıştır. Bu bakımdan Farsça dersleri yeniden programlara alınmalıdır.

3. Ülkemizde Farsça için kaliteli gramer kitapları yazılmışsa da bunların mevcudu kalmamıştır. Bu bakımdan İlahiyat Fakültesi ve

Yüksek İslâm Enstitüsü öğrencilerinin mesleki hüviyetleri düşünülerek teleffuzdan ziyade metinlerinin kavratılmasını sağlamaya yönelik kitaplar hazırlanmalıdır.

4. Mevcut lûgat kitapları kâfi değildir, yeni ve mufassal lûgat hazırlanmalıdır. Bu esnada kültür tarihimiz için önemli Türkçe eserlerde geçen kelimelerin toplanmasına bilhassa itina gösteirilmelidir.

5. Farsça eserlerin seçilip tercümesinde kendi yazarlarımızın yazdıklarına öncelik verilmelidir.

6. Neşre hazırlanan eserler ön kontrol ve kritiğe tabi tutulmalıdır. Mütahassıslar oluşturularak fikirleri alınmalıdır.

### EDEBİYAT KOMİSYONUNUN UMUMİ TEMENNİLERİ

Komisyon üyeleri bu kongreyi tertip edenlere, sağladıkları fayda yönünden şükranlarını arzeder.

Müstakbel Kongrede :

1. Taban daha dikkatle ve geniş tutularak kurulmalıdır.
2. Kongrenin programı ve incelenecek konular önceden davetlilere bildirilmelidir.
3. Kongre tarihi kafi derecede evvelden bildirilmeli, tedris zamanı dışında tutulmalı ve daha uzun sürmelidir.
4. Komisyonlar daha mütecanis olmalıdır.
5. Tebliğ hazırlayıp detaylı işlenecek şekilde kongrece konu tesbiti yapılmış olmalıdır.
6. Hicri 1400 yılı dolayısıyla müslüman ülkelerle İslâmî ilimler yönünden işbirliği sağlanmalı ve geliştirilmelidir.
7. İslâmî araştırmalar için mevcut güçler birleştirilerek vakıf kurulmalı veya mevcut münasip bir vakıftan faydalanılmalıdır.
8. İslâmî ilimlerin hepsiyle ilgili müşterek bir mecmua neşredilmelidir.

# Türkiye Haricindeki Osmanlı Şer'iyye Sicilleri Hakkında

Atilla ÇETİN

Osmanlı devletinden günümüze intikal eden zengin arşiv malzemeleri arasında, bir bölümü, özel ehemmiyet arz eden şer'iyye sicilleri teşkil etmektedir. Halen Türkiye'nin çeşitli müzelerinde ve İstanbul'da Şer'iyye Sicilleri Arşivi'nde toplam olarak 17-18 bin civarında bu tür sicillerden mevcut olup, bunlardan istifade ederek değerli araştırmalar ortaya konduğu gibi, toplu katalog çalışmaları da sürdürülmektedir (1). Henüz Türkiye genelinde toplu bir katalog meydana getirilemediğinden, Türkiye'deki bütün siciller hakkında kesin rakam vermek mümkün olamamaktadır. Bundan başka, bir kısım şer'iyye sicilleri, Türkiye dışında ecnebi memleketlerde ve özellikle zamanında Osmanlı İmparatorluğunun birer parçası veya eyâleti olan ülkelerde kalmıştır. Türkiye'de ve Türkiye haricinde bulunan siciller birbirini tamamlayan ve itmam eden bir özelliktedir. Aynı koleksiyonun birer parçalarıdır. Türkiye dışındaki sicilleri bilmek,

---

(1) Dr. Cahid Baltacı, «Şer'iyye sicillerimizin târihi ve kültürel ehemmiyeti 1, 2», *Hergün Gazetesi*, 9-10 Haziran 1979; Halit Oğan, *Ankara'nın 1 Numaralı Şer'iyye Sicili*, Ankara 1958, s. VI-VII; Osman Ersoy, «Şer'iyye sicillerinin toplu kataloğuna doğru», *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, XXI, 3-4 (Temmuz-Aralık 1963), s. 33-65; Mücteba İlgürel, «Şer'iyye sicillerinin toplu kataloğuna doğru», *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, 28-29 (1974-1975 «1975»), s. 123-166; Yusuf Halaçoğlu, «Şer'iyye sicillerinin toplu kataloğuna doğru. Adana şer'iyye sicilleri», *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, 30 (1976), s. 99-108; Atilla Çetin, *Başbakanlık Arşivi Kılavuzu*, Enderun Kitabevi, İstanbul 1979, s. 146-151; Atilla Çetin, «Türkiye'deki önemli arşivler ve özellikleri», *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, 1, 5 (Nisan 1980), s. 75-81; Ronald Jennings, *The juridical Registers (şer'i mahkeme sicilleri) of Kayseri (1590-1630) as a source of Ottoman History*, University of California, Los Angeles, 1971.

mevcudiyetinden haberdar olmak yanında, bilhassa bunlardan yapılan neşriyatı takip etmek konu ile ilgilenenler bakımından çok elzemdir. Biz, eldeki imkânlar ve bulabildiğimiz malûmat ölçüsünde, Türkiye haricindeki şer'iyye sicilleri hakkında bilgi vererek bunları arşivcilik nokta-i nazarından tanıtmak ve sicillere istinaden yapılan yayınları göstermek amacını hedef alarak bu makalemizi hazırladık. Zamanla yeni malûmat ilâvesiyle bu çalışmayı genişletmek mümkün olabilecektir.

Bugün Bulgaristan, Romanya, Yugoslavya, Arnavutluk gibi Balkan ve Osmanlı devletinden 20 inci yüzyıl başlarında ayrılmış olan Suriye, Irak, Lübnan, Suudi Arabistan vs. gibi Arap ülkelerinde zengin şer'iyye sicilleri serileri bulunmaktadır. Özellikle Balkan ülkelerinde sicillerden kıymetli yayınlar yapılmaktadır. Arap ülkelerinde de malzemenin önemi anlaşılmaya başlanmış olup, neşir faaliyetine geçenler vardır.

#### **BULGARİSTAN'da bulunan siciller :**

Bulgaristan'da Sofya'da «Kiril ve Metodii Milli Kütüphanesi» nin Orientalistiçeski Otdel denilen Şarkiyât bölümünde 177 adet Osmanlı şer'iyye sicili mevcuttur. Sicillerin aid oldukları yerler, tarihleri ve adetleri şöyledir;

<u>Sicilin aid olduğu yer</u>	<u>Yılları</u>	<u>Adedi</u>
Hacıoğlupazarı	1213-1316	9
Ruşuk	1066-1296	42
Silistre	1206-1305	5
Sofya	1013-1262	53
Cuma-i atik	XIX. yüzyıl	1
Vidin	1110-1282	67

Şimdiye kadar hiç bir sicil bütünü ile yayınlanmadı. Sadece bazı sicillerden çeşitli meselelere dâir bölümler ve hükümler yayınlandı. Bilhassa şu makale oldukça önemlidir; Jan Kabrda, «Les anciens registres tuross des cadis de Sofia et de Vidin et leur importance pour l'histoire de la Bulgarie», **Archiv Orientalni**, 19 (1951), p. 239-292 (2).

[2] Bulgaristan'daki şer'iyye sicillerinin tam dökümü ve kotları hk. Atilla Çetin, «Yabancı ülkelerde bulunan Osmanlı arşiv malzemeleri, yayınları ve önemi. Bulgaristan'da bulunan malzemeler..», **Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi**, 2, 7 (Ağustos 1980), s. 184-199, bilhassa s. 188-193.

### **SURİYE'de bulunan siciller:**

Suriye'de yürütülen merkezi arşiv politikası sayesinde, birçok arşiv malzemesi, Tarihi Vesikalar Müdürlüğü (Mudiriyyat al-Vasaik al-Tarihiyya-Direction des Documents Historiques) denilen Milli Arşivde toplanmıştır. Şam'da Suk-ı Saruca, Şari'at Taura'da, Beyt-i Halid el-Azm adlı binada yerleşmiş bulunmaktadır. Millî Arşivde, Orta-Doğu tarihine aid değişik zengin malzeme ve kronikler yanında, şimdiye kadar pek az araştırılmış ve kullanılmış olan birçok Osmanlı arşiv malzemeleri ve bu meyanda şer'iyye sicilleri mevcuttur.

Suriye Milli Arşivinde Şam, Halep, Hama mahkeme sicilleri bulunmaktadır.

Şam şer'i mahkeme sicilleri 804 adettir. 991-1304/1583-1887 yıllarına aiddir. Son tarih, son cildin tarihi değildir. 787 inci cildin tarihidir. Geçmişte kalifiye personel eksikliği, sicillerin tasnifinde hatalara sebep olmuştur. Bu sicillerin 805 ten itibaren devamı sayılabilecek 61 adeti 1321/1904 yılına kadar devam etmektedir. Son ciltte 1326/1909 yılına aid vakalar da kaydedilmiştir. Bu 61 cilt, Şam'da Adalet Sarayı kütüphanesinde bulunmaktadır. Milli Arşiv Müdürlüğü bunları arşive devretmek girişimindedir.

Halep şer'iyye sicilleri 297 adeddendir. 962-1303/1555-1886 yıllarına aiddir. Şam sicillerindeki gibi tarihler mutlaka mütevali değildir. 1303 son tarihi 276 ıncı cilde aid olup, son cild 297 yi ilgilendirmemektedir. 289 dan 297 ye kadar son dokuz cild envanterde karışık olarak tasvir edilmiştir. Bunlar 974 den 1211 e /1566-1796 kadar tarihlenen değişik belgeleri ihtiva ederler. Ciltlerde tarih sırası muntazam değildir. Siciller Halep'in şu mahkemelerinden intişar etmiştir: al Mahkama al-Kubra (Hanefi kadısının mahkemesi), al Mahkama al-Bankusiyya veya Mahkama Bankusa, al Mahkama al-Salahiyya, al Mahkama al-Şafi'iyya, Mahkamat al Kisma al-Askariyya, Mahkamat Gabal Sam'andır.

Halep şer'iyye sicillerinin devamı (numara 298 den 360 a kadar) 63 cilt İstanbul'dan gelen fermanlar ve diğer devlet erkanının emirlerini ihtiva eder. Tarihleri 1101-1288/1689-1871'dir.

Sicillerin halihazır tasnif durumundaki hataların bol bulunması sebebiyle, her yüzyılın ne kadar cilde sahip olduğunu kesinlikle söylemek zordur. Şam sicillerinin, Halep sicillerine nazaran daha fena korundukları, birçok zararlara ve özellikle rutubete maruz kaldıkları tahakkuk eder. Halep sicillerinin her cildi aşağı yukarı 400 sayfayı geçer. Yazı ve cildleri güzeldir.

Hemen bütün siciller Arap dili ile yazılmıştır.

Şam sicilleri dört tiptir; Kassam al-Askari sicilleri, Kassam al-Arabi sicilleri, müteveffaların (muhallefat) sicilleri, mutad mahkeme sicilleri.

Osmanlı devrinde Şam'da 6 büyük mahkeme vardı.

Hama sicilleri, Hama'da Azm Kasrı denen tarihi binada bulunurken, Şam'a Milli Arşive nakledilen 64 adet cilttir. 942/1292/1535-1875 tarihlerini kapsamaktadır.

Humus şer'i mahkemesi, tasnif edilmemiş ve istifadeye sunulmamış sayısı belirsiz sicillere sahiptir.

Suriye'nin başka yerlerinde, meselâ Lazkiye (Lattakiye)'de siciller bulunması muhtemeldir. Tarihi Vesikalar Müdürlüğü, vilâyet merkezlerinde dağınık bulunan bütün mahkeme sicillerini Şam'da Milli Arşiv'de toplamak için gereken araştırmalar ve çalışmalar yapmaktadır (3).

Suriye'de bulunan sicillerin dökümü şöyledir;

<u>Sicilin aid olduğu yer</u>	<u>Yılları</u>	<u>Adedi</u>
Şam	991-1304	804 (ayrıca 61)
Halep	962-1303	297
Hama	942-1292	64

#### IRAK'ta bulunan siciller:

Bağdad'da bulunan (al Markaz al-Vatani li hıfz al-Vasâik al vaziriyya) da merkezi bir arşiv kurulması plânlanmaktadır. Değişik vilâyetlerin kütüphane ve müzelerinde, Vakıflar idaresinde, medrese kütüphanelerinde Osmanlı arşiv malzemelerine raslamak mümkündür. Bu arada şer'iyye sicilleri de bulunmaktadır. Ancak, hangi şehir ve kasabada bulunduğu, adetleri ve tarihleri tesbit edilemedi (4).

(3) Abdul-karim Rafeq, «Les Registres des tribunaux de Damas comme source pour l'histoire de la Syrie», *Bulletin d'Etudes Orientales*, /Institut Français, Damas/ 26 (1973), p. 219-226; Jozef Matuz, «Wissenschaftliche nachrichten Osmanistische archivreisen im Irak und in Syrien», *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Band 129 (1979), p. 1-7; Jan Rechman-Ananiasz Zajaczkowski, *Handbook of Ottoman-Turkish Diplomats*, Paris 1968, p. 33; Abdüfâziz Muhammed Avad, *İdaretü'l Osmaniye fi Vilâyet-i Suriye, 1864-1914*, Şam 1969, s. 372; *The Province of Damascus, 1723-1783*, Beyrut, 1970.

(4) Jozef Matuz, aynı makale, p. 1-4.



### ROMANYA'da bulunan siciller:

Romanya'da Bükreş'teki Devlet Arşivi'nde (Arhivelor Statului) zengin Osmanlı arşiv malzemeleri arasında, Tulça sancağına aid 55 civarında sicil defterleri de bulunmaktadır. Diğer bazı şehir ve kasabalara ait sicillerin mevcudiyeti de muhtemeldir (5).

### YUGOSLAVYA'da bulunan siciller:

Yugoslavya'nın çeşitli bölge ve vilâyetlerinin arşiv ve enstitülerinde zengin Osmanlı arşiv malzemeleri olduğu bilinmektedir. Bunlardan pek çok yayınlar yapılmaktadır.

Üsküp'te Makedonya Tarihi Enstitüsü (Institute of Macedonian History in Skoplje), Üsküp Millî Arşivinde bulunan Manastır (Bitola) kadı sicillerini yayınladı. Bu siciller 16 ıncı yüzyıla kadar inmektedir. *Turski Dokumenti za Makedonskata İstorija*, Vol 1 (1800-03), Skopje 1951; 2 (1803-08), Skopje 1953; 3 (1809-17), Skopje 1955; 4 (1818-27), Skopje 1957; 5 (1827-38), Skopje 1958. Bu çalışma esas itibariyle Manastır kadı sicillerinin nakline dayanmaktadır. Bu siciller 1607 den 1912'ye kadar uzanan zaman kesitine aiddir. Osmanlı devleti zamanında Makedonya halkının ekonomik, sosyal, hukuki şartları hakkında değerli bilgiler ihtiva eder. Faksimile ve tercümelere var. P. Dzhambovski ve Arif Starov tarafından hazırlanmıştır.

Arnavut Belgradı'nda 16-19 uncu yüzyıllar arasında 200 den ziyade sicil vardır.

Priştine'de, Eyalet Arşivi ile Vakıflar Kütüphanesinde Osmanlı arşiv malzemeleri arasında siciller bulunmaktadır.

Yugoslavya'nın Bosna-Hersek bölgesine aid siciller, Sarajevo (Sarajbosna) Şarkiyât Enstitüsü'nde muhafaza edilmektedir. Travnik kadısının 1785-1876 yılları arasında tuttuğu sicillerden 17 adedi buradadır. Ayrıca, Lübin (10), Mostar (9), Blaga (8), Foynik (4), Zenik (3), Trebini (2), Dovan (2), Yayak (1), Teşan (1), Garaçanik (1), Prozor (1), Priyedor (1), Prusak (1), Üsküp (1), Biyelin (1), Lübuk (1), ve Sarajevo mahkemesinin 1775-1776 yıllarına aid bazı sicil sahifeleri mevcuttur (6).

Balkan Savaşı esnasında Sırp orduları Makedonyaya geldiği zaman bazı kadı sicilleri tahribe uğramış veya yanmıştır.

(5) Atillâ Çetin, «Romanya'da bulunan Osmanlı arşiv malzemeleri, yayınları ve öne mi», *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, 2, 9 (Aralık 1980), s. 243-248.

(6) J. Reychman-A. Zajaczkowski, aynı eser, p. 55-59; Dr. Hüseyin Ayan, *Bibliyografya/Doğu Dilleri Dergisi* (Revue de Philologie Orientales. Prilozi za Orijentalnu Filologiju), 25 (1976) C. Fehim Spaho, 31-41 s./ *Türk Kültürü*, Yıl XVII/195 (Ocak 1979), s. 184-186.

## YUNANİSTAN'da bulunan siciller:

Yunanistan'ın istiklâlini kazandığı 1829 yılından önceye aid Osmanlı arşiv malzemeleri ancak az veya çok özel müesseselerde veya şahıslar elindedir. Birçokları da tahribe uğramıştır. Fakat onları tam listesini vermek çok zordur. İyonya'da, Larissa'da, Girit'te, Peleponnez'de ve bazı adalarda bulunması muhtemeldir. Ser'iyye sicilleri konusunda, Yunanistan'da mevcut bazı siciller diğer Osmanlı arşiv malzemeleri meyanında Selânik'teki Macedonian İnstitute'de toplanmıştır.

Girit sicillerinden 3 büyük cilt halinde tercümeler yapılmıştır; Nicolaos Stavranidis (Girit Arşiv Müdürü), *Metaphrasis Tourkikon İstoriķon Engraphon aphoronton is tin İstorian tis Kritis*, c. 2, 1976 (1676-1694 yılları).

Dimitridis, Makedonya sicillâtından Yunancaya çevirdi.

Jean Vasdravellis, *Archives historiques de Macédonie II, Archives de Verria et de Naoussa, 1598-1886*, Ed. Société des Etudes Macédoniennes.

Jean Vasdravellis, *İstoriķa Arheia Makedonias, Arheion Tessalonikis 1695-1912, Tessalloniki 1952*; aynı yazar, *İstoriķa Arheia Makedonias, Arheion Veisas-Naosis, 1598-1886, Tessaloniki 1954*; aynı yazar, *İstoriķa Arheia Makedonias, Arheion Monis Vlattadon, 1466-1839, Tessalloniki 1955*; A. E. Bakalopoulos, *Thasos, son histoire, son administration de 1453 à 1912*, Ecole Française d'Athènes, Paris 1953. Bu son eserin bibliyografyasında gösteirldiğine göre, yayımlanmamış kaynaklar bölümündeki ifadeye nazaran epey Türkçe kaynak kullanılmıştır.

## MISIR'da bulunan siciller:

Kahire'de Dârü'l-mahfûzât, Dârü'l-kutub ve'l-vesâik el Misriyye gibi müesseselerde bulunan Osmanlı arşiv malzemeleri arasında pek çok şer'iyye sicilleri de mevcuttur. Abidin Sarayı'nda da Mehmed Ali Paşa'dan itibaren olan malzemeler vardır. Jean Deny'nin şu eserinde biraz eskimiş olmakla beraber Mısır şer'iyye sicilleri hakkında bilgi bulunmaktadır; J. Deny, *Sommaire des archives turques du Caire, Cairo 1930* (Kahire Türk arşivinin mücmeli). Son yıllarda Mısır şer'iyye sicillerinin muntazam bir şekilde tanzim ve tasnif edildiği, sicillere dayanarak neşriyât yapıldığı öğrenilmiştir. Sicillerin yayımlanmış bir katalog veya envanteri olup olmadığı anlaşılamamıştır. André Reymond bu araştırmacılarından birisidir.

## KIBRIS'da bulunan siciller:

Kıbrıs'ın Osmanlı idaresi devrine aid tarihinin pek önemli malzemelerini teşkil eden şer'iyye sicilleri, 1962 yılına kadar Evkaf Dairesi'nde muhafaza edilmiş, bu tarihten sonra Kıbrıs Türk Müzesi'ne devredilmiştir. Kıbrıs şer'iyye sicilleri 54 defterden müteşekkildir. 1 numaralı defter, hicri 988-1003/1580-1594 yıllarına aiddir. 54 numaralı defter ise, 1301-1306 senesini ihtiva eder (7).

\*\*

Kudüs şer'iye sicilleri 1528 yılından itibaren mevcuttur. Hayfa'da 1901 - 1918'e aid 14 sicil vardır. Yafa, Nablus ve Gazzze'ye aid özelliklerle 19. asra aid siciller bulunmaktadır.

---

(7) Vergi H. Bedevî, «Kıbrıs şer'i mahkeme sicilleri üzerinde araştırmalar», *Milletlerarası Birinci Kıbrıs Tetkikleri Kongresi* (14-19 Nisan 1969), Türk Heyeti Tebliğleri, Ankara 1971, s. 139-148; Mustafa Haşım Altan, James A. Mc. Henry, Jr. and Ronald J. Yennings, «Archival materials and research facilities in Turkish Federated State of Cyprus: Ottoman Empire, British Empire, Cyprus Republic», *IJMES*, 8 (1977), p. 29-42.

# Al âdâb As-saniyya Li Man Yurîdu Tarîka Sâdât Al-halvatiyya

Süleymaniye (Düğümlü Baba) Ktp. No: 218

YAŞAR NURİ ÖZTÜRK

Eser, 21x15 (16x10,5) cm eb'adında kirli açık kahve rengi, şiraze-  
li, mıklepli ve zencirekli meşin bir cilt içinde, 1+250+1 varaktır.  
Âharlı beyaz renkte bir kağıt üzerine siyah mürekkeple, okunaklı  
bir nesihle yazılmıştır. Sayfalarda 15 satır bulunmaktadır. Her va-  
rakta vakıf mührü vurulmuş olup söz başlarının altları kırmızı mü-  
rekkeple çizilmiştir.

İlk vikaye yaprağının 1 yüzünde bir dua yer alır. Bu duanın, kah-  
ve renk mürekkeple sonradan yazıldığı kuvvetle muhtemeldir.

Temellük ve vakıf kaydı başlangıç sayfası olan 1b nin kenarın-  
dadır: Eseri, Seyyid İsmail Sâdık Kemal b. el-Hâc Muhammed Sâlih  
b. Subhi Paşa adında bir zat temellük edip vakf ve hediye etmiştir.  
Bu kayıt 1292 tarihini taşımaktadır.

Eserin müellifi, Muhammed b. Hasan al-Halvatî aş-Şafîî (ölm. tak-  
riben h. 1200) dir. Müellif, bu Arapça eserini, dostlarının ısrarları  
karşısında zikir, tarikat ve benzeri konularda kaleme aldığı bir man-  
zûmesini şerh için yazdığını beyanla ona, «al-âdâb as-saniyya li man  
yuridu tarika sâdât al-halvatiyya» adını verdiğini bildiriyor.

