

ULUDAĞ İLAHİYAT DERGİSİ

Uludag Journal of Theology

Cilt - Volume: 34

Sayı - Issue: 1

Yıl - Year: 2025

ULUDAĞ İLAHİYAT DERGİSİ

MAKALELER

HÜSEYİN KAHRAMAN

Gıyâbî Cenaze Namazının Hükmü ile İlgili İhtilaflar ve Değerlendirmesi

MUSTAFA DOĞAN

Bir Tahrîrât Ekolü Olarak Sûfî Mesleği: Asli Kaynakları Ekseninde Bir İnceleme

MUHAMMET ÇOL

Sûre Başlarındaki Münferit Besmele Yorumlarının Tefsir Geleneğindeki Temelleri Üzerine Mukayeseli Bir Analiz

SERACETTİN ERAYDIN

Ca'ferî Fıkıh Usûlünde Tahkîk Ekolünün İcmâ Delili, İcmâın Hücciyeti ve Klasik İcmâ Teorileri Hakkındaki Yaklaşımları

SEZAİ ENGİN

Şerh Literatüründe Muhtasarlar: Hadis Şerhleri Üzerine Yapılan İhtisâr Çalışmaları Bibliyografyası

GİZEM YAKIŞIR - VEJDİ BİLGİN

Ekolojik Kimliğin Toplumsal İnşası Üzerine Bir Alan Araştırması

RECEP ERKOCAASLAN

Muhammed b. Ebû Bekir'in Öldürülmesi Bağlamında Hz. Ümmü Habîbe ile Hz. Âişe Arasında Yaşandığı İddia Edilen Olayın Tahlil ve Değerlendirmesi

İSLİM GÜMÜŞTEKİN

Zahid-Sûfî Ayrımı: İbnü'l-Cevzî'nin Ebû Nuaym'a Yönelttiği Eleştiri Özelinde Bir Değerlendirme

HABİBE KAZANCIOĞLU

Bâbüssaâde Ağası Bosnevî Hasan Ağa'nın Vakıfları



e-ISSN: 2980-2482

ULUDAĞ İLAHİYAT DERGİSİ

ULUDAG JOURNAL of THEOLOGY



Cilt - Volume: 34

Sayı - Issue: 1

Yıl - Year: 2025

SAHİBİ | PUBLISHER

Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi adına | on behalf of Bursa Uludag University Faculty of Theology
Adem Apak (Dekan | Dean)
Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0003-2420-6962> | alikaya@uludag.edu.tr

HAKKINDA | ABOUT

Dergi Eski Adı | Previous Title: *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*
Yıl | Year: 1986-2022
Sayı/Cilt | Issue/Volume: 1/1 - 31/2
Önceki ISSN & e-ISSN | Former ISSN & e-ISSN: 1301-3394 & 2667-680X

Uludağ İlahiyat Dergisi yılda iki kez yayımlanan, ön değerlendirme, intihal taraması ve çift taraflı kör hakemlik süreçlerinin yürütüldüğü uluslararası, hakemli, akademik bir dergidir. Hakemlerin ismi gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır. Dergide yer alan yazıların ilmi ve fikri sorumluluğu yazarlarına aittir. Editörler Kurulu, yazının özüne dokunmaksızın gerekli imla-yazım ve cümle değişiklikleri yapma hakkını saklı tutar. Yazıların bütün süreçlerinde nihai karar baş editöre aittir. Baş editörün kararı kesindir. | *Uludag Journal of Theology* is an academic journal that is published two times a year; this also is a international academic journal in which pre-assessment, plagiarism and double blind review processes are conducted. The names of the arbitrators have been hidden and not published. Opinions expressed in the Journal belong solely to the authors and do not necessarily represent those of the Journal. The Editorial Board reserves the right to make necessary changes in spelling and sentence, without distorting to the essence of article. The final decision in all processes of the articles belongs to the editor-in-chief. The decision of the editor-in-chief is final.

Kapsam | Scope: Dinî Araştırmalar - İslam Araştırmaları | Religious Studies - Islamic Studies
Periyot | Period: Yılda 2 sayı | Biannually
Yayın dili | Publication language: Türkçe & İngilizce & Arapça | Turkish & English & Arabic

TELİF | COPYRIGHT

Uludağ İlahiyat Dergisi'nde yayımlanan çalışmaların telif hakları yazarlarına aittir. Yazarlar gönderdikleri fikri eserin, *Uludağ İlahiyat Dergisi* tarafından Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) lisansı ile yayımlanmasına izin verirler. | The copyright of the studies published in *Uludag Journal of Theology* belongs to their authors. Authors permit *Uludag Journal of Theology* to publish their intellectual work under the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) license.

ÜCRET POLİTİKASI | WAGE POLICY

Dergide makale yayını ve makale süreçlerinin yürütülmesi ücrete tabi değildir. Dergiye gönderilen ya da yayın için kabul edilen makaleler için hiçbir ad altında işleme ücreti ya da gönderim ücreti alınmaz. *Uludağ İlahiyat Dergisi* yayın politikaları gereği sponsorluk ve reklam da kabul etmemektedir. *Uludağ İlahiyat Dergisi*'nin tüm giderleri Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığı tarafından karşılanmaktadır. | Publication and processing of articles in the journal are not subject to any fees. No processing fee or submission fee is charged for papers submitted to or accepted for publication in the journal under any circumstances. *Uludag Journal of Theology* does not accept sponsorships or advertisements as part of its publication policies. All expenses of journal are covered by the Dean's Office of the Faculty of Theology at Bursa Uludag University.

İLETİŞİM | CORRESPONDENCE

Adres | Address: Fethiye Mahallesi Kırlangıç Sokak No: 2 16140 Nilüfer/Bursa, TÜRKİYE
Telefon | Phone: +90 224 243 1066 **Faks | Fax:** +90 224 243 1573
E-posta: ilahiyatdersisi@uludag.edu.tr **Web:** <https://dergipark.org.tr/tr/pub/uluid>

EDİTÖR | EDITOR IN CHIEF

Mehmet Fatih Birgül

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0002-9404-6266>
mfbirgul@uludag.edu.tr

YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ | MANAGING EDITOR

U. Murat Kılavuz

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0002-5095-9522>
umkilavuz@uludag.edu.tr

YARDIMCI EDİTÖRLER | ASSISTANT EDITORS

Mehmet Angay

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0001-6212-5413>
mehmetangay@uludag.edu.tr

Tahir Ayas

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0002-8801-0726>
tahirayas@uludag.edu.tr

ALAN EDİTÖRLERİ | DISCIPLINE EDITORS

Felsefe ve Din Bilimleri | Philosophy and Religious Studies

Büşra Kılıç Ahmedi

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0001-7388-7886>
ahmedibusra@gmail.com

Turgay Gündüz

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0001-8019-4009>
tgunduz@uludag.edu.tr

Fatma Seda Şengül

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0001-7641-1541>
fatmasedagurbetoglu@gmail.com

Vejdi Bilgin

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0002-2161-4875>
vbilgin@hotmail.com

Zikri Yavuz

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0001-6226-1642>
zikriyavuz@uludag.edu.tr

İslam Tarihi ve Sanatları | Islamic History and Arts

Adem Apak

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0002-5535-7619>
ademapak@uludag.edu.tr

Ali İhsan Akçay

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0002-9668-7024>
aliakcay@uludag.edu.tr

Ali İhsan Karataş

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0002-1916-8992>
ihsankaratas@uludag.edu.tr

Hicabi Gülgen

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0002-3725-6726>
hicabi@uludag.edu.tr

Temel İslam Bilimleri | Basic Islamic Sciences

Celil Kiraz

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0002-4672-9847>
ckiraz@uludag.edu.tr

Mutlu Gül

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0002-9431-6940>
mutlugul@uludag.edu.tr

Selahattin Öz

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0003-1038-0767>
selahattinoz@uludag.edu.tr

Serhat Gültaş

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0002-4058-750X>
serhatgultas@uludag.edu.tr

S. Mehmet Uğur

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0002-3158-1050>
seyitmehmetugur@gmail.com

U. Murat Kılavuz

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0002-5095-9522>
umkilavuz@uludag.edu.tr

Kitap Değerlendirme | Book Review**İsmail Güler**

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0001-8045-1829>
iguler@uludag.edu.tr

DİL EDITÖRLERİ | LANGUAGE EDITORS**Zeynep Sena Kaynamazoğlu (İngilizce | English)**

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0002-2285-7385>
zeynepsena@uludag.edu.tr

Şener Şahin

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0002-2499-7672>
senersahin@uludag.edu.tr

Emine Akbaba Tanrıkut (Arapça | Arabic)

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0001-9538-0461>
emineakbaba@uludag.edu.tr

İSTATİSTİK EDITÖRLERİ | STATISTICS EDITORS**Turgay Gündüz**

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0001-8019-4009>
tgunduz@uludag.edu.tr

Mehmet Ali Keskil

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0009-8542-6660>
malikeskil@uludag.edu.tr

YAYIN KURULU | EDITORIAL BOARD**Abdurrahman Atçıl**

Sabancı Üniversitesi, İstanbul/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0002-9412-9387>
abdurrahman.atcil@sabanciuniv.edu

Aytekın Özel

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0003-4876-087X>
aytekinozel@uludag.edu.tr

Fatma Kızıl

Yalova Üniversitesi, Yalova/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0002-8065-9432>
fatmakizil@gmail.com

Fahrullah Terkan

Ankara Üniversitesi, Ankara/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0003-2438-0346>
fterkan@gmail.com

Asiye Tıǧlı

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0003-3693-692X>
asiyetigli@uludag.edu.tr

Esra Gözeler

Ankara Üniversitesi, Ankara/Türkiye,
<https://orcid.org/0000-0001-5439-9887>
egozeler@divinity.ankara.edu.tr

Felicia Waldman

University of Bucharest, Bükreş/Romanya
<https://orcid.org/0000-0002-8657-4405>
felicia.waldman@litere.unibuc.ro

Halil İbrahim Hançabay

İstanbul Üniversitesi, İstanbul/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0002-0387-0824>
halilhancabay@istanbul.edu.tr

Kadir Gömbeyaz

Kocaeli Üniversitesi, Kocaeli/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0002-5204-5564>
kadir.gombeyaz@kocaeli.edu.tr

Muhammet Tarakçı

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0002-9547-7535>
mtarakci@uludag.edu.tr

Nicolae Roddy

Creighton University, California/ABD
<https://orcid.org/0000-0002-0021-4418>
nroddy@creighton.edu

Salih Çift

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0003-3675-4608>
sacift@uludag.edu.tr

Semih Ceyhan

Marmara Üniversitesi, İstanbul/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0002-0830-2092>
semih.cejhan@marmara.edu.tr

Ü. Betül Kanburoğlu Ergün

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0002-4880-3879>
ubetulk@uludag.edu.tr

Kemal Ataman

Marmara Üniversitesi, İstanbul/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0001-5107-8367>
kemal.ataman@marmara.edu.tr

Mürteza Bedir

İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, İstanbul/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0003-4692-5781>
mbedir@29mayis.edu.tr

Rahim Acar

Marmara Üniversitesi, İstanbul/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0002-0913-0608>
rahim.acar@gmail.com

Salih Kesgin

Samsun Üniversitesi, Samsun/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0002-4326-0449>
slhkesgin@hotmail.com

Tim Jacoby

The University of Manchester, Manchester/İngiltere
<https://orcid.org/0000-0001-8225-2540>
Tim.Jacoby@manchester.ac.uk

Veysel Kaya

İstanbul Üniversitesi, İstanbul/Türkiye
<https://orcid.org/0000-0003-2652-3427>
veysel.kaya@istanbul.edu.tr

MİZANPAJ & SON OKUMA | LAYOUT & PROOFREADING

Mehmet Angay - Tahir Ayas

DİZİNLENME BİLGİLERİ | INDEXED BY**ULAKBİM-TR Dizin**

Başlangıç: 2014, Cilt/Sayı: 23/1 - 2016, Cilt/Sayı: 25/2. Başlangıç: 2018, Cilt/Sayı: 27/1 | Indexing Start: 2014, Volume/Issue: 23/1 - 2016, Volume/Issue: 25/2. Indexing Start: 2018, Volume/Issue: 27/1.

EBSCO (Academic Search Ultimate)

Başlangıç: 2010, Cilt/Sayı: 19/1 | Indexing Start: 2010, Volume/Issue: 19/1.

EBSCO (Academic Search Complete)

Başlangıç: 2010, Cilt/Sayı: 19/1 | Indexing Start: 2010, Volume/Issue: 19/1.

EBSCO (Academic Search Elite)

Başlangıç: 2010, Cilt/Sayı: 19/1 | Indexing Start: 2010, Volume/Issue: 19/1.



Academic Search Ultimate



Academic Search Complete



Academic Search™ Elite

ESBCO (Academic Search Alumni Edition)

Başlangıç: 2010, Cilt/Sayı: 19/1 | Indexing Start: 2010, Volume/Issue: 19/1.

Academic Search
Alumni Edition

EBSCO (Arab World Research Source: Al Masdar)

Başlangıç: 2023, Cilt/Sayı: 32/1 | Indexing Start: 2023, Volume/Issue: 32/1.

Arab World Research
Source: Al-Masdar

DOAJ: (Directory of Open Access Journals)

Başlangıç: 2023, Cilt/Sayı: 32/2 | Indexing Start: 2023, Volume/Issue: 32/2.

DOAJ

ERIH PLUS

Başlangıç: 2023, Cilt/Sayı: 32/2 | Indexing Start: 2023, Volume/Issue: 32/2.

ERIH PLUS
EUROPEAN REFERENCE INDEX FOR THE
HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES

ONLINE YAYIN TARİHİ | ONLINE RELEASE DATE

27 Haziran | June 2025

İÇİNDEKİLER | CONTENTS

ARAŞTIRMA MAKALELERİ | RESEARCH ARTICLES

HÜSEYİN KAHRAMAN ▪ 1

Gıyâbî Cenaze Namazının Hükümü ile İlgili İhtilaflar ve Değerlendirmesi | Disputes on The Provision of Funeral Prayer in Absential and Their Evaluations

MUSTAFA DOĞAN ▪ 43

Bir Tahrîrât Ekolü Olarak Sûfî Mesleği: Asli Kaynakları Ekseninde Bir İnceleme | The Şûfî Method as a Taḥrîrât School: An Examination Based on Original Sources

MUHAMMET ÇOL ▪ 73

Sûre Başlarındaki Münferit Besmele Yorumlarının Tefsir Geleneğindeki Temelleri Üzerine Mukayeseli Bir Analiz | A Comparative Analysis of the Exegetical Foundations of Interpretations of the Independent Basmala at the Beginning of Sûras

SERACETTİN ERAYDIN ▪ 99

Ca'ferî Fıkıh Usûlünde Tahkîk Ekolünün İcmâ Delili, İcmâın Hücciyeti ve Klasik İcmâ Teorileri Hakkındaki Yaklaşımları | The Evidence of Consensus (İjmâ') in the Taḥqîq School within Ja'farî Jurisprudential Methodology, its Authority and Approaches to Classical İjmâ' Theories

SEZAİ ENGİN ▪ 119

Şerh Literatüründe Muhtasarlar: Hadis Şerhleri Üzerine Yapılan İhtisâr Çalışmaları Bibliyografyası | Summaries in Commentary Literature: A Bibliography of Abridged Studies on Ḥadith Commentaries

GİZEM YAKIŞIR - VEJDİ BİLGİN ▪ 149

Ekolojik Kimliğin Toplumsal İnşası Üzerine Bir Alan Araştırması | A Field Study on the Social Construction of Ecological Identity

RECEP ERKOCAASLAN ▪ 183

Muhammed b. Ebû Bekir'in Öldürülmesi Bağlamında Hz. Ümmü Habîbe ile Hz. Âişe Arasında Yaşandığı İddia Edilen Olayın Tahlil ve Değerlendirmesi | Analysis and Evaluation of the Alleged Incident between Umm Ḥabîba and 'Ā'isha in the Context of the Murder of Muḥammad b. Abū Bakr

İSLİM GÜMÜŞTEKİN ▪ 211

Zahid-Sûfî Ayrımı: İbnü'l-Cevzî'nin Ebû Nuaym'a Yönelttiği Eleştiri Özelinde Bir Değerlendirme | The Distinction Between Ascetic and Şûfî: An Evaluation of Ibn al-Jawzî's Criticism of Abū Nu'aym

HABİBE KAZANCIOĞLU ▪ 233

Bâbüssaâde Ağası Bosnevî Hasan Ağa'nın Vakıfları | The Waqfs of Chief White Eunuch Bosnian Hasan Agha

Gıyâbî Cenaze Namazının Hükümü ile İlgili İhtilaflar ve Değerlendirmesi

Hüseyin Kahraman

Prof. Dr., Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Ana Bilim Dalı, Bursa, Türkiye
huseyink@uludag.edu.tr | <http://orcid.org/0000-0002-1345-4429> | <https://ror.org/03tg3eb07>

Öz

Cemaatin huzurunda bulunmayan (gâib) bir cenaze için namaz kılmanın hükmü konusunda mezhepler arasında ihtilaf vardır. Defnedilmiş bir meyyit için kabri başında namaz kılmak da, gözle görülmeyen bir cenazeyle alakalı olduğundan bu meseleye dâhil edilmiştir. Dört mezhep içinde Şâfiîlerle Hanbelîler bu uygulamalara cevaz verirken Mâlikîlerle Hanefîler mekruh addetmişlerdir. İlginçtir ki bütün bu mezheplerin konu hakkında başvurduğu veriler hemen hemen aynıdır. Bunların başında Allah resulünün Habeşistan'da vefat eden Necâşî Ashame (ö. 9/630) için Medine'de ve ashâbıyla birlikte gıyâbî cenaze namazı kıldığından bahseden rivayetler yer alır. Diğer bazı hadislerle göre Hz. Peygamber Tebük'te iken Medine'de vefat eden Muâviye b. Muâviye (ö. 9/630) için ve ayrıca Mûte'de (8/629) şehit olan iki sahâbî adına gıyâbî cenaze namazı kılmıştır. Bunlar dışında kendisine haber verilmeden defnedilen bazı kimselerin ve ayrıca Uhud'da (3/625) şehit düşen sahâbenin kabirleri başında namaz kıldığına dair nakiller de vardır. Ancak bu hadislerden bazıları zayıftır. Sahih olanların lafız ve muhtevaları ise yoruma müsait görünmektedir. Sıhhat açısından hüküm bina edilmeye elverişli olan rivayetlerin tamamı, birbiriyle çelişmeyecek şekilde yorumlandığında gıyâbî cenaze namazı kılınması uygulamasının Hz. Peygamber tarafından sadece Necâşî için tatbik edildiği, onun ve ashâbının ilerleyen süreçte bunu tekrarlamadığı söylenebilir. Dolayısıyla gıyâbî cenaze namazı kılınması Necâşî'ye hasır, denilebilir. Defnedilmiş kişiler için kabirleri başında cenaze namazı kılma uygulaması ise hem Hz. Peygamber hem de sahâbîler tarafından müteaddit defalar uygulanmıştır ve dolayısıyla genel geçer bir hükme dayanak yapılmaya müsait görünmektedir. Buna karşın İslam dünyasında başvuru uygulama gıyâbî cenaze namazı olup defnedilmiş kişi için kabri başında namaz kılındığı neredeyse hiç görülmez.

Anahtar Kelimeler

Hadis, Fıkıh, Cenaze Namazı, Gıyâbî Cenaze Namazı, Kabir, Necâşî.

Atıf Bilgisi

Kahraman, Hüseyin. "Gıyâbî Cenaze Namazının Hükümü ile İlgili İhtilaflar ve Değerlendirmesi". *Uludağ İlahiyat Dergisi* 34/1 (Haziran 2025), 1-41. <https://doi.org/10.51447/uluid.1512660>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü Article Type	Araştırma Makalesi Research Article
Geliş Tarihi Date of Submission	08 Temmuz 2024 08 July 2024
Kabul Tarihi Date of Acceptance	17 Mart 2025 17 March 2025
Yayın Tarihi Date of Publication	27 Haziran 2025 27 June 2025
Yayın Sezonu Pub Date Season	Haziran June
DOI	https://doi.org/10.51447/uluid.1512660
Değerlendirme Peer-Review	Ön inceleme: Bir İç Hakem (Editörler Kurulu Üyesi - Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: Üç Dış Hakem - Çift Taraflı Körleme Single anonymized Internal (Editor board member) Double anonymized – Three External
Etik Beyan Ethical Statement	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited
Benzerlik Taraması Plagiarism Checks	Yapıldı – iThenticate Yes – iThenticate
Çıkar Çatışması Conflicts of Interest	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. The author(s) has no conflict of interest to declare.
Finansman Grant Support	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Telif Hakkı & Lisans Copyright & License	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. The author(s) publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0
Etik Bildirim Complaints	ilahiyyatdergisi@uludag.edu.tr - https://dergipark.org.tr/tr/pub/uluid

Disputes on The Provision of Funeral Prayer in Absentia and Their Evaluations

Hüseyin Kahraman

Prof. Dr., Bursa Uludag University, Faculty of Theology, Department of H̄adith, Bursa, Türkiye
huseyink@uludag.edu.tr | <http://orcid.org/0000-0002-1345-4429> | <https://ror.org/03tg3eb07>

Abstract [You may find an extended abstract of this article after the bibliography.]

There is disagreement among the madhhabs about the ruling on praying for a funeral that is not in the congregation's presence (ghā'ib). Praying at the grave of a deceased person can also be included in this issue, as it is related to an unseen funeral. Among the four madhhabs, the Shāfi'is and Ḥanbalis allow these practices, while the Mālikis and Ḥanafis consider them makrūh. Interestingly, the data used by all these sects on the subject are almost the same. Foremost among these are the narrations mentioning that the Messenger of Allāh performed the funeral prayers in absentia in Medina and with his companions for Najāshī Aṣhāmāh who died in Abyssinia. According to other narrations, the Prophet offered funeral prayers in absentia for Mu'āwiya b. Mu'āwiya who died in Medina while he was in Tabūk, and also for two Companions who were martyred at Mūta (8/629). There are also narrations that he prayed at the graves of some people who were buried without informing him and at the graves of the Companions who were martyred in Uhūd (3/625). However, some of these hadiths are weak. The wording and content of the ṣaḥiḥ ones seem to be open to interpretation. When all of the narrations, which seem to be suitable for judgment in terms of authenticity, are interpreted in a way that does not contradict each other, it can be said that the practice of performing funeral prayers in absentia was practiced by the Prophet only for Najāshī and that he and his companions did not repeat it in the following period. Therefore, it can be said that performing funeral prayers in absentia is unique to Najāshī. The practice of offering funeral prayers for the buried at their graves was practiced repeatedly by both the Prophet and the Companions, and thus it seems to be suitable to be used as a basis for a generally valid ruling. On the other hand, the practice used in the Islamic world, even from time to time, is the funeral prayer in absentia, and it is rarely seen that prayers are offered at the grave of the buried person.

Keywords

H̄adith, Fiqh, Funeral Prayer, Funeral Prayer in Absentia, Grave, al-Najāshī.

Citation

Kahraman, Hüseyin. "Gıyâbî Cenaze Namazının Hükümü ile İlgili İhtilaflar ve Değerlendirmesi". *Uludağ İlahiyat Dergisi* 34/1 (June 2025), 1-41. <https://doi.org/10.51447/uluid.1512660>

Giriş

Namazının kılınabilmesi için cenazenin taşınması gereken şartların bazılarında mezhepler ihtilaf etmiştir.¹ Bu tartışma konularından biri de cenazenin hazır olmasının yani kılacakların huzurunda bulunmasının gerekip gerekmediğidir. Nitekim Şâfiîlerle Hanbelîlerin hilafına Hanefîlerle Mâlikîlere göre namazının kılınabilmesi için cenazenin tamamının veya en azından büyük kısmının musallâda mevcut olması gerekir. Dolayısıyla kılacakların huzurunda bulunmayan yani gâib olan cenaze için namaz kılınmaz.² Hükümündeki bu ihtilafa rağmen İslâm memleketlerinde zaman zaman gıyâbî cenaze namazı kılındığı görülür.

Gıyâbî cenaze namazının hükümü meselesi görebildiğimiz kadarıyla daha önce “Necâşî Rivâyetleri Bağlamında Gıyâbî Cenaze Namazı ile İlgili Tartışmalar” isimli makalede fakat kısmen ele alınmış durumdadır. Çünkü bu makalenin amacı, başlığından da anlaşılacağı üzere, farklı görüşlere dayanak kabul edilen Necâşî’nin gıyâbî cenaze namazı ile ilgili rivayetlerin tahlili şeklinde tespit edilmiş olup daha ziyade tek hadis çalışması izlenimi uyandırmaktadır.³ Konuya Hanefî Mezhebinde Buhârî Rivayetlerine Ters Düşen Hükümlerin Tahlili (Namaz Örneği) başlıklı bir tez⁴ çalışması dâhilinde de temas edilmiştir. Ancak mesele burada temel olarak Buhârî (ö. 256/870) ile Hanefîler arasındaki fıkhi ihtilaflara örnek bağlamında ele alınmıştır. Ve araştırma, mezhep görüşleri ile bunların gerekçeleri yerine genel itibarıyla belli bir konuda belli sahâbîlerden gelen rivayetlere göre inşa edilmiştir.⁵ Buna mukabil araştırmamız meselenin temel fıkhi ayrıntılarını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu çerçevede bir cenaze için namaz kılma hususunda mezhepler tarafından ileri sürülen görüşler, bunların dayandıkları deliller, tarafların muhaliflere yönelttiği itirazlar ve onların itirazlarına verdikleri cevaplar ele alınmaktadır. Makalenin çerçevesi açısından bir başka hususa daha dikkat çekmek gerekir. Defnedilmiş bir meyyit için kabir başında namaz kılınması da esasen gözle görülmeyen bir cenaze ile alakalı olduğundan gıyâbî cenaze namazı ile

¹ Bu bağlamda mezhepler namaz esnasında cenazenin eller üzerinde, omuzlarda veya binek üzerinde olup olmayacağı; asiler, yol kesenler ve şehitler için namaz kılınıp kılınmayacağı; cenaze namazını mescidin içinde kılmanın mümkün olup olmadığı; namazı kıldıran kişinin cenazenin neresinde duracağı gibi çeşitli hususlarda ihtilaf etmişlerdir. Bu konuda geniş ve toplu bilgi için bk. Mehmet Şener, “Cenaze”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 356.

² Tahâvî, *Şerhu müşkili’l-âşâr*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1408/1987), 12/333; İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid ve nihâyetü’l-mukteşid* (Kahire: Dârü’l-Hadîs, 1425/2004), 1/256.

³ Mehmet Ayhan, “Necâşî Rivâyetleri Bağlamında Gıyâbî Cenaze Namazı ile İlgili Tartışmalar”, *İslâmî ilimler Dergisi* 13/2 (2018), 239. Yazıda Necâşî rivâyetleri ile ilgili metin farklılıklarının, bu konudaki görüşlere mesnet olması açısından tahlili amaçlanmış ve temel olarak bu rivayetin sened ve metin tahlili üzerinde durulmuştur. Buna göre yazı meselenin fıkhi yönü ve ayrıntıları yerine belli bir rivayetin, konunun belli bir yönüne delaleti ve bundan çıkarılabilecek gıyâbî Cenaze namazı kılmanın Hz. Peygamber’e has olup olmadığı gibi somut ve spesifik bir noktaya odaklanmış durumdadır. Nitekim yazının “II. İmran b. Husayn Hadislerinin Kaynaklara intikali” şeklindeki (246) ana başlığı ve bunun alt başlıkları (247-250) doğrudan belli bir rivayete ve yorumuna yoğunlaşılmasına işaret etmektedir. Yazar Sonuç kısmını da bu rivayet merkezinde inşa etmiştir.

⁴ Muhammed Hüsnü Çiftçi, *Hanefî Mezhebinde Buhârî Rivayetlerine Ters Düşen Hükümlerin Tahlili (Namaz Örneği)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014).

⁵ bk. Çiftçi, *Hanefî Mezhebinde Buhârî Rivayetlerine Ters Düşen Hükümlerin Tahlili (Namaz Örneği)*, 361-388.

ilişkilendirilebilir. Nitekim öyle de olmuş; bazı âlimler buna delalet eden bazı rivayetleri de aynı konu çerçevesinde tartışmaya açmış, delil addetmiştir. Bu sebeple makale söz konusu uygulamayı da araştırmaya dâhil etmek durumunda kalmıştır. Ayrıca daha önce konuya değindiğine işaret ettiğimiz araştırmalarda bulunan ama katılmadığımız temel ve tali noktalara yeri geldikçe dipnotlarda dikkat çekileceğine de işaret etmemiz gerekir.

Bu konularda ortaya konan görüşlerin temel hareket noktası büyük oranda doğrudan ve dolaylı delalet sahih rivayetlerdir. Böyle olunca söz konusu rivayetlerin delil olabilme durumlarından da bahsetmek gerekecektir. Zira mesele hakkında Hanefî ve Mâlikîler yanında doğrudan ehl-i hadise nispet edilebilecek Hanbelî ve Şâfiîler de görüş beyan etmişlerdir. Fakat bu rivayetlerin tüm ravilerini ve tariklerini tek tek söz konusu edip haklarındaki cerh-tadil ve ittisâl-inkitâ değerlendirmelerini kaynaklarıyla birlikte zikretmek ve buna dayalı olarak sıhhatleri hakkında yorum yapmak bir makale hacmini oldukça zorlayacak durumdadır. Bu nedenle araştırmalarımız sonucunda sahih olduğunu tespit ettiğimiz rivayetlerin bu vasfına işaretle yetinilecek, sıhhat problemi bulunanlar hakkında ise sadece söz konusu kusurlara işaret edilecektir. Bütün bu çerçeve ve amacına binaen makalenin aynı anda hem fıkıh hem de hadis disiplinlerin metot ve yaklaşımlarından istifadeyi amaçladığı söylenebilir.

Gıyâbî cenaze namazı konusu bütün mezhepler tarafından ayrıntılarıyla ele alınmış durumdadır. Fakat bu bağlamda ileri sürülen görüşleri iki temel başlık altında incelemek mümkündür:

1. Gıyâbî Cenaze Namazının Cevazını Savunanlar ve Delilleri

Şâfiîler⁶ ve Hanbelîler⁷ yanında İshak b. Râhûye (ö. 238/853) ve Dâvud ez-Zâhirî (ö. 270/884)⁸ gibi âlimler hem gâib hem de namazı kılınarak defnedilmiş bir cenaze için kabri başında namaz kılmayı caiz görmüşlerdir. Hatta İmam Şâfiî, (cevazın ötesinde) bunu *müştehap* gördüğünü söyler.⁹ Şâfiî'ye göre Allah Rasûlü'nün çeşitli sahâbîlerin kabri başında namaz kıldığına dair çok sayıda rivayet vardır. Ölü için kılınan namazı onun adına bir duadan ibaret sayan İmam Şâfiî "Gâib olan veya defnedilmiş bir cenaze için neden dua edilmesin?" diye sorar.¹⁰ İmam Şâfiî "Biz gâib veya defnedilmiş cenaze için (kabri başında) namaz kılmayı *kerih* görüyoruz." şeklindeki eleştiriye yine sünnet üzerinden cevap verir:

"Fakat diğer taraftan siz Hz. Peygamber'in gâib durumdaki Necâşî ve yine defnedilmiş bir ölü için cenaze namazı kıldığını da naklediyorsunuz. Defnedilmiş ölü kabrinde

⁶ Mesela bk. Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1410/1990), 7/222; Nevevî, *el-Minhâc Şerhu Şâhihi Müslim b. el-Haccâc* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1392), 7/21.

⁷ Ahmed b. Hanbel'den "Cenazenin hazır bulunması şarttır." şeklinde bir görüş daha nakledilmişse de Hanbelîler mezhep görüşünün cevaz yönünde olduğunu ifade etmişlerdir. bk. Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *el-Kâfi fi fıkhi'l-İmâmî'l-mübeccel Ahmed b. Hanbel* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994), 1/367.

⁸ İbn Hazm, *el-Muḥallâ bi'l-âşâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 2/350.

⁹ Şâfiî, *el-Ümm*, 1/309; 7/222.

¹⁰ Şâfiî, *el-Ümm*, 7/222.

(bizler için) gâib durumdadır. Buna göre Hz. Peygamber'in yaptığı bir şeyi nasıl kerih görürsünüz! Hâlbuki Hz. Peygamber'in kabirlere namaz kıldığına dair haberler mutasıl isnatlara sahiptir; ezberlenip nakledilmiş durumdadır. Hz. Âişe de kardeşinin kabrine namaz kılmıştır. Sahabeden pek çokları aynı şeyi yapmıştır. Bunlar sika ravi-ler aracılığı ile bizlere ulaşmış durumdadır.”¹¹

Şâfiî'ye göre hem gıyâbî cenaze namazının hem de kabir başında ölü için namaz kılma-nın câiz olmadığını söylemek Hz. Peygamber'in sünnetine muhalefettir. Caiz olmadığını sa-vunanlar bu konuda bir rivayete istinat etmemekte olup kendi reyleriyle konuşmaktadır.¹²

Zâhiriyye'nin en büyük temsilcisi İbn Hazm'a (ö. 456/1064) göre de sahabenin gıyâbî cenaze namazını reddettiklerine dair herhangi bir açıklama nakledilmiş değildir.¹³

Prensip olarak gıyâbî cenaze namazının cevazını savunan bazı Şâfiî ve Hanbelî âlimler bu konuda birbirlerinden farklı bazı şartlar ileri sürmüşlerdir. Bu bağlamda böyle bir uy-gulamanın ancak kişinin öldüğü gün veya buna yakın bir süreçte tatbik edilebileceği,¹⁴ gıyâbî cenazenin, namazını kılacaklara göre kible cihetinde bulunması,¹⁵ böyle bir namazın ancak kişinin öldüğü yerde namazını kılacak kimse yoksa tatbik edilebileceği,¹⁶ namazı gı-yaben kılınacak kişinin başka bir şehirde vefat etmiş olması¹⁷ gibi hususlar sayılabilir. Ce-nazenin gıyabında veya kabri başında kılınacak namaz için süre tahdidinde bulunanlar da olmuştur. Hanbelîler içinde bu namazın ebediyen kılınabileceğini söyleyenler yanında *ceset çürüyene kadar, bir ay ve üç gün* ile sınırlayanlar da olmuştur.¹⁸ Şâfiyye'nin geneli ise böyle

¹¹ Şâfiî, *el-Ümm*, 7/222.

¹² Şâfiî, *el-Ümm*, 1/309.

¹³ İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, 3/365.

¹⁴ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethü'l-bârî*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1397), 3/188.

¹⁵ İbn Hibbân, *Şaḥîḥu İbn Hibbân bi-tertibî İbn Balabân*, thk. Suayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1414/1993), 7/366-367.

¹⁶ İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, 3/188; Şevkânî, *Neylül-evṭâr şerḥu Münteḳa'l-aḥbâr* (Yemen: İdâretü't-Tibâati'l-Münîriyye, ts.), 4/87. Nitekim *Sünen* müellifi muhaddis Ebû Dâvud da Hz. Peygamber'in Necâşi için gıyâbî ce-naze namazı kıldığından bahseden rivayeti zikrettiği babın başlığını “باب فِي صَلَاةِ الْمُسْلِمِ مَوْتًا فِي بِلَادِ الْيَرَكِ” yani “Şirk Beldesinde Vefat Eden Bir Müslüman İçin Namaz Kılınması” şeklinde düzenlemiştir. bk. Ebû Dâvud es-Sicistânî, *Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.), “Cenâ'iz”, 62. İbn Hacer, Ebû Dâvud'un bu tavrına “Vefat ettiği yerde Necâşi'nin cenaze namazını kimsenin kılmadığına dair bir haber görebilmiş değilim.” deyip tereddütle yaklaşır (İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, 3/188.) Selefi ilim adamı ve müctehid İbn Teymiyye (ö. 728/1328) de Hattâbî ile benzer şekilde gıyâbî cenaze namazının kılınabilmesini namazı kılınmadan defnedilenlere tahsis eder. bk. Takıyyüddîn İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ el-kübrâ*, thk. Muham-med Abdülkâdir Atâ - Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1408/1987), 5/360.

¹⁷ İbn Kudâme, *el-Kâfi*, 1/367.

¹⁸ Özellikle *bir ay* görüşünün “Çünkü bir cesedin daha uzun süre çürümeden kaldığı bilinmemektedir.” şeklinde açıklanıp *Hanbeliyye'nin görüşü* olarak takdimi hakkında bk. Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *el-Muḡnî*, nşr. Tâhâ ez-Zeynî vd. (Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 1388/1968), 2/383. Ancak Hanbelîler içinde “Ebediyen kılınabilir.” görüşünü savunup mezhebe bunu izafe edenler de vardır. bk. Ali b. Süleyman el-Merdâvî, *el-İnşâf fi ma'rifeti'r-râciḥ mine'l-ḥilâf'alâ mezhebi'l-îmâmi'l-mübeccel Ahmed b. Ḥanbel* (Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 2/531-532.

bir süre telaffuz etmemekte ayrıca yukarıda sayılan kible cihetinin dikkate alınması, cenazenin uzak bir belde bulunup bulunmaması, cenazenin getirilmesinin kolay olup olmasması, vefat ettiği yerde namazının kılınıp kılınmaması arasında da fark görmeyip her durumda namazının kılınabileceğini söylemektedir.¹⁹

1.1. Hz. Peygamber'in Necâşî İçin Gıyâbî Cenaze Namazı Kılması

H. Peygamber Mekke müşriklerinin eziyeti sebebiyle bazı sahâbîleri, bir yıl arayla iki grup halinde Habeşistan'a göndermiştir.²⁰ Bu esnada Habeşistan'da yönetimde bulunan Necâşîsi Ashame (ö. 9/630), kendisine sığınan bu Müslümanlara kucak açmış; Kureyş'in bütün ısrarlarına²¹ rağmen onları Mekkelilere teslim etmeyip korumayı sürdürmüştür. 7/632 yılında Hz. Peygamber, Necâşî'ye mektup göndererek onu İslâm'a davet etmiş ve ayrıca o sıralarda Habeşistan'da ve onun koruması altında bulunan Ümmü Habîbe bnt. Ebî Süfyân (ö. 44/664) ile evliliğine izin vermesi talebinde bulunmuştur. Necâşî, Cenâb-ı Peygamber'in her iki talebine de olumlu cevap vererek hem Müslüman olmuş²² hem de Ümmü Habîbe ile yapacağı evliliğin mehir ve çeyiz gibi bütün masraflarını kendisi üstlenmiştir.²³ Bazı müfessirlere göre Âl-i İmrân 3/199 ayeti Necâşî,²⁴ el-Mâide 5/82 ayeti ise onun Medine'ye gönderdiği heyet hakkında nâzil olmuştur. Müslümanlara ve İslâm'a böyle büyük hizmetleri bulunan Necâşî hicri 9. yılın Receb ayında vefat etmiştir.²⁵

Necâşî'nin vefatını vefat ettiği gün²⁶ ilan edip duyuran Allah Rasûlü onun için gıyâbî cenaze namazı da kılmıştır. Bundan bahseden rivayetler gıyâbî cenaze namazı kılmayı caiz görenlerin en önemli delili konumundadır. Nitekim Şâfiî "Bu konudaki hüccetin nedir?" sorusuna söz konusu hadisi naklederek cevap verir.²⁷ Hanbelî fıkıhçı, kelâm ve hadis âlimi Ebû Ya'îl el-Ferrâ (ö. 458/1066) da "Delilimiz, Ahmed b. Hanbel'in naklettiği şu hadistir..."

¹⁹ Mesela bk. Ferrâ el-Begavî, *Şerhu's-sünne*, thk. Şuayb el-Arnaût - Muhammed Züheyr eş-Şâvîş (Dimaşk: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403/1983), 5/363; İbn Kudâme, *el-Kâfi*, 1/362; Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfiî, *Fethu'l-azîz fi Şerhi'l-Vecîz*, thk. Âdil Ahmed Abdülmecûd - Ali Muhammed Muavvaz (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 5/192.

²⁰ Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 2/508.

²¹ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 9/242.

²² Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 9/242.

²³ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 7/225, 379.

²⁴ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Mısır: Dâru Hecer, 1422/2001), 6/327. Bu ayette "Kitap ehlinde öyleleri var ki, Allah'a, size indirilene ve kendilerine indirilene, Allah'a derinden saygı duyarak inanırlar. ..." buyrulur.

²⁵ İbnü'l-Mülâkkın, *et-Tavdîh fi Şerhi'l-Câmi'i's-Şâhih*, thk. Heyet, Dimaşk: Dâru'n-Nevâdir, 1429/2008, 9/416. Necâşî hakkında geniş ve toplu bilgi için bk. Levent Öztürk, "Necâşî Ashame", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/476-477.

²⁶ (نَحْنُ هُمُ التَّحَايِي صَاحِبِ الْحَيَاةِ فِي الْيَوْمِ الَّذِي مَاتَ فِيهِ). Bu vurgu için bk. Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 4/82.

²⁷ Şâfiî, *el-Ümm*, 7/222. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) ise söz konusu hadisi "Bu konudaki asıl" şeklinde takdim eder. bk. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Nihâyetü'l-maṭlab fi dirâyeti'l-mezheb*, thk. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1428/2007), 3/52.

diyerek Necâşî hadisine işarette bulunur.²⁸

Bu hadis meşhur ve mütedavil kaynaklarda İmrân b. Husayn,²⁹ Câbir b. Abdillâh,³⁰ Ebû Hureyre,³¹ Huzeyfe b. Esîd,³² Ebû Hârise el-Ensârî,³³ İbn Ömer,³⁴ Cerîr b. Abdillâh,³⁵ Vahşî b. Harb³⁶ gibi sahâbîlerden nakledilmiştir.³⁷ Bunlar içinde bir tarik yani İmrân rivayetinin “Ebû'l-Mühelleb → Ebû Kılâbe → Yahya b. Ebî Kesîr” tariki hariç rivayetlerin tamamında genel hatlarıyla Necâşî'nin vefat etmiş olmasından, Hz. Peygamber'in sahabeden onun için namaz kılma ve istiğfarda bulunmalarını talep etmesinden, bu namazın musallada veya Bakî'da kılındığından, Hz. Peygamber imametinde ve sahâbîlerin oluşturduğu iki veya üç saf cemaat ile ve dört tekbirle icra edildiğinden bahsedilir. Kaynakları, sened yapıları ve ravileri itibarıyla *sahih* olduğu söylenebilecek hadis bu muhtevastan dolayı cevaz taraftarlarının en önemli delili konumundadır. Bununla birlikte yukarıda zikri geçen Yahya b. Ebî Kesîr tarikinden gelen rivayetlerde *cenazenin geldiğine* veya *cemaatin önünde olduğuna* dair vurgular vardır. Bu vurgular dikkate alındığında Necâşî hadisi gıyâbî cenaze namazına ruhsat vermeyenlerin delili haline gelecektir. Bu sebeple söz konusu tarikin ve burada yer alan lafızların ikinci kısımda tekrar ele alınması gerekecektir.

1.2. Hz. Peygamber'in Bazı Sahabîler İçin Gıyâbî Cenaze Namazı Kılması

Bu bağlamda İmam Şâfiî'nin tâbiî âlim Atâ b. Ebî Rebâh'ın (ö. 114/733) bir rivayetine başvurduğu görülür. Buna göre “Hz. Peygamber başka beldelerdeki insanlar için namaz

²⁸ Ebû Ya'îlâ el-Ferrâ, *et-Ta'liku'l-kebîr fi'l-mesâ'il-i-hilâfiyye beyne'l-e'imme*, thk. Muhammed b. Fehd (Dimaşk: Dâru'n-Nevâdir, 1435/2014), 4/271. Hanbeliyye'nin fıkıh ve usûl âlimi Muvaffakuddîn İbn Kudâme (ö. 620/1223) de aynı hadisi “وَلَمَّا مَا رُويَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ” “Bizim delilimiz Hz. Peygamber'den nakledilen şu rivayettir...” diyerek zikreder (bk. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/382).

²⁹ Ebû Bekir İbn Ebû Şeybe, *el-Muşannef*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409), 3/42; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 4/431, 433, 439, 441; Müslim b. Haccâc, *Şahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbakî (Kahire: Matbaatü İsa el-Bâbî el-Halebî ve Şurakâhu, 1374/1955), “Cenâ'iz”, 67; Tirmizî, *el-Câmi'u'l-kebîr [Sünen]*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1996), “Cenâ'iz”, 48; İbn Mâce, *Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (y.y.: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009), “Cenâ'iz”, 33; Nesâî, *Sünen*, thk. Muhammed Naîm el-Araksûsî – Muhammed Enes Mustafa (y.y.: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1439/2018), “Cenâ'iz”, 72.

³⁰ Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Şahîh*, thk. Mustafa Dîb el-Bugâ (Dimaşk: Dâru İbn Kesîr – Dâru'l-Yemâme, 1414/1993), “Feđâ'ilü's-şahâbe” 67; Müslim, “Cenâ'iz”, 67; Nesâî, “Cenâ'iz”, 72.

³¹ Buhârî, “Cenâ'iz”, 4, 59, 63; “Feđâ'ilü's-şahâbe”, 67; İbn Mâce, “Cenâ'iz”, 33; Nesâî, “Cenâ'iz”, 72.

³² İbn Mâce, “Cenâ'iz”, 33.

³³ İbn Ebû Şeybe, *el-Muşannef*, 3/42; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/64; 5/376; İbn Mâce, “Cenâ'iz”, 33.

³⁴ İbn Mâce, “Cenâ'iz”, 33.

³⁵ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, thk. Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415/1994), 2/323.

³⁶ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, 22/136.

³⁷ Bu rivayetin metin ve sened tahlilleri ile ona yer veren diğer bazı kaynaklara ilişkin geniş bilgi için bk. Ayhan, “Necâşî Rivâyetleri Bağlamında Gıyâbî Cenaze Namazı İle İlgili Tartışmalar”, 241-264.

kılmıştır.”³⁸ Fakat rivayet *mürsel* ve dolayısıyla hadis usûlü kurallarına göre zayıftır. Ayrıca *umum* ifade etmesi yani somut bir isme işarette bulunmaması da problem addedilebilir. Fakat Hz. Peygamber’in böyle namaz kıldığı isimleri somutlaştıran veriler de bulunmaktadır:

1.2.1. Muâviye b. Muâviye

Gıyâbî cenaze namazının cevazını savunanların delillerinden biri de Hz. Peygamber’in sahabeden Muâviye b. Muâviye için böyle bir namaz kılmasıdır.³⁹ Buna dair rivayet sahabe- den Enes b. Mâlik⁴⁰ ve Ebû Ümâme⁴¹ ile tâbiînden Saîd b. Müseyyeb (ö. 94/713)⁴² ve Hasan-ı Basrî’nin (ö. 110/728)⁴³ *mürsel* yani doğrudan Hz. Peygamber’e izafesi ile nakledilmiştir. Bu rivayetlerin ortak vurguları şunlardır: (i) Hz. Peygamber’in Tebük Gazvesi için Şam bölge- sinde bulunmaktadır, (ii) Cibrîl (a.s.) gelip Muâviye b. Muâviye’nin Medine’de vefat ettiğini haber vermiştir, (iii) Hz. Peygamber’in onun cenaze namazını kılmak istemiştir, (iv) Cibrîl Tebük ile Medine arasındaki mesafeyi dürüp Hz. Peygamber’in bu namazı kılmasını sağla- mıştır, (v) Cibrîl’in ve diğer meleklerin Muâviye’nin vefatına bu kadar ilgi göstermesinin sebebi, bu sahâbînin her durum ve ortamda İhlâs suresini okumasına bağlanmıştır.

Rivayet hakkında oldukça ciddi ve farklı problemlerden bahsedilebilir. Öncelikle *Muâviye b. Muâviye* isimli bir sahâbînin varlığı ve nisbesi hakkında ihtilaf bulunduğu görü- lür. İbn Hibbân (ö. 354/965) ve İbn Abdülber (ö. 463/1071) gibi bazı muhaddisler sahabe içinde *Muâviye b. Muâviye* isimli birini bilmediklerini söylerler.⁴⁴ Nitekim vefatı ve İhlâs su- resine düşkünlüğü ile ilgili yukarıdaki haberi nakledenlerin bir kısmı nisbesine *el-Müzenî* bazıları ise *el-Leysi*⁴⁵ şeklinde işarette bulunur. Bu ikisi aynı mı yoksa farklı şahıslar mıdır, tespiti zordur.⁴⁶ Nitekim İbn Abdülber ve İbn Hacer (ö. 852/1448) *Muâviye b. Muâviye el-*

³⁸ Şâfiî, *el-Ümm*, 7/222.

³⁹ Ebû’l-Bekâ Muhammed ed-Demîrî, *en-Necmü’l-vehhâc fî şerhi’l-Minhâc* (Cidde: Dâru’l-Minhâc, 1425/2004), 3/55.

⁴⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Eyyûb İbnü’d-Dureys, *Feđâ’ilu’l-Ğur’ân*, thk. Ğâzve Büdeyr (Dimaşk: Dâru’l-Fıkr, 1408/1987), 118. Benzer bir metin için ayrıca bk. Ebû Ya’lâ el-Mevsilî, *el-Müsned*, thk. Hüseyin Süleym Esed (Dimaşk: Dâru’l-Me’mûn li’t-Türâs, 1404/1984), 7/256; Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, 4/83. Beyhakî rivayetin so- nunda Alâ b. Zeyd’in *münkeru’l-hadis* olduğunu söyler.

⁴¹ İbnü’d-Dureys, *Feđâ’ilu’l-Ğur’ân*, 116.

⁴² İbnü’d-Dureys, *Feđâ’ilu’l-Ğur’ân*, 117.

⁴³ Ebû’l-Kâsım el-Begavî, *Mu’cemu’s-şâhâbe*, thk. Muhammed el-Emîn b. Muhammed (Kuveyt: Mektebetü Dâru’l- Beyân, 1421/2000), 5/394.

⁴⁴ Zehebî, *Târîhu’l-İslâm ve vefeyâtü’l-meşâhîr ve’l-a’lâm*, thk. Beşşâr Avvâd Marûf (Beyrut: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 2003), 1/429-430.

⁴⁵ Mesela bk. Taberânî, *el-Mu’cemu’l-evsať*, thk. Târik b. İvazullah - Abdülmuhsin b. İbrahim (Kahire: Dâru’l-Ha- remeyn, 1415), 4/163.

⁴⁶ Mesela Ebû’l-Kâsım el-Begavî (ö. 317/929) bu ikisini ayırır; söz konusu rivayeti *el-Müzenî* nisbesi altında zikre- der. Begavî, *Muâviye el-Leysi*’yi ise “Basra’da ikamet etmiş, Hz. Peygamber’den bir hadis nakletmiştir.” diye tanıtır. bk. Begavî, *Mu’cemu’s-şâhâbe*, 5/394-395. Bu rivayeti Ebû Nuaym (ö. 430/1039) da *el-Müzenî* nisbeli *Muâviye b. Muâviye* başlığı altında verir ve sonunda “Hz. Peygamber’in kendi yerine Medine’ye Muâviye b. Muâviye’yi idareci tayin etti.” rivayetin aktarır. bk. Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Ma’rifetü’ş-şâhâbe*, thk. Âdil b. Yûsuf el-Azâzî (Riyad: Dâru’l-Vatan, 1419/1998), 5/2506-2507. İbn Abdülber’in verdiği bilgiye göre Buhârî,

Müzenî başlığının hemen altında ilk bilgi olarak ve “يُقَالُ” kaydıyla *el-Leysî* nisbesine de işaret ederler.⁴⁷ Bize göre ismiyle ilgili bu farklılıklar ve özellikle de biyografisinde bu olaydan başka bir şeyden pek fazla bahsedilmemesi rivayetten hareketle biyografi oluşturulduğuna delalet edebilir.⁴⁸

Rivayetin metinlerinde de farklılıklar görülür:

1. Allah Rasûlü'nün meleklerin sayısı için veridiği rakam bazı rivayetlerde yetmiş bin⁴⁹ iken bazılarında bir milyon iki yüz bindir.⁵⁰

2. Bazı rivayetlerde güneşin farklı doğuşunun sebebini ashab Hz. Peygamber'e sormakta, O da olanları Cibrîl'den nakille anlatmaktadır.⁵¹

3. Bazı rivayetlere göre Cibrîl yeryüzünü dörüp katlayınca sadece Hz. Peygamber değil sahabîler de Mekke ve Medine'yi görmüşlerdir.⁵²

4. Hz. Peygamber Tebük'te iken Allahu Teâlâ tarafından gönderilen yetmiş bin meleğin Medine'de Muâviye'nin cenaze namazını kıldığından bahseden bazı rivayetlerin⁵³ hilafına Cibrîl'in ve bu meleklerin bu namazı Allah Rasûlü'nün imametinde kıldıklarından bahsedenler de vardır.⁵⁴

5. Rivayetlerin büyük çoğunluğunda İhlâs suresinin faziletinden bahisle sadece Muâviye'nin onu çok okuduğuna işaret edilirken birinde bu sureyi okuyanlar için ellişer bin derece artırımı, günah affı ve sevap yazılmasından da bahsedilir.⁵⁵

6. Fakat araştırma konumuz açısından en önemlisi şudur ki bazı rivayetlerde Hz. Peygamber, Cibrîl'in mekânı dürmesi sonucunda Muâviye'nin cenazesini yatağında yatıyorken görüp namazını böyle yani henüz defnedilmeden kılmakta bazılarında ise kabri başına götürülmekte ve namazı burada kılmaktadır.⁵⁶

Muâviye b. Hayde ile Muâviye el-Leysî'yi aynı şahıs addetmiştir. Ancak onun bu yaklaşımına itiraz edenler olmuştur. İbn Abdülber en-Nemerî, *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-aşhâb*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî (Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1412/1992), 3/1425.

⁴⁷ İbn Hacer el-Askalânî, *el-İşâbe fî temyîzi's-şahâbe*, thk. Âdil Ahmed Abdülmecvûd - Ali Muhammed Muavvaz (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415), 6/126.

⁴⁸ İbn Abdülber, Muâviye b. Muâviye el-Müzenî başlığı altında sadece söz konusu rivayete yer vermekte ve son olarak şunları söylemektedir: “Muâviye b. Mukarrin el-Müzenî ve yedi kardeşi sahabe içinde maruftur ve ashabın büyükleri içinde zikredilir. Ancak Muâviye b. Muâviye hakkında, İhlâs suresinin fazileti hakkında zikrettiklerimden başka bir şey bilmiyorum.” (İbn Abdülber, *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-aşhâb*, 3/1425).

⁴⁹ Mesela bk. Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsaf*, 4/163.

⁵⁰ İbnü'd-Dureys, *Feđâilu'l-Kur'an*, 116.

⁵¹ Ebü'l-Kâsım İbn Asâkir, *Mu'cemu's-şuyûh*, thk. Vefâ Takiyyüddîn (Dımaşk: Dâru'l-Beşâir, 1421/2000), 2/926.

⁵² (حَتَّى نَظَرْنَا إِلَى مَكَّةَ وَالْمَدِينَةِ) Ebû Muhammed el-Hasan b. Muhammed el-Bağdâdî el-Hallâl, *Min feğâ'ili sûreti'l-İhlâs vemâ li kâri'ihâ*, thk. Muhammed b. Rızık b. Tarhûnî (Kahire: Mektebetü Lîne, 1412), 46.

⁵³ Mesela bk. İbnü'd-Dureys, *Feđâilu'l-Kur'an*, 118.

⁵⁴ İbnü'd-Dureys, *Feđâilu'l-Kur'an*, 117.

⁵⁵ İbnü'd-Dureys, *Feđâilu'l-Kur'an*, 118.

⁵⁶ İbnü'd-Dureys, *Feđâilu'l-Kur'an*, 117.

Görebildiğimiz kadarıyla rivayetin bütün tariklerinde cerhe uğramış raviler vardır. Ebû Ümâme tarikinde Ebû Yuhmid Bakiyye b. Velîd el-Hımsî (ö. 197/813)⁵⁷ ve ravisi Nûh b. Amr es-Seksekî;⁵⁸ Enes'in Alâ b. Yezîd (Zeyd) el-Basrî tarikinde bu ravinin kendisi,⁵⁹ Enes'in Atâ b. Ebî Muâviye tarikinde ise Mahbûb b. Hilâl el-Müzenî⁶⁰ cerhedilmiştir. Ebû Ümâme tarikinde böyle cerhedilmiş ravilerin teferriid etmesi de başka bir problemdir. İbnü'l-Müseyyeb tarikinin mürsel ve dolayısıyla zayıf olmasının yanı sıra ravisi Ali b. Zeyd b. Cüd'ân el-Basrî (ö. 131/749) de ağır eleştiriler almıştır.⁶¹ Bir tâbiî olan Hasan-ı Basrî'nin doğrudan Hz. Peygamber'den rivayeti de *mürsel* olduğu için hadis usûlü kurallarına göre zayıftır.