İlk sayfalarda besmele, hamdele ve salvelenin luzum ve fazile-  
tinden bahsedilmekte, bu konuda muhtelif bilgiler verilmektedir.

Heyetî umûmiyesiyle tasavvufta kullanılan ıstılahların izahları-  
nı ihtiva eden eser sistemli bir tasniften mahrumdur. Konular «ten-  
zih», «tetimme» başlıkları altında veya i'lem (bil ki:) diye başlanı-  
rak işlenmektedir.

Giriş müteakıf ilk bilgi, zikir hakkında verilmektedir. Yer yer manzûmelerle de süslenen eser, zikir hakkındaki bilgiden sonra şu şekilde devam etmektedir.

#### **Ahd ve telkin (Var. 18a-25b)**

Bu bölümde, tenbîh adı altında ahd, telkin ve şeyhin müride va-sıyyeti ele alınmaktadır. Ahdin lugavî izahları yayılıp kullanılışıyla ilgili örnekler verildikten sonra telkine geçiliyor. Önce Hz. Peygam-ber'in cemaatlere telkini ele alınmıştır. Bunu, Resûlüllah'ın ashabı-na teker teker telkini takip eder.

Telkin zikir için ekilen bir tohumdur. Öyle bir tohum ki olmasa zikir ağacı meyva vermez. **Telkinin** başlıca faydalarından biri de gö-nülleri, bir silsileye bağılı olarak Hz. Peygamber'le irtibata geçirme-sidir. Telkinin semereli olabilmesi için silsileye dahil kâmil bir zatın ağzından yapılması gerekir. Buna ek olarak telkinin tesirini artıra-cak bazı tâlî davranışlar da vardır. Bunların en önemlisi, telkinde bulunacak zatın müridi gafletten çıkmaya davetidir. Çünkü Hz. Pey-gamber Kelime-i Tevhid'i telkin edecek olduğu insanlara önce yıkan-malarını emreder daha sonra telkinde bulunurdu. Gafletten çıkarı-lan müridin salat ü selam ile iyice müsait hale getirilmesi de icabeder.

Telkinin icrasında riayet edilecek bazı usuller (oturuş, el alma vs. şekli) de müellif tarafından sayılmıştır.

#### **Halveti silsilesi (Var. 25b-28b)**

Müellif tasavvufî geleneğe bağılı kalarak, müntesibi bulunduğu tarikatin bir silsilenâmesini, telkin bahsine ekliyor. Böylece tarikat-lerinin hangi zatlar aracılığıyla Hz. Peygamber'e ulaştığını anlama-mızı imkan dahiline sokmuş oluyor. Silsile şöyle çiziliyor:

Allah, Cebrâil, Hz. Muhammed Mustafa, Hz. Ali, Hz. Hasan ve Hüseyin, Hasan al-Basri, Kümeyl b. Zeyyâd, Habîb-i Acemî, Dâvûd-i Tâi, Ma'rûf al-Karhi, Serî as-Sakatî, Cünayd al-Bağdâdi, Mümşâz ad-Dînavari, Muhammed Danbüri, Muhammed al-Bekri, Vecihuddin al-Kâdi, Ömer al-Bakri, Abunnecib as-Suhravardi, Kutbuddin al-Abhari, Ruknuddin Muhammed an-Naccâr, Şihabuddin Şirazi, Cemaluddin Halveti, İbrahim Zâhid Geylânî, Muhammed Halveti, Ömer Halveti, Muhammed Bayram Halveti, El-Hâc İzzüddin, Sadruddin Hiyânî, Sey-yid Yahya Şirvânî, Muhammed Bahaeddin Erzincânî, Cemâlüddin Halveti (Çelebi Sultan Aksarâyî), Hayreddin Tokâdi, Şeyh Şaban Kastamonî, Muhyiddin Kastamonî, Seyyid Ömer Fuâdi, İsmail Çorû-mî, Ali Karabaşı, Mustafa Edirnevî, Abdülatif Halveti, Mustafa b. Kemâleddin Sıddîki, Muhammed b. Hasan al-Halvatî aş-Şafii (müel-lifimiz).

Demek oluyor ki müellif Halveti tarikatinde köşe başı ricalden dir. Nitekim bunu diğer silsilenâmelerde de görüyoruz.

Bidâyetten nihâyete, mensûr olarak sıralanan bu silsile ayrıca ayetten bidâyete ve bu defa manzum olarak sıralanıyor.

### **Sülûk ve gayesi (28b-89b)**

Eserin en uzun bahislerinden birini işgal eden bu konuya sülûk gayesini tarifle giriliyor. Bu gaye, insanı Muhammedi ahlâka ta-kılmak, Allah'a vâsıl etmektir. Sülûkü tamamlayana al-vâsıl ilel'-denir. Allah'a vâsıl olan ahak-ı zemîmeden kurtulup ahlâk-ı ha-le ile bezenen kişidir. Ahlâk-ı hamîdeye vücut veren evsâf-ı ha-lenin başlıcaları şunlardır: İlim, hilim, tefekkür, sabır, muhasebe, âk-ı zemîmeye yol açan evsâf-ı zemîmenin başında da cehalet, ga-kin cimrilik, hased, riya, kibir vs. gelir.

### **Sülûkün âdâb ve erkânı (Var. 29b-84a)**

Sülûkün gerektirdiği âdâb ve erkân (âdâb as-sülûk) ın başında ılı ve Peygamber hakkında bilinmesi gereken şeyleri bilmek ge-İbadetlerin gerektirdiği kadar Kur'an okumayı öğrenmek ve gü-larını hatırlayıp kalbini onlardan temizlemek de başta gelen edep-cümlesindedir.

Sülûkün erkânına gelince bunlar dörttür:

I. AÇLIK (Cû') : Tarikat açlık üzerine oturur. Bütün ruhi teka-llerin temelinde açlık vardır, diyen müellif düşüncesini âyet, ha-ve kelâm-ı kibar ile destekliyor. Açlığın 13 faydası sayıldıktan ra açların ahvaline temas ediliyor ve iki hal birbirinden ayrılıyor:

a) Sâliklerin açlığının hali: Bu açlığın hali huşû, sekinet, züll, isar, âdi hâtaratın yokluğu vs. dir.

b) Muhakkıkların açlığının hali: Bu hal re'fet, safa, muâneset, erî evsafın zâil olması ve ilâhi evsafın gelmesidir.

Açlığın bu nimetlerinden yalnız himmet erbabı faydalanır. Am-ın açlığında bu nimetler zuhur etmez. Onlar bedeni endişelerle durduklarından elde edecekleri nimetler de bedendir. Sıhhat ve acın ıslahı gibi... Müellif bu düşüncelerini tevsik sadedinde as-ı ve tâbiûn başta olmak üzere, İslam büyüklerinin düşüncelerinden arlanıyor.

Dilin kötülüklerden uzak durması da açlık cümlesindedir. Buna in orucu» denir. Bu noktada, Halveti Mustafa al-Bekri'nin şu sö-zerinde iyice düşünmek lazımdır: «Ey sâlik, maksûd olan ahlâk-ı nideyi elde etmelidir. Boşuna aç durman hiçbir mana taşımaz.

Çünkü Allah senin aç durmana muhtaç değildir.» Netice olarak şunu söyleyebiliriz: Riyazet ve açlık samadâni ahlaktan bir huydur. İşte bunun içindir ki Allah Hadis-i Kutsîde, «Oruç benim içindir ve onu bizzat ben mükafatlandıracağım.» buyuruyor.

II. SEHER (uykusuzluk) : Sülûkün ikinci rûknü olan seher iki kısımdır:

a) Kalbin uyanıklığı, yani gafletten sıyrılarak müşâhede ve kürb'a mani olacak şeylerden kaçınmaktır.

b) Gözün uyanıklığı, yani vakti değerlendirip imar etmek ve zamanı, ulvî menâzil ve makamâta yükselmek için bir vesile haline getirmek...

Seheri elde etmek için sekiz özelliğe sahip olmak icabeder. Bu özelliklerin dördü zâhir, dördü bâtındır. Zâhir olanlar şunlardır:

- 1) Az yemek. Az yiyen az su içer ve az su içen az uyur.
- 2) Gündüzün fazla yorulmamak
- 3) Kaylûleyi terketmemek
- 4) Gündüz günah işlememek. Gündüzün işlenen günah gecele-  
yin kul ile Allah arasını perdeler.

Bâtını özellikler de şunlardır:

- 1) Kalbin kul hakkından arınması
- 2) Uzun emelleri terkederek havf'e sarılmak
- 3) Gece namazının üstünlüklerini âyet ve hadisten iyice öğrenerek bu namazı ısrarla kılmak.

Bâtını özelliklerin dört tane olduğunu söyleyen müellif her nedense dördüncüyü saymamıştır.

III. UZLËT : Uzlet, Allah ile başbaşa kalmaktır, diyen müellif konuyu âyet, hadis ve kelâmı kibar ile olgunlaştırdıktan sonra uzletin âdâbına geçiyor.

**Uzlet'in âdâbı (Var. 57a-66b)**

Uzlete başlamak için nefsi, nasdan uzaklaştırarak vahdet ve in-firada alıştırmak lazımdır. Uzletin âdâbı 24 tür:

- 1) Nefsi az yemeğe, uykusuzluğa ve zikre alıştırmak
- 2) Şeyhinden mutlaka izin almak
- 3) Uzlete, halkı kendi nefsinin şer ve fesadından, kendisini de halkın şer ve fesadından uzak tutmak niyetiyle girmek
- 4) İstiâze ve besmele ile ve tam ihlas üzere girmek
- 5) Uzlet yerine, önce şeyhini sokmak. Şeyh orada iki rekat namaz kılar. Bu namaz müride fethin yakın olmasını kolaylaştırır.

Okısa ádí Şeyler yiyip, eski püskü giymekle zâhid olunmaz. Zühd de eş kısıma ayrılır:

- a. İnsanların elindekilere karşı zühd
- b. Dünyaya karşı zühd
- c. Hal, söz ve fiillerde zühd
- d. Makamât, tasarrufât ve vâridât'ta zühd
- e. Mâsivâ'da zühd.

10) SABR : Sabrın üç mertebesi vardır:

- a. İlahi takdire muhalefeti terke sabır
- b. İtaate sabır
- c. Hakk'ın huzurunda olmaya sabır

Bazı tasniflerde, tarikatın esaslarına Şu üç husus da eklenmek-  
te, böylece usul at-tarik 13 e yükselmektedir:

1. ŐÜKÜR
2. KANAAT
3. TEVEKKÜL

**TARİKATIN MERTEBELERİ (:Marâtib at-tarik) (Var. 84a-89b)**

Tarikatin mertebeleri üçtür:

1. Şeriat
2. Tarikat
3. Hakikat.

Şeriat, Hz. Peygamber vasıtasıyla Allah'dan bize gelen hakikat-  
tın tümüdür. Tarikat, Allah'ın ilim ve amelle kastettiği, hakikat ise  
aksûda vusûl ile tecellinin nûrunu müşâhededir.

Bu taksime muvazi olarak edebi de üçe ayırmalıyız:

1. Şeriat edebi
2. Tarikat edebi
3. Hakikat edebi

İnsanın en Őerefli makamı olan ubüdiyyetin tam tecelli etmesi  
n edebe riayet şarttır. Bütün kerametler de ubüdiyyetten doğar.  
nun içindir ki Allah, Hz. Peygamber'i Mirac'da abd (:kul) diye  
ıyor. (2)

Şeriat gemi, tarikat deniz, hakikat ise gemiye yüklenen maden-  
e benzer. Şeriat kabuk, tarikat öz ve hakikat bu özün içindeki yağ-  
t. Ancak Şu inceliğe çok dikkat etmek icabeder: Hakikat tarikatın,

(2) Bk. Kur'an-ı Kerim, el-İsra (17), 1.



tarikat de şeriatin neticeleridir. Bunların birinde kemale ermeden ötekine varmak mümkün değildir. O halde şeriata muhalif bütün tarikatler bătıldır. Şeriata aykırı bir yoldan giderek tarikat ve hakikate ulaşacağını sanan şeytana oyuncak olmuştur.

Tarikatin zâhiri şeriat, bătını hakikattir.

Hakikat çoğu kerre sırlara, işaretlere, garip sembollere bürünür. İşte bu sembol ve işaretleri anlamak sadece şeriat yolunda yürüyenlerin işidir.

İnsanlar tarikat ve hakikat karşısındaki tavırları bakımından üç sınıfa ayrılırlar:

1. Münkirler sınıfı. Bunlarla konuşmak câiz değildir.
2. Ârifler sınıfı. Bunlara zaten bir şey söylemeye lüzum yoktur.
3. Câhiller sınıfı. İşte bu son sınıfla konuşup durumu kendilerine anlatmak lazımdır.

#### ZİKİRİN TASAVVUFTAKİ YERİ (Var. 89b-102a)

Süfinin biricik silahı zikirdir. Bu silah süfinin maddi ve manevr bütün düşmanları için geçerlidir. Mürid her hal ve tavrında zikir üzere bulunacaktır.

Zikir konusunda dikkat edilecek ilk husus riya ve lahinden çekinmektir. Süfiye derece kazandıracak ve onu bütün düşmanlarına karşı koruyacak tek kuvvet olan zikrin ihlâsızlık ve tasannu'a münceer olabilecek her türlü davranış ve sözden korunması gerekmektedir. Önceleri gaflet olabilir. Fakat temelde ihlas varsa bu gaflet zamanla kalkar ve Hallâc'ın şu beyanı tecelli eder:

(O seven ben, o sevilen de benim).

Mürît, zikirle istihdaf edilen gayeye ulaşabilmek için şu altı zorluğa katlanmak zorundadır:

1. Uzuvarı şeriata muhalif hareketlerden uzak tutmak
2. Nefsi adi istek ve arzulardan uzak tutmak
3. Kalbi beşeri aldanış ve meyillerden uzak tutmak
4. Sırr'î tabiatın kir ve pasından uzak tutmak
5. Ruhu, kalbin lahmî hareketlerinden uzak tutmak
6. Aklı, vehim ve hayallerden uzak tutmak.

Bu uzak kalışların birincisini gerçekleştirende kalbi hikmetler, ikincisini gerçekleştirende zâtî ilimler, üçüncüsünü gerçekleştirende melekûti sırlar, dördüncüsünü gerçekleştirende kurbiyyet menzillerine yakınlık, beşincisini gerçekleştiren de gaybı müşâhede aydınlığı doğar. Altıncısını gerçekleştiren ise Zât-ı Akdes'e vâsil olur ve bu vuslatı elde eden rabbâni ve ilahî bütün tecellilere mazhardır.

Müellif bu noktada Gazâli'nin zikir hakkındaki bir mütalaasını verdikten sonra zikrin mertebelerine geçiyor.

### **Zikir mertebeleri (Var. 93a-96a)**

Zikrin altı mertebesi vardır:

1. Dil ile zikir
2. Kalb ile zikir
3. Nefs ile zikir
4. Ruh ile zikir
5. Akl ile zikir
6. Sırr ile zikir

Gıdalar hiçbir zaman ruhu beslemez, ruhun gıdası Hakk'ın zikir. Gıdalar sadece bedenin hayatını idameye yararlar. «Gözünüzü in, kalpler yalnız Allahın zikriyle mutmain olur» (3) âyeti bu sır-ışarettir.

Allah'ı dil ile zikredene cemâdât, kalb ile zikredene kevn ve onun indekiler, rûh ile zikredene Hamele-i Arş, sırr ile zikredene Arş ile lah aarsındaki ulvi mevcutlar iştirak ederler.

Zâkir zikir esnasında kalbinde bazı haller hisseder. Bunlar ba-n tatlı, bazen acı tecellilerdir. Her iki halde de sabırlı olmak ve ne-ye ulaşmak için beklemek gerekir.

Zâkir mezkûr de fâni olunca nefsâni dürtüler silinip ortada yalnız Hak kalır. Bu durumda kalb Hakk'ın ikametgâhı oluverir. Böyle unca da Allah kulun konuşan dili, tutan eli, yürüyen ayağı, duyan ılağı, olur ve kulun sıfatları silinip yerlerini Hakkın sıfatları alır. bu noktaya gelince zikir ve taat yük ve zorluk olmaktan çıkar, bü-n ibadetler birer zevk haline dönüşür. Eğer zikre bu merhaleden nra da aynı şevk ve heyecanla devam edilirse zikir insanî zikir ol-aktan çıkıp kudsi zikir olur. İşte bu «fe'zkurûni» «Beni zikredin» ertebesinden (Ezkurkum) «Sizi zikredeyim» (4) makamına yüksel-ektir.

### **Edeb (al-adab) (Var. 96a-97b)**

Edebin tasavvuftaki yeri çok büyüktür. Çünkü edep feth'i ger-ikleştiren tek unsurdur. Vusûlün gerçekleşmesi için de edep şarttır. adetlerle sevab elde edilebilirse de «sizi zikr edeyim.» sırrına ermek in edepten başka bir şey işe yaramaz. Sevaplar hayvan yemi gibi

(3) Bk. Kur'an, er-Ra'd (13), 28.

(4) Bk. Kur'an, el-Bakara (2), 152.

olup ruha gıdalık yapmazlar. Ruh sadece edep ve zikirle beslenir. Allah: «Ben, beni zikredenin beraberindeyim». (5) buyuruyor.

Allah'ın celîs'i olmak onun huzurunda olmaktır, fakat bu huzurun mekanla alakası yoktur. Zira Allah mekandan münezzehtir.

### Zikrin âdâbı (:Âdab az-zikr) (Var. 97a-102a)

Zikrin âdâbı 20 dir. Bazıları bunu bine çıkarır. Bu 20 edebın beşi zikir öncesine, on ikisi zikir esnasına, diğer üçü de zikirden sonraya aittir.

Zikir öncesine ait âdâb beştir:

1. Tevbe
2. Taharet
3. Sükûn ve sükût
4. Şeyhin himmetine müracaat
5. İstimdad esnasında şeyhi mekan ile kayıtlamamak.

Şeyhin rûhaniyeti mekan ile kayıtlı değildir. Uzaklık mürîd için söz konusudur, şeyh mekan kaydından âzade olarak her yerde imdadı hazır. Çünkü bâtinî terbiyeci Hz. Peygamber'den bir hakikat olup mekana bağlılıktan kurtulmuştur.

Zikir esnasındaki 12 edep:

1. Temiz bir yerde oturmak
2. Zikir ister münferiden, isterse toplu halde yapılsın, diz çöküp kibleye yönelmek.
3. Oturulan yeri ve elbiseleri güzel kokularla ıtırılmak
4. Giydiği elbiselerde en küçük bir kul hakkı bulunmamak
5. Karanlık bir yer seçmiş olmak
6. Kalp gözünün açılması için kafa gözlerini yummak
7. Zikir boyunca mürşidini gözü önünde tutmak
8. Açık ve gizli zikir arasında fark görmemek
9. İhlas ve sıdk üzre olmak
10. Zikir için Kelime-i Tevhid'i seçmiş olmak
11. Zikrin manasını sürekli olarak kalbinde yaşatmak
12. Mâsivâ'yı kalpten taretmek

Kelime-i Tevhid manevî kalple söylendiği gibi lahmî (ete âit) kalple de söylenecektir. Baş sol yana eğik olacaktır.

Zikir esnasında havâtır ve hevâcis hücum edebilir. Böyle bir durumda bakılır:

(5) Bk. 'Aclûnî, Keşfü'l Hafa, 1/201.

a. Gelen havadır vesvese cinsinden yani beşerî ise diliyle Lâ ilâhe illallah, kalbiyle de Lâ mevcûde illallah der,

b. Eğer hatarât ilahî ilham cinsinden ise bu takdirde diliyle Lâ ilâhe illallah, kalbiyle Lâ matlûbe illallah demelidir.

**Zikrin cehri veya sirri oması meselesine gelince:** Cehri zikir bi-dâyet erbabi için faydalıdır. Onların kalplerine kasvet musallat olur ve kasveti izalede cehri zikir sirri zikre göre daha faydalıdır. Sülûk'te ilerlemiş olanlara ise sirri zikir tavsiye edilir.

Zikir esnasında Kelime-i Tevhid'e, Muhammedurresûlullah cümlesini eklememek daha iyidir. Böyle yapılırsa araya başka hiç kimse girmemiş ve Allah ile birlik daha kolay temin edilmiş olur.

Zikri takip eden döneme ait üç edep ise şunlardır:

1. Zikrin hemen ardından huşu' ile dolu bir sükûnete girmek, bu esnada gelecek olan vârid'i beklemek. Bu esnada bazen öyle tecelliler olur ki mücâhede'nin otuz yılda kazandıramadığını insan bir anda elde eder.

2. Zikirten sonra üç veya yedi nefes kadar soluyuşunu tutmak

3. Zikirten sonar epey bir süre su içmemek. Bunun sebebi, zikirle gelen ve zikirten matlup olan hararet'in muhafazasıdır. Çünkü bu hararet tecellinin zuhuruna vesiledir.

**Mürşidin vasıfları (Var. 102a-105b)**

Mürşit şu vasıflara sahip olmalıdır:

1. Berhayat olmak. Ölmüş bir insanı mürşit edinmek câiz değildir.

2. Allah'a vasıl olmuş bulunmak

3. Sülûkü Kitap ve Sünnet'e uygun, yani şer'i ve hakiki bulunmak

4. Hz. Peygamber'e ulaşan silsile'sinde yukarıda sayılan evsafı taşımayan biri bulunmamak

Bütün bunlardan sonra o zatın irşada ehil olup olmadığı da araştırılacaktır. İrşada ehliyet'in şartları da şunlardır: Akıl, ilim, irfan, safa, edep, kanaat, güzel ahlak, takva, zühd, sabır, hilim, tevazu, Sünnete tam uygunluk...

**MÜRİDİN EDEPLERİ (âdâb al-mürîd) (Var. 105b-136b)**

Vusûl ve tecelli'ye mazhariyet evliyaya hizmetle elde edilir. Mürşide ittiba' ve teslimiyet tasavvuf yolunda ilk ve en mühim şarttır. Teslimiyet kayıtsız, şartsız olacaktır. Mürîdin mürşide teslimiyeti meyitin gassale teslimiyeti gibi itirazsız olmalıdır. Kur'an'daki Hz.

Mûsa - Hızır hikayesi, bu hususta bize ders vermektedir. Bu hikayede Mûsa ta'lim makamını, Hızır ise bâtnî ilimleri temsil ediyorlar.

Mürîd Mûsa'ya, mürşîd ise Hızır'a benzer. Akli ermeyen, ilerisini göremeyen mürîd tıpkı Mûsa gibi itiraz eder. İşte ayağı kaydıran bu hatayı işlememeye çok dikkat etmek lazımdır. Âlimin talebeye öğretmesiyle mürşîdin mürîdi eğitmesi arasında çok ince farklar vardır. Mürîd-mürşît arası münasebette temel rolü muhabbet ve teslimiyet oynar, bu olmasa münasebet, manasını yitirir. Halbuki muallim - müteallim arası münasebette muhabbet şart değildir.

Mürşît - mürît arası rabîta ve münasebetler mekân kaydından azadedir. Kalbi rabîtayı tam kuran mürît, şeyhine, bâtnî yolla soru sorup cevaplar alabilir.

Mürît iki kısımdır:

1. Mürîdu'l lah (Allah'ı isteyen).

2. Mürîd bi emri'l lah (Allah'ın emriyle uğraşan mürîd). Bunların ilki mâsivâ'dan fânî olmuş vâsıl mürîttir. İkinciye gelince o henüz bu mertebeye gelmemekle birlikte Allah'ın emir ve nehyi üzerinde vefa ile duran kişidir.

Mürît en büyük felaketlere edepsizlik yüzünden uğrar. Burada işaret edilen edep avamın anladığı edepten çok farklı ve derin manalar taşır. Mesela şeyhin yüzüne devamlı bakmamak, hizmeti emrettiği insanlara, düşman bile olsalar hizmet etmek vs. bu edepler cümlesindedir. Hakikat şu ki mürşît'e gösterilecek hürmet, dünya sultanları olan padişahlara gösterilecek hürmetten çok daha derin ve içten olmak icabeder. Çünkü mürşît, padişahın aksine, ebedî hayat ile ilgili umûru tedvir ile meşgul oluyor. Geçici hayatı tanzim edenle ebedî hayatı hazırlıyana aynı hürmeti göstermek akıl işi değildir. Mesela mürît şeyhin huzuruna, padişahınkindine olduğu gibi, temiz elbiselerle girecek, fakat ayrıca dışarda tövbe edip içini de temizleyecektir.

Mürît şeyhine mahabbet ve bağlılığın kalbinden silinmeye başladığını hissederse bunu derhal kendisine bildirmelidir ki şeyh gereken tedaviyi yapsın.

Çoluk çocuğun ihtiyaçlarıyla mürşîtin arzuları çatışınca mürşîtin arzularına öncelik tanınmalıdır.

Mürît tarikate girdikten sonra başına gelen bela ve musibetlerden şikayetçi olursa ebediyyen felah bulmaz. Çünkü Allah dünya sevgisiyle kendine mahabbeti bir arada tutmaz.

Tarikate giren kişi bekarsa evlenmemeli, evli ise, şeyhinin izni olmadan boşanmamalıdır. Bizim yolumuz ruhbanîyet ve arpa ekmeği yeme yolu değildir. Bizim için önemli olan vakt'i zayı' etmemektir.

Mürîd uzleti seçmelidir. Sadece, faydalı ilim meclislerine katılmak bir istisna teşkil edebilir.

Nefsini yordukça yormalı, nefis itiraz edince de «bu dünya istirahat yeri değil, cehd ve gayret mahallidir» diyerek onu susturmalı.

Kadınlardan çekinmeli, onlarla oturup kalkmamalıdır.

Dünyayı iki defa terketmelidir:

1. Yeme, içme, giyme vs. endişesini terk,

2. Şöhreti ve şöhrete bağlı olarak gelecek hile ve aldatmacaları terk. Bilmeli ki, ikincinin terki birinciden çok zordur.

Ulemanın ihtilaf noktalarına değil ittifak noktalarına sarılmalıdır. Ruhsatı değil azîmeti seçmeli. Ruhsat zayıf ve aciz olanlar içindir. Bu taife ise nefislerini azîmetin zorluklarıyla eğitmeyi biricik gaye edinmişlerdir, ruhsat'ın, tenbellere has havası onları perişân eder.

İhvanın kendilerine ve haklarına saygılı olmak lazımdır. Ancak, onları tamamıyla memnun etmek diye bir kaide de yoktur. Mürîdin esas işi kendi nefsiyle meşgul olmaktır. Zaten hem Hakk'ı, hem de halk'ı aynı şekilde memnun etmek mümkün değildir.

İhvanı Allah için sevmeli, ayıplarını aramamalı, nefsanî meselelerde onları kendi nefsine tercih etmeli, onları karşı riyaset davası gütmemeli, kendini ihvanının dînunda görmeli, onlara hizmetten şeref duymalı, girip çıkışlarda onların önüne geçmemeli, zikir meclisini onlardan önce terkedip tembellikte örnek olmamalı, onları gaflet halinde görünce hemen zikre koyulup ilahî rahmetin inmesine vesile olmalı, işlerin kolaylarını onlara bırakmalı...

Şeyhine söven birini görünce, ona kızmak bir yana, kendisine şeyhin selamını söyleyip onun gönlünü şeyhe ısıtmalı. Mürîdin bir görevi de şeyhine düşmanlık duyanların adedini azaltmaktır.

Mürît, özellikle tek başına kaldığı zamanlarda, ihvanına duayı ihmal etmemeli, eline geçen her nimeti onlarla paylaşmalı, onara hizmeti nafîle ibadete tercih etmeli, onların meclislerinde göze çarpan pis ve kerih şeyleri hiç farketmeden hemen def etmeli...

Mürîd rıza'ya sınımsız sarılacaktır. Bela ve musibetlere sabır rıza'nın en bariz alametlerindedir. Ashab ve Tâbiûn bela ve musibetlere sabirle mümtazdılar:

Şeyh müridin bazı kişileri ziyaretini yasaklayabilir. Bu bir rekabet değildir. Müridin bu noktada dikkatli davranıp şeyhini rekabetçilikle suçlamaması gerekir. Bu yasaktan maksat çekemezlik değil, müritin maslahatıdır. Şeyhin, mürit için ön gördüğü manevî terbiyenin bazı yabancı sohbetlerle haleldar olmaması icabeder. Şeyh böyle bir tehlike sezince başkalarıyla sohbet veya bazı zevatı ziyaret yasağı koyar.

#### **NEFSİN MERTEBELERİ (:Marâtib an-nafs) (Var. 145b-167a)**

Nefsin 7 mertebesi vardır. Esasında nefis birdir, ancak onun sıfatlarındaki farklılık muhtelif isimlerle anılmasına sebep olmuştur. Nefsin mertebeleri şunlardır:

1. Emmâre : Nefs tabiata, şehvete, cimrilik, kötü huy vs. ye meyli ederek şer ve fesada gömülünce bu adı alır.

2. Levvâme : Bu mertebedeki nefis ilahî emir ve tekliflere kulak verir, Hakk'a ittibaa meyleder, fakat yine de şehvet ve kötülüklerden eser taşır.

3. Mülhime : Bu mertebedeki nefste şehvetler zail olmuş, kötülüklerle karşı mukavemet artmıştır. Artık kutsî âleme yöneliş tam gerçekleşmiş, ilhama istidat kemal bulmuştur.

4. Mutmainne : Bu makamda nefsin bütün ıstırapı dinler ve şehvetler ona bir daha yol bulamaz.

5. Râziye : Nefs terakki ede ede hiçbir makama itibar etmez hale gelince bu adı alır.

6. Marziye : Râziyedeki hal üzre biraz daha ilerleyen nefis bu adla anılır.

7. Kâmile : Kendilerini irşad ve tekmil için Allah'ın kullarına dönmesi emredilen nefis bu adı alır.

**Bu makamları tamamlayan nefsin sülûk'ü biter. Fakat sülûkün bitmesi tecelliyât'ın da bitmesini gerektirmez. Tecelliyât ölümden sonra da devam eder.**

Bu makamlardan birini elde eden bir üst makama karşı perdelidir. Yani her makam bir öncekine göre ulvî iken, bir sonrakine göre edna ve esfeldir.

Allah ile kul arasında zulmet ve nurdan yetmiş perde vardır. Ancak, bu perdeler kul bakımındandır. Allah için perde söz konusu değil, Allah'ı hiçbir şey perdeleyemez. Bu yetmiş perde netice olarak, az önce saydığımız yedi mertebeye raci'dir.

Perdeler'i aşır mertebeler'i ikmal etmek ancak seyr ile mümkündür. Her mertebenin seyr'i ayrı özellikler taşır. Mesela ilk durak olan emmâre'nin seyrî «Allah'a doğru seyr» adını alır. Bu seyrin âlemi, âlem-i şehâdet, mahalli göğüs, vâridi şeriat'tır. Bu mertebedeki nefsin askerleri hırs, cimrilik ve kibirdir. Bu yüzdendir ki bu mertebeye en uygun zikir lâ ilâhe illallah'dır. Sâlikî esas manada kemale erdiren de bu zikirdir. Kur'an'daki şecere-i mübâreke, kelime-i tayyibe, 'ur-ve-i vüskada budur.

### **MÜLK VE MELEKÛT ÂLEMLERİ (Var. 148b-149b)**

Mülk âlemi kafa gözüyle, melkût ise kalp ve mana gözüyle görülen âlemdir. Mürid, tekamülünü âdâbına uygun olarak sürdürdüğüçe mülk âlemi gözünden silinip bunun yerini melekût âlemi alır. Böylece melekût'u şehâdet âlemi haline getiren mürit fenâ'nın ilk mertebesini elde eder.

Melekût âleminde bir zaman seyreden kişi bir müddet sonra ceberût âlemine intikal eder. Bu durumda onun şehadet âlemi melekût olur ve böylece fenâ'nın ikinci mertebesine ulaşmış bulunur. İlerleme devam ederse sîr âlemine intikal ile hazirat al-kuds'a varılır ve fenâ'nın kemaline ulaşılmış olur.

Bütün bu gelişmeler insanın bünyesinde vuku bulduğundandır ki âlem-i ekber olan kâinatla âlem-i asgar olan insan arasında sıkı bir münasebet vardır. Kendi nefsinin mertebelerini seyreden insan, bunu yaparken, varlıklar âleminin tamamını seyretmiş oluyor.

### **İSTİLÂHÂT-I SÛFİYYE (Var. 168b-240a)**

Müellif, bu oldukça uzun bölümde tasavvufta kullanılan ıstılahların izahlarına yer veriyor. Tasavvuf kelimesinden başlanarak sûfî, murakabe, üns, sır, akl, ruh, nefis vs. teker teker teker incelendikten sonra söz ölüme getiriliyor.

### **Ölüm ve ötesi (Var. 240b-250a)**

Bu bölümde ölüm, ölüm sonrası, kabir ahvali anlatılarak ölüme hazırlanmanın lüzumu ve manası üzerinde duruluyor. İslam büyüklerinin ölüm karşısındaki tavırları, ölüme nasıl hazırlandıkları vs. etrafıca anlatılıp esere son veriliyor.



# WESTERN INFLUENCE UPON THE OTTOMAN INSTITUTIONS : THE COUNCIL OF STATE AND THE COUNCIL JUDICIAL REGULATIONS

By Hulûsi YAVUZ

## II

Nâmîk Kemâl, the most distinguished of all, said that since the beginning of the *Tanzîmât* the State had been deprived of a balance of power, which is the fundamental basis of any government. Before the *Tanzîmât*, he continued, it was the triple cooperation of *'ilmiyye sınıfı*, Janissaries and the Imperial Divan which had kept an equilibrium within the Government's authority. But it was reversed during the reign of the Sultan 'Abdu'l-'Azîz. All the power was in the hands of both the Sultan, and 'Âli and Fuad. The latter two had for some time alternated in the offices of the Grand Vizierate and the Ministry of Foreign Affairs. Further, they held in their grip the formulation of the policies of the Porte. So they must be removed from the offices and a constitution should be drafted in accordance with the principles of Islam (23).

A third bond amongst the New Ottomans, and to some extent, «an explanation of their origin as a group, was their participation in the literary» revival of the time (24). The movement which was a kind of revolt against classicism, goes back as far as 1845, when the commission on education of which 'Âli and Fuad were members, was set

---

[23] On the Kemal's ideas, see, A.H. Tanpınar, *XIX. Asır Türk Edebiyatı*, p. 166. «Nâmîk Kemal and with him most of the New Ottomans, regarded Islamic Law as the fundamental framework within which the parliament as well as other political reform would naturally fit» : R.H. Davison, *Reform*, p. 225; cf. İhsan Sungu, «Tanzimat ve Yeni Osmanlılar», pp. 800-801, 804-807, 844-845; Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, Montreal 1964, p. 217.

[24] R.H. Davison, *Reform*, p. 175.

up «to introduce a popular language purged of many Arabic and Persian elements» (25). The desire for a purer vocabulary, a simpler style and better spelling became a major characteristic of the **Tanzîmât**. It culminated in the establishment of the Academy of Science (**Encümen-i Dâniş**) in 1851. In his memorandum, Cevdet Paşa (1822-1895), who was then assigned the task of formulating the function of the Academy, had strongly criticised the old style of writing and non-Turkish vocabulary in a Turkish text (26). The first Turkish grammar book in Turkey compiled by Cevdet and published in 1851, represents another milestone (27). In this by using diacritical marks to show accurately some of the vowel sounds, he became one of the practical leaders of classifying orthography. Besides, he achieved the same in the third volume of his History and after finishing volume five of it, he modernized the style with the sixth (28). In the second phase of the **Tanzîmât** the literary process went on rapidly. Some Western vocabulary and subjects came into use. Western examples began to be emulated from 1859 onwards (29). At last an independent Turkish journalism arose in the country which was the only media of the Young Ottomans. The first number of **Tercümân-ı Ahvâl** (Interpreter of Conditions) appeared on October 22, 1860. The publisher was Âgah Efendi (1832-1885), an employee in the Translation Bureau, a secretary in the Paris embassy, and later an ambassador to Athens (30). The editor was Şinâsi Efendi (1824-1891), a poet, a product of a Western education, who influenced N. Kemâl. It was Şinâsi who wrote the first original play in Turkish : **Şâir Evlenmesi** (A. Poet's Marriage). Şinâsi developed an independent Turkish journalism by publishing his own journal, **Tasvîr-i Efkâr** (Representation of Opi-

---

(25) *Ibid.*, p. 177.

(26) The text of memorandum is in Belediye Kütüphanesi, «Cevdet Paşa'nın Evrakı», Ms. 36. It was reproduced in Cevdet, *Tezâkir*, iv. p. 47f.

(27) It was translated into German by H. Kellgram as **Grammatik der osmanischen Sprache** (Helsingfors, 1855). Cf. Ali Ölmecoğlu, **İslam Ansiklopedisi**, Art. «Cevdet Paşa». On the critical comments see, Mortmann and Hammer-Purgstall, in **ZDMG**, VI: 3 (1852), pp. 410-411; N. Özön, **Son Asır Türk Edebiyatı**, p. 239, 362; İbrahim Necmi, **Tarih-i Edebiyat Dersleri**, (Istanbul 1338/1919), pp. 102-103; İ. Habib, **Türk Teceddüd Edebiyatı Tarihi**, s. 403.

(28) F. Babinger, **Die Geschichtsschreiber der Osmanen und Ihre Werke**, (Leipzig 927), p. 378.

(29) Further see, A.H. Tanpınar, *op. cit.*, pp. 105ff.

(30) On Âgah, see, Kuntay, **Kemâl**, i. pp. 394-400; İ. A. Gövsa, 16.

nions) which appeared on June 27, 1862 (31). Another paper, **Muhbir**, began appearing on January, 1, 1867, the editor was Ali Suavi (1838-1878), a product of both *rüşdiye* and *mederese* education (32). The impact of these independent newspapers on the Ottoman public was considerable. Kemâl, with the *Tasvîr-i Efkâr*, Suavi and Ziya Bey with the **Muhbir** were maturing public opinion (33). Their comments on the crisis in Crete and Belgrade, and on the current affairs, irritated the Government. On March 14, 1867, 'Âli Paşa «issued an administrative edict under which immediate action could be taken against a portion of the local press described as the inflammatory organ of extremist groups, subversive of public order and of the foundations of the empire itself» (34). Shortly afterwards, Nâmîk Kemâl was appointed as assistant-*vâli* to Erzurum on March 24, 1867. Ziya Bey, who had written for **Muhbir** on the occasion of the departure of the last Turkish soldiers from Belgrade, was similarly assigned to the post of **Mutasarrıf** of Cyprus (35). Ali Suavi was exiled to Kastamonu in northern Anatolia. But, both Kemâl and Ziya tried to delay the authorities by providing an endless stream of excuses which they hoped, would enable them to remain in Istanbul. Meanwhile the news of their appointments had reached Mustafa Fazıl Paşa in Paris. Through Giampiétri, a Frenchman, the owner of *Courrier d'Orient* of Pera, Fazıl Paşa sent an invitation to the group on behalf of Kemâl and Ziya (36). Mustafa Fazıl was ready to support the New Ottoman cause if they would come and work with him in Paris. They accepted, and finally, first Kemâl and then Ziya fled to Paris on May 17, 1867, through the agency of the French embassy and its ambassador M. Bourée (37). A few days later, on May 20, 1867, a plot was discovered to overthrow the Government. The Young Ottomans decided in their last meeting in Veli Efendi Meadow on the Bosphorus to kill 'Âli Paşa if necessary. This was reported to the Government by Âyetullah Bey «who was horrified at the thought of killing» (38). Many were arrested. Mehmed Nûri and Reşâd succeeded in escaping to Paris.

(31) On *Şinâsi*, see, A.H. Tanpınar, *XIX. Asır*, pp. 134-153; Ş. Mardin, *The Genesis*, pp. 252-275; Ö. Faruk Akûn, *İslâm Ansiklopedisi*, Art. «Şinasi».

(32) On Suavi, see, İ.A. Gövsa, *Türk.*, p. 40; Ş. Mardin, *The Genesis*, pp. 360-384; A.H. Tanpınar, *XIX. Asır*, pp. 169-188; Kuntay, i. 466 ff.

(33) Cf. E. Tevfik, *Yeni Osmanlılar*, pp. 45, 51; Kuntay, i. p. 571.

(34) R.H. Davison, *Reform*, p. 209.

(35) E. Tevfik, *op. cit.*, p. 59.

(36) *Ibid.*, pp. 64-65.

(37) Further see, E. Tevfik, *Yeni Osmanlılar Tarihi*, pp. 70-72.

(38) R.H. Davison, *Reform*, p. 211; cf. M.K. İnönü, *Türk Şairleri*, p. 143.

In his memoirs, written in 1892, Cevdet Paşa devoted a few pages to the Young Ottomans. Then, he had already been acquainted with the prominent members of the society. Sadullah Bey (later pa-  
) and Namık Kemâl were amongst them. Sadullah Bey was the translator of Mustafa Fazıl's letter to the Sultan 'Abdu'l-'Aziz which will be seen below. During his first term of office at the Ministry of Education in 1873, Cevdet Paşa made Sadullah a head of the committee which dealt with school programmes and text-books (39). Furthermore, it was Sadullah Paşa, the Ottoman ambassador to Vienna, who in his letter of 28 November 1884 tried to persuade Cevdet to continue writing the *Târîh-i Cevdet* until the end of the *Tanzîmât* period (40). This was consequent upon Cevdet's presentation to him, of the last volume of the book. In reply, Cevdet explained why he stopped at the year 1826, and made a critical review on the *Tanzîmât* reforms especially referring to the mixed courts (41). About the same time another copy was sent to Nâmık Kemâl. He, too, wished the same as Sadullah did.

Cevdet's information about the Young Ottoman Society was probably based on his close friends' oral information. His impressions on the Young Ottomans so far have not been seen by the historians. Before proceeding to give an account of the foundation of the **Council Judicial Regulations** and the Council of State he wrote this:

«There had been significant changes in politics at the capital while I was the *Vâli* of Aleppo for two years. For instance, *Jeunes Turques*, who have been against the policy of 'Âli Paşa, increased their hostilities towards him even more when he became a Grand Vizier again.

It was the Government's preferential treatment of Egyptian affairs that gave them a good opportunity to attack, and object to the Government. The Khedive of Egypt, İsmâ'il Paşa, who has been spending freely enormous sums of gold coins, in Istanbul, in order to buy more royal prerogatives, tried to extend the privileges of Egypt. He, finally,

---

(39) Cevdet, *Tezâkir*, iv. p. 126; *idem.*, «Vak'anuvîs Cevdet Paşa'nın Evrâkı», *Târîh-i mâni Encümeni Mecmu'ası*, 46 (1 *Teşrîn-i Evvel* 1333), pp. 225-226.

(40) The original text of the letter is to be found in BK, «Cevdet Paşa'nın Evrâkı», 31. It was reproduced in Cevdet, *Tezâkir*, pp. 216-218.

(41) The original text of Cevdet's letter is in *Belediye Kütüphanesi*, MS. 31. It is eared in Cevdet, *Tezâkir*, iv. pp. 218-222; E. Mardin, *Cevdet Paşa*, pp. 338-342.

was able to change the succession rule which had been established by the Ottoman State and which provided heads of state. İsmâ'il Paşa restricted it from the eldest son to eldest son of his own descendants. Thus, his brothers' and uncle's sons were deprived of the right of succeeding to the throne. Hence, they were complaining of it and cursing in vain. Meanwhile Mustafa Paşa, being the next after his brother İsmâ'il Paşa to the throne of the **vilâyet** of Egypt, was very disappointed by the deprivation of it as he was waiting eagerly for İsmâ'il's death. Consequently, Mustafa Fâzıl attempted to stir mischief not only by complaining of the Ottoman State insolently both from within and from without, but also helping the **Jeunes Turques** with a large amount of money. Mustafa Paşa had to go to Europe consequent upon the imperial rescript which was obtained by 'Âli Paşa to remove him from the capital, and delivered to remove him from the capital, and delivered to him officially. Then, he strengthened further his connections with the secret society which he procured.

The president of the society to which a number volunteers joined, was said to have been Mehmed Bey, a son of Ahmed Bey who was one of the statesmen with a grade of **Rütbe-i Bâlâ**, and its director was believed to be 'Azmi Bey, a statesman. The first operation of the society was said to have been to assassinate all the members of the cabinet while it was in session at the Porte; to form a new government; to call back Mehmed Bey's uncle (the late Grand Vizier) Mahmûd Nedîm Paşa then the **vâli of Tripoli**, with whom they had been in communication secretly for that purpose.