Bu sebeplerle olsa gerek İbn Hibbân rivayet hakkında "Birisi bunu Şamlılardan çalıp 'Bakiyye ← Muhammed b. Ziyâd ← Ebû Ümâme' senediyle nakletmiştir." derken⁶² İbn Abdülber "Senedleri güçlü değildir."⁶³ ve Zehebî (ö. 748/1347) de "Münkerun cidden."⁶⁴ değerlendirmesinde bulunmuşlardır. Hatta rivayeti delil olarak gösterenler bile onun zayıf olduğuna işaret etmişlerdir.⁶⁵

1.2.2. Zeyd b. Hârîse ve Cafer b. Ebî Tâlib

Gıyâbî cenaze namazının caiz olup olmadığı tartışmalarında işaret edilen hususlardan

⁵⁷ Bakiyye "Mechûl ravilerden münker hadisler nakleder.", "Zayıf ravilerden işittiği hadisleri tedlîs ile aktarır.", "İbn Cüreyc'ten naklettiği ve tamamı uydurma olan bir nüshası vardır.", "Delil olmaz.", "Bilinen ravilerden naklederse şikâdır ancak kim olduğu bilinmeyen şeyhleri de vardır." gibi tenkitlere maruz kalmıştır. bk. Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *et-Târihu'l-kebîr*, thk. Muhammed Abdülmüid Hân (Haydarabad: Dâiratu'l-Meârifî'l-Osmaniyye, ts.), 2/150; İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn mine'l-mu'haddişîn ve'd-â'afâ' ve'l-metrûkîn*, thk. Mahmûd İbrahim Zâyed (Haleb: Dâru'l-Va'y, 1396), 1/200; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb* (Hindistan: Matbaatu Dâiratu'l-Meârif, 1326), 1/474.

⁵⁸ Hakkındaki hadis hırsızlığı ithamı yanında çok zayıf olduğuna ve hadislerinin delil olamayacağına yönelik eleştiriler de bulunmaktadır. bk. Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1382/1963), 4/278.

⁵⁹ Alâ hakkında *münkeru'l-hadîs* ve *metrûku'l-hadîs* diyenler yanında hadis uydurduğunu söyleyenler de olmuştur. Enes'e ifade ile uydurma rivayetler nakletmiştir. Hatta Enes'ten naklettiği ve uydurma rivayetlerden müteşkil bir hadis nüshası vardır ki Hz. Peygamber'in Tebük'te Muâviye el-Leysî için gıyâbî cenaze namazı kıldığından bahseden rivayet de bunlardan biridir. İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 8/182-183.

⁶⁰ Bu ravi hakkında "Tanınmamaktadır.", "Hadisi münkerdir.", "Hadislerinin mütâbîleri yoktur." gibi değerlendirmeler yapılmıştır. bk. Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl*, 3/442.

⁶¹ "Hadisi yazılır ama delil olmaz.", "Değeri yoktur.", "Hadisi çoktur ama *da'îftir*; ihticac edilmez.", "Her konuda *da'îftir*.", "Vâhi'l-hadîştir." denilerek eleştirilmiş, başkalarının mevkûf naklettiği rivayetleri merfû, mürselleri ise müsned naklettiğine, Şîi-Râfizî mezhebi mensubu bulunduğuna ve hatta Şiiik konusunda aşırı gittiğine dikkat çekilmiştir. Onunla ilgili önemli bir tespit de hadisleri kalbedip değiştirdiğidir. bk. Buhârî, *et-Târihu'l-kebîr*, 6/275; Ukaylî, *ed-â'afâ'ü'l-kebîr*, thk. Abdülmütî Emîn Kal'acî (Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-İlmiyye, 1404/1984), 3/229; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1271/1952), 6/186; Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl*, 5/156; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 7/322-324.

⁶² İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 2/181.

⁶³ İbn Abdülber, *el-İstî'âb fi ma'rifeti'l-aşhâb*, 3/1425.

⁶⁴ Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 1/429.

⁶⁵ Demîrî, *en-Necmü'l-vehhâc*, 3/55.

biri de Hz. Peygamber'in, Müslümanların Suriyeli Hıristiyan Araplar ve Bizans ordusuyla yaptığı ilk savaş olan Mûte'de (8/629) şehit düşen Zeyd b. Hârise ve Cafer b. Ebî Tâlib için Medine'de namaz kılmasıdır.⁶⁶ Vâkıdî'nin (ö. 207/823) iki hocasından naklettiği bu rivayete göre Hz. Peygamber savaşın yapıldığı gün Medine'de minbere oturmuştu. Kendisiyle *Şam* arasındaki perdeler kaldırılmış, *savaşı izliyor ve anlatıyordu*.⁶⁷ Buna göre İslam ordusunun sancağını Zeyd b. Hârise aldı ve şehit oldu. Hz. Peygamber kalkıp onun için namaz kıldı ve etrafında bulunanlara "Onun için siz de istiğfarda bulunun!"⁶⁸ diye buyurdu. Sonra sancağı Cafer b. Ebî Tâlib'in aldığı ve çok geçmeden onun da şehit olduğunu duyurdu. *Onun için de namaz kılıp* dua etti ve "Kardeşiniz için istiğfarda bulunun; çünkü şehit olmuştur." buyurdu.⁶⁹ Rivayete göre bayrağı alıp şehit düşen üçüncü isim Abdullah b. Ravâha'dır ama metinde Hz. Peygamber'in onun için de namaz kıldığına işaret yoktur.

Rivayetin hem senedi hem de metni ile ilgili problemler vardır. Zira öncelikle Vâkıdî'nin kendisi münekkithlerin ağır eleştirilerine uğramıştır.⁷⁰ Diğer taraftan her iki tarihte de sened kopuktur; zira olayı bize nakleden isimler sahâbî değildir.⁷¹ Vâkıdî'nin hadisi naklettiği hocalarından Muhammed b. Sâlih et-Temmâr el-Medenî'nin (ö. 168/785) rivayet ehliyeti konusunda ihtilaf vardır.⁷² Bu ismin şeyhi Âsım b. Ömer b. Katâde (ö. 120/738) sika bir ravidir ve bazı sahâbîlerle görüşmüştür⁷³ belki ama senedde bunlara işaret yoktur. Vâkıdî'nin diğer hocası Abdülcebbâr b. Umâre b. Abdillâh (ö. ?) ise mechûl bir ravidir. Pek az olan rivayetleri ise munkatıdır.⁷⁴

Vakıdî'nin naklettiği rivayetin, araştırma konumuz açısından da bazı problemleri vardır. Zira bu rivayette yer alan Hz. Peygamber'in Mûte'de şehit düşen iki sahâbî için cenaze namazı kılması ile ilgili kısımlar müellifin diğer bazı rivayetlerinde⁷⁵ ve ayrıca bu savaştan bahseden başka kaynaklarda yer almaz.⁷⁶ Bunların bir kısmında Hz. Peygamber'in

⁶⁶ Bu rivayetin delil olarak kullanıldığına dair bk. Bedreddin el-Aynî, *‘Umdetü'l-kârî şerhu Şahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.), 8/22.

⁶⁷ (وَكَشَفَ لَهُ مَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الشَّامِ، فَهُوَ يَنْظُرُ إِلَى مُعَرَّكِهِمْ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ).

⁶⁸ (فَصَلَّى عَلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَقَالَ: اسْتَغْفِرُوا لَهُ).

⁶⁹ Vâkıdî, *Kitâbü'l-Megâzî*, thk. Marsden Jones (Beyrut: Dâru'l-A'lemî, 1409/1989), 2/761-762.

⁷⁰ Vâkıdî'nin *da'if*, *metrûku'l-hadîs*, *leyse bi şîka*, *leyse bi şey* olduğunu söyleyen münekkithler yanında onu *kezzâb* diye değerlendirenler de olmuştur. bk. İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 9/363-368.

⁷¹ (هو مرسل من الطريقين المذكورين). Aynî, *‘Umdetü'l-kârî*, 8/22.

⁷² Onu sika bulan münekkithler yanında "Güçlü değildir." ve "Metrûktur" diyenler de olmuştur. bk. İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 9/225.

⁷³ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 5/53.

⁷⁴ Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, 6/108; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 6/32.

⁷⁵ Vâkıdî, *Kitâbü'l-Megâzî*, 2/761.

⁷⁶ Mesela bk. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Tâhâ Abdürraûf Sa'd (Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1411), 5/22-32; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990), 2/98-99; Buhârî, "Cenâ'iz", 4, 39, 44; "Cihâd ve Siyer", 7, 179; "Fedâ'ilü's-şahâbe", 25; "Megâzî", 42; Müslim, "Cenâ'iz", 30; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/317-318; Mâverîdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, thk. Muhammed el-Mutasım-billâh el-Bağdâdî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987), 121; Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *Delâ'ilü'n-nübüvve*, thk. Abdülmu'tî Kal'acî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1408/1988), 4/365. Hatta bazı rivayetlere göre Mûte'de olup bitenlerin haberini Hz. Peygamber'e sahâbî Ebû Âmir getirmiştir. Hz. Peygamber

minberde oturup orada yaşananları anlattığına işarette bulunulur ama onlar için cenaze namazı kıldığından bahsedilmez. Böyle olunca Vâkıdî'nin naklettiği bu ayrıntıyı *idrâc* ve dolayısıyla zayıf saymak gerekecektir.

1.3. Hz. Peygamber'in Defnedilmiş Cenazeler İçin Namaz Kılması

Cevaz taraftarı âlimler Hz. Peygamber'in çeşitli kabirler üzerine namaz kıldığına dair rivayetler de aktarırlar.⁷⁷ Zira onun bu uygulaması da gözle görülmeyen bir cenaze için namaz kılınabileceğine işaret etmektedir. Ahmed b. Hanbel'e göre buna dair rivayetler altı vecihten gelmiştir.⁷⁸ Bu ulemanın sözünü ettiği rivayetler şunlardır:

1. Ebû Ümâme'nin naklettiği rivayete göre fakir ve kimsesiz bir kadın vardı. Bir gün hastalandı. Hz. Peygamber'e haber verdiler. Çünkü Allah Rasûlü böyle insanları ziyaret eder ve hâllerini sorardı. "Ölürse haber verin!" buyurdu. Fakat kadın geceleyin vefat etti. (O) gece defnettiler ve Hz. Peygamber'i uyandırmak istemediler. Sabah olunca durumu öğrendi. "Bana bildirin dememiş miydim!" diyerek sitem etti. "Gece seni uyandırmak istemedik!" dediler. Hz. Peygamber kabrinin başına geldi; ashabı da arkasında saf tuttu. Dört tek-birle cenaze namazı kıldılar."⁷⁹ Görebildiğimiz kadarıyla rivayetin sıhhatine engel bir unsur yoktur.

2. İbn Abbâs aktarıyor: Hz. Peygamber'in ziyaret ettiği bir sahabî vardı. Bir gece vefat etti ve o gece defnettiler. Sabah olunca durumu haber alan Allah Rasûlü "Bana niye haber vermediniz?" buyurdu. "Gece idi. Sana eziyet olur diye düşündük." dediler. Kabrine geldi. Arkasında saf tuttuk. Ben de aralarındaydım. (Allah Rasûlü kabir üzerine) namaz kıldı."⁸⁰ Rivayetin sahih olduğu söylenebilir.

3. İbn Abbâs'tan nakledilen bir başka habere göre Allah Rasûlü kabristanda diğerlerinden uzakta ve ayrı bir mezar gördü. Ashabı onun arkasında saf tuttu ve böylece namaz kıldılar.⁸¹ Hadisin isnadı görebildiğimiz kadarıyla sahihtir.

4. Ebû Hureyre'den gelen habere göre mescidi süpüren siyahî bir kadın veya erkek vardı. Hz. Peygamber bir gün onu göremedi ve sordu. "Öldü!" dediler. "Bana neden haber vermediniz?" diye sordu. "Gece idi." dediler. "Kabirini gösterin!" buyurdu ve gelip burada namaz kıldı."⁸² Görebildiğimiz kadarıyla senedinde cerhe uğramış bir ravi yoktur.

duyduklarına çok üzülmüş, bir sonraki günün sabah namazına kadar bu üzüntüsünü yaşamış ve ancak şehit olan ashabının cenette olduğunu görünce tebessüm buyurmuştur. bk. İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 2/99.

⁷⁷ Mesela bk. Abdülvehid b. İsmâîl er-Rûyânî, *Bahrü'l-mezheb fi fîrû'î mezhebi'l-imâm eş-Şâfi'i*, thk. Târik Fethî es-Seyyid (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 2/591.

⁷⁸ İbn Abdülber en-Nemerî, *et-Temhid limâ fi'l-Muvatta'i mine'l-me'âni ve'l-esânid*, thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî - Muhammed Abdülkebîr el-Bekrî (Mağrib: Vizâratü Umûmi'l-Evkâf, 1387), 6/261.

⁷⁹ Nesâî, "Cenâ'iz", 43, 76. Elbânî hadis için "Sahihtir." notunu düşmüştür.

⁸⁰ İsminin Talha b. Berâ olduğu söylenen kişi ile ilgili bu hadisler için bk. Buhârî, "Cenâ'iz", 5, 54.

⁸¹ Tirmizî, "Cenâ'iz", 47.

⁸² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/253, 388. Şuayb el-Arnaût hadis için "Şeyhayn'ın şartlarına göre sahihtir." değerlendirmesinde bulunur. Aynı rivayet İbn Mâce tarafından fakat Ebû Saîd el-Hudrî rivayetiyle de

5. Enes b. Mâlik'in naklettiği bir rivayete göre mescidi temizleyen bir adam vardı. Vefat etti ve kendisini geceleyin defnettiler. Hz. Peygamber durumu öğrenince “Kabrine gidin!” buyurdu. Kendisiyle birlikte kabrinin başına geldiler. “Bu kabirler, sahipleri için zulmetle doludur. Benim kılacağım namazla/edeceğim duayla Allahu Teâlâ onları nurlandırır.” buyurdu. Sonra da dua etti/namaz kıldı. Bunun üzerine ensardan bir sahâbî kalkıp “Benim kardeşim de vefat etmişti ama onun da namazını kılmamıştın!” deyince Hz. Peygamber “Nerede kabri?” diye sordu. Adam tarif edince Allah Rasûlü o ensarî zat ile birlikte oraya gitti.⁸³ Senedde yer alan Ebû Âmir Sâlih b. Rüstem el-Hazzâz (ö. 152/769) münekkitlerin tespitlerine göre zayıf zayıf olan bir ravidir.⁸⁴ Ancak destekleyen farklı tarikler⁸⁵ sayesinde rivayetin *sahih li gayrihî* olduğu söylenebilir.

6. Saîd b. Müseyyeb'in naklettiği habere göre Sa'd b. Ubâde'nin annesi vefat etmişti ve bu esnada Hz. Peygamber Medine'de değildi. Hz. Peygamber şehre dönünce Sa'd geldi ve “Annem için namaz kılmanı isterdim!” dedi. Bunun üzerine Allah Rasûlü annesinin kabrine geldi ve namaz kıldı.⁸⁶ Bazı kaynaklarda Hz. Peygamber'in Medine'ye bir ay sonra döndüğü kaydedilir.⁸⁷ Buna göre Allah Rasûlü bir ay önce defnedilmiş bir kabir başında namaz kılmış olmaktadır. Hadis, bir tâbiî olan Saîd b. Müseyyeb'in doğrudan Hz. Peygamber'den nakli olduğu için mürseldir ama metnin “İkrime ← İbn Abbâs” tarikinden muttasıl rivayeti de vardır.⁸⁸

Hz. Peygamber'in, kabri başında namaz kıldığı sahâbîlerden biri de Berâ b. Ma'rûr'dur. Berâ, hicretten önce Medine'ye gidip orada vefat etmiştir. Onun vefatından bir ay⁸⁹ sonra hicret eden Allah Rasûlü kabrine gidip namaz kılmıştır.⁹⁰ Senediyle alakalı veriler rivayetin *sahih* olduğunu göstermektedir. Bazı müellifler Hz. Peygamber'in bu namazı ashâbıyla birlikte ve dört tekbirle kıldığını söyler.⁹¹ Berâ, Kâbe'ye doğru namaz kılan, vasiyeti üzerine

nakledilmiştir (İbn Mâce, “Cenâ'iz”, 32). Ancak bu senedde Abdullah b. Lehîa vardır ki hadisçilik yönü zayıf addedilir. Rivayetin Ebû Hureyre gibi başka tariklerini dikkate alan Elbânî hadisi *şahih li gayrihî* şeklinde tavsif etmiştir.

⁸³ (رَبِّ عَبْدِهِ الْمُؤْمَرِ مُتَمَلِّئَةً عَلَى أَهْلِهَا ظُلْمَةً وَإِنَّ اللَّهَ يَنْزِلُهَا بِصَلَاتِهِ عَلَيْهِ). Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/150. Bunu ve rivayetin diğer tariklerini dikkate alan Şuayb el-Arnaût hadis hakkında *sahih li gayrihî* değerlendirmesinde bulunmuştur.

⁸⁴ bk. Zehebî, *Mizânul-İtidâl*, 2/294.

⁸⁵ Hadisin ensarî zat ile ilgili kısmının bulunmadığı rivayeti için ayrıca bk. Dârekutnî, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1424/2004), 2/443.

⁸⁶ İbn Ebû Şeybe, *el-Muşannef*, 3/41.

⁸⁷ Mesela bk. Tirmizî, “Cenâ'iz”, 47; Begavî, *Şerhu's-sünne*, 5/363.

⁸⁸ Begavî, *Şerhu's-sünne*, 5/363

⁸⁹ Beyhakî, “bir sene sonra” (بَعْدَ سَنَةٍ) lafızıyla naklettiği ibare hakkında “Kitabımda böyle (bir sene sonra diye) buldum ama doğrusu *bir ay sonra* olmalıdır.” der (*es-Sünenü'l-kübrâ*, 4/80).

⁹⁰ Şâfiî, *el-Ümm*, 1/309; İbn Ebû Şeybe, *el-Muşannef*, 3/41; Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek 'ale's-şahihayn*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1411/1990), 1/505; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 3/539; Rûyânî, *Bahri'l-mezheb*, 2/591. Berâ'nın ölümü ile ilgili farklı rivayetler için bk. Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 3/539; 6/451.

⁹¹ (صلى على قبره هو وأصحابه وكبر أربعاً). Burhâneddin el-Halebî, *es-Sîretü'l-Halebiyye* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1400), 1/308; 2/41.

ölünce kibleye doğru defnedilen⁹² ve kendisi için cenaze namazı kılınan ilk kişidir.⁹³

Tirmizî⁹⁴ bu konuya dair Büreyde, Yezîd b. Sâbit, Âmir b. Rabîa, Ebû Katâde, Sehl b. Huneyf; İbn Abdülber⁹⁵ ise Zeyd b. Sâbit, Husayn b. Vahvah ve Ebû Ümâme b. Sa'lebe gibi sahâbîlerden de nakiller olduğunu söyler. Ancak bu rivayetlerin çoğunda ölen kişinin kim-sesiz oluşuna, mescidin bakımıyla uğraştığına dikkat çekilir; ayrıca Hz. Peygamber'in "Öldüğünü bana neden haber vermediniz!" yolundaki sitemine ve buna "Rahatsız etmek istemedik!" şeklinde cevap verildiğine işaret edilir. Bu sebepten sahâbî ravileri farklı olan bu rivayetlerin farklı hadiseleri haber verip vermediğini tespit biraz zordur ve hatta büyük ihtimalle aynı olayın değişik rivayetleridir.

H. Âişe,⁹⁶ H. Ali,⁹⁷ H. Ömer, Enes b. Mâlik,⁹⁸ İbn Mes'ûd, Ebû Mûsâ el-Eş'arî, Karaza b. Ka'b, İbn Ömer gibi sahâbîlerle İbn Sîrîn, Evzâî gibi sonraki dönem uleması da kabir üzerine cenaze namazı kılınabileceği kanaatinde-dir.⁹⁹

1.4. Hz. Peygamber'in Uhud Şehitleri İçin Namaz Kılması

Gıyâbî cenaze namazının caiz olup olmadığı tartışmaları bağlamında işaret edilen¹⁰⁰ hususlardan biri de Hz. Peygamber'in Uhud'da (3/625) şehit düşen Müslümanlar için sekiz sene sonra *cenaze namazı* kılmasıdır. Hz. Peygamber'in bu fiiline işaret eden çok sayıda rivayet vardır.¹⁰¹ Bu rivayetlerde konumuz açısından önemli olan şu cümledir:

«أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَرَجَ يَوْمًا فَصَلَّى عَلَى أَهْلِ أُحُدٍ صَلَاتَهُ عَلَى الْمَيِّتِ...»

Allah Rasûlü'nün yaptığı şey *cenaze namazı kılmak* şeklinde anlaşılırsa söz konusu rivayet esasen cenazeler ve özellikle de *namazı kılınmadan defnedilenler* için kabirleri başında namaz kılmanın cevazına delalet edecek ve buradan gıyâbî cenaze namazının cevazına yol bulunabilecektir. Ancak şurası ilginçtir ki cenaze namazının gıyâbî olanına ve kabir başında

⁹² Abdürrezâk es-San'ânî, *el-Muşannef*, thk. Habîburrahman el-A'zamî (Hindistan: el-Meclisü'l-İlmî, 1403), 3/392; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/460.

⁹³ (وَأَمَّا أَوَّلُ صَلَاةٍ صَلَّيْتُ عَلَى الْمَيِّتِ فِي الْإِسْلَامِ). Halebî, *es-Sîretü'l-Halebiyye*, 2/41.

⁹⁴ Tirmizî, "Cenâ'iz", 47.

⁹⁵ İbn Abdülber, *et-Temhîd*, 6/271.

⁹⁶ Mekke dışında vefat eden Abdurrahman b. Ebî Bekir'in cenazesi şehre getirilir ve işlemleri yapıp defnedilir. Hz. Âişe kardeşinin cenazesine daha sonra yetişir ve kendisi beklenmeden defnedilmesine tepki gösterir. Sonra mezarını sorar; gösterirler. Kabir üzerine cenaze namazı kılar. bk. Abdürrezâk, *el-Muşannef*, 3/517.

⁹⁷ H. Ali, Sehl b. Huneyf defnedildikten sonra Karaza el-Ensârî'ye emretti; o da imam olup (cenazeye katılama-yan) insanlara cenaze namazı kıldırdı. bk. Abdürrezâk, *el-Muşannef*, 3/518.

⁹⁸ Enes bir cenazeye iştirak etti. Geldiğinde namazı kılınmıştı. Fakat onun tekrar namaz kıldı (bk. İbn Abdülber, *et-Temhîd*, 6/274).

⁹⁹ Mesela bk. Rûyânî, *Bahrü'l-mezheb*, 2/591; İbn Abdülber, *et-Temhîd*, 6/274.

¹⁰⁰ Allah Rasûlü'nün bu fiilinin meseye dâhil edilmesi hakkında bk. Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 6/152.

¹⁰¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/149, 153; Buhârî, "Cenâ'iz", 71; "Meğâzî", 25; "Rikâk", 53; Müslim, "Feđâ'il", 30-31; Ebû Dâvud, "Cenâ'iz", 75; Nesâî, "Cenâ'iz", 61.

kılınan şekline cevaz verenler kadar vermeyenler de Hz. Peygamber'in Uhud şehitleri için yaptığı şeyi *namaz* şeklinde tanımlamamış, bunun bir *dua* olduğunu söylemişlerdir. Nitekim Şâfiîlere göre şehit cenazeleri yıkanmaz ve namazları kılınmaz.¹⁰² Hatta Şâfiyye'nin muhakkik âlimlerinin bunu haram addettiğine dair tespitler vardır.¹⁰³ Bu sebeple Şâfiîler Hz. Peygamber'in Uhud şehitleri için yaptığını "Cenaze namazında dua eder gibi dua etti." şeklinde yorumlamış, "Gerçek manada cenaze namazı olamaz; yoksa sekiz sene geciktirmeyip daha önce kılardı." demişlerdir.¹⁰⁴ Hanefîler açısından ise öncelikle işaret etmek gerekir ki Hz. Peygamber Uhud şehitleri için savaşın olduğu gün cenaze namazı kılmıştır.¹⁰⁵ Ayrıca Şâfiîlerin hilafına şehit için cenaze namazı kılınırsa da kabir başında cenaze namazı kılınmaz. Buna hamli mümkün olan rivayetler ise tevil edilmiştir ki ayrıntıları üzerinde durulacaktır.

Böyle olunca hem Uhud günü hem de bundan sekiz sene sonra bu savaşta şehit olan sahâbîler hakkında yapılanları vurgulamak, Hz. Peygamber'in bu uygulamasının genel hüküm çıkarmaya müsait olup olmadığına hükmetmek açısından önemli olacaktır: (i) Uhud şehitleri yıkanmadan, kanlı elbiseleriyle ve özellikle de namazları kılınmadan defnedilmiştir.¹⁰⁶ (ii) Bu rivayetlerde "فصلی علی أهل أحد" ifadesi, fail olarak sadece Hz. Peygamber'e işaret eder. (iii) Uhud şehitleri için namaz kıldığından bahseden hadislerde Allah Rasûlü'nün daha sonra minbere çıkıp "Ben sizin için (sizin içinizde) Kevser havuzuna ilk erişecek kişi olacağım. Size (hak yolundaki hizmetlerinizden dolayı) şahitlik edeceğim." buyurduğuna dair vurgular vardır.¹⁰⁷ (iv) Bu hadislerin bazılarında da sahâbî ravi Ukbe b. Âmir'in Hz. Peygamber hakkında "Sanki diri ve ölü herkesle vedalaşıyor gibiydi."¹⁰⁸ ve "Bu O'nu minberde son görüşüm idi."¹⁰⁹ dediğine işaret edilir. (v) Hz. Peygamber'in Uhud şehitleri için sekiz sene sonra yaptığı şeyden bahseden rivayetlerin hemen tamamında asıl olaya delalet eden "فَصَلَّى صَلَاتَهُ عَلَى الْمَيِّتِ" denilir¹¹⁰ ki yapılan bu şeyin, *bir ölüye cenaze namazı kılar gibi namaz kılmak* olduğu anlaşılır. Çünkü yapılan şeyi duaya hamledip "Bir ölü için dua eder gibi dua etti." manasını vurgulamaya gerek yoktur. Dolayısıyla bize göre Hz. Peygamber'in bu uygulamasının gıyâbî cenaze namazı bağlamında ele alınması oldukça doğrudur ama diğer konulardaki fetvalarla çelişmemesi adına hamledilmeyip yorumlanması tartışmaya açıktır.

¹⁰² Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzebe* (Beirut: Dâru'l-Fıkr, ts.), 5/265.

¹⁰³ İzzüddîn Abdülazîz b. Abdisselâm es-Sülemî, *el-Gâye fi ihtişârî'n-Nihâye*, thk. İyâd Hâlid et-Tabbâ (Beirut: Dâru'n-Nevâdir, 1437/2016), 2/248.

¹⁰⁴ Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzebe*, 5/265.

¹⁰⁵ Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Hüccce*, thk. Mehdî Hasan el-Geylânî (Beirut: Âlemü'l-Kütüb, 1403), 1/359.

¹⁰⁶ Buhârî, "Cenâ'iz", 71. Gerçi Allah Rasûlü'nün bu şehitlerin hepsi için teker teker namaz kıldığına dair (حَتَّى صَلَّى عَلَى الشَّهْدَاءِ كُلِّهِمْ) rivayetler de vardır (mesela bk. Hâkim, *el-Müstedrek*, 2/130) ama bunlar zayıf addedilmiştir. Nitekim Zehebî'nin verdiği bilgiye göre senedde ismi geçen Ebû Hammâd Mufaddal b. Sadaka hakkında "Metrûktur." gibi ciddi eleştiriler vardır.

¹⁰⁷ (إني فرط لكم وأنا شهيد عليكم). Buhârî, "Cenâ'iz", 71; "Meğâzî", 25; "Rikâk", 53; Müslim, "Feđâ'il", 30-31.

¹⁰⁸ Buhârî, "Meğâzî", 17.

¹⁰⁹ Müslim, "Feđâ'il", 31.

¹¹⁰ Buhârî, "Cenâ'iz", 71.

2. Gıyâbî Cenaze Namazının Câiz Olmadığını Savunanlar ve Delilleri

Hanefîlerle Mâlikîlere göre cenaze namazı kılmanın en önemli şartlarından biri cenaze-nin tamamının hiç olmazsa büyük kısmının mevcut olmasıdır. Aksi hâlde namazı kılınmaz.¹¹¹ Hanefîlere göre bir cenazeye, yakınları henüz gelmemişken namaz kılınırsa söz konusu veli tekrar namaz kılabilir.¹¹²

Aynı fetva defnedilmiş bir cenaze için kabri başında namaz kılma hususunda da geçerlidir. Zira bu mezheplere göre temel prensip veya farz olan şey, cenaze için ancak bir kere namaz kılınacağıdır. Bu namazla, ölen kişinin diriler üzerindeki hakkı eda edilmiş olur. Cenaze namazına yetişemeyen kişinin, ölünün kabri başında tekrar namaz kılması, söz konusu namazın *iadesi* olur ki bu, dinen *nafile* hükmündedir. Hâlbuki dinde cenaze namazı cinsinden bir nafile yoktur. Dolayısıyla *meşru değildir, mekruhtur*.¹¹³ Kabir başında cenaze namazı kılmak ancak böyle bir namaz kılınmadan defnedilmiş ölüler için geçerli olabilir. Namazı kılınmış bir cenaze için kabir başında tekrar namaz kılmak ancak defin merasimine yetişememiş cenaze yakınlarına mahsus olabilir. Bu son durum da üç gün ile sınırlıdır; çünkü sahâbîlerin Hz. Peygamber için cenaze namazı kılmaları üç gün sürmüştür.¹¹⁴ Fakat hem Hanefîler¹¹⁵ hem de Mâlikîler¹¹⁶ içinde kendi mezheplerince verilen bu fetvalara karşı çıkanlar olmuştur.

Bu detaylara ilaveten Hanefîlerle Mâlikîler, cevaz görüşünü savunanlara da şiddetle

¹¹¹ Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 12/333; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/256.

¹¹² bk. Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'î' fi tertîbi's-şerâ'î'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406/1986), 1/311.

¹¹³ Mâlik b. Enes, *el-Muvaţta'* (Şeybânî rivayeti), thk. Abdülvehhâb Abdüllatîf (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), "Şalât", 318; Tahâvî, *Muhtaşaru İhtilâfî'l-ulemâ'*, thk. Abdullah Nezir Ahmed (Beyrut: Dâru'l-Beşâirî'l-İslâmiyye, 1417), 1/394; Şemsülemme es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1414/1993), 2/67; İbn Abdülber, *et-Temhîd*, 6/259-260; Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'î'*, 1/311. Gıyâbî cenaze namazı kılmanın Hanefîlere göre *tahrîmen mekruh* veya *haram* olduğuna dair bk. Çiftçi, *Hanefî Mezhebinde Buhârî Rivayetlerine Ters Düşen Hükümler*, 362, 375-376. Fakat şuna da dikkat çekmek gerekir ki Çiftçi, bu hükümlere dair Hanefî ulemadan kaynak göstermemektedir. Ayrıca aynı araştırmada "Hanefî kaynaklarında dikkat çeken diğer bir husus da gıyâbî cenaze namazının nehyi hususunda "لا يُحْتَبَى" ifadesi kullanılmış olması fakat bundan haram veya tahrîmen mekruh hükümlerinden hangisinin kastedildiğinin tam olarak anlaşılmamasıdır." demesine rağmen sonra yine Hanefîler hakkında "...tahrîmen mekruh olduğuna dair hükmün oldukça ağır olduğu anlaşılmaktadır." değerlendirmesinde bulunmaktadır (Çiftçi, *Hanefî Mezhebinde Buhârî Rivayetlerine Ters Düşen Hükümler*, 375-376).

¹¹⁴ Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'î'*, 1/311, 315.

¹¹⁵ Serahsî'ye göre (ö. 483/1090 [?]) "üç gün" diye bir sınır koymaya gerek yoktur; zira belirleyici olan zamanın, mekânın ve ölünün durumudur (bk. *el-Mebsût*, 2/69) Aynî de aynı görüşü savunur. bk. Bedreddin el-Aynî, *Nühabül-efkâr fi tenkîhi Mebâni'l-aḥbâr fi şerhi Me'âni'l-âsâr*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim (Katar: Vizâratü'l-Evkâf, 1429/2008), 7/332.

¹¹⁶ Mesela İbn Abdülber de, namazı kılınmış bir cenaze için definden önce veya sonra tekrar namaz kılmayı mezhebinin hilafına *mubah* addetmiştir. Ona göre kabir başında cenaze namazı kılmak hayırlı bir iştir; Allah ve Rasûlü bunu mahzurlu görmemiş, ulema da terkinde ittifak etmemiştir. Hz. Peygamber'den bunun neshedildiğine dair bir bilgi de nakledilmemiştir. Sadece çok eski mezarlar üzerine namaz kılmamak gerekir; mekruhtur. Çünkü rivayetlerde zikri geçen en eski mezar bir aylıktır; daha eski mezarlar üzerine namaz kılınmaya çağrı konusunda ulemanın icmai vardır ki bu icma bir hüccettir (bk. İbn Abdülber, *et-Temhîd*, 6/279).

karşı çıkmıştır. Mesela Mâlikî muhaddis ve fakih Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148), Şâfiî'nin "Gâib cenaze için namaz kılınabilir." görüşünü, cenaze namazı ile alakalı *en garip meselelerden biri* şeklinde tavsif eder.¹¹⁷

2.1. Görüşün Dayanakları

2.1.1. "Cenazeden Kasıt Ölünün Kendisidir." Yaklaşımı

Esasen İmam Mâlik'ten de "Cenaze namazı ölü için bir duadır." şeklinde bir görüş nakledilmiştir.¹¹⁸ Buna göre İmam Şâfiî'nin yaklaşımında olduğu üzere hazırda kişi gibi gâib olan için de dua edilebilmesi beklenir. Ancak *namaz* söz konusu olunca *cenazeden kasıt ölünün kendisidir*.¹¹⁹ Buna göre mevcut olmayıp sadece varlığı bilinen bir cenaze için namaz kılınamaz.

2.1.2. "Gıyâbî Cenaze Namazında Hem Ölüyü Hem Kibleyi Karşı Almak Problem Olabilir" Yaklaşımı

Bir cenaze için gıyâbî namaz kılmak caiz olsa bile kılan kişinin, yüzünü aynı anda hem cenazeye hem de kibleye dönmüş olması gerekir. Böyle bir namazda kibleyi önüne alınca cenaze, cenazeyi önüne alınca kible başka tarafta kalacaksa caiz olmaz.¹²⁰ İslam coğrafyasının genişliği ve Müslümanların dünyanın değişik yerlerine dağılmış olması, söylenen bu şartın yerine getirilmesini gerçekten de oldukça zorlaştırmaktadır.

2.1.3. "Hz. Peygamber Kabirler Üzerine Namaz Kılınmasını Nehyetti." Hadisi

Müctehid Hanefî âlim Kudûrî (ö. 428/1037) bu konuda şöyle bir hadis nakleder:

أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن الصلاة على القبور¹²¹

Ancak görebildiğimiz kadarıyla rivayet, diğer kaynaklarda böyle Kudûrî'nin naklettiği "على" harf-i cerrîyle değil "إلى" (kabirlere karşı) harfiyle veya "بين" (kabirler arasında) edatıyla ya da "في المقبرة" (kabristanda) lafzıyla nakledilmiştir. Hadis kitaplarında bu edat ve lafızlarla nakledilen hadisin oldukça fazla rivayeti bulunmaktadır:

¹¹⁷ (ومن أغرب مسائل الصلاة على الميت ما قال الشافعي: يُصلى على الغائب). Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *el-Ğabes fî şerhi Muvatta'i Mâlik b. Enes*, thk. Muhammed Abdullah Veleddü Kerîm (Mağrib: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1992), 1/445.

¹¹⁸ (الصلاة على الجنازة إنما هو دعاء). İbn Battâl el-Kurtubî, *Şerhu'l-Câmi'i ş-şahîh*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003), 3/317.

¹¹⁹ (ليراد من الجنازة الميت). Aynî, *Umdu'tü'l-kârî*, 8/115.

¹²⁰ Serahsî, *el-Mebsûât*, 2/67.

¹²¹ Kudûrî, *et-Tecrid*, thk. Muhammed Ahmed Sirâc - Ali Cum'a Muhammed (Kahire: Dâru's-Selâm, 1427/2006), 3/1122.

1. “Hz. Peygamber kabirler arasında (بَيْنَ الْقُبُورِ) namaz kılmayı yasakladı.”¹²² şeklindeki bu rivayet görebildiğimiz kadarıyla sahihtir.

2. “Hz. Peygamber şu yedi yerde namaz kılmaktan nehyetti...” “نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ... أَنْ يُصَلَّى فِي سَبْعِ مَوَاطِنَ...” lafzıyla nakledilen¹²³ rivayette kabirlere ilaveten çöplüklerde, mezbahalarda, yollarda, hamamlarda, deve ağlarında ve Kâbe’nin damında namaz kılınması nehyedilmiştir. Rivayetin senedinde bulunan Zeyd b. Cübeyre Ebû Cübeyre el-Ensârî, münekkitler tarafından *metrûk* bulunmuş, rivayetlerinin *mütâbiin* olmadığı ve hadislerinin yazılamayacağı söylenmiştir.¹²⁴

3. “Allah Rasûlü kabristanda (فِي الْمَقْبَرَةِ) namaz kılmayı yasakladı.”¹²⁵ şeklindeki bu rivayet de görebildiğimiz kadarıyla sahihtir.

4. “Sevgili Peygamberim beni kabristanda namaz kılmaktan nehyetti.” Hz. Ali’ye izafeyle ve “إِنَّ حَبِيبِي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَحَنَّنَ أَنْ أُصَلِّيَ فِي الْمَقْبَرَةِ” lafzıyla aktarılan¹²⁶ rivayet, Hz. Ali’den nakleden Ebû Sâlih Saîd b. Abdirrahman el-Ğifârî’nin onu görmemesi¹²⁷ sebebiyle *munkatı* ve dolayısıyla zayıftır.

5. “Kabirlerin üzerine oturmayın ve onlara doğru namaz kılmayın (لَا تُصَلُّوا إِلَيْهَا).”¹²⁸ rivayeti de görebildiğimiz kadarıyla sahihtir.

6. “Kabristan ve hamamlar hariç yeryüzünün tamamı temizdir (namaz kılınabilir)” rivayetini Ahmed b. Hanbel “كُلُّ الْأَرْضِ مَسْجِدٌ وَطَهُورٌ إِلَّا الْمَقْبَرَةُ وَالْحَمَّامُ” lafzıyla nakletmiştir.¹²⁹ Hadis görebildiğimiz kadarıyla sahihtir.

Bu rivayetlerden anlaşılan şudur ki Hz. Peygamber kabrin yanında veya baş tarafından durup onun için cenaze namazı kılmayı değil sıradan bir namazı kılmak için kabristanın veya bir kabrin yanının seçilmesini yasaklamıştır. Dolayısıyla hadisin Kudûrî’ye ulaşan lafzında bir problem olduğu söylenebilir. Nitekim Mâlikî İbn Abdülberr, Hanefiler gibi “Kabir üzerine (cenaze) namazı kılınmaz.” görüşünde olmasına rağmen hadisin “عَلَى الْقَبْرِ” şeklindeki naklinin *vehim* olduğuna ve “إِلَى الْقَبْرِ” diye nakledilmesi gerektiğine işaret eden açıklamayı nakleder.¹³⁰

2.1.4. Sahâbe ve Tâbiîlerin Yetişemedikleri Cenazeler İçin Namaz Kılmayıp Dua Etmesi

Hanefî fakih Kâsânî’nin (ö. 587/1191) “وَلَيْتَا مَا رَوَيْ” ve “وَعَدَا نَصَّ فِي الْبَابِ” yani “Bizim bu konudaki delilimiz” ve “Bu, söz konusu bahiste açık bir delildir.” tavsifiyle naklettiği rivayete göre Hz. Ömer ve yanındaki grup, bir cenazeye ancak Hz. Peygamber’in kıldıracağı

¹²² İbn Hibbân, *Şahîh*, 4/596.

¹²³ İbn Mâce, “Mesâcid”, 4.

¹²⁴ Zehebî, *Mizânü’l-İtidâl*, 2/99. Nitekim hadis Elbânî’ye göre zayıftır (İbn Mâce, “Mesâcid”, 4).

¹²⁵ İbn Hibbân, *Şahîh*, 6/90.

¹²⁶ Ebû Dâvud, “Şalât”, 24.

¹²⁷ Bu bilgi için bk. İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, 4/59.

¹²⁸ Müslim, “Cenâ’iz”, 97; Ebû Dâvud, “Cenâ’iz”, 77; Tirmizî, “Cenâ’iz”, 57

¹²⁹ *el-Müsned*, 3/83.

¹³⁰ İbn Abdülber, *et-Temhîd*, 5/234.

namazdan sonra yetişebilmişlerdi. Tekrar namaz kılmak isteyince Allah Rasûlü şöyle buyurdu: “(Kılınmış bir) cenaze namazı, tekrarlanmaz. Sen bunun yerine ölü için dua et, istiğfarda bulun!”¹³¹

Kâsânî’nin hem meslekî alışkanlık hem de yaşadığı dönemin uygulaması neticesi senedsiz verdiği bu rivayet, görebildiğimiz kadarıyla başka bir kaynaktan yer almamaktadır. Bu sebeple sıhhatini tespit biraz zordur. Fakat bu durum bile sıhhati hakkında fikir vermek için yeterli olabilir.¹³² Kâsânî devamlı İbn Abbâs, İbn Ömer ve Abdullah b. Selâm¹³³ gibi bazı sahâbîlerin, kendileri yokken defnedilen cenazeler için dua ve istiğfardan başka bir şey yapmadıklarını nakleder. Hanefî ulemanın verdiği bilgilere göre meşhur tâbiî âlim ve zâhid Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) de ölüm haberini aldığı kişiler için gıyâbî cenaze namazı kılmak yerine dua etmeyi yeğlemiştir.¹³⁴ Hemen ifade etmek gerekir ki aynı isimlere veya çoğuna cevaz taraftarları da atıfta bulunmuş, bunların cenaze için *namaz kılmalarını* kendileri için delil addetmişlerdir.

2.2. Necâşî Hadisi ve Yorumları

Hanefîlerle Mâlikîlere göre cevaz taraftarlarının temel delili olan ve Hz. Peygamber’in Necâşî için gıyâbî cenaze namazı kıldığından bahseden hadisin İmrân b. Husayn’dan gelen rivayetinin “Ebû’l-Mühelleb → Ebû Kılâbe → Yahya b. Ebî Kesîr” tarihinde fıkhi hükmü değiştirebilecek lafızlar yer alır ki bunlar diğer yedi sahâbînin rivayetlerinde ve hatta Ebû Kılâbe tarihinin Yahya dışındaki Hâlid, Eyyûb ve Yûnus rivayetlerinde de yoktur. Tüm rivayetlerde ve Ebû Kılâbe’nin bu üç ravisinde Allah Rasûlü’nün Necâşî için kıldığı namazın gıyâbî olduğu vurgulanırken dördüncü ravisi olan Yahya’nın ravilerinden gelen rivayetlerde *naaşın hazırda* olduğuna dair açık veya dolaylı ifadeler bulunur:

(i) Ebân b. Yezîd rivayeti: “Gördük ki cenaze gelmiş.”¹³⁵

(ii) Ebân b. Yezîd rivayeti: “Gördük ki cenaze önümüzde!”¹³⁶

(iii) Evzâî rivayeti: “(Sahâbîler) cenazenin Hz. Peygamber’in önünde olduğundan başka bir şey düşünmüyorlardı (veya önünde olduğunu biliyorlardı).”¹³⁷

(iv) “Harb b. Şeddâd → Abdüssamed” rivayeti: “Aklımıza cenazenin onun önünde olduğundan başka bir şey gelmedi.”¹³⁸

¹³¹ (الصَّلَاةُ عَلَى الْجَنَازَةِ لَا تُعَادُ، وَلَكِنْ أَدْعُ لِمَيِّتٍ وَاسْتَغْفِرُ لَهُ). Kâsânî, *Bedâ’î’u’s-şanâ’î*, 1/311.

¹³² Benzer bir yorum için bk. Çiftçi, *Hanefî Mezhebinde Buhârî Rivayetlerine Ters Düşen Hükümler*, 383.

¹³³ Hatta Abdullah b. Selâm “Siz beni ona namaz kılma hususunda geçtiniz ama dua konusunda geçemediniz.” demiştir. bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 2/67; Kâsânî, *Bedâ’î’u’s-şanâ’î*, 1/311.

¹³⁴ Aynî, *‘Umdetü’l-kârî*, 8/22.

¹³⁵ (قال: ونحن نرى أن الجنابة قد أتت). Tahâvî, *Şerhu müşkili’l-âşâr*, 12/329, 331.

¹³⁶ (وَنَحْنُ لَا نَرَى إِلَّا أَنَّ الْجَنَازَةَ قَدْ مَاتَ). İbn Hacer, *Fethü’l-bârî*, 3/188. İbn Hacer bu rivayet için Ebû Avâne’yi kaynak gösterir ama görebildiğimiz kadarıyla, Ebû Avâne’nin *Müstahrec*’inde böyle bir rivayet yoktur.

¹³⁷ (وهم لا يظنون إلا أن جنازته بين يديه). İbn Hibbân, *Şaḥîḥ*, 7/369.

¹³⁸ (وما نحسب الجنابة إلا موضوعاً بين يديه). Ahmed b. Hanbel, *el-Müsneḍ*, 4/446.

Araştırma konumuz açısından oldukça önemli olan lafızlar ihtiva eden “Ebû Kılâbe → Yahya b. Ebî Kesîr” tarikini ve mukayeseye medar olması açısından buradaki lafız farklılıklarına yer vermeyen diğer tariklerin çokluğunu tablo üzerinde göstermek faydalı olacaktır:

Basralı tâbiünden olan Yahya b. Ebî Kesîr (ö. 129/747) münekkitle-
rin *sika* bulduğu isimlerdendir¹³⁹ ve
dolayısıyla aynı olayı nakleden di-
ğer sahabîlerin ve Ebû Kılâbe’den
nakleden öteki ravilerin rivayetle-
rinde yer almayan bu ibarelerin
mevcut durumda *idrâc* değil *ziyade*
addedilmesi gerekir.¹⁴⁰ Fakat he-
men ifade etmek gerekir ki yine
Yahya’nın aynı ravilerinden gelen
bazı rivayetler çok daha yalındır
ama neticede namaz yine *gıyâbîdir*:

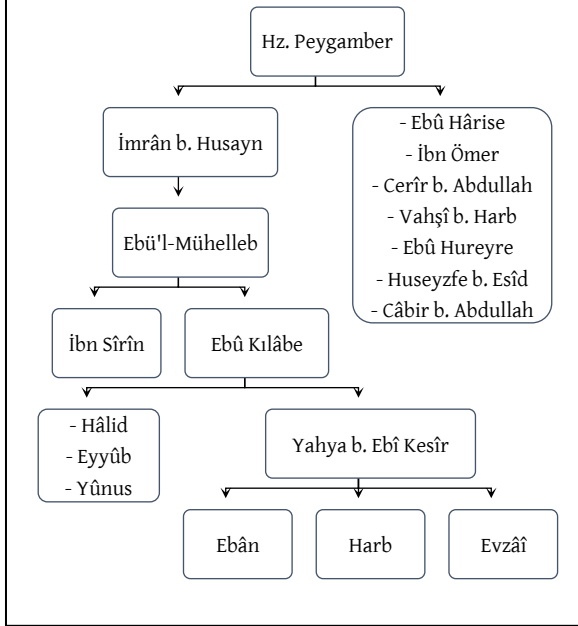
(i) Evzâî rivayeti: “Kardeşiniz
Necâşî vefat etti; caneze nama-
zını kılınız.”¹⁴¹

(ii) “Harb b. Şeddâd → Tayâlisî”
rivayeti: “(Hazırdaki) bir cenza-
ze kılar gibi namaz kıldık.”¹⁴²

Özellikle son rivayette geçen
betimleme ancak cenazenin ortada
bulunmuyor olmasına bağlanabilir.

Ve bu noktada şunun da söylenmesi gerekir ki “Kalkıp (mevcut) bir cenaze için saf tutuyor-
muş gibi saf tuttuk ve yine (mevcut) bir cenaze için namaz kılar gibi namaz kıldık.” şeklin-
deki ibare sadece Yahya rivayetlerinde yoktur. Böyle bir ayrıntı “İmrân → Ebû'l-Mühelleb
→ İbn Sîrîn” senediyle de gelmiştir.¹⁴³ Ayrıca sahâbî Ebû Hârise’den gelen ve namazı kılma
hallerini betimleyen “(Namaz esnasında) hiçbir şey görmüyorduk.”¹⁴⁴ ifadesi de Necâşî’nin
naaşının musallada bulunmadığına¹⁴⁵ ve sahabenin namazı bu şekilde kıldığına delil

Tablo: Hz. Peygamber’in Necâşî için Gıyâbî Cenaze Namazı
Kılmasından Bahseden Rivayetin Tarikleri



¹³⁹ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 11/268-269.

¹⁴⁰ (وَرَوَاهُ يَحْيَى بْنُ أَبِي كَثِيرٍ عَنْ أَبِي قِلَابَةَ قُرَادَ فِيهِ...). Bu tespit için bk. Beyhakî, *e-Sünenü'l-kübrâ*, 4/82.

¹⁴¹ (إِنْ أَحَاكُمُ النَّجَاشِيُّ تَوَقَّى فَصَلُّوا عَلَيْهِ). bk. Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, 18/199.

¹⁴² (وَصَلَّيْنَا عَلَيْهِ كَمَا يُصَلَّى عَلَى الْمَيِّتِ). Ebû Dâvud et-Tayâlisî, *el-Müsne'd*, thk. Muhammed Abdülmuhsin et-Türkî (Mısır: Dâru Hecer, 1419/1999), 2/183; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 4/82.

¹⁴³ Mesela bk. Tirmizî, “Cenâ'iz”, 48; Nesâî, “Cenâ'iz”, 72; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsaf*, 8/245.

¹⁴⁴ (وَمَا نَرَى شَيْئًا). Ebû Nuaym, *Ma'rifetü's-şâhâbe*, 6/3058.

¹⁴⁵ Benzer bir yorum için bk. Ayhan, “Necâşî Rivâyetleri Bağlamında Gıyâbî Cenaze Namazı İle İlgili Tartışmalar”, 256.

olabilir. İlaveten Câbir b. Abdillâh¹⁴⁶ ve Huzeýfe b. Esîd¹⁴⁷ gibi sahâbîlerden gelen ve Hz. Peygamber'in "مَاتَ بَعْدَ أَرْضِكُمْ" veya "مَاتَ بَعْدَ بِلَادِكُمْ" buyurmak suretiyle Necâşî'nin Medine'den başka yerde vefat ettiğine işaret buyurması da, lafız olarak her ne kadar vefat olayının uzaklarda gerçekleşmiş olmasından bahsediyor olsa bile, dolaylı olarak *namaz esnasında Necâşî'nin naaşının musallada bulunmadığı* sonucunu çıkarmaya müsaittir.¹⁴⁸

Bu verilerden hareketle denilebilir ki Yahya b. Ebî Kesîr, rivayeti bazen *gıyâbî cenaze namazına* delalet eden esas şekliyle bazen de *kendi anladığı manaya işaret*le aktarmaktadır.¹⁴⁹ Zira Yahya'nın Evzâî ve Harb b. Şeddâd isimli ravileri rivayeti, bu iki farklı anlayışı aksettirir şekilde nakletmiş durumdadır. Yahya'dan gelen rivayetlerin tüm *mütâbî*' ve *şâhidlerle* mukayesesinden çıkan netice budur. Bu durumda söz konusu ibarelerin, hadis usulü açısından *idrâc* değilse bile *şazz* addedilmesi ve dolayısıyla *zayıf* sayılması gerekecektir. Rivayetin kendi tarikleri arasındaki bu çelişkiler doğal olarak gıyâbî cenaze namazına ruhsat veremeyenlerin de dikkatini çekmiş olmalıdır. Zira sahâbîlerin Necâşî'nin cenazesini görüp görmedikleri noktasındaki bu çelişki kimi Hanefî âlimler tarafından "Bazısı cenazeyi görmüş bazıları ise görmemiştir." şeklinde teville çalışılmıştır.¹⁵⁰ Ama bu gruptaki âlimler genellikle *namazın gıyâbî olduğuna* dair vurguları dikkate almış ama tevil etmişlerdir. Bu tevilleri şöyle sıralamak mümkündür:

2.2.1. "Gıyâbî Cenaze Namazı Kılmak Hz. Peygamber'e Hastır" Yorumu

Başka yerlerde vefat eden kişiler için gıyâbî cenaze namazı kılama uygulamasını Hz. Peygamber'e tahsis ettiklerini söyleyen İmam Muhammed eş-Şeybânî (ö. 189/805) şöyle demektedir: "...Bilindiği üzere Allah Rasûlü, Habeşistan'da vefat etmiş olan Necâşî için Medine'de namaz kılmıştır. Allah Rasûlü'nün namazı berekettir, temizleyicidir. Onun bu namazları başka namazlara benzemez. Bu, Ebû Hanîfe'nin görüşüdür."¹⁵¹

Mâlikîlere göre de böyle bir uygulama Hz. Peygamber'e hastır ve bu tahsisin açık delilleri vardır.¹⁵² Mesela Allah Rasûlü'nün, Necâşî'nin vefat ettiğini daha o gün haber almış

¹⁴⁶ Mesela bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/369, 400.

¹⁴⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/7; İbn Mâce, "Cenâ'iz" 33.

¹⁴⁸ Böyle bir yorum için bk. Ayhan, "Necâşî Rivâyetleri Bağlamında Gıyâbî Cenaze Namazı İle İlgili Tartışmalar", 256.

¹⁴⁹ Meselenin bu kısmı hakkında bazı araştırmalarda "Tayalisi rivayetinde Necâşî'nin cenazesinin hazır bulunduğu dair herhangi bir ifade bulunmadığına göre buradaki ziyade Harb'den kaynaklanmamıştır. Ahmed rivayetinde hadisi Harb'den aktaran ravi Abdussamed'den kaynaklandığı kanaatindeyiz." dendiikten sonra "Yahyâ, hadisi yukarıda naklettiğimiz şekilde naklettiğine göre sonraki raviler onun ifadelerini değiştirerek nakletmişlerdir." şeklinde bir değerlendirme yapılmıştır (Ayhan, "Necâşî Rivâyetleri Bağlamında Gıyâbî Cenaze Namazı İle İlgili Tartışmalar", 250-251). Fakat bu yorum, aynı manaya gelen lafızların Abdüssamed'e ilaveten Yahya'nın diğer ravilerinde de bulunuyor oluşunu açıklayamayacaktır.

¹⁵⁰ Tehânevî, *İ'lâ'ü's-sünen* (Karaçi: İdâretü'l-Kur'ân ve'l-Ulûmü'l-İslâmiyye, 1415), 8/283.

¹⁵¹ İmam Mâlik, "Şalât", 318.