One day the members of the society were gathered under the pretext of making an excursion at the **Veli Efendi Meadow**. There they were checked, and oral instructions were given by 'Azmi Bey. He was applauded. A decision was taken to carry out their aim within the next two days. The late Suphi Paşa's son was also amongst them. As soon as he was back home from that excursion, he told the secret to his father at night. No sooner had Suphi Paşa heard the news that he went with his son to 'Âli Paşa and explai-

ned the matter. Immediately afterwards 'Azmi Bey's house was raided, and he himself was arrested. The same happened in the house of Ahmed Bey. His son, too, was arrested, many documents were seized which would display and prove the secrets of the society. All the members were apprehended and detained for an interrogation...

'Âli Paşa was very frightened by the 'Azmi Bey incident. Henceforth he used to be startled even by a little noise assuming it to be the self-sacrificing Young Ottomans coming to attack him. At the same time his fear and terror used to be reflected on his face...» (42).

This information of Cevdet Paşa is similar to all primary sources. He says that Mehmed Bey was arrested while the other sources related that he had managed to escape to Europe without being arrested. One of the significant points in the above remarks is that 'Âli Paşa's fear of those men. These feelings might have been further increased by the Young Ottomans' struggle in Europe from the summer of 1867 onwards under Mustafa Fâzıl's leadership. «The exiles who gathered about Mustafa Fazıl Paşa in Paris were few in number. Four of them were from the presumed original six of the İttifâk-ı miyyet of 1865: Namık Kemal, Mehmed, Reşad, Nuri. Three others had been, in one way or another, their colleagues in journalism in Istanbul -Ziya, Ali Suavi, Ağâh-and probably also members of the Patriotic Alliance. They were joined in Paris by one Kâni Paşazâde Rifat Bey, who left his job in the Ottoman embassy there, and at some late date by a former general of brigade, Hüseyin Vasfi Paşa» (43).

Mustafa Fâzıl Paşa (1829-1875) was the grandson of Mehmed Ali Paşa of Egypt (44). He spent most of his time in the Ottoman Government service. His last post was as Minister of Finance during Fuad Paşa's Grand Vizierate. His term of office ended on February 7, 1866. April 4, 1866 he departed for Paris after a disagreement with the Sultan 'Abdu'l-'Azîz and Fuad Paşa over the issue of the said imperial rescript which changed the system of succession to the govern-

(42) Cevdet, «Ma'rûzât: Beşinci Cüzdân», Belediye Kütüphanesi, «Cevdet Paşa'nın notaları», MS. 24, f. 10-f. 12.

(43) R.H. Davison, *Reform*, pp. 212-213.

(44) On Mustafa Fazıl, see, Ş. Mardin, *The Genesis*, pp. 276-282; M.C. Kuntay, *Keleşli*, pp. 310-319, and passim; Davison, *Reform*, pp. 197-205. M. Zeki Pâkalın, *Tanzimat ve Nazırları*, ii. İstanbul 1939, pp. 1-65.

norship of Egypt. Then, the ruler of Egypt was his brother İsmâ'il Paşa. After him Fazıl Paşa would be the next according to the succession law which had remained in force since Mehmed Ali Paşa, the founder of the line of Egyptian rulers. It was Mehmed Ali who had, in 1841, guaranteed by a **ferman** from Sultan 'Abdu'l-Mecid, the right to pass on the governorship of Egypt as an hereditary title to males in the immediate family (45). The succession was not father to son, but from eldest male to eldest male, which meant that the title might pass to an uncle, brother, or nephew rather than to son. Therefore, Mustafa Fâzıl's dominant wish, quite naturally, was to succeed his brother İsmâ'il Paşa. İsmâ'il too, desired to secure the succession of his own son. Eventually, İsmâ'il achieved his aim by having the **ferman** of May 27, 1866, which formally changed the succession in Egypt to the rule of father to eldest son, declared. Fâzıl Paşa was given £4,5 million as a compensation for his rights to the throne of Egypt (46). Ever since his departure on April 4, he had lived in Paris. Towards the end of 1866 he wrote an open letter, in French, to the Sultan 'Abdu'l-'Aziz (47). Although it is doubtful that it ever reached 'Abdu'l-'Aziz, it was soon afterwards published in the daily *Liberté*, a Paris journal, on March 1867. As early as March 6, 1867/ 1 Zi'l-ka'de 1283, Nâmık Kemâl and his friends obtained the text of the letter and undertook to translate it for clandestine distribution (48). The task of translation was given to Kemal's friend Sâdullah Bey (49). The letter was translated, and 50,000 copies were printed in the shop of the French printer Cayol, and distributed secretly in the capital (50).

---

(45) The text of the **ferman** of June 1841, in J.C. Hurewitz, **Diplomacy in the Near and Middle East**, i. Princeton 1956, pp. 121-122.

(46) Tevfik, **Yeni Osmanlılar Tarihi**, p. 17.

(47) «The earliest copy in the Bibliothèque Nationale, **Lettre adressée à Sa Majesté le Sultan par S.A. le Prince Mustapha-Fazil Pacha** (Paris, Imp. Ch. Schiller, 16 pp.), has no date of publication, but the date of the «dépôt légal» stamp is 1867. This is quite possibly what the **Journal des débats** of 26 March 1867 refers to as Mustafa Fazıl's letter «just published in French in pamphlet form». Printed copies of another edition in French with the same title were circulating in Istanbul before March 20, 1867»: R.H. Davison, **Reform**, p. 203, n 109. Further, see, Ş. Mardin, **The Genesis**, p. 38f.; Bilgegil, **Ziya Paşa**, p. 89 f.; comment on the letter is in İ.H. Danişmend, **O. Tarihi Kronolojisi**, iv. pp. 214-215.

(48) Tevfik, **op. cit.**, pp. 22 ff.

(49) **Ibid.**, p. 23.

(50) A simplified text is in **ibid.** pp. 25-43. See also, Kuntay, **Kemâl**, i. pp. 279-280, which has a photographic facsimile of the copy of this translation.

The ideas set forth by Mustafa Fâzıl in this letter were viewed with some caution because there are indication that they were inspired by Emile de Girardin, the French journalist, and editor of the daily *Liberté*, with whom Mustafa Fâzıl had established friendly relations in Paris (51). It began with «Sire, that which enters the palace of princes with the greatest difficulty is the truth». The letter, however, did not criticise the Sultan, but only wanted to change the ministers. It outlined the present evils: decrease of population, a decline in Turkish man power, moral degeneration, intellectual stagnation, injustices, treasury crises, and the general lack of industrial, agricultural and economic development. Freedom, it stressed, was the essential condition of progress. Above all, it was a letter in which for the first time secularism was openly advocated in the Empire (52). It said:

«Religion rules over the spirit and promises other worldly benefits to us. But that which determines and delimits the laws of nation is not religion. If religion does not remain in the position of eternal truth, in other words, if it descends into interference with worldly affairs, it becomes a destroyer of all as well as its own self» (53).

The letter coincided with the outbreak of a vigorous constitutionalist campaign by the foreign press in the capital during the months of February and March of 1867. «Most of the articles weighed the applicability of a constitutional system in the Empire in quite general terms. The origin of the campaign went back to the middle of January, at which time the first trial balloon had been launched by the *Courier d'Orient*» (54), a French newspaper published between 1860-1911. Its editor, Giampiótri had been inculcating *Nâmık Kemâl* and his colleagues to support the idea of borrowing the Western parliamentary system and constitutional régime, since 1864 (55). On the other hand *Âli Fuad Paşas* had been in favour of adopting the European institutions, but gradually (56). By 1867, Fuad's inclination was also witness-

---

(51) Ş. Mardin, *The Genesis*, p. 39.

(52) Kuntay, *Kemal*, i. p. 278.

(53) N. Berkes, *Secularism*, p. 208 f.; cf. E. Tevfik, *op. cit.*, 40-41.

(54) Ş. Mardin, *op. cit.*, p. 33.

(55) Fevziye A. Tansel, *Namık Kemal'in Hususi Mektupları*, i. (Ankara 1967), p. 120; M.K. İnal, *Son Asır Türk Şâirleri*, p. 143.

(56) F.A. Tansel, *loc cit.*



sed by the French diplomat in that Fuad had for some time kept in mind the idea of a council of state where Christians would sit together with Muslims in administering the legislative and executive functions of the Grand Council (57).

Finally, Mustafa Fâzil Paşa reorganized the exile group under his leadership. He fixed a salary for each of them (58). «What Mustafa Fâzil wanted of these men was their journalistic talent, to be employed against 'Âli and Fuad, presumably in hopes that he might regain the right to succeed to the Egyptian governorship, or at least knock the ministers out of office and himself become grand vezir, and thus Ismail's superior» (59). With his financial support the *Muhbir* began publication on August 31, 1867, in Paris. The publisher was Ali Suavi Efendi. This was followed by *Hürriyet* of Nâmık Kemâl and Ziyâ Bey, on June 29, 1868, in London (60). All the money was provided by Mustafa Fâzil who used the New Ottomans against 'Âli Paşa.

During the visit of the Sultan 'Abdu'l-'Azîz on June 30, 1876, all the members had been asked beforehand to leave France. But Mustafa Fâzil stayed there. He talked with the Sultan «and accompanied him on a part of his European tour» (61). The result «was some sort of agreement between the two, based, one suspects, on a promise by the sultan that he would move toward constitutional government or that he would appoint Mustafa Fâzil to an important position, or both» (62). The New Ottomans were happy with this end. Mustafa Fâzil returned to Istanbul on September 20, 1867. He maintained allowances to

---

(57) Moustier to Bourée, 15 March 1867, in Baron I. de Testa, *Recueil des traités de la Porte ottomane*, vii. p. 430: «... L'idée, favorisée par Fuad-Pacha, de créer un conseil d'Etat où les chrétiens siègeraient avec les musulmans, mérite tous les encouragements. Si elle était admise, ce corps nouveau se trouverait investi des attributions administratives du Grand Council, qui ne conserverait plus que celles de cour suprême. Je recueille, comme un symptôme heureux la nomination des membres qui viennent d'y être appelés, et vous ne sauriez trop insister auprès de la Porte pour que ces fonctions publiques deviennent de plus en plus accessibles aux chrétiens».

(58) Kuntay, *Kemâl*, i. p. 482.

(59) R.H. Davison, *Reform*, p. 213.

(60) Further on the papers see, Davison, *Reform*, p. 217 f.; K. Bilgegil, *Ziya*, pp. 117-127; Ş. Mardin, *The Genesis*, pp. 45-46; A.H. Tanpınar, *XIX. Asır*, pp. 164-167; İ. Sungu, «Tanzimat ve Yeni Osmanlılar», p. 779, n6, gives information the *Hürriyet*. *Ibid.*, pp. 777-857, reproduces several passages from *Hürriyet*, as well as from *İbret* of 1872 which echo Kemâl and Ziya's views about defending the *Şeri'at*, Islam and constitutionalism, and criticising the Government of the time for adopting the European codes which contravened the *Şeri'at*.

(61) Davison, *Reform*, 216.

(62) *Ibid.*

the group some time afterwards. But in the end it was a victory for Âli Paşa who «separated the New Ottomans from their financial backer» (63). Mustafa Fâzıl was given a high position in the Government service but not the Grand Vizierate. This time 'Âli used him against the New Ottomans. Upon Mustafa Fâzıl's agreement with the Government the salaries paid by Mustafa Fazıl to the group, were rejected by Ali Suavi and Mehmed Bey. The society soon dissolved because of the different temperament, character, grievances, ambitions and views about the prerequisites for salvation of the Ottoman Empire, of the members (64).

The effectiveness of the New Ottomans is to be judged only by their journalistic agitation to mould a public opinion. «This effort had some impact, both immediate and on events in 1876 and after» (65). How great the immediate impact on the establishment of the Council of State and the *Divân-ı Ahkâm-ı 'Adliyye* in 1868 was, it is hard to judge. Their major aim was to influence opinions and politics within the Empire. To this end they had more success. What they wanted was the constitutional régime which became a reality a decade later. However, the Council of State of 1868 was said to be a first step toward the constitutionalism (66). Therefore, their influence on the creation of the Council of State and the *Divân-ı Ahkâm-ı 'Adliyye* was indirect. It seems certain that the French impact on this was stronger than the New Ottomans and the memorandum of 'Âli Paşa.

---

(63) *Ibid.* 217.

(64) Danişmend, *iv.* 215.

(65) R.H. Davison, *Reform* in the Ottoman Empire, p. 219.

(66) Ebuzziya Tevfik, *Yeni Osmanlılar Tarihi*, pp. 49-50; cf. İsmail Hami Danişmend, *zahî Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, *iv.* p. 214. Ahmed Râsım, *İstibdâddan Hâkimeyt-i Milliyeye*, *ii.* (Istanbul 1924), pp. 77-79; 'Abdu'r-Rahman Şeref, *Tarih Musâhabeleri*, (Istanbul 339/1920), p. 96.

**DERÜN-İ İSLÂMBOL'DAKİ HÂNİKAHLARIN SİLSİLE-İ  
MEŞAYİHİDİR**

— II —

**1. KOCAMUSTAFAPAŞA HÂNİKAHI**

**Kocamustafapaşa Hânkâhı.**

Hazırlayan : ŞİNASI AKBATU

**84. MUABBİR TEKKESİ**

**Muabbir Tekkesi Şeyhleri-Kasımpaşa.**

- 1) Şeyh Bostan Efendi. Vefatı: 1065.
- 2) Şeyh Alâiye'li Mehmed Efendi. Vefatı: 1089.
- 3) Şeyh Muabbir İbrâhim Efendi ibn-i Şeyh Mehmed Alâiyeli. Vefatı: 1132.
- 4) Şeyh Hüseyin Efendi. Halife-i Şeyh Muabbir İbrâhim Efendi. Vefatı: 11..
- 5) Arabâcızâde Şeyh Mustafa Efendi. Halife-i Sıvâsizâde Şeyh Abdülbaaki Efendi. Vefatı: 1146.
- 6) Şeyh Ali Vâhidi Efendi, El-kaadiri. Vefatı: 1178.
- 7) Şeyh Seyyid Mehmed Emin Efendi, El-kaadiri İbn-i Şeyh Ali Vâhidi Efendi. Vefatı: Gurre-i Zilkaade 1215.
- 8) Şeyh Ali Rızâ Efendi ibn-i Şeyh Seyyid Mehmed Emin Efendi. Vefatı: 1264.
- 9) Şeyh Elhac Mustafa Sabri Efendi. Vefatı: 17 Rebiülâhir 1292.

**85. HÜSAMEDDİN-I UŞŞAKİ TEKKESİ**

**Hüsâmeddîn-i Uşşâkî Tekkesi - Kasımpaşa**

- 1) Eşşeyh Pîr Hüsâmeddin Hasan Uşşâkî ibn-i Hacı Teberrük. Velâdeti: 880. Vefatı: 1001. Tekke'deki Türbe-i mahsûsasında medfundur.
- 2) Şeyh Mustafa Efendi ibn-i Şeyh Hüsâmeddin Uşşâkî. Vefatı: 1037. Pederi türbesinde medfundur.

- 3) Bosnavi Şeyh Mustafa Efendi. Tekke'nin Kapusu ittisâlindeki diğ er türbede medfundur. Vefatı: 1092.
- 4) Abalı Şeyh Hüsâmeddin-i Sâni ibn-i Şeyh Mustafa Bosnavi. Vefatı: 1150. Pederi türbesinde medfundur.
- 5) Şeyh Ahmed Hüsâmî Efendi. Dâmâd-ı Şeyh Hüsâmeddin. Vefatı: 1161. Türbe-i Hazret-i Pir Hüsâmeddin'de medfundur.
- 6) Şeyh Ahmed Hüsâmezâde. Gaaib.
- 7) Yazıcı Şeyh Mehmed Safvetî Efendi. El-edirnevî El-uşşâki. Halife-i Eğrikapu'lu Şeyh Mehmed Cemâli Efendi. Vefatı: 1192. Şeyh hânesi ittisâlindeki bahçede medfundur.
- 8) Şeyh Seyyid Mehmed Nizâmeddin Efendi ibn-i Şeyh Mehmed Cemâleddin-i Edirnevî. Vefatı: 1199. Eğrikapu'daki Uşşaki tekkesinde pederi türbesinde medfundur.
- 9) Şeyh Seyyid Mehmed Cemâli Efendi ibn-i Şeyh Mehmed Nizâmeddin Efendi. Vefatı: 1246. Pederi yanında medfundur.
- 10) Şeyh Alâeddin Efendi ibn-i Şeyh Mehmed Cemâli Efendi. Vefatı: Cemâziyülevvel 1251.
- 11) Şeyh Seyyid Kerâmeddin Efendi. Hemşirezâde-i Şeyh Alâeddin Ef. Vefatı: 1257. Tekkede Bahçede medfundur.
- 12) Bâni-i Sâni Vekil Şeyh Mehmed Sıdkî Efendi. Eledirnevî. Uşşâki. Vefatı: 27 Rebiülevvel 1273. Pazar. Türbe-i Hüsâmeddin'de medfundur.
- 13) Vekil Şeyh Mehmed Said Efendi ibn-i Şeyh Mehmed Sıdkî-i Edirnevî. Vefatı: 12 Rebiülâhir 1274. Yevm: Pazartesi. Yenibağçe kurbinde Keçeciler'de kendi hânikaahındaki türbede Şeyh Uşşâki Seyyid Mahmud Bedreddin Efendi yanında medfundur.
- 14) Şeyh Seyyid Mehmed Cemâleddin Efendi ibn-i Şeyh Mehmed Kerâmeddin. Hâlâ Şeyh. Vefatı: (Bilâhare yazılmıştır.) 3 Ramazan 1331.

## 86. TÜRABİ TEKKESİ

### Kasımpaşa'da Kaadiriye'den Türâbi Tekkesi

- 1) İptidâ Şeyh Mehmed Türâbi El-kaadiri-i Hindi. Vefatı: 1227. Tekke'de medfundur.
- 2) Şeyh Ahmed Efendi El-kaadiri. Vefatı: 1248 Tekke'de medfundur.
- 3) Şeyh El-hac Seyyid Halil Efendi El-kaadiri. Şeyh Hoca Şâkir Efendi Halifesidir. Vefatı: 29 Zilkaade 1269. Tekke'de defnedilmiştir.
- 4) Vekil Şeyh Ali Kuzu El-kaadiri. Vefatı: 1278.

- 5) Şeyh Elhac Hasan Rızâ Ef Elkaadiri. Vefâtı: 1293.
- 6) Şeyh Ali Rızâ Efendi ibn-i Şeyh Hacı Hasan Hâlâ Şeyh.

## 37. GALATA MEVLEVİHANESİ

Galata Mevlevihânesi Şeyhleri  
Bânisi: İskender Paşa.

Târih-i Binây-ı Tekke: 897.

- 1) Şeyh Semâi Mehmed Dede Efendi. El-meşhûr bi-sultân-ı Divânî. Mevlâna evlâdından. Konya'da Asitâne-i Pir'e nakledib anda şeyh olmuştur. Vefatı: 936. Kaddese Sırrûh.
- 2) Şeyh Safayi Dede Efendi. Halife-i Sultânî Divânî. Vefatı: 940.
- 3) Mesnevihan Şeyh Mahmud Dede Efendi. Vefatı: 955.
- 4) Furuncuzâde Şeyh Abdi Dede Efendi. Bâni-i Mevlevihâne-i Kasımpaşa. Kasımpaşa'da binâ ettiği Mevlevihâne'ye Şeyh olmuştur. Vefatı: 1041.
- 5) Şârih-i Mesnevi Şeyh Rüsûhi İsmail Dede Efendi. El-ânkâravi. Vefatı: 1041.
- 6) Şeyh Edhem Hüseyin Dede Efendi. Vefâtı: 1063. Hacc-ı Şerif avdetinde Mısır'da vefat idüb Mevlevihâne'de medfundur. Vefatı: 1063.
- 7) Şeyh Arzî Mehmed Dede Efendi. Vefatı: 1075.
- 8) Şeyh Derviş Çelebi Efendi. Mevlevizâde. 1080 de meşihati ref' olunmuştur.
- 9) Şeyh Nâci Ahmed Dede Efendi. 1082 de meşihati ref' olunmuştur. Bilâhere Yenikapu Mevlevihanesine şeyh olub anda fevt: 1122.
- 10) Şeyh Gavsî Ahmed Dede Efendi. Vefatı: 1109. Ahmed Bicân neslindedir.
- 11) Şeyh Nâyî Osman Dede Efendi. Dâmâd-ı Gavsizâde. Vefatı: 1142.
- 12) Şeyh Abdülbaaki Sırrî Dede Efendi. ibn-i Şeyh Osman Dede. Vefatı: 1164.
- 13) Şeyh Mehmed Şemseddin Dede Efendi ibn-i Şeyh Safi Mûsâ Dede. Vefatı: 1174.
- 14) Şeyh İsâ Dede. Birâder-i Şemseddin Dede. Vefatı: 1185.
- 15) Şeyh Selim Dede Efendi. Dâmâd-ı Safi Mûsâ Dede Efendi. Vefatı: 1191.
- 16) Şeyh Mehmed Sâdık Dede Efendi. ibn-i Şeyh Selim Dede. Vefatı: 1192.
- 17) Çelebi Abdülkaadir Dede Efendi. Meşihatının ref'i: 1195.
- 18) Aşçıbaşı-i Konya Eşşeyh Hüseyin Dede. Vefatı: 1197.

- 19) Bakkalzâde Şeyh Seyyid Ali Dede. Meşihatının refi: 1206.
- 20) Şeyh Halil Nûman Bey. Bâni-i Mevlevihane-i Üsküdar. Meşihatının ref'i: 1205.
- 21) Tekrar Bakkalzâde Seyyid Ali Dede. Meşihatının ref'i: 9 Şevvâl 1205.
- 22) Hazret-i Şemsî Dede. Vefatı: 10 Ramazan 1205. Meşihate cülûsundan evvel vefat etmiştir.
- 23) Şeyh Gaalib Mehmed Said Dede Efendi. Vefatı: 26 Receb 1213. Perşembe Günü.
- 24) Şeyh Mehmed Rûhî Dede Efendi. Meşihate iclâsı: 2 Şevvâl 1213. Cuma. Vefatı: 1225.
- 25) Şeyh Seyyid Mahmud Dede Efendi. Dâmâd-ı Şeyh Yusuf Dede. Gurre-i Receb 1232 de meşihati terketmiştir. Çünkü Kayınpederi Yusuf Dede vefat edince onun yerine Beşiktaş Mevlevihânesi'ne Şeyh olmuştur. Ve anda vefat etmiştir: 16 Şevvâl 1234.
- 26) Şeyh Seyyid Kudretullah Dede efendi ibn-i Hacı Dede. Yenikapu Mevlevinesi Aşçıbaşısı. Velâdeti: 1203. Vefatı: 21 Receb 1288.
- 27) Şeyh Mehmed Atâullah Efendi. ibn-i Şeyh Kudretullah. Velâdeti: 1259. Vefatı: 20 Ramazan 1328.
- 28) Şeyh Ahmed Celâleddin Dede Efendi.