¹⁵² İbn Battâl, *Şerhu'l-Câmi'i's-şâhih*, 3/243; İbn Abdülber, *et-Temhid*, 6/328; Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-mu'lim bi fevâ'idü Müslim*, thk. Yahya İsmail (Mısır: Dâru'l-Vefâ, 1998), 3/415; Ahmed b. Ömer el-Kurtubî, *İhtışârü Şâhihi'l-Buhârî*, thk. Rifâat Fevz Abdülmuttalib (Dimaşk: Dâru'n-Nevâdir, 1435/2014), 1/475.

olması, bunun üzerine ashabını namaza çağırıp onlara imamlık yapması ve özellikle de ümmetin, *Necâşî'ye gıyâbî cenaze namazı kılındığından* bahseden hadisle ameli terk etmiş olması bu tahsise delalet eder.¹⁵³

Şâfiîlerle Hanbelîler ise bu yoruma karşı çıkmışlardır. Onlara göre bu tahsisin nakledilmiş bir delili yoktur. Eğer olsaydı mutlaka haber verilirdi. Bu durumda bize düşen, tahsisi gerekli kılan bir delil bulununcaya kadar Hz. Peygamber'in yaptığına tabi olup aynısını yapmaktır. Başka bir ifadeyle dinde esas olan, Hz. Peygamber'in yaptığı bir şeyin ümmeti tarafından da yapılması, O'na tahsis edilmemesidir. Kaldı ki gıyâbî cenaze namazı kılmanın Hz. Peygamber'e has olduğu kabul edilse bile sahâbîlerin aynı namazı kılması nasıl izah edilecektir?¹⁵⁴

2.2.2. “Gıyâbî Cenaze Namazı Kılınması Necâşî'ye Hastır” Yorumu

Gıyâbî cenaze namazına cevaz vermeyen âlimlerin bir kısmına göre Hz. Peygamber böyle bir namazı sadece Necâşî için kılmıştır. Nitekim Hz. Peygamber'in uzak beldelerde vefat ettiklerini öğrendiği Müslümanlar için cenaze namazı kılmadığı bilinmektedir.¹⁵⁵ Veya Hz. Peygamber bu suretle Necâşî'nin Müslüman olarak vefat ettiğini ilan etmek ya da o sıralarda İslâm'a giren diğer krallara cemile yapmak istemiştir.¹⁵⁶ Ancak gıyâbî cenaze namazına *cevaz verenler* bu yoruma da çeşitli açılardan itiraz etmişlerdir:

1. Mesela bunu iddia edenlerin, Muâviye b. Muâviye el-Leysî ile ilgili rivayetten haberi olmayabilir.

Hâlbuki Hanefîlerin ve Mâlikîlerin bu rivayetten ve ayrıca Hz. Peygamber'in Zeyd b. Hârîse ve Cafer b. Ebî Tâlib için namaz kıldığından bahseden rivayetlerden haberleri vardır ama onlar bunları “Hz. Peygamber bu cenazeleri keşfen görmüştür.” şeklinde tevil etmişlerdir.¹⁵⁷ Yani Allah Rasûlü'nün onlar için kıldığı namaz gıyâbî değildir. Fakat daha önce de ifade ettiğimiz üzere Hz. Peygamber'in Medine'de vefat eden Muâviye b. Muâviye için Tebük'te; Mûte'de şehit düşen Zeyd b. Hârîse ve Cafer b. Ebî Tâlib için ise Medine'de namaz kıldığından bahseden rivayetlerin hem sened hem de metin itibarıyla ciddi problemleri vardır ve dolayısıyla ilgili kısımda da işaret ettiğimiz üzere böyle ciddi bir konuda delil gösterilebilecek sıhate sahip değildir.

2. Cevaz taraftarlarına göre Hz. Peygamber'den sadır olan uygulamaların kesin deliller olmadan sadece O'na tahsis edilmesi durumunda şeriatin zahirî hükümlerinin çoğuna hâlele gelecektir.¹⁵⁸

¹⁵³ İbn Battâl, *Şerhu'l-Câmi'i's-şâhih*, 3/243-244. İbn Battâl bu çerçevede sadece Abdülaziz b. Ebî Seleme'nin “Eğer kişi boğulmuş, öldürülmüş veya yirtıcılar tarafından yenmiş olur da vücudundan geriye bir şey kalmazsa gıyabında namazı kılınabilir.” dediğini nakleder. bk. *Şerhu'l-Câmi'i's-şâhih*, 3/244.

¹⁵⁴ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/382; İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, 3/189.

¹⁵⁵ Enver Şâh el-Keşmirî, *el-'Urû'ş-şerhu Süneni't-Tirmizî* (Beyrut: Dâru't-Türâsî'l-Arabî, 1425/2004), 2/326.

¹⁵⁶ İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, 3/188-189.

¹⁵⁷ Mesela bk. İbn Abdülber, *et-Temhîd*, 6/328; Aynî, *‘Umdetü'l-kârî*, 8/22.

¹⁵⁸ İbn Hacer'e göre buna dair haberin, bütün tarikleri dikkate alınarak kuvvetli olduğu söylenebilir. İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, 3/188.

2.2.3. “Necâşî’nin Cenazesi veya Ruhu Hz. Peygamber’in Huzuruna Getirildi.” Yorumu

Haneî ve Mâlikîler “Allah Rasûlü, Zeyd ve Cafer’in cenazelerini keşfen görmüştür.” tevilini Necâşî hadislerine de tatbik etmişlerdir. Meşhur Haneî fakih ve muhaddis Tahâvî (ö. 321/933) önce “Hz. Peygamber’in Medine’de Necâşî İçin Cenaze Namazı Kılması: Bu Esnada Necâşî Habeşistan’da mıydı Yoksa Medine’de mi?” şeklinde açtığı bab başlığının altında, konuyla alakalı hadisin, içinde “ونحن نرى أن الجنازة قد أتت” yani “Gördük ki cenaze gelmiş!” ifadesi bulunan rivayetini nakletmekte ardından da şu yorumu yapmaktadır:

“Bu hadisten anlaşılmaktadır ki peygamberin ashâbı, Necâşî’nin cenazesinin Allah’ın üstün kudreti sayesinde, üstelik öldüğü gün, sırf Allah Rasûlü Medine’de ölmüş diğer cenazeler gibi namazını kılınsın diye Medine’ye getirildiğini görmüşlerdir. Bu durum gıyâbî cenaze namazının mutlak olarak cevazını savunanların söz konusu iddiasını reddetmektedir. Allah’ın Hz. Peygamber’e yönelik bu kudreti daha önce de tecelli etmiştir. Zira Kureyş onun Beyt-i Makdis’e dair verdiği haberleri yalanlayınca Allahu Teâlâ kendisini bir gece içinde oraya götürmüş sonra tekrar evine dönmesini sağlamıştır... Buna rağmen birisi çıkıp da şöyle diyebilir: ‘Söylediğiniz bu şey muhaldir. Zira Hz. Peygamber’e izafe ile naklettığınız bu habere göre cenaze Medine’ye gelmiştir (أتت). Hâlbuki cenazeler gelip gidemez; (ölmüş durumdaki) Necâşî Medine’ye giremez. Zira bu fiiller ölümlerden değil ancak dirilerden sadır olur.’ Allah’ın tevfi ve inayetiyle buna şöyle cevap veririz: Böyle fiiller diriler gibi ölümlere de izafe edilebilir. Buna göre ‘Cenaze geldi.’ demek ‘Cenaze getirildi.’ manasındadır. Bu kullanım (Arapça’da) çok sık yer alır. Mesela Allahu Teâlâ ‘Yoksa o ülkelerin halkı geceleyin uyurlarken kendilerine azabımızın gelmeyeceğinden emin mi oldular?’ (el-A’râf 7/97) buyurmuş yani gelme fiilini azaba izafe etmiştir. Hâlbuki azap bizzat gelmez; gönderilir... Yani söz konusu şeyi sadece cenazeye veya sadece Necâşî’ye tahsis etmiş değildir. Dolayısıyla hadiste iddia edildiği gibi muhal bir durum yoktur. Böylece hadis, gıyâbî cenaze namazını savunanlar için delil olmaktan çıkmaktadır.”¹⁵⁹

İbn Abdülber’in “Allah en doğrusunu bilir.” kaydıyla yaptığı yoruma göre Necâşî’nin ruhu Allah Rasûlü’nün huzuruna getirilmiş; böylece onu görmüş ve namazını kılmıştır. Aynı şey Cafer b. Ebî Talib’in cenazesi için de geçerlidir.¹⁶⁰

Muhaliplere göre evet, Allah Teâlâ buna kâdirdir ve Hz. Peygamber de böyle bir şeye ehildir. Nitekim Hz. Peygamber Necâşî’nin çok uzak bir beldede, Habeşistan’da vefat ettiğini, üstelik vefat günü haber almış ve bunu ashâbına bildirmiştir ki bu, O’nun açık bir mucizesidir.¹⁶¹ Ancak konuyla ilgili rivayetlerde Necâşî’nin cenazesinin Medine’ye getirildiğine dair hiçbir işaret veya ipucu yoktur. Nitekim İbn Hacer el-Askalânî bu konuda muhaptalarına şöyle seslenir: “Kendi kafanızdan hadis uydurmayın. Sadece sabit/sahih olanları nakledin, zayıf olanları bırakın. Yaptığınız, kaçışı olmayan bir şeyden kaçmak için yol

¹⁵⁹ Tahâvî, *Şerhu müşkili’l-âşâr*, 12/329-330, 332-333.

¹⁶⁰ İbn Abdülber, *et-Temhîd*, 6/328.

¹⁶¹ Mesela bk. Nevevî, *el-Minhâc*, 7/21; Şemseddin el-Kirmânî, *el-Kevâkibu’l-derârî fi şerhi Şaḥîhi’l-Buḥârî* (Beyrut: Dâru İhyâi’l-Türâsî’l-Arabî, 1401/1981), 7/56.

aramaktır.”¹⁶² Daha önce de ifade ettiğimiz üzere Hz. Peygamber’in Necâşî için ashabıyla birlikte, saflar halinde ve tekbirlerle yani tam bir cenaze namazı hüviyetinde ve gıyâbî namaz kıldığından bahseden hadisler sahih olmakla birlikte *cenazenin (Cibrîl tarafından) Medine’ye getirildiği veya mekânın dürülmesi neticesinde onun naaşını gördüğüne dair vurgular idrac edilse bile şazz ama her durumda zayıftır.*

2.2.4. “Hz. Peygamber Cenazeyi Keşfen Gördü.” Yorumu

Gıyâbî cenaze namazının caiz olmadığını söyleyenlere göre yeryüzü Hz. Peygamber için güney-kuzey istikametinde dürülmüş, böylece önündeki engeller kaldırılmış ve neticede Necâşî’nin cenazesini görmüştür.¹⁶³ Nitekim isra olayı çerçevesinde Allah Rasûlü ile Beyt-i Makdis arasındaki perde de kaldırılmıştı ve böylece Kureyş müşriklerinin buraya dair sor-duklarına cevap verebilmişti.¹⁶⁴

Müfessir ve Arap dili âlimi Vâhidî’nin (ö. 468/1076) esasen “Ehl-i kitaptan öyleleri var ki hem Allah’a, hem size indirilene hem de kendilerine indirilene tam bir samimiyetle ve O’na boyun eğerek iman ederler...” mealindeki Âl-i İmrân 3/199 ayetinin sebab-i nüzulü bağlamında, Câbir b. Abdillâh, Enes, İbn Abbâs ve Katâde’yi kaynak gösterip senedsiz olarak naklettiği bir rivayette şöyle denmektedir:

“Necâşî vefat edince aynı gün Cibrîl (a.s.) Hz. Peygamber’e durumu bildirdi. Bunun üzerine Hz. Peygamber ashabına ‘Çıkınız ve başka bir yerde vefat etmiş bulunan kardeşiniz için cenaze namazı kılınız.’ buyurdu. ‘O kimdir?’ diye sordular. ‘Necâşî!’ cevabını verdi. Sonra da Bakî mezarlığına gitti. Bu esnada Medine ile Habeş toprağı arasındaki perdeler kaldırıldı ve bu suretle Necâşî’nin yatmakta olduğu yatağını gördü. Dört tekbir alarak namazını kıldı ve onun için istiğfarda bulundu. Ashabına da ‘Siz de onun için istiğfarda bulunun!’ buyurdu. Bunun üzerine münafıklar ‘Habeşli bir Hristiyan’a, kendi dininden olmayan ve henüz görmediği biri için namaz kıldı.’ deyince Allahu Teâlâ bu ayeti inzal buyurdu.”¹⁶⁵

Şâfîilerle Hanbelîler bu yoruma da şiddetle karşı çıkmışlardır. Onlara göre Hz. Peygamber’in Necâşî’nin cenazesini keşfen gördüğüne dair bir delil yoktur; olması durumunda sahâbenin böyle büyük bir mucizeyi mutlaka haber vermesi beklenir. Böyle bir şeyin sadece *muhtemel* olması ise yeterli değildir. Böyle bir şey gerçekleşmiş olsa bile Hz. Peygamber’in bu namazı tek başına kılması gerekir. Zira Necâşî’nin cenazesi, namazını kılan sahâbîler için hâlâ gâibtir ve dolayısıyla onlar için bu namaz hâlâ gıyâbî konumundadır.¹⁶⁶

¹⁶² İbn Hacer, *Fethü’l-bârî*, 3/189.

¹⁶³ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/67; İbn Abdülber, *et-Temhîd*, 6/328; Mâzerî, *el-Mu’lim bi-fevâ’idi Müslim*, thk. Muhammed eş-Şâzelî en-Neyfer (Tunus: ed-Dâr’u’l-Tunûsiyye, 1988-1991), 1/488; Kâdî İyâz, *İkmâlü’l-mu’lim*, 3/415; İbnü’l-Arabî, *el-Kabes*, 1/446; Aynî, *‘Umdetü’l-kârî*, 8/22, 119.

¹⁶⁴ İbn Abdülber, *et-Temhîd*, 6/328.

¹⁶⁵ Ebü’l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *Esbâbü’n-nüzûl* (Kahire: Müessesetü’l-Halebî, 1968), 93.

¹⁶⁶ Ebû Ya’lâ, *et-Ta’lîku’l-kebîr*, 4/273; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/382; İbn Dakikul’id, *İhkâmü’l-ahkâm şerhu ‘Umdeti’l-ahkâm*, thk. Mustafa Şeyh Mustafa - Müdâessir Sündüs (Beyrut: Müessesetü’l-Risâle, 1426/2005), 247; Molla

Hanefîlerle Mâlikîler ise muhaliflerin bu itirazlarını ikna edici bulmaz:

1. Öncelikle bunun mümkün olması ihtimali bile böyle bir konuda yeterlidir.¹⁶⁷

2. Kaldı ki “سويت له الأرض حتى يبصر مكانه” yani “Yeryüzü kendisi için dürtüldü ve böylece onun yattığı yeri (açıkça) gördü.” denilerek Hz. Peygamber’in Necâşî’nin cenazesini keşfen görüldüğü açıkça ifade edilir. Şuna da dikkat etmek gerekir ki muhaliflerin “Hz. Peygamber başka isimler için de gıyâbî cenaze namazı kılmıştır.” görüşünü desteklemek için zikrettikleri Muâviye b. Muâviye ile Zeyd b. Hârise ve Cafer b. Ebî Tâlib ile ilgili rivayetlerin bazılarında da keşfen gösterilme hususunu destekleyen vurgular vardır.¹⁶⁸

3. Necâşî ile ilgili hadisin çeşitli rivayetlerinde geçen “وهو لا يظنون إلا أن جنازته بين يديه” veya “ونحن” ifadeler sahabe açısından böyle bir problemin hissedilmediğine işaret eder.

Gıyâbî cenaze namazını caiz görenler ise Hânefîlerle Mâlikîlerin delil gösterdiği bu ibareleri “Sahâbîler mevcut bir cenazeye namaz kılar gibi kılmışlardır; fark gözetmemişlerdir, önlerinde olmamasını problem etmemişlerdir.” manasına hamletmektedir. Nitekim hadisin “فقمنا فصفنا كما يصف على الميت وصلينا عليه كما يصلي على الميت” yani “Kalktık ve cenaze için saf tutar gibi saf tuttuk; (mevcut) bir cenaze için namaz kılar gibi namaz kıldık.” lafızlarıyla nakledilmiş rivayetleri de vardır.¹⁶⁹

4. Böylece söz konusu namaz imamın gördüğü ama cemaatin göremediği bir cenazeye namaz haline gelmiştir. Böyle bir namazın caiz olduğunda ihtilaf yoktur.

Daha önce ifade ettiğimiz üzere Necâşî’den, Muâviye b. Muâviye’den ve Mûte şehitlerinden bahseden rivayetlerde yer alan bu *keşfen gösterilme* veya *aradaki perdelerin kaldırılmasına* dair vurgular sahih değildir.

Bize göre Necâşî’nin cenazesinin Medine’ye getirilmesi veya mekânın dürtülüp keşfen gösterilmesi gibi hususların ileri sürülmesi durumunda başka bazı ayrıntıları da dikkate almak gerekebilir. Mesela bütün mezheplere göre namazının kılınabilmesi için bir cenazenin yıkanmış olması gerekir. Peki, Necâşî’nin cenazesinin yıkanıp yıkanmadığı bilinmekte midir? Rivayetlerin hiçbirinde yıkandığına dair bilgi yoktur. Necâşî’nin vefat ettiğini aynı gün Rasûlüne bildiren Allahu Teâlâ acaba O’na bu konuda da bilgi ulaştırmış mıdır?¹⁷⁰ Rivayetlerde buna dair bir ayrıntı da yoktur.

Gûrânî, *el-Kevşerü’l-cârî ilâ riyâdî eḥâdîşî’l-Buḥârî*, thk. Ahmed Azv İnâyet (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsî’l-Arabî, 1429/2008), 3/285.

¹⁶⁷ İbn Hacer, *Fetḥü’l-bârî*, 3/188.

¹⁶⁸ Aynî, *‘Umdetü’l-kârî*, 8/22, 119; Ali el-Kârî, *Mirkâtü’l-mefâtîḥ Şerḥu Mişkâtî’l-Meşâbîḥ* (Beyrut: Dâru’l-Fıkr, 1422/2002), 3/1196.

¹⁶⁹ Mübârekpûrî, *Tuḥfetü’l-aḥvezi* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, ts.), 4/116.

¹⁷⁰ Nitekim Şâfiî fakih Şirbînî’ye (ö. 977/1570) göre, gıyâbî namaz kılacak kişiler cenazenin yıkanmış olduğunu bilmeli veya en azından bunu muhtemel bulmalıdır. Aksi takdirde namaz sahih olmaz. Ama kişi namaz niyetini ölünün yıkanmış olması şartına bağlar ve “Eğer yıkanmışsa...” diyerek niyet ederse namazın sahih olması beklenir. Hatîb eş-Şirbînî, *Muḡnî’l-muḥtâc ilâ ma’rifeti me’ânî elfâzi’l-Minhâc*, nşr. Ali Muhammed Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1415/1994), 2/27.

2.2.5. “İlgili Hadislerdeki ‘صَلَّى عَلَيَّ’ Lafzı ‘Dua Etmek’ Anlamına Gelebilir.” Yorumu

Gıyâbî cenaze namazının caiz olmadığını savunan bazı Hanefî¹⁷¹ ve Mâlikî¹⁷² âlimler cevaz taraftarlarının delili olan hadislerde geçen “صَلَّى عَلَيَّ” ifadelerini *namaz değil dua* manasına hamletmiştir. Hatta Kâsânî gibi az sayıdaki bazı Hanefîler bu yorumu önceleyip Hz. Peygamber’e tahsise ikinci sırada yer verir.¹⁷³ Gıyâbî cenaze *namazına* delalet ediyor gibi görünen hadisleri *dua* manasına hamledenler bu iddialarına çeşitli deliller de getirmişlerdir:

(i) Mesela Serahsî’ye göre “وَصَلَّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ” yani “*Ve onlar için dua et; çünkü senin duan onlar için sükûnettir.*” (et-Tevbe 9/103) ayeti bu mananın bir delilidir.¹⁷⁴ Hâlbuki bu ayetin cenazelerle pek alakası olmayıp çeşitli bahanelerle Tebük Savaşı’na katılmayanlarla ilgilidir.¹⁷⁵

(ii) Bazı âlimler de Allah Rasûlü’nün “Sizden biri vefat ettiğinde bana mutlaka bildirin; zira yapacağım *dua* onlar için rahmettir (لَنْ صَلَّيَ عَلَيْهِ رَحْمَةً لَهُ...)”.¹⁷⁶ buyurmasını bu manaya delil göstermişlerdir.¹⁷⁷ “Bu kabirler, sahipleri için zulmetle doludur. Benim duamla Allahu Teâlâ onları nurlandırır (وَإِنَّ اللَّهَ يُنَوِّرُهَا بِصَلَاحِي عَلَيْهَا)” hadisi¹⁷⁸ de bu çerçeveye dâhil edilebilir.

¹⁷¹ Mesela bk. Aynî, *Nühabu’l-efkâr*, 7/332.

¹⁷² Endülüslü muhaddis ve Mâlikî fakih Kurtubî (ö. 656/1258), mesela Uhud şehitleriyle alakalı hadisin zâhir itibarıyla ölümler için tekbir, kıyam ve selamla kılınan cenaze namazına delalet ettiğini söyledikten sonra şöyle der: “Bunun diğer ölümlere yapılanlar gibi dua manasına gelmesi de caizdir. Böyle anlaşılırsa hadiste işkâl kalmaz.” bk. Kurtubî, *İhtîşâru Şaḥîhi’l-Buhârî*, 1/476.

¹⁷³ (وَأَمَّا حَدِيثُ النَّجَاشِيِّ فَيُحْتَمَلُ أَنَّهُ دُعَاءٌ). Kâsânî, *Bedâ’i’u’ş-şanâ’i’*, 1/312. Buna mukabil bazı çalışmalarda Necâşî ile ilgili rivayetler hakkında “Hanefî ve Mâlikîler’in bunu Hz. Peygamber’e mahsus özel bir durum olarak niteledikleri ya da hadiste zikredilen “salat” lafzını “dua” manasıyla tevîl ettikleri görülmüştür.” denmektedir (bk. Çiftçi, *Hanefî Mezhebinde Buhârî Rivayetlerine Ters Düşen Hükümler*, 375). Hâlbuki hususen Necâşî hadislerinde geçen *salât* kelimesine *dua* manası vermek, Hanefî mezhebinin genel yaklaşımı değildir; aksine bunu savunanlar çok azdır. *Dua* manasını Hanefîlerin önemli bir kısmı daha ziyade Uhud şehitleri ve kabirler üzerine namaz kılınmasından bahseden hadisler hakkında tercih etmektedir. Buna binaen Çiftçi’nin Necâşî hadisleri ile ilgili olarak yine Hanefîler hakkında yaptığı “Hanefîlerin “salat” lafzını “dua” ile tevillerinin isabetli olmadığı” görülmektedir. Buna ilaveten cenaze namazının dört tekbirle kılındığını iddia eden Hanefîlerin dört tekbirin zikredildiği hadislerdeki *salat* lafzını *dua* manasına yorumlamaları ayrı bir itiraza kapı aralamaktadır.” tenkidi de doğru olmayacaktır. Kaldı ki Hanefî ulemanın Necâşî hadislerine getirdikleri yorumlar Hz. Peygamber’e tahsis ile *dua* manasına hamletmekten ibaret de değildir.

¹⁷⁴ (مَقْدَادٌ دَعَا لَهُمْ). Serahsî, *el-Mebsûṭ*, 2/69.

¹⁷⁵ Bir önceki ayette “(Eğer tevbe ederlerse) umulur ki Allah tevbelerini kabul eder.” buyuran Allahu Teâlâ devabında “Mallarından sadaka al; bununla kendilerini (günahlarından) temizlersin.” buyurup peşinden de “Ve onlar için dua et; çünkü senin duan onlar için sükûnettir.” buyurmuştur. Buna göre ayet, işlenen bir günahın tevbe, sadaka ve dua ile affettirilmesinden bahsetmektedir.

¹⁷⁶ Hadisin değişik rivayetleri için bk. İbn Ebû Şeybe, *el-Muşannef*, 2/475; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/388; İbn Mâce, “Cenâ’iz”, 32. Rivayet görebildiğimiz kadarıyla sahihtir ki muhakkik Elbânî de aynı notu düşmüştür.

¹⁷⁷ Ali el-Kârî, *Mirkâtü’l-mefâtiḥ*, 3/1196.

¹⁷⁸ (إِنَّ هَذِهِ الْقُبُورَ مُتَمَلِّئَةٌ عَلَى أَهْلِهَا ظُلْمَةٌ وَإِنَّ اللَّهَ يُنَوِّرُهَا بِصَلَاحِي عَلَيْهَا). Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/150. Bunu ve rivayetin diğer tariklerini dikkate alan Şuayb el-Arnaût hadis hakkında *sahih li gayrihi* değerlendirmesinde bulunmuştur.

(iii) Mesela İbn Ömer'in ismi, hem kabir başında cenaze namazı kılan kişiler hem de bunu uygun bulmayanlar arasında gösterilir. Nitekim onunla ilgili bir haberde kardeşinin mezarı başına geldikten sonra burada yaptığı şeyi bazı raviler “*فَصَلَّى عَلَيْهِ*” lafzıyla naklederken diğer bazıları “*فَدَعَا لَهُ*” ibaresini kullanmışlardır. Mâlikî ilim adamı İbn Abdülberri'e göre bu, açık bir *vehimdir*. İbn Ömer'in bu konuda sahih ve bilinen görüş ve uygulaması *dua etmektir*. Dolayısıyla ilgili lafzı “*فَصَلَّى عَلَيْهِ*” diye nakledenler “Dua etti.” manasını kastetmiş olmalıdır; zira *salât* ibaresinin lügatteki asıl anlamı *duadır*.¹⁷⁹ Ona göre Hz. Âişe'nin, kardeşi Abdurrahman'ın kabri başında yaptığı şeyi de böyle *dua etmek* manasında anlamak gerekir. Zira içinde bulunduğu toplum duayı *salat* lafzı ile ifade etmektedir. Bu insanlar Araptır ve bu kullanım onların lügatinde oldukça yaygındır. Bunun pek çok örneği vardır. Böyle olunca kabir başında namaz kılındığından bahseden merfû rivayetleri de böyle *dua etmek* manasında anlamak gerekir. Ancak saf düzeninden, tekbirden ve ellerin kaldırılmasından bahseden rivayetler bu çerçeveye dâhil edilemezler. Buna rağmen İbn Abdülberri “*الصَّلَاةُ عَلَى الْجَنَائِزِ*” ifadesinin mutlak olarak kullanıldığında (dua değil) bilinen cenaze namazı manasına geldiğini söylemekten de geri durmaz.¹⁸⁰

Esasen “*صَلَّى عَلَيْهِ*” ifadesine *dua* manası verme yaklaşımına hususen Uhud şehitleri hakkında İbn Hibbân,¹⁸¹ Beyhakî¹⁸² ve Nevevî (ö. 676/1277)¹⁸³ gibi gıyâbî cenaze namazına esasen cevaz veren bazı âlimler tarafından da başvurulmuştur. Ancak bu âlimlerin “Şehitler için cenaze namazı kılınmaz.” görüşünde olduğuna dikkat etmek gerekir. Diğer taraftan “Şehidin cenaze namazı kılınmaz.” görüşü sebebiyle bile olsa bazı hadisleri “Dua etti.” manasına hamletmek mesela Necâşî hadislerinin anlaşılmasını ve bunları gıyâbî cenaze namazının cevazına delil gösterilmesini de tartışılır hale getirecektir. Dolayısıyla cevaz taraftarları Hanefî ve Mâlikîlere bu ayrıntıları dikkate alarak itiraz etmişlerdir:

1. Başta Necâşî'den bahsedenler olmak üzere bu rivayetlerde yer alan “Musallaya gitti.”, “Ashabı da arkasında saf tuttular.”, “Dört defa tekbir aldı.”, “Bir cenazeye namaz kılar gibi namaz kıldı.”¹⁸⁴ gibi ayrıntılar gerçek bir cenaze namazından başkasına ihtimal taşımaz.¹⁸⁵ Nitekim bu ayrıntı ve vurguları dikkate aldığı anlaşılan Hanefî âlim Tahâvî, Hz. Peygamber'in Uhud şehitleri için yaptığı şeyin namaza delalet ettiğini söyledikten sonra şu izahta bulunur:

“*صَلَّى عَلَيْهِمْ*” ifadesi şu üç manadan birine delalet eder: (i) Şehitler hakkında önceleri tatbik edilen şey, cenaze namazı kılmamak idi fakat bu husus Hz. Peygamber'in söz konusu uygulamasıyla neshedilmiştir,¹⁸⁶ (ii) Hz. Peygamber'in bu namazı tatavvu

¹⁷⁹ İbn Abdülberri, *et-Temhîd*, 6/277.

¹⁸⁰ İbn Abdülberri, *et-Temhîd*, 6/278.

¹⁸¹ (فَدَعَا لِشَهِيدٍ أُخِرَ حَتَّى كَانَتْ يَدْعُو لِمَوْتِي). İbn Hibbân, *Şahîh*, 7/475.

¹⁸² (وَكُنَّا نَقِفُ عَلَى قُبُورِهِمْ وَدَعَا لَهُمْ وَاسْتَعْفَرُ لَهُمْ). Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *el-Hilâfiyyât beyne's-Şâfi'i ve Ebî Hanîfe*, thk. Mahmûd b. Abdilfettâh Ebû Şezâ (Kahire: er-Ravda, 1436/2015), 4/210.

¹⁸³ (صلى على أهل أحد صلته على الميت أي دعا لهم). Nevevî, *el-Minhâc*, 15/58.

¹⁸⁴ Uhud şehitleri hakkındaki bu ifade için bk. Hâkim, *el-Müstedrek*, 3/682.

¹⁸⁵ Ebû Ya'la, *et-Ta'liku'l-kebîr*, 4/271.

¹⁸⁶ Tahâvî bu maddeyi “Şehitler için namaz kılmak önceleri uygulanan bir şey (sünnet) değildi; Allahu Teâlâ bunu daha sonra uygulama haline getirdi.” şeklinde de açıklar (bk. *Şerhu müşkili'l-âşâr*, 11/69).

cinsindendir; sünnet veya vücûb ifade etmez, (iii) Şehitler için namaz, defin esnasında değil ancak böyle uzun zaman geçtikten sonra kılınabilir.¹⁸⁷

2. “Cenaze namazı dört tekbirle kılınır.” diyen Hanefî ulemadan bazılarının bu konuda temel delili Necâşî hadisleridir.¹⁸⁸ Buna göre aynı “صَلَّى عَلَيَّ” ifadesine aynı mezhebin bazı müntesipleri cenaze namazı, bazıları ise dua manası vermek suretiyle birbirleriyle çelişmiş olurlar.

3. Hz. Peygamber’in “Sizden biri vefat ettiğinde bana mutlaka bildirin!” ikazından sonraki “فَإِنَّ صَلَاتِي عَلَيْهٖ رَحْمَةٌ لَهُ” ve “Bu kabirler, sahipleri için zulmetle doludur.” dedikten sonra buyurduğu “وَإِنَّ اللَّهَ يُنَوِّرُهَا بِصَلَاتِي عَلَيْهَا” ifadeleri *cenazelerle* ilgilidir. Hz. Peygamber böyle buyurduktan sonra söz konusu kişilerin kabirlerinin başına gidip arkasına saflar halinde dizilmiş ashabını almış ve dört tekbirle bilinen cenaze namazını kılmıştır.¹⁸⁹ Kaldı ki bize göre Hz. Peygamber’in ölümlere dua etmek için sahâbîleri de yanına alıp kabirlerin başına gitmesine ve orada saf düzeni kurmasına da gerek yoktur.

2.2.6. “Zaruret Bulunduğu İçin Cenaze Namazı Gıyâben Kılınmıştır.” Yorumu

Müslüman bir cenaze için namaz kılmak diğer Müslümanlara farz-ı kifâyedir. Necâşî’nin Habeşistan’da vefat etmiş olması bu farziyeti düşürmez. Aksine böyle bir cenazenin de namazının kılınması gerekir.¹⁹⁰ Bununla birlikte Hz. Peygamber bilmektedir ki Necâşî’nin ve onunla birlikte Müslüman olanların elinde cenaze için namaz kılınacağına dair bir bilgileri yoktur. Bundan dolayı yine bilmektedir ki onu, namazını kılmadan defnedeceklerdi.¹⁹¹ İşte Allah Rasûlü’nü gıyâbî namaza sevk eden âmil budur. Bu görüşte olanların namazı kılınmadan defnedilmiş kişiler için üç güne kadar gıyâbî cenaze namazı kılınabileceğini söylemesi¹⁹² de zaruret olgusuna hamledilebilir.

Muhalliflere göre ise bu yorum oldukça uzak bir ihtimaldir. Zira o *Habeş meliki* sıfatına sahip iken Müslümanlığı kabul etmiş, “Şehadet ediyorum ki Muhammed, Hz. İsa’nın müjdelediği peygamberdir.” diyerek bu yeni dini benimsediğini yıllarca ve açıkça ortaya koymuştur. Yeri ve zamanı gelince Hz. Peygamber’in ashabını korumuş, düşmanlarına karşı onlara yardım etmiştir. Bu yardımlarına da uzun süre devam etmiştir. Raiyet ve maiyeti içinde başkalarının Müslüman olmadığını kabul etmek mümkün değildir. Dolayısıyla cenazesi için mutlaka namaz kılınmış olmalıdır.¹⁹³

¹⁸⁷ Tahâvî, *Şerhu me’âni’l-âşâr*, thk. Muhammed Zührî en-Neccâr - Muhammed Seyyid Câdulhakk (Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1414/1994), 1/504.

¹⁸⁸ Mesela bk. İmam Mâlik, “Şalât”, 318.

¹⁸⁹ (فَإِنَّ صَلَاتِي عَلَيْهٖ رَحْمَةٌ. ثُمَّ أَتَى الْقَبْرَ فَصَلَّى خَلْفَهُ، فَصَلَّى عَلَيْهٖ وَكَثَّرَ أَرْبَعًا). Mesela bk. İbn Hibbân, *Şaḥîḥ*, 7/356; Taberânî, *el-Mu’cemu’l-kebir*, 22/240; Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, 4/79.

¹⁹⁰ İbn Dakikul’id, *İhkâmü’l-aḥkâm*, 247.

¹⁹¹ Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, *el-Mesâlik fi şerhi Muvatta’i Mâlik*, thk. Muhammed b. el-Hüseyin es-Süleymânî - Âişe bnt. Hüseyin es-Süleymânî (Mağrib: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1428/2007), 3/527; Aynî, *‘Umdetü’l-ğarî*, 8/22

¹⁹² Aynî, *Nüḥabü’l-efkâr*, 7/333.

¹⁹³ Ebû Ya’lâ, *et-Ta’lîku’l-kebir*, 4/272; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/382. Hanbelîlere göre çölde veya boğulmak

2.3. Hz. Peygamber'in Defnedilmiş Kişiler İçin Kabirleri Başında Cenaze Namazı Kılmasına Getirilen Yorumlar

Sadece gıyâbî olana değil namazı kılınarak defnedilmiş bir cenaze için kabri başında tekrar namaz kılınmasına da cevaz vermeyen Hanefîler ve Mâlikîler, aksini düşünenlerin zikrettikleri örnekleri de çeşitli şekilde yorumlamışlardır:

2.3.1. "Bu Hadislerde Geçen 'صَلِّ عَلَى' Lafzı 'Dua Etmek' Anlamındadır."

Gıyâbî cenaze namazına cevaz vermeyenler Necâsî rivayetlerinde olduğu gibi Hz. Peygamber'in kabir başında namaz kıldığına hamli mümkün olan rivayetleri de "Dua etti." manasına hamletmişlerdir. Mesela Serahsî, Hz. Peygamber'in, savaştan sekiz sene sonra Uhud şehitleri için yaptığını böyle yorumlar.¹⁹⁴ Ancak ilginçtir ki Hanefiyye'nin meşhur hadis ve fıkıh âlimi Aynî, ilgili rivayetlerde yer alan "صَلِّ عَلَى الْمَيِّتِ" ifadesinden dolayı onun bu yorumunu çok sağlam bulmaz. Ona göre Hz. Peygamber'in Uhud şehitlerinin naaşlarının çürümemiş olmasından dolayı böyle bir şey yaptığını düşünmek daha doğrudur. Öyle anlaşıyor ki Aynî meseleye *şehitler için cenaze namazı kılınabileceği* açısından bakmıştır. Ancak bu durumda da bir cenaze için iki kere namaz kılınıp kılınamayacağının tartışmaya açılmasını gerektirmiştir.¹⁹⁵ Çünkü Hanefiyye'nin İmam Muhammed gibi selef ulemasına göre Hz. Peygamber, Uhud şehitlerine savaş günü zaten cenaze namaz kılmıştır.¹⁹⁶ Daha da önemlisi Aynî'nin sağlam ve doğru bulduğu yorum dikkate alınırsa kabir başında namaz kılmanın caiz olup olmadığını, caizse bu cevazın kim veya kimler için geçerli olduğunun tartışılması gerekecektir. Buna göre hadisin *dua* kadar başka hususlara hamli de probleme sebep olacaktır. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in Uhud şehitleri için cenaze namazı kılmadığı, vefatına yakın süreçte vedalaşma sadedinde kabirleri başında onlar için böyle bir namaz kıldığını düşünmek daha az probleme sebep olabilir.

2.3.2. "Bu Uygulama Hz. Peygamber'e Hastır; Çünkü O Bütün Müslümanların Velisidir." Yorumu

Nitekim İmam Muhammed, "الصَّلَاةُ عَلَى الْمَيِّتِ بَعْدَ مَا يُدْفَنُ" (Defnedilmiş Bir Cenaze İçin Namaz) başlığı altında önce tâbiî Saîd b. Müseyyeb'in (mürsel olarak) naklettiği "Hz. Peygamber, Necâsî'nin ölüm haberini, öldüğü gün ilan etti ve (ashabını) musallaya çağırıp onlarla namaz kıldı. Bu esnada dört tekbir aldı." haberinin ardından Ebû Ümâme'nin naklettiği ve Hz. Peygamber'in miskîne (fakir ve kimsesiz bir kadın) için kabri başında cenaze namazı kıldığından bahseden rivayeti nakledip şu yorumda bulunur:

"وَلَا يَنْبَغِي أَنْ يُصَلَّى عَلَى جَنَازَةٍ قَدْ صَلِّيَ عَلَيْهَا، وَلَيْسَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي هَذَا كَعَمْرٍو...."

suretiyle ölüp kimsenin kendisi için cenaze namazı kılmadığı bilinen kişi için gıyâbî namaz kılmak caiz değildir. Fakat açıktır ki Necâsî bu kapsamda dağildir.

¹⁹⁴ (مَنْعَاءُ دَعَا لَهُ). Serahsî, *el-Mebsûṭ*, 2/124.

¹⁹⁵ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 6/152.

¹⁹⁶ Şeybânî, *el-Hücce*, 1/359.

“Namazı kılınmış bir cenaze için tekrar namaz kılınmaz. Hz. Peygamber ise bu konuda başkalarına benzemez...”¹⁹⁷

Buna göre bir cenaze için kabri başında (tekrar) namaz kılmak da Hz. Peygamber’e has bir uygulamadır. Hanefîler Hz. Peygamber’e tahsis ettikleri bu durumu, O’nun *bütün müminlerin velisi* bulunmasına ve buna en layık zat olma özelliğine bağlar; bundan dolayı da namazı kılınmış bir cenaze için tekrar namaz kılma hakkını sadece kendisine tanır. Nitekim Allah Rasûlü de “Ben aranızda olduğum sürece bir cenazeye benden başkası namaz kılmaz.” veya “Ben aranızda olduğum sürece ölenlerden haberim olsun; çünkü kılacağım namaz ölü için rahmettir.” buyurmuştur.¹⁹⁸

Hz. Ebû Bekir gibi bazı sahabîlerin kabir başında cenaze namazı kılması da onun halife ve dolayısıyla Hz. Peygamber’den sonra Müslümanların velisi olması ile alakalıdır.¹⁹⁹ Kardeşî Âsım’ın cenaze merasimine yetişemeyen İbn Ömer’in onun kabri başında namaz kılmak yerine sadece dua etmesi,²⁰⁰ uygulamanın Hz. Peygamber’e has olduğunun delillerindendir. Aynı şekilde Hasan-ı Basrî, Süfyân es-Sevrî, İbrahim en-Nehaî gibi ulema da cenaze için sadece bir kere namaz kılınacağı görüşündedir.²⁰¹

Bununla birlikte Hanefîyye içinde bu tür fiilerin Hz. Peygamber’e tahsis edilmesine itiraz edenlerin bulunduğu da gözden kaçmaz.²⁰²

2.3.3. “Cenaze Namazına Yetişememiş Kişiler İle Alakalıdır.” Yorumu

Mâlikî İbn Abdülber mesela Hz. Peygamber’in miskîne için kabri başında cenaze namazı kılmasından bahseden hadisi “Kabir başında namaz kılmayı caiz görenlere göre” kaydıyla *cenaze namazına yetişemeyenlere* hamletmiştir: “Bu hadiste cenaze namazını kılamamış kişinin kabir başında namaz kılableceği anlaşılmaktadır.”²⁰³

2.3.4. “Amel Bu Hadislere Göre Değildir.” Yaklaşımı

İmam Mâlik, Hz. Peygamber’in bir kadının kabri başında cenaze namazı kıldığından

¹⁹⁷ İmam Mâlik, “Şalât”, 318.

¹⁹⁸ Tahâvî, *Muhtaşaru İhtilâfîl-‘ulemâ*, 1/394; Kâsânî, *Bedâ’i’u’ş-şanâ’i*, 1/311.

¹⁹⁹ Nitekim Allahu Teâlâ el-Ahzâb 33/6 ayetinde onu böyle tavsif eder: “الَّذِي أَوَّلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ” (Peygamber, müminlere kendi canlarından daha yakındır.” bk. Kâsânî, *Bedâ’i’u’ş-şanâ’i*, 1/311-312.

²⁰⁰ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 3/519.

²⁰¹ Abdürrezzâk, *el-Muşannef*, 3/519; İbn Abdülber, *et-Temhîd*, 6/260.

²⁰² Mesela Hanefî muhaddis ve fakih Aynî’ye göre bunların Hz. Peygamber’e tahsisine *sırf ihtimale binaen* karar vermek doğru olmaz; delili bulunmayan böyle bir ihtimale itibar edilmez ve kendisiyle amel edilmez (‘*Umdetü’l-kârî*, 8/156-157). Buna mukabil geç dönem Hanefî ulemadan Leknevî bu uygulamanın Hz. Peygamber’e has olma *ihtimalinin* bile esasen men için yeterli olduğunu belirtir. Ancak diğer taraftan müellifin “O’na has olduğunu ispat zordur... Muhtemel olması da mezhebin görüşünü tahkik için yeterli değildir.” dediği de gözden kaçmaz. bk. Leknevî, *et-Ta’lîku’l-mümecced ‘alâ Muvatta’i’l-İmâm Muhammed*, thk. Takiyyüddîn en-Nedvî (Dımaşk: Dâru’l-Kalem, 1426/2005), 2/124-125.

²⁰³ İbn Abdülber, *et-Temhîd*, 6/259.

bahseden rivayet hakkında “Bu hadis (bize de) geldi ama amel buna göre değildir.” demiştir.²⁰⁴ İbn Abdülberr’e göre İmam Mâlik’in buradaki *amel* lafzından kastı, kendisinin ve şeyhlerinin yaşadığı dönemde hususen Medine’deki *genel uygulamadır*. Kabir başında cenaze namazı kılındığından bahseden rivayetler ise Basralı veya Kûfeli gibi Medineli olmayan ravilerden gelmiştir. “Gerçekten de” der İbn Abdülber “Onun bu dediğini çürütecek bir veri yani bu hadisleri nakletmiş Medineli bir ravi göremeyiz.”²⁰⁵

Sonuç

Gıyâbî cenaze namazının ve ayrıca daha önce namazı kılınarak defnedilmiş bir meyyit için kabri başında tekar namaz kılmanın cevazı konusunda ihtilaf edilmiştir. Öyle görünüyorki cevaz taraftarları “صلاة الجنائز” ibaresinin *salât* yani *namaz/dua* kısmını dikkate alıp “Bu bir duadır; yeri ve zamanı yoktur.” demektedir; karşı çıkanlar ise *cenaze/ölü* kısmına yoğunlaşıp “Namazının kılınması için ölünün ortada yani gözle görülür olması gerekir.” yaklaşımını savunmaktadır. İlginçtir ki her iki taraf da Hz. Peygamber’in bu konularda ortaya koyduğu uygulamaları esas aldıklarını ifade etmektedir. Bu konularda Hz. Peygamber’e izafe edilen tatbikatların gerçekten de yoruma açık yönleri bulunmaktadır. Yoruma etki eden unsurların bir kısmı hadis rivayet teknikleri, bir kısmı da doğrudan Hz. Peygamber’in kendisiyle bağlantılıdır.

Bize göre konuyla alakalı bütün verilere yer verip hepsini aynı anda dikkate alan ve iç çelişki içermeyen yorum, gıyâbî cenaze namazının Necâşî’ye has addedilmesidir. Sadece Necâşî için böyle bir uygulamaya başvurulmasının sebebi, en sıkıntılı dönemde İslâm’a ve Müslümanlara destek vermesi ve bu vesileyle hakkında kimi ayetlerin inzal buyrulması olmalıdır.

Gıyâbî cenaze namazı genel geçer bir uygulama olmamalıdır; zira Allah Rasûlü Necâşî dışında kimse için gıyâbî cenaze namazı kılmamıştır. Hâlbuki ölümü uzak diyarlarda gerçekleşen ve dolayısıyla aynı namazı tatbik etmesi muhtemel çok sayıda isimden haberi olmuştur. Zira bu dönemde İslâm, Arap yarımadasının geneline yayılmış durumdadır. Burarlarda hem İslâm’a yeni girenler vardır hem de sahâbîler çeşitli vesilelerle oralarda bulunmak durumunda kalmışlardır. Doğal olarak bunlar içinde vefat edenler de olmuştur. Buna rağmen Hz. Peygamber onlar için gıyâbî cenaze namazı kılmamıştır; elde böyle bir bilgi bulunmamaktadır.

Böyle bir namaz Hz. Peygamber’e has olmamalıdır; zira Necâşî için kıldığı gıyâbî namaz için ashabını da davet etmiş, buna iştirak etmelerini istemiştir. Diğer taraftan aynı sahâbîlerin, Hz. Peygamber’in vefatını takip eden süreçte gıyâbî cenaze namazı uygulamasına başvurduklarına dair rivayet yoktur ki bu da yine Necâşî’ye has olduğunu teyit eder.

Necâşî için kılınan namazın *gıyâbî olmadığı* zira Hz. Peygamber’in onu *keşfen gördüğü* veya *cenazesinin Medine’ye getirildiği* yönündeki yorumlar uygun görünmemektedir. Zira bu yorumlara zemin hazırlayan rivayetler veya ilgili hadislerin bu kısımları sahih değildir.

²⁰⁴ (قَدْ جَاءَ هَذَا الْحَدِيثُ وَائِسَ عَلَيْهِ الْعَمَلُ). İbn Abdülber, *et-Temhîd*, 6/260.

²⁰⁵ İbn Abdülber, *et-Temhîd*, 6/278.

Bunların Allah Teâlâ'nın kudreti dâhilinde bulunmasını, benzer olayların mevcudiyetini veya Hz. Peygamber'in bunu hak eden bir değere sahip oluşunu delil gösterip keşfen görmenin ya da cenazenin getirilmesinin muhtemel addedilmesi, fıkhi hüküm bina edilecek yaklaşımlar değildir. Keşif veya zamanın/mekânın dürülmesi gibi hususlar Necâşî hadislerine tatbik edilecekse bu, en fazla, Allah Rasûlü'nün onun vefatından vefat ettiği gün haberinin olmasına tatbik edilebilir. Zira sahih rivayetlerde buna dair işaretler vardır.

Gıyâbî cenaze namazının hilafına, bir meyyitin kabri başına gidip daha önce cenaze namazı kılınmış olsa bile, burada namaz kılma uygulaması ise bütün zamanlar için geçerli görünmektedir. Zira Hz. Peygamber bunu başta Uhud şehitleri olmak üzere çok sayıda sahâbî için tatbik etmiştir. Bu uygulama Hz. Peygamber'e has olmamalıdır; zira çok sayıda sahâbî ile tâbiînin, yakınları veya cenazesine yetişemediği kişiler için kabirleri başında namaz kıldığına dair rivayetler vardır. Bununla çelişen yani kimi sahâbîlerle tâbiîlerin namaz kılmayıp dua ettiğinden bahseden rivayetler, en fazla, konunun ihtilafa açık olduğunu ve cevaz konusunda ittifak bulunmadığını gösterir. Dolayısıyla kabir başında namaz konusu, gıyâbî cenaze namazı gibi değildir; bazı isimler tarafından bile olsa Hz. Peygamber'in vefatından sonra da tatbik edilmiştir.

Bu iki çeşit namazın zaruret unsuruna yani kişinin cenaze namazı kılınmadan defnedilmiş olmasına bağlanması çok uygun değildir. Zira bu yorum Uhud şehitleri için geçerli olabilir ama Hz. Peygamber, cenaze namazı kılınarak defnedilen sahâbîlerin kabirlerine gidip onlar için de namaz kılmıştır.

Hem Necâşî için hem de kabirler üzerine namaz kılındığından bahseden hadislerdeki “صَلَّى عَلَى” ibaresinin “Dua etti.” manasına hamli mümkün görünmemektedir; zira bu rivayetlerin büyük çoğunluğunda, Allah Rasûlü'nün veya namazı tatbik eden sahâbînin kabre veya musallaya gittiğinden (دَخَلَ) ve ayakta durduğundan (قَامَ), bazılarında ve özellikle Necâşî ile alakalı olanlarda saflar halinde ve dört tekbirle (صَفَّوْنَا اَرْبَع تَكْبِيرَاتٍ) namaz kılındığından da bahsedilmektedir. Malumdur ki dua etmek için bu ayrıntılara gerek yoktur. Aksine bunlar ancak bir cenaze namazında tatbik edilen ayrıntıdır.

Buna rağmen İslâm toplumunun genelinde hatta Hanefîlerin çoğunlukta bulunduğu yerlerde bile kabir başında namazdan ziyade gıyâbî cenaze namazı uygulanır durumdadır. Bunun sebebi çok büyük ihtimalle namazı kılınan kişilere verilen değer ile ilgilidir. Veya bu namazlar, İsrail tarafından öldürülen Filistinliler örneğinde olduğu üzere, İslam dünyasının yaşananlardan haberdar olduğunu ortaya koyan birlik-beraberlik mesajıdır. Buna mukabil bir Müslüman için kabri başında namaz kılmak, toplum içinde rağbet gören bir uygulama değildir. Zira bilinmektedir ki bu cenaze, zaten namazı kılındıktan sonra defnedilmiştir.

Kaynakça

- Abdürrezzâk es-San‘ânî. *el-Muşannef*. 11 Cilt. thk. Habîburrahman el-A‘zamî. Hindistan: el-Meclisü'l-İlmî, 1403.
- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Ali el-Kârî. *Mirkâtü'l-mefâtîh Şerhu Mişkâtî'l-Meşâbîh*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1422/2002.
- Ayhan, Mehmet. “Necâşî Rivâyetleri Bağlamında Gıyâbî Cenaze Namazı ile İlgili Tartışmalar”. *İslâmî İlimler Dergisi* 13/2 (2018), 239-264.
- Aynî, Bedreddin. *‘Umdetü'l-kârî şerhu Şahîhi'l-Buhârî*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.
- Aynî, Bedreddin. *Nühabü'l-efkâr fî tenkîhi Mebâni'l-aḥbâr fî şerhi Me‘âni'l-âşâr*. thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim. 19 Cilt. Katar: Vizâratü'l-Evkâf, 1429/2008.
- Begavî, Ebü'l-Kâsım. *Mu‘cemu’s-şahâbe*. thk. Muhammed el-Emîn b. Muhammed. 5 Cilt. Kuveyt: Mektebetü Dâru'l-Beyân, 1421/2000.
- Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyin. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyin. *Delâ'ilü'n-nübüvve*. thk. Abdülmü'tî Kal‘acî. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1408/1988.
- Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyin. *el-Hilâfiyyât beyne's-Şâfi‘î ve Ebî Hanîfe*. thk. Mahmûd b. Abdil-fettâh Ebû Şezâ. 8 Cilt. Kahire: er-Ravda, 1436/2015.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *et-Târîḫü'l-kebîr*. thk. Muhammed Abdülmüîd Hân. 8 Cilt. Haydarabad: Dâiratü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, ts.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *Şahîḫ*. thk. Mustafa Dîb el-Bugâ. 7 Cilt. Dımaşk: Dâru İbn Kesîr – Dâru'l-Yemâme, 1414/1993.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *Nihâyetü'l-maṭlab fî dirâyeti'l-mezheb*. thk. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb. 20 Cilt. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1428/2007.
- Çiftçi, Muhammed Hüsnü. *Haneî Mezhebinde Buhârî Rivayetlerine Ters Düşen Hükümlerin Tahliili (Namaz Örneği)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Dârekutnî. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1424/2004.
- Demîrî, Ebü'l-Bekâ Muhammed. *en-Necmü'l-vehhâc fî şerhi'l-Minhâc*. 10 Cilt. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1425/2004.
- Ebû Dâvud es-Sicistânî. *Sünen*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.

- Ebû Nuaym el-İsfahânî. *Ma'rifetü's-şahâbe*. thk. Âdil b. Yûsuf el-Azâzî. 7 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1419/1998.
- Ebû Ya'îlâ el-Ferrâ. *et-Ta'liku'l-kebîr fi'l-mesâ'il-i-hilâfiyye beyne'l-e'imme*. thk. Muhammed b. Fehd. 4 Cilt. Dimaşk: Dâru'n-Nevâdir, 1435/2014.
- Ebû Ya'îlâ el-Mevsilî. *el-Müsne'd*. thk. Hüseyin Süleym Esed. 13 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1404/1984.
- Ferrâ el-Begavî. *Şerhu's-sünne*. thk. Şuayb el-Arnaût - Muhammed Züheyr eş-Şâvîş. 15 Cilt. Dimaşk: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403/1983.
- Hâkim en-Nîsâbü'rî. *el-Müstedrek 'ale's-şahîhayn*. thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1990.
- Halebî, Burhâneddin. *es-Sîretü'l-Halebiyye*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1400.
- Hallâl, Ebû Muhammed Hasan b. Muhammed el-Bağdâdî. *Min fe'dâ'ili sûreti'l-İhlâş vemâ li kâri'ihâ*. thk. Muhammed b. Rızk b. Tarhûnî. Kahire: Mektebetü Lîne, 1412.
- İbn Abdülber en-Nemerî. *el-İstî'âb fi ma'rifeti'l-aşhâb*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1412/1992.
- İbn Abdülber en-Nemerî. *et-Temhîd limâ fi'l-Muvaţţ'a'i mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*. thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî - Muhammed Abdülkebîr el-Bekrî. 24 Cilt. Mağrib: Vizâratü Umûmî'l-Evkâf, 1387.
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım. *Mu'cemu's-suyûh*. thk. Vefâ Takiyyüddîn. 3 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Beşâir, 1421/2000.
- İbn Battâl el-Kurtubî. *Şerhu'l-Câmi'i's-şahîh*. thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim. 10 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003.
- İbn Dakîkul'îd. *İhkâmü'l-aḥkâm şerhu 'Umdeti'l-aḥkâm*. thk. Mustafa Şeyh Mustafa - Müddes-sir Sündüs. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1426/2005.
- İbn Ebû Hâtım. *el-Cerḥ ve't-ta'dîl*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1271/1952.
- İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekir. *el-Muşannef*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.
- İbn Hacer el-Askalânî. *Fethü'l-bârî şerhu Şahîhi'l-Buḥârî*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1397.
- İbn Hacer el-Askalânî. *Tehzîbü't-Tehzîb*. 12 Cilt. Hindistan: Matbaatu Dâirati'l-Meârif, 1326.
- İbn Hacer el-Askalânî. *el-İşâbe fi temyîzi's-şahâbe*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415.
- İbn Hazm. *el-Muḥallâ bi'l-âşâr*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbn Hibbân. *Şahîhu İbn Hibbân bi-tertîbi İbn Balabân*. thk. Şuayb el-Arnaût. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1414/1993.