## 88. KADİRİLER TEKKESİ

### Tophâne'de Kaadiriler Asitânesi Şeyhleri

- 1) Hazret-i Şeyh İsmail-i Tosyavi-i Rûmî El-kaadiri. Kuddisesirruh. Vefatı: 1053.
- 2) Şeyh-i Şerif-i Evvel Halil Efendi. Halife-i Şeyh İsmail Rûmî. Vefatı: 1064/1069 (Aynen)
- 3) Şeyh-i Şerif-i Fâzıl Mehmed Ef. ibn-i Şeyh Halil Efendi. Vefatı: 1099.
- 4) Şeyh-i Şerif-i Sâni Abdürrahman Efendi ibn-i Şeyh-i Şerif Mehmed Efendi. Halife-i Ümmi Sinanzâde Şeyh Hasan Efendi. Vefatı: 1123.
- 5) Şeyh Seyyid Hüseyin Efendi ibn-i Şerif Abdürrahman Efendi. Vefatı: 1136.
- 6) Şeyh Seyyid Halil Efendi ibn-i Şerif Abdürrahman Efendi. 1145 de Medîne-i münevvere'de.
- 7) Şeyh Seyyid Mehmed Efendi ibn-i Şerif Halil Efendi. Vefatı: 1201.
- 8) Şeyh Seyyid Şerif Ahmed Efendi ibn-i Seyyid Halil Efendi. Vefatı: 1216.

- 9) Şeyh Elhac Seyyid Mehmed Sırrı Efendi ibn-i Şeyh Seyyid Mehmed Efendi. Vefatı: 27 Rebiülevvel 1226.
- 10) Şeyh Şerif Abdürrahman Ef. ibn-i Şeyh Mehmed Sırrı. Vefatı: 1227.
- 11) Şeyh Şerif Mehmed Fahreddin (?) Efendi ibn-i Şeyh Mehmed Sırrı Ef. Vefatı: 21 Zilkaade 1227.
- 12) Şeyh Mehmed Emin Efendi. Dâmâd-ı Şeyh Mehmed Sırrı Efendi. Vefatı: 9 Muharrem 1261. Cuma.
- 13) Küçükpiyâle Şeyhi Şeyh Ali Rizâ Efendi ibn-i Şeyh Mehmed Emin. Vâhidzâde. Vefatı: 1264.
- 14) Şeyh Seyyid Abdüşşükür Efendi. Vefatı: 25 Rebiülâhir 1277. Cuma.
- 15) Şeyh Seyyid Mehmed Şerâfeddin Efendi ibn-i Şeyh Seyyid Abdüşşükür Efendi. 1291 senesinde meşihati terkederek İmâm-ı Sultânî olmuştur. Vefatı: 12 Muharrem 1302.
- 16) Şeyh Şerif Muhiddin Efendi ibn-i Şeyh Şerâfeddin. Tevellüdü: 1269. Tevcih-i Riyâset-i Meclis-i Meşâyih: 28 Receb 1324. Rodos'a nefyedilmiştir ve orada 21 Şâban 1327 de vefat.
- 17) Şeyh Abdüşşükür Efendi ibn-i Şeyh Ahmed Efendi.
- 18) Gavsî Efendi ibn-i Şeyh Abdüşşükür Efendi.
- 19) Şeyh Misbah Efendi ibn-i Şeyh Gavsî Efendi.

### 89. KARABAŞ TEKKESİ

Karabaş Tekkesi Şeyhleri - Tophâne.

(Bâni: Karabaş Mustafa Ağa.)

İbn-i Korkut Bey.

- 1) Mollazâde Şeyh Mehmed Kaasım Çelebi Efendi. Halife-i Hazret-i Şeyh Cemâli El-halveti. Vefatı: 915.
- 2) Şeyh Karabaş Ramazan Efendi. Vefatı: 1018.
- 3) Şeyh Mısri Ömer Efendi ibn-i Şeyh Pir Mehmed Efendi ibn-i Şeyh Şemseddin Sıvâsî. Vefatı: 1069.
- 4) Şeyh Karabaş İskender Efendi. Vefatı: 1077.
- 5) Şeyh Elhac Hüseyin Efendi. Halife-i Şeyh Seyyid Hüseyin Efendi. Vefatı: 1129.
- 6) Şeyh Elhac Mehmed Efendi. İbn-i Şeyh Elhac Hüseyin Efendi. Vefatı: 1131.
- 7) Şeyh Elhac Nur Ahmed Efendi ibn-i Şeyh Elhac Hüseyin Ef. Vefat: Gurre-i Zilkaade 1178.
- 8) Şeyh Hüseyin Efendi. Vefatı: 19 Receb 1188.

- 9) Şeyh Elhac Abdullah Efendi. Vefatı: 27 Ramazan 1199.
- 10) Şeyh Mustafa Muhsin Efendi. Elkaadiri. Debbâğzâde. Vefatı: 1210.
- 11) Şeyh Seyyid Abdülkaadir Efendi. Vefatı: 1217.
- 12) Şeyh Seyyid Mustafa Efendi. Sünbûli. Halife-i Şeyh Mehmed Nebih Efendi. Vefatı: 3 Muharrem 1222.
- 13) Hobcu Şeyh Seyyid Ahmed Efendi. Elkaadiri. Vefatı: 19-Safer 1247.
- 14) Şeyh Şâkir Efendi ibn-i Şeyh Ahmed Efendi. Vefatı: 22 Receb 1276.
- 15) Şeyh Ahmed Efendi ibn-i Şeyh Şâkir. Vefatı: 1326.
- 16) Hobçuoğlu Şâkir Bey. Sellemehullah. (Hâlen hayatda olan ye-gâne son şeyh. 1980)

## 90. NECCARZÂDE TEKKESİ

### Neccarzâde Tekkesi Şeyhleri - Beşiktaş

- 1) Eşşeyh Elhac Mustafa Rızâeddin El-nakşbendi. El-mâruf Binecarzâde. Halife-i Arabzâde Şeyh Edirnevi Mehmed Ali Ef. Kudise sirruhumâ. Beşiktâşi Rizây-i Nakşbendi nâmıyla meşhûrdur. Velâdeti: 1090. Vefatı: 16 Muharrem 1159. Salı Gecesi. Tekkede türbede medfundur.
- 2) Şeyh Mehmed Elhac Sıddik Efendi ibn-i Şeyh Mustafa Rizâeddin Efendi. Neccarzâde. Velâdeti: 1131. Vefatı: 3 Zilkade 1208. Salı Gecesi.
- 3) Şeyh İsmail Hakkı Efendi. Dâmâd-ı Şeyh Mehmed Sıddik Efendi. Vefatı: 27 Ramazan 1257.
- 4) Vekil Şeyh Abdüşşükûr Efendi. Şeyh-i Hânikaah-ı Kaadirihâne. Vefatı: 1277.
- 5) Şeyh Mustafa Rizâ Efendi.

## 91. DIRAMAN TEKKESİ

### Diraman Tekkesi Şeyhleri

#### Târih-i Binây-ı Zâviye:

948

- 1) Şeyh Abdülmümin Efendi. Bosnavi. Halife-i Nüriddinzâde. Vefatı: 1004.
- 2) Dâmâdı tefsiri Hâfız Ömer Fânî Efendi. Halife-i Abdülmümin. Vâiz-i Câmii Ayasofya Ordu Şeyhi. Vefatı: 1034.



- 3) Şeyh İbrâhim Efendi ibn-i Şeyh Ömer Efendi. Vefatı: 10...
- 4) Şeyh Abdullah Sabi ibn-i Şeyh İbrâhim Efendi. Vefatı: 1054.
- 5) Şeyh Osman Efendi. Nefes Anbarı. (?) Vefatı: 1095.
- 6) Şeyh İsâ Mahvi Efendi. Halife-i Bülbülcüzâde Şeyh Abdülkerim Fethi. Vefatı: 1127.
- 7) Şeyh Mehmed Sâlih Sohovi (?) -Efendi ibn-i Şeyh İsâ Mahvi. Vefatı: 1173.
- 8) Dâmâdı Şeyh Hafız Mehmed Emin Efendi. Vefatı: 1184.
- 9) Şeyh Mehmed Sâlih Sohovi-i Sâni. ibn-i Şeyh Mehmed Emin. Vefatı: 1187.
- 10) Şeyh Ahmed Efendi. Makriköylü. Vefatı: 1197.
- 11) Şeyh Mustafa Efendi ibn-i Şeyh Ahmed Efendi. Vefatı: 25 Muharrem 1214. Cumartesi.
- 12) Şeyh Seyyid Mehmed Sohovi Efendi ibn-i Şeyh Ahmed Efendi. Vefatı: 1218.
- 13) Şeyh Mehmed Emin Efendi. Vefatı: 1238.
- 14) Oğlu Şeyh İsmail Efendi. Vefatı: 1240.
- 15) Şeyh Abdülhalim Efendi. Pişkadem-i Hazret-i Sünbül. Vefatı: 16 Muharrem 1253.
- 16) Şeyh Hâfız Hüseyin Efendi. Pişkadem-i Kocamustafapaşa. Vefatı: 17 Rebiülevvel 1268.
- 17) Şeyh Hıfzî Efendi. Hafid-i Şeyh Hüseyin Efendi. Vefatı: 25 Muharrem 1300.
- 18) Mehmed Şerâfeddin Efendi ibn-i Şeyh Hıfzî Efendi.

## 92. ŞEYH MATRAK TEKKESİ

Mevlevihânekapusu Civârında Mimar Acem Kurbinde  
Sâdiye'den Şeyh Matrak Tekkesi Şeyhleri.

Târih-i Vaz'ı Meşihatı: 1251.

- 1) Vâzı-ı Meşihat: Şeyh Elhac Hasan Efendi El-mısri. Lâkabı: Matrak. Vefatı: 126. (Aynen)
- 2) Sırrizâde Şeyh Seyyid Abdürrahim Hıfzî Efendi Elkaadiri. Bilâhere meşihatden kasr-ı yed eylemiştir. Vefatı: 1280.
- 3) Şeyh Hâfız Osman Hilmi Efendi. Asker İmamı Nâmıyle mârufdur. Rifâiyyedendir. 1281 Târihinde meşihati terk ederek Şerbetdâr Tekkesi'ne nakletmiştir. Orada şeyh iken 1291 de irtihâl-i dâr-i bekaa eylemiştir.
- 4) Şeyh Mehmed Efendi. Rifâiyyeden. Lâkabı: Coşkun. Vefatı: 1287.

- 5) Şeyh Elhac Seyyid Mustafa Efendi Elrifâi. Halife-i Şeyh Paşa Baba. Vefatı: 22 Şâban 1293.
- 6) Şeyh Mehmed Nûri Efendi ibn-i Şeyh İbrâhim Atâullah. Hasi-rizâde. Vefatı: Gurre-i Muharrem 1302.
- 7) Şeyh Osman Nihat Efendi. Vefatı: 1312. Sâdiye'dendir.
- 8) Oğlu Mustafa İzzi Efendi.

### 93. HELVAYİ TEKKESİ

Bozdoğan Kemerinde Helvâyi Tekkesi  
Şeyhleri

Vezneciler Civârı

- 1) Şeyh Yâkub Efendi. Helvâyi Baba nâmıyle mârufdur. Halife-i Pir Ali Aksarâyi. Tarik-i Bayrâmiyedendir. Vefatı: 997.
- 2) Şeyh Hasan Efendi. Kerimezâde-i Pir Ali Aksarâyi. Ve Halife-i Şeyh Yâkub Efendi. Vefatı: 10..
- 3) Şeyh Ahmed Efendi ibn-i Şeyh Hasan Efendi. Vefatı: 1054.

### 94. KOĞACI TEKKESİ

Lâleli Civârında Koska'da Hasan  
Paşa Hanı Kurbinde Sâdiyye'den  
Abdüsselâm nâm-ı Diğer Koğacı Şeyh  
Tekkesi Şeyhleri.

- 1) Şeyh Abdülvehâb-ı Halveti. Lâkabı: Şirden. (?) Vefatı: 1120.
- 2) Şeyh Seyyid Abdüsselâm-ı Şeybânî. Vefatı: 1165.
- 3) Şeyh Seyyid Mehmed Gaalib Efendi ibn-i Şeyh Abdüsselâm. Vefatı: 1198.
- 4) Şeyh Mustafa Haydar Efendi. Halife-i Şeyh Seyyid Mehmed Gaalib Efendi. Nefyi: 1206. Vefatı: 1206.
- 5) Kolancı Şeyh İbrâhim Sabri Efendi. Halife-i Karabacak Şeyh Ali Hulûsi Elsa'di. Vefatı: 11 Muharrem 1221.
- 6) Koğacı Şeyh Elhac Mehmed Emin Efendi. Halife-i Şeyh Yûsuf-i Şâmi. Vefatı: 1251.
- 7) Şeyh Mehmed Gaalib ibn-i Koğacı Şeyh Mehmed Emin efendi. Vefatı: Ramazan 1279.
- 8) Şeyh Yahyâ Efendi ibn-i Şeyh Gaalib Efendi. Vefatı: 4 Receb 1329.

## 95. ŞEYH ALÂEDDİN TEKKEŞİ

### Etmevdânı Civârında Sofular Hamamı Kurbin Halvetiye'den Şeyh Alâeddin Tekkesi Şeyhleri.

- 1) Bâni: Şeyh Alâeddin Ali Kefevî. Halife-i Hazret-i Sünbül Sinan Sinan Elhalveti. Bâişâret Kefe'ye gidüb Oradaki Kasım Paşa Zâviyesinde Şeyh iken vefat etmiştir: 970.
- 2) Şeyh Abdî Çelebî ibn-i Şeyh Alâeddin-i Kefevî. Vefatı: 9..
- 3) Şeyh Misrî Ömer Efendi Elhalveti. Hafid-i Şemseddin Sıvâsi. Vefatı: 1069.
- 4) Şeyh Hâmid Efendi.
- 5) Şeyh Mehmed Müstakim Efendi Elhalveti. Vefatı: 1121.
- 6) Şeyh Feyzullah Efendi ibn-i Şeyh Müstakim Efendi. Vefatı: 11.. (Aynen)
- 7) Şeyh Elhac Mustafa Efendi ibn-i Şeyh Feyzullah Efendi. Vefatı: 1181.
- 8) Şeyh Şâmizâde Seyyid Ahmed-ül-Kefevî. Vefatı: 15 Şâban 1178.
- 9) Şeyh Yâkub Efendi. Elmudanyavî. Vefatı: 1223.
- 10) Şeyh Mehmed Nûriddin Efendi ibn-i Şeyh Yâkub Efendi. Vefatı: 10 Muharrem 1266.
- 11) Şeyh Mehmed Emin Efendi ibn-i Şeyh Nizâmeddin Efendi. Birâderzâde-i Şeyh Nûriddin. Vefatı: 29 Rebiülevvel 1297.
- 12) Mehmed Nizâmeddin Efendi ibn-i Şeyh Mehmed Emin Ef. Vefatı: 4 Rebiülâhir 1306.
- 13) Şeyh Hâlid Efendi. Vefatı: 8 Rebiülâhir 1334.

## 96. ÇALÂK TEKKEŞİ

### Cağaloğlu Sarayı Civârında Halvetiye'den Çalâk Tekkesi Şeyhleri.

- 1) Çalâk Şeyh Ahmed Efendi. Zâkir. İslâmbolî. Elhalveti. Vefatı: Safer 1123. Tekke'de medfundur.
- 2) Çalâkzâde Şeyh - Zâkir Mustafa Efendi ibn-i Şeyh Ahmed Efendi. Vefatı: Safer 1171. Tekke'de medfundur.
- 3) Şeyh Veliyüddin Efendi. Halife-i Afyonî Şeyh Mehmed Efendi. Vefatı: 1202.
- 4) Şeyh Mustafa Efendi. Halife-i Şeyh Veliyüddin. Vefatı: 1220.
- 5) Canbazzâde Şeyh Seyyid Mehmed Emin Efendi Elhalveti. Vefatı: Gurre-i Zilhicce 1223. Tekkede medfundur.

- 3) Şeyh Seyyid Ahmed Efendi. Vefatı: 27 Ramazan 1257. Üsküdar'da İnâdiye'de Bandırmalı Dergâhı önünde meydandaki sofada medfundur.
- 7) Şeyh Abdülâziz Zihni Efendi Elhalveti. Şeyh-i Hânkaah-ı Nüriddin-i Cerrâhi. Vefatı: 24 Şevvâl 1270.
- 3) Şeyh Yahyâ Gaalib Efendi ibn-i Şeyh Abdülâziz Efendi. Meşihatden ferâgatı: 1290.
- 9) Vâiz Bekir Efendi. Vefatı: Zilkaade 1297.

## 97. KAŞGARİ TEKKESİ

### Eyüb'de Kâşgarî Abdullah Efendi Tekkesi Şeyhleri

- Bâni Tekke: Yekçeşm Elhac Mürtaza Efendi. Binây-i Tekke: 1158.**
- 1) Kâşgarî Hoca Abdullah Nidâyî Efendi. Kuddise sirrüh. Tevellüdü: 1100. Vefatı: 1174.
  - 2) Şeyh Ubeydullah Efendi ibn-i Şeyh-i Hoca Abdullâh-ı Kâşgarî. Vefatı: 1184.
  - 3) İmam Şeyh İsâ Efendi. Geylânî. Vefatı: Selh-i Safer 1206.
  - 4) Çelebi Şeyh Seyyid Mehmed Efendi. Dâmâd-ı Abdullah Efendi. Vefatı: 16 Şâban 1208.
  - 5) Şeyh Hoca Elhac İsmail Efendi. Halife-i Kâşgarî. Vefatı: 24 Rebiülevvel 1212 Cumartesi.
  - 3) Hoca Nidâyî Abdullah Efendi İbn-i Çelebi Şeyh Seyyid Mehmed Ef. Vefatı: 7 Rebiülevvel 1213. Pazar Günü.
  - 7) Hoca Lütfullah Efendi ibn-i Şeyh Hoca İsâ Efendi. Meşihatinin ref'i: 7 Muharrem 1216. Çarşamba. Vefatı: 1220.
  - 3) Şeyh Hoca Mehmed Eşref Efendi ibn-i Çelebi Şeyh Seyyid Mehmed Efendi. Ve Hafid-i Şeyh Abdullâh-ı Kâşgarî. Vefatı: 15 Rebiülevvel 1257. Perşembe.
  - 9) Şeyh Mehmed Aşir Efendi ibn-i Şeyh Mehmed Eşref Efendi. Tevellüdü: 1248. Vefatı: 20 Z. (?) 1320. Hâlâ Şeyhdir.

## 98. YAHYÂZADE TEKKESİ

### Eyüb'de Yahyâzâde Tekkesi Şeyhleri.

- 1) Şeyh Şâban Efendi Elhalveti. Halife-i Şeyh İsmâil-i Rûmî. Kastamonuvî. Kaddesesirrüh. Vefatı: 1082.
- 2) Şeyh Yahyâ Ef. Sünbülî. ibn-i Şeyh Şâban Ef. Halife-i Miftâhîzâde Şeyh Ahmed Adimî Efendi. Tevellüdü: 1050. Vefatı: 9 Zilkaade 1109.

- 3) Şeyh Mehmed Emin Efendi ibn-i Şeyh Yahyâ Efendi. Vefatı: 4 Ramazan 1169.
- 4) Şeyh Mehmed Sâdeddiin Efendi ibn-i Şeyh Mehmed Emin Efendi. Halife-i Şeyh Sâlih Mahvi. Elhalveti - Şemsi. Vefatı: 15 Şâban 1205.
- 5) Vekil Şeyh Elhac İbrâhim Efendi. Edirnevi. Vefatı: 1211.
- 6) Şeyh Hasib Efendi. Elrûfayi. ibn-i Şeyh Saadeddin Efendi. Vefatı: 5 Şevvâl 1250.
- 7) Vekil Şeyh Elhac Mehmed Rızâ Efendi. Elrûfâyî. Vefatı: 18 Şâban 1282.
- 8) Şeyh Mehmed Emin ibn-i Şeyh Hasib Efendi. Vefatı: Rebiülâhir 1303.
- 9) Şeyh Mehmed Hasib Efendi ibn-i Şeyh Mehmed Emin Efendi. Vefatı: 17 Receb 1329.

### 99. ÇOLAK HASAN EFENDİ TEKKESİ

#### Eyüb'de İdrisköşkü Nam Mahâlde Çolak Hasan Efendi Tekkesi Şeyhleri

- 1) Çolak Şeyh Hasan Efendi. Elhalveti. Kaddesesirruh. Vefatı: 1185. İdrisköşkü'nde medfundur.
- 2) Şeyh Hâfız Mehmed Rızâ Efendi. Elhalveti. ibn-i Şeyh Hasan-ül-halveti. Vefatı: 13 Cemâziyülâhir 1213.

### 100. VEZİR TEKKESİ

#### Eyüb'de Sadr-i Esbak İzzet Paşa Tekkesi Şeyhleri

(Vezir T.)

- 1) İptidâ Şeyh Elhac Seyyid Ömer Rızâyî Efendi El-nakşbendi. Vefatı: 1235. Hicaz.
- 2) Şeyh Seyyid Abdülkaadir Efendi. ibn-i Şeyh Elhac Seyyid Ömer Efendi. Vefatı: 1282. Tekkede medfundur.

### 101. HATUNIYE TEKKESİ

#### Eyüb'de İdrisköşkü Nam Mahâlde Hâtuniye Tekkesi Şeyhleri

- 1) Şeyh ..... Hasan Efendi El-kaadiri.
- 2) Şeyh Seyyid Hasan Efendi El-kaadiri. Halife-i Çakmak Şeyh Mehmed. Vefatı: 1166.

- 1) Seyh Ali Efendi. Halife-i Seyh Hasan.
- 2) Seyh Hoca Selim Sırrî Efendi En-nakşbendi. Halife-i Seyh Mehmed Emin-i Rodosî. Vefatı: 1227.
- 3) Seyh Mesnevihan Hoca Elhac Seyyid Hasan Hüsâmeddin Efendi En-nakşbendi. İslâmbolî. Tevellüdü: 1184. Vefatı: Gurre-i Şevvâl 1280.
- 4) Seyh Elhac Mustafa Vahyi Efendi. Halife-i Seyh Hüsâmeddin Efendi. Vefatı: 1285. Hicaz.
- 5) Seyh Elhac Mehmed Rizâ Efendi. İbn-i Seyh Mustafa Vahyi Efendi. Vefatı: 3 Zilhicce 1306.

## 102. CEMALİ TEKKESİ

Edirnekapusu Hâricinde Savaklar'da  
Cemâlî Tekkesi Şeyhleri.