- İbn Hibbân. *el-Mecrûhîn mine'l-muḥaddiṣîn ve'd-ḡu'afâ' ve'l-metrûkîn*. 3 Cilt. thk. Mahmûd İbrahim Zâyed. Haleb: Dâru'l-Va'y, 1396.
- İbn Hişâm. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. thk. Tâhâ Abdürraûf Sa'd. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1411.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn. *el-Kâfi fî fıkhi'l-İmâmi'l-mübeccel Ahmed b. Hanbel*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn. *el-Muğnî*. nşr. Tâhâ ez-Zeynî vd. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 1388/1968.
- İbn Mâce. *Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 5 Cilt. y.y.: Dâru'r-Risâleti'l-âlemiyye, 1430/2009.
- İbn Rüşd. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-mukteşid*. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1425/2004.
- İbn Sa'd. *et-Ṭabaḳâtü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed. *el-Fetâvâ el-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ - Mustafa Abdülkâdir Atâ. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1408/1987.
- İbnü'd-Dureys, Ebû Abdullah Muhammed b. Eyyûb. *Feḡâ'ilu'l-Ḳur'ân*. thk. Ğâzve Büdeyr. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1408/1987.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir. *el-Kabes fî şerḡi Muvatta'i Mâlik b. Enes*. thk. Muhammed Abdullah Veleü Kerîm. 3 Cilt. Mağrib: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1992.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir. *el-Mesâlik fî şerḡi Muvatta'i Mâlik*. thk. Muhammed b. el-Hüseyn es-Süleymânî, Âişe bnt el-Hüseyn es-Süleymânî. 8 Cilt. Mağrib: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1428/2007.
- İbnü'l-Mülakkın. *et-Tavḡîḡ fî şerḡi'l-Câmi'i's-şahîḡ*. thk. Heyet. 36 Cilt. Dımaşk: Dâru'n-Nevâdir, 1429/2008.
- Mâlik b. Enes. *el-Muvatta'* (Şeybânî rivayeti). thk. Abdülvehhâb Abdüllatîf. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- İzzüddîn es-Sülemî, Abdülazîz b. Abdisselâm. *el-Ğâye fî ihtisâri'n-Nihâye*. thk. İyâd Hâlid et-Tabbâ. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'n-Nevâdir, 1437/2016.
- Kâdî İyâz. *İkmâlü'l-mu'lim bi fevâ'idü Müslim*. thk. Yahya İsmail. 8 Cilt. Mısır: Dâru'l-Vefâ, 1419/1998.
- Kâsânî. *Bedâ'iu's-şanâ'i' fî tertîbi's-şerâ'i'*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406/1986.
- Keşmîrî, Enver Şâh. *el-Urfu's-şezî şerḡu Süneni't-Tirmizî*. Beyrut: Dâru't-Türâsi'l-Arabî, 1425/2004.
- Kirmânî, Şemseddin. *el-Kevâkibu'd-derârî fî şerḡi Şahîḡi'l-Buḡârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1401/1981.
- Kudûrî. *et-Tecrîd*. thk. Muhammed Ahmed Sirâc - Ali Cum'a Muhammed. 12 Cilt. Kahire: Dâru's-Selâm, 1427/2006.

- Kurtubî, Ahmed b. Ömer. *İhtisâru Şahîhi'l-Buḥârî*. thk. Rif'at Fevzî Abdülmuttalib. 5 Cilt. Dimaşk: Dâru'n-Nevâdir, 1435/2014.
- Leknevî. *et-Ta'liku'l-mümecced 'alâ Muvatta'i'l-Îmâm Muhammed*. thk. Takiyyüddîn en-Nedvî. 3 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1426/2005.
- Mâverî. *A'lâmü'n-nübüvve*. thk. Muhammed el-Mutasım-billâh el-Bağdâdî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987.
- Mâzerî. *el-Mu'lim bi-fevâ'idî Müslim*. thk. Muhammed eş-Şâzelî en-Neyfer. 3 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tunûsiyye, 1988-1991.
- Merdâvî, Ali b. Süleyman. *el-İnşâf fi ma'rifeti'r-râciḥ mine'l-ḥilâf 'alâ mezhebi'l-Îmâmi'l-mübeccel Ahmed b. Hanbel*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Molla Gûrânî. *el-Kevşerü'l-cârî ilâ riyâdî eḥâdişi'l-Buḥârî*. thk. Ahmed Azv İnâyet. 11 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1429/2008.
- Mübârekpûrî. *Tuḥfetü'l-aḥvezi*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Müslim b. Haccâc. *Şahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbakî. 5 Cilt. Kahire: Matbaatü İsa el-Bâbî el-Halebî ve Şurakâhu, 1374/1955.
- Nesâî. *Sünen*. thk. Muhammed Naîm el-Araksûsî – Muhammed Enes Mustafa. 9 Cilt. y.y.: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1439/2018.
- Nevevî. *el-Minhâc Şerḥu Şahîhi Müslim b. el-Haccâc*. 18 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1392.
- Nevevî. *el-Mecmû' şerḥu'l-Mühezzeḥ*. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Râfiî, Abdülkerîm b. Muhammed. *Fetḥu'l-'azîz fi Şerḥi'l-Vecîz*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd – Ali Muhammed Muavvaz. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Rûyânî, Abdülvâhid b. İsmâîl. *Baḥrû'l-mezheb fi fîrû'ı mezhebi'l-Îmâm eş-Şâfi'î*. thk. Târik Fethî es-Seyyid. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Serahsî, Şemsüleimme. *el-Mebsûṭ*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1414/1993.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *el-Ümm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1410/1990.
- Şener, Mehmet. “Cenaze”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/354-357. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Şevkânî. *Neylû'l-evtâr şerḥu Münteka'l-aḥbâr*. 9 Cilt. Yemen: İdâretü't-Tıbbâti'l-Münîriyye, ts.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasan. *el-Ḥücce*. thk. Mehdî Hasan el-Geylânî. 4 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1403.
- Şirbînî, Hatîb. *Muḡni'l-muḥtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*. nşr. Ali Muhammed Muavvaz – Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Taberânî. *el-Mu'cemu'l-kebîr*. 25 Cilt. thk. Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefi. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415/199.

- Taberânî. *el-Mu'cemu'l-evsať*. thk. Târik b. İvazullah - Abdülmuhsin b. İbrahim. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Haremeyn, 1415.
- Taberî, Muhammed b Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Ķur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuh-sin et-Türkî. 26 Cilt. Mısır: Dâru Hecer, 1422/2001.
- Tahâvî. *Şerhu müşkili'l-âşâr*. thk. Şuayb el-Arnaût. 15 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1987.
- Tahâvî. *Şerhu me'âni'l-âşâr*. thk. Muhammed Zührî en-Neccâr - Muhammed Seyyid Câdul-hakk. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1414/1994.
- Tahâvî. *Muhtaşaru İhtilâfi'l-ulemâ'*. thk. Abdullah Nezîr Ahmed. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1417.
- Tayâlisî, Ebû Dâvud. *el-Müsned*. thk. Muhammed Abdülmuhsin et-Türkî. 4 Cilt. Mısır: Dâru Hecer, 1419/1999.
- Tehânevî. *İ'lâ'ü's-sünen*. 22 Cilt. Karaçi: İdâretü'l-Kur'ân ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, 1415.
- Tirmizî. *el-Câmi'u'l-kebîr [Sünen]*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1996.
- Ukaylî. *eđ-Du'afâ'ü'l-kebîr*. thk. Abdülmütî Emîn Kal'acî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-İlmiyye, 1404/1984.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed. *Esbâbü'n-nüzûl*. Kahire: Müessesetü'l-Halebî, 1968.
- Vâkîdî. *Kitâbü'l-Meğâzî*. thk. Marsden Jons. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-A'lemî, 1989/1409.
- Zehebî. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lam*. thk. Beşşâr Avvâd Marûf. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2003.
- Zehebî. *Mîzânu'l-i'tidâl fî nağdi'r-ricâl*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1382/1963.

Disputes on The Provision of Funeral Prayer in Absentia and Their Evaluations

Extended Summary

There is a disagreement among the schools of thought regarding the ruling on the funeral prayer in absentia, which is a practice that is occasionally resorted to in Islamic countries. Performing a funeral prayer at the graveside for a deceased who has been buried before has also been linked to the same issue, because in this case, there is a body that cannot be seen by the eye. Accordingly, the Shafiis and Hanbalis, who argue that the funeral prayer is a prayer and that there is no time or place for prayer, have permitted such a prayer. The most important evidence of the supporters of permissibility is that the Prophet performed such a prayer in Medina for the King of Abyssinia, Negus. The Messenger of Allah also performed prayers in Medina for some of his companions, such as Muawiyah ibn Muawiyah, Zayd ibn Harithah and Ja'far ibn Abī Ṭālib, who passed away in different cities. It can be said that, contrary to the authentic hadith about Negus, the narrations about these three companions are too weak to be used as evidence. The supporters of the permit have also considered the fact that the Prophet performed the prayer at the graves of the buried dead as evidence on this issue. According to the Hanafis and Malikis, who argue that the funeral refers to the dead person himself, the person who will perform the funeral prayer should be in his presence. Therefore, according to them, the funeral prayer in absentia is not permissible. This second view has understood the hadiths of Negus, which are the most important evidence of the supporters of the permissibility, differently. Among these interpretations, the following is the view that performing the funeral prayer for a person in absentia is not permissible for the Prophet. There are approaches such as the fact that it was allocated to the Prophet, that the privilege of performing such a prayer for him was exclusive to Negus, that the spirit or corpse of Negus was brought to Medina by Allah to the presence of the Messenger of Allah, or that he saw his corpse in Abyssinia, and that the key concept in these hadiths, صَلَّى عَلَى, may not mean performing prayer but supplication. Those who do not permit funeral prayers in absentia also put forward the narration, “The Prophet forbade the funeral prayer to be performed at graves” as evidence and they also considered the fact that some of the Companions and Followers did not perform the prayer for the funerals they could not attend and instead made do with praying as an element supporting their own. According to them, the key concept of صَلَّى عَلَى in the narrations mentioning that the Prophet performed prayers for the deceased who had previously been buried can also be attributed to his praying. Similarly, it can be thought that performing prayers for the dead at the graveside was specific to the Prophet. Or these hadiths can be attributed to the relatives of the deceased who could not attend the prayer. The practices attributed to the Prophet indeed seem open to interpretation. Some of the elements affecting the interpretation directly relate to the Prophet's. Some of them are related to the Prophet himself and some are related to the hadith transmission techniques such as narration by meaning, abridgement, ziyâdah (addition) or idraj. Those who do not permit funeral prayers in absentia also put forward the narration, “The Prophet forbade the funeral prayer to be performed at graves” as evidence and they also considered the fact that some of the Companions and Followers did not perform the prayer for the funerals they could not attend and instead made do with praying as an element supporting their

own. According to them, the key concept of صَلَّى عَلَى in the narrations mentioning that the Prophet performed prayers for the deceased who had previously been buried can also be attributed to his praying. Similarly, it can be thought that performing prayers for the dead at the graveside was specific to the Prophet. Or these hadiths can be attributed to the relatives of the deceased who could not attend the prayer. The practices attributed to the Prophet indeed seem open to interpretation. Some of the elements affecting the interpretation directly relate to the Prophet's. Some of them are related to the Prophet himself and some of them are related to the hadith transmission techniques such as narration with meaning, ihsar, addition or idrâc. In this context, it seems beyond doubt that the Prophet performed the funeral prayer for Negus in his absence. It does not seem possible to attribute this practice to prayer; because the data indicating that a prayer was performed in rows and with takbirs is valid according to the rules of hadith science. Considering that the narrations that mention the Messenger of Allah performing funeral prayers in absentia for some other companions are too weak to be evidence, the assignment of such a prayer to Negus stands out as an interpretation that includes all relevant data and takes them all into consideration at the same time and does not contain any internal contradictions. Such a prayer should not have been the universal practice of the Prophet, because he was aware of many deaths in distant lands and therefore could have been expected to perform the same prayer. Despite this, there is no information that the Messenger of Allah performed prayers for them. Such a prayer should not have been specific to the Prophet, because he invited his companions to perform the prayer for him. However, there is no information that the companions continued the practice of funeral prayers in absentia after the Prophet. This confirms that the prayer in question was performed only for Negus. The Hanafi interpretation that the prayer performed for Negus was not in absentia, but rather that his body was brought to Medina or that someone discovered his body does not seem appropriate; because the narrations that provide the basis for these interpretations or the parts of the relevant hadiths that indicate this are not authentic. The fact that Allah Almighty has the power to do such a thing or that the Prophet deserves such a superior value and that it is seen as evidence or that the funeral prayer is possible is not an approach on which a jurisprudential ruling can be based. In contrast to the funeral prayer in absentia, the practice of going to the grave of a deceased and praying again there, even if the funeral prayer has been performed before, seems to be valid for all times. Because the Messenger of Allah seems to have practiced this for a large number of his companions. This practice should not be specific to the Prophet; because according to the existing narrations, a large number of his companions and tabi'is went to the graves of their relatives or those whose funeral they could not attend and prayed for them. The narrations that mention that some of the companions and tabi'is did not pray for their relatives whose funeral ceremonies they could not attend and prayed for them, at most show that the issue is open to disagreement and that there is no agreement on its permissibility. Therefore, the issue of praying at the grave of a deceased person is not like the funeral prayer in absentia; it was also practiced after the death of the Prophet, even if by some names. It does not seem appropriate to attribute such a prayer to the necessity element, that is, the fact that the deceased person in question was buried without performing his prayer. Because it is seen that some companions who were buried after the

Prophet's prayers were performed go to their graves and perform the prayer for them again. Despite this, in the general Islamic society, and even in places where Hanafis are the majority, funeral prayers in absentia are not performed at the graveside. This is most likely related to the value given to the people whose prayers are performed. Or, this prayer can be perceived as a message of unity and solidarity, as in the example of the Palestinians killed by Israel, showing that the Islamic world is aware of what is happening, that they support them and that they are never alone. In contrast, the practice of performing prayers at the graveside is almost never encountered for a Muslim. Because it is known that this body was already buried after its prayers were performed.

Keywords

Ḥadith, Fiqh, Funeral Prayer, Funeral Prayer in Absentia, Grave, al-Najāshī.

**Bir Tahrîrât Ekolü Olarak Sûfî Mesleği:
Asli Kaynakları Ekseninde Bir İnceleme****Mustafa Doğan**Öğr. Gör., Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kuran-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Ana Bilim Dalı,
Bursa, Türkiyemstdgn@uludag.edu.tr | <http://orcid.org/0009-0008-3411-9321> | <https://ror.org/03tg3eb07>**Öz**

Sahih kıraatlerin erken dönemlerde sözlü gelenek aracılığıyla aktarımı, hicri dördüncü asırdan itibaren yazılı metinlerle (asli kaynak) desteklenmiştir. Kıraat literatüründe temel kaynak kabul edilen bu eserler sonraki dönemlerde farklı yöntem ve ilkelerle incelemeye tabi tutulmuştur. Yapılan bu incelemeler sonucunda ekol (meslek) olarak anılan metotlar ortaya çıkmıştır. Bu makale, 18. yüzyılda İstanbul'da ortaya çıkan ve Ahmed es-Sûfî mesleği olarak bilinen tahrîrât metodunun kıraat tarihindeki yerini ve mesleğin tercihlerini asli kaynakları esas alarak derleyen çalışmaları incelemektedir. Sûfî mesleği, kendine özgü inceleme ve değerlendirme metoduyla öne çıkan bir tahrîrât ekolüdür. Kıraat edebiyatında, farklı mesleklerin tercihlerini bir araya getiren eserler, o mesleğin temel kaynağı olarak kabul edilir. Ancak, Sûfî mesleğinin tercihlerini ve bu tercihlerin altındaki gerekçeleri içeren müstakil bir eser bulunmamaktadır. Bu durum, Sûfî mesleği esas alınarak yapılan kıraat eğitimini ve bu meslek üzerine yapılan akademik çalışmaları zorlaştırmaktadır. Bu çalışmada incelenen kıraat eğitim materyalleri (kürrâse, kavâid defterleri ve ders notları) Sûfî mesleğinin kaynakları olarak kabul edilebilir niteliktedir. Ahmed es-Sûfî'ye nispet edilen *Meslek-i Şeyh Ahmed es-Şûfî* adlı eserin aidiyeti ise zayıf bulunmuştur. Abdullah el-Eyyûbî'ye ait *Mîzânü'l-kurrâ'i'l-aşera* adlı eser ise kısmen (İtilâf, Mansûrî ve İzmîrî ekolleriyle ittifak ettiği hususlarda) bu mesleğin kaynağı olarak değerlendirilebilir.

Anahtar Kelimeler

Kıraat, Tahrîrât, İstanbul Tariki, Sûfî Mesleği, Ahmed es-Sûfî.

Atıf BilgisiDoğan, Mustafa. "Bir Tahrîrât Ekolü Olarak Sûfî Mesleği: Asli Kaynakları Ekseninde Bir İnceleme". *Uludağ İlahiyat Dergisi* 34/1 (Haziran 2025), 43-72. <https://doi.org/10.51447/uluid.1647343>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü Article Type	Araştırma Makalesi Research Article
Geliş Tarihi Date of Submission	26 Şubat 2025 26 February 2025
Kabul Tarihi Date of Acceptance	22 Nisan 2025 22 April 2025
Yayın Tarihi Date of Publication	27 Haziran 2025 27 June 2025
Yayın Sezonu Pub Date Season	Haziran June
DOI	https://doi.org/10.51447/uluid.1647343
Değerlendirme Peer-Review	Ön inceleme: Bir İç Hakem (Editörler Kurulu Üyesi - Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem - Çift Taraflı Körleme Single anonymized Internal (Editor board member) Double anonymized – Two External
Etik Beyan Ethical Statement	Bu çalışma Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde devam etmekte olan <i>Kıraat Geleneğimizde İstanbul Tariki Ahmed Es-Sûfi Mesleği: Usul, Tercihler ve Ekollerle Mukayese</i> başlıklı doktora tezi esas alınarak üretilmiştir. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. This study is based on the author's ongoing doctoral dissertation at the Institute of Social Sciences, Yalova University, titled <i>The Istanbul Tariqi Ahmad As-Sûfi Profession in Our Qiraat Tradition Procedure, Preferences, and Comparison with Schools</i>. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been properly cited
Benzerlik Taraması Plagiarism Checks	Yapıldı – iThenticate Yes – iThenticate
Çıkar Çatışması Conflicts of Interest	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. The author(s) has no conflict of interest to declare.
Finansman Grant Support	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Telif Hakkı & Lisans Copyright & License	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. The author(s) publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0
Etik Bildirim Complaints	ilahiyatdergisi@uludag.edu.tr - https://dergipark.org.tr/tr/pub/uluid

The Şūfī Method as a Taḥrīrāt School: An Examination Based on Original Sources

Mustafa Doğan

Öğr. Gör., Bursa Uludag University, Faculty of Theology, Department of Qur’anic Recitation,
Bursa, Türkiye

mstdgn@uludag.edu.tr | <http://orcid.org/0009-0008-3411-9321> | <https://ror.org/03tg3eb07>

Abstract [You may find an extended abstract of this article after the bibliography.]

The transmission of authentic qirā’āt through oral tradition in the early periods was supported by written texts (original sources) from the fourth century AH onwards. These works, considered as fundamental sources in the qirā’āt literature, were later subjected to examination with different methods and principles. As a result of these examinations, methods called schools (maslak) emerged. This article examines the place of the taḥrīrāt method, known as the Aḥmad al-Şūfī school, which emerged in Istanbul in the 18th century, in the history of qirā’āt, and the works that compile the preferences of the school by drawing from the original sources. The Şūfī school is a taḥrīrāt school that stands out with its unique method of examination and evaluation. In Şūfī literature, works that bring together the preferences of different schools are considered the main source of that school. However, there is no independent work that contains the preferences of the Şūfī school and the reasons behind these preferences. This situation makes qirā’āt education based on the Şūfī school and academic studies on this school difficult. The qirā’āt training materials (notebooks, rule books, and lecture notes) examined in this study can be considered as sources of the Şūfī school. The attribution of the work *Maslak Sheikh Aḥmad al-Şūfī* to Aḥmad al-Şūfī is considered weak. The work *Mizān al-kurrā’ al-‘aṣhara* by ‘Abd Allāh Ayyūbī, on the other hand, can be partially evaluated as a source of this school, specifically in areas where it aligns with the İtilāf, Manşūrī, and İzmirī schools.

Keywords

Qirā’āt, Taḥrīrāt, Istanbul School, Maslak of Şūfī, Aḥmad al-Şūfī.

Citation

Doğan, Mustafa. “Bir Taḥrīrāt Ekolü Olarak Sūfī Mesleği: Asli Kaynakları Ekseninde Bir İnceleme”. *Uludağ İlahiyat Dergisi* 34/1 (June 2025), 43-72. <https://doi.org/10.51447/uluid.1647343>

Giriş

Kur'an-ı Kerim'in kelimelerinin, güvenilir raviler vasıtasıyla Hz. Peygamber'e dayandırılan sahih kıraatleri, ilk dönemlerde sözlü olarak nakledilirken, hicri 4. asırdan itibaren yazılı metinler aracılığıyla aktarılmaya başlanmıştır. İslam toplumunda ilim ve ahlak açısından otorite kabul edilen şahsiyetler tarafından kaleme alınan bu metinler kıraat edebiyatında asli kaynak addedilmiştir.

Ebû Amr ed-Dânî'nin (ö. 444/1053) *et-Teyşîr*'i, Kâsım b. Firrûh eş-Şâtîbî'nin (ö. 590/1194) *Hzü'l-emânî*'si ve İbnü'l-Cezerî'nin (ö. 833/1429) *en-Neşr*'i gibi genel kabul gören (telakkî bi'l-kabûl) asli kaynakların içerikleri ve farklı metotları sonraki dönemlerde inceleme ve değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Kıraat literatüründe *tahrîrât* olarak adlandırılan bu inceleme ve araştırma süreci, kıraat âlimlerinin kendilerine özgü yöntemleri çerçevesinde gerçekleştirilmiştir. Bu sebeple farklı tahrîrât metotları (ekol) ortaya çıkmıştır.

Kıraat ilminin temel kaynakları olarak kabul edilen söz konusu eserlerin içeriğine ilişkin yapılan tahrîrât çalışmaları sonucunda ortaya çıkan özgün yöntemlere, Anadolu coğrafyasında *meslek* adı verilmektedir. İstanbul tariki içerisinde İtilâf ve Sûfî meslekleri, Mısır tarihinde ise Mutkin ve Şeyh Atâullah meslekleri vücut bulmuştur. Söz konusu mesleklerin ortaya çıkış dönemleri göz önüne alındığında, 18. yüzyılın başlangıcından 19. yüzyıla kadar olan zaman dilimi *meslekler dönemi* olarak adlandırılabilir.

Sûfî mesleği, kıraat tarihi ve ekolleri üzerine yapılan akademik çalışmalarda daha ziyade tarihî perspektiften ele alınmıştır. Son dönemlerde yapılan araştırmalarda, bu mesleğin bir *tahrîrât ekolü* olduğu vurgulanmaktadır.¹ Ancak bu çalışmalar, Sûfî mesleğinin *uşûlü'l-kırâat* ve *ferşü'l-hurûf* tercihlerinden bazılarını örneklemekle birlikte, mesleğin tüm tercihlerini bir arada sunmamaktadır. Ayrıca mesleğin tercihlerini muhtevi temel bir kaynağın olmayışı ve bu tercihlerin daha çok sözlü gelenekle aktarılması Sûfî mesleğinin tercihlerini kapsamlı bir şekilde tespit etmeyi zorlaştırmaktadır.

Bu makale, Sûfî mesleğinin tercihlerini ve tahrîrât yöntemini ele alan, meslekler dönemi olarak adlandırılan zaman diliminden sonra yapılan çalışmaları inceleyerek, Sûfî mesleğinin temel kaynakları olarak kabul edilebilecek eserleri bir araya getirmeyi amaçlamaktadır. Bu sayede, araştırmacılara Sûfî mesleğinin tercihlerini daha kolay bir şekilde tespit ve tevsik etme, inceleme ve karşılaştırma imkânı sunulması hedeflenmektedir.

¹ Mehmet Emin Maşalı, "Kur'an Kıraatinde ve Kitabesinde Türkiye'nin Durumu", *mushafliarinceleme.diyanet.gov.tr* (Erişim 19 Mart 2025); Ali Öge - Mustafa Tugantay, "Tahrîrât İlmine Katkısı Bağlamında Ali el-Mansûrî ve *Tahrîru't-turuk* Adlı Eseri", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49 (Bahar 2020), 33-63; Osman Bostan, "*en-Neşr* Merkezli Çalışmalar (Tahrîrât Örneği)", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (Haziran 2022), 207-234; Abdulhalim Başal, "*Şâtîbî*'nin (öl. 590/1194) *Hzü'l-emânî*'de (*eş-Şâtîbiyye*) Taz'îf Ettiği Vecihler ve Bu Vecihlerin Günümüz Kıraat Tedrisatı Pratiğine Yansıması", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/2 (Aralık 2022), 699-716; Muhammed Pilgir, "İbnu'l-Cezerî'nin *eş-Şâtîbiyye*'nin Muhtevasına İlişkin Tahrîrât Uygulamaları: Neşr Bağlamında Bir İnceleme", *Hitit İlahiyat Dergisi* 22/2 (Aralık 2023); Hidayet Ayan, "Sûfî Mesleği'nin Teşekkülü ve Sûfî ile İ'tilâf Mesleklerinin İhtilaf Ettikleri Tercih Örneklerine Dair Bir İnceleme", *ESAM Ekonomik ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 5/2 (Ekim 2024).

Bu araştırmada ayrıca Ahmed es-Sûfî'ye (ö. 1172/1758) nispet edilen *Meslek-i Şeyh Ahmed es-Şûfî* adlı eserin aidiyeti ve güvenilirliği incelenecektir. Ayrıca Abdullah el-Eyyûbî'ye (ö. 1836) ait *Mîzânü'l-kurrâ'i'l-âşera* adlı eserin Sûfî mesleğinin kaynakları arasında kabul edilip edilemeyeceği hususu da tartışılacaktır.

1. Sûfî Mesleği Hakkında Genel Bilgiler

Reisü'l-kurrâ,² eş-Şeyh³ ve el-Kastamonî⁴ gibi unvanlarla anılan Ahmed es-Sûfî Efendi'ye⁵ nispet edilen Sûfî mesleği, Anadolu coğrafyasında ortaya çıkan tahrîrât ekollerinden biridir.⁶

Ahmed es-Sûfî'nin, kıraat ilmini, Çelebi İmam olarak tanınan Muhammed (Mehmed) Efendi'den tahsil ettiği belirtilmektedir.⁷ İstanbul (Teysîr) tariki bünyesinde Ahmed el-Mesyerî el-Mısırî'den (ö. 1006/1597) sonra dördüncü halkada bulunan Ahmed es-Sûfî'den

² Ahmed es-Sûfî Efendi'nin Hicri 1168-1172 (Miladi 1755-1758) arasında İstanbul reisü'l-kurrâlık görevini icra ettiği belirlenmiştir. Mehmed Hulusi Eğinî, *Esâmî-i kurrâ Defteri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, Yazma Eserler Koleksiyonu, 006545), 11b; Mehmed Hulûsî Eğinî, *el-Mecmû'a 'alâ kırâ'âtî't-takrîb* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Hafız Ali Üsküdarlı, US0052), 276a; Ahmet Gökdemir, "Osmanlı Kıraat Eğitiminde Tarikler, Meslekler ve Mesleklerin Temel Eserleri", *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 13 (Haziran 2019), 91-123; Fatih Çollak, *Reisü'l-kurrâlık Müessesesi ve Esâmî-i Kurrâ Defteri (Kıraat ilmi ve Problemleri) Tartışmalı İlmî Toplantı IV*, ed. Bedrettin Çetiner (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2001), 207; Abdullah Akyüz, "Osmanlı'dan Günümüze Reîsülkurrâlar", *Usul İslam Araştırmaları* 36/36 (Kasım 2021), 145.

³ Ahmed es-Sûfî Efendi'nin Nakşibendî tarikatına mensup olduğu ve Eyüp Sultan-Savaklar semtindeki Mustafa Paşa Dergâhı'nın şeyhliğini icra ettiği belirtilmektedir. Recep Akakuş, "Kıraat İlminde İcazet Geleneği, Reisü'l-kurra Makamının Kurumsallaşması ve İşlevi", *Tarihten Günümüze Kıraat İlmi: Uluslararası Kıraat Sempozyumu* (2015), 523. Maktûl Mustafa Paşa Tekkesi olarak bilinen bu dergâh hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Nermi Haskan, *Eyüp Sultan Tarihi* (İstanbul: Prestij Yayınları, 1996), 70; Nuran Çetin, *Eyüp Tekkeleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 307; Zehra Serter Gökçek, "İstanbul'da Unutulmaya Yüz Tutmuş Bir Osmanlı Tekkesi: Maktûl Mustafa Paşa Tekkesi", *Mavi Atlas* 11/Cumhuriyet'in 100. Yılı Özel Sayısı (Eylül 2023), 7.

⁴ Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından 04 – 08 Kasım 2015 tarihlerinde Kastamonu'da düzenlenen "Ahmed es-Sûfî'den Hafız Ömer Aköz'e Kastamonu Kurrâsı" konulu panelde Hidayet Ayan tarafından Ahmed es-Sûfî hakkında bir bildiri sunulmuştur. Ayan, "Sûfî Mesleği'nin Teşekkülü", 238 (7 no'lu dipnot).

⁵ Kaynaklarda Sûfî Ahmed Efendi'nin vefat tarihi 1162/1749 ve 1172/1758 olarak iki farklı nakil bulunmaktadır. Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî* (İstanbul: Türk Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), 1/166; Mehmed Emin Efendi, *Umdetü'l-hullân fi idâhi Zübdetü'l-îrfân* (İstanbul: Asitane, ts.), 117; Gökdemir, "Osmanlı Kıraat Eğitiminde Tarikler, Meslekler ve Mesleklerin Temel Eserleri", 108.

⁶ Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, 1/166; Mehmed Emin Efendi, *Umdetü'l-hullân*, 116; Ahmed Hilmi Hocazâde, "Ravdatü'l-kurrâ", *Ceride-i Süfyan Mecmûası* 3/66 (ts.), 275.

⁷ Muhammed Arif Hıfzî, *el-Mecmâ' fi'l-kırâ'âtî'l-erba'a* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Ali Üsküdarlı, 57), 3b; Eymen Rüşdî Süveyd, *es-Selâsilü'z-zehebiyye bi'l-esânîdî'n-Neşriyye min şuyûhi ile hağrati'n-Nebeviyye* (Cidde: Dâru Nuru'l-Mektebât, 2007), 112; Naci Demirci, *Abdurrahman Gürses'in Kıraat İlmindeki Yeri* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 148.

Gürcü Osman Efendi (ö. 1204/1789)⁸ ve Hasan b. Ali el-Vidînî (ö.?)⁹ kıraat tahsil etmiştir. Sûfî mesleğinin Hasan el-Vidînî aracılığıyla devam ettiği görülmektedir.¹⁰

Sûfî mesleği, İstanbul tariki ve Mısır tarikleri içerisinde kendine özgü bir tahrîrât ekolü olarak temayüz etmektedir. Tahrîrât ekollerinin yöntemi, genel olarak iki temel ilkeye dayanmaktadır: Ruhsat ilkesi, asıl kaynaklara tam bir bağılılık göstermeyi esas alırken; azîmet ilkesi ise bu kaynakların muhtevalarını değerlendirmeye tabi tutar.¹¹ Sûfî mesleği ise bu iki metodu harmanlayarak özgün bir yaklaşım sergilemektedir. Hem asıl kaynaklara bağlı kalmayı hem de onları değerlendirerek yorumlamayı içeren bu metodoloji, farklı yöntemlerle belirlenmiş tercihleri muhtevi kaynaklara itibar ederek bazı kıraat vecihlerini bir araya getirme yöntemini benimsemiştir.¹²

2. Sûfî Mesleğinin Tercihlerine Yer Veren Kaynaklar

Kıraat ilminin temel kaynak eserlerinde yer alan bazı okuyuş farklılıkları (vecih), sıhhati, rivayet kanalları (tarik) ve sıralama (takdim-tehir) gibi kriterler açısından değerlendirilmeye tabi tutulmuştur. Bu değerlendirmeler, söz konusu vecihlerin eğitim programına dâhil edilip edilmemesi ve birden fazla vechin bulunduğu durumlarda sıralama (tertib) şeklinde iki temel hususta kendini göstermektedir.

Tahrîrât (meslek) âlimlerinin kaynak eserlere farklı yaklaşımları sonucunda ortaya çıkan tercihler, müstakil eserlerde bir araya getirilerek ilgili mesleğin temel kaynakları oluşturulmuştur.¹³ Bu eserler aracılığıyla söz konusu tercihler eğitim programlarında okutulmuş, sonraki nesillere aktarılmış ve diğer meslek ve ekollerle karşılaştırma imkânı sağlanmıştır.

⁸ Ali Rıza Efendi'ye ait kürrasede düşülen kayıta Osman Efendi'nin Sûfî Ahmed Efendiye kıraat okuduğu belirtilmektedir. Ali Rıza Efendi, *Muhtaşarâtul'-aşera* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Hafız Ali Üsküdarlı, 860), 28a.

⁹ Hıfzî, *el-Mecmâ'* (Ali Üsküdarlı, 57), 3a; Abdullah Akyüz, *Osmanlı Kurrâları* (İstanbul: Rabbani Yayınları, 2021), 221, 225.

¹⁰ Hasan Fehmi Üsküdarî, *İcâzet* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Yazma Eserler, 53), 6a-b.

¹¹ Mustafa Atilla Akdemir, *Kıraat İlmi Eğitim ve Öğretim Metotları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 102-106.

¹² Mehmed b. Abdullah Molla Emin Efendi, *Zuhrû'l-erîb fî idâhi'l-cem'î bi't-takrîb* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, 11), 214a; Halil İbrahim Üren, *Molla Muhammed Emin Efendi ve "Umdetü'l-hullân fî izâhi Zübdetü'l-irfân Adlı Eserin Kıraat İlmindeki Yeri* (Konya: Necmettin Erbakan, Doktora Tezi, 2024), 94, 95.

¹³ Eskâtî'nin *Ecvibetü'l-mesâ'il*'i, Hasan Halef el-Hüseynî'nin *İthâfû'l-beriyeyi*'si, Halîcî'nin *Hallû'l-müşkilâtî's-Şâtibiyye*'si, İtilâf mesleğinin *aşru'l-kubrâ* tercihlerini kapsamlı bir şekilde ele alan Yusufefendizade'nin *el-İtilâf fî vücûhi'l-ihtilâf* adlı eseri, Mutkin mesleğinin *aşru's-suğrâ* tercihlerini inceleyen Kettânîzade Na'imî Efendi'nin *Mutkinü'r-rivâye*'si ve Şeyh Ataullah mesleğinin tercihlerini ele alan Ahmed er-Rüşdî'nin "*Mürşidü't-talebe*"si ile Ârif Hıfzî'nin "*Muhtârul-ikrâ*" ve şerhi *Mugni'l-kurrâ'si*, tahrîrât ekollerinin temel referansları arasında yer almaktadır. Mehmed Emin Efendi, *Zuhrû'l-erîb* (Süleymaniye, İbrahim Efendi, 11), 214b (kenar hâşiye); Ahmet Gökdemir, "Osmanlı Kıraat Eğitiminde Tarikler, Meslekler", 110, 117; Osman Bostan, *Ahmed er-Rüşdî ve Mürşidü't-Talebe Adlı Eserinin Kıraat İlmindeki Yeri* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2022), 144-145.

Literatürde, Sûfî mesleğinin tahrîrât tercihlerini içeren müstakil bir esere rastlanmamaktadır.¹⁴ Sûfî mesleğinin tercihlerini bir araya getiren bir kaynağın olmayışı, yukarıda zikredilen imkânların çoğunu ortadan kaldırmaktadır.

Kıraat meslekleri arasında ittifak olan hususlarda Sûfî mesleğinin tercihlerinin sebepleri ve yöntemleri bağlamında İtilâf, Mutkin ve Şeyh Atâullah mesleklerinin temel eserleri olarak bilinen çalışmalar, bu mesleğin kaynakları olarak da değerlendirilebilir.¹⁵

Hâmid b. Abdulfettâh el-Paluvî'nin *Zübdetü'l-İrfân fî vücûhi'l-Kur'ân* adlı eseri¹⁶ ile Mehmed Emin Efendi'nin bu esere şerh olarak kaleme aldığı *Umdetü'l-hullân fî idâhi Zübdetü'l-İrfân*, aynı müellifin Takrîb tariki üzere telif ettiği *Zuhrû'l-erîb fî idâhi'l-cem'i bi't-takrîb*¹⁷ ve *Lâhika li's-şârihi'l-bâisi'l-fakîr fî idâhi bâbi'l-idgâmi'l-kebîr*¹⁸ adlı eserleri, Sûfî mesleğinin tercihlerini içermesi bakımından önemli kaynaklar arasında yer almaktadır. Ömer Lütfî b. Hüseyin'in (ö. ?) *Aşere-Takrîb Kılavuzu* adlı eseri de Sûfî mesleğinin tercihlerine yer vermesi açısından zikredilmeye değerdir.¹⁹

Sûfî mesleğinin günümüzdeki temsilcilerinden Ali Şahin (ö. 2022) tarafından kaleme alınan *el-Münezzel fî'l-kırâ'âtî'l-aşr min tarîkayî't-Teysîr ve't-Taḥbîr* adlı eser, İstanbul tarikinin metodolojisi çerçevesinde telif edilmiştir.²⁰ Eserde, hangi mesleğin tercihlerinin esas alındığı açıkça belirtilmesi de ihtilaflı vecihlerin değerlendirilmesinde Sûfî mesleğinin tercihleriyle uyum gözlenmektedir. Şahin'in, Sûfî mesleğinin son dönem temsilcilerinden Abdurrahman Gürses'ten kıraat tahsili yapmış olması, bu eserde Sûfî mesleğinin tercihlerinin dikate alındığını teyit etmesi açısından önem arz etmektedir.²¹

Sûfî mesleğinin tercihleri, genellikle sözlü (şifâhî) nakil ile aktarılmıştır. Bununla birlikte eğitim esnasında tutulan notlar (kavâid defterleri) ve şematik defterlerde (sûret) bu tercihlerin yazılı hâline rastlanılmaktadır.²² Ülkemizdeki kütüphanelerde, özellikle 18.

¹⁴ Mehmed Emin Efendi, *Zuhrû'l-erîb* (İbrahim Efendi, 11), 214a.

¹⁵ Mehmed Emin Efendi, *Zuhrû'l-erîb* (İbrahim Efendi, 11), 214b, 215a; Mehmed b. Mustafa Duhânîzâde, *Mecmû'a fî'l-kırâ'ât* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, 864), 1b.

¹⁶ Mustafa Atilla Akdemir, bu eser hakkında 1999 yılında doktora tezi hazırlayarak tahkik etmiştir. Hâmid b. Abdulfettâh el-Paluvî, *Zübdetü'l-İrfân fî vücûhi'l-Kur'ân*, thk. Mustafa Atilla Akdemir (Dubai: Caizetu Dübey ed-Devliyye li'l-Kur'âni'l-Kerim, 2020).

¹⁷ Mehmed Emin Efendi, *Zuhrû'l-erîb* (İbrahim Efendi, 11). Bu eserin kıraat ilminin temel meselelerine dair olan bölümü Tağrib bnt. Ebû Bekir tarafından yüksek lisans tezi olarak çalışılmıştır. Tağrid bnt. Ebû Bekir, *Zuhrû'l-erîb fî idâhi'l-cem'i bi't-takrîb (dirâse ve tahkik)* (Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018).

¹⁸ Orhan Jasime, *Molla Mehmed Emin Efendîzâde'nin Lâhika li's-Şârihi'l-Bâisi'l-Fakîr fî İzahî Bâbi'l-idgâmi'l-Kebîr Adlı Eserinin Tahkiki* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 61, 62.

¹⁹ Pâlûvî'nin *Zübdetü'l-İrfân*'ı esas olarak beş cilt halinde hazırlanan bu eser, koleksiyonlarda *Zübdetü'l-İrfân Ter-cümesi* olarak kayıtlanmıştır. Ömer Lütfî b. Hüseyin, *Aşere-Takrîb Kılavuzu* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 16) 5/775-821; Akyüz, *Osmanlı Kurrâları*, 126; Bostan, *Ahmed er-Rüşdî ve Mürşidü't-Talebe Adlı Eserinin Kıraat İlmindeki Yeri*, 103.

²⁰ Ali Şahin, *el-Münezzel fî'l-kırâ'âtî'l-aşr min tarîkayî't-Teysîr ve't-Taḥbîr* (Isparta: Hayrat Neşriyat, 2016), 2.

²¹ Şahin, *el-Münezzel*, 140, 157.

²² Mehmed Emin Efendi, *Zuhrû'l-erîb* (İbrahim Efendi, 11), 215a; Duhânîzâde, *Mecmû'a fî'l-kırâ'ât* (İbrahim Efendi, 864), 1b; Akdemir, *Kıraat İlmi*, 119.

yüzyıldan sonra kıraat eğitiminde yardımcı kaynak olarak kullanılan birçok eser bulunmaktadır.²³ Bu eserler, dönemin kıraat anlayışını ve eğitimdeki gelişmeleri yansıtmaları açısından önemlidir.

Bu çalışma kapsamında çeşitli yazma eser kütüphaneleri, özel kütüphaneler ve internet veri tabanlarında gerçekleştirdiğimiz kapsamlı araştırmada Sûfî mesleğinin özgün tercihlerine yer veren eğitim materyalleri (kürrâse/sûret, kavâid defteri ve ders notları) tespit edilmiştir.²⁴ Bununla birlikte yakın dönemde kaleme alınmış güvenilir (mutemet) sûret ve kavâid defterleri de Sûfî mesleğinin tercihleri hakkında kapsamlı veri sunabilecek potansiyele sahiptir.

2.1. Sûretler/Kürrâseler

Kıraat yazın alanında, farklı kıraat vecihlerini kaydetmek ve aktarmak için çeşitli yöntemler geliştirilmiştir. Bu yöntemlerden biri, görsel eğitim materyalleri olan kürrâse veya sûret adı verilen vücûhât şemalarıdır. Kıraat öğretiminin yazılı metinler üzerinden sistematik hâle gelmesiyle, kıraat vecihlerini daha iyi anlamak ve uygulamak için özel defterler oluşturulmuştur. Bu defterlerde, kıraat vecihleri ve bu vecihlerin kendilerine nispet edildiği şahıslar (imam, ravi ve tarik), rumuz, işaret ve kısaltmalar ile gösterilir. Bu sayede, kıraat vecihleri daha özlü ve net bir şekilde ifade edilebilir ve farklı kıraat ekolleri arasındaki benzerlik ve farklılıklar daha kolay anlaşılabilir.²⁵

Kıraat vecihlerinin kaydedildiği defterlerde, nesir (metin içi) ve şema (vücûhât) olmak üzere iki temel yöntem kullanılmıştır. Nesir hâlinde yazım yöntemine göre kaleme alınan eserlere, Ali el-Mansûrî'nin (ö. 1134/1721) *Tertîbü'l-kırâ'ât*, Ömer Ziyaeddin Dağıstanî'nin (ö. 1340/1921) *et-Teshîlâtü'l-âtıre fi'l-kırâ'ât* ve Muhammed b. Ahmed el-İstanbulî'ye (ö. ?) ait *Risâle fi'l-kırâ'ât*,²⁶ Molla Mehmed Emin Efendi'nin *Umdetü'l-hullân*'ı (tahrîrât kısımları), *Vücûhu kırâ'âtü sûreti Yâsîn* ve *Risâle fi't-tecvîd ve'l-kırâ'ât* isimli eserler de zikredilebilir.²⁷

²³ Akdemir, *Kıraat İlmî*, 104; Gökdemir, "Osmanlı Kıraat Eğitiminde Tarikler, Meslekler", 95.

²⁴ Tespit edilen eserlerden bazıları detaylı bir şekilde incelenmiş bazılarının ise fiziksel engeller veya içerik yetersizliği nedeniyle bilimsel araştırmaya uygun olmadığı düşünüldüğünden sadece isimlerinin zikredilmesiyle yetinilmiştir.

²⁵ Kürrâseler, Türk-İslam kültür mirasının önemli bir parçasıdır ve Anadolu'daki kıraat geleneği hakkında bilgi verir. Bu eserler, kültürel ve ilmî mirasımızın korunması ve aktarılması açısından büyük önem taşımaktadır. Kıraat tedrisatında kürrâse geleneğinin ortaya çıkış nedenleri, gelişim süreci ve bu geleneğin kıraat ilmi özelinde İslami ilimler içerisindeki yeri, ayrıntılı bir araştırma konusudur.

²⁶ Muhammed b. Ahmed el-İstanbulî, *Risâle fi'l-kırâ'ât* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Darulmesnevi, 34), 1a-88b.

²⁷ Ali el-Mansûrî, *Tertîbü'l-kırâ'ât* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 36); Ömer Ziyaeddin Dağıstanî, *et-Teshîlâtü'l-âtıre fi'l-kırâ'ât* (Ankara: Milli Kütüphane, Yazmalar, 10150); *Risâle fi't-tecvîd ve'l-kırâ'ât* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, Yazma Eserler, 6484), 18a-19b; Muhammed İsa Yüksek, *İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki Arapça ve Osmanlıca Kırâat Yazmaları* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 251; Akyüz, *Osmanlı Kürrâları*, 160.

Kıraat vecihlerinin yazımında kullanılan ikinci yöntem ise şemalar halinde oluşturulan kürrâselerdir (sûret). Kıraat kürrâseleri, kıraat ilminin sürekliliğinde önemli bir rol oynamıştır. İlk dönemlerde sadece karışıklığa (terkîb/tahlîl) sebep olabilecek ayetler bu defterlere kaydedilirken, zamanla Mushaf sıralamasına göre tüm ayetleri içerecek şekilde kapsamlı hâle gelmişlerdir. Bu gelişme, kıraat tedrisatının sistematikleşmesinde ve kıraat vecihlerinin daha kapsamlı bir şekilde öğrenilerek aktarılmasında etkili olmuştur. Kıraat kürrâseleri genellikle iki ana kıraat tarikine göre hazırlanmıştır: Aşere (aşru's-suğrâ) ve takrîb (aşru'l-kübrâ).²⁸ Ancak araştırmalar, takrîb tarikine göre hazırlanan sûretlerin sayıca daha fazla olduğunu göstermektedir. Takrîb tarikinde, aşere tarikine göre daha fazla okuyuş farklılığı (vecih) bulunması, okuma sırasında hata yapma (tahlîl/terkîb) riskinin daha yüksek olması ve tahrîrât çalışmalarının genellikle takrîb tariki üzerine yoğunlaşması bunun başlıca nedenleri arasında sayılmaktadır.²⁹

2.1.1. *Mecmû'a fi'l-kırâ'ât*: Duhânîzâde Mehmed b. Mustafa

Tophâneli Duhânîzâde Mehmed Efendi'nin (ö. 1296/1879) giriş kısmında Sûfî mesleğine müntesip olduğunu ve bu mesleğin tercihlerini belirlemede hangi kaynakları esas aldığını belirttiği *Mecmû'a fi'l-kırâ'ât* adlı eseri, takrîb tariki bağlamında mâhir tarikiyle³⁰ hazırlanan bir kavâid ve sûret örneğidir.³¹

Eser, her ne kadar Sûfî mesleğinin tercihlerine göre hazırlansa da Îtilâf mesleğinin ve Sultân Mezzâhî'nin tercihlerini de ihtiva etmektedir. Müellif, Duhâ sûresinden Kur'ân'ın sonuna kadar Kabâkîbî³² ve Nihâye³³ tariklerini uygulayacağını ifade etmektedir.³⁴ Sûretin sonunda, Sûfî mesleğinin tercihlerine göre hatim tertîbinin şeması (vücûhât) çıkarılmıştır.³⁵ Eserin ilk bölümü kıraat ilminin tanımı, konusu gibi temel meselelere ve kırâat-i aşere imam, ravi ve tarikleri ile rumuzlarına, idgam, cemi' mîmi, med bahsi gibi *uşûlü'l-kırâ'âte* ayrılmıştır.³⁶

²⁸ Makalenin ilerleyen bölümlerinde incelenen eserlerde görüldüğü üzere bazı dönemlerde kürrâselerde şâz kıraatlere de yer verildiği görülmektedir.

²⁹ Kıraat tahsilinde öğrencinin kendi kürrâsesini hazırlayıp vücûhâtı kendi sûretinden okumasının *uşûlü'l-kırâ'ât* ve *ferşü'l-hurûf* farklılıklarına vukûfiyet noktasında öğrenciyi daha iyi bir seviyeye getireceğinde şüphe yoktur. Ancak fotokopi yoluyla elde edilen kürrâselerle yapılan kıraat tahsili ise şayet okutan ve okuyan kimsenin *uşûlü'l-kırâ'ât* ve *ferşü'l-hurûf* farklılıklarını öğretme ve öğrenme hususunda özel bir gayreti yoksa kıraat ihtilaflarına vakıf olma noktasında ne kadar fayda sağlayacağı tartışılabilir. Akdemir, *Kıraat İlmi*, 104.

³⁰ Mâhir tariki için bk. Ahmet Gökdemir, "Osmanlı'nın Kayıp İki Tariki: Kabâkîbî ve Mâhir Tarikleri", *Usul İslam Araştırmaları* 32/32 (Ekim 2019), 177, 178.

³¹ Müellif, her ne kadar mâhir tarikini uygulayacağını söylese de bu uygulamayı sadece Fatîha sûresi ile Bakara sûresinin ilk beş ayetinde uygulamıştır. Bundan sonraki ayetleri Kur'ân'ın sonuna kadar cem'u'l-cumû' metoduyla vücûhatını çıkarmıştır. Duhânîzâde ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Akyüz, *Osmanlı Kurraları*, 116, 117.

³² Kabâkîbî tariki için bk. Gökdemir, "Osmanlı'nın Kayıp İki Tariki: Kabâkîbî ve Mâhir Tarikleri", 173-177; İhsan Sütçürup, "İbnü'l-Kabâkîbî ve Kırâat İlmine Katkıları", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (Haziran 2019), 125-142.

³³ Araştırmalarımız neticesinde, Nihâye tariki olarak adlandırılan yönetime dair doğrudan bir bilgiye ulaşılamamıştır. Bununla birlikte, mevcut bulgular, bu tarikin günümüzde şâz kıraat olarak tanımlanan ve ibnû'l-

Eser, sadece bir sûret ve kavâid olmaktan öte, kıraat vecihlerinin kaynaklarını ve farklı okumaları karşılaştırmalı olarak zenginleştirilen bir tahrîrât çalışması niteliğindedir.³⁷ Tahrîrât noktasında en çok nakli Mustafa el-İzmîrî'nin (ö. 1154/1741) *Bedâ'ü'l-burhân*'i ve Abdullah el-Eyyûbî'nin *Şerhu Mîzânü'l-kurrâ'sından* yapmaktadır.³⁸

2.1.2. Takrîb Kırâ'ât Şûretleri

Sûfî mesleğinin ilk dönem temsilcilerinden Ömer b. Halil Boluvî'nin (ö. 1260/1844)³⁹ öğrencisine ait olduğu düşünülen⁴⁰ *Takrîb Kırâ'ât Şûretleri* adlı eser, Takrîb tariki bağlamında İstanbul tariki usulüne göre hazırlanmış kavâid⁴¹ ve sûrettir.⁴²

Sûfî mesleğinin tercihleri belirtilen eserde bu meslekte teâmül hâline geldiği şekliyle Bakara sûresinden Rûm sûresine kadar *merâtib-i erbaa*, sonrasında ise *mertebe-teyn* tarikleri uygulanarak tahrîrâtı gerektiren ayetler incelenmektedir (vücûhât).⁴³ Ayetlerin yanına *ferşü'l-hurûf* da eklenerek kapsamı zenginleştirilen eserde, vecihlerin hangi kaynaklardan aktarıldığı da tahrîrât titizliğiyle ele alınmaktadır.⁴⁴

2.1.3. Takrîb Mecmû'ası: Hafız İsmail Efendi

Sûfî mesleğine mensup olan Hüseyin Sabri el-Ispartavî'nin (ö. 1308/1890) öğrencisi

Cezerî'nin *Nihâyetü'l-berere fi'l-kırâ'âtî's-selâs ez-zâ'ide 'ale'l-aşere (el-Kırâ'âtü's-şâzze)* adlı eserinde derlediği kıraatlerin öğretildiği bir metot olduğu hipotezini ortaya çıkarmıştır. Bu düşüncüyü destekleyen kanıtlar mevcuttur. Duhânîzâde'nin "Nihâye ve Kabâkîbî tariklerinden kastettiğim on dört kıraattir." şeklindeki beyanı, bu iki tarikin şâz kıraatlerle ilişkili olabileceğine işaret etmektedir. Ayrıca, Duhâ sûresinden sonraki sûrelerin Duhânîzâde tarafından Nihâye tariki olarak başlıklandırılması ve şâz kıraatlerin metnin genel usulünden ayrı olarak kırmızı mürekkep ile belirtilmesi, bu tarikin şâz kıraatlere özgü bir uygulama olduğunu güçlendirmektedir. Söz konusu tarikin incelenmesi müstakil bir araştırma konusunu teşkil etmektedir. Duhânîzâde, *Mecmû'a* (İbrahim Efendi, 864), 1b, 474a-488b.

³⁴ Duhânîzâde, *Mecmû'a* (İbrahim Efendi, 864), 1b.

³⁵ Duhânîzâde, *Mecmû'a* (İbrahim Efendi, 864), 489b.

³⁶ Duhânîzâde, *Mecmû'a* (İbrahim Efendi, 864), 3a-39a.

³⁷ Çalışmamızın boyutlarını aşacağı düşüncesiyle bu eser hakkında genel bir malumat vermekle yetindik. Zira mezkûr eser lisansüstü çalışma yapılabilecek kapsamlı bir eser olarak çalışılmayı beklemektedir.

³⁸ Tahrîrât örneği için bk. Duhânîzâde, *Mecmû'a* (İbrahim Efendi, 864), 40a, 41a.

³⁹ Bu zat, Kara Hafız Bostânî olarak da tanınmaktadır. Akyüz, *Osmanlı Kurrâları*, 241.

⁴⁰ Bu eserin müellifi pek çok yerde "Hocam Kara Hafız'dan duydum ki..." ifadesini kullanmaktadır. Kara Hafız Bostânî'nin rahle-i tedrisinde ilm-i kıraati tamamlayanlar: Muhammed Selim Efendi, Reisü'l-kurrâ İbrahim Efendi, Arpacılar İmamı Ahmed Hıfzî Efendi ve Nusret Camii imamı Ahmed Efendi'dir. *Takrîb Kırâ'ât Şûretleri* (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Hafız Ali Üsküdarlı, US0040), 11a; Eğini, *Esâmi-i Kurrâ Defteri* (Yazma Eserler, 6545), 12a; Akyüz, *Osmanlı Kurrâları*, 241.

⁴¹ *Takrîb Kırâ'ât Şûretleri* (Hafız Ali Üsküdarlı, US0040), 2a-10a; 190a-195b.

⁴² *Takrîb Kırâ'ât Şûretleri* (Hafız Ali Üsküdarlı, US0040), 3a.

⁴³ *Takrîb Kırâ'ât Şûretleri* (Hafız Ali Üsküdarlı, US0040), 6a, 10b-135a; 135b-190b.

⁴⁴ Örnek olarak bk. *Takrîb Kırâ'ât Şûretleri* (Hafız Ali Üsküdarlı, US0040), 11a.