Bâni: Hîrâmî Ahmed Ps.

- 1) Seyh Mehmed Efendi El-halvetî. Halife-i Seyh Mehmed Nazmî Efendi. Vefatı: 1114.
- 2) Seyh Mehmed Efendi. Halife-i Seyh Mehmed Efendi. Vefatı: 1155.
- 3) Seyh Seyyid Mehmed Cemâleddin El-edirnevi El-uşşâki. Halife-i Seyh Mehmed Hamdiy-i Edirnevi. Lâkabı: Bağdâdi. Vefatı: 1164.
- 4) Seyh Mehmed Nizâmeddin Efendi İbn-i Seyh Mehmed Cemâlî. Vefatı: 1199.
- 5) Seyh Mehmed Cemâlî İbn-i Seyh Mehmed Nizâmeddin Efendi. Vefatı: 1233.
- 6) Seyh Alâeddin Efendi İbn-i Seyh Mehmed Cemâlî Efendi. Vefatı: Cemâziyülevvel 1251.
- 7) Seyh Ubeyd Dede Efendi. Vefatı: 1253. Mukaddemâ Şah Sultan Tekkesi Şeyhi İken 1251 târihinde tekke-i mezbûr şeyhliği üzere ref'olunarak meşihat İbrâhim Necâti Ef. ye verilmiştir.
- 8) Seyh Elhac Şalcı Ali Efendi. Elhalvetî - Elşâbânî. Vâiz-i Süleymâniye. Halife-i Geredeli Seyh Halil Efendi. Vefatı: 19 Zilhicce 1258.
- 9) Seyh Mehmed Emin Efendi İbn-i Seyh Şalcı Ali Efendi. Vâiz-i Sultan Ahmed. Vefatı: 13 Şâban 1291.

### 103. MUSTAFA PAŞA TEKKESİ

#### Edirnekapusu Hâricinde Mustafa Paşa Nakşebendî Tekkesi Şeyhleri.

Binây-i Tekke: 1166.

- 1) Şeyh Muradzâde Şeyh Mehmed Efendi. Vefatı: 1169.
- 2) Şeyh Seyyid Ahmed Efendi. Vefatı: 1188.
- 3) Şeyh Elhac Mehmed Efendi. Vefatı: 1216.
- 4) Şeyh Hoca Ahmed Hüdâverdi Efendi. Halife-i Şeyh Elhac İbrâhim El-kastamonuvî. Vefatı: 4 Muharrem 1225.
- 5) Şeyh Elhac Seyyid Mahmud Efendi. Halife-i Hoca Hüdâverdi. Vefatı: 3 Safer 1227.
- 6) Şeyh Veliyüddin Dede Efendi. Halife-i Şeyh Ahmed Hüdâverdi. Vefatı: 1236.
- 7) Şeyh Mustafa Efendi. Silistreli. Halife-i Şeyh Hüdâverdi. Vefatı: 1248.
- 8) Şeyh Seyyid Ahmed Efendi. ibn-i Silistreli Şeyh Mustafa Efendi. Vefatı: 3 Muharrem 1265.
- 9) Şeyh Seyyid Mehmed Yahyâ Efendi ibn-i Şeyh Mustafa Silistrevî. Vefatı: 25 Muharrem 1297.
- 10) Şeyh Yahyâ Efendi. Vefatı: 27 Cemâziyülevvel 1316.
- 11) Şeyh Mehmed Efendi. (Bu son Şeyh, Silsile-i Meşâyihe zeyli yapan kaleminden sonraki ilâveciler tarafından yazılmıştır.)

### 104. TAMŞVAR TEKKESİ

#### Eyüb Nişancası Civârında Tamşvar Defterdârı İbrâhim Bey Mescidi Tekkesi Şeyhleri.

- 1) Vâzın Meşihat: Şeyh Elhac İbrâhim Efendi. Halife-i Sertarikzâde Şeyh Mehmed Emin Ef. Nakl-i Asitâne: 1187. Vefatı: 1193.
- 2) Şeyh Sertarik Ömer Efendi. Halife-i Şeyh İbrâhim Efendi. Vefatı: 1198.
- 3) Şeyh Seyyid Hamza Efendi. Halife-i Şeyh Mustafa Şâkir Efendi. Şeyh-i Livâ-i Şerif. Vefatı: 1222.
- 4) Tesbihcizâde Şeyh Mustafa Efendi. Halife-i Şeyh Arif Dede. Meşihatının kaldırılması: 1224. Vefatı: 1239.
- 5) Şeyh Elhac Seyyid Hüseyin Fazlullah Efendi. Halife-i Şeyh Seyyid Hamzâ Efendi. Vefatı: 1240.
- 6) Şeyh Mehmed Memiş Tevfik Efendi. Halife-i Şeyh Mehmed Şâkir Efendi. Vefatı: 11 Şevvâl 1248.

- 7) Şeyh Seyyid Mehmed Nüriddin Efendi. Hemşirezâde-i Şeyh Abdülâziz Efendi. Vefatı: 7 Ramazan 1291.
- 8) Hâfız Mehmed Hâşim Efendi ibn-i Şeyh Nüriddin.

### 105. ŞEYH SELÂMÎ TEKKESİ

Eyüb Civârında Baba Haydar Mahallesinde  
Nakşbendiye'den Şeyh Selâmi Tekkesi  
Şeyhleri.

- 1) Bâni: Şeyh Seyyid Mustafa Selâmi-i Nakşbendi. ibn-i Şeyh Seyyid İsmail ..... İzmirî. Vefatı: 1228.
- 2) Şeyh Mustafa Müştak Efendi El-kaadiri. Bitlisi. Vefatı: 1242.
- 3) Şeyh Seyyid Mehmed Behâeddin Nâdi El-rüfai. ibn-i Şeyh Mustafa Selâmi. Halife-i Şeyh Bekâr Bey. Tevellüdü: 1227. Vefatı: 1296.
- 4) Şeyh Mustafa Selâmi Nâci Efendi. ibn-i Şeyh Mehmed Behâeddin Efendi. Vefatı: 19 Cemâziyülevvel 1327.
- 5) Şeyh Ali Muhsin Bey.

### 106. EMİR BUHÂRÎ TEKKESİ

Edirnekapusu Hâricinde Hazret-i  
Emir Buhârî Tekkesi Şeyhleri.

- 1) Hazret-i Hoca Emir Buhârî. Kuddise. Sirruh. Vefatı: 922.
- 2) Hoca Mahmud Efendi. Dâmâd-ı Azîz. Vefatı: 938.
- 3) Elhac Hoca Halife. Menteşevi.
- 4) Hoca Takyeddin-i Ebûbekir-i Simâvî. Vefatı: 965.
- 5) Hoca Safer Efendi.
- 6) Şeyh Hoca Hamzâ Efendi.
- 7) Taşçızâde Şeyh Mehmed Efendi.
- 8) Şeyh Mustafa Efendi ibn-i Taşçızâde.
- 9) Şeyh Mehmed Emin Efendi. Meşihati terki: 1086
- 0) Şeyh Feyzi Hasan Efendi. Halife-i Abdül'ehad Nûri. Vefatı: 2 Safer 1102.
- 1) Şeyh Mehmed Şeyhî Efendi ibn-i Şeyh Hasan Feyzî Efendi. Vefatı: 1144.
- 2) Şahkadinzâde Şeyh Abdürrahmân-ı Edirnevî El-kaadiri. Vefatı: 1163.
- 3) Oğlu Bardakçı Şeyh Feyzullah Efendi. Vefatı: 1184.
- 4) Feyzullah Efendi Zâde Şeyh Abdürrahman Efendi. Vefatı: 1225.



- 15) Şeyh Mehmed Emin Efendi ibn-i Şeyh Feyzullah Efendi. Vefatı: 1229.
- 16) Bâni-i Sâni Şeyh Seyyid Abdülhalim Efendi. Emir Buhârî Şeyhi Hoca Seyyid Mehmed Şerâfeddin Çelebi Efendi'nin Halifesidir. Tevcih-i Meşihat: 1240. Vefatı: Gurre-i Receb. 1270.
- 17) Vekil Şeyh Seyyid Hasan Eşref Efendi. Halife-i Şeyh Abdülhalim Efendi. Vefatı: 5 Rebiülevvel 1282.
- 18) Şeyh Mehmed Tâhir Efendi ibn-i Şeyh Abdülhalim Efendi. Hâlâ Şeyh. Vefatı: 13 Receb 1311.
- 19) Şeyh Hasan Efendi. Birâderzâde-i Şeyh Tâhir Efendi. Vefatı: Receb 1321.

### 107. SERTARİKZÂDE TEKKESİ

Sertarikzâde Tekkesi Şeyhleri Nişancılar  
(Eyüb Civârı)

- 1) Yumurtacı Şeyh Mehmed Efendi. Halife-i Sertarikzâde. Vefatı: 1183.
- 2) Tekneci Şeyh Halil Efendi. Halife-i Sertarikzâde. Vefatı: 1189.
- 3) Şeyh Mehmed Sâdık Efendi. Asitâne-i Nüriddin'e nakil: 1215.
- 4) Şeyh Mustafa Şükrü Efendi ibn-i Şeyh Mehmed Sâdık Efendi. Vefatı: 1221.
- 5) Şeyh Mehmed Nuriddin. ibn-i Şeyh Mehmed Sadık Efendi. Vefatı: 1221.
- 6) Şeyh Abdülâziz Zihni Efendi ibn-i Zeynelâbidin Efendi. Asitâne-i
- 7) Hâcegizâde Tekkesi Şeyhi Hasan Hamdi Efendi. Vefatı: 11 Zilkaade 1248.
- 8) Şeyh Elhac Hâfız Ali Rizâ Efendi. Halife-i Şeyh Abülâziz Efendi. Velâdeti: 1222. Vefatı: Gurre-i Rebiülâhir 1304.
- 9) Şeyh Mehmed Râşid Efendi ibn-i Şeyh Ali Efendi. Vefatı: 1360.

### 108. ŞEYHÜLİSLÂM TEKKESİ

Eyüb Civârında Şeyhülislâm Tekkesi Şeyhleri

Târih-i Binây-i Tekke: 1157

- 1) Tokadı Şeyh Elhac Mûsâ Efendi. Vefatı: 1160.
- 2) Şeyh Abdülkerim Efendi. Vefatı: 1179.
- 3) İspartalı Şeyh Mehmed Efendi. En-nakşbendi. Vefatı: 1248.
- 4) Oğlu Mehmed Zeki Efendi. Vefatı: 1252.

- 5) Şeyh Elhac Ali Efendi Uşşâki. Halife-i Şeyh Ali Behcet-i Üskü-dâri. Vefatı: 25 Cemâziyülâhir 1279.
- 6) Şeyh Mehmed Hasib Efendi ibn-i Şeyh Ali Efendi. Vefatı: 10 Re-ceb 1308.

### 109. KIRPASİ TEKKESİ

**Eyüb Civârında Kırkık Hamamı Kurbinde  
Mûsa Çavuş Mescidine Vaz'ı Meşihat  
eden Kirpâsi Tekkesi Şeyhleri.**

- 1) Şeyh El-hac Mustafa Tevfik Efendi-i Kirpâsi. Halife-i Şeyh Meh-med Emin-i Sürûri-Sâdi. Vefatı: 8 Cemâziyülâhir 1234.
- 2) Sıvacı Şeyh Sâdık Efendi. Halife-i Şeyh Mustafa Kirpâsi. Zil-hicce 1247.
- 3) Şeyh Yazıcı İbrâhim Efendi El-rüfaî. Vefatı: Gurre-i Şâban 1273.
- 4) Şeyh Hâfız Ahmed Efendi En-nakşbendî. Hatib-i Câmi-i Hazret-i Hâlid. Vefatı: 1282.
- 5) Şeyh Mehmed Behâeddin Efendi. ibn-i Şeyh Hâfız Ahmed Efen-di. Vefatı: 18 Muharrem 1300.
- 6) Şeyh Mehmed Celâleddin ibn-i Şeyh Hâfız Ahmed Efendi. Ha-tib-i Câmi-i Hazret-i Hâlid.

### 110. ŞEYH MURAD TEKKESİ

**Şeyh Murad Tekkesi Şeyhleri**

**Nısanca - Eyüb**

- 1) Şeyh Seyyid Mehmed Murad Buhâri En-nakşbenî. Halife-i İmâm-ı Rabbânizâde Şeyh Hoca Mehmed Mâsûm-ül-fârûki. Te-vellûdü: 1055. Vefatı: 12 Rebiülevvel 1122. Tekkede Türbe'de medfundur.
- 2) Şeyh Kilisi Ali Efendi. Halife-i Şeyh Murad Efendi. Vefatı: 1147.
- 3) Şeyh Sırrî Ali Efendi. Vefatı: 1169.
- 4) Şeyh Mustafa Efendi, Gelibolu'lu. Vefatı: 1176.
- 5) Şeyh Elhac Hâfız Mehmed Efendi Çanakkisârî. Vefatı: 1199.
- 6) Şeyh Mehmed Efendi. Vefatı: 1208.
- 7) Şeyh Hasan Efendi. Meşihatının ref'i: 1208.
- 8) Şeyh Mehmed Efendi. Meşihati Ref' edilmiştir.
- 9) Şeyh Hüseyin Efendi El-hisârî. Vefatı: 5 Cemâziyülâhir. 1236.
- 10) Şeyh Mehmed Esad Efendi. Dâmâd-i Şeyh Hüseyin El-hisârî. Ve-fatı: 1260. Tekkede medfundur.

- 11) Oğlu Şeyh Hâfız Feyzullah Efendi. Ris-ül-kur'a. Vefatı: 25 Cemâziyülevvel 1284. Tekke'de medfundur.
- 12) Şeyh Süleymân-ı Belhî. Vefatı: Şaban 1294.
- 13) Şeyh Abdülkaadir Efendi ibn-i Şeyh Süleymân-ı Belhî.

### 111. BALÇIK TEKKESİ

#### Ebâeyyübelensârî'de Balçık Tekkesi Şeyhleri

- 1) Şeyh Mahmud Efendi. Halife-i Yâkub-ı Sünbülü. Vefatı: 1018.
- 2) Şeyh Mahmud Efendi. Vefatı: 1128.
- 3) Şeyh Abdullah Efendi ibn-i Şeyh Mahmud Efendi. Vefatı: 1155.
- 4) Şeyh Seyyid Abdülgani Efendi ibn-i Şeyh Abdullah Efendi. Vefatı: 6 Cemâziyülevvel 1201.
- 5) Şeyh Seyyid Abdürrahman Efendi ibn-i Feyzullah. Eş-şehir Şeyh Kadınzâde. Vefatı: 10 Muharrem 1225.
- 6) Şeyh Kanbur Sâlim Efendi. Vefatı: 14 Rebiülevvel 1234.
- 7) Debbâğlar Yazıcısı Şeyh Mehmed Sâdik Efendi El-uşşâki El-halveti. Vefatı: 22 Zilkaade 1242. Pazartesi.
- 8) Şeyh Seyyid Mehmed Emin Efendi. Halife-i Şeyh Sâlih Efendi. Vefatı: 1 Zilkaade 1257.
- 9) Oğlu Şeyh Mehmed Ziyâ Efendi. Vefatı: 1294.

### 112. LÂGARİ MEHMED EFENDİ TEKKESİ

#### Eyüb'de Taşlıburun Nam Mahalde Lâgarı Mehmed Efendi Tekkesi Şeyhleri.

- 1) Lâgarî Şeyh Mehmed Efendi. Bayrâmî. Belgrâdi. Vefatı: 1093.
- 2)
- 3) Gözoğlu Şeyh Hüseyin El-eyyûbi Es-sâdi. Şeyh İbrâhim-i ebul Şâmi Halifesidir. Vefatı: 1151.
- 4) Çelebi Şeyh Abdürrahman Efendi. Halife-i Şeyh Hasân-ı Cibâvi. Vefatı: 1169.
- 5) Şeyh Süleyman Sıdk-i Kırımı. Halife-i Şeyh Abdürrahman Efendi. Vefatı: 1191.
- 6) Şeyh İsmail Necâti Efendi. ibn-i Şeyh Süleyman Efendi. Vefatı: 1204.
- 7) Şeyh Elhac Ahmed Hulûsi El-eyyûbi. Abdüsselâm Tekkesi Şeyhi Mustafa Haydar Efendi Halifesidir. Vefatı: 1231. Esnây-ı Hac'da şehid olmuştur.
- 8) Vekil Şeyh Sâlih Efendi. Halife-i Şeyh Ahmedî. Vefatı: 5 Muharrem 1244.

- 9) Şeyh Elhac Süleyman Sıdkı Efendi ibn-i Şeyh Ahmed Hulûsi Efendi, Velâdeti: 1220. Hâlâ Şeyh. Vefatı: 17 Safer 1308.
- 10) Şeyh Saadeddin Efendi. (Son Şeyh)

### 113. HACI ALİ TEKKESİ

#### Eyüb'de Hacı Ali Tekkesi Şeyhleri Derkurb-i Oluklubayır

- 1) Şeyh Arabzâde El-hac Ali Efendi. En-nakşbendî. Hacı Dede nâmiyle meşhûrdur. Halife-i Şeyh Mehmed Nüriddin-i Kâğidi. Vefatı: 3 Zilkaade 1202. Tekkede medfundur.
- 2) Şeyh Seyyid Hasan Hüsnü Efendi. Halife-i Şeyh Hacı Dede. Vefatı: 11 Rebiülevvel 1247. Tekke'de medfundur.
- 3) Şeyh Elhac Mehmed Niyâzi Efendi Edirnevi. Halife-i Şeyh Hasan Hüsnü. Ef. Vefatı: 1287. Tekke'de türbede medfundur.
- 4) Şeyh Seyyid Hüseyin Hüsnü Efendi. ibn-i Şeyh Mehmed Niyâzi Efendi. Vefatı: Şâban 1311.

### 114. HASİRİ-ZÂDE TEKKESİ

#### Eyüb Mukaabilinde Sütlüce'de Hasırizâde Tekkesi Şeyhleri

Târih-i Binây-ı Zâviye: 1199.

- 1) Şeyh Elhac Mustafa İzzî Efendi. Sâdi. Eş-şehir bi-Hasırizâde. Esbak Taşlıburun Tekkesi Şeyhi Süleyman Sıdkı Efendi'nin dâmad ve halifesidir. Vefatı: Cemâziyülâhir 1239.
- 2) Şeyh Süleyman Sıdkı Efendi ibn-i Şeyh Elhac Mustafa İzzî Efendi. Vefatı: 1253.
- 3) Şeyh Hasan Rızâ Efendi ibn-i Şeyh Süleyman Sıdkı. Vefatı: 7 Muharrem 1302.
- 4) Şeyh Elhac Ahmed Muhtar ibn-i Şeyh Süleyman Sıdkı Efendi. Vefatı: 23 Muharrem 1319.
- 5) Şeyh Mehmed Elif Efendi ibn-i Şeyh Muhtar Efendi.

### 115. ERDEBİL TEKKESİ

#### Ayasofya'da Erdebil Tekkesi Şeyhleri

Târih-i Binây-ı Tekke: 924

- 1) Şeyh Yusuf Sinâneddin El-erdebili İbn-i Hızır. Halife-i Cemâl-i Halveti. Vefatı: 951. Topkapu Hâricinde Medfundur.

- 2) Şeyh Ahmed Efendi Halveti ibn-i Şeyh Erdebili. Halife-i Merkez Efendi. Vefatı: 974.
- 3) Şeyh Mehmed Efendi. Hafid-i Şeyh Ahmed Efendi. Vefatı: 1057.
- 4) Şeyh Ahmed Efendi ibn-i Şeyh Mehmed Efendi. Vefatı: 1080.
- 5) Şeyh Mehmed Efendi ibn-i Şeyh Ahmed Efendi. Vefatı: 11.. (Aynen)
- 6) Şeyh Mehmed Efendi, Birâderzâde-i Şeyh Mehmed Efendi. Vefatı: 1173.
- 7) Şeyh Mahmud Efendi. Birâder-i Şeyh Mehmed Efendi. Ceddi Sinân-ı Erdebili civârında Medfundur. Vefatı: 1183.
- 8) Vekil Şeyh Abdüllâtif Efendi. Dâmâd-ı Şeyh Mahmud Efendi. Vefatı: 1207.
- 9) Şeyh Seyyid Abdülğanî Efendi ibn-i Şeyh Abdüllâtif Efendi. Vefatı: 1236. Şeyh Sinân-ı Erdebili yanında medfundur.
- 10) Şeyh Seyyid Abdüllâtif Efendi ibn-i Şeyh Mehmed Nûriddin. Vefatı: 21 Cemâziyülevvel 1264. Hazret-i Sinân-ı Erdebili ittisâline defnolundu.
- 11) Şeyh Seyyid Mehmed Nûri Efendi ibn-i Şeyh Abdüllâtif Efendi. Vefatı: 9 Safer 1296.
- 12) Şeyh Mustafa Safvet Efendi ibn-i Mehmed Şâkir Efendi. Ammizâde-i Şeyh Mehmed Nûri Ef. Vefatı: 17 Zilkaade 1324. Salı.
- 13) Şeyh Nazif efendi.
- 14) Şeyh Sırrı efendi ibn-i Nazif efendi.

## 116. SERTARİKZÂDE TEKKESİ

Nışancı'da Kumrulu Mescid Kurbinde Sertarikzâde'nin  
Halveti Tekkesi Şeyhleri.

Fâtih Civârı

- 1) Sertarik Şeyh Abdullah Sabûri Efendi El-halveti. Sertarik Sivâsizâde Şeyh Abdülbâki Efendi. (Aynen Böyle Yazılmıştır.) Vefatı: 1122.
- 2) Sertarikzâde Şeyh Mehmed Emin Efendi. Halife-i Nûriddin Cer-râhî. Asitâne-i Nûriddin'e nakli: 1169. Vefatı: 1172.
- 3) Şeyh Mehmed Efendi El-moravi. Asitâne-i Nûriddin'e nakli: 1193. Ve orada vefatı: 1209.
- 4) Şeyh Müderris Mehmed Emin Efendi. Asitâne-i Nûriddin'e nakli: 1219. Vefatı: 1220.
- 5) Şeyh Seyyid Mustafa Ahkâm Efendi. Nakibüleşrafzâde. Vefatı: 1232.

- 6) Şeyh Hâfız Seyyid Kavaklı Mehmed Şâkir Efendi. Moravi Şeyh Mehmed Efendi Halifesi Sirkeci (Tekkesi) Şeyhi Seyyid Ahmed Efendi'nin halifesidir. Vefatı: 29 Muharrem 1266. Salı Günü.
- 7) Şeyh Seyyid Ahmed Şemseddin Paşa ibn-i Şeyh Mehmed Şâkir Efendi. Vefatı: 19 Rebiülevvel 1282.
- 8) Şeyh Seyyid Abdüllâtif Fazlı Efendi ibn-i Şeyh Seyyid Mehmed Şâkir Efendi. Vefatı: 5 Cemâziyülâhir 1303.
- 9) Muhzırzâde Şeyh Ali Ziyâ Efendi. Halife-i Şeyh Abdüllâtif Efendi. Vefatı: Receb 1335.

### 117. ATPAZARI TEKKESİ

#### Fâtih Kurbinde Atpazârî Tekkesi Şeyhleri

- 1) Bâni: Şeyh Seyyid Osman Fazlı İlähi. (Fazlı-ı ilâhi) El-celveti. Kudûse sirrüh. Kıbrıs'a nefyedilmiş ve orada 19 Zilhicce 1102 de vefat etmiştir.
- 2)
- 3)
- 4) Şeyh İbrâhim Keşfi Efendi. Halveti - Şâbânî. Kudûse sirrüh. Vefatı: 1205. Tekke'de medfundur.
- 5) Şeyh Seyyid Ahmed Efendi. Halife-i Şeyh İbrâhim Keşfi Efendi. Vefatı: 1225. Tekkede medfun.
- 6) Şeyh Mehmed Selim Efendi. Şâbânî - Halveti. Meşihatden ayrılması: 1273. Vefatı: 5 Rebiülâhir 1285. Silivrikapusu hâricinde medfundur.
- 7) Tulumbacı Şeyh Ali Sünbülü. Vefatı: 1282.
- 8) Mehmed Hasib Efendi ibn-i Şeyh Ali Efendi. Kasr-ı yed: 1287.
- 9) Şeyh Hâfız Seyyid Ali Efendi. İmâm-ı Neccarzâde. Vefatı: 27 Cemâziyülevvel 1293. Pazartesi. Tekke'de şeyh Ahmed Efendi kabrine defnolunmuştur.
- 10) Şeyh Mehmed Hâşim Efendi. Trabzonî. Amm-i Şeyh Hâfız Hayri Efendi. Rebiülâhir 1302.

### 118. LOKMACI TEKKESİ

#### Çarşamba'da Lokmacı Sokağında Rumeli Kazaskeri Merhum Elhac Hasan Refet Efendi'nin Hânıkaahı Şeyhleri.

- 1) İptidâ Keçeci Eşşeyh Hâfız Ali Efendi. Halveti - Şâbânî. Halife-i Kuşadalı Şeyh İbrâhim Efendi. Vefat: 1272. Tekkedeki Türbede Medfundur.

- 2) Sahaf Şeyh Hâfız Mehmed Kırımı Halveti - Şâbâni. Halife-i Kuşadalı. Vefatı: 9 Receb 1273.
- 3) Şeyh Ahmed İzzet Efendi. Halife-i Kuşadalı Şeyh İbrâhim Efendi. Vefatı : 29 Receb 1292. Tekkede türbede medfundur.
- 4) Şeyh Hayri Bey ibn-i Şeyh İzzet Efendi. Vefatı: 25 Safer 1311.

## 119. SIVASİ TEKKESİ

### Sivâsi Tekkesi Şeyhleri derkurb-i Câmi-i Sultan Selim.

- 1) Şeyh Yavsi Muhiddin Mehmed Efendi. İskilibli. Halife-i Şeyh İbrâhim Tennuri El-bayrâmi. Vefatı: 920.
- 2) Şeyh Muslihiddin. Sirozi. Halife-i Şeyh Yavsi. Vefatı: 926.
- 3) Şeyh Abdürrahim Efendi (Müeyyidi) Halife-i Şeyh Yavsi. Vefatı: 944.
- 4) Behâeddinzâde Şeyh Muhiddin Mehmed Efendi. Halife-i Şeyh Yavsi. Vefatı: 952.
- 5) Zâhidzâde Şeyh Abdürrahman-ı Hâtifi. Edirnevi.
- 6) Şeyh Nasrullah Efendi ibn-i Şeyh Yavsi. Pederinin halifesidir. Vefatı: 974.
- 7) Şeyh Mustafa Selâmi. İznikli. Vefatı: 993.
- 8)
- 9) Şeyh Muslihiddin-i Edirnevi Eş-şehir bi-Cerrâhzâde. Vefatı: 983. (Vefat târihleri teselsül etmiyor. Zâhidzâde ile bu zat araya soğuşturulmuştur. Ş.A.)
- 10) Şeyh Abdülmecid Efendi-i Şeyhi. Sivâsi. Halife-i Şeyh Şemseddini Sivâsi. Velâdeti. 972. Vefatı: 1049.
- 11) Şeyh Abdülbaaki Efendi ibn-i Şeyh Abdülmecid Efendi. Sivâsi. Velâdeti: 1023. Vefatı: 1122.
- 12) Kerimezâde-i Şeyh Bâki Eşşeyh Mehmed Efendi ibn-i Zülfikar Ağa. (Aynen) Vefatı: 1143.
- 13) Şeyh Abdülmecid Efendi ibn-i Şeyh Mehmed Efendi. Vefatı: 1149.
- 14) Şeyh Abdülbâki Efendi ibn-i Şeyh Abdülmecid Efendi. Vefatı: 10 Safer 1213.
- 15) Şeyh Seyyid Abdülhâleti Efendi ibn-i Şeyh Mehmed Hâşim Efendi. Vefatı: 1227.
- 16) Şeyh Abdülkerim Hilmi Efendi ibn-i Şeyh Abdülhâlik Efendi. Vefatı: 1248.
- 17) Şeyh Mehmed Hâşim Çelebi ibn-i Şeyh Abdülkerim Çelebi Efendi. Vefatı: 11 Ramazan 1258.

- 18) Şeyh Mehmed Şükrullah Efendi ibn-i Şeyh Abdülkerim Çelebi. Vefatı: 25 Rebiülâhir 1285. Halife-i Şeyh Yûnus Hilmi-i Sünbûli.
- 19) Seyyid Mehmed Nûriddin Çelebi ibn-i Şeyh Seyyid Şükrullah. Vefatı: 15 Rebiülâhir 1293.
- 20) Şeyh Hüseyin Efendi. Sünbûli. Vefatı: 1318.

## 120. SAİD ÇAVUŞ TEKKESİ

Küçükmustafapaşa Civârında Rifaiyye'den  
Said Çavuş Tekkesi Şeyhleri.

- 1) Şeyh Seyyid Mehmed Said Hasbî Çavuş. Rifâi. Vefatı: Şâban 1243.
- 2) Şeyh Seyyid Mehmed Atâullah Hasbî Efendi ibn-i Şeyh Mehmed Said Çavuş. Velâdeti: 1234. Vefatı: 11 Cemâziyülâhir 1308.
- 3) Şeyh Mehmed Râşid Efendi. Halife-i Şeyh Atâullah Efendi.

## 121. ETYEMEZ TEKKESİ

Samatya Kurbinde Etyemez Mirza Baba  
Tekkesi Şeyhleri

- 1) Vâzı-ı Meşihat: Eşşeyh Elhac Ali Hulûsi Efendi. Sâdi. El-mâruf bi-Karabacak. Etyemezzâde. Kuddise sirrüh. Halife-i Şeyh İbrâhim Ebulvefâ-i Şermî. Velâdeti: 1127. Vefatı: 6 Cemâziyülâhir 1197.
- 2) Şeyh Seyyid Sâdullah Hulûsi Efendi. Halife-i Şeyh İbrâhim Sabri Efendi. İclâsı: 5 Muharrem 1207. Vefatı: 1216.
- 3) Koğacı Şeyh Mehmed Emin Efendi. Şeyh-i Tekke-i Hazret-i Abdüsselâm. Kasr-i yed: 1222.
- 4) Fındıkzâde Şeyh Seyyid Ahmed Râşid Efendi. Halife-i Karabacak Şeyh Ali Hulûsi Efendi. Kasr-ı yed: 1226. Vefat: 1244.
- 5) Şeyh Elhac Mehmed Saadeddin Es-said-ül-enveri çorbacızâde Halife-i Şeyh Ahmed Râşid. (Aynen) Tevcih-i Meşihat: Gurre-i Cemâziyülâhir 1226. Vefatı: 26 Şevvâl 1228. Tekkedeki mezâristanda medfundur.
- 6) Şeyh Ahmed Râşid Efendi İbni Şeyh Elhac Mehmed Saadeddin. Vefatı: 23 Safer 1231. Çarşanba.
- 7) Şeyh Elhac Seyyid İsmail Sıdkî Efendi ibn-i Mehmed Bağdâdi. Halife-i Şeyh Abdullah Piri Elbuhâr-ül-sâdi. Tevcih-i meşihat: 24 Safer 1231. Vefatı: 1246. Tekkedeki türbeye defnedilmiştir.



- 8) Şeyh Elhac Seyyid Mustafa Vehbi Efendi. Halife-i Şeyh İsmail Sıdkı Efendi. Vefatı: 18 Ramazan 1274. Tekkedeki türbe'de medfundur.
- 9) Şeyh Ahmed Muhtar Efendi ibn-i Şeyh Mustafa Vehbi Efendi. Vefatı: 1298.
- 10) Şeyh Mustafa Ferid Efendi. Vefatı: 8 Şevvâl 1313.

## 122. FINDIKZÂDE TEKKESİ

Mollagürânî Kurbinde Yüksekaldırım'da  
Sâdiyye'den Fındıkzâde Tekkesi Şeyhleri.

Târih-i Binây-ı Tekke: 1217.

- 1) Şeyh Ahmed İshak Efendi. Vefatı: 18 Safer 1226.
- 2) Şeyh Seyyid Fındıkzâde Ahmed Râşid Efendi. Halife-i Karabacak Şeyh Ali Hulûsi. Vefatı: Gurre-i Cemâziyülâhir 1244.
- 3) Şeyh Osman Nuri Efendi. Halife-i Şeyh Ahmed Râşid Efendi. Vefatı: 17 Rebiülâhir 1270.
- 4) Şeyh Ali Haydar Efendi ibn-i Şeyh Osman Nuri. Vefatı: 1285.
- 5) Şeyh Mehmed Şemsi Efendi ibn-i Şeyh Osman Nuri. Vefatı: 24 Zilhicce 1310.
- 6) Şeyh Mehmed Arif Hilmi Efendi. Vefatı: Gurre-i Zilkaade 1327.

**A.Ü. İLÂHİYAT FAKÜLTESİ KÜTÜPHANESİ'NDE MEVCUT  
BULUNANLARLA HÂLEN AYNI FAKÜLTEDE YAPILMAKTA OLAN  
DOKTORA VE DOÇENTLİK ÇALIŞMALARININ LİSTESİ**

**Münir ATALAR**  
**AÜ. İlahiyat Fakültesi**  
**İslâm Tarihi Asistanı**

Bizi böyle bir derlemeye iten sebep, doktora konumuzun seçiminde karşılaştığımız güçlüktür. Öyle ki, ele almak istediğimiz ve ya üzerinde düşündüğümüz herhangi bir konu üzerinde, bugüne değin nerede ve hangi seviyede bilimsel çalışma yapılmıştır? Bunu tesbit için başvurabileceğimiz toplu bir katalogdan henüz yoksunuz. Gerçi fakülte kütüphanelerimiz, kendi fakültelerinde yapılan doktora ve doçentlik çalışmaları ile lisans tezlerinin ayrı ayrı tasniflerini yapıp, fişlemektedirler. Ancak bu gibi çalışmalar, kendi bünyelerinin dışına taşamamakta, münferit çalışmalar olarak kalmaktadırlar. Gönlümüz diliyor ki bütün bu tip müpferit ve birbirinden kopuk kalan çalışmaları, hiç değilse doktora ve doçentlik seviyesinde içine alan derleme bir eserin meydana getirilmesidir.

İşte bu isteğimize tercüman olmak, ileride yapılacak derlemelere katkıda bulunmak ve bilimsel çalışmalarda bulunanlara şimdilik âcizâne yararlı olabilmek düşünce ve gâyesiyle bu tip bir makâleyi neşertmeyi uygun gördük. Bu tür çalışmalarımız diğer üniversitelere bağlı fakülteler çapında da vardır. İleride onları da yayınlamayı düşünmekteyiz.

Bu yazımıza kardeş bir müessese olan Erzurum İslâmi İlimler Fakültesi mensuplarının da çalışmalarını almaya gayret ettik. Ancak bütün iyi niyet ve hizmet amacımıza rağmen, elimizde olmayan nedenlerle gerek İlahiyat gerekse İslâmi İlimler Fakültesi'ndeki çalışmalardan tesbit edemediğimiz veya noksan, hatalı tesbitlerimiz bulunmuş olabilir. Böylesi eksiklik ve hatalarımız varsa, bunun iyi niyetimize bağışlanacağını umarız.

Yazımızla ilgili teknik bilgiler ise şöyledir: Aynı kişiye âit gönderdiğimiz iki çalışmadan ilki **doktora**, ikincisi ise **doçentlik** tezidir. Tez çalışmalarının fakültemiz kütüphânesindeki yer numaraları parantez içerisinde gösterilmiştir. Aynı çalışmaya âit belirttiğimiz birden ziyâde yer numaralarından ilki **orijinal tezin**, ikincisi ise kitap halinde **neşrolunmuş tezin** yer numarasıdır. Kütüphâneye ulaştığı halde henüz işlem ve kayıt göremiyen tezlerin yer no'ları gösterilememiş, (?) işâreti ile müphem bırakılmıştır. Kütüphânedeki mevcut olmıyan tezler parantez içerisinde ayrıca belirtilmiştir.

Abdülkadiroğlu, Abdülkerim: Bursalı Belig'in Hayatı ve Eserleri (İnceleme - Metin), Ank., 1979, 181+615 y. (Tez üç cilt halinde yazılmıştır. (Y. 20066)

Abacı, Abdullah: Farsça Selim-nâmeler, Ank., 1974, IX+180 Yk. (Y. 18863)

Akdemir, Salih: L'Homocide Volontaire et L'Homicide Preterintentionnel en Droit Penal Musulman et en Droit Penal Romain Etude Comparée, Paris, 1977. (Y. 19784)

\_\_\_\_\_ : Hâzin ve Tefsir İlmindeki Yeri (Devam ediyor)

Akkuş, Mehmet: Abdullah Salâhî Uşşaki'nin (Balıkesirli) hayatı ve eserleri (Devam ediyor)

Akşit, Mustafa: Abdurrezzak İbn Hemmam ve Tefsirdeki metodu, Ank., 1980

Altıntaş, Hayrani: Les Idées Soufiques d'Erzurum'lu İbrahim Hakkı dans son Ma'irfet-nâme, etude-psyco-Religieuse, Paris, 1976, (3) +VI+226 Yk. (Y. 19597)

\_\_\_\_\_ : İbn Sina'nın Metafizik görüşleri (Devam ediyor)

Armaner, Nedâ: İnanç ve Hareket Bütünlüğü Bakımından Din Terbiyesi, İst., 1967, Milli Eğitim Basımevi, 58 s. (Y. 9780, 13947)

\_\_\_\_\_ : Psikopatolojide Dini Belirtiler (üzerinde bir araştırma), Ankara, 1973, Ayyıldız Matbaası, (Demirbaş Yayınları), (Y. 16773)

Atalar, Münir: Osmanlı İmparatorluğu'nda Surre Alayları ve Surre-i Hümayûn (devam ediyor)

Atay, Hüseyin: Kur'an'a Göre İman Esaslarının Tesbiti ve Müdafası, Ank. 1961, VII+127 s., Ajans-Türk Matbaası, (Y. 9613, 9160)

- \_\_\_\_\_ : Fârâbi ve İbn Sinâ'ya Göre Yaratma, Ank. Üniv. Bsmv, 1974, 158 s., (Y. 18727)
- Ateş, Süleyman: Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri, İst., 1969, (Y. 14068, 14431)
- \_\_\_\_\_ : İş'ari Tefsir Okulu, Ank. Üniv. Bsmv., 1974 (Y. 18794)
- Ayas, Râmi: Türkiye'de İlk Tarikat Zümerleşmeleri Üzerine Din Sosyolojisi Açısından bir Araştırma, Ank., 1970, 85 yk., (Y. 14790)
- \_\_\_\_\_ : Kur'an-ı Kerim'de Çalışma Kavramı (Sosyolojik bir yaklaşma), Ank., 1979 84 yk., (Y. 20074)
- Aydın, Hüseyin: Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi, Ank., 1976, Pars Matbaası, 192 S. (Y. 18866, 19224)
- \_\_\_\_\_ : Nietzsche'de Metafizik ve Anthropoloji (devam ediyor)
- Aydın, Mehmet: The Term 'Sa'âda In The Selected Works of al-Fârâbi and al-Gazzâli, Edinburgh, 1972 (Tez Ktb'de yoktur)
- \_\_\_\_\_ : Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlâk İlişkisi, 1978, 187 yk., (Y. 18792)
- Aydın, Mehmet: İlähi Dinlerde Şeytan Anlayışı, Erzurum, 1975, (Tez Ktb. de yoktur)
- \_\_\_\_\_ : Müslümanların Hristiyanlığa karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları, Ank. 1979 (Y. ...?)
- Ayvallı, Ramazan: Esbâbu Vürüdi'l-Hadis ve Bunun İslam Teşriindeki Yeri ve Önemi, Ank., 1979, VI+286 Yk. (Y. 20068)
- Balakbabalar, Muhsin: Metafizikte Metod Olarak Vecd, Ank., 1973 (Y. 16806)
- Başaran, Selman: İbn Hazm ve Hadisteki Metodu, Ank., 1977, 4+4+236 Yk., (Y. 19610)
- Bayraktar, Mehmet: La Philosophie Mystique de La Religion Chez Dawud de Kayseri, Sorbonne-Paris, 1978, 261 s. (Y. 19785)
- \_\_\_\_\_ : Kindî'de Fizik ve Metafizik (Devam ediyor)
- Bilgin, Beyza: İslam'da Eğitimin Temeli Olarak Sevgi, Ank. 1970 (Y. 14581)
- \_\_\_\_\_ : Türkiye'de Din Eğitimi ve Liselerde Din Dersleri, Ankara, 1980, 173 shf. (Basılmış doçentlik tezidir). (Y. :?)
- Bilgin, Mehmet: Aristo ile Kindî'nin Metafizik Görüşlerinin Karşılaştırılması (devam ediyor)

- Bolay, Süleyman Hayri: Aristo Metafiziği ile Gazzâli Metafiziğinin Karşılaştırılması, Ank., 1976, 327 shf. (Kültür Bakanlığı (Yaylr.), (Y. 18862, 19318)
- \_\_\_\_\_ : Emil Boutroux'de Zorunsuzluk Doktrini, Ank., 1980 (Y. ...?)
- ø Boyacılar, Nurettin: Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzi'nin Hadisteki Yeri ve Metodu. (devam ediyor)
- ø Bozkurt, Ebuzer: Ma'mer b. Râşid'in Hayatı ve «Kitabu'l-Câmii» isimli eseri, Ank., 1980 (Y. ...?)
- Canan, İbrahim: Les Methodes de l'Enseignement du Prophète Muhammed, Paris, 1972. (Tez kütüphanede yoktur).
- \_\_\_\_\_ : Hz. Peygamber'in Sünnetinde Terbiye, Erzurum, Eylül-1977, 419 yk. (Tez kütüphanede yoktur.)
- Cerrahoğlu, İsmail: Kur'an Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Amiller, Ank. Ün. Bsmv., 1968 (Y. 9612, 13998)
- \_\_\_\_\_ : Yahya İbn Sallam ve Tefsirdeki Metodu, Ank. Ün. Bsmv. 1970, (Y. 14375, 14850)
- ø Cihan, Sadık: Osmanlılar Devrinde Türk Hadiscileri, 1971. (Tez ktb. de yok).
- ø \_\_\_\_\_ : Uydurma Hadislerin Doğuşu ve Siyasî ve Sosyo - Politik Olanlarının Olaylarla İlgisi (Hz. Peygamber Devrinden Abbâsî Halifesi Mu'tasım Devrine Kadar), Erzurum, 1976, 264 yk. (Tez Kütüphanede yoktur).
- Coşan, Es'ad: Hatiboğlu Muhammed ve Eserleri, Ank., 1965 (Y. 10232)
- \_\_\_\_\_ : Hacı Bektaş-ı Veli, Makalât, Ank., 1971 (Y. 16567)
- Çağatay, Neşet: Osmanlı İmparatorluğu'nda Maden İşletme Hukuku, Ank., 1942, (Tez Ktb. yoktur. D.T.C.F.'de yapılmıştır)
- \_\_\_\_\_ : Fütüvvet Müessesesinin Menşei Meselesi, Ank., 1953, (Tez Ktb. yoktur)
- X Çakmakçı, Cevdet: Türk-Arap Darbimeselleri Üzerine Mukayeseli Bir Araştırma, Ank., 1972 (Tez D.T.C.F. Ktb. dedir.)
- \_\_\_\_\_ : Kur'an'daki Atasözleri, Bunların Arap Dili ve Edebiyatına Etkileri (devam ediyor)
- Çam, Nusret: Ramazanoğulları Mimari Eserleri, 1979. (Y. ...?)
- Çelikkaya, Hasan: Din Sosyolojisi Açısından Âyetlerin İnış Sebepleri Üzerine Bir Araştırma, Ank., 1980 (Y. ...?)
- Çubukçu, Asri: Tarsusi, Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri, Ank., 1977, (Y. 19602)