Hafız İsmail Efendi (ö.?)⁴⁵ tarafından kaleme alınan *Takrîb Mecmû'ası*, İstanbul tarikine göre hazırlanmış önemli bir eserdir. İtilâf ve Sûfî meslekleri arasındaki farklılıkların gösterildiği eser, Sûfî mesleğinin tercihlerini yansıtmaması bakımından kıraat tarihi açısından büyük önem taşımaktadır. Ayrıca kimi zaman Mısır tarikinin tercihlerine de yer vermesi eserin farklı kıraat gelenekleri (tarik) arasındaki etkileşimi göstermesi açısından önemlidir.⁴⁶

Eserde, sadece aşere tarikine değil, aynı zamanda şâz kıraatlere de yer verilmektedir. Bu durum, eserin sadece bir kürrâse olmaktan öte, kıraat vecihlerinin kaynaklarını ve farklı okumaları karşılaştıran bir tahrîrât çalışması niteliği taşıdığını göstermektedir.⁴⁷

2.1.4. Kırmızı Mecmû'a

Sûfî mesleğinin son dönem temsilcilerinden Abdurrahman Gürses'in terekesinde mah-fuz bulunan ve içeriğinde kırâat-i aşerenin yanı sıra şâz kıraatlerin kırmızı mürekkeple belirtilmesi sebebiyle *Kırmızı Mecmû'a* olarak adlandırılan ve Sûfî mesleğinin isnad zincirinde önemli yere sahip olan Hüseyin Sabri el-İspartâvî'nin (ö. 1308/1890) talebelerinden Hafız Halid⁴⁸ isimli bir zata ait olduğu belirtilen bu eser, bu mesleğin tercihlerini ihtiva etmesi açısından önem arz etmektedir.⁴⁹ İstanbul Haseki Eğitim Merkezi bünyesinde yürütülen kıraat eğitimlerinde hazırlanan birçok kavâid defteri ve kürrâsenin kaynakları arasında bulunan *Kırmızı Mecmû'a* mesleğin tercihlerinin noktasında mutemet kabul edilmektedir.⁵⁰

Sûfî mesleğinin tercihlerini ihtiva etmesi bakımından zikredilmesi gereken bir diğer kaynak ise, söz konusu mesleğin son dönemin önemli müntesiplerinden Talip Akbal tarafından kaleme alınan ve Ramazan Pakdil ile Mehmet Sevinç ile birlikte tetkik edilen *Takrîb Kıraatinde Kırmızı Mecmû'a'da Taşhih Edilen Yerlerden Ba'dıları* adlı taşih çalışmasıdır.⁵¹

2.1.5. Muhtaşarâtu'l-âşera: Ali Rıza Efendi

Üsküdarlı Ali Rıza Efendi'ye (1892-1983)⁵² ait *Muhtaşarâtu'l-âşera* adlı eser, İstanbul (Teysîr) tarikine göre hazırlanmış bir kavâid ve sûrettir.⁵³ Mushaf sırasına göre düzenlenen

⁴⁵ Akyüz, *Osmanlı Kurrâları*, 165.

⁴⁶ Hafız İsmail Efendi, *Takrîb Mecmû'ası* (Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Hafız Ali Üsküdarlı, US0039).

⁴⁷ *Takrîb Mecmû'ası* (Hafız Ali Üsküdarlı, US0039), 11a.

⁴⁸ Hayatı hakkında pek fazla bilgi bulunmayan Hafız Halid, Dâr-ı Şûrây-i Askerî katiplerinden olup 1285/1868 yılında Hüseyin Sabri Efendi'den icazet almıştır. Eğinî, *Esâmi-i Kırrâ Defteri* (Yazma Eserler, 6545), 23b; Bostan, *Ahmed er-Rüşdî ve Mürşidü't-Talebe Adlı Eserinin Kıraat İlmindeki Yeri*, 323.

⁴⁹ Bostan, *Ahmed er-Rüşdî ve Mürşidü't-Talebe Adlı Eserinin Kıraat İlmindeki Yeri*, 323-324.

⁵⁰ Demirci, *Abdurrahman Gürses'in Kırrâat İlmindeki Yeri*, 72, 73.

⁵¹ Talip Akbal, *Takrîb Kırrâatinde Kırmızı Mecmû'a'da Taşhih Edilen Yerlerden Ba'dıları* (İstanbul: y.y. 2017).

⁵² Ferağ kaydında yer alan 1323/1905 tarihi ile Abdullah Akyüz'ün *Osmanlı Kurrâları* adlı eserinde ele alınan Ali Rıza Efendi'nin bilgileri örtüşmektedir. Bu kronolojik uyum, söz konusu eserin yazarının Ali Rıza Efendi olma ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Akyüz, *Osmanlı Kurrâları*, 119.

⁵³ Ali Rıza Efendi, *Muhtaşarâtu'l-âşera* (Hafız Ali Üsküdarlı, 860), 2b-21a. Mâhir tarikinin usulü için bk. Gökdemir, "Osmanlı'nın Kayıp İki Tariki", 173-178.

eserde, aşere tariki bağlamında genellikle *merâtib-i erba'a* tariki uygulanmakla birlikte bazı ayetlerde *mertebeteyn* tariki de gösterilmiştir.⁵⁴ Vücûhât çözümlenmesinde mâhir tariki esas alınan eser, bazı vecihlerin kaynaklarının ve hangi tarik üzerinden aktarıldığının belirtilmesi sebebiyle bir tahrîrât çalışması niteliği taşımaktadır.⁵⁵

2.1.6. *el-Edâ mine'l-mertebeteyn 'alâ tarîkı'l-İslâmbul: Ali Zühdf el-Ankaravî*

İstanbul tariki Ahmed es-Sûfî mesleğinin tercihleri esas alınarak Ali Zühdf el-Ankaravî (ö. ?) tarafından kaleme alınan ve fiziki durumu nedeniyle ayetlerin düzeni belirsiz olan bu eserde aşere tariki bağlamında çoğunlukla *mertebeteyn* tariki esas alınmıştır. Eser, Sûfî mesleğinin *mertebeteyn* tarikine ilişkin tercihleri içermesi açısından önemli bir kaynak olsa da bu tercihlerin gerekçelerini detaylı olarak açıklamamaktadır.⁵⁶

2.1.7. *Mecmû'atü 'ilmi'l-kırâ'ât mine't-takrîb min tarîkı Ahmed es-Şûfî*

Müellifi bilinmeyen bu eserin, *Mecmû'atü 'ilmi'l-kırâ'ât mine't-takrîb min tarîkı Ahmed es-Şûfî* başlığından anlaşıldığı üzere Takrîb (Tayyibe) tariki bağlamında Sûfî mesleğinin tercihlerini esas alan bir kavâid ve kürrâsedir.⁵⁷ Özellikle şemaların kenarlarına eklenen “Bizim mesleğimizde...” şeklinde başlayan kaidelerin, Sûfî mesleğinin tercihleriyle bire bir örtüşmesi, eserin bu mesleğin kıraat geleneğini takip eden kaynaklar arasında değerlendirilmesine olanak tanımaktadır.⁵⁸

Merâtib-i erbaa ve *mertebeteyn* tariklerinin her ikisinin de uygulandığı⁵⁹ eserde, Sûfî ve İtilâf meslekleri karşılaştırmalı olarak ele alınmakla birlikte kimi noktalarda Mısır tarikinin tercihlerine de yer verilmiştir.⁶⁰ Kürrâsenin genel yapısına bakıldığında, tüm ayetlerin vücûhâtı çıkarılmamış, tahrîrâta ihtiyaç duyulan ayetler ele alınmıştır. Bu bağlamda, ayetlerin bazıları bir bütün hâlinde değerlendirilmişken bazıları secâventler ile birbirinden ayrılmıştır.⁶¹

Eserde, Kur'an-ı Kerim ayetlerinin farklı vecihleri (vücûhât) tespit edilirken, tahrîrât usulü benimsenmiştir. Özellikle medd-i munfasıl ve medd-i muttasıl konularında, bu vecihlerin hangi asli kıraat kaynaklarından ve hangi tarikler üzerinden aktarıldığı detaylı bir şekilde belirtilmiştir.⁶²

⁵⁴ *Muhtaşarâtu'l-'aşera* (Hafız Ali Üsküdarlı, 860), 23a-103b.

⁵⁵ *Muhtaşarâtu'l-'aşera* (Hafız Ali Üsküdarlı, 860), 92b, 93a.

⁵⁶ Ali Zühdf Ankaravî, *el-Edâ mine'l-mertebeteyn 'alâ tarîkı'l-İslâmbul* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, Yazma Eserler, 007423), 14a-41b.

⁵⁷ *Mecmû'atü 'ilmi'l-kırâ'ât mine't-takrîb min tarîkı Ahmed es-Şûfî* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Hafız Ali Üsküdarlı, US0038), 2b-6b.

⁵⁸ *Mecmû'atü 'ilmi'l-kırâ'ât* (Hafız Ali Üsküdarlı, US0038), 29a.

⁵⁹ *Mecmû'atü 'ilmi'l-kırâ'ât* (Hafız Ali Üsküdarlı, US0038), 1b-96a; 96b-131a.

⁶⁰ *Mecmû'atü 'ilmi'l-kırâ'ât* (Hafız Ali Üsküdarlı, US0038), 4a, 8a.

⁶¹ *Mecmû'atü 'ilmi'l-kırâ'ât* (Hafız Ali Üsküdarlı, US0038), 1a-131b.

⁶² *Mecmû'atü 'ilmi'l-kırâ'ât* (Hafız Ali Üsküdarlı, US0038), 3a-b.

2.1.8. *Takrîb Mecmû'ası*

Müellifi tespit edilemeyen, imla ve form bakımından oldukça düzenli olarak hazırlanmış *Takrîb Mecmû'ası* adlı eser, Bakara sûresinden Rûm sûresine kadar İstanbul tariki Sûfî mesleğinin tercihlerine göre düzenlenmiş, Rûm sûresinden itibaren ise Kur'an'ın sonuna kadar Mısır tarikinin Mutkin mesleğine göre tertib edilmiş kavâid ve kürrâsedir.⁶³

Eserin ilk bölümlerinde takrîb tarikine göre her bir imam, ravi ve tarikin usulleri müstakil olarak tablolar halinde ayrıntılı bir şekilde sunularak her bir vechin hangi aslı kaynaktan hangi tarik aracılığıyla aktarıldığı da belirtmiştir (tahrîrât). Kıraat şemalarının yanı sıra *ferşü'l-hurûf* farklılıklarının da ayrıca belirtilmesi, eserin kıraat ilmine dair kapsamlı bir çalışma olduğunu göstermesi bakımından önem arz etmektedir.⁶⁴

2.1.9. *el-Vücûhâtü'l-Kur'âniyye fi'l-kırâ'âtî'l-aşr: Ali Şahin*

Ali Şahin (ö. 2022) tarafından hazırlanan bu kapsamlı kıraat sûreti, Abdurrahman Gürses Efendi'nin kıraat eğitimine dayanmaktadır.⁶⁵ Eser, aşere ve takrîb tariklerinin her biri için ayrı nüshalar şeklinde düzenlenmiş olup, Kur'an-ı Kerim'in tüm ayetlerinin farklı okunuş şekilleri (vücûhât) şematik olarak gösterilmiştir. Her nüshanın başında, ilgili kıraatlerin temel kurallarını (uşûlü'l-kırâ'ât) açıklayan birer kavâid bölümü bulunmaktadır.

Sûfî mesleğinin tercihleri doğrultusunda hazırlanan eserde kırâat-i aşere kaynaklarından *Zübdetü'l-irfân*, *Umdetü'l-hullân* ve *İthâfu fudâlâ'i'l-beşer* esas alınmıştır. Şahin, Sûfî mesleğinin tercihlerini ise *Umdetü'l-hullân* ile Abdurrahman Efendi'nin *Qırmızı Mecmû'a'yı* esas alarak yaptığı sözlü beyanına dayandırmıştır.⁶⁶

Sûretlerde, Fatıha sûresinden Rûm sûresine kadar olan bölümde merâtib-i erbaa tariki, Rûm sûresinden itibaren ise Kur'an'ın sonuna kadar mertebeteyn tariki uygulanmıştır. Hattim tertibi, Mutkin mesleğinin tercihlerine göre hazırlanan bu sûretler, Sûfî mesleğinin tercihleri doğrultusunda yapılan kıraat tedrisatında hâlen kullanılan güvenilir (mutemet) kürrâse kabul edilebilir.⁶⁷

2.1.10. *Kitâbü'n fi'l-Kırâ'ât-i seb'a ve'l-aşera ve't-takrîb ve't-tarîkay Mısır ve İslâmbul*

Muhammed Emin b. Molla Rasûl el-Kürdî el-Erbîlî tarafından 1311/1893 yılında

⁶³ *Takrîb Mecmû'ası* (İstanbul: İstanbul Araştırmaları Enstitüsü Kütüphanesi, Suna ve İnan Kıraç Vakfı Yazmalar, SR000363), 159a.

⁶⁴ *Takrîb Mecmû'ası* (Yazmalar, SR000363), 25b-525b.

⁶⁵ Ali Şahin, kıraat alanında önemli bir otorite olan Abdurrahman Gürses Efendi'den 1991-1993 yılları arasında İstanbul Haseki Eğitim Merkezi'nde, aşere-takrîb eğitimini tamamlayarak icâzet almıştır.

⁶⁶ Ali Şahin, *el-Vücûhâtü'l-Kur'âniyye fi'l-kırâ'âtî'l-aşr* (Aşere Sûreti), (İstanbul: y.y., ts.), 1/80; a.mlf., *el-Vücûhâtü'l-Kur'âniyye fi'l-kırâ'âtî'l-aşr* (Takrîb Sûreti), (İstanbul: y.y., ts.), 1/28, 29; 3/1020, 1021; Demirci, Abdurrahman Gürses'in Kırâat İlmindeki Yeri, 72, 73.

⁶⁷ Şahin, *el-Vücûhâtü'l-Kur'âniyye* (Takrîb Sûreti), 3/1287-1295.

hazırlanan bu eser aşere tariki bağlamında kaleme alınmış kavâid ve kürrâsedir.⁶⁸

Müellifin, mesleğinin Sûfî mesleği olduğunu açıkça ifade ettiği⁶⁹ eserde kıraat mesleklerinin tercihleri bir arada sunulmakla beraber daha çok İtilâf ve Sûfî mesleklerinin tercihleri vurgulanmaktadır.⁷⁰

Müellif, eseri iki ana bölüm olarak düzenlemiştir. Birinci bölümde kırâat-i seb'â tariki bağlamında infirâd usulüyle Fatiha ve Bakara sûrelerini şematize etmiştir.⁷¹ İkinci bölümde ise kırâat-i aşere tariki bağlamında indirâc (cem') usulüyle Fatiha sûresinden itibaren Al-i İmrân sûresi 148. ayet-i kerimesine kadar vücûhât çıkarmıştır.⁷²

Eser, kıraat vücûhâtının çıkarılması konusunda kendine özgü bir üslup sergilemektedir. Fatiha sûresi ile Bakara sûresi 142. ayet-i kerimesine kadar olan kısımda (bir cüz), Kâlûn⁷³ ve Verş rivayetlerinin vücûhâtı müstakil olarak çıkarılmıştır.⁷⁴ Daha sonra aynı şekilde Nâfi'⁷⁵ İbn Kesîr⁷⁶ ve Ebû Amr⁷⁷ kıraatlerinin vücûhâtı müstakil şemalar hâlinde gösterilmiştir. Ardından infirâd usulüyle ele alınan Nafi' kıraati ile İbn Kesîr kıraatleri bir arada (indirâc) şemalandırılmıştır.⁷⁸ Ayrıca Nâfi', İbn Kesîr ve Ebû Amr kıraatlerinin (üç kıraat) indirâc usulüyle Fatiha ve Bakara sûrelerinin vücûhâtı çıkarılmıştır.⁷⁹ Bunlara müteakiben indirâc usulüyle Fatiha sûresinden Bakara 47. ayete kadar İbn Âmir ve Asım kıraatlerinin şemaları oluşturulmuştur.⁸⁰ Eserde Hamza kıraatinin usulü de müstakil olarak (infirâd) ele alınarak özellikle hemze bahsine detaylıca yer verilmiştir.⁸¹ Kisâî kıraatinin usulü de Fatiha sûresi ile Bakara 32. ayetleri arasında müstakil (infirâd) olarak gösterilmiştir.⁸²

Eserde takip edilen tedricî⁸³ ve memzûc⁸⁴ yöntem, kıraat imam ve ravilerinin usullerinin detaylı bir şekilde öğrenilmesi ile infirâd ve indirâc usullerinin daha kolay bir şekilde uygulanabilmesi bakımından faydalı bir metot olarak kabul edilebilir.

⁶⁸ Eserin başında birkaç sayfalık müstakil bir kavâid kısmı bulunmaktadır. Mehmed Emin b. Molla Rasûl el-Kürdî, *Kitâbü'n fi'l-kırâ'ât-i seb'â ve'l-âşera ve't-takrîb ve't-tarîkay Mısır ve İslâmbul* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 7940), 1b-4b.

⁶⁹ Erbilî, *Kitâbü'n fi'l-kırâ'ât*, (Yazma Bağışlar, 7940), 4a.

⁷⁰ Erbilî, *Kitâbü'n fi'l-kırâ'ât*, (Yazma Bağışlar, 7940), 140a.

⁷¹ Erbilî, *Kitâbü'n fi'l-kırâ'ât*, (Yazma Bağışlar, 7940), 5a-116b.

⁷² Erbilî, *Kitâbü'n fi'l-kırâ'ât*, (Yazma Bağışlar, 7940), 116a-268a.

⁷³ Erbilî, *Kitâbü'n fi'l-kırâ'ât*, (Yazma Bağışlar, 7940), 5a-15a.

⁷⁴ Erbilî, *Kitâbü'n fi'l-kırâ'ât*, (Yazma Bağışlar, 7940), 15a-21a.

⁷⁵ Erbilî, *Kitâbü'n fi'l-kırâ'ât*, (Yazma Bağışlar, 7940), 21a-33a.

⁷⁶ Erbilî, *Kitâbü'n fi'l-kırâ'ât*, (Yazma Bağışlar, 7940), 33a-36a.

⁷⁷ Erbilî, *Kitâbü'n fi'l-kırâ'ât*, (Yazma Bağışlar, 7940), 40a-43b.

⁷⁸ Erbilî, *Kitâbü'n fi'l-kırâ'ât*, (Yazma Bağışlar, 7940), 36a-40a.

⁷⁹ Erbilî, *Kitâbü'n fi'l-kırâ'ât*, (Yazma Bağışlar, 7940), 40a-90a.

⁸⁰ Erbilî, *Kitâbü'n fi'l-kırâ'ât*, (Yazma Bağışlar, 7940), 90a-94b.

⁸¹ Erbilî, *Kitâbü'n fi'l-kırâ'ât*, (Yazma Bağışlar, 7940), 94b-114b.

⁸² Erbilî, *Kitâbü'n fi'l-kırâ'ât*, (Yazma Bağışlar, 7940), 114b-115b.

⁸³ Kıraat ve rivayetlerin sırasıyla müstakil olarak ele alınarak usullerini gösterilip şemalandırılması.

⁸⁴ Kıraat eğitiminde infirâd ve indirâc yöntemlerinin her ikisinin de uygulanması.

2.1.11. Muhtelif Kürrâseler

Sûfî mesleğinin özgün tercihlerini belirlemek amacıyla çeşitli kürrâselerin incelendiği bu çalışmada tespit edilen ve mutemet addedilebilecek bazı kürrâseler şunlardır:⁸⁵ *Muhtaşarâtü't-takrîb*,⁸⁶ *Manzûme fi ba'di'l-kelamati'l-müte'allika bi 'ilmi'l-kırâ'ât fi'l-Kur'ân-ı Kerîm*,⁸⁷ *el-Kırâ'ât fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*,⁸⁸ *Mecmû'atü'l-kırâ'ât mine'l-aşera ve't-takrîb*,⁸⁹ *Mecmû'atü kırâ'ât 'ale't-takrîb ve'l-aşera*,⁹⁰ *Vücûhu't-takrîb*,⁹¹ *Kitâbü'l-Kırâ'e*⁹² ve *Şuveru't-takrîb*.⁹³

Kıraat eğitimi alanında çalışanlar ve kıraat ilmine ilgi duyanlar için kaynak niteliğinde olan bu eserler, yöntem ve içerik bakımından Sûfî mesleğinin anlaşılması ve öğretilmesi için değerli bir veri kaynağıdır. Yukarıda örnekleriyle incelenen kürrâselerin genel özellikleri şunlardır:

Çoğunlukla Takrîb (aşru'l-kübrâ) tarikine göre hazırlanmakla birlikte bazı eserlerde, seb'a ve aşere tariklerine ve şâz kıraatlara da yer verilen kürrâseler kıraat vecihlerini şematik olarak gösterirler. Kimi eserler, sadece kürrâse olmaktan ziyade, kıraat vecihlerinin kaynaklarını belirten ve karşılaştırma amacıyla farklı kıraat ekollerinin (tarik, meslek ve ekol) tercihlerini bir arada sunan bir tahrîrât çalışması niteliğindedir. Ancak, kürrâseler, kıraat mesleklerinin tercihlerine yer verseler de okuyucuya tercih sebeplerine dair pek fazla bilgi sağlamamaktadır.

2.2. Kavâid Defterleri

Kıraat eğitiminde ders esnasında alınan notlardan oluşan kavâid defterleri, kıraat

⁸⁵ Bu çalışmada, Sûfî mesleğinin kıraat tercihlerini farklı tarik ve mesleklerdeki uygulamaların karşılaştırmalı bir analizi amacıyla Sûfî mesleğine özgü kürrâselerin yanı sıra, Mısır tarikine ait eserler de incelenmiştir. Muhammed Hulusî el-Eğînî, *Mecmû'atü't-takrîb* (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Ali Üsküdarlı, 52); *Risâle fi 'ilmi'l-vücûh* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Darulmesnevi, 00036-001).

⁸⁶ *Muhtaşarâtü't-takrîb* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Ali Rıza Hakses, HS0013).

⁸⁷ *Manzûme fi ba'di'l-kelamati'l-müte'allika bi 'ilmi'l-kırâ'ât fi'l-Kur'ân-ı Kerîm* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 07939-8).

⁸⁸ Yazarı tespit edilemeyen bu kürrâse, imla ve form bakımından oldukça düzenli olarak aşrû'l-kübra (takrîb) tarikine göre hazırlanmıştır. Eserin hangi mesleğe ait olduğuna dair net bir ifade bulunmamaktadır. Ancak ayetlerin vücûhâtı çıkarılırken Bakara sûresi 6. ayetten Rûm sûresine kadar merâtib-i erbaa tariki Rûm sûresinden sonra ise mertebeteyn tariki dikkate alınarak İstanbul tarikinin usul kaidelerinin uygulandığı görülmektedir. *el-Kırâ'ât fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 7939-1), 1a-151a.

⁸⁹ *Mecmû'atü'l-kırâ'ât mine'l-aşera ve't-takrîb* (İstanbul: Süleymaniye, Kasidedicizâde, 690).

⁹⁰ Mehmed Emin b. Mehmed b. İbrâhim Misvâkizâde, *Mecmû'atü kırâ'ât 'ale't-takrîb ve'l-aşera* (İstanbul: Süleymaniye, Darulmesnevi, 35).

⁹¹ *Vücûhu't-takrîb* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, Yazma Eserler, 3251), 109-128.

⁹² Aşere (aşru's-suğrâ) tariki bağlamında ele alınan bu eserin yazarı hakkında bilgi bulunmamaktadır. Eser, bazı ayetlerin şemaları çıkarılmıştır (vücûhât). Eserde, merâtib-i erbaa tariki dikkate alınarak uygulanan kaidelelerin İstanbul tarikiyle uyumlu olduğu görülmektedir. *Kitâbü'l-Kırâ'e* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 655) 1b-51a.

⁹³ Bu sûret, Duhâ sûresinden başlayarak hatim tertibi ile bitmektedir. Talip Akbal, *Şuveru't-takrîb* (İstanbul: 2017).

mesleklerinin kendilerine özgü tercihlerini belirleyerek yaklaşımlarını (yöntem) anlamak ve bir mesleğin diğer meslek ve ekollerle olan ilişkisini ortaya çıkarmak açısından önemlidir. Bu çalışma kapsamında, çeşitli yazma eser kütüphaneleri ve özel kütüphanelerin taranması sonucunda tespit edilen ve Sûfî mesleğinin tercihleriyle şekillenerek kıraat eğitiminde yardımcı kaynak olarak kullanılan kavâid defterlerinin genel içeriği incelenecektir.⁹⁴

2.2.1. Meslek-i Şeyh Ahmed es-Sûfî

Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi'nde Ahmed es-Sûfî'ye nispet edilen *Meslek-i Şeyh Ahmed es-Sûfî* adıyla kayıtlı üç eser bulunmaktadır.⁹⁵ Bu eserlerin yazım stili ve diğer özelliklerinin benzer olması tek bir eserin farklı bölümleri olduğunu düşündürmektedir. Bu bağlamda 6739 no'da bulunan kısım, eserin ilk bölümü (*uşûlü'l-karâ'ât*), 7142 ve 7349 no'da kayıtlı olan kısımların ise eserin vücûhât şemalarının olduğu bölümleri olduğu söylenebilir.⁹⁶

Bu eser her ne kadar Ahmed es-Sûfî'ye nispet edilse de onun tarafından yazılmış olma ihtimali zayıftır. Müellifin, "Bu vecihler, bizim mesleğimiz olan Ahmed es-Sûfî -Allah ona rahmet etsin, kabrini nurlandırın- mesleğinde bu şekildedir." ifadesi ve meslekler döneminden sonra yaşayan Molla Mehmed Emin Efendi'nin '*Umdetü'l-hullân*'ına atıf yapılması gibi karinelerin de buna işaret ettiği söylenebilir.⁹⁷

Söz konusu eserlerin başlıklarındaki *Ahmed es-Sûfî* ifadesinin ise yazar adından ziyade eserin Sûfî mesleğine göre düzenlenmiş olduğuna atıf olarak değerlendirilmesi daha uygun görülmektedir.⁹⁸

Eser, aşere tariki bağlamında kavâid ve şemalar olmak üzere iki ana bölümden oluşmaktadır.⁹⁹ Eserde, Sûfî mesleğinin tercihleri belirtmekle birlikte bazen İtilâf mesleği başta olmak üzere diğer mesleklerin tercihlerine de atıf yapılmıştır.¹⁰⁰

Sadece tahrîre ihtiyaç duyulan ayetlerin hem merâtib-i erbaa hem de mertebeteyn tarikleri uygulanarak şemaları çıkarılan eserde, *Mürşidü't-talebe* ve '*Umdetü'l-hullân*'a çokça atıf yapılmaktadır.¹⁰¹

Birden fazla vecih bulunan kelimelerdeki takdim ve tehir (tertîb) hususunda Sûfî

⁹⁴ Araştırma kapsamında, söz konusu eserlerden bir kısmı detaylıca incelenirken, diğerleri ise bibliyografik bir referans olarak sunulacaktır.

⁹⁵ Ahmed es-Sûfî, *Meslek-i Şeyh Ahmed es-Sûfî* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, Yazma Eserler, 6739-7142-7349).

⁹⁶ Sûfî, *Meslek-i Şeyh Ahmed es-Sûfî* (Yazma Eserler, 7349), 16b, 22a; (Yazma Eserler, 7142), 14a.

⁹⁷ Sûfî, *Meslek-i Şeyh Ahmed es-Sûfî* (Yazma Eserler, 6739), 9a; (Yazma Eserler, 7349), 25a, 26a, 32a.

⁹⁸ Müellifi belli olmayan bu eserde Ürgüplü Hacı Hasan Efendi'den (ö. 12/18. asır) nakiller bulunmaktadır. Sûfî, *Meslek-i Şeyh Ahmed es-Sûfî* (Yazma Eserler, 7349), 17a.

⁹⁹ Sûfî, *Meslek-i Şeyh Ahmed es-Sûfî* (Yazma Eserler, 6739), 1b-11b.

¹⁰⁰ Sûfî, *Meslek-i Şeyh Ahmed es-Sûfî* (Yazma Eserler, 7349), 30a; (Yazma Eserler, 6739), 3b, 4a.

¹⁰¹ Sûfî, *Meslek-i Şeyh Ahmed es-Sûfî* (Yazma Eserler, 7349), 21a, 25a, 26a, 32a.

mesleğinin tercihinin belirtilmesi¹⁰² ve usul kaidelerinin kelimelerin vakıf ve vasıl hâllerine göre ayrıntılı bir şekilde incelenmesiyle dikkat çeken eserde, kavâid defterlerinin birçoğunda olduğu gibi tercih sebepleri ile ilgili malumat bulunmamaktadır.¹⁰³

2.2.2. *Mîzânü'l-kurrâ'tî'l-aşera: Abdullah b. Salih el-Eyyûbî*

Na'izâde İbrahim Efendi (ö. 1201/1787) ve Reisü'l-kurrâ Salih Efendi (ö. 1205/1790) gibi kıraat âlimlerinden kırâat-i seb'â ve aşere tarikiyle kıraat icazeti alarak 1827/1836 yılları arasında reisü'l-kurrâlık görevini icra ettiği bilinen Abdullah b. Salih el-Eyyûbî (ö. 1252/1836), kıraat alanında Osmanlı döneminin önemli isimleri arasında yer almaktadır.¹⁰⁴ Tefsir, fıkıh ve nahiv ilimlerinde önemli şerh ve tercüme faaliyetlerinde bulunan Eyyûbî, kıraat ilmine dair *İkâzu'l-kurrâ*,¹⁰⁵ *Risâle fi kırâ'âtî's-seb'â ve'l-aşera ve't-takrîb*¹⁰⁶ ve *Levâmi'u'l-bedr*¹⁰⁷ isimli eserleri kaleme almıştır.¹⁰⁸

Eyyûbî'nin meslekler dönemine yakın bir zaman diliminde yaşamış olması kıraat meslekleri çalışmalarında araştırmacıların kendisine başvuru yapmaktan bigâne kalamayacağı bir kaynak olarak kabul edilmesine vesile olmuştur.¹⁰⁹

18. ve 19. yüzyıllar kıraat ilminin Anadolu coğrafyasında iyi bir noktaya geldiği dönemdir. Özellikle İbnü'l-Cezerî sonrası müstakil bir disiplin hâline gelen tahrîrât çalışmaları, bu alanın önde gelen muharrirleri, Ali b. Süleyman el-Mansûrî (ö. 1134/1721), Yûsufendizâde (ö. 1167/1754) ve Mustafa el-İzmîrî (ö. 1154/1741) ile zirveye çıkmıştır. Tahrîrât çalışmalarında mezkûr isimlerin asli kaynaklara yaklaşımı (azîmet ve ruhsat ilkeleri) farklı olduğundan kıraat vecihleri hakkındaki değerlendirmeleri ve hükümleri de farklı olmuştur. Buna binaen her bir isim kendi adına bir ekol olarak telakki edilmiştir.¹¹⁰

Kıraat eğitiminde asli kaynak kabul edilen eserlerin ihtiva ettiği vecihlerin okunması

¹⁰² Sûfî, *Meslek-i Şeyh Ahmed es-Şûfî* (Yazma Eserler, 6739), 14b, 15a.

¹⁰³ Sûfî, *Meslek-i Şeyh Ahmed es-Şûfî* (Yazma Eserler, 6739), 6b, - 8b.

¹⁰⁴ Ali Turgut, "Abdullah Eyyûbî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988); Mehmed Emin Efendi, *el-Âşârü'l-mecîdiyye fi menâkıbî'l-Hâlidîyye* (İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1314), 120; Ak-yüz, "Osmanlı'dan Günümüze Reîsülkurrâlar", 148.

¹⁰⁵ Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/380; Mehmet Efendioğlu, "Abdullah Eyyûbî", *Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla III. Eyüpsultan Sempozyumu* (İstanbul: Eyüpsultan Belediyesi Kültür Yayınları, 2003), 321.

¹⁰⁶ Alemdar, "Abdullah Eyyûbî (1252/1856)'nin *Risale fi Kırâ'âtî's-Seb'â ve'l-Aşera ve't-Takrîb* Adlı Eseri", 23-80.

¹⁰⁷ İmam Şâtîbî'nin Kur'an-ı Kerim âyetlerinin adedi hakkındaki *Nâzîmetü'z-zehr* adlı manzum eserine şerh olarak yazılmıştır. (İstanbul: Süleymaniye, İbrahim Efendi, 27); Turgut, "Abdullah Eyyûbî", 1/103.

¹⁰⁸ Mehmed Emin Efendi, *Zuhrü'l-erîb* (İbrahim Efendi, 11), 4b; Turgut, "Abdullah Eyyûbî", 1/102, 103.

¹⁰⁹ Kıraat alanında Abdullah el-Eyyûbî'ye dair yapılan çalışmalar şunlardır: Kübra Bülbül, XIX. Yüzyıl Osmanlı Reîsülkurrâlarından Abdullah Eyyûbî ve Kıraat İlmi Ders Notları (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Yonis İnanç, "Reîsülkurra Abdullah Eyyûbî'nin Hayatı ve Eserleri", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/29 (2014), 107-128; Yusuf Alemdar, "Abdullah Eyyûbî (1252/1856)'nin *Risale fi Kırâ'âtî's-Seb'â ve'l-Aşera ve't-Takrîb* Adlı Eserinin Edisyon Kritiği/Literasyonu ve Değerlendirilmesi" *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/4 (2017), 23-80.

¹¹⁰ Mustafa Atilla Akdemir, "Kıraat ilminde Tahrîrât Meselesi", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (Aralık 2018), 102-106.

esnasında yukarıda zikri geçen âlimlerin değerlendirmeleri (tahrîrât) dikkate alınmıştır. Her bir okuyucunun hangi ekolün tercihin benimsediye (*aḥz*) onu takip etmesi tavsiye edilerek bu tercihlerin birbirine karıştırılmamasının (*taḥlîl*) gerekliliği vurgulanmıştır. Abdullah el-Eyyûbî de bu hassasiyeti gözeterek döneminde okutulan üç ekolün (Mansûrî, İtilâf ve İzmîrî) tercihlerinin (tarik) birbirine karışmasının önüne geçmek ve okuyucunun her bir ekolün yöntemini ve tercihin bilmesi amacına matuf olarak *Mîzânü'l-kurrâ'i'l-aşera*¹¹¹ adlı eserini kaleme aldığını belirtmektedir.¹¹²

Tahrîrât ekollerinin tercihlerine yer veren eserler incelendiğinde tek bir ekolün görüşlerine odaklanan çalışmaların yanı sıra, birden fazla ekolün (meslek) ortak ve farklı yönlerini karşılaştıran çalışmaların da olduğu görülmektedir. *el-Mîzân* adlı eser de kendine has üslûbu ve yöntemiyle tahrîrât ekolleri arasındaki farkları ortaya koyan çalışmaların ilk örneklerinden biridir.

Eserin en dikkat çekici ve özgün yönlerinden biri, Takrîb tariki bağlamında Ali el-Mansûrî'nin *Tahrîru't-turuk*'u, Yusufefendizâde'nin *el-İtilâf fi vücûhi'l-ihtilâf* ve İzmîrî'nin *Bedâi'u'l-burhân*'ı esas alınarak söz konusu tahrîrât ekollerinin tercihlerini karşılaştırmalı olarak ele alınmasıdır.¹¹³ Eyyûbî, her bir kıraat vechinin hangi tarikler aracılığıyla aktarıldığını ve varsa bu ekollerin arasındaki farklılıkları mezkûr kaynaklardan alıntıylaarak göstermektedir.¹¹⁴ Müellif, her ne kadar genelde mezkûr üç ekol arasında karşılaştırma yapsa da bazı ayet ya da secâvendlerde bu ekolleri müstakil olarak da ele almıştır.¹¹⁵ Eyyûbî'nin bu eseri incelendiğinde metodolojik bakımdan şu bulgulara ulaşılmıştır:

Genelde takrîb tarikine göre ele alınmış olsa da kimi zaman aynı ayetin seb'a ve aşere tarikine göre olan vecihleri de zikredilmektedir. Eserde sadece *uşûlü'l-kırâ'ât* ele alınarak *ferşü'l-hurûf*a yer verilmemiştir.¹¹⁶

Eserde hem tablolar hem de şematik (vücûhât) anlatım yöntemi kullanılmıştır. Her bir rivayet ve tarikin usulü ayrı ayrı (infirâd tariki) ele alınmıştır. Bu yönüyle eser bir kavâid olarak da kabul edilebilir. Ancak kimi zaman bir ayet ya da secâvendde oluşan *mîzan*larda birden fazla ravi ya da tarikin usulü bir arada (indirâc tariki) gösterilmiştir.¹¹⁷

Her bir ravinin toplamda kaç tarikten aktarıldığı ifade edilmekle birlikte ravilerden sonraki halkanın (tarik) kaç tarik üzerinden aktarıldığı da belirtilmektedir. Örneğin sırasıyla Verş rivayeti toplamda 61 tarik, Ezrak tariki 35 tarik, Nehhâs tariki 19, İbn Seyf 16 tarikten

¹¹¹ Söz konusu eser *Şerhu Mîzânü'l-kurrâ'i'l-aşera* ve *el-Mîzân* olarak da bilinmektedir. İnanç, "Reîsülkurra Abdullah Eyyûbî", 118, 119.

¹¹² Eyyûbî, *el-Mîzân* (İbrahim Efendi, 9), 1; a.mlf., *el-Mîzân* (Ali Üsküdarlı, 31), 4a; a.mlf., *el-Mîzân* (Yazma Eserler, 1032), 1.

¹¹³ Eyyûbî, *el-Mîzân* (Ali Üsküdarlı, 31), 7a, 8b.

¹¹⁴ Eyyûbî, *el-Mîzân* (Yazma Eserler, 1032), 7, 12, 23.

¹¹⁵ Eyyûbî, *el-Mîzân* (Ali Üsküdarlı, 31), 84; a.mlf., *el-Mîzân* (Yazma Eserler, 1032), 23.

¹¹⁶ Eyyûbî, *el-Mîzân* (İbrahim Efendi, 9), 13; a.mlf., *el-Mîzân* (Yazma Eserler, 1032), 6.

¹¹⁷ Eyyûbî, *el-Mîzân* (Yazma Eserler, 1032), 40.

aktarılmaktadır. İsbehânî tariki 26, Hibetullâh 22, Mutavvî'î dört tarikten aktarılmaktadır.¹¹⁸

Eserde, kıraat literatüründe kullanımına sıklıkla rastlanan kırâat-i aşere tarikinın imam ve ravilerini temsil eden rumuzların dışında¹¹⁹ Kâlun rivayetinin Ebû Neşîr tarikinın şîn (ش), Hulvânî tarikinın hâ (ح) harfiyle remzedilmesi gibi tarikler için de rumuzlar kullanılmaktadır.¹²⁰ Ayrıca Ali el-Mansûrî, mîm (م), Yusufefendizâde, fâ (ف) ve Mustafa el-İzmîrî râ (ر) harfiyle remzedilmektedir.¹²¹ Benzer şekilde *imâle* için lâm (ل), beyne (*taqlîl*) için bâ (ب), fetih (*taḥkîk*) için fâ (ف) ve *tefḥîm* için hâ (ح) harfinin kullanılması gibi bazı usul kaideleri de rumuzlarla ifade edilmektedir.¹²² Hem merâtib-i erbaa hem de mertebeteyn tariklerinin uygulama alanı bulduğu eserde,¹²³ kelimelerin vakıf ve vasıl hâllerinde hangi vecihlerin uygulanacağı da belirtilmektedir.¹²⁴

İncelenen ayetlerdeki vecihlerin bazen hem İstanbul hem de Mısır tariki uygulamaları ayrı ayrı ele alınmaktadır. Eserde her ne kadar Anadolu'da ortaya çıkan kıraat mesleklerinden biri olan İtilâf mesleğinin ve Ali el-Mansûrî'nin tercihlerine yer veriliyorsa da Şeyh Ataullah ve Mutkin mesleklerinin tercihlerine doğrudan değinilmemektedir.¹²⁵

el-Mîzân isimli eserin Sûfî mesleğinin kaynakları arasında sayılması hususu iki nokta da değerlendirilebilir.¹²⁶ Birincisi, *el-Mîzân*, İtilâf mesleği ve İzmîrî'nin tercihlerine yer vermektedir. Sûfî mesleğinin de çoğunlukla bu ekollerle uyumlu tercihleri bulunduğu kabul edildiğinde, dolaylı olarak bu eserin Sûfî mesleğinin kaynakları arasında sayılması mümkündür. İkincisi ise bu eserin yazma nüshaları arasındaki farklılıklardır. Eserin bilinen dört nüshası bulunmaktadır. Ancak biz sadece üç nüshaya ulaşabildiğimizden değerlendirmelerimizi bu nüshalar üzerinden yapacağız.

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yazma Eserler Kütüphanesi Hafız Ali Üsküdarlı Koleksiyonu 31 no'ya kayıtlı nüsha, Mustafa b. Ali el-Ankaravî tarafından 1285/1869 senesinde istinsah edilmiştir.

Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi Koleksiyonu 9 no'da kayıtlı nüsha, Tophaneli Duhânizâde Mehmed b. Mustafa (ö. 1296/1879)¹²⁷ tarafından 1284/1868 yılında istinsah edilmiştir. 99 varak olan bu nüsha, müstensihinin ifadesiyle müellifin oğlu Mehmed Emin Efendi'nin nüshası ile karşılaştırılarak çoğaltılmıştır.

¹¹⁸ Eyyûbî, *el-Mîzân* (İbrahim Efendi, 9), 6, 17; a.mlf., *el-Mîzân* (Yazma Eserler, 1032), 8; a.mlf., *el-Mîzân* (Ali Üsküdarlı, 31), 17.

¹¹⁹ Kıraat ve imam ve ravilerinin rumuzları için bk. Abdulhamit Birişik, "Kıraat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002).

¹²⁰ Eyyûbî, *el-Mîzân* (İbrahim Efendi, 9), 55; a.mlf., *el-Mîzân* (Yazma Eserler, 1032), 29; a.mlf., *el-Mîzân* (Ali Üsküdarlı, 31), 58.

¹²¹ Eyyûbî, *el-Mîzân* (Yazma Eserler, 1032), 1; a.mlf., *el-Mîzân* (Ali Üsküdarlı, 31), 4a.

¹²² Eyyûbî, *el-Mîzân* (Ali Üsküdarlı, 31), 81; a.mlf., *el-Mîzân* (Yazma Eserler, 1032), 14.

¹²³ Eyyûbî, *el-Mîzân* (İbrahim Efendi, 9), 13.

¹²⁴ Eyyûbî, *el-Mîzân* (Ali Üsküdarlı, 31), 18.

¹²⁵ Eyyûbî, *el-Mîzân* (Ali Üsküdarlı, 31), 40; a.mlf., *el-Mîzân* (Yazma Eserler, 1032), 21.

¹²⁶ Bu eserin bir nüshası da Kütaḥya Tavşanlı Zeytinoğlu İlçe Halk Kütüphanesi 45 Ze 15/2 no'ya kayıtlıdır. Bülbül, XIX. Yüzyıl Osmanlı Reîsülkurrârlarından Abdullah Eyyûbî, 20.

¹²⁷ Mehmed b. Mustafa için bk. Akyüz, *Osmanlı Kurrârları*, 116, 117.

İBB Atatürk Kitaplığı Yazma Eserler Koleksiyonu 001032/01’de yer alan nüsha, Ali Zühdi b. Ahmed Hilmi el-Ankaravî tarafından 1302/1885 senesinde istinsah edilmiştir.

Abdullah el-Eyyûbî’nin *el-Mîzân*’ının asıl metinlerinde, Sûfî mesleğinin tercihlerine yer verilmemiştir. Ancak Marmara nüshasına, müstensih Mustafa b. Ali el-Ankaravî tarafından Sûfî mesleğinin tercihleri ilave edilmiştir. Ankaravî, bu ilavelerin kendisine ait olduğunu açıkça belirtmediğinden, ilk bakışta bu ilavelerin eserin aslından olduğu zannedilmektedir. Ancak bu ilaveler eserin aslından değildir. Zira bu ilaveler, Süleymaniye ve Atatürk Kitaplığı nüshalarında bulunmamaktadır. Ayrıca eserdeki yazım stilleri ve kalem rengi gibi fiziksel özelliklerdeki bariz farklılıklar da *el-Mîzân*’ın asıl metni ile haşiyelerin birbirinden ayrı olduğunu göstermektedir.

Sonuç olarak, Eyyûbî’nin *el-Mîzân* adlı eseri, yukarıda da belirtildiği gibi, îtilâf mesleğiyle ittifak edilen hususlarda Sûfî mesleği için bir kaynak değeri taşıırken, doğrudan Sûfî mesleğinin tercihlerini içermediğinden, bu mesleğin kaynakları arasında sayılmayabilir. Ankaravî’nin ilaveleri müstakil olarak değerlendirildiğinde ise Sûfî mesleğinin bir kaynağı olarak kabul edilebilir.¹²⁸

2.2.3. Muhtelif Kavâid Defterleri

İstanbul tariki Sufi mesleğinin tercihleriyle örtüşen ve yukarıda bazı örnekleri detaylıca incelenen kavâid defterlerinden bazıları şunlardır: *Risâle fî tecvîd ve’l-kırâ’ât*,¹²⁹ *Vücûhu’t-takrîb*,¹³⁰ *Takrîb Kavâ’idi ve Hatim Tertîbi*,¹³¹ *Risâle tete’alleku bi cem’i’l-vücûh fî ba’di’l-âyat min şarîki’s-Şâtıbiyye*,¹³² *Beyânü cem’i şarîki’l-merâtib*,¹³³ *Takrîb Kavâ’idi*,¹³⁴ *Aşere Kavâid Defteri ve Takrîb Kavâid Defteri*,¹³⁵ *Qırâ’at-i ‘Aşere Kâideleri*.¹³⁶

Kavâid defterlerin içeriklerinin incelenmesi sonucunda şu bilgilere ulaşılmıştır:

Erken dönemlerde hazırlanan kavâid defterleri, İstanbul tariki bağlamında kaleme alınırken, sonraki dönemlerde hazırlanan defterler ise müstakil olarak Sûfî mesleğinin tercihlerine yer vermektedir. Aşere tariki ile takrîb tariki birbirinden bağımsız olarak incelenerek çoğunlukla *uşûlü’l-kırâ’ât* konularına odaklanılmış ve *ferşü’l-hurûfa* yer verilmemiştir. Eserler genel olarak kaideler üzerinden bölümlere ayrılarak başlıklandırılmış olsa da bazı eserlerde imam veya ravilerin usulleri müstakil başlıklar hâlinde incelenmiştir. Farklı kıraat usullerinin karşılaştırmalı olarak incelenmesi hususunda her iki yöntemin de verimli olduğu müşahade edilmiştir.

Mesleklerin takdim ve tehir hususundaki tercihleri ayrıntılı bir şekilde açıklanmış,

¹²⁸ Ankaravî, bu makalenin kürrâseler başlığı altında yer verilen *el-Edâ mine’l-mertebe*yn ‘alâ şarîki’l-İslâmbul adlı eserini de Sûfî mesleğinin tercihlerini doğrultusunda kaleme almıştır.

¹²⁹ *Risâle fî tecvîd ve’l-kırâ’ât* başlıklı mecmûa içerisinde bulunan kavâid defterinin yazarı hakkında kesin bir bilgiye ulaşılamamıştır. Ancak bu defteri oluşturan kişi Ürgüp’lü Hacı Hasan Efendi (ö. 12/18. asır) isimli bir zattan nakilde bulunmaktadır. Bu zatın ise bilinen dört talebesi vardır. Bunlar; Muhammed Göçmenî, Ali b. İbrahim Niksarî, Hüseyin Borî ve Denizlili Musa’dır. Müellif, ayrıca kavâid defterinde hocasının Kur’an-ı Kerim ve kıraat öğretimi hakkındaki vasiyetine de yer vermiştir. Defterin içeriği incelendiğinde, İstanbul veya Mısır tarikinden birine ait olduğu yönünde kesin bir ifade bulunmamakla birlikte, özellikle vecihlerin takdim-tehiri

meselelerin daha anlaşılır hâle getirilmesi amacıyla şemalarla gösterilmiştir. Ancak söz konusu kavâidlerde tercih sebeplerine dair malumat bulunmamaktadır.

Defterlerde, merâtib-i erbaa tariki ve mertebeteyn tariki ayrı ayrı ele alınmıştır. Defterlerin form ve şekil bakımından belirli bir gelişim gösterdiği görülmektedir. Eski tarihli (meslekler döneminden hemen sonra) defterlerde belirli bir düzensizlik görülürken zaman içerisinde söz konusu çalışmaların daha düzenli (sistematik) bir şekilde yapılandırıldığı müşahade edilmektedir.

Sonuç

Sahih kıraatleri muhtevi aslî kıraat kaynakları üzerine yapılan araştırma ve inceleme (tahrîrât) çalışmalarının Anadolu'daki iz düşümü olan meslek, bu kaynakların incelenmesi hususunda belli ilkelere sahip yaklaşımlar belirleyip ihtilaflı olarak aktarılan vecihlerin bu esaslara dayanarak alınması ya da terkedilmesi veya sıhhati tespit edilen bütün vecihlerin alınıp ilgili vecihler arasında sıralama (takdim ve tehir) konusunda varılan hükümlerin bir arada okutulduğu tedrisat yöntemidir.

İstanbul reisü'l-kurrâlarından eş-Şeyh Ahmed es-Sûfî el-Kastamonî'ye nispet edilen Sûfî mesleğinin, bir tahrîrât ekolü olarak ortaya çıktığı dönemden itibaren kıraat medreseleri çevresinde rağbet gördüğü ve kıraat eğitiminde hâlen okutulmakta olduğu görülmektedir. Literatürde bu mesleğe ait olduğu belirtilen temel bir eserin bulunmamasına karşın, bu mesleğe ait tercihlerin sözlü gelenek (edâ) ve yazılı metinler (nas) aracılığıyla korunduğu müşahade edilmektedir.

Sûfî mesleğinin hem azîmet hem de ruhsat olarak adlandırılan tahrîrât yöntemlerini kullanan usullerin kaynaklarına itibar etmesi, diğer mesleklerle ortak tercihlere sahip

gibi hususlar ile Yusufendizâde'den yapılan nakiller dikkate alındığında defterin İstanbul tariki çerçevesinde hazırlandığı yönünde güçlü bir ihtimal sunmaktadır. *Risâle fi't-tecvîd ve'l-kırâ'ât* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, Yazma Eserler, 6484), 8b-13b; Akyüz, *Osmanlı Kurrâları*, 110, 271, 272.

¹³⁰ *Vücûhu't-takrîb* (Yazma Eserler, 3251), 109b-129b.

¹³¹ Ali Rıza Efendi, *Takrîb Kavâ'id* ve *Hatim Tertibi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, Ali Rıza Haksess, HS0839).

¹³² *Risâle tete'alleku bi cem'i'l-vücûh fi ba'di'l-âyât min tariki's-Şâtibiyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Erzinçan, 153/4), 89b-103b.

¹³³ İbrahim b. Abdullah'a (ö. 1244/1828) ait olduğu belirtilen bu eser *Risâle fi'l-kırâ'ât* adlı mecmûanın 54a-77b varakları arasında bulunmakla birlikte kütüphanelerde pekçok nüshası bulunmaktadır. Detaylı bilgi için bk. İbrahim b. Abdullah, *Beyânü cem'i tariki'l-merâtib* (Süleymaniye, Denizli, 414); Akyüz, *Osmanlı Kurrâları*, 111.

¹³⁴ Tütüncüzâde Hüseyin Hüsnü, *Takrîb Kavâ'id* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Ali Üsküdarlı, US0049), 1b-51a; Hüseyin Hüsnü için bk. Akyüz, *Osmanlı Kurrâları*, 162.

¹³⁵ Diyanet İşleri Başkanlığı Diyanet Akademisi Rize Müftü Yusuf Karalı Dini Yüksek İhtisas Merkezi'nde kıraat öğretim görevlisi olarak görev yapan Fakri Özcan'a ait *'Aşere Kavâ'id Defteri* ve *Takrîb Kavâ'id Defteri* isimli eserler Sûfî mesleğinin son dönem temsilcilerinden Abdurrahman Gürses Efendi'nin hocası Hasan Fehmi Efendi'nin kavâid defterinden alıntılanarak oluşturulmuştur. Fakri Özcan, *Aşere Kavâ'id* (Rize: y.y. 2013).

¹³⁶ Abdullah Boz, *Kırâât-i Aşere Kaideleri (İstanbul Tariki)* (İstanbul: Şifa Yayınları, 2020).

olduğu durumlarda, diğer mesleklerin temel eserlerinin Sûfî mesleğinin tercihlerini ve tercih yöntemini belirlemede kaynak teşkil edebileceğini ortaya koymaktadır.

Tarik ve mesleklerin tercihlerini içeren kürrâse ve kavâid defterleri, zaman içinde gelişim göstermiştir. Başlangıçta belirli bir düzen ve form içinde olmayan bu eserler, sonraki dönemlerde daha sistematik bir yapıya kavuşmuştur. İncelenen kürrâse ve kavâid defterleri genellikle İstanbul tariki doğrultusunda hazırlanmış olmakla birlikte, bazılarının Sûfî mesleğine göre düzenlendiği görülmektedir. Ancak, Sûfî mesleğinin tercihlerine yer veren bu eserlerde, tercih sebeplerine dair detaylı bilgi bulunmamaktadır.

Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi Yazma Eserler Koleksiyonu'nda *Meslek-i Şeyh Ahmed es-Sûfî* adıyla kayıtlı üç eserin, fiziki dezenformasyon nedeniyle ayrı eserler olarak algılanmaması gerekmektedir. Bu eserlerin, tek bir çalışmanın farklı bölümleri olduğu düşünülmektedir. Ayrıca, yapılan incelemeler sonucunda bu eserlerin Ahmed es-Sûfî'ye atfedilmesinin doğru olmadığı tespit edilmiştir.

19. yüzyılda yaşayan Abdullah el-Eyyûbî'nin *Mîzânü'l-kurrâ'i'l-aşera* adlı eseri, İstanbul tarikinden İtilâf mesleğinin tercihlerini içermesi bakımından önemlidir. Bununla birlikte, Sûfî mesleğinin İtilâf mesleğiyle ittifak ettiği noktalarda Sûfî mesleği için de kaynak olarak değerlendirilebilir. *el-Mîzân* isimli eser üzerine Mustafa b. Ali el-Ankaravî tarafından yapılan hâşiye çalışmasında Sûfî mesleğinin tercihlerinin belirtildiği görülmektedir. Dolayısıyla, müstakil olarak bu hâşiye, Sûfî mesleğinin kaynakları arasında sayılabilir.

Sonuç olarak, incelenen kürrâseler ve kavâid defterlerinin İstanbul tariki Sûfî mesleğinin tercihlerinin belirlenmesi ve diğer mesleklerin tercihleriyle mukayese imkânı sağlaması bakımından güvenilir (mutemet), önemli birer kaynak değerinde olduğu tespit edilmiştir. Bu eserler, Osmanlı dönemi kıraat eğitimi üzerine yapılan çalışmalara önemli katkılar sağlayabilir.

Kaynakça

- Ahmed es-Sûfî Efendi. *Meslek-i Şeyh Ahmed es-Şûfî*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, Yazma Eserler, 6739.
- Ahmed es-Sûfî Efendi. *Meslek-i Şeyh Ahmed es-Şûfî*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, Yazma Eserler, 7251.
- Ahmed es-Sûfî Efendi. *Meslek-i Şeyh Ahmed es-Şûfî*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, Yazma Eserler, 7349.
- Akakuş, Recep. “Kıraat İlminde İcazet Geleneği, Reisü'l-kurrâ Makamının Kurumsallaşması ve İşlevi”. *Tarihten Günümüze Kıraat İlmi: Uluslararası Kıraat Sempozyumu*. 501-543. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Akbal, Talip. *Şuveru't-takrîb*. İstanbul: y.y. 2017.
- Akbal, Talip. *Takrîb Kıra'atinde Kırmızı Mecmû'a'da Taşhîh Edilen Yerlerden Ba'đıları*. İstanbul: y.y. 2017.
- Akdemir, Mustafa Atilla. *Kıraat İlmi Eğitim ve Öğretim Metotları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Akdemir, Mustafa Atilla. “Kıraat İlminde Tahrîrât Meselesi”. *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (Aralık 2018), 83-112.
- Akyüz, Abdullah. *Osmanlı Kurrâları*. İstanbul: Rabbani Yayınları, 2021.
- Akyüz, Abdullah. “Osmanlı'dan Günümüze Reîsülkurrâlar”. *Usul İslam Araştırmaları* 36/36 (Kasım 2021), 133-162.
- Alemdar, Yusuf. “Abdullah Eyyûbî (1252/1856)'nin *Risale fî Kırrâti's-Seb'a ve'l-Aşera ve't-Takrîb* Adlı Eserinin Edisyon Kritiği/Literasyonu ve Değerlendirilmesi”. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/4 (2017), 23-80.
- Ali Rıza Efendi. *Muhtaşarâtu'l-aşera*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Hafız Ali Üsküdarlı, 860.
- Ali Rıza Efendi. *Takrîb Kavâ'idî ve Hatim Tertîbî*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, Ali Rıza Hakses, HS0839.
- Ankaravî, Ali Zühdi. *el-Edâ mine'l-mertebeteyn 'alâ ṭarîkı'l-İslâmbul*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, Yazma Eserler, 007423.
- Ayan, Hidayet. “Sûfî Mesleği'nin Teşekkülü ve Sûfî ile İ'tilâf Mesleklerinin İhtilaf Ettikleri Tercih Örneklerine Dair Bir İnceleme”. *ESAM Ekonomik ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 5/2 (Ekim 2024), 232-251.
- Bırışık, Abdulhamit. “Kıraat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 25/425-432. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

- Bostan, Osman. *Ahmed er-Rüşdî ve Mürşidü't-Talebe Adlı Eserinin Kıraat İlmindeki Yeri*. Ankara: Fecr Yayınevi, 2022.
- Bostan, Osman. "En-Neşr Merkezli Çalışmalar (Tahrîrât Örneği)". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (Haziran 2022), 207-234.
- Boz, Abdullah. *Kırâât-i Aşere Kaideleri (İstanbul Tariki)*. İstanbul: Şifa Yayınları, 2020.
- Bülbül, Kübra XIX. *Yüzyıl Osmanlı Reîsülkurrâlarından Abdullah Eyyûbî ve Kıraat İlmi Ders Notları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Çetin, Nuran. *Eyüp Tekkeleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Çollak, Fatih. *Reisü'l-kurrâlık Müessesesi ve Esâmî-i Kurrâ Defteri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2001.
- Dağıstanî, Ömer Ziyaeddin. *et-Teshîlâtü'l-ʿaṭire fi'l-kırâʿati'l-ʿaşera*. Ankara: Milli Kütüphane, Yazmalar, 10150.
- Demirci, Naci. *Abdurrahman Gürses'in Kırâat İlmindeki Yeri*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2013.
- Duhânîzâde, Mehmed b. Mustafa. *Mecmûʿa fi'l-kırâʿât*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, 864.
- Efendioğlu, Mehmet. *Abdullah Eyyûbî*. İstanbul: Eyüpsultan Belediyesi Kültür Yayınları, 2003.
- Eğinî, Mehmed Hulusi. *Esâmî-i Kurrâ Defteri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, Yazma Eserler Koleksiyonu, 6545.
- Eğinî, Mehmed Hulusî. *el-Mecmûʿa ʿalâ kırâʿati't-taqrîb*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Hafız Ali Üsküdarlı, US0052.
- Eğinî, Muhammed Hulusî. *Mecmûʿatü't-taqrîb*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Ali Üsküdarlı, 52.
- Erbîlî, Muhammed Emin b. Molla Rasûl. *Kitâbü'n fi'l-Kırâʿât-i sebʿa ve'l-ʿaşera ve't-taqrîb ve tarîkay Mısır ve İslâmbul*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 7940.
- Eyyûbî, Abdullah b. Salih. *Mîzânü'l-kurrâʾi'l-ʿaşera*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, 9.
- Eyyûbî, Abdullah b. Salih. *Mîzânü'l-kurrâʾi'l-ʿaşera*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi Hafız Ali Üsküdarlı, 31.
- Eyyûbî, Abdullah b. Salih. *Mîzânü'l-kurrâʾi'l-ʿaşera*. İstanbul: İBB Atatürk Kitaplığı Yazma Eserler, 1032.
- Eyyûbî, Abdullah b. Salih. *Mîzânü'l-kurrâʾi'l-ʿaşera*. Kütahya: Tavşanlı Zeytinoğlu İlçe Halk Kütüphanesi, 45 Ze 15/2.
- Gökdemir, Ahmet. "Osmanlı Kıraat Eğitiminde Tarikler, Meslekler ve Mesleklerin Temel

- Eserleri”. *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 13 (Haziran 2019), 91-123.
- Gökdemir, Ahmet. “Osmanlı’nın Kayıp İki Tariki: Kabâkîbî ve Mâhir Tarikleri”. *Usul İslam Araştırmaları* 32/32 (Ekim 2019), 165-182.
- Hafız İsmail Efendi. *Takrîb Mecmû‘ası*. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Hafız Ali Üsküdarlı, US0039.
- Haskan, Mehmet Mermi. *Eyüp Sultan Tarihi*. İstanbul: Prestij Yayınları, 1996.
- Hıfzî, Muhammed Arif. *el-Mecmâ‘ fi’l-kırâ‘âtî’l-erba‘a*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Ali Üsküdarlı, 57.
- Hıfzî, Muhammed Arif. *Muğni’l-kurrâ fi şerhi Muhtârul-ıkrâ*. thk. Ömer Türkmen. Kerkük: Daru İbn Hazm, 2022.
- Hocazâde, Ahmed Hilmi. “Ravdatü’l-kurrâ”. *Cerîde-i Süfyan Mecmû‘ası* 3/66 (ts.).
- İbrahim b. Abdullah. *Beyânü cem‘i tarîki’l-merâtib*. İstanbul: Süleymaniye, Denizli, 414.
- İnanç, Yonis. “Reîsülkurra Abdullah Eyyûbî’nin Hayatı ve Eserleri”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/29 (2014), 107-128.
- İstanbulî, Muhammed b. Ahmed. *Risâle fi’l-kırâ‘ât*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Darulmesnevi, 34.
- Jasime, Orhan. *Molla Muhammed Emin Efendizâde’nin Lâhika li’ş-Şârihi’l-Bâisi’l-Fakir fi İzahî Bâbi’l-İdğâmi’l-Kebir*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Kitâbü’l-Kırâ‘e*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 655.
- Mansûrî, Ali. *Tertîbü’l-kırâ‘ât*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 36.
- Manzûme fi ba‘di’l-kelamati’l-müte‘allika bi ‘ilmi’l-kırâ‘ât fi’l-Kur‘ân-ı Kerîm*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 07939.
- Maşalı, Mehmet Emin. “Kur’an Kıraatinde ve Kitabesinde Türkiye’nin Durumu”. *mushafhariinceleme.diyaret.gov.tr*. Erişim 19 Mart 2025. <https://mushafhariinceleme.diyaret.gov.tr/Detay/85/ilmi-makaleler>
- Mecmû‘atü ‘ilmi’l-kırâ‘ât mine’t-takrîb min tarîki Ahmed es-Şûfi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, Hafız Ali Üsküdarlı, US0038.
- Mecmû‘atü’l-kırâ‘ât mine’l-‘aşera ve’t-takrîb*. İstanbul: Süleymaniye, Kasidecizâde, 690.
- Misvâkizâde, Mehmed Emin b. Mehmed. *Mecmû‘atü kırâ‘ât ‘ale’t-takrîb ve’l-‘aşera*. İstanbul: Süleymaniye, Darulmesnevi, 35.
- Molla Muhammed Emin Efendi. *‘Umdetü’l-hullân fi idâhi Zübdetü’l-‘irfân*. İstanbul: Karahisarizâde Sahaf Esad Matbaası, 1287.
- Molla Muhammed Emin Efendi. *el-Âşâru’l-mecîdiyye fi menâkıbi’l-Hâlidîyye*. İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1314.

Molla Muhammed Emin Efendi, *Zuḥru'l-erîb fî îdâhîl-cem'î bi't-takrîb*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, 11.

Muhtaşarâtü't-takrîb. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Ali Rıza Haksas, HS0013.

Na'îmî, Muhammed b. Mustafa Kettânizâde. *Mutkînü'r-rivâye fî 'ulûmî'l-kırâ'âtî li'd-dirâye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, 21.

Öge, Ali - Tugantay, Mustafa. "Tahrîrât İlmine Katkısı Bağlamında Ali el-Mansûrî ve *Tahrîru't-turuk* Adlı Eseri". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 49 (Bahar 2020), 33-63.

Ömer Lütfî b. Hasan. *Aşere-Takrîb Kılavuzu*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Başlıklar, 16.

Öngören, Reşat. "Molla Mehmed Emin Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/258-259. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.

Özcan, Fakri. 'Aşere Kavâ'idî. Rize: y.y. 2013.

Paluvî, Hâmid b. Abdulfettâh. *Zübdetü'l-'irfân fî vücûhî'l-Kur'an*. thk. Mustafa Atilla Akdemir. Dubai: Caizetu Dübey ed-Devliyye li'l-Kur'ânî'l-Kerim, 2020.

Risâle fî 'ilmi'l-vücûh, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Darulmesnevi, 36.

Risâle fî't-tecvîd ve'l-kırâ'ât. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, Yazma Eserler, 6484.

Risâle tete'alleku bi cem'î'l-vücûh fî ba'dî'l-âyet min tarihî's-Şâtıbiyye. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Erzincan, 153.

Serter Gökçek, Zehra. "İstanbul'da Unutulmaya Yüz Tutmuş Bir Osmanlı Tekkesi: Maktûl Mustafa Paşa Tekkesi". *Mavi Atlas* 11/Cumhuriyet'in 100. Yılı Özel Sayısı (Eylül 2023), 1-11.

Süreyya, Mehmed. *Sicill-i Osmânî*. İstanbul, Türk Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.

Sütşurup, İhsan. "İbnü'l-Kabâkîbî ve Kırâat İlmine Katkıları". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (Haziran 2019), 125-142.

Süveyd, Eymen Rüşdî. *es-Selâsilü'z-zehebiyye bi'l-esânîdî'n-Neşriyye min şuyûhî ilâ ḥaḍratî'n-Nebeviyye*. Cidde: Dâru Nuru'l-mektebât, 2007.

Şahin, Ali. *el-Münezzel fî'l-kırâ'âtî'l-âşr min tarihî'î't-Teyisr ve't-Taḥbîr*. Isparta: Hayrat Neşriyat, 2016.

Şahin, Ali. *el-Vücûhâtü'l-Kur'âniyye fî'l-kırâ'âtî'l-âşr (Aşere Sûreti)*. İstanbul: y.y. ts.

Şahin, Ali. *el-Vücûhâtü'l-Kur'âniyye fî'l-kırâ'âtî'l-âşr (Takrîb Sûreti)*. İstanbul: y.y. ts.

Tagrîd bnt. Ebû Bekir. *Zuḥru'l-erîb fî îdâhî'l-cem'î bi't-takrîb*. Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Da'vet ve Temel İslam Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.

Tahir, Bursalı Mehmet. *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: Meral Yayınevi, 1972.

Takrîb Kıra'ât Sûretleri. İstanbul: Marmara Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, Hafız Ali Üsküdarlı, US0040.

Takrîb Mecmû'ası. İstanbul: İstanbul Araştırmaları Enstitüsü Kütüphanesi, Suna ve İnan Kırarç Vakfı Yazmalar, SR000363.

Tütüncüzâde, Hüseyin Hüsnü. *Takrîb Kavâ'idî*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Ali Üsküdarlı, US0049.

Turgut, Ali. "Abdullah Eyyûb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/102-103. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Üren, Halil İbrahim. *Molla Muhammed Emin Efendi ve 'Umdetü'l-hullân fî izâhi Zübdetü'l-'irfân Adlı Eserin Kıraat İlmindeki Yeri*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.

Üsküdârî, Hasan Fehmi. *İcâzet*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Yazma Eserler Koleksiyonu, 53.

Vücûhu't-takrîb. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, Yazma Eserler, 3251.

Yûsuf Efendizâde, Abdullah Hilmi. *el-İtilâf fî vücûhi'l-ihtilâf*. thk. Ali Öge - Halil İbrahim Üren. İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2022.

Yüksek, Muhammed İsa. *İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki Arapça ve Osmanlıca Kıraat Yazmaları*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.

The Şûfî Method as a Taḥrîrât School: An Examination Based on Original Sources

Extended Summary

The authentic recitations (*qirā'āt*) of the Holy Qur'ān were initially transmitted through oral tradition. Subsequently, from the 4th century AH onwards, the transmission began to occur via written texts authored by individuals recognized as authorities in both knowledge and ethics within the Islamic society.

These foundational sources, which garnered widespread acceptance (*talaqqī bi'l-qabūl*), such as Abū Amr al-Dānī's *al-Taysīr*, Qāsim b. Firrūh al-Shāṭibī's *Ḥirz al-amānī* and Ibn al-Jazarī's *al-Nashr* were subjected to in-depth examination and evaluation in later periods concerning their content and diverse methodologies. This scholarly process, termed *taḥrîrât* within the discipline of *qirā'āt*, evolved within the distinct methodological frameworks established by *qirā'āt* scholars, thereby laying the groundwork for the emergence of various *taḥrîrât* methods or schools (*maslak*).

As a result of *taḥrîrât* studies on the content of these works, which are considered to be the basic sources of the science of qiraat, in the period from the beginning of the 18th century to the 19th century, in the Anatolian geography, in the Istanbul school, the *İtilāf* and *Şûfî* professions emerged, and in the Egyptian school, the Mutqin and Shaykh 'Aṭā' Allāh *maslaks* emerged.

The Şûfî *maslak*, in academic inquiries concerning the history and schools of *qirā'āt*, has predominantly been analyzed through a historical lens. Nevertheless, recent scholarly investigations increasingly emphasize its status as an autonomous *taḥrîrât* school. It is pertinent to note, however, that these analyses often provide a limited treatment of the *uṣūl al-qirā'āt* and *farṣ al-ḥurūf* preferences of the Şûfî *maslak*, frequently relying on illustrative examples rather than comprehensive expositions. The absence of a primary textual source that systematically compiles all the *uṣūl* and *farṣ al-ḥurūf* choices of the Şûfî *maslak*, coupled with the fact that these preferences were predominantly transmitted through oral tradition, significantly complicates the task of achieving a thorough and exhaustive determination of the *maslak*'s specific selections and methodologies.

The Şûfî *maslak* attributed to Ra'īs al-qurrā Ahmed es-Sûfî (Aḥmad al-Şûfî) Efendi has become evident as a unique school of *taḥrîrât* within the Istanbul and Egyptian *tarik*s. The general method of the *taḥrîrât* schools is based on the principles of *licence* and *azîmet*. While the principle of *licence* is based on complete adherence to the primary sources, the principle of *azîmet* subjects the content of these sources to evaluation. The Şûfî profession, on the other hand, exhibits an original approach by blending these two methods and adopts a methodology that includes both adhering to the basic sources and evaluating them, and combining some *qiraat wajihs* by relying on sources containing preferences determined by different methods.

The preferences that emerged because of the different approaches of *taḥrîrât* (*maslak*) scholars to the source works were brought together in independent works, and the basic

sources of the relevant maslak were formed. Through these works, the preferences in question were taught in educational programs, passed on to the next generations, and the opportunity to compare with other professions and schools was provided. However, the absence of independent work that includes the preferences of the Şūfī maslak makes it difficult to determine these preferences and eliminates most of the mentioned possibilities.

In the context of the reasons and methods of the preferences of the Şūfī maslak in matters of agreement between the recitation professions, the works known as the fundamental works of the maslaks of *İtilāf*, Mutqin, and Sheikh ‘Aṭā’ Allāh can also be indirectly evaluated as the sources of this maslak.

The preferences of the Şūfī maslak were generally transmitted verbally (orally). However, written records of these preferences can also be found in the notes (qawā'id notebooks) and schematic notebooks (sūret) kept during training.

There are many works in libraries in our country, especially after the 18th century, which were used as auxiliary sources in recitation education. These works are important in terms of reflecting the understanding of recitation and developments in education of the period. In the scope of this study, educational materials (kurrāse/sūret, qawā'id notebooks, and lecture notes) that included the original preferences of the Şūfī maslak were identified in the comprehensive research carried out in various manuscript libraries, private libraries, and internet databases. Reliable (trusted) suret and qawā'id notebooks written in the recent period also have the potential to provide comprehensive data on the preferences of the Şūfī maslak. The qawā'id notebooks, which consist of notes taken during the lessons in qiraat education, are important in terms of understanding the approaches of the qiraat maslaks by determining their unique preferences and revealing the relationship of one maslak with other maslaks and schools.

Hāmid b. ‘Abd al-Fattāh al-Paluwī *Zubdat al-‘irfān* and *‘Umda al-hullān*, which Meḥmed Emīn Efendi wrote as a commentary to this work, *Zuḥru al-arīb fī idāhi al-jam‘i bi al-taqrīb* and *Lāhiqa li al-shārihi al-bā‘isi al-faqr fī idāhi bābi al-idgāmi al-kabir* by the same author in the taqrīb tradition, as well as Omar Luṭfi b. Ḥasan *‘Ashara-Taqrīb Kılavuzu* and ‘Alī Shāhin *al-Munazzel* are also important in terms of containing the preferences of the Şūfī maslak.

Dukhānizāde Meḥmed Efendi *Majmū‘a fī al-qirā’āt*, *Taqrīb Qirā’āt Şūretleri* which are thought to belong to ‘Umar b. Khalīl al-Boluvī student, *Taqrīb Mecmū‘ası* by Ḥāfiẓ İsmā‘il Efendi and the *Kırmızı Mecmū‘a* by Ḥāfiẓ Khālīd a students of Ḥusayn Şabrī al-Ispartavī, ‘Alī Rızā Efendi *Mukhtaşarātu’l-‘ashara*, ‘Alī Zühdi al-Ankarawī *al-Adā mine al-mertabatayn*, Muḥammad Emīn Mullā Rasūl al-Kurdī al-Arbilī *Kitābun fī al-qirā’āt al-sab‘a wa’l-‘ashara wa al-taqrīb wa ṭariqay Mişir wa Islambul*, the *Mecmū‘a al-‘ilm al-qirā’āt* and the *Mecmū‘a of Taqrīb* with unknown authors, ‘Alī Shāhin *al-Wujūhāt al-Qur’āniyya* are important examples of sūrahs that contain the preferences of the Şūfī maslak.

In the Library of the Presidency of Religious Affairs, there are three works attributed to Aḥmad al-Şūfī with the title *Meslek-i Sheikh Aḥmad al-Şūfī*. The possibility that these works were written by Aḥmad al-Sūfī is weak, and it is thought that the expression Aḥmad al-Sūfī in the title indicates that the work is organized according to the Şūfī profession rather than

the name of the author.

‘Abd Allāh b. Şālih al-Ayyūbī *Mizān al-qurrā’i al-‘ashara* was written to prevent the confusion of the preferences of the three schools of tahrîrât (Manşūrî, İtilāf and İzmîrî). Although the work has common points in common with the Şūfî school in that it contains the preferences of the İtilāf maslak, it does not directly present the preferences of the Şūfî maslak. However, Muşţafā b. ‘Alî al-Ankarawî glosses on this work are of particular importance in terms of indicating the preferences of the Şūfî maslak.

Keywords

Qirā’at, Tahrîrât, Istanbul School, Maslak of Şūfî, Aḥmad al-Şūfî.

Sûre Başlarındaki Münferit Besmele Yorumlarının Tefsir Geleneğindeki Temelleri Üzerine Mukayeseli Bir Analiz

Muhammet Çol

Dr. Öğr. Üyesi, Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Ana Bilim Dalı, Aydın, Türkiye
muhammet.col@adu.edu.tr | <http://orcid.org/0000-0002-7667-2722> | <https://ror.org/03n7yzv56>

Öz

Kur’ân-ı Kerîm’de, Neml sûresinin 30. âyeti olarak kesin bir şekilde yer alan besmele, İslâm ilim geleneğinde tarih boyunca mezhepleşme süreci sonrası yazılan tefsirlerde genellikle mushaf tertibine dayanarak incelenmiştir. Bu incelemeler, fıkıh ve kıraat özellikleri bağlamında Neml sûresinin 30. âyetinden ziyade, daha çok tefsir mukaddimelerinde veya Fâtîha Sûresi çerçevesinde olmuştur. Öneme binaen hakkında çok sayıda çalışma yapılmasına rağmen özellikle sûre başlarındaki besmelelerin münferit ve sistematik izahları, sınırlı sayıdaki müfessir tarafından sürdürülmüştür. Az sayıda müfessir tarafından sürdürülen sûre başlarındaki besmelelerin münferit yorumlanması, müfessirlerin fikhî kimlikleri çerçevesinde değerlendirilmiş; ancak bu faaliyetin ardındaki temel saik tam anlamıyla açıklığa kavuşturulamamıştır. Bu doğrultuda araştırmanın temel amacı, sûre başlarındaki besmeleleri münferit olarak yorumlayan müfessirleri bunu yapmaya sevk eden sebepleri ortaya çıkartmaktır. Araştırmada, farklı fıkıh eğilimlerine sahip olan Hîrî, Kuşeyrî, Neseft, Bikâî, Bitlisî, Nahcivânî, Şirbînî ve Aliyyü’l-Kârî örneklem olarak seçilmiş ve bu müfessirlerin Âl-i İmran, Hûd ve Kehf Sûreleri örneğinde sûre başlarındaki münferit ve sistematik besmele yorumları mukayeseli ve analitik bir yaklaşımla incelenmiştir. Elde edilen bulgular, örneklem olarak seçilen müfessirlerin sûre başlarındaki besmeleleri münferit olarak yorumlamalarına neden olan motivasyonun temelde fikhî kimlikleri olmadığını; aksine tasavvufî eğilimlerinin, münasebat anlayışlarının, tekrâru’l-Kur’âna bakışlarının ve daha da özelde Nişabur tefsir çevresinin tarihsel birikiminin bu hususta etkili olduğu tespit edilmiştir. Besmelenin sûre başlarındaki yerinin fıkıh ilminde bir tartışma konusu olmasına rağmen, müfessirlerin besmele açıklamalarında fikhî tartışmalara girmemeleri, örnek olarak incelenen müfessirlerin besmele ile sûre aralarında nazımsal vurguyla irtibat kurmaları ve tasavvufî yorumlar ortaya koymaları söz konusu faaliyetin fıkıhtan bağımsız bir şekilde meydana geldiğini ortaya çıkarmıştır. En nihayetinde sûre başlarındaki besmelelerin münferit yorumlanmasının kendi içinde bir gelenek oluşturduğu fark edilmiştir.

Anahtar Kelimeler

Tefsir, Besmele, Hîrî, Kuşeyrî, Bikâî, Bitlisî, Şirbînî, Aliyyü’l-Kârî.

Atıf Bilgisi

Çol, Muhammet . “Sûre Başlarındaki Münferit Besmele Yorumlarının Tefsir Geleneğindeki Temelleri Üzerine Mukayeseli Bir Analiz”. *Uludağ İlahiyat Dergisi* 34/1 (Haziran 2025), 73-98.
<https://doi.org/10.51447/uluid.1636284>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü Article Type	Araştırma Makalesi Research Article
Geliş Tarihi Date of Submission	09 Şubat 2025 09 February 2025
Kabul Tarihi Date of Acceptance	23 Nisan 2025 23 April 2025
Yayın Tarihi Date of Publication	27 Haziran 2025 27 June 2025
Yayın Sezonu Pub Date Season	Haziran June
DOI	https://doi.org/10.51447/uluid.1636284
Değerlendirme Peer-Review	Ön inceleme: Bir İç Hakem (Editörler Kurulu Üyesi - Yayın Kurulu Üyesi) İçerik inceleme: İki Dış Hakem - Çift Taraflı Körleme Single anonymized Internal (Editor board member) Double anonymized - Two External
Etik Beyan Ethical Statement	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited
Benzerlik Taraması Plagiarism Checks	Yapıldı - iThenticate Yes - iThenticate
Çıkar Çatışması Conflicts of Interest	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. The author(s) has no conflict of interest to declare.
Finansman Grant Support	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Telif Hakkı & Lisans Copyright & License	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. The author(s) publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0
Etik Bildirim Complaints	ilahiyatdergisi@uludag.edu.tr - https://dergipark.org.tr/tr/pub/uluid

A Comparative Analysis of the Exegetical Foundations of Interpretations of the Independent Basmala at the Beginning of Sūras

Muhammet Çol

Assist Prof. Dr., Aydın Adnan Menderes University, Faculty of Theology, Department of Tafsir, Aydın, Türkiye
muhammet.col@adu.edu.tr | <http://orcid.org/0000-0002-7667-2722> | <https://ror.org/03n7yzv56>

Abstractt [You may find an extended abstract of this article after the bibliography.]

Basmala, definitively present in the Qurʿān as the 30th verse of Sūrat al-Naml, has historically been examined in Islamic exegetical tradition primarily within the framework of the mushaf arrangement, particularly in tafsir works written after the formation of madhabs. These analyses have largely focused on the basmala in the context of exegetical introductions or Sūrat al-Fātiḥa, rather than its specific placement in Sūrat al-Naml. Although numerous studies have been conducted on the importance of the basmala, individual and systematic explanations of the basmala at the beginnings of sūrahs have been limited to a small number of exegetes. The individual interpretation of the basmala at the start of sūrahs has been evaluated within the framework of the exegetes' juristic identities; however, the underlying motivations for this practice have not been fully clarified. This study aims to uncover the motivations driving exegetes to individually interpret the Basmala. The research selects as samples exegetes with diverse juristic orientations, such as al-Hirī, al-Qushayrī, al-Nasafī, al-Biqāʿī, al-Bitlisī, al-Nahjivānī, al-Shirbīnī, ʿAlī al-Qārī, examines their individual and systematic interpretations of the basmala using a comparative and analytical approach. The findings reveal that the motivation behind these exegetes' individual interpretations of the basmala is not primarily rooted in their juristic identities. Instead, their sufi inclinations, their understanding of contextual relationships (munāsabāt), and particularly the historical legacy of the Nīshābūr tafsir circle played a significant role in this regard. Ultimately, the individual interpretation of the basmala is recognized as having established its own tradition within Islamic exegesis.

Keywords

Tafsir, Basmala, al-Hirī, al-Qushayrī, al-Biqāʿī, al-Bitlisī, al-Shirbīnī, ʿAlī al-Qārī.

Citation

Çol, Muhammet . “Sûre Başlarındaki Münferit Besmele Yorumlarının Tefsir Geleneğindeki Temelleri Üzerine Mukayeseli Bir Analiz”. *Uludağ İlahiyat Dergisi* 34/1 (June 2025), 73-98.
<https://doi.org/10.51447/uluid.1636284>

Giriş

Tefsir literatüründe bazı müfessirler, sûrelerin başlarındaki besmeleleri münferit ve sistemli olarak yorumlamışlardır. Ancak müfessirlerin bu faaliyetlerini hangi motivasyonlarla gerçekleştirdiği sorusu, akademik bir problem olarak varlığını sürdürmektedir. Bu doğrultuda, araştırmanın temel hedefi, sûre başlarındaki besmelelerin münferit olarak yorumlanmasına sebep olan saiklerin tespiti.

İslâm ilim geleneği içinde, çeşitli dinî ve beşerî ilimler meydana gelmiş ve bu ilimler zamanla eğitim amaçlı tasnif edilmişlerdir.¹ Bunların mutlak surette birbirlerinden ayrılmaları mümkün olmadığından, aralarındaki irtibat ve etkileşim dikkat çekicidir. Etkileşimin en yoğun görüldüğü disiplinlerin başındaysa tefsir ilmi gelmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'in, Müslümanlar için temel meşruiyet kaynağı olması, hemen her konunun Kur'ân ile irtibatlandırılmasına yol açmış ve bu durum, tefsir metinlerine yoğun olarak yansımıştır. Nitekim tefsirin metin ve tarih merkezli yapısı zamanla lafız ve mana eksenli fıkıh, kelam ve tasavvuf ilimleriyle yoğun bir etkileşime geçmiştir.² Öyle ki klasik dönem tefsir anlayışının salt Kur'ân'ı anlama faaliyetiyle sınırlı kalmayıp kelam, fıkıh, tasavvuf, mantık, felsefe meselelerini kapsamına alması, tefsirin diğer disiplinlerle bağlantısının bir tezahürüdür. Başka bir ifadeyle fıkıh ve tasavvuf gibi ilimlerin teşekküllerini tamamlaması ve bu ilimlerin meselelerinin tefsire taşınmasıyla birlikte, tefsirde doğal bir dönüşüm yaşanmıştır. İlimlerin tarihsel gelişimi, sistematikleşmesi ve aralarındaki etkileşim, besmelenin fikhî konumunda³ ve sûre başlarında münferit olarak yer almasında⁴ da görül-

¹ İlimlerin tasnifi noktasında örnek bir inceleme için bk. Hidayet Peker, “İbn Hazm'ın İlimler Tasnifi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2009), 319-329.

² Muhammed Coşkun, *Tefsirin İlk Çağları (Kur'ân Yorumunun Hazırlık ve Oluşum Dönemleri)* (İstanbul: İFAV, 2019), 21-30; İsmail Çalışkan, “Tefsir/Kıraat İlmî”, *Tarihte Müslümanlar Eş Zamanlı Bir Tarih Yazımı*, ed. İrfan Aycan (Ankara: Otto Yayınları, 2020), 1/103-105, 269-272, 2/67-70, 447-450, 3/117-120.

³ Besmelenin Kur'ân'dan münferit veya kısmi bir âyet olduğunun delili Neml sûresinin 30. âyetinde geçen “**بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ**” ifadesidir. Buradan hareketle besmelenin âyet olduğu konusunda ittifak vardır. Fakat besmelenin “müfessirlerin fikhî eğilimlerine ve kıraat anlayışlarına göre başında bulunduğu sûrenin âyet sayısına dâhil olup olmadığı; sadece Fâtiha'nın bir âyeti olup diğer sûrelerin başında teberriken tekrar edildiği; Neml sûresinin bir âyeti olduğu ve diğer sûrelerin başında sûreleri birbirinden ayırmak amacıyla yazıldığı” tartışmalıdır. Bu teorik tartışmanın pratik bir yansıması olarak, besmelenin namazda hafî (sessiz) veya cehrî (aşıkâre) okunması ve hades-i ekber (cünüplük) hâlinde kişinin besmele okuyup okuyamayacağı tartışmalıdır. Medine, Basra ve Şâm kıraat imamları ve bu imamları takip eden fakihlere göre, besmele Fâtiha ve diğer sûrelerden bir âyet değildir. Onlara göre besmele sûrelerin başına, önemli işlere başlarken bereketinden yararlanmak ve sûreleri birbirinden ayırmak amacıyla yazılmıştır. Bu görüş Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve takipçileri tarafından benimsenmiştir ve onlar namazda besmeleyi hafî okumaktadırlar. Mâlikîler de bu görüştedir. Buna karşılık Mekke ve Kûfe kıraat imamları ile ve onları takip eden fakihlere göre, besmele Fâtiha ve diğer sûrelerin başında münferit birer âyettir. Şâfiî (ö. 204/820) ve takipçileri bu görüşte olup besmeleyi namazda aşıkâre okumaktadırlar. Münir Yaşar Kaya, “Besmelenin Ayet Olması ile İlgili Tartışmalar ve Fikhî Hükümlere Etkisi”, *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 5/2 (2022), 299-315. Bunların yanında besmelenin Fâtiha ve diğer sûrelerin başında müstakil birer âyet olup olmadığının yanında müstakil tam bir

müştür. Dolayısıyla araştırmının konusunu oluşturan sûre başlarındaki besmelelerin sistemli ve münferit yorumlanması faaliyetinin bu hususla bağlantısı vardır. Nitekim araştırmada incelenecek müfessirlerin, sûre başlarında münferit besmele yorumlarına yönelmelerinin temel nedenlerinin fikhî kimlikleri olduğu söylenmiştir.⁵ Bu iddia başta olmak üzere müfessirleri sûre başlarında münferit ve sistemli besmele yorumlama faaliyetine sevk eden motivasyonun ne olduğuna dair ilimlerin birbirleriyle irtibatları kapsamında inceleme yapılacaktır.

Besmelenin İslâm düşüncesindeki önemi nedeniyle, Zeccâc'dan (ö. 311/923)⁶ itibaren bu konuda birçok münferit çalışma yapılmış ve bu çalışmalara dair geniş bir literatür meydana gelmiştir.⁷ İslâm'ın özünü temsil ettiği⁸ düşüncesiyle, besmele sadece dini me-

âyet olup olmadığı da tartışmalıdır. Örneğin Hanefî mezhebinin sonraki dönem âlimleri besmeleyi Neml sûresindeki ilgili âyetin bölümü dışında her sûreyi diğerinden ayırmak için sûrenin âyet sayılarına dâhil olmayan ayrı bir âyet saymışlardır. Ebû Bekir er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Sâdık el-Kumhâvî (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, 1405), 1/12; İsmail Hakki Bursevî, *Tefsîru Rûhu'l-beyân* (Lübnan: İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, ts.), 1/3-9.

⁴ Besmelenin müstakil âyet olup olmadığı meselesi, özellikle mezheplerin teşekküllerini tamamlamasından sonra yazılan tefsirlerde, daha çok mukaddime bölümlerinde ve Fâtiha sûresinin başında ele alınmıştır. Aslında bu konu, doğrudan mukaddime veya Fâtiha sûresine özgü bir mesele olmamasına rağmen mushaf tertibinde besmelenin ve Fâtiha'nın ilk sırada yer alması tartışmanın buralara taşınmasını sağlamış olabilir. Ayrıca müfessirlerin genel olarak mushaf tertibinden hareketle âyetleri yorumlama eğiliminde olmaları da bu durumu ortaya çıkarmış olabilir. Örneğin, sûre başlarındaki besmelelerin müstakil birer âyet olduğunu savunan Şirbînî (ö. 977/1570), besmelenin Kur'ân'dan müstakil bir âyet olduğuna delil teşkil eden Neml Sûresi'nin 30. âyetinde bir açıklama yapmamasına rağmen meselenin fikhî boyutunu Fâtiha'da incelemiştir. Besmelenin müstakil bir âyet olup sûre başlarında münferit birer âyet olmadığını savunan Ömer en-Neseî (ö. 537/1142) de Neml sûresinin 30. âyetinde bir açıklama yapmamasına rağmen meselenin fikhî boyutunu tefsirinin girişinde ve Fâtiha'da incelemiştir. Ebû Hafs Necmüddîn Ömer en-Neseî, *et-Teyşîr fî't-tefsîr*, thk. Mâhir Edîb Habbûş vd. (Beyrut: Dâru'l-Lübâb, 2019), 11/347-351; Hatîb eş-Şirbînî, *es-Sirâcü'l-münîr fî'l-îâne 'alâ ma'rifeti ba'di me'ânî kelâmi rabbine'l-ḥakîmi'l-ḥabîr* (Mısır: Bulak Amirîyye Matbaası, 1285), 1/4, 3/56. Diğer yandan bazı kaynaklarda, besmelenin ilk vahiy olarak vurgulanması, bu tartışmaların şekillenmesinde etkili olmuş olabilir. Kanaatimizce besmeleyi fikhî olarak mukaddime veya Fâtiha'da açıklayan müfessirler, Kur'ân'ın ilk nazil olan kısmının besmele olduğu iddiasından öte mushaf tertibini esas almışlardır. Bedreddîn ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006), 144-146; Celâluddîn es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2015), 26, 48-54.

⁵ Adnan Arslan, "Bikâî'nin Nazmu'd-Dürer Tefsirinde Münâsebet İlmi'ne Dair Bir İnceleme: 30. Cüz Özelinde", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2021), 370-371; Abdullah Temizkan, "Şirbînî'nin Sûrelere Göre Besmele Tefsiri", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/1 (2020), 1-2, 4, 14.

⁶ Zeccâc'ın *Kitâbü'l-İbâne ve't-tefḥîm 'an ma'ânî Bismillâhırrahmânırrahîm* isimli eserinin besmeleye dair ilk müstakil çalışma olduğuna dair bk. İbrahim Yıldız, "Ebû İshâk ez-Zeccâc'ın Esmâ-i Hüsnâ ve Besmele Hakkında İki Eseri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/1 (2015), 52-60.

⁷ Örnek çalışmalar için bk. Mustafa Özel, "Midhat Paşa'nın Besmele ve Fatiha Tefsiri", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 3/2 (2003), 269-272; Süleyman Gür, "Osmanlı Tefsir Geleneğinde Besmele Risaleleri Literatürü", *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 12 (2018), 405-477; İbrahim Yıldız, "Hacı Bektâş-ı Velî'nin Besmele Tefsiri İsimli Eserinin Kaynak ve Yöntem Açısından Değerlendirilmesi", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İla-*

tinlerde sınırlı inceleme konusu yapılmamış; hat, şiir, mesnevi ve bed-i besmele gibi türlerde de işlenmiştir.⁹ Ancak araştırmanın amacı, bismelenin tarihsel gelişiminden ziyade müfessirleri, sûre başlarındaki besmeleleri hangi motivasyondan hareketle açıkladıklarının tespitidir. Bu doğrultuda araştırmada sosyal bilimlerin betimleyici ve mukayeseli yaklaşımı esas alınarak sûre başlarındaki besmeleleri müstakil yorumladıkları tespit edilen İsmâil el-Hîrî (ö. 430/1039), Kuşeyrî (ö. 465/1072), Neseî (ö. 537/1142), Bikâî (ö. 885/1480), Bitlisî (ö. 909/1504), Nahcivânî (ö. 920/1514), Şirbînî (ö. 977/1570) ve Aliyyü'l-Kârî'nin (ö. 1014/1605) konuya yaklaşımları incelenecektir. Müfessirlerin birbirleriyle irtibatlarına, fikhî ve tasavvufî eğilimlerinin yorumlarına etkisine, tekrârü'l-Kur'ân anlayışlarının bu husustaki etkisine, münasebat anlayışlarının açıklamalarındaki yansımalarına bakılacaktır.

Tefsir literatüründe sûre başlarındaki besmeleleri müstakil yorumlayan müfessirlerin sayısı araştırmada incelenecek örnek müfessirlerden fazla olabilir. Fakat araştırmanın kapsamını sınırlandırma adına bismelenin müstakil âyet olup olmadığı konusunda farklı yaklaşım içinde olan Şâfiî ve Hanefî çevrelerden belirli müfessirler tercih edilecektir. Diğer yandan söz konusu müfessirlerin tüm sûre başlarındaki münferit besmele yorumları araştırmada ele alınamayacağı için Âl-i İmrân, Hûd ve Kehf sûrelerindeki besmele yorumları örnek olarak ele alınacaktır. Örnek olarak Âl-i İmrân, Hûd ve Kehf sûrelerinin seçilmesi, her üç sûredeki besmele açıklamalarının müfessirlerin konuyla alakalı yaklaşımlarını yansıtmaya dolayısıyladır. Ayrıca kâfiye vurgulu nazımsal besmele açıklamalarının Arapçaları dipnotlarda gösterilecektir. Bu kapsamda araştırmaya dâhil edilen müfessirlerin besmele yorumları incelenirken tarihsel hiyerarşiyle Âl-i İmrân, Hûd ve Kehf sûrelerindeki yorumlara bakılacak ve ardından mukayeseli analiz gerçekleştirilecektir.

Buraya kadarki bilgiler eşliğinde sûre başlarındaki besmelelerin münferit ve sistematik yorumlanmasının arka planına odaklanan bu araştırma, konuya dair yapılan benzer çalışmaların¹⁰ ötesindedir. Literatürde konuyla ilgili daha önce çeşitli çalışmalar¹¹ yapılmış olsa da araştırmadaki gibi sûre başlarındaki münferit besmele yorumlarının tefsir geleneğindeki temelleri üzerine mukayeseli bir analiz yapılmadığı görülmüştür. Bu haliyle araştırmanın literatürde özgünlüğü söz konusudur.

hiyat Fakültesi Dergisi 7/1 (2020), 153-188.

⁸ Bismelenin İslâm'ın özünü kapsadığını Cafer es-Sâdık'tan (ö. 148/765) nakledilen "Allah, bütün kitapların ilmini Kur'ân'a tevdi etti. Kur'ân'ın ilmini Fâtîha'ya, Fâtîha'nın ilmini besmeleye, bismelenin ilmini de "be" harfine tevdi etti." rivayeti göstermektedir. Neseî, *et-Teysîr*, 1/43, 15/315.

⁹ Ahmet Sevgi, "Molla Câmi'nin Besmele Şerhi ve Türk Edebiyatına Tesirleri", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 5 (1999), 1-50; Neslihan Koç Keskin, "İ. Abdülhamit'in Şehzadelerinin Bed'-i Besmele Törenini Anlatan Enderûnlî Fâzıl'ın Sûrname-i Şehriyâr'ı Üzerine", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 27 (2010), 149-186.

¹⁰ Örnek için bk. Mehmet Kaya, "Tefsir Ekolleri Perspektifinden Kur'an'ın Çok Boyutlu Yorumu: Besmele Örneği", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/27 (2015), 83-116.

¹¹ Örnek için bk. Ali Akpınar, "İşârî Tefsir ve Kuşeyrî (ö. 465/1072)'nin Besmele Tefsiri", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 3/9 (2002), 70-91.

1. Âl-i İmrân, Hûd ve Kehf Sûrelerindeki Münferit Besmele Yorumları

İslâmî ilimlerin henüz bağımsız birer disiplin hâline gelmediği tefsirin ilk dönemlerinde, müfessirler fikhî konularla ilgili açıklama yapsalar da bu dönemdeki tefsir anlayışı, kalam, fıkıh ve tasavvuf gibi ilimlerin teşekkülünü tamamlayıp mesâillerini tefsir metinlerine taşıdıkları sonraki dönemlerden farklıdır. Nitekim mezhepleşme öncesindeki müfessirler, sûre başlarındaki besmeleleri tefsir etme konusunda özel bir eğilim göstermemişlerdir. Ancak sonraki dönem müfessirleri, çeşitli etkenlere bağlı olarak bunu uygulamaya başlamışlardır. Nitekim tâbiûn neslinin önde gelen isimlerinden Mücâhid (ö. 103/721) ve Mukâtil (ö. 150/767), Neml sûresinin 30. âyetinde geçen besmeleyi ve sûre başlarındaki besmeleleri açıklamamışlardır.¹² Benzer şekilde *el-Keşf ve'l-beyân*'ın mukaddimesinde Sa'lebî (ö. 427/1035) Mücâhid, Mukâtil, Süddî ve Kelbî gibilerin tefsirlerinin ahkâm, helal/haram, müşkil ve kapalı yerlerin açıklanması, şüphe ve dalâlet ehline reddiye gibi konulardan uzak olduğunu vurgulamaktadır.¹³ Dolayısıyla erken dönem tefsir anlayışı, sonraki dönemden farklıdır. Bu dönemdeki tefsirlerde münferit besmele açıklamaları yer almamıştır.

İsmâîl el-Hîrî¹⁴ (ö. 430/1039'dan sonra), tefsir ilminin tarihsel gelişimi bağlamında sûre başlarındaki besmeleleri münferit yorumlayan müfessirlerin ilkidir. *el-Kifâye*'sinin özgün yönlerinin başında sûre başlarındaki münferit besmele yorumları gelir.¹⁵ Fâtîha'da besmele hakkında içlerinde tasavvufî açıklamaların da yer aldığı kapsamlı izahlar yapmıştır.¹⁶ Diğer sûrelerin başındaki besmele açıklamalarında ise muhtasar hareket etmiştir. Bu doğrultuda Âl-i İmrân sûresinde "Cimri ve fakir olmayıp Mecîd ve Hamîd olan (Allah'ın) adıyla (başlarım)."¹⁷ Hûd sûresinde "Hükümdarların hükümdarı, açların doyurucusu ve

¹² Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru'l-İmâm Mücâhid b. Cebr*, thk. Muhammed Abdusselâm Ebü'n-Nîl (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-İslâmî el-Hadîse, 1989), 194, 518; Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmut Şehhâte (Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 2002), 1/36, 3/303.

¹³ Ebû İshâk es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Salah b. Sâlim vd. (Cidde: Dâru't-Tefsîr, 2010), 2/13-14.

¹⁴ Hîrî, Nişabur tefsir çevresinin öncü müfessirlerindendir. İbn Habib (ö. 406/1016) ve Sülemî'ye (ö. 412/1021) öğrencilik yapmış, Vâhidî'ye (ö. 468/1076) ise Nişabur'un mahallelerinden biri olan Hire'de ders vermiştir. Hîrî'nin en meşhur eseri iki eseri *el-Kifâye fi't-tefsîr* ile *Vücûhü'l-Kur'ânî'l-Kerîm*'dir. Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *el-Vesîf fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-mecîd*, thk. Âdil Ahmed Abdülmecîd vd. (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 2/109; İbrahim Görener, "Hîrî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/18/124-125; Ebû Abdurrahman İsmail b. Ahmed el-Hîrî, *Vücûhü'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, thk. Fâtıma Yusuf el-Hiyemî (Dimaşk: Dâru's-Sekâ, 1996); a.mlf., *el-Kifâye fi't-tefsîr* (İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, 145-146).

¹⁵ Hüseyin Esnemez, *Müfessir İsmail el-Hîrî ve el-Kifâye fi't-tefsîr Adlı Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 103, 104.

¹⁶ Hîrî, *el-Kifâye* (Fazıl Ahmed Paşa, 145-146), 1a-2a.

¹⁷ Tercümenin aslı "بِسْمِ الْحَمِيدِ الْمَجِيدِ الَّذِي لَيْسَ يَتَجَلَّى وَلَا يَفْقَرُ" şeklindedir. Hîrî, *el-Kifâye* (Fazıl Ahmed Paşa, 145-146), 1/46b.

günahkarların bağışlayıcısı olan (Allah'ın) adıyla (başlarım.)”¹⁸ ve Kehf sûresinde ise “Bütün mahlukat tarafından övülen Hamîd ve Melik olan (Allah'ın) adıyla (başlarım.)”¹⁹ şeklinde yorumda bulunmuştur.

Abdülkerim el-Kuşeyrî (ö. 465/1072), sûre başlarındaki besmeleleri münferit yorumlayan müfessirlerden bir diğeridir. Âl-i İmrân sûresinde, besmeledeki “Allah” lafzına dair bilgi vermiş ve marifet ehlinin bu lafızla karşılaştıklarında yaşadıkları hâlleri şu şekilde tasvir etmiştir:

Tahkik ehli, Allah lafzının bir manadan türetilmiş olup olmadığı konusunda ihtilaf içindedir. Çoğu, bu lafzın bir manadan türetilmediğini ve Allah'a özgü bir isim olduğunu söylemiştir. Bu lafzın Allah için kullanılması, tıpkı diğer özel isimlerin varlıklar hakkındaki kullanılması gibidir. Nitekim marifet ehli, isimleri bu lafızla kullandığında zihinleri ve bilgileri, Allah'ın varlığından başka bir anlama yönelmez. Bu lafzın hakkı, kalbin müşahadesiyle birlikte olmasıdır. Örneğin biri diliyle ‘Allah’ dediği veya kulaklarıyla O’nu işittiği zaman kalbiyle Allah’ı müşahade etmiş olur. Hâl böyle olunca, bu kelime Allah’tan başka hiçbir anlama delâlet etmediği gibi onu söyleyenin anladığı şey de Allah’tan başkası değildir. Böylece o, diliyle Allah demiş, akıyla Allah’ı bilmiş, kalbiyle Allah’ı tanımış, ruhuyla Allah’ı sevmiş, sırrıyla Allah’ı müşahade etmiş, zahiriyle Allah’ın huzurunda yalvarmış, iç dünyasıyla Allah’ı benimsemiş, ahvalıyla de Allah ile baş başa kalmış ve O’nda yok olmuştur. Bu itibarla Allah’tan başkasının onda nasibi kalmamıştır. Bu kimse, Allah’ta, Allah için Allah ile mahviyet hâli yaşadığı zaman Allah, ruhunu yok olmaktan korumak ve kalbini temizlemek için onu rahmetinin kapsamına alarak Rahmân ve Rahîm sözüyle ona tecelli etmektedir. Dostlarının külliye olmaması için lütufta bulunmak Allah’ın bir sünnetidir.”²⁰

Hûd sûresinin başındaki besmeleyi şu şekilde yorumlamıştır:

Besmele, kimilerinin aklını aydınlatıp onları basiret sahibi kılan, kimilerinin ise kalbini kaplayıp onları basiretten mahrum bırakan bir sözdür. Basiret sahibi kıldıklarını, Allah’ın nurunun burhanıyla basiret sahibi kılmış, tecrit ettiklerini de hükümlerinin kahrıyla tecrit etmiştir. Bu çerçevede ilim sahibi, araştırma ve delil arama yolunu izlemiş, sonuçta ikbalinin gölgeleri altından aklının yıldızları doğunca durmuştur. Marifet sahibi ise Allah’a kavuşmaya kalkışmış, o anda Allah’ın mukaddes zâtından, celalinin gereğini ortaya koymak suretiyle bir ışıltı belirince helak olmuştur.”²¹

Kehf sûresinin başındaki besmeleyi şöyle yorumlamıştır:

¹⁸ Tercümenin aslı “بِسْمِ مَالِكِ الْمُلُوكِ وَزَارِقِ الْوُحُوشِ وَ غَافِرِ الذُّنُوبِ” şeklindedir. Hîrî, *el-Kifâye* (Fazıl Ahmed Paşa, 145-146), 1/243b.

¹⁹ Tercümenin aslı “بِسْمِ الْمَلِكِ الْحَمِيدِ الَّذِي لَهُ الْحَمْدُ مِنَ الْخَلْقِ أَجْمَعِينَ” şeklindedir. Hîrî, *el-Kifâye* (Fazıl Ahmed Paşa, 145-146), 1/309b.

²⁰ Abdülkerim Kuşeyrî, *Leṭâ’ifü'l-işârât* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1971), 1/131.

²¹ Kuşeyrî, *Leṭâ’ifü'l-işârât*, 2/33.

Kalpler, ancak Allah'ın adını duyarak mutlu olur. Sırlar, ancak Allah'ın varlığıyla aydınlanır. Ruhlar da ancak Allah'ın celalini görmekle coşar. Besmeleyi dinlemek, kalplerin rahatı ve aydınlığı, ruhların da şifası ve ilacıdır. Besmele, ariflerin azığıdır. Onunla yorgunluk ve sıkıntıları geçer. Bağımsızlıkları ve varlıklarının devamı onunladır.”²²

Ömer en-Neseî (ö. 537/1142), sûre başlarındaki besmeleleri münferit yorumlayan müfessirlerden bir diğeridir. Âl-i İmrân sûresinde “Kitabı indiren Allah'ın; dilediğini sorgusuz sualsiz rızıklandıran Rahmân'ın ve en güzel mükafat kendisinde olan Rahîm'in adıyla (başlarım.)”²³ şeklinde; Hûd sûresinin başında “Muhkem, mufassal, mübîn kitabı indiren Allah'ın; muttakiler için mutlu son hazırlayan Rahmân'ın; ihsanda bulunanların mükafatını ziyan etmeyecek Rahîm'in adıyla (başlarım.)”²⁴ biçiminde; Kehf sûresinin başında “Hangileri en güzel ameli yapacak diye insanları imtihan etmek için yaratan Allah'ın; insanı önce topraktan, sonra nutfeden (sperm) yaratan ve daha sonra eksiksiz insan şekline sokan Rahmân'ın; iman edip salih amel işleyenleri Firdevs cennetlerinde konaklatacak olan Rahîm'im adıyla (başlarım.)”²⁵ tarzında açıklamıştır.

Burhâneddin el-Bikâî (ö. 885/1480), sûre başlarındaki besmeleleri münferit yorumlayan müfessirlerden bir diğeridir. Âl-i İmrân sûresinin başında besmeleyi “Her şeyi tamına kuşatan tek ve bir olan Allah'ın; yoktan var etme rahmeti mahlukatın tamamını kuşatan ve kurtuluş yolunu mükelleflere açıklayan Rahmân'ın; tevhit ehlini dostluğuna mazhar olacakları yere, bir araya toplayacağı mekana ve kutsal huzuruna seçen Rahîm'in adıyla (başlarım.)”²⁶ şeklinde; Hûd sûresinin başında “İlim, hikmet ve kudretin tamamı kendisinde olan Allah'ın; mahlukatının tamamına müjde ve uyarıda bulunan Rahmân'ın; yolunda giden dostlarını koruyan Rahîm'in adıyla (başlarım.)”²⁷ biçiminde; Kehf sûresinin başında “Eşi ve ortağı olmayan Allah'ın; kullarını Kur'ân'ın ahlâkî öğretileriyle yolların en açığına ileten Rahmân'ın; doğruluk üzere seçtiğini şerefliendiren Rahîm'in adıyla (başla-

²² Kuşeyrî, *Leâ'ifu'l-işârât*, 2/207.

²³ Tercümenin aslı “بِسْمِ اللَّهِ الَّذِي نَزَّلَ الْكِتَابَ، الرَّحْمَنِ الَّذِي يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ، الرَّحِيمِ الَّذِي عِنْدَهُ خُسْنُ الثَّوَابِ” şeklindedir. Neseî, *et-Teysîr*, 3/449. Ayrıca açıklamasındaki “نَزَّلَ الْكِتَابَ”, “يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ” ve “عِنْدَهُ خُسْنُ الثَّوَابِ” şeklindeki kâfiyeye katkı sağlayan cümleleri âyetlerden seçmiştir. Kelimelerin geçtiği âyetler için bk. Âl-i İmrân 3/3, 14, 27.

²⁴ Tercümenin aslı “بِسْمِ اللَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ الْمُبِينُ الْمُبِينُ الرَّحْمَنِ الَّذِي جَعَلَ الْعَاقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ الرَّحِيمِ الَّذِي لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ” şeklindedir. Neseî, *et-Teysîr*, 8/151. Neseî, açıklamasındaki kâfiyeli cümleleri âyetlerden seçmiştir. Kelimelerin geçtiği âyetler için bk. Hûd 11/6, 49, 115.

²⁵ Tercümenin aslı “بِسْمِ اللَّهِ الَّذِي خَلَقَ الْمَلَأَ لِيُتْلُوهُمُ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا الرَّحْمَنِ الَّذِي فَطَرَ الْإِنْسَانَ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّاهُ رَجُلًا الرَّحِيمِ الَّذِي جَعَلَ لِلَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ خِثَابَ الْفَرْدَوْسِ يُزِيلُ” şeklindedir. Neseî, açıklamasındaki kâfiyeli cümleleri âyetlerden seçmiştir. Neseî, *et-Teysîr*, 10/7. Kelimelerin geçtiği âyetler için bk. el-Kehf 18/7, 37, 107.

²⁶ Tercümenin aslı “بِسْمِ اللَّهِ الْوَاحِدِ الْمُتَعَزِّدِ بِالْإِحَاطَةِ بِالْكَمَالِ الرَّحْمَنِ الَّذِي وَسِعَتْ رَحْمَتُهُ الْإِنْبَادَ كُلَّ خَلْقٍ وَأَوْضَحَ لِلْمُكَلَّفِينَ طَرِيقَ النِّجَاةِ الرَّحِيمِ الَّذِي اخْتَارَ أَهْلَ” şeklindedir. Burhânuddîn el-Bikâî, *Nazmü'd-dürer fi tenâsübi'l-âyât ve's-süver* (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1984), 4/195.

²⁷ Tercümenin aslı “بِسْمِ اللَّهِ الَّذِي لَهُ تَمَامُ الْعِلْمِ وَكَمَالُ الْحِكْمَةِ وَجَمِيعُ الْقُدْرَةِ الرَّحْمَنِ جَمِيعُ خَلْقِهِ مَعْمُومُ الْبَشَارَةِ وَالنَّذَارَةِ الرَّحِيمِ لِأَهْلِ الْوَلَايَةِ بِالْحِفْظِ فِي سُلُوكِ سَبِيلِهِ” şeklindedir. Bikâî, *Nazmü'd-dürer*, 9/224.

rım.)” diyerek açıklamaktadır.²⁸

Hüsameddin Ali el-Bitlisî²⁹ (ö. 909/1504), sûre başlarındaki besmeleleri münferit yorumlayan müfessirlerden bir diğeridir. Besmeleyi Âl-i İmrân sûresinin başında “Bu sûreyi en yüce isimleriyle ve nimetleriyle başlatan, İmrân ailesini bu sûrede özel olarak zikretmekle şereflendiren Allah’ın; bu sûreyi Hz. Âdem’den Hz. Muhammed’e kadarki peygamberleri zikretmekle yücelten Rahmân’ın; birliğine bizzat şahitlik eden, kullarını İslâm’ın nuruyla kıyamet gününe kadar şereflendiren Rahîm’in adıyla (başlarım).”³⁰ şeklinde; Hûd sûresinin başında “Kendiliğimizden doğru yolu bulamayacağımız halde bize Allah’ın zât ve isimlerine yönelik sağlam ve apaçık bir hidâyet veren Allah’ın; her canlının maddesini/özünü belli bir sürede yaratan, o maddenin babaların sulbünde kararlaştığı ve anaların rahminde bırakılacağı yeri bilen Rahmân’ın; gökleri ve yeri altı günde yaratan Rahîm’in adıyla (başlarım).”³¹ biçiminde; Kehf sûresinin başında “Âdemoğlunun (kalp) mağarasını, kalbin yedi mertebesine sığınak yapan Allah’ın; onları nefis-i emmâre olan Dikyanus’tan kurtaran Rahmân’ın; Rûh-ı câmi’i’nin irşadiyle onları kemale erdiren Rahîm’in adıyla (başlarım).”³² tarzında açıklamıştır.

Nimetullah en-Nahcivânî³³ (ö. 920/1514[?]), sûre başlarındaki besmeleleri münferit

²⁸ Bikâî’nin Kehf sûresindeki münferit besmele açıklaması, Dâru’l-Kitâbi’l-İslâmî neşrinde nüsha ya da müstensih kaynaklı olarak yoktur. Bikâî, *Nazmü’l-dürer*, 12/2-4. Ancak diğer neşirlerde vardır. Burhânüddin el-Bikâî, *Nazmü’l-dürer fî tenâsübi’l-âyât ve’s-süver*, thk. Abdurrezzak Gâlib el-Mehdî (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmîyye, 1415/1995), 4/441. Tercümenin aslı “ بِسْمِ اللَّهِ الَّذِي لَا تُخْفَوُ لَهُ وَلَا شَرِيكَ الرَّحْمَنِ الَّذِي أَقَامَ عِبَادَةً عَلَى أَوْضَحِ الطَّرِيقِ يَا زَوَالِ هَذَا الْكِتَابِ ” şeklindedir. “الرحيم يُفَضِّلُ مَنْ اخْتَصَّهُ بِالصُّوَابِ”

²⁹ Bitlisî, Akkoyunlu döneminde Nurbahşiyye tarikatına mensup bir âlimdir. Vahdet-i vücûd merkezli İbnü’l-Arabî çizgisinin temsilcilerindendir. Tefsirinde zâhiri yorumlarıyla itikadi açıdan Sünnî çizgiyi korurken vahdet-i vücûd merkezli tasavvuf anlayışına sahip olduğunu göstermiştir. Fikhî ve kelâmî konularda Şâfiî-Eş’arî çizgiyi sürdürmenin yanında Meşşâî, İshrâkî ve Ekberî anlayışı eserlerinde mezcetmiştir. Esmâ Çetin, *Hüsameddin Ali el-Bitlisî’nin Tefsir ve Te’vil Anlayışı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2021), 20-23.

³⁰ Tercümenin aslı “ بِسْمِ اللَّهِ الَّذِي شَرَفَتْ بِهِ السُّورَةُ بِأَلَمَاءِ الْعِظَامِ وَالْأَلَاءِ الْحَسَنَامِ، وَيَذْكُرُ الْكِتَابَ الْكَرِيمَ تَخْصِيصًا لَهَا مِنْ الْأَعْيَانِ بِأَلِ عَمْرَانَ الرَّحْمَنِ الَّذِي ” şeklindedir. Hüsameddin Ali Bitlisî, *Câmi’u’t-tenzil ve’t-te’vil* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa Nüshası, 109-112), 1/150a.

³¹ Tercümenin aslı “ بِسْمِ اللَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ هَذِي مُبِينًا وَهَدَانِيَّةً مُبِينَةً إِلَى التَّوْحِيدِ الدَّائِي وَالْإِخْتِلَافِ الرَّحْمَنِ الَّذِي خَلَقَ مَادَّةَ كُلِّ دَابَّةٍ فِي ” şeklindedir. Bitlisî, *Câmi’u’t-tenzil* (Şehit Ali Paşa Nüshası, 109-112), 2/199b-a.

³² Tercümenin aslı “ بِسْمِ اللَّهِ الَّذِي جَعَلَ كَهْفَ بَنِي آدَمَ مَقْدَلًا لِلْأَطْوَارِ السَّيِّئَةِ الْعَلِيَّةِ الرَّحْمَنِ الَّذِي نَجَّاهُمْ عَنْ شَرِّ دُفْيَانُوسَ النَّفْسِ الْأَمَّارَةِ الرَّحِيمِ الَّذِي وَقَفَهُمْ بِشَرِّهِ ” şeklindedir. Bitlisî, *Câmi’u’t-tenzil* (Şehit Ali Paşa Nüshası, 109-112), 3/101b-a.

³³ Nahcivânî, Akkoyunlu, Safevî, Karamanoğlu ve Osmanlı coğrafyasında yaşamıştır ve kabri Akşehir’dedir. Nakşî olup sıkı bir İbnü’l-Arabî takipçisidir. Tefsirinde şerî ve tasavvufî ilimleri mezcederek lafzî ve işârî ilimleri kullanmıştır. Tasavvufî yorumlarında vahdet-i vücûd temasını sürdürür. Vahdet-i vücûd teması sûre başlarındaki münferit besmele yorumlarında mevcuttur. Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir Okulu* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974), 225-226; Yaşar Kurt, “Ni’metullah b. Mahmûd”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/132-133; Ali Can, “Aliyyü’l-Kârî’nin Envârü’l-Kur’ân ve Esrârü’l-Furkân Adlı Tefsirinde Besmele Yorumu”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2012), 42;

yorumlayan müfessirlerden bir diğeridir. Besmeleyi Âl-i İmrân sûresinin başında “Kullarını ahirete (Allah’a) yönlendirmek için elçiler gönderen ve Kitabı indiren Allah’ın; onlara kesin bilgi ve irfanın taşması için hazırlanmış muhkem âyetleri indiren Rahmân’ın; onlara tevhidin ve hakikatin özünü kapsayan müteşâbih âyetleri indiren Rahîm’in adıyla (başlarım.)”³⁴ şeklinde; Hûd sûresinin başında “Âyetlerine tutunanları zâtının vahdetine ulaştırması için tevhidine delâlet eden Kitabının âyetlerini sapasağlam yapan Allah’ın; bu âyetleri kolaylaştırarak ve açıklayarak kullarına tafsil eden Rahmân’ın; sırât-ı müstakîm olan hakka’l-yakîn mertebesinin gerçekleşmesi için kullarına ibadeti ve tezellülü emreden Rahîm’in adıyla (başlarım.)”³⁵ biçiminde; Kehf sûresinin başında ise “Mükemmel sıfatlarının yansımasıyla kulları arasından lütuf ve ihsanıyla seçip yücelttiği (Hz. Muhammed’e) tecellî eden Allah’ın; (Hz. Peygamber’i) kullarına kemal derecelerine ulaştırıcı rehber olarak gönderen Rahîm’in; kullarını habibinin rehberliğiyle zülâl-i visâle (Allah’a tam kavuşma) ulaştıran Rahîm’in adıyla (başlarım.)”³⁶ tarzında açıklamıştır.

el-Hatib eş-Şirbînî³⁷ sûre başlarındaki besmeleleri münferit yorumlayan müfessirlerden bir diğeridir. Besmeleyi Âl-i İmrân sûresinde “Mükemmel sıfatlar kendisinin olduğu için ilahlıkta tek olmayı hak eden Allah’ın; merhameti bütün varlık âlimini yayılan, mahlukatı cömertlik ve ihsanıyla kuşatan Rahmân’ın; kendisine güvenip dayananları şefkatle kucaklayan Rahîm’in adıyla (başlarım.)”³⁸ Hûd sûresinde “Mutlak ilim, sonsuz hikmet ve sınırsız kudret kendisine mahsus olan Allah’ın; yaratılmışlara umumi olarak müjde ve uyarıda bulunan Rahmân’ın; dostlarını kendi yolunda ilerlerken himaye eden Rahîm’in

Abdullah Sadıksoy, *Nahcivânî’nin Tefsir Yöntemi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2022), 134. Nahcivânî’nin Nakşî olup tarikatının genel ilkelerine ters düşen vahdet-i vücûd nazariyesinde hareket etmesi ilginçtir. Bu durum tasavvufdaki nazar eksenli vahdet-i vücûd anlayışının herhangi bir tarikata has olmayışından kaynaklanmış olabilir. Benzer durum Mûsâ Kâzım’da (ö. 1920) da vardır. Muhammet Çol, “II. Abdülhamid Dönemi Âlimlerinden Mûsâ Kâzım Efendi ve Sûre-i İhlâs ve Alak Tefsirleri Risalesi”, *Abdülhamid Dönemi Osmanlı Coğrafyasında İslâmî İlimler*, ed. Hidayet Aydar vd. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 296-297.

³⁴ Tercümenin aslı “ بِسْمِ اللَّهِ الَّذِي أُنْزِلَ الْكِتَابُ وَأُرْسِلَ الرُّسُلُ إِشَادًا لِّغُفْوِ الْعِبَادِ إِلَى سَبِيلِ الْمَعَادِ الرَّحْمَنِ عَلَيْهِمْ يُنْزَلُ الْمُخَكَّمَاتُ الْمَعْدَّةُ لِقَبْضَاتِ الْبَقِيَّةِ وَالْعُرْقَانِ ” şeklinde. Nimetullah en-Nahcivânî, *el-Fevâtihü’l-ilâhiyye ve’l-mefâtihü’l-gaybiyye* (İstanbul: Matbaatü’l-Osmâniyye, 1325), 1/97-98.

³⁵ Tercümenin aslı “ بِسْمِ اللَّهِ الَّذِي أَحْكَمَ آيَاتِ كِتَابِهِ الدَّالَّةِ عَلَى تَوْحِيدِهِ، لِيَكُونَ مُوَصِّلَةً إِلَى وَحْدَةِ ذَاتِهِ لِمَنْ قَسَمَكَ بِهَا الرَّحْمَنُ عَلَى عِبَادِهِ بِتَفْصِيلِ تِلْكَ الْآيَاتِ تَسْهِيلًا ” şeklinde. Nahcivânî, *el-Fevâtihü’l-ilâhiyye*, 1/346.

³⁶ Tercümenin aslı “ بِسْمِ اللَّهِ الَّذِي تَجَلَّى بِذَاتِهِ بِاِخْتِيارِ إِتِّصَافِهِ بِغُفْوِ أَوْصَافِ الْكَمَالِ لِعِبَادِهِ الَّذِي قَدْ اِئْتَمَرَتْهُ وَأَصْطَفَاهُ مِنْ بَيْنِ عِبَادِهِ بِمُقْتَضَى الْكَرَمِ وَالْإِفْضَالِ الرَّحْمَنِ ” şeklinde. Nahcivânî, *el-Fevâtihü’l-ilâhiyye*, 1/470.

³⁷ Şirbînî, müteahhirûn Şâfiî fakihlerindendir. Zekeriyya el-Ensârî’den (ö. 926/1520) sonra mezhep içi öncü isimlerdendir. Nevevî’nin (ö. 676/1277) *Minhâc’ına Muğni’l-muhtâc* adıyla bir şerh yazmıştır. Muhsin Demirci, “el-Hatib eş-Şirbîni ve Tefsiri”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1986), 385-399; Ali Hakan Çavuşoğlu, “Şirbînî, Hatib”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/189-191.

³⁸ Tercümenin aslı “ بِسْمِ اللَّهِ الَّذِي لَهُ صِفَاتُ الْكَمَالِ فَاسْتَحَقَّ التَّعَرُّدَ بِالْأَلْهِيَّةِ الرَّحْمَنِ الَّذِي سَرَتْ رَحْمَتُهُ جِلَالَ الْوُجُودِ فَشَبِلَتْ كُلَّ مَوْجُودٍ بِالْكَرَمِ وَالْجُودِ الرَّحِيمِ لِمَنْ ” şeklinde. Şirbînî, *es-Sirâcü’l-münîr*, 1/193.

adıyla (başlarım.)”;³⁹ Kehf sûresinde “Dengi ve ortağı olmayan Allah’ın; bu Kur’ân’ı indirmek suretiyle kullarına yolların en açığını ortaya koyan Rahmân’ın; kendisine mükafatı seçtiği kimseyi üstün tutan Rahîm’in adıyla (başlarım.)”⁴⁰ şeklinde açıklamıştır.⁴¹

Aliyyü’l-Kârî⁴² (ö. 1014/1605), sûre başlarındaki besmeleleri münferit yorumlayan müfessirlerden bir diğeridir. Osmanlı-Safevî mücadelesinin yoğunlaştığı dönemde yaşayan Herat’lı Hanefî âlim Aliyyü’l-Kârî’nin besmele yorumları, Kuşeyrî ile benzerlik taşıdığından burada örnekler üzerinde durulmayacak ve değerlendirme kısmında Kuşeyrî ile benzer ve farklı yönlerine temas edilecektir.

2. Münferit Besmele Yorumlarının Değerlendirilmesi

Hîrî, sûre başlarındaki besmeleleri tespitlerimize göre ilk defa münferit yorumlayan kişidir. Besmelede yer alan Allah’a ait ilâhî isim ve sıfatları kullanarak, sûrenin muhteva-sını yansıtabilecek şekilde kâfiyeli bir biçimde açıklamada bulunmuştur. Onun kâfiyeli açıklama tarzını, aralarında irtibat olup olmadığı bilinmemesine rağmen literatürde Nesefî, Bikâî, Bitlisî, Nahcivânî ve Şîrbînî geliştirerek sürdüreceklerdir. Hîrî’nin sûre başlarındaki besmeleleri müstakil olarak yorumlamasındaki motivasyonu büyük bir merak konusudur. Her ne kadar sûre başlarındaki besmeleleri münferit âyet kabul eden Şâfiî-Eş’arî geleneğe mensubiyeti dolayısıyla bunu yaptığı söylenebilecek olsa da kendisini bunu yapmaya sevk eden saik fikhî kimliği değildir. Açıklamalarında fikhî bir yorum yapmaması,⁴³ onu bu işe sevk eden motivasyonun başka bir etken olduğunu düşündürmektedir. Ayrıca Hanefî müfessirlerin sûre başlarındaki besmeleleri yorumlamaları ve bu faaliyeti sürdürenlerin

³⁹ Tercümenin aslı “بِسْمِ اللَّهِ الَّذِي لَهُ تَمَامُ الْعِلْمِ وَكَمَالُ الْحِكْمَةِ وَجَمِيعُ الْقُدْرَةِ الرَّخْمُ لَجَمِيعِ خَلْقِهِ يَغْنُومُ الْبَشَارَةَ وَالنَّجَارَةَ الرَّحِيمُ لِأَهْلِ وَلَا يَبْرَهُ بِالْحِفْظِ فِي سُلُوكِ سَبِيلِهِ” şeklindedir. Şîrbînî, *es-Sirâcü’l-münîr*, 2/42. Benzer vurgu Bikâî’de de vardır. Bikâî, *Naẓmü’l-dürer*, 9/224.

⁴⁰ Tercümenin aslı “بِسْمِ اللَّهِ الَّذِي لَا مَحْوَ لَهُ وَلَا شَرِيكَ الرَّخْمُ الَّذِي أَقَامَ عِبَادَهُ عَلَى أَوْضَحِ الطَّرِيقِ يُنْزِلُ هَذَا الْكِتَابَ الرَّحِيمَ بِتَفْضِيلٍ مِّنَ الْخَصْمَةِ بِالصَّوَابِ” şeklindedir. Şîrbînî, *es-Sirâcü’l-münîr*, 2/347.

⁴¹ Şîrbînî, çoğu sûrenin başında besmeleleri yorumlarken Bakara, Tevbe ve İbrâhim sûrelerinin başında bunu yapmamıştır. Bunlar içerisinde Tevbe sûresinde besmelenin yer almamasının sebebinin açıklanmış, fakat diğerlerinde bir şey söylememiştir. Bu durum insani süreç dâhilinde unutma veya nüsha kaynaklı olabilir. Şîrbînî, *es-Sirâcü’l-münîr*, 1/14, 586, 2/167.

⁴² Aliyyü’l-Kârî, tefsirinde Zâhirî ve tasavvufî yorumlara yer vermiştir. Vahdet-i vücûd nazariyesinin hâkim olduğu bir dönemde Kuşeyrî çizgisini takip etmiştir. Neredeyse her sayfada Kuşeyrî’ye atfı yapmıştır. Kuşeyrî haricinde Ca’fer es-Sâdî, Cüneyd, Sülemî, Tüsterî gibilerin görüşlerini aktarmış, fakat İbnü’l-Arabî ve çizgisindeki düşünürlerin görüşlerine yer vermemiştir. Hatta İbnü’l-Arabî’nin felsefî tasavvuf özelliğine sahip vahdet-i vücûd öğretisini tenkit ederek çeşitli konulardaki yaklaşımdan dolayı onu tekfir etmiştir. Nureddîn Ali b. Muhammed Aliyyü’l-Kârî, *Envâru’l-Kur’ân ve esrârü’l-Furkân*, thk. Nâci Süveyd (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1984), 2/5, 6, 7, 8; Ahmet Özel, “Ali el-Kârî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/2/403-405; Mustafa Akman, “Ali b. Sultan el-Kârî”, *Mâtürîdî Öncüler Mâtürîdî Kelam Düşüncesinin Kurucuları ve Meşhur Alimleri*, ed. Özden Kanter (İstanbul: Kitâbî Yayınları, 2023), 221.

⁴³ Hîrî, yalnızca Zümer sûresinin birinci âyetinde sûre başlarındaki besmelenin müstakil bir âyet olduğunu ifade etmesine rağmen, Zümer sûresinin başındaki besmele yorumlarında söylememiştir. Hîrî, *el-Kifâye* (Fazl Ahmed Paşa, 145-146), 2/209a.

yorumlarında fikhî açıklama yapmayıp sûrenin içeriğiyle irtibat kurmaları,⁴⁴ Hîrî'de dâhil olmak üzere onları bunu yapmaya sevk eden etkenin fikhî eğilimleri olmadığını gösterir. Hîrî'nin Kur'ân'ın tek tip bir anlayışla açıklanmasından uzak duran Nişabur müfessirlerinden⁴⁵ olması, onu ve bu geleneği sürdürecekt müfessirleri etkilemiş görünmektedir. Nitekim Nişabur tefsir çevresinin ilmî ve kültürel etkisiyle yazılan kuşatıcı tefsirler, dönemlerini ve sonrasını etkilemişlerdir.⁴⁶ Hîrî, Kuşeyrî ve Neseî'nin Nişabur tefsir çevresiyle doğrudan irtibatlarının bulunması, araştırmada incelenecek diğer müfessirlerin de bu isimlerle irtibatlarının olması literatürde sûre başlarında münferit besmelelerin yorumlanmasını ortaya çıkarmış olmalıdır. Başka bir ifadeyle Nişabur tefsir çevresinin tefsir ilmine kazandırdığı yeniliklerden bir diğeri sûre başlarındaki besmelelerin münferit yorumlanmasıdır. Tüm bunlardan hareketle Nişabur tefsir çevresinin müfessirlerinden biri olan Hîrî, sûre başlarında besmele tefsir geleneğinin teşekkülüne katkı sağlamış ve yapısal olarak tefsir ilmine yeni bir soluk kazandırmıştır.

Kuşeyrî, *Letâ'ifu'l-işârât'ta*⁴⁷ sûre başlarındaki besmeleleri münferit açıklayarak lügavî ve işâr yorumlarla besmelelerin sûre başlarındaki hikmetine değinmektedir.⁴⁸ Yorumları, tefsirin temel amacı olan Allah'ı esmâ ve sıfatlarıyla tasavvufî bir boyutta tanıtmaya gayesiyle örtüşmektedir. Onun sûre başlarındaki münferit besmele yorumları değerlendirilecek olduğunda kendisini bunu yapmaya sevk eden sebebe dair bir şey söylemediği görülmektedir. Motivasyonunun sûre başlarındaki besmeleleri âyet sayan fikhî kimliği olduğuna dair de bir şey dememiştir. Sadece Fâtiha sûresinde besmelenin her sûrede müstakil bir âyet olduğunu belirtmiş ve Allah'ın her sûrede besmeleyi tekrar etmesiyle besmelenin ilgili sûreden bir âyet olduğunun kesinleştiğini ve buna göre tüm sûrelerde besmelenin tasavvufî işaretlerinden mükerrer olmayan anlamlar çıkaracağını ifade etmiştir.⁴⁹ Bu açıklamalardan, besmeleleri münferit bir âyet saydığı anlaşılmaktadır. Ancak, besmeleye sûreye özgü ve tekrarlanmayacak şekilde işâr anlamlar yüklemesi ve bunu pratiğe dökmesi, asıl saikin fikhî kimliği olmayıp Kur'ân'daki tekrarlarla bağlantılı olarak Kur'ân'ın farklı yerlerinde kullanılan mükerrer kelime ve cümlelerin farklı anlamlara geleceğini

⁴⁴ İncelenen müfessirlerden sadece Kuşeyrî besmelenin fikhî durumuyla alakalı açıklama yapmış, fakat bu da yapılan genellemeyi bozacak boyutta olmamıştır. Kuşeyrî, *Letâ'ifu'l-işârât*, 1/9.

⁴⁵ Nişabur tefsir anlayışına dair bk. Walid Saleh, *The Formation of the Classical Tafsir Tradition: The Qur'ân Commentary of al-Tha'labî* (Leiden-Boston: E. J. Brill, 2004), 140-178.

⁴⁶ Örneğin Sa'lebî, erken dönem tasavvufî yorumların kaybolmadan sonrasına taşınmasına katkı sağlayan Süleimî'den alıntılar yaparak tasavvufî yorumların Sünnî tefsir anlayışına girmesine katkı sağlamıştır. Hikmet Koçyiğit, "Hicrî Beşinci Asır Nîşâbü'r'da Tefsir Otoriteleri ve Tefsire Katkıları", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 67/67 (2024), 29, 40.

⁴⁷ Kuşeyrî, *er-Risâle*'sinde selefin tasavvufî yorumlarını bir araya getirirken *Letâ'ifte* bireysel tasavvufî yorumlara daha çok yer vermiştir. Süleyman Uludağ, "Giriş: Kuşeyrî'nin Hayatı ve Risâlesi", *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risalesi*, hzr. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021), 68.

⁴⁸ Kuşeyrî, *Letâ'ifu'l-işârât*, 1/406; Abdülbaki Turan, "Kuşeyri ve Letaifu'l-işarat isimli Tefsiri", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/4 (1991), 40-43, 53; Akpınar, "İşârî Tefsir ve Kuşeyrî (ö. 465/1072)'nin Besmele Tefsiri", 53-92.

⁴⁹ Kuşeyrî, *Letâ'ifu'l-işârât*, 1/9.

düşündüren tasavvufî yaklaşımı olduğunu göstermektedir. Bu doğrultuda Kuşeyrî'yi sûre başlarındaki besmeleleri münferit yorumlamaya sevk eden asıl husus, fikhî kimliğinden ziyade tekrar anlayışını şekillendiren tasavvufî eğilimidir. Şâfiî olmasına rağmen besmelelerin fikhî konumuna dair detaylı açıklamalarda bulunmaması ve münferit besmele yorumlarında fikhî durumuna değinmemesi, tam anlamıyla fikhî kişiliğinden hareketle sûre başlarındaki besmeleleri ele almadığını göstermektedir. “Allah, besmele âyetini her sûrede tekrarlayıp bu âyetin o sûreden olduğu kesinleşince biz de onun her sûredeki işaretlerinden tekrarlanmamış kelimeler ve işaretler zikretmek istedik.”⁵⁰ şeklindeki ifadesi de bu durumu teyit eder. Burası Kuşeyrî'nin besmeleleri müstakil âyet sayan bir geleneğe mensup olmasına rağmen sûre başlarındaki münferit besmele yorumlarında fikhî eğilim yerine tasavvufî yaklaşımı ön plana çıkardığını ortaya koymaktadır. Besmeleleri tasavvufî içerikle yorumlaması ve fikhî yönelimine dair belirgin bir işaretin olmaması, onun tasavvufî eğiliminin bu yorumlarda belirleyici olduğunu göstermektedir.

Geleneksel tefsirlerde, tasavvufî tefsirler de dâhil olmak üzere müfessirlerin çoğunlukla sûre başlarındaki besmeleleri münferit tefsir etmedikleri görülür. Kuşeyrî de sûre başlarındaki besmeleleri sistematik ve tasavvufî boyutta yorumlayan ilk müfessirlerden olmasıyla dikkatleri üzerine çekmektedir.⁵¹ Her ne kadar Hîrî'nin yorumları daha önce yapılmış olsa da, Kuşeyrî'nin yaklaşımı tefsirinin etki gücünden hareketle tefsir literatüründe daha etkili olmuştur. Özellikle sûre başlarındaki besmele yorumlarındaki etkisi, dolaylı olarak bu geleneği sürdüren müfessirler üzerinde görülmekle birlikte, doğrudan etkisi Aliyyü'l-Kârî üzerindedir. Aliyyü'l-Kârî, bu konuda birebir Kuşeyrî'yi takip etmiştir. Dolayısıyla Kuşeyrî, besmeledeki Allah, Rahmân ve Rahîm lafızlarını sûrelerin ana temalarından hareketle kâfiyeli yorumlamasına da literatürde iz bırakmıştır.

Nesefî, sûre başlarında besmelelerin müstakil birer âyet olmadığını savunan Hanefî bir müfessir olmasına rağmen, her birini münferit ve sistematik yorumlar. Besmeledeki kelimeleri sûreden seçtiği kâfiye uyumlu sözcüklerle açıklar. Allah, Rahmân ve Rahîm lafızlarına *ellezî* ism-i mevsûlünü ekleyerek, sûre muhtevasını yansıtan ve daha çok kâfiye uyumunu ön plana çıkaran nazımsal ifadeler kullanır.⁵² Onun sûre başlarındaki besmeleleri müstakil bir âyet saymamasına rağmen her birine dair açıklama yapmasının arkasındaki motivasyon büyük bir merak konusudur. Bu doğrultuda tefsir ilmine yenilik kazandıran Nişabur tefsir çevresinin müfessirlerinden İsmâil el-Hîrî'den etkilendiği söylenebilir.⁵³ Nitekim Hîrî'nin kısmi kâfiye vurgusu, Nesefî'de tam karşılığını bulmuştur. Her ikisinin Fâtîha'da kâfiyeli açıklama yapmayıp besmele hakkında genel bilgi vermeleri de etkileşimin bir göstergesidir.⁵⁴ Ayrıca Nesefî'nin *et-Teysîr*'in yazımında Nişabur tefsir çevresinden

⁵⁰ Kuşeyrî, *Letâ'ifu'l-işârât*, 1/9.

⁵¹ Ateş, *İşârî Tefsîr Okulu*, 101; Turan, “Kuşeyri ve Letaifu'l-işarat İsimli Tefsiri”, 40-41, 53.

⁵² Ali Kaya, “Besmelenin Sûre Muhtevasıyla Yorumu: Ömer Nesefî ve Bikâî Örneği”, *Eskiye* 46 (2022), 342, 351, 338, 347, 360.

⁵³ Nesefî, *et-Teysîr*, 1/158, 8/352.

⁵⁴ Hîrî, *el-Kifâye* (Fazıl Ahmed Paşa, 145-146), 1a-2a; Nesefî, *et-Teysîr*, 1/76-77.

etkilenmesi, aralarındaki irtibatın somut tezahürlerindendir.⁵⁵

Nesefî, sûre başlarındaki besmeleleri yorumlamada Kuşeyrî'den etkilenmiş olabilir. Çünkü kendisi sıkı bir Kuşeyrî takipçisidir.⁵⁶ Ancak ikilinin besmeleleri münferit yorumlamaları yapısal benzerlik gösterse de sistem ve içerik açısından farklılık vardır. Kuşeyrî'nin besmele açıklamalarında tasavvufî ağırlık Nesefî'de olmadığı gibi Nesefî'deki kâfiyeli nazımsal yön Kuşeyrî'de yoktur. Aralarında besmelenin fikhî konumu noktasında belirgin farklılık da bulunur. Nesefî, sûre başlarındaki besmelelerin müstakil birer âyet olmadığını savunmasına rağmen her sûrenin başındaki besmele ile sûrenin içeriği arasındaki irtibatı ortaya koymaya çalışır. Bu durum, onun sûre başlarında besmeleleri münferit yorumlamaya yönelten etkenin fikhî kimliği olmadığını gösterir.⁵⁷ Nesefî, sûre başlarındaki besmeleleri benzeri Hîrî'de olduğu gibi kâfiyeli olarak açıklar. Şair kimliği olduğu bilinen Nesefî'nin⁵⁸ Hîrî'nin sistemi bağlamında kâfiyeli olarak besmeleleri yorumlaması Bikâî, Bitlisî, Nahcivânî ve Şirbînî'yi etkilemiş olabilir. Zira bu müfessirler de sûre başlarındaki besmeleleri kâfiyeli yorumlamışlardır. Ancak Nesefî, sûre başlarındaki münferit besmele yorumlarında tasavvufî açıklamalara yer vermemiş ve yine Bikâî ve Şirbînî gibi besmeledeki Allah'ı güç ve azamet, Rahmân'ı genel, Rahîm'i ise özel bağışlama olarak yorumlamamıştır.⁵⁹ Onu literatürde özgün kılan ise besmeleleri müstakil âyet saymamasına rağmen her birini münferit yorumlamasıdır.

Bu küçük çaplı geleneği sürdüren müfessirlerden Bikâî'nin sûre başlarındaki münferit besmele yorumları, onun tefsir anlayışında önem taşımaktadır. Bu doğrultuda besmeledeki “Allah, Rahmân ve Rahîm” kelimelerini sûrenin ana temasına uygun ve *ellegî* edatıyla kâfiyeli biçimde münferit ve sistematik yorumlar. Fikhî açıklamadan kaçınarak tefsirinde ön plana çıkarttığı münasebat⁶⁰ anlayışını sürdürür. Allah lafzını sınırsız güç ve ilim, Rahmân'ı genel bağışlama, Rahîm'i ise özel mağfiret anlamlarıyla ele alır.⁶¹ Bunu tüm besmele yorumlarında sürdürür. Besmeledeki Allah, Rahmân ve Rahîm lafızlarındaki sûrelerin ana konusunu yansıtacak açıklamalarını âyetlerden seçmez, bilakis bunları bi-

⁵⁵ Muhammet Çol, *Ömer en-Nesefî ve et-Teysîr fi't-Tefsîr'i* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 48-50.

⁵⁶ Kuşeyrî, Sünnî tasavvufun teşekkülüne katkı sağlamış ve öncü kişiliğiyle sonrakileri etkilemiştir. Hanefî-Mâtürîdî âlimi Nesefî bunlardandır ve tefsirindeki doğrudan *Leṭâ'if* atıfları 758 tanedir. Nesefî, *et-Teysîr*, 15/658-661 (Nâşirin fihristi). Aralarındaki irtibata dair bk. Çol, *Ömer en-Nesefî ve et-Teysîr fi't-Tefsîr'i*, 301-302.

⁵⁷ Nesefî, sûre başlarındaki besmele yorumlarında fikhî açıklama yapmamasına rağmen *et-Teysîr*'in mukaddimesinde ve Fâtîha'da besmeleyi oluşturan temel kavramları açıklamış, besmelenin imla yapısını, dil bilimsel tahlilini ve fikhî konumunu incelemiştir. Ancak bunda araştırmanın konusuyla çelişen bir şey yoktur. Nesefî, *et-Teysîr*, 1/51-67, 71-72, 76-77, 112, 143.

⁵⁸ Kaya, “Besmelenin Sûre Muhtevasıyla Yorumu: Ömer Nesefî ve Bikâî Örneği”, 351, 360.

⁵⁹ Nesefî, *et-Teysîr*'in girişinde besmeleye dair tefsir anlayışını yansıtır tarzda açıklama yapmasına ve genel ve özel bağışlanma temasıyla Rahmân ve Rahîm kelimeleri üzerinde durmasına rağmen buradaki yaklaşımı sûre başlarındaki münferit besmele yorumlarındaki yaklaşımından farklıdır. Nesefî, *et-Teysîr*, 1/51-67.

⁶⁰ Bikâî, *Nazmü'd-dürer*'de sûre ve âyetler arasındaki irtibatların peşindedir. Necati Kara, *Bikâî ve Tefsirindeki Metodu* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1994), 105-114, 253-280.

⁶¹ Arslan, “Bikâî'nin Nazmü'd-Dürer Tefsirinde Münasebet İlmi'ne Dair Bir İnceleme”, 370-371.

reysel gerçekleştirir.⁶² Bu kapsamda besmele yorumlarında kendisi gibi kâfiye vurgusunu ön plana çıkaran Hîrî ve Neseî'î'den farklılığa sahiptir. Besmeledeki Allah'a "güç", Rahmân'a "genel bağışlama" ve Rahîm'e ise "özel bağışlama" anlamlarını yüklemesiyle de her iki isimden farklıdır.⁶³ Aralarında nazımsal benzerlik olmasına rağmen mahiyet/tema farkı vardır.

Bikâî gibi Şâfiî müfessirlerin sûre başlarındaki besmeleleri münferit tefsir etmelerinin arka planında fıkıh olduğu söylenebilir.⁶⁴ Ancak gerek Bikâî ve gerekse araştırmada incelenen diğer Şâfiî müfessirlerin hiçbiri, münferit besmele yorumlarında fikhî açıklama yapmamışlardır. Buna mukabil besmele ile sûre arasında irtibat kurmaya çalışmaları, kendilerini bu işe sevk eden motivasyonun fıkıh olmayıp münasebat anlayışları olduğunu, Kur'ân'daki tekrarlar bakışlarının kendilerini etkilediğini göstermektedir. Ayrıca Bikâî'nin bu faaliyetinin arkasında sûfi eğiliminin olduğu da söylenebilir.⁶⁵ Hatta Kuşeyrî ile irtibatı neticesinde sûre başlarındaki besmeleleri *Leṭâ'ifü'l-işârât*'tan esinlenerek açıklamış da olabilir.⁶⁶ Fakat besmele yorumlarında tasavvufî bir açıklama yapmaması, buna mukabil Kuşeyrî'den farklı bir üslupla Hîrî ve Neseî'î'nin sistemini geliştirerek sürdürmesi bu hususta Kuşeyrî'yi dikkate almadığının alametidir. O, Nişabur tefsir çevresinin tefsir ilmine kazandırdığı yeniliklerden olan müstakil besmele yorumculuğunu sûfi bir eğilimden öte sürdürmüş ve münasebat anlayışı çerçevesinde sûre ile besmele arasında irtibatlar kurmuştur. Bunların yanında Bikâî'nin *Meşâ'idü'n-naẓar*'ı telif ederken sûrelerin Mekî-Medenîliğinde *et-Teyssîr*'den yararlanması,⁶⁷ Neseî'î'yi bu konuda örnek alabileceğini akla getirmektedir. Ancak kendisi bu hususta bir şey söylememiştir.

Bitlisî, sûre başlarındaki münferit besmele tefsir geleneğini sürdüren müfessirlerdendir. Bitlisî, sûre başlarındaki besmele yorumlarında Kuşeyrî de dâhil olmak üzere diğer müfessirlerin peşinden gitmiş, fakat bire bir onlara bağlı kalmamıştır. Besmeledeki Allah, Rahmân ve Rahîm lafızlarını *ellezî* ism-i mevsûlüyle kafiye biçimde açıklamıştır. Açıklamalarında vahdet-i vücûd temalı tasavvufî öğeler yer almasına rağmen Bikâî'nin yaptığı gibi besmeledeki Allah, Rahmân ve Rahîm kelimelerine sırasıyla "güç, umumi ve hususi bağışlanma" anlamlarını vermemiştir. Besmelenin sûre başlarında münferit birer âyet olduğunu söylemesine rağmen⁶⁸ onu diğer müfessirlerde olduğu gibi sûre başlarında müs-

⁶² Kaya, "Besmelenin Sûre Muhtevasıyla Yorumu: Ömer Neseî'î ve Bikâî Örneği", 360.

⁶³ Çol, *Ömer en-Neseî'î ve et-Teyssîr fi't-Tefsîr*'i, 305-306.

⁶⁴ Bu iddiayı savunanlar için bk. Temizkan, "Şirbînî'nin Sûrelere Göre Besmele Tefsiri", 1-2, 4, 14; Arslan, "Bikâî'nin Nazmu'd-Dürer Tefsirinde Münâsebet İlmi'ne Dair Bir İnceleme", 370-371.

⁶⁵ Tasavvuf anlayışına bakıldığında zühdü ön plana çıkararak tasavvuf edebiyatını ve ricâlini önemseyen bir tutum sergiler. Ancak Ehl-i sünnet inancına ve Kur'ân ile sünnete aykırı gördüğü ittihâd ve hulûl anlayışları nedeniyle İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) çizgisindeki sûfileri sert bir şekilde eleştirmiş ve neredeyse küfürlerine hükmetmiştir. *Nazmu'd-dürer*'deki tasavvufî açıklamalar için bk. Bikâî, *Nazmu'd-dürer*, 2/244, 12/105; Kara, *Bikâî ve Tefsirindeki Metodu*, 281-283.

⁶⁶ Kuşeyrî ile irtibatına örnekler için bk. Bikâî, *Nazmu'd-dürer*, 15/517, 16/312, 17/178, 19/297, 19/285.

⁶⁷ Burhâneddîn el-Bikâî, *Meşâ'idü'n-naẓar li'l-işârâf 'alâ maḳâsidi's-süver*, thk. Abdüsmet Muhammed Haseneyn (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1987), 1/208, 2/5, 64, 115, 128, 145, 191, 344, 479, 485, 3/44, 50, 67, 80, 89, 102.

⁶⁸ Bitlisî, *Câmi'u't-tenzil* (Şehit Ali Paşa Nüshası, 109-112), 1/4a.

takil besmeleleri yorumlamaya götüren motivasyon merak konusudur. Bu hususta fikhî kimliğinden ziyade sûre ile besmele arasındaki irtibatı gösterme amacıyla sûfi eğilimi etkili olmuş gibidir. Zira münferit besmele yorumlarında fikhî kimliğinden öte tasavvufî düşünceleri mevcuttur. Tasavvuf anlayışıyla bağlantılı olarak Kur'ân'ın lafız ve manalarında tekrarın bulunmasının abes olduğunu düşünmesi sûre başlarındaki besmeleleri münferit yorumlamasına tesir etmiştir.⁶⁹ Sûfi eğiliminin tefsire yansımaları bağlamında besmeleleri sûrenin muhtevasına uygun biçimde münferit açıklamıştır.⁷⁰

Nahcivânî, Nişabur tefsir çevresinin müfessirlerinden Hîrî ile birlikte literatürde görülmeye başlayan sûre başlarındaki besmeleleri münferit yorumlama geleneğini geliştirerek sürdüren isimlerdendir.⁷¹ Besmeledeki Allah, Rahmân ve Rahîm kelimelerini sahip olduğu vahdet-i vücûd anlayışı doğrultusunda *ellezî* ism-i mevsûlüne birleştirerek kâfiyeli biçimde açıklamıştır. Nahcivânî'nin sûre başlarında münferit besmele tefsir geleneğini hangi motivasyondan hareketle gerçekleştirdiği önemli bir sorudur. Zira o, Nesefî gibi Hanefî bir müfessirdir.⁷² Bu doğrultuda kendisini bu faaliyete sevk eden temel umdenin fikhî olmadığı ortadadır. Ayrıca münferit besmele yorumları, aynı tasavvuf mektebine mensup olduğu çağdaşı Bitlisî'den de farklıdır. Bu durum bu faaliyeti gerçekleştiren müfessirlerin sistem itibariyle benzer işi yapmış olmalarına rağmen her birinin özgünlüğe sahip olduğunu göstermektedir.

Şîrbînî, sûre başlarındaki müstakil besmele yorumlarında ilgili sûrelerin temel noktalarını dikkate almanın yanında daha çok sûrelerdeki ilâhî isim ve fiiller üzerinden geliştirdiği sistemi sürdürmüş ve bu durum onun özgünlüğünü oluşturmuştur.⁷³ Besmele yorumlarında görüldüğü üzere sûrenin doğrudan ana konusunu dikkate almadığı yerler de vardır. Zaten çok konuyu ihtiva eden sûrelerden tek bir ana konu belirlemek zordur. Onun bu faaliyetinin arkasındaki saik merak konusudur. Sûre başlarındaki besmelelerin müstakil âyet olduğunu savunan Şâfiî geleneğe mensup bir müfessir olmasına rağmen⁷⁴ besmele yorumlarında fikhî kimliği belirgin değildir. Bilakis tefsir yazımında farklı bir tür olarak meydana gelen uygulamayı sürdürmüş görünmektedir. Sûre başlarındaki müstakil besmele yorumlarında besmelenin fikhîla alakalı durumuna dair herhangi açıklama yapmayıp tasavvufî öğeleri barındıran yorumlar ortaya koyması bunun delilidir. Başka bir ifadeyle besmeleyi müstakil bir âyet saymasına rağmen buradan hareketle sûre başlarında besmeleleri münferit tefsir etmiş değildir. Şîrbînî'nin münferit besmele yorumlarının fikhî düşüncesinden kaynaklandığı iddiası da kanaatimizce isabetli değildir.⁷⁵ Diğer yan-

⁶⁹ Esma Çetin, “Hüsameddin Ali el-Bitlisî'nin Câmi'u't-Tenzîl ve't-Tevîl Adlı Tefsirinin Mukaddimesi: Tahkik ve inceleme”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/43 (2017), 69.

⁷⁰ Örnek için bk. Bitlisî, *Câmi'u't-tenzîl* (Şehit Ali Paşa Nüshası, 109-112), 1/1b, 150a.

⁷¹ Nahcivani, bu faaliyetini doğrudan Kuşeyrî'yi örnek alarak yapmamıştır. Bu iddiaya dair bk. Turan, “Kuşeyrî ve Letaifu'l-îşarat isimli Tefsiri”, 53.

⁷² Nahcivânî'nin Hanefî kimliğine dair bk. Yaşar Kurt, *Ni'metullah Nahcivânî ve Tasavvufî Tefsiri* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998), 55-156.

⁷³ Temizkan, “Şîrbînî'nin Sûrelere Göre Besmele Tefsiri”, 1, 6, 7.

⁷⁴ Şîrbînî, *es-Sirâcü'l-münîr*, 1/4.

⁷⁵ Temizkan, “Şîrbînî'nin Sûrelere Göre Besmele Tefsiri”, 1-2, 4, 14.

dan âyetlerin yorumunda tasavvufî düşünceyi ana umde kabul etmemesine rağmen işârî yaklaşımdan tamamen uzaklaşmamıştır. İlm-i ledün,⁷⁶ âriflerin besmeledeki sırâ erişmesi,⁷⁷ hurûf-ı mukattaanın işârî anlamı⁷⁸ gibi pek çok meselede tasavvufî düşünceye yer vermektedir. Kuşeyrî'den çok sayıda iktibas yapmaktadır.⁷⁹ Bunların yanında âyet ve sûreler arasında münasebata yer vermesi,⁸⁰ sûre başlarında münferit besmeleleri tefsir eden ve literatürde âyet ve sûreler arasındaki irtibatın peşine düşen Bikâî'ye atıf yapması⁸¹ besmele literatüründe durduğu yeri gösteren ipuçlarıdır. Hatta örneklem olarak incelenen üç örnekten iki tanesi (Hûd ve Kehf) birebir Bikâî ile aynıdır. Bu noktada Şirbînî'nin sistemi Kuşeyrî'den farklı olarak Neseî ve daha çok Bikâî gibidir. Fakat sûrelerin temasını yorumlarına aktarırken Neseî'den de ayrılmıştır.⁸² Besmeledeki Allah, Rahmân ve Rahîm gibi kelimeleri -görebildiğimiz kadarıyla- sûrenin muhtevâsından ziyade "Allah'ı güç ve kuvvet; Rahmân'ı umumi bağışlama, Rahîm'i husûsî bağışlama" üzerine Bikâî'deki gibi açıklamış ve bu kelimeleri *ellezî* ism-i mevsûlüne birleştirerek kâfiyeli biçimde yorumlamıştır. Bu hususta kendisi çok açık bir şekilde Bikâî'nin tarzını sürdürmüştür.

Araştırmada örneklem olarak incelenen Aliyyü'l-Kârî'nin *Envâru'l-Kur'ân*'daki müstakil besmele yorumlarına bakıldığında kendisinin sıkı bir Kuşeyrî takipçisi olduğu anlaşılmaktadır. Örneğin Fâtîha sûresinde Kuşeyrî'nin besmele yorumlarını tam künye ile vermiş,⁸³ bunun haricindeki besmele ve diğer açıklamalarında "üstâz" kısaltmasıyla birebir Kuşeyrî'nin görüşlerini aktarmıştır. Aliyyü'l-Kârî'nin Fâtîha'dan Nâs sûresine yaptığı besmele yorumları, nüsha kaynaklı olabilecek birkaç yer haricinde⁸⁴ tamamen Kuşeyrî'ye aittir. Fâtîha, Bakara, Âl-i İmrân, Yunus, Tevbe, Furkan, Mü'minûn, Hac, Enbiyâ, Meryem, Kehf ve Alak sûrelerinin⁸⁵ başında bireysel açıklama yapmış olsa da devamında Kuşeyrî'nin besmele yorumlarına yer vermiştir. Başka bir ifadeyle besmeleyle dair sayılı müstakil açıklama yaptığı yerlerde Kuşeyrî'nin yorumları mevcuttur.⁸⁶ İkili arasındaki somut örneklere bakılacak olduğunda Aliyyü'l-Kârî, Âl-i İmrân sûresinin başındaki besmeleyi öncelikle kendisi açıklamış, Allah lafzının iştikakına dair lügavî bilgi vermiş ve daha sonra

⁷⁶ Şirbînî, *es-Sirâcü'l-münîr*, 2/392.

⁷⁷ Şirbînî, *es-Sirâcü'l-münîr*, 1/7.

⁷⁸ Şirbînî, *es-Sirâcü'l-münîr*, 1/14.

⁷⁹ Örnek için bk. Şirbînî, *es-Sirâcü'l-münîr*, 3/313, 4/75, 152, 213, 509.

⁸⁰ Şirbînî, *es-Sirâcü'l-münîr*, 2/294, 3/338, 4/463, 464, 541.

⁸¹ Şirbînî, *es-Sirâcü'l-münîr*, 1/526, 2/91, 3/101, 4/38, 371.

⁸² Şirbînî'nin doğrudan Neseî atıfları iki yerdedir. Şirbînî, *es-Sirâcü'l-münîr*, 1/7, 211-212; Neseî, *et-Teysîr*, 1/43, 10/39, 15/315. Atıfları az olsa da sûre başlarında âyet, kelime ve harf sayılarını vermeleri, sûrenin Mekkî ve Medenîliği hakkındaki düşünceleri, münferit besmele yorumları benzerdir.

⁸³ Aliyyü'l-Kârî, *Envâru'l-Kur'ân*, 1/25.

⁸⁴ Aliyyü'l-Kârî, *Envâru'l-Kur'ân*, 3/324.

⁸⁵ Aliyyü'l-Kârî, *Envâru'l-Kur'ân*, 1/1/25, 32, 255, 2/277, 359, 3/177, 229, 314, 362, 408, 490, 5/345.

⁸⁶ Aliyyü'l-Kârî hakkında yapılan bir çalışmada onun besmele yorumlarında Kuşeyrî'nin izinden gittiği söylenmiş, fakat yorumlarının birebir Kuşeyrî ile aynı olduğu tespit edilememiştir. Can, "Aliyyü'l-Kârî'nin *Envâru'l-Kur'ân* ve *Esrârü'l-Furkân* Adlı Tefsirinde Besmele Yorumu", 48, 57-59, 60-61.

âdeti olduğu üzere Kuşeyrî'nin açıklamalarını aynıyla aktarmıştır.⁸⁷ Hûd sûresindeki durum da aynıdır.⁸⁸ Kehf sûresinde de Âl-i İmrân sûresindeki gibi kişisel açıklamalarda bulunduğundan sonra Kuşeyrî'nin görüşlerini doğrudan nakletmiştir. Kehf sûresinde “Besmele ism-i a'zam olan ilmi kapsadığından, sürekli Allah'a dua etmeyi gerektiren ve kullara devamlı O'na övgüde bulunmayı hatırlatan Rahmân ve Rahîm isminde iki sıfat yer aldığından, varlığının müşahedeleri ile cömert ve kereminin ortaya çıkışını ihtiva ettiğinden besmeleyle başlayıp besmeleyle bitirmek gerekir.” demiş ve ardından Kuşeyrî'nin açıklamalarını “üstâz” diyerek aktarmıştır.⁸⁹ Dolayısıyla o, besmele yorumlarında bazen müstakil açıklama yapmış olmasına rağmen Kuşeyrî'den vazgeçmemiştir. Bunların tamamı ve daha fazlası onun geç dönem sıkı bir Kuşeyrî takipçisi olduğunun göstergeleridir.

Aliyyü'l-Kârî, Hanefî bir âlim olarak besmelenin fikhî durumunu incelememiştir. Besmele yorumları, Kuşeyrî ile aynı olduğundan gerçekte hakkında yapılacak bir değerlendirme Kuşeyrî adınadır. Bunların yanında Aliyyü'l-Kârî, besmele yorumlarında Nesefî, Nahcivânî, Bitlîsî gibi sûre muhtevelarını doğrudan dikkate almadan yorumlamaya gitmiştir. Nesefî'deki gibi Allah, Rahman ve Rahîm isimlerini *ellezî* ism-i mevsûlî ile irtibatlandırarak kâfiyeli biçimde sûrenin temasına uygun açıklama özelliği yoktur. Yine Nahcivânî ve Bitlîsî'de görülen vahdet-i vücûd temalı besmele açıklaması da bulunmaz. Onun bu tavrı da etkisinde kaldığı Kuşeyrî kaynaklı olmalıdır. Bu doğrultuda Aliyyü'l-Kârî, besmele yorumlarında Kuşeyrî'nin izinden giderek sûre başlarındaki besmeleleri yorumlamış ve besmelelerin sûre başlarında lafzen tekrar edilse de manen anlamlarının farklı olduğunu vurgulamıştır. Sûre başlarındaki besmelelerin münferit âyet olmadığını savunan bir Hanefî olarak Nesefî'nin yaptığı gibi besmeleleri müstakil tefsir etmesi ve hatta Nesefî'den farklı olarak yorumlarının tamamını doğrudan Kuşeyrî'den aktarması dikkat çekicidir. Ayrıca tasavvufî yorumların haricindeki zâhiri yorumlarıyla Kuşeyrî'nin *Leṭâ'ifü'l-işârât*'ındaki eksik kısmı tamamlamıştır.

Sonuç

Araştırmada sûre başlarındaki besmeleleri münferit ve sistematik yorumlayan müfessirler inceleme konusu yapılmıştır. Hîrî, Kuşeyrî, Nesefî, Bikâî, Bitlîsî, Nahcivânî, Şirbînî, Aliyyü'l-Kârî'nin sûre başlarındaki müstakil besmele yorumları Âl-i İmrân, Hûd ve Kehf sûreleri özelinde yapısal ve içeriksel olarak incelenmiştir. Araştırmının bulgularına göre geleneği ilk başlatanın Hîrî olduğu fark edilmiştir. Hîrî, her ne kadar besmeledeki tüm kelimeleri kâfiyeli bir tarzda açıklamasa da bu geleneği sürdüren müfessirlerden Nesefî, Bikâî, Bitlîsî, Nahcivânî ve Şirbînî'nin besmeledeki Allah, Rahmân ve Rahîm lafızlarını sûrenin muhtevasına uygun düşecek tarzda *ellezî* ism-i mevsûlîyle kâfiyeli biçimde açıkladıkları; bu kısımda yer alan müfessirlerden sadece Bikâî ve Şirbînî'nin besmeledeki Allah, Rahmân ve Rahîm kelimelerini sırasıyla “güç, umum ve husus” vurgusuyla yorumladıkları fark edilmiştir. Diğer yandan Kuşeyrî ve Aliyyü'l-Kârî'nin besmelenin tamamını

⁸⁷ Aliyyü'l-Kârî, *Envâru'l-Kur'ân*, 1/255; Kuşeyrî, *Leṭâ'ifü'l-işârât*, 1/131.

⁸⁸ Aliyyü'l-Kârî, *Envâru'l-Kur'ân*, 2/414; Kuşeyrî, *Leṭâ'ifü'l-işârât*, 2/33.

⁸⁹ Aliyyü'l-Kârî, *Envâru'l-Kur'ân*, 3/177; Kuşeyrî, *Leṭâ'ifü'l-işârât*, 2/207.

nazımsal vurgu gözetmeden düz yazı formatında izah ettikleri görülmüştür. Bu hususta neredeyse Şîrbînî Bikâî'yi, Aliyyü'l-Kârî ise Kuşeyrî'yi takip etmiştir.

Sûre başlarındaki besmeleleri müstakil yorumlayan müfessirleri bu işe sevk eden temel motivasyonun tespitine de araştırmada odaklanılmıştır. İnceleme sonucunda beş müfessirin (Hîrî, Kuşeyrî, Bikâî, Bitlisî ve Şîrbînî) sûre başlarındaki besmelelerin Kur'ân'dan müstakil birer âyet olduğunu savunan Şâfiî mezhebine, üç müfessirin (Nesefî, Nahcivânî ve Aliyyü'l-Kârî) ise sûre başlarındaki besmeleleri Kur'ân'dan müstakil birer âyet kabul etmeyen Hanefî mezhebine mensup oldukları anlaşılmıştır. Hanefî müfessirler bir kenara Şâfiî müfessirleri, sûre başlarındaki besmeleleri yorumlamaya sevk eden hususun fikhî kimlikleri olduğuna dair neredeyse doğrudan bir karine bulunamamıştır. Buna mukabil müfessirleri, bu işe sevk eden hususun her kelime ve harfin farklı bir anlamının olduğunu savunan sûfî eğilimlerinin olduğunu gösteren çok sayıda işaret görülmüştür. Nesefî ve Bikâî haricindeki müfessirlerin besmele yorumlarında tasavvufun izleri bulunmasına rağmen bismelinin fikhî konumunu gösteren kayda değer bir şeyin olmaması bu hususta delil sayılmıştır. Araştırmanın bir diğer bulgusu ise sûre başlarında müstakil besmele yorumlarını sürdüren müfessirlerin tasavvufa yakınlık derecelerinin farklılığıdır. Hîrî, Kuşeyrî, Nesefî, Bikâî, Şîrbînî ve Aliyyü'l-Kârî'nin tasavvuf anlayışlarının vahdet-i vücûd temelli İbn Arabî çizgisinden uzak olduğu, Bitlisî ile Nahcivânî'nin tasavvuf anlayışlarının bu çizgiye yakın olduğu anlaşılmıştır. Araştırmaya göre işârî tefsirlerin dönemsel farklılık gösteren yapısının besmele yorumlarına yansıdığı görülmüştür. Araştırma neticesinde sûre başlarındaki besmeleleri müstakil yorumlama faaliyetinin aralarında farklılıkları barındıran küçük çaplı bir geleneğin ürünü olduğu fark edilmiştir. Bu geleneği sürdüren müfessirleri, bu işe sevk eden temel motivasyonun doğrudan fıkıh olmayıp her bir kelime ve harfin bir esrarının olduğunu savunan tasavvufî eğilimleri, âyet ve sûreler arasındaki irtibat kurma gayretleri, tekrârü'l-Kur'ân'a yükledikleri anlam ve tefsir ilmine yeni bir soluk kazandıran Nişabur tefsir anlayışıyla bağlarının olduğu anlaşılmıştır.

Kaynakça

- Akman, Mustafa. “Ali b. Sultan el-Kârî”. *Mâtürîdî Öncüler Mâtürîdî Kelam Düşüncesinin Kurucuları ve Meşhur Alimleri*. ed. Özden Kanter. İstanbul: Kitâbî Yayınları, 2023.
- Akpınar, Ali. “İşârî Tefsir ve Kuşeyrî (ö. 465/1072)’nin Besmele Tefsiri”. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 3/9 (2002), 53-92.
- Aliyyü’l-Kârî, Nureddîn Ali b. Muhammed. *Envâru’l-Kur’ân ve esrâru’l-Furkân*. thk. Nâci Süveyd. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1984.
- Arslan, Adnan. “Bikâî’nin Nazmu’d-Dürer Tefsirinde Münâsebet İlmî’ne Dair Bir İnceleme: 30. Cüz Özelinde”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2021), 278-297. <https://doi.org/10.31121/tader.857537>
- Ateş, Süleyman. *İşârî Tefsir Okulu*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- Bikâî, Burhânüddîn. *Nazmü’d-dürer fî tenâsübi’l-âyât ve’s-süver*. Kahire: Dâru’l-Kitâbi’l-İslâmî, 1984.
- Bikâî, Burhânüddîn. *Nazmü’d-dürer fî tenâsübi’l-âyât ve’s-süver*. thk. Abdurrezzak Gâlib el-Mehdî. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1415/1995.
- Bikâî, Burhâneddîn. *Meşâ’idü’n-nazar li’l-ışrâf ‘alâ maķāşidi’s-süver*. thk. Abdüssemi’ Muhammed Haseneyn Riyad: Mektebetü’l-Meârif, 1987.
- Bitlisî, Hüsameddin Ali. *Câmi’u’t-tenzîl ve’t-te’vîl*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa Nüshası, 109-112.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Tefsîru rûhu’l-beyân*. Lübnan: İhyâü’t-Türâsi’l-Arabî, ts.
- Can, Ali. “Aliyyü’l-Kârî’nin Envâru’l-Kur’ân ve Esrâru’l-Furkân Adlı Tefsirinde Besmele Yorumu”. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2012), 37-66.
- Çalışkan, İsmail. “Tefsir/Kıraat İlmî”. *Tarihte Müslümanlar Eş Zamanlı Bir Tarih Yazımı*. ed. İrfan Aycan. Ankara: Otto Yayınları, 2020.
- Çavuşoğlu, Ali Hakan. “Şirbînî, Hatîb”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 39/189-191. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Cessâs, Ebû Bekir er-Râzî. *Ahkâmü’l-Kur’ân*. thk. Muhammed Sâdık el-Kumhâvî. Beyrut: Dâru İhyâü’t-Türâsi’l-Arabî, 1405.
- Çetin, Esmâ. “Hüsameddin Ali el-Bitlisî’nin Câmi’u’t-Tenzîl ve’t-Tevîl Adlı Tefsirinin Mukaddimesi: Tahkik ve İnceleme”. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/43 (2017), 35-60.
- Çetin, Esmâ. *Hüsâmeddin Ali el-Bitlisî’nin Tefsir ve Te’vil Anlayışı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2021.

- Çol, Muhammet. “II. Abdülhamid Dönemi Âlimlerinden Mûsâ Kâzım Efendi ve Sûre-i İhlâs ve Alak Tefsirleri Risalesi”. *Abdülhamid Dönemi Osmanlı Coğrafyasında İslâmî İlimler*. ed. Hidayet Aydar vd. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Çol, Muhammet. *Ömer en-Nesefî ve et-Teysîr fi't-Tefsîr'i*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Coşkun, Muhammed. *Tefsirin İlk Çağları (Kur'an Yorumunun Hazırlık ve Oluşum Dönemleri)*. İstanbul: İFAV, 2019.
- Demirci, Muhsin. “el-Hatib eş-Şirbini ve Tefsiri”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1986), 385-399.
- Esnemez, Hüseyin. *Müfessir İsmail el-Hîrî ve el-Kifâye fi't-Tefsîr Adlı Eseri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Görener, İbrahim. “Hîrî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/124-125. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Gür, Süleyman. “Osmanlı Tefsir Geleneğinde Besmele Risaleleri Literatürü”. *FSM İlmi Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 12 (2018), 405-477. <https://doi.org/10.16947/fsmia.502293>
- Hîrî, Ebû Abdurrahman İsmail b. Ahmed. *el-Kifâye fi't-tefsîr*. İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, 145-146.
- Hîrî, Ebû Abdurrahman İsmail b. Ahmed. *Vücûhü'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. thk. Fâtıma Yusuf el-Hiyemî. Dimaşk: Dâru's-Sekâ, 1996.
- Kara, Necati. *Bikâî ve Tefsirindeki Metodu*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1994.
- Kaya, Ali. “Besmelenin Sûre Muhtevasıyla Yorumu: Ömer Nesefî ve Bikâî Örneği”. *Eskiyeni* 46 (2022), 337-363. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1015907>
- Kaya, Mehmet. “Tefsir Ekolleri Perspektifinden Kur'an'ın Çok Boyutlu Yorumu: Besmele Örneği”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/27 (2015), 83-116. <https://doi.org/10.14395/huifd.65170>
- Kaya, Münir Yaşar. “Besmelenin Ayet Olması ile İlgili Tartışmalar ve Fıkıhî Hükümlere Etkisi”. *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 5/2 (2022), 295-317.
- Keskin, Neslihan Koç. “I.Abdülhamit'in Şehzadelerinin Bed'i Besmele Törenini Anlatan Enderûnlu Fâzıl'ın Sûrnâme-i Şehriyâr'ı Üzerine”. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 27 (2010), 149-186.
- Koçyiğit, Hikmet. “Hicrî Beşinci Asır Nîşâbûr'da Tefsir Otoriteleri ve Tefsire Katkıları”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 67/67 (2024), 28-54. <https://doi.org/10.15370/maruifd.1564919>
- Kurt, Yaşar. “Ni'metullah b. Mahmûd”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 33/132-133. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

- Kurt, Yaşar. *Ni'metullah Nahcivânî ve Tasavvufî Tefsiri*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998.
- Kuşeyrî, Abdülkerim. *Leţâ'ifü'l-işârât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971.
- Mukâtil b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullah Mahmut Şehhâte. Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 2002.
- Mücâhid b. Cebr. *Tefsîru'l-İmâm Mücâhid b. Cebr*. thk. Muhammed Abdusselâm Ebü'n-Nîl. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-İslâmî el-Hadîse, 1989.
- Nahcivânî, Nimetullah. *el-Fevâtihü'l-ilâhiyye ve'l-mefâtihü'l-ğaybiyye*. İstanbul: Matbaatü'l-Osmâniyye, 1325.
- Nesefî, Ebû Hafs Necmüddîn Ömer. *et-Teysîr fi't-tefsîr*. thk. Mâhir Edîb Habbûş vd. Beyrut: Dâru'l-Lübâb, 2019.
- Özel, Ahmet. "Ali el-Kârî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 2/403-405. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Özel, Mustafa. "Midhat Paşa'nın Besmele ve Fatiha Tefsiri". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 3/2 (2003), 269-272.
- Peker, Hidayet. "İbn Hazm'ın İlimler Tasnifi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2009), 319-329.
- Sadıksoy, Abdullah. *Nahcivânî'nin Tefsir Yöntemi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2022.
- Sa'lebî, Ebû İshâk. *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Salah b. Sâlim vd. Cidde: Dâru't-Tefsîr, 2010.
- Saleh, Walid. *The Formation of the Classical Tafsîr Tradition: The Qur'ân Commentary of al-Tha'labî*. Leiden-Boston: E. J. Brill, 2004.
- Sevgi, Ahmet. "Molla Câmi'nin Besmele Şerhi ve Türk Edebiyatına Tesirleri". *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 5 (1999), 1-50.
- Süyûtî, Celâluddîn. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2015.
- Şirbînî, Hatîb. *es-Sirâcü'l-münîr fi'l-i'âne 'alâ ma'rifeti ba'đı me'ânî kelâmi rabbine'l-hakîmi'l-habîr*. Mısır: Bulak Amiriyye Matbaası, 1285.
- Temizkan, Abdullah. "Şirbînî'nin Sûrelere Göre Besmele Tefsiri". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/1 (2020), 1-15.
- Turan, Abdülbaki. "Kuşeyri ve Letaifu'l-işarat isimli Tefsiri". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/4 (1991), 35-54.
- Uludağ, Süleyman. "Giriş: Kuşeyrî'nin Hayatı ve Risâlesi". *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risalesi*. hzr. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021. 11-78.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed. *el-Vesîf fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-mecîd*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd vd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.

Yıldız, İbrahim. “Ebû İshâk ez-Zeccâc’ın Esmâ-i Hüsnâ ve Besmele Hakkında İki Eseri”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/1 (2015), 33-64.

Yıldız, İbrahim. “Hacı Bektâş-ı Velî’nin Besmele Tefsiri İsimli Eserinin Kaynak ve Yöntem Açısından Değerlendirilmesi”. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020), 153-188.

Zerkeşî, Bedreddîn. *el-Burhân fî ‘ulûmi’l-Şur’ân*. Kahire: Dâru’l-Hadîs, 2006.

A Comparative Analysis of the Exegetical Foundations of Interpretations of the Independent Basmala at the Beginning of Sūras

Extended Summary

The phrase “Bismillāh al-Raḥmān al-Raḥīm” occupies a central position in Islamic culture and thought, influencing both the intellectual world and the daily lives of Muslims. The words “Allah”, “Raḥmān”, and “Raḥīm”, drawn from the *Asmā’ al-Ḥusnā*, hold rich meanings both linguistically and spiritually. Consequently, the Basmala holds a significant place in both Islamic sciences and daily religious practices. Although it is explicitly mentioned only in verse 30 of Sūrat al-Naml in the Qur’ān, it is written at the beginning of each sūrah in the standard Mushaf, making it a matter of debate among Islamic scholars throughout history regarding its status in the Qur’ān. Issues such as whether the Basmala is an independent verse, whether it should be recited in prayer, and its placement in the Mushaf have been thoroughly examined within the frameworks of Fiqh, Qirā’ah, and Tafsīr. While one might expect these discussions to focus on Sūrat al-Naml, they have primarily concentrated on Sūrat al-Fātiḥa and the introductory sections of tafsīr works. This observation suggests that the Basmala has been treated not only as a textual issue but also in the context of the exegetical tradition, particularly the dominant character of the Mushaf’s arrangement. Following the maturation of systematic disciplines such as Fiqh and Kalām, and their incorporation into tafsīr, this matter became more prominently reflected in tafsīr literature. Different legal traditions, such as the Ḥanafī and Shāfi’ī schools, have advanced different views on whether the Basmala at the beginning of sūrahs is an independent verse. Ḥanafī scholars generally do not consider the Basmala in sūrahs other than al-Fātiḥa as an independent verse, whereas Shāfi’ī scholars assert that each Basmala is an independent verse. This legal distinction has directly affected the interpretation of the Basmala in tafsīr literature. However, some exegetes have not confined their discussion to legal matters alone but have also considered the Basmala in relation to the sūrah’s content, theme, and especially its mystical dimensions. In this regard, the Basmala at the beginning of a sūrah has been evaluated not merely as a transitional element or repetition but as an integral part of the sūrah’s meaning. The independent and profound interpretation of the Basmala in this way, sustained by a small number of exegetes within the classical tafsīr tradition, represents an approach that deserves careful examination. The independent interpretation of the Basmala at the beginning of sūrahs has been closely tied to the exegete’s methodological preferences, which has led to its independent study. This research does not aim to directly discuss the Basmala’s position within Fiqh and Qirā’ah, but rather to focus on tafsirs that interpret the Basmala at the beginning of sūrahs in both independent and systematic ways. In this framework, the interpretations of the Basmala by exegetes from various schools and traditions, including al-Hirī, al-Qushayrī, al-Nasafī, al-Biqā’ī, al-Bitlisī, al-Nahjivānī, al-Shirbīnī, and ‘Alī al-Qārī, are analyzed. The study particularly focuses on the Basmala interpretations at the beginnings of sūrahs Āl ‘Imrān, Hūd, and al-Kahf. The explanations in these tafsirs provide sufficient insight into the exegete’s intellectual perspective, eliminating the need to examine the interpretations of the Basmala at the beginning of other sūrahs. Exegetes’ approaches to

the Basmala have been analyzed through a comparative and descriptive methodology. The independent interpretation of the Basmala at the beginning of sūrahs, sustained by a small number of exegetes, has been evaluated within the context of their legal identities, but the underlying motivation for this activity has not been fully clarified. Consequently, the aim of this study is not to investigate the Basmala's position within Fiqh and Qirā'ah, but rather to examine, in a comparative and descriptive manner, the core motivations behind the exegetes' independent interpretations of the Basmala at the beginning of sūrahs. One of the primary findings of this study is that in tafsīrs where the Basmala at the beginning of sūrahs is interpreted independently, differences in legal schools are not the determining factor. Instead, the exegetes' mystical inclinations, their approach to the Qur'ān's structure, and the connections they establish between the Basmala and the sūrah's content play a more dominant role. These exegetes have viewed the repetition of the Basmala not merely as a literal repetition but as an integral part of a richer narrative, filled with meaning layers. This approach has allowed for the repositioning of the Basmala within the Qur'ān's holistic structure. Exegetes from the Nishābūr school or those influenced by this tradition have contributed to the development of a systematic exegetical tradition regarding the Basmala. Those continuing this tradition have seen the Basmala's placement at the beginning of sūrahs not as a matter for legal debate but as an inherent feature of the Qur'ānic structure, leading to mystical, meaning-centered, and symbolic readings. The study also reveals that this exegetical tradition has not remained limited to individual efforts but has developed a coherent methodology, forming a small but significant exegetical school. This methodology is based on evaluating the meaning of the Basmala not only through linguistic analysis but also within the historical context, the thematic structure of the sūrah, and the Qur'ān's overall unity. In conclusion, this research highlights that the independent interpretation of the Basmala at the beginning of sūrahs is more influenced by mystical tendencies, the importance given to the Qur'ānic structure, and the influence of tafsīr centers such as Nishābūr, than by differences in legal schools. The contribution of this exegetical approach to tafsīr tradition extends beyond textual interpretation, offering new perspectives on the approaches to the Qur'ān itself. This study sheds light on a topic often overlooked in tafsīr literature, providing a deeper understanding of the Basmala's position at the beginning of sūrahs. It also lays the methodological groundwork for how this approach could contribute to contemporary tafsīr studies. Future research could involve analyzing the Basmala at the beginning of other sūrahs using a similar methodology, further enhancing and deepening the understanding of this exegetical tradition.

Keywords

Tafsīr, Basmala, al-Hirī, al-Qushayrī, al-Biqā'ī, al-Bitlisī, al-Shirbīnī, 'Alī al-Qārī.

Ca'ferî Fıkıh Usûlünde Tahkîk Ekolünün İcmâ Delili, İcmân Hücciyeti ve Klasik İcmâ Teorileri Hakkındaki Yaklaşımları

Seracettin Eraydın

Arş. Gör. Dr., Manisa Celal Bayar Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Ana Bilim Dalı, Manisa, Türkiye
seracettin.eraydin@cbu.edu.tr | <http://orcid.org/0000-0003-4094-1246> | <https://ror.org/053f2w588>

Öz

Bu çalışma, Ca'ferî fıkıh usûlünde Tahkîk ekolünün icmân hücciyeti ve onun teorik arka planına dair yaklaşımlarını ele almaktadır. Şöyle ki Sünnî ve Ca'ferî icmâ anlayışları arasında metodolojik ve kavramsal farklılıklar bulunmakta olup, Sünnî usûlde icmâ erken dönemde teorize edilip sistematikleştirilmişken, Ca'ferî usûlde özellikle gaybet-i kübrâ sonrasında gelişmiştir. Ca'ferî âlimler icmâi, masûm imamın görüşünü tespit etmeye yönelik bir delil olarak kabul etmektedir. Dolayısıyla klasik mezhep usûlünde icmâ, muhassal (imamın görüşüne dayalı) ve menkûl (başka bir âlim veya kaynağın naklettiği) olarak ikiye ayrılmaktadır. Tahkîk ekolü, özellikle muhassal icmâyâ dair duhûlî icmâ, lutuf kaidesi, teşerrüfî icmâ ve sezgisel icmâ olmak üzere dört teoriyi tartışmakta; bu teorilerin çoğunu geçersiz bulmakta ve bu türden icmân nadiren gerçekleştiğini savunmaktadır. Menkûl icmâ konusunda ise Tahkîk ekolü, bu türden bir icmân bağlayıcı bir delil olma niteliği taşımadığını ve imamın görüşünü yansıtmaya gücüne sahip olmadığını ileri sürmektedir. Neticede icmân fıkıh ilmindeki konumu ve işlevi ile Tahkîk ekolünün bu konudaki yaklaşımlarının mezhep içinde hâkim anlayışı yansıtmaması, konu hakkında çalışmayı gerekli ve önemli kılmaktadır. Bu düşünceden hareketle Tahkîk ekolünün icmâ hakkındaki eleştirileri ile icmân hücciyet değeri ve gerçekleşme imkânına dair yaklaşımlarını karşılaştırma ve tahlile dayalı bir şekilde detaylandıran çalışmamızda, ekolün icmân teorik zemine şüpheli yaklaştığı ve sorgulama neticesinde onun kesin bir delil teşkil edemeyeceğini savunduğu görülmektedir.

Anahtar Kelimeler

İslam Hukuku, Ca'ferî, Usûl, İcmâ, İmâmet, Hüccet, Tahkîk Ekolü.

Atıf Bilgisi

Eraydın, Seracettin. "Ca'ferî Fıkıh Usûlünde Tahkîk Ekolünün İcmâ Delili, Hücciyeti ve Klasik İcmâ Teorileri Hakkındaki Yaklaşımları". *Uludağ İlahiyat Dergisi* 34/1 (Haziran 2025), 99-117.
<https://doi.org/10.51447/uluid.1617124>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü Article Type	Araştırma Makalesi Research Article
Geliş Tarihi Date of Submission	10 Ocak 2025 10 January 2025
Kabul Tarihi Date of Acceptance	25 Nisan 2025 25 April 2025
Yayın Tarihi Date of Publication	27 Haziran 2025 27 June 2025
Yayın Sezonu Pub Date Season	Haziran June
DOI	https://doi.org/10.51447/uluid.1617124
Değerlendirme Peer-Review	Ön İnceleme: Bir İç Hakem (Editörler Kurulu Üyesi - Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem - Çift Taraflı Körleme Single anonymized Internal (Editor board member) Double anonymized – Two External
Etik Beyan Ethical Statement	Bu makale 14.04.2023 tarihinde tamamladığımız <i>Ca'ferî Fıkıh Usûlünde Murtazâ el-Ensârî Ekolünün Delil Anlayışı</i> başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023). Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. This article is based on author's doctoral dissertation titled <i>The concept of Legal Evidence of the Murtaḍā al-Anṣārî school in Ja'fari uṣûl al-fiqh</i>, which we completed on 14.04.2023 (Bursa: Bursa Uludağ University, Institute of Social Sciences, PhD Thesis, 2023). It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been properly cited
Benzerlik Taraması Plagiarism Checks	Yapıldı – iThenticate Yes – iThenticate
Çıkar Çatışması Conflicts of Interest	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. The author(s) has no conflict of interest to declare.
Finansman Grant Support	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Telif Hakkı & Lisans Copyright & License	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. The author(s) publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0
Etik Bildirim Complaints	ilahiyatdergisi@uludag.edu.tr - https://dergipark.org.tr/tr/pub/uluid

The Evidence of Consensus (İjmāʿ) in the Taḥqīq School within Jaʿfarī Jurisprudential Methodology, its Authority and Approaches to Classical İjmāʿ Theories

Seracettin Eraydın

Research Assistant Dr., Manisa Celal Bayar University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law, Manisa, Türkiye

seracettin.eraydin@cbu.edu.tr | <http://orcid.org/0000-0003-4094-1246> | <https://ror.org/053f2w588>

Abstract [You may find an extended abstract of this article after the bibliography.]

This study examines the Taḥqīq school's approach to *ijmāʿ* (consensus) within Jaʿfarī legal theory, focusing on its probative authority (*hujjiyya*) and theoretical foundations. While *ijmāʿ* is recognized in both Sunnī and Jaʿfarī traditions as the consensus of jurists, it emerged later in Jaʿfarī thought, particularly after the major occultation (*ghayba al-kubrā*). Unlike Sunnī jurists, Jaʿfarī scholars view *ijmāʿ* as a method to identify the opinion of the infallible Imām, emphasizing its role in revealing the Imām's view over the mere agreement of jurists. *Ijmaʿ* in Jaʿfarī thought is divided into *muḥaṣṣal* (directly based on the Imām's opinion) and *manqūl* (transmitted via other sources). The Taḥqīq school critiques various classical theories of *ijmāʿ*, including *dukhūlī* *ijmāʿ*, which assumes the Imām's participation in juristic consensus, and the *lutf* principle, which argues the Imām prevents error in consensus. Other theories, like *tasharruḥī* *ijmāʿ* and intuitive *ijmāʿ*, propose direct or implicit communication with the Imām. Prominent Taḥqīq scholar Ansārī rejects most of these theories, claiming that *ijmāʿ* is rare or nearly nonexistent. The school also dismisses *manqūl* *ijmāʿ* as unreliable for legal reasoning, as it cannot confirm the Imām's view. Based on this idea, our study, which elaborates through comparison and analysis the criticisms of the Taḥqīq school regarding *ijmāʿ* as well as its views on the evidentiary value and feasibility of *ijmāʿ*, reveals that the school approaches the theoretical basis of *ijmāʿ* with skepticism and, as a result of critical inquiry, argues that it cannot constitute definitive evidence.

Keywords

Islamic Law, Jaʿfarī, Principles, Methodology, İjmā, Imāmate, Hujjiyya, Taḥqīq School.

Citation

Eraydın, Seracettin. "Caʿferî Fıkıh Usûlünde Tahkîk Ekolünün İcmâ Delili, Hücüyyeti ve Klasik İcmâ Teorileri Hakkındaki Yaklaşımları". *Uludağ İlahiyat Dergisi* 34/1 (June 2025), 99-117. <https://doi.org/10.51447/uluid.1617124>

Giriş

İcmâ, fıkıh usûlünde birçok mezhepce önemli bir delil olarak kabul edilmekle birlikte mezheplerin genel yapısı ve temel kabullerine bağlı olarak farklı tarih ve teorik zeminlerde temellendirilmektedir. Sünnîlik'ten sonra en büyük Müslüman kitleye sahip İmâmîyye'nin amelî mezhebi olan Ca'ferî mezhebinde icmâ, bir taraftan mezhebin temel kabulü olan imâmet anlayışı ile diğer taraftan yine bu anlayışla ilintili olan *gaybet-i kübrâ* dönemi ile ilişkilendirilmektedir. Şöyle ki Ca'ferîlik'te icmâ *gaybet-i kübrâ*dan sonra imamın görüşünü keşfetmenin bir aracı olarak değerlendirilme, dolayısıyla müstakil bir delil olmaktan ziyade imamın onayını taşıdığı varsayılan bir görüşün tespiti ile sınırlandırılmaktadır. Bu minvalde klasik mezhep usûlünde icmân imamın görüşünü keşfetme gücü ve yolları hakkında farklı kategoriler ve teoriler ileri sürülmüştür. Mezhebin son usûlcü neslini temsil eden ve son asırlarda mezhebin hâkim anlayışı konumunda bulunan Tahkîk ekolü¹ ise birçok usûl konusunu olduğu gibi icmâ da detaylı bir incelemeye tabi tutmakta ve bu konuda özgün yaklaşımlar sergilemektedir. Bu çalışma Tahkîk ekolü çerçevesinde Ca'ferî fıkıh usûlünde icmân delil niteliğini ve bu konudaki teorik yaklaşımları irdelemeyi amaçlamakta ve özellikle mezhebin klasik usûlünde bahis konusu edilen muhassal ve menkûl icmâ türlerinin imamın görüşünü keşfetme sürecindeki rolü ve bu süreçle ilgili tartışmaları detaylandırmayı hedeflemektedir.

Esasında Ca'ferî fıkıh ve usûlü üzerine yazılan makale ve tez düzeyinde birçok çalışmada mezhebin icmâ anlayışına ve buna yönelik yaklaşımlara yer verilmiştir. Söz konusu çalışmalar, genel Şîî fırkaların icmâ anlayışı, Ca'ferî usûlünün klasik icmâ anlayışı, Şîî-Sünnî icmâ anlayışlarının karşılaştırılması ve bir konu veya şahıs bağlamında Ca'ferî mezhebinde icmâ delili gibi farklı konuları ele almaktadırlar.² Ne var ki mezhebin hâkim usûl anlayışı konumundaki Tahkîk ekolünün icmâ hakkındaki yaklaşımlarına dair herhangi bir çalışmaya rastlanmamıştır. Hâlbuki klasik Ca'ferî usûlünde Kitab, sünnet ve akıl ile birlikte dört ana delilden biri sayılan ve furû fıkıhta ciddi oranda işlevselliği bulunan

¹ Burada Tahkîk ekolüyle Ca'ferî usûlünü yeniden inşa ettiği kabul edilen Ensârî ekolü kastedilmektedir. Ensârî ekolü hakkında geniş bilgi için bk. Seracettin Eraydın, *Ca'ferî Fıkıh Usûlünde Murtazâ el-Ensârî Ekolünün Delil Anlayışı* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023); Hüseyin Müderrisî, “Şîa Fıkıhında Akıl ve Gelenek”, çev. Necmeddin Güney, *Marife* 8/3 (2008), 406; Muhsin el-Erâkî, *Me'âlimü'l-fikrî'l-uşûliyyi'l-cedîd* (Londra: BookExstra, 1999), 12; Ca'fer Sübhânî, *eş-Şeyh el-Ensârî; Râ'idü'n-nahdâtî'l-ilmîyyete'l-hadîse* (Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık, 1382); Komisyon, *eş-Şeyh el-Ensârî ve ta'atavvüru'l-bahsî'l-uşûlî* (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1410).

² Bu çalışmalardan bazıları için bk. Hayrettin Karaman, “Şîa'da Fıkıh Usûlü ve Şer'î Deliller”, *Milletlerarası Tarih ve Günümüzde Şîilik Sempozyumu: Tebliğler Müzakereler* (İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı, 1993), 319-355; Samire Hasanova, *Hicrî V- VI Asır Ca'ferî Usûl Âlimlerine Göre Delil Anlayışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999); Mustafa Hayta, *Klasik Dönem Şîî-İmâmî Usûl Anlayışı* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014); Sefa Atik, *Sünnîliğin İzinde Ca'ferî Fıkıh Usûlünde Akıl* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2017); Ahmet Ekinci, “Şîî Mezhepler Arasında İhtilafı Bir Mesele: İcmâ”, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/22 (Temmuz 2024), 141-163; Abdullah Kahraman, “Sünnî-Şîî Polemiği (Tûsî Örneği)”, *Marife* 3 (2005), 213-232; Mustafa Hayta, “Usûlü'd-Dîn Anlayışının Usûlü'l-Fıkha Yansıması: İcmâ Örneği”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 24 (2014), 11-32.

icmâ deliline, son asırlarda mezhebin hâkim usûl anlayışının genel olarak nasıl yaklaştığı önem arz etmektedir. Bu düşünceden hareketle çalışmamızda öncelikle karşılaştırma imkânı sunmak adına Ca'ferî genel icmâ anlayışı Sünnî icmâ anlayışıyla mukayeseli bir şekilde ele alınmıştır. Ardından Tahkîk ekolünün mezhep literatüründe geçen icmâ çeşitleri ve icmâî temellendirmede ileri sürülen teoriler hakkındaki yaklaşımları ve tenkitleri incelenmiştir. Burada çoğunlukla ekolün icmâ hakkındaki yaklaşımlarının teorik boyutuna dikkat çekilmiş olup ciddi bir pratik boyutunun da olduğuna işaret edilmekle yetinilmiştir. Çalışmamızda ağırlıklı olarak Tahkîk ekolünün öncüsü sayılan Murtaza Ensârî'nin (ö. 1281/1864) icmâ hakkındaki görüşlerine atıfta bulunulmakla birlikte farklı açılımların ve katkıların görüldüğü durumlarda diğer ekol âlimlerinin görüşlerine de yer verilmiştir.

1. Genel Olarak Ca'ferî Usûlünün İcmâ Nazariyesi

Genel itibariyle hem Sünnî hem de Ca'ferî usûlünde belli bir dönemdeki Müslüman fakihlerin şer'î bir meselenin hükmüne dair ortak kanaati anlamında ele alınan icmâ³ çeşitli yaklaşımlara göre ortaya çıkışı itibariyle farklı tarihsel ve düşünsel temellere dayandırılrsa da⁴ birçok İslami fırka ve mezhepte itikadi ve amelî konularda geniş bir işleve sahiptir.⁵ Şu kadarı var ki icmânın ilk ortaya çıkışının Sünnî çevrede gerçekleştiği ve Sünnî âlim ve fakihlerin eliyle teorileştiği bilinen bir olgudur.⁶ Nitekim icmâ konusunu ele alan Ca'ferî usûlcüler de menşei itibariyle onun Sünnî fıkha ait olduğunu kabul etmektedirler.⁷ İcmânın Ca'ferî mezhebinde ortaya çıkışı ise *gaybet-i kübrâ*dan sonraki sürece denk gelmektedir.⁸ Bununla beraber icmâ, farklı fraksiyonlarıyla Şîa mezhebinde Sünnî akıma nazaran daha geç bir dönemde ortaya çıkmış olsa da Ca'feriyye başta olmak üzere⁹ Şîî fırkaların çoğun-

³ Sünnî ve Şîî fakihlerin icmâ tanımlamaları için bk. Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cassâs, *el-Fuşûl fî'l-uşûl*, thk. Uceyl Câsım en-Neşemî (Kuvayt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûnî'l-İslâmiyye, 1994), 3/257; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Müstaşfâ min 'ilmi'l-uşûl*, thk. Muhammed Tâmir (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2011), 1/425; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Tehzîbü'l-vuşûl ilâ 'ilmi'l-uşûl*, thk. Muhammed Hüseyin er-Rızavî (Londra: Müessesetü'l-İmâm Ali, 2001), 203; Hasan b. Zeyniddîn eş-Şehîdî's-Sânî, *Ma'âlimü'd-dîn ve melâzû'l-müctehidîn* (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, ts.), 172; Şeyh Murtazâ el-Ensârî, *Ferâ'idü'l-uşûl*, thk. Komisyon (Kum: Mecmaü'l-Fikri'l-İslâmî, 1422), 1/185.

⁴ İcmâ delilinin süreci hakkında detaylı bilgi için bk. H. Yunus Apaydın, *İslam Hukuk Usulü* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2016), 57; İbrahim Kâfi Dönmez, "İcmâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/418.

⁵ Muhammed Ni'met Ceyyâşî, *eż-Zann: Dirâse fî hücciyetihi ve aḡsâmihi ve aḡkâmihi* (Kum: Müessesetü'l-İmâm el-Cevâd li'l-Fikr ve's-Sekâfe, 1927), 363.

⁶ Dönmez, "İcmâ", 21/418; Sadruddîn Fazlullah, *et-Temhîd fî uşûli'l-fıkh* (Beyrut: Dâru'l-Hadîs, 2002), 279.

⁷ Ensârî, *Ferâ'idü'l-uşûl*, 1/184; Seyyid Ali el-Hüseynî Mîlânî, *Tahkîku'l-uşûl* (Kum: Matbaa-yı Sîtare, 1434), 6/75.

⁸ Fazlullah, *et-Temhîd*, 278.

⁹ Ca'ferî usûlünde Ahbârî âlimlerin icmâ hakkındaki görüşlerine bakıldığında onların bir taraftan onun delil olmadığını ve imamlardan ona dair bir bilgi gelmediğini savundukları, diğer taraftan imamın görüşünü ortaya koyduğu gerekçesiyle onun hücciyetine olumlu yaklaştıkları görülmektedir. bk. Muhammed Emîn el-Esterâbâdî, *el-Fevâ'idü'l-medeniyye* (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1384), 265; Muhammed b. Hasan el-Hür el-Âmilî, *el-Fuşûlû'l-mühimme fî uşûli'l-e'imme*, thk. Muhammed b. Muhammed el-Hüseyn el-Kâinî (Kum:

luğunun onu muteber bir delil olarak kabul ettikleri aktarılmaktadır.¹⁰ Bununla birlikte Şîa'nın icmâ düşüncesi hem farklı bir zeminde temellendirilmekte hem de muhteva ve işlev olarak Sünnî icmâ teorisinden ayrılmaktadır. Zira Sünnî yaklaşıma göre rüknü fakihlerin ittifakı olan icmâ, hücciyeti itibariyle Kitap, sünnet ve akıl ile sabit olmuştur. Yine icmâ asli delillerden olup hem hücciyet yönüyle hem de delâlet yönüyle katiyet ifade etmektedir.¹¹ Ca'ferî yaklaşımda, icmân masum imamın görüşünü içermesi onun temel unsuru olarak kabul edilmekte ve hücciyetini de bu özelliğinden almaktadır.¹² Buna göre Ca'ferî usûlünde icmâ, şer'î hükme ulaştırıran bir delil olarak ele alınsa da o asli itibariyle masûm imamın görüşüne ulaştırıran bir yöntem olarak değerlendirilmektedir. Nitekim bir icmâ olarak fakihlerin ittifakı o ittifak sahiplerinin azlığına veya çokluğuna göre değil, imamın görüşünü keşfetme gücüne göre değer kazanmaktadır.¹³ Bu sebeple icmâ, imamın görüşüne ulaştırma yeteneğine bağlı olarak kat'î veya zannî de olabilmektedir.¹⁴ Yine müteahhirin dönem Ca'ferî usûlünde icmâ, imamın görüşüne ulaştırması yönüyle *muhasal icmâ* ve *menkûl icmâ* diye iki kısımda değerlendirilmektedir.¹⁵ Nitekim Tahkîk ekolü de icmâ hakkındaki tartışmalarını bu iki kısım üzerinden yürütmektedir.

2. Tahkîk Ekolünün İcmâ Hakkındaki Yaklaşımları

Tahkîk ekolü, icmâ hakkındaki birçok tartışma ve yaklaşıma menkûl icmâ başlığı altında yer vermekle birlikte aslında ilgili başlık altında icmân her iki çeşidini de incelemekte ve konu hakkındaki kanaatlerine yer vermektedir.

Mektebetü Busayretî, 1418), 1/553; Yusuf Bahrânî, *el-Ḥadâ'îku'n-nâdırâ fî'l-utratî't-tâhira*, thk. Muhammed Takî el-İrânî (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, ts), 1/35.

¹⁰ Abdülaziz b. Sâlih b. Abdülhâmid Medenî el-Hicâzî, *Ḳavâ'idü'l-uşûl min fıkhi âli'r-resûl* (Kum: Matbaat-yı Seyyidi's-Şühedâ, 1432), 34; Muhammed Abdülhasen Muhsin Garâvî, *Maşâdirü'l-istinbât beyne'l-Uşûliyyîn ve'l-Aḥbâriyyîn* (Beyrut: Dâru'l-Hâdî, 1992), 141.

¹¹ Zekiüddîn Şa'bân, *Uşûlü'l-fıkhi'l-İslâmî* (İstanbul: el-Mektebetü'l-Hanefiyye, ts.), 88-89; Abdülkerîm Zeydân, *el-Vecîz fî uşûli'l-fıkh* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987), 180; Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, 58-59.

¹² Masûmiyet arayışı hem Sünnî hem de Şîi icmâ anlayışlarının temelini oluşturmaktadır. Ne var ki Sünnî düşüncede Hz. Peygamber'in masûmiyetini ümmetin ittifakı; Şîa'da ise imâmet temsil etmektedir. Sünnî yaklaşımın icmâ anlayışı için bk. Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb* (Beyrut: Dâru İhyâü't-Türâsi'l-Arabî, 1420), 10/113. İki farklı yaklaşım arasındaki zihniyet farkı için bk. Atik, *Sünniliğin İzinde Caferî Fıkıh Usûlünde Akıl*, 136; Muhammed Şerîf Adnân Savvâf, *Beyne's-Sünne ve's-Şî'a: el-mesâ'ilü'l-letî ḥâlefe fihâ's-Şî'a'l-İmâmiyye el-meẓâhibe'l-erba'a* (Şam: Beytü'l-Hikme, 2006), 319 vd.

¹³ Seyyid Hâşim Hâşimî, *Hulâşatu'l-uşûl* (Kum: İntişârât-ı İsmâiliyân, 1440) 2/158; Muhammed Rızâ Muzaffer, *Uşûlü'l-fıkh*, thk. Abbâs Ali ez-Zârî (Kum: Müessese-i Bostân-ı Kitâb, 1978), 451-452; Fâzıl Saffâr, *el-Mühezzebe fî uşûli'l-fıkh* (Beyrut: Müessesetü'l-Fikri'l-İslâmî, 2010), 126.

¹⁴ Muhammedî Bâmyânî, *Dürüs fî'r-Resâ'il* (Beyrut: Şeriketü'l-Mustafâ li İhyâi't-Türâs, 2010), 1/330; Mîlânî, *Tahkîku'l-uşûl*, 6/77.

¹⁵ bk. Muhammed Bâkır el-Vahîd Bihbehânî, *er-Resâ'ilü'l-uşûliyye*, thk. Komisyon (Kum: Müessesetü'l-Allâme el-Müceddid Vahîd el-Bihbehânî, 1416), 265 vd.; Mîrzâ Kâsım el-Kummî, *el-Ḳavâninü'l-muhkeme fî uşûli'l-mutḳane*, thk. Rızâ Hüseyin Subh (Beyrut: Dâru'l-Mühacceti'l-Beyzâ, 1431), 2/231 vd.; Muzaffer, *Uşûlü'l-fıkh*, 467.

2.1. Ekolün Muhassal İcmâ Hakkındaki Yaklaşımları

Muhassal icmâ, Şîh herhangi bir fakihin bizatihi bütün asırdaki müctehidlerin görüşlerini inceledikten sonra onların bir konu hakkında aynı görüş üzerinde birleştiklerini tespit etmesi ve o görüşün aynı zamanda masûm imamın da görüşü olduğu kanaatine varmasıyla¹⁶ gerçekleşmektedir. Muhassal icmânın gerçekleşmesi durumunda kendisine ulaşan açısından kesin bir hüccet olduğu konusunda klasik Ca'ferî usûlcüler arasında bir ihtilaf bulunmamaktadır.¹⁷ Ayrıca Ca'ferî usûlünde icmâ aslı itibariyle müstakil bir delil olmaktan ziyade imamın görüşünü ortaya çıkaran bir yol olduğundan mezhep âlimleri onu temellendirmek adına sünnetin hücciyetine dair delillerle yetinmekte ve Sünnî mezheplerde olduğu gibi¹⁸ onu ayrıca delillendirmeye ihtiyaç duymamaktadırlar.¹⁹ Onlar, yalnızca icmâ yoluyla masûm imamın görüşünü ortaya koymanın yol ve yöntemlerini tartışmaktadırlar. Bu sebeple özellikle *muhassal icmâ* ile imamın görüşünün ortaya konulmasının yol ve yöntemlerine dair mezhep içinde farklı teoriler ileri sürülmektedir.²⁰ Tahkik ekolü, bu teorilerden en yaygın olanları ele almakta ve onları detaylıca incelemektedir. Onların söz konusu teorilere dair aktarım ve düşünceleri şu şekildedir:

1- İcmâ-i Tazammunî: Fakihin belli bir müctehid grubunun herhangi bir meselenin hükmü hakkında ittifak ettiklerini belirleyip bu ittifaka katılanlardan birisinin de imam olduğuna dair kesin kanaata varması ile *muhassal icmâ* oluşmaktadır. Masûm imamın icmâ edenlere dâhil olması hasebiyle *duhûlî* veya *tazammunî* olarak da adlandırılan bu icmâ çeşidinde imam bizatihi muayyen olarak bilinmemekle beraber icmâa ulaşan fakih icmâlen de olsa imamın da bu ittifakta yer aldığını bilmektedir. Zaten söz konusu bu teoriyi, mezhep âlimleri tarafından ileri sürülen diğer icmâ teorilerinden ayıran nokta imamın da bizatihi icmâ edenlerin içinde bulunduğu inanılmasıdır.²¹ Bu icmâ çeşidi, aralarında imamın da bulunduğu inanılan belli bir gruptan hükmün doğrudan sema' yoluyla alınması şeklinde gerçekleşeceği gibi aralarında imamın fetvasının da bulunduğu inanılan

¹⁶ Fazlullah, *et-Temhîd*, 293; Saffâr, *el-Mühezzebe*, 126;

¹⁷ Muhammed Tâhir Âli's-Şeyh er-Râzî, *Bidâyetü'l-vuşûl fî şerhi Kifâyeti'l-uşûl* (Kum: Matbaa-yı Sitâre, 2004), 5/269.

¹⁸ Sünnî fakihlerin icmâ hakkında ileri sürdükleri deliller ile Şîh fakihlerin bu delillere yaklaşımları için bk. Muzaffer, *Uşûlü'l-fıkḥ*, 454; Muhammed Hüseyin el-Hâc el-Âmilî, *İrşâdül-'uḳûl ilâ mebâhişi'l-uşûl: Buhûs 'an hüceci's-şer'iyye ve'l-uşûli'l-'ameliyye* (Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık, 1426), 3/165-167.

¹⁹ Saffâr, *el-Mühezzebe*, 134. Ca'ferî usûlcülerin icmânın hücciyetine dair ileri sürdükleri deliller için bk. Muhsin b. Hasan el-A'recî, *el-Maḥşûl fî 'ilmi'l-uşûl*, thk. Hâdî Şeyh Taha (Necef: Merkezü'l-Murtazâ li İhyâi't-Türâs ve'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, 2016), 2/299 vd.; Muhammed Mehdî en-Nirâkî, *Enîsü'l-müctehidîn*, thk. Komisyon (Kum: Müesseset-i Bostân-ı Kitâb, 1430), 1/340.

²⁰ İcmâ yoluyla imamın görüşünü ortaya çıkarmaya yönelik on iki ayrı teoriden bahsedilmekte olup söz konusu teoriler hakkında geniş bilgi için bk. Mirzâ Muhammed Hüseyin Âştiyânî, *Baḥru'l-fevâ'id fî şerhi'l-Ferâ'id*, thk. Komisyon (Beirut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 2008), 2/108; Muhammed Rızâ Şîrâzî, *Tebyînü'l-uşûl* (Kum: Müessesetü'l-Kudsi's-Şîrâzî, 1431), 3/294.

²¹ Râzî, *Bidâyetü'l-vuşûl*, 5/270; Bâkır el-Îrânî, *Kifâyetü'l-uşûl fî uslûbiha's-sânî* (Necef: Müessesetü İhyâi't-Türâsi's-Şîh, 1430), 4/135; Hâşimî, *Hulâşatu'l-uşûl*, 2/161.

ve aynı hüküm üzerinde birleşen farklı fetvalara ulaşmakla da gerçekleşebilir.²² Tahkîk ekolünün öncüsü Ensârî, icmâa bu yolla ulaşmayı *his yolu* şeklinde isimlendirmekte ve mütekaddimîn dönemi çoğu müctehidin icmânın gerçekleşmesiyle ilgili bu teoriyi savun-duklarını²³ ifade ederek bu tür bir icmân yok denecek kadar çok nadir olduğunu belirtmektedir. Hatta ona göre bu türden bir icmâa mütekaddimîn dönemi müctehidlerinden hiç kimse ulaşmamıştır.²⁴ Tahkîk ekolünün diğer âlimlerine göre de bu tür bir icmâa ulaşmak imamların yaşadığı dönemlerde mümkün olmakla birlikte gaybet döneminde mümkün gözükmemektedir.²⁵ Yine ilgili ekol âlimlerine göre fıkıh kitaplarında aktarılan icmâlar arasında bu yolla ulaşılmış herhangi bir icmâ bulunmamakta²⁶ olup bu tür icmâların elde edildiği de hakikatten ziyade bir varsayımdır.²⁷

2- Lutuf Kuralı/Kâide-i Lutuf: Şârî'in lutuf gereği kullarını aydınlatacak ve hidayete erdirecek peygamberler göndermesi, kitaplar indirmesi ve imamlar tayin etmesi gibi onları itaate götürecektir ve günahattan uzak tutacak yollara sevk etmesi de bir zorunluluktur. Buna göre bütün müctehidlerin de herhangi bir asırda vakıya aykırı bir hüküm üzerinde ittifak etmeleri de *lutuf kuralı/kâ'idetü'l-lutuf* denilen bu zorunluluğa aykırıdır. Dolayısıyla müctehidlerin bir meselede yanlış bir hüküm üzerinde icmâ etmeleri durumunda imamın bir şekilde böyle bir icmâi bizzat kendisinin veya birileri aracılığıyla bozması aklen zorunludur. Zira bütün bir ümmet içinde vâki'î hükmün yokluğu düşünülemez. Öyleyse herhangi bir meselede icmâ edildiğini gördüğümüzde bu icmânın lutuf kaidesi gereği hak olduğuna ve imamın da bu icmâa razı olduğuna hükmedebiliriz. Şârî'in lutfu ile temellendirilen bu icmâ türü *icmâ-ı lutufî* olarak isimlendirilmektedir.²⁸ İcmâ-ı lutufî teorisini diğer icmâ teorilerinden ayıran şey, burada üzerinde ittifak edilen hükme aykırı başka herhangi bir görüşün bulunmamasıdır. Zira aykırı bir görüşün bulunması durumunda hem icmâ gerçekleşmemiş olmakta hem de alternatif görüşün varlığı sebebiyle hata üzerine ittifak etme ihtimali ortadan kalkmaktadır. Ensârî, icmâi temellendirmede

²² Muhammed Ca'fer el-Cezâirî, *Münteha'd-dirâye fi tavdîhi'l-Kifâye*, thk. Muhammed Ali el-Müsevî (Kum: Neşr-i Fukâket, 1431), 5/160.

²³ Bazı mütekaddimîn fakihlerin bu yöndeki ifadeleri için bk. Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Ukberî, *et-Tezkire bi-üşûli'l-fıkıh*, thk. Mehdi Necf (Kum: Matbaa-yı Mehîr, 1413), 45; Seyyid Şerîf Murtazâ, *ez-Zer'â fi 'ilmi uşûli's-şer'â*, thk. Ebû'l-Kâsım Gürcî (Tahrân: Matbaa-yı Danişgâh-ı Tahrân, 1347 (ş)), 2/605.

²⁴ Ensârî, *Ferâ'idü'l-uşûl*, 1/192; Âştîyânî, *Baḥru'l-fevâ'id*, 2/108.

²⁵ Âhund Muhammed Kâzım-ı Horâsânî, *Kifâyetü'l-uşûl*, thk. Komisyon (Beyrut: Müessesetü Âli'l-Beyt li İhyâi't-Türâs, 2008), 291; Ebû'l-Kâsım el-Hûfî, *Ecvedü't-taḥrîrât: Taḥrîren li ebhâşî'l-Mîrzâ Muhammed Hüseyn en-Nâ'îni* (Kum: Müessese-i Ferheng-i Sahibî'l-Emr, 1430), 3/170; Muhammed Ali Kâzım el-Horâsânî, *Fevâ'idü'l-uşûl min ifâdâtî'l-Mîrzâ Hüseyn el-Ğaravî en-Nâ'îni*, thk. Rahmetüllâh Rahmetî el-Erâkî (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1438), 3/150; Âga Ziyâuddîn el-İrâkî, *Maḳâlâtü'l-uşûl*, thk. Muhsin el-İrâkî - Seyyid Münzir el-Hakîm (Kum: Matbaa-yı Bâkırî, 1414), 2/69; Muhammed Takî el-Burûcîrdî, *Nihâyetü'l-efkâr* (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1422) 3/97; Muhammed Hüseyn el-İsfahânî, *Nihâyetü'd-dirâye fi şerḥi'l-Kifâye*, thk. Komisyon (Beyrut: Müessesetü Ali'l-Beyt li İhyâi't-Türâs, 1429), 3/185.

²⁶ Muhammedî Bâmyânî, *Dürûs fi Kifâyeti'l-uşûl* (Beyrut: Şeriketü'l-Mustafâ li İhyâi't-Türâs, 2009), 4/218.

²⁷ İrânî, *Kifâyetü'l-uşûl fi usûbiha's-şânî*, 4/135.

²⁸ Ali Muhammedî el-Horâsânî, *Şerḥu Kifâyeti'l-uşûl* (Kum: Defter-i Tebligât-ı İslâmî, 1391), 2/547.

lutuf kaidesine dayanmanın onu ileri süren Tusî²⁹ (öl. 460/1067) ile sınırlı kalmadığını, icmâda hiçbir ihtilaf olmaması gerektiğini savunan bazı mezhep müctehidlerinin de lutuf kaidesine dayandıklarını ifade etmektedir.³⁰

Tahkîk ekolü, icmân lutuf kaidesine dayandırılmasını çeşitli açılardan sorunlu görmektedirler. Zira lutuf kaidesine dayanarak Şâri'e bir şeyleri vacip kılmak kabul edilemez. Yine imamların yapması gereken şey, şer'î ahkâmı mutat yollarla bildirmek olup onlar, bu görevlerini ifa etmişlerdir. Ne var ki onların elinde olmayan birtakım sebeplerle bazı hükümler bize ulaşmamıştır. Buna rağmen bir imamın yanlış hüküm üzerine icmâ edenlerin arasına ihtilaf sokma şeklindeki kapalı yollarla ahkâmı bildirmek gibi bir sorumluluğu olamaz. Neticede burada imamın bizzat kendisinin ortaya çıkıp müctehidlerin arasına ihtilaf sokması tasavvur ediliyorsa bu kesinlikle imkânsızdır. Onun imametini gizleyerek bunu yapması düşünülüyorsa bunun da icmâ edilen hükme bir etkisi olamaz. Çünkü o zaman yine şer'î bir hükmü mutat olmayan bir yolla beyan etmiş olur. O hâlde icmân lutuf kaidesine dayandırılması temelsiz olduğundan geçersizdir.³¹ Nitekim Ensârî, Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin naklettiği bütün icmâların lutuf kaidesine dayandığını ve bu şekilde aktarılan icmâların hiçbirinin muteber olmadığını savunmaktadır.³²

3- İcmâ-i Teşerrüfî: İcmâ gaybet döneminde yaşayan ve yüksek makamlara ulaşan âlimlerin imamlarla bizzat görüşme payesine erişmesi ve imamdan bazı meselelerin şer'î hükmünü telakki ettikten sonra yalanlanma veya reddedilme korkusuyla, telakki ettiği hükmü icmâ suretinde insanlara nakletmesiyle gerçekleşmektedir. *İcmâ-ı teşerrüfî* şeklinde ifade edilen bu icmâ türünün gerçekleşip gerçekleşmemesi gaybet sürecinde imamlarla görüşmenin olanaklı olup olmamasına bağlıdır. Bu nedenle gaybette imamlarla görüşmenin mümkün olduğunu savunanlar bu icmâ türünün de gerçekleşebileceğini savunmaktadır.³³ Tahkîk ekolünden Ensârî'nin bahis konusu yapmadığı bu icmâ türünü Muhakkık Horâsânî (1839-1911) ile Nâînî (1860-1936) teorik düzeyde mümkün görmektedirler. Ne var ki onlar böyle bir icmân gerçekleşip gerçekleşmediğine dair herhangi bir iddiada bulunmamaktadırlar.³⁴

4- İcmâ-i Hadsî/Sezgisel İcmâ: Şeriatın kapsamı dâhilinde hareket eden; yaşantılarında ve görüşlerinde şeriata aykırı davranmaktan sakınan müctehidlerin farklı görüş ve yaklaşımlarına rağmen bir meselede ittifak etmeleri, üzerinde ittifak edilen hükmün aynı zamanda imamın da görüşü olduğuna ve yine onlara bir şekilde imam tarafından bildirildi-

²⁹ Tûsî'nin icmâ hakkındaki açıklamalarına bakıldığında onun icmân gerçekleşmesi hakkında bu teoriyi benimsediği ve icmân ancak bu yolla tespit edilebileceği görüşünde olduğu anlaşılmaktadır. bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen Tûsî, *el-Udde fî uşûl'l-fîkh*, thk. Muhammed Rızâ el-Ensârî (Kum: Matbaa-yı Sitâre, 1417), 2/629-631.

³⁰ Ensârî, *Ferâ'idü'l-uşûl*, 1/196.

³¹ Horâsânî, *Kifâyetü'l-uşûl*, 291; Seyyid Ali el-Hâşimî eş-Şâhrûdî, *Dirâsât fî 'ilmi'l-uşûl* (Beyrut: Müessesetü Dâiretü Maârifil-Fikhi'l-İslâmî, 2005) 3/143; Muhammed Surûr el-Vâiz el-Hüseynî el-Behsûdî, *Mişbâhu'l-uşûl: Takrîr 'ani's-Seyyid Ebi'l-Kâsım el-Mûsevî el-Hû'î* (Kum: Mektebetü't-Dâverî, 1422), 2/134.

³² Ensârî, *Ferâ'idü'l-uşûl*, 1/193; Mustafa İ'timâdî, *Şerhu'r-Resâ'il* (Kum: Matbaa-yı İ'timâd, 1414), 1/247.

³³ Âştîyânî, *Bahru'l-fevâ'id*, 2/117; Bâmyânî, *Dürûs fî Kifâyetil-uşûl*, 4/218; Milânî, *Tahkîku'l-uşûl*, 6/79.

³⁴ Horâsânî, *Kifâyetü'l-uşûl*, 291; Kâzım Horâsânî, *Fevâ'idü'l-uşûl*, 3/150.

ğine dair kat'î ve doğal bir sezgi oluşturmaktadır. *İcmâ-i hadsî/sezgisel icmâ* olarak adlandırılan bu icmâ türünde bütün asırlardaki Ca'ferî müctehidlerin ittifakının bulunması gerekmektedir.³⁵ Müteahhirîn Ca'ferî âlimlerinin çoğunun icmâî temellendirme konusunda bu teoriye dayandıkları nakledilmektedir.³⁶ Tahkîk ekolü âlimlerine gelince onlar, sezgiye dayalı icmânın imamın görüşünü ortaya çıkarması hususunda şu üç farklı varsayımdan bahsetmektedirler.

a- Birçok âlime ait zannın bir hüküm etrafında toplanması (*terâkümü'z-zunûn*), tıpkı mütevâtir bilgide olduğu gibi verilen hüküm hakkında da kat'î bir kanaat oluşturmaktadır.

b- Müctehidlerin bir konudaki ittifakı, onların önderleri olan imamın da bu yöndeki görüşüne kesinlik derecesinde işaret eden bir emaredir.

c- Müctehidlerin bir meseledeki ittifakı, onların söz konusu meselede bizim ulaşamadığımız muteber bir delile dayandıklarına dair güçlü bir kanaat oluşturur.³⁷

Sezgisel/hadsî icmâî bahis konusu yapan Ensârî, icmânın ancak sezgiye dayandırılabilirliğini ve literatürde aktarılan icmâların yalnızca bu yolla temellendirilebileceğini ileri sürmektedir. Bununla birlikte o, icmâ yoluyla imamın görüşüne dair oluşabilecek sezgiyi, hisse yakın zarûrî sezgi/hads ile nazar ve re'ye dayalı gayr-ı zarûrî sezgi/hads diye ikiye ayırmaktadır. Yine o, literatürde aktarılan icmâların zarûrî sezgiye dayandıkları iddiasının temelsiz bir varsayımdan ibaret olduğunu, dolayısıyla hepsinin zarûrî olmayan sezgiye dayandıklarını, zarûrî olmayan sezgiye dayalı icmâların da muteber olmadığını savunmaktadır.³⁸ Nâînî icmâ yoluyla imamın görüşünü ortaya koymaya dair teorileri incelemiş ve onlardan yalnızca sezgisel icmâ kapsamında ileri sürülen "Müctehidlerin bir meseledeki ittifakı, onların söz konusu meselede bizim ulaşamadığımız muteber bir delile dayandıklarına dair güçlü bir kanaat oluşturur."³⁹ şeklindeki yaklaşımının kabul edilebilir bir görüş olduğunu ifade etmiştir.⁴⁰ Öte yandan birçok Tahkîk ekolü âlimi sezgiye dayalı icmâ teorisi kapsamında ileri sürülen yaklaşımları mesnetsiz ve yetersiz bulmakta; bu tür yaklaşımlarla icmânın temellendirilemeyeceğini savunmaktadırlar.⁴¹

Netice itibarıyla Tahkîk ekolünün muhassal icmânın temellendirilmesi adına ortaya konulan yaklaşımları ve icmâ ile imamın görüşünün ortaya konulmasına dair ileri sürülen teoriler hakkındaki açıklamaları dikkate alındığında onların genel itibarıyla icmânın en azından mantıksal açıdan bir delil olarak temellendirilemeyeceği görüşünü savundukları söylenebilir. Nitekim ekol âlimlerinden Ebü'l-Kâsım el-Hûî'nin (1899-1992) "anlaşıldığı kadarıyla icmâ aslen herhangi bir dayanaktan yoksun olduğundan hüccet olamaz. Ne var

³⁵ Seyyid Yusuf el-Medenî et-Tebrîzî, *Min dürerî'l-fevâ'id fi şerhi'l-Ferâ'id* (Kum: Matbaatü'l-İlmiyye, 1408), 2/35; Muhammed el-Hüseynî eş-Şîrâzî, *el-Vuşûl ilâ Kifâyeti'l-uşûl* (Beyrut: Müessesetü'l-Belâğ, 2010), 3/439.

³⁶ Tebrîzî, *Min dürerî'l-fevâ'id*, 2/217.

³⁷ Âmilî, *İrşâdü'l-ûkûl*, 3/173; Mîlânî, *Tahkîku'l-uşûl*, 6/78.

³⁸ Ensârî, *Ferâ'idü'l-uşûl*, 1/198-201; Ali Muhammedî el-Horâsânî, *Şerhu Resâ'il* (Kum: İntişârât-ı Dâru'l-Fıkr, 1390), 1/322.

³⁹ Âmilî, *İrşâdü'l-ûkûl*, 3/173; Mîlânî