- Çubukçu, İbrahim Agâh: Gazzâlî ve Batınlık, Ank., 1964, 78 shf.,  
Resimli Posta Matbaası, (Y. 8547, 10105)
- : Gazzâlî ve Şüphecilik, Ank. Üniv. Bsmv.,  
1964, 130 sh. (Y. 9808, 10013)
- Dağ, Mehmet: The Philosophy of Abu'l-Barakât al-Baghdadî with  
Special Reference to H's Concept of Time, Ank., 1970  
(Tez ktde. yoktur)
- : İmam el-Haremeyn el-Cüveynî'nin Âlem ve Allah  
Görüşü, Ank. 1976, 2+216 yk. (Y. 19598)
- Değirmencioğlu, Mahmut Coşkun: Mehmet İzzet (1891-1930) Sa vie  
Ses Deuvres et sa Philosophie So-  
ciale, Paris, 1977, 257 yk, (Y.  
19601)
- Demir, Fahri: İslam Hukukunda Mülkiyet Hakkı ve Servet Dağılımı,  
Ank., 1979, 359 yk., (Y. 20069)
- Demirbaş, Asaf: Karakter Eğitimi ve Dinsel Öğretim (devam ediyor)
- Doğan, Lütfi: Ahmed b. Muhammed b. Furekiye Eş'ari Ekolü ve Ni-  
zami fi-Usul'id-Din Kitabı, Ank., 1960, (Y. 9611)
- Ecer, Vehbi: Osmanlı Tarihinde Vahhâbi Hareketi, Ank., 1976,  
IV+252 yk (Y. 19311)
- Endisi, Hamid Fersci: Atatürk ve Rıza Şah Kebirin Siyâsi Başarıla-  
rının Ortak Noktaları, Ank., 1974. 3+205 yk.,  
(Y. 18610)
- Erdican, Ali Galip: Totemizmin Mahiyeti Üzerine Bir Araştırma,  
Ank., 1975, 270 Yk., (Y. 19603)
- Ermemiş, Faruk: İslâmiyetin İlk Yüzyılında İslâm Başkentlerinden  
Medine, Ank., 1979, VIII.+186 Yk. (Y. 20070)
- Eroğlu, Selahattin: Divorce According To The Qur'an The Jurist And  
Practice In Turkey, 1979, (Unversity Of Exeter)  
(Y. ...?)
- Fayda, Mustafa: İslâmiyetin Güney Arabistan'a Yayılışı, Ank., 1972,  
155 s., (Y. 16734)
- : Hz. Ömer Zamanında Gayr-i Müslimler (13-23/  
634-644), Ankara, 1979, (Y. : ?)
- Fazıl Mehdi, Mehmet Ali: Selçuklular Devrinde Irak'ta Türkler,  
Ank., 1975, (Y. 18868)
- Fıglalı, Ethem Ruhi: İbâdiyenin Doğuşu ve Görüşleri, Ank., 1972, 163  
s. (Y. 16138)
- : Ahmediye Mezhebi (Kâdiyanîlik) Ank., 1976,  
2+6+264 (Y. 19606)

- Fırat, Erdoğan: Üniversite Öğrencilerinde Allah İnancı ve Din Duygusu, Ank., 1977, 105 Yk., (Y. 19604)
- \_\_\_\_\_ : Kur'an-ı Kerim'de İnsan (devam ediyor)
- Garağacı, Selim: İran ve Türkiye Toplumlarında Sünnet Ameliyesinin Psikolojik Açından İncelenmesi, Ank., 1973, 3+94 s., (Y. 16808)
- Gizli, Orhan: Dış Ülkelerde Çalışan Vatandaşlarımızın Karşılaştıkları Dinsel Etkiler Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma (devam ediyor)
- Gölcük, Şerafettin: Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri (Bakıllani'de İnsanın Fiilleri Anlayışı), Ank., 1979, Er-Tu Matb., (Doç.lık tezi olup Ktb.de yoktur.)
- Güngör, Harun: Gagavuzların Dini İnançları Üzerinde Bir Araştırma (devam ediyor)
- Güngör, Mevlüt: Cassâs ve Fıkhî Tefsiri; (Devam ediyor)
- Hamçi, Mahmut: Şah Nasrettin Kaçar Devrinde İran-Türk Münasebetleri. (Y. ...?)
- Hamnei Ali Asgar: Akkoyunlu-Karakoyunlu İlişkileri ve Safevî Hükümetinin Kuruluşu, Ank., 1974, 6+146+35 (Y. 18723)
- Hatem, Gulam, Ali: İran'daki Büyük Selçuklu Türbeleri, Ank., 1974, 5+159 yk., (Y. 18864)
- ⊗ Hatiboğlu, Mehmet: İsmâîî Tenkit Zihniyeti ve Hadis, Ank., 1962, 2+132 (Y. 9617)
- \_\_\_\_\_ : Hz. Peygamberin Vefatından Emevilerin Sonuna Kadar (Siyasî-İçtimaiî Hâdiselerle Hadis Münasebetleri) Ank, 7+173 sh. (Y. 14319)
- × Hizmetli, Sabri: Les Idéas Théologique D'İsmail Hakkı İzmirli (1868-1946), Dans Le «Yeni İlmî Kelâm» (La Nouvelle Science de Theologie), Paris., 1979, 471 s., «Univ. de Paris-Sorbonne, IV» (Y. 20079)
- \_\_\_\_\_ : Fatımiler ve İsmailiyye (devam ediyor)
- Işık, Kemal: Mutezilenin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri, Ank., 1964, 2+130 s. (Y. 10062)
- \_\_\_\_\_ : Maturidi'nin Kelâm Sisteminde İman, Allah ve Peygamberlik Anlayışı, Ank., 1974, (Y. 18865)
- × İctihâdi: Ebu'l-Kasım: Hulefâ-yi Râşidin Devrinde İslâm İktisadiyatı, Tarihi, Ank., 1958. (tez kütüphanede yok)
- İlhan, Avni: el-Amidi'ye Göre İmamet Nazairyesi (devam ediyor)

- mamoğlu, Ragıp: İmam Ebu Mansur El-Mattüridi'nin «Te'vilâtü'l-Kur'ân»daki Tefsir Metodu, Ank., 1973, 149 yk. (Y. 18010)
- Kalender, Ruhi: 15. y.y. da Türk Musikisi Nazariyatı ve Ladikli Mehmet Çelebinin «Zeynu'l-Elhan fi-İlmit-Te'lif ve'l-Evzan isimli eseri (devam ediyor)
- Karamağaralı, Beyhan: Muhammed Siyah Kalem İmzalı Minyatürlerin Üslup Özellikleri Hakkında bir Araştırma, Ank., 1963, 81 s. (Y. 9781)
- \_\_\_\_\_ : Ahlat Mezar Taşları, Ank., 1970, 355 yk. (Y. 18511)
- Karamağaralı, Haluk: Anadolu'da Beylikler Devri Minberleri, Ank. 1955, 6+72 s., Y. (7651)
- \_\_\_\_\_ : Anadolu'da Moğol İstilasından Sonra Yapılan Dinî Mimarlık Eserlerinin Plan ve Form Özellikleri, Ank., 4+120 s., (Y. 14292)
- Karımış, Orhan: Tefsir İlminde Te'vilin Yeri ve Önemi, Ank., 1975, 197+14 yk., (Y. 19607)
- \_\_\_\_\_ : Maverdi ve Tefsirdeki Metodu (devam ediyor)
- Kayaoğlu, İsmet: Kitab al-Tadhkira da İbn Haldun, Edition Eritique du Tome XII: La Partie d'Histoire, 447-553 H./1055-1158 M., Paris, La Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Paris Sorbonne, 1969 (Y. 19363)
- \_\_\_\_\_ : Selçuklu Devri Vakfiyelerinden Turumtay ve Râhatoğlu Vakfiyeleri, Ank., 1977 (Y. 19791)
- Kaydu, Ekrem: Die Institution des Scheyh-ül-Islamat in Osmanischen Staat Erlangen 1971 (Kütüphane'de yok).
- \_\_\_\_\_ : Dinlerde Mehdi İnancı ve Tasavvurları, Erzurum, 1976, 143 yaprak (Tez ktb.de yoktur.)
- Çiğner, M. Esat: İslam Fıkında Rey Taraftarları, Ank., 1957, 105 yk. (Y. 6910)
- Çirbaşoğlu, M. Hayri: Hadisçilere Göre Allahın İsim ve Sıfatları (devam ediyor)
- Çitapçı, Zekeriya: el-Etrâk fi-Müellefât al-Câhız (Tez ktb.de yoktur.)
- \_\_\_\_\_ : Mâverâünnehr'de İslâmiyetin Yayılışı (Tez ktb.de yoktur.)
- \_\_\_\_\_ : İslâmiyet'in Türkler Arasında Yayılışı (İlk Devirlerden XI. Asrın Sonuna Kadar), Erzurum, 1974. (Tez ktb. de yoktur)



- Koçer, Hasan Ali: Türkiye Cumhuriyetinde İlkokul Öğretmeninin Yetiştirilmesi, Ank., 1962, 231+72 s. (Y. 9614)
- Koçyiğit, Talat: Hadislerin toplanması ve Yazı ile Tesbiti, Ank., 1+134, (Y. 9609) Hadis Usûlü, Ank. Ün. Bsmv. 1967 (Y. 18957)
- : Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar, Ank. Ün. Bsmv., 1969 (Y. 14595, 19314)
- Korlaelçi, Murtaza: Pozitivizmin Türkiyeye Girişi ve İlk Etkileri, Ank., 1980 (Y. ...?)
- Koştaş, Münir: La Laicisation de l'enseignement public en Turquie Depuis 1923 Jusqu'a Nos Jours, 1977, Paris.
- Kuşafer, Ali Asgar: Gazzâlî Sisteminde Ahlâk ve Terbiye, Ark., 1974, 2+154 s., (Y. 18722)
- Kutluay, Yaşar: İlk İslâm Mezheplerinin Çıktıkları, Ank., 1958, 3+98 s. (İslâmiyette İtikâdi Mezheplerin Doğuşu, Ank. 1959) Balkanoğlu Matbaacılık, 79 s. (Y. 8546, 8664)
- : İslam Mezhepleri ile Yahudi Mezhepleri ve Karşılaştırılması, Ank., 1964, 6+287 s. (İslam ve Yahudi Mezhepleri, Ank., 1965, Ajans-Türk Matbaası (Y. 9805, 10225)
- Kuzgun, Şaban: Hazarların Yahudileşmesi ve Karai İnanıcı Üzerinde Bir Araştırma, Ank., 1979 (Y. ...?)
- Küçük, Abdurrahman: Şabtay Sivi ve Cemaati Üzerinde Bir Araştırma, Ank., 1978, 5+403 s. (Y. 19788)
- : Gregoryen Ermeni Patrikhanesi ve İnançları (devam ediyor)
- Küçükkalay, Hüseyin: Abdullah İbn Mes'ud ve Tefsir İlmindeki Yeri, Ank., 1970 (Konya 1971, Denizkışlası Matbaası) (Y. 14480, 15302)
- Levent, Ethem: Hasan Basri Çantay ve Tefsir Metodu, Ank., 1979. (Y. )
- \* Maksudoğlu, Mehmet: Tunus'ta Osmanlı Hakimiyeti, Ank., 196, (Y. 14069)
- Massad Süveylim, Ali: Türk Edebiyatında Siyerler ve Abdülbaki Arifin Manzum Siyeri Üzerinde Bir Araştırma. (devam ediyor)
- Moqaddam, Kâmrân: Afşarlar Hanedanı Zamanında Türk-İran İlişkilerinde Mezhep Tesiri, (Ktb.de yok)
- Muhtar, Cemal: Ferište Oğullarının Arapça-Türkçe Lügatları Hakkında Bir Araştırma (devam ediyor)

- fusazade, Macit: Şia Mezhebi İçinde Hulûl ve Tenasüh İnancının Motivasyon Psikolojisi Bakımından İncelenmesi, Ank., 1973., 3+65+6 s., (Y. 18379)
- fustafa, Rifat: İslam Uluslarının Kıbrısı Ele Geçirme Çabaları, (Dört Halife Devrinden, Adanın Osmanlılara Geçişine Kadar), Ank., 1971, IV+156 s., (Y. 15102)
- fasiriyan, Yadullah: Şiiliğin İranda Gelişmesi ve Resmi Mezhep Oluşu, Ank., 1971, 3+102 s., (Y. 15103)
- fuman, İbrahim: Anadolu'nun Fethinden İstanbul'un Fethine Kadar Türk Tekke ve Zaviye Binaları Hakkında Bir Araştırma ((devam ediyor)
- fransay, Gültekin: Die Melodische Linie Und Der Begriff Makam, der Traditionellen Türkischen Kunst Musik Vom 15. bis Zum 19. Jahrhundert, Ank., 1966 (Tez ktb. de yoktur)
- \_\_\_\_\_ : Ali Ufki, Ank., 1972 (Y. 16566)
- ner, Necati: Tanzimattan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı, Ank., 1957, 2+131 s., (Ank. Üniv. Bsmv., 1967, 119 s.) (Y. 9615, 13950)
- \_\_\_\_\_ : Fransız Sosyoloji Okuluna Göre Mantığın Menşei Problemi, Ank., 1964, 2+105 s. (Ank. Üniv. Bsmv, 1965, 87 s.) (Y. 9804, 10223, 19466)
- finçe, Yılmaz: Anadolu, Osmanlı ve Selçuk Camilerinde Sebül ve Şadırvanlar, Ank, 1972., 1+232, yk, (Y. 19312)
- \_\_\_\_\_ : Anadolu'da XII.-XIII. Yüzyıl Türk Hamamları, Ank., 1978, 192 s. (Y. 19790)
- özdemir, Hikmet: Musa b. Hacı Hüseyin el-İzniki, Hayatı ve Eserleri, Ank, 1980. (Y. ...?)
- özdemir, Turhan: Eski Türklerde Şamanlıkla İlgili İnançlar; Ank., 1977 (Y. 19781)
- öztürk, Abdülvahhab: İslam Hukukunda el-Hussaf'ın Yeri ve «Edebü'l-Kâdi» adlı eseri (devam ediyor)
- öztürk, Erdoğan: La Conduite de l'Homme dans l'İslam Saivant le Coran et la Tradition, Strasburg, 1973, 120 yk. (Y. 20076)
- eker, Hüseyin: Din Değiştirmede Psiko-Sosyolojik Etkenler. Ank., 1979, 4+135 yk. (Y. 20067)
- aka, Şevki: Kur'an-ı Kerimin Davet Metodu, Ank., 1979, 80 s. (Y. 20071)

- Sanay, Eyüp: Ord. Porf. Hilmi Ziya Ülken'in Fikirlerinin Gelişimi, Zürich, 1976 1+7+193, s., (Y. 19596)
- Sarıoğlu, H. İbrahim: Salah İbn-i Mübarek el-Buharâî'nin «Enisü't-Talîbin ve Uddetü's-Sâlikin» isimli eserinin édition critique'i, 1979, Tahran (Tez ktb. de yoktur.)
- Sırma, İhsan Süreyya: L'Institution et Les Biographies des Şeyh al-İslam Sous Le Regne de Sultan Abdulhamid II., Strasbourg, 1973, (Tez Ktb.de yok)
- \_\_\_\_\_ : 19. yüzyıl Yemen İsyânlarında Dinî Anlayışların Rolü, Ank., 19., (Tez Ktb.de yok)
- Sofuoğlu, Cemal: Şiânın Hadis Anlayışı, Ank., 1977, (Y. 19789)
- X Sönmez, Abidin: Hz. Peygamber'in Musâlahaları ve Sulha Davet Mektupları (devam ediyor)
- Şahin, M. Süreyya: Rum Ortodoks Patrikhânesi; Türkiye ile olan durum ve münâsebetleri üzerinde bir araştırma, Ank., 1979, 338 yk. (Y. 20072)
- Şahin, Recep: Sur la Politique Religieuse et Culturelle de la Grande-Bretagne dans les Communautés Orthodoxes Grecques et Armeniennes de l'Empire Ottoman et sur les Reformes d'Europeanisation entre le Traite de Lausanne (1923), Paris, 1978, 1060 Yk. (Y. 20077)
- Şeker, Mehmet: Gelibolu'lu Mustafa Âli ve «Mevâidü'n-Nefâis fi-Kavâidi'l-Mecâlis» adlı eserinin Transkribe ve Tahlili, Erzurum, 1978. (Tez kütüphânede yoktur).
- Şener, Abdülkâdir: İslâm Hukukunun Kaynaklarından Kıyas, İstih-san, İstislah, Ank., 1971, 8+187 sayfa. (Ank., 1974, Diyânet İşleri Başkanlığı yayınlarından). (Y. 14858)
- \_\_\_\_\_ : İslâm Hukukunda Hibe, Ank., 1977, 122 Yk. (Y. 19793)
- Şimşek, Mehmet: Les Controverses sur la Bid'a en Turquie (de Selim I. à Mehmed IV.). 1512-1656. Thèse pour le Doctorat de 3 ème Cycle Tradition Islamique, Paris, 1977, 260 Yk. (Y. 19608)
- \_\_\_\_\_ : İslam'da Bid'at Fikrinin Doğuşu ve Gelişmesi (devam ediyor).
- Şimşek, M. Said: el-Câhiz ve Eserlerindeki Kur'an ve Tefsire Ait Görüşleri, (devam ediyor).

- ukûhî, Sîrus Berâderan: Türk ve İran Kaynaklarına Göre İran'da Meşrutîyetin Kuruluşu (1900-1912), Ank., 1973, 212 sh. (Y. 16807)
- ahralı, Mustafa: Ahmad al-Rifâi (512-578/1118-1182), Sa Vie, Son Oeuvre et Sa Tariqa, Paris, 1973, IX+433 sayfa. (Y. 17979)
- anyu, Hikmet: Ankara ve Çevresinde Adak ve Adak Yerlerine Dair Bir Araştırma Denemesi, 1958 (Ankara ve Çevresinde Adak ve Adak Yerleri, Ank. Üniv. Bsmv., 1967, 432 shf. (Y. 8301; Y. 13992),
- : Türklerde Taşla İlgili İnançlar, Ank., 1964 (Ank. Üniv. Bsmv., 1968, XI+286 shf.), 3+199+18 shf. (Y. 14373; Y. 14426)
- ınç, Cihat: Übersetzung und Erläuterung des Kitab al-Mu'arada (von) Sahl b. Abd Allah al-Tustari un die Salimiya, Bonn, 1970, 150+45 s. (Y. 14875)
- : Zemahşeri ve Kelâmının Ana Meseleleri, Ank., 1976, 149 Yk. (Y. 19605)
- ıran, Ahmet: Les Nusayris de Turquie dans la Région d'Hatay (Antioche), Paris, 1973, XXII+319 sayfa. (Y. 16820)
- ırgut, İhsan: Russell ve Wittgenstein'da Mantıksal Atomculuk, Ank, 1978 (Y. 19787)
- ımer, Günay: Birûnî'nin İslâmiyet ve Diğer Dinler Hakkında Düşünceleri, Ank., 1974, IV+146 yk. (Birûnî'ye Göre Dinler ve İslâm Dini, Ank., 1975, Ayyıldız Mtb., Diy. İsl. Bşk. Yayını), (Y. 18510)
- : Hıristiyan ve İslâm Dinlerinde Meryem, Ank., 1979, 215 yk. (Y. 20073)
- ırer, Osman: Şeyh Muhammed Nazmî, Hayâtı, Eserleri ve «Hediyetü'l-İhvân». (deva mediyor).
- ğur, Ahmet: The Reing of Sultan Selim I. in the Light of the Selim-nâme, Litterature. Edinburg, 1973. (Y. 18867)
- : Osmanlı Siyâset-nâmeleri, Ank., 1979, VII+178 Yk. (Y. 20075)
- ğur, Ali: The Ottoman Ulemâ in the Mid-17 th Century, An Analysis of the Vakayi'ü'l-fuzalâ of Mehmed Şeyhî Efendi, Edinburg, 1973. (Tez Kütüphanede yoktur.)
- : Taşköpri-zâde Ahmed İsâmeddin Ebü'l-Hayr (Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve ilmi görüşleri), Erzurum 1980.

Uğur, Mücteba: Birinci Hicri Asırda İslâm Toplumunun Oluşumunda Hadislerin Rolü, Ank., 1978. (Y. 19780)

Üçok, Bahriye: İslâm Tarihinde İlk Sahte Peygamberler, Ank, 1957, 151 yk. (İslâmdan Dönenler ve Yalancı Peygamberler, Hicri 7-11. Yıllar, Ank. Ün. Bsmv. 1967. (Y. 9616; Y. 16341, 13994)

\_\_\_\_\_ : İslâm Devletlerinde Kadın Hükümdarlar, Ank., 1964, 188 yk. (Y. 9803)

Ünal, Zeki: İsa'nın Nüzülü Mes'elesi (devam ediyor).

Üner, Orhan: Analyse Systematique et Edition Partielle de Havâdisü'z-Zaman d'İbnü'l-Himsi, Paris, 1972. (Tez kütüphanede yoktur).

\_\_\_\_\_ : Memlûklularda Dini ve Adli Kurumlar, Erzurum, 1978 (Tez ktb.de yok)

Yakar, Cenap Haşmet: Pali Kaynaklarına Göre Budizm-İnanca Temel Olan Kavramların Anatomisi ve Sistemin Bütünlüğü İçinde Bağlantıları (devam ediyor).

Yakıt, İsmail: L'Attitude du Christianisme et de l'İslam en face du Darwinisme (Positions Exegetiques), Paris, 1979. (Y. ?)

Yalçın, Mikdad: al-İtticâh al-Ahlâk fi'l-İslâm (Drâsa Mukârana) (Moral Trend in İslâm) I. Bsm (Kahire), 1392/1973, Macabi' al-Dacavi, 404 sayfa. (Y. 19599)

Yarar, Cezayir: Ca'fer-i Sâdık ve Tefsiri. (Devam ediyor).

Yaren, Tâhir: İslâm Kültüründe Mantık Çalışmaları Karşısında Fikirler (devam etmektedir).

Yavuz, Kerim: Der İslam in Werken Moderner Türkischer Schriftsteller, 1923-1950, Freiburg, 1974, 8+559 shf. (Y. 18724)

Yazıcı, Nesimi: Osmanlılarda Posta Teşkilâtı (Devam ediyor).

Yazıcıoğlu, Mustafa Said: Le Kalâm et son Role dans la Société Turco-Ottomane aux XV. et XVI. siècles, Paris, 1977, 425 yk. (Y. 19600)

\_\_\_\_\_ : Ebu'l-Mu'in en-Nesefi'de İnsan Hürriyeti Anlayışı (devam ediyor).

Yörükan, Turhan: Şahsiyet Terbiyesinde Kültürün Rolü, Ank., 1954, 175 yk. (Y. 7652)

Yurdaydın, Hüseyin Gâzi: Bostan'ın Süleyman-nâme'si, Ank., 1952. (Tez DTCF.'de yapılmıştır. Kütüphanede yoktur).

- : Kanûni Devri Tarihi Araştırmalarına Giriş, Ank., 1956, (Tez kütüphanede yoktur).
- : al-Zamakhshari's Life and a critical Edition of His Diwan, Durham, 1979, VII+169 yk, 225 yk. metin. (Y. 20078)
- Allah: Les Idées Religieuses et Politiques de Mehmed al-Birkéwi (929-981/1523-1573), Paris, 1972 (Tez kütüphanede yoktur.)
- : Âmidî'de Bilgi Teorisi, Erz. 1978 159 yaprak. (Tez Ktb.de yoktur.)
- an: İslâm Hukukunda Kamu Oyu Oluşumu ve Gelişmeler, Ank., 1976 7+284 yk. (İslam'da Kamu Oyu Oluşumu, Ank., 1977, İş Matbaacılık ve Ticaret, XV+304 shf. (Y. 19315; Y. 19667).

**Ass. Münir ATALAR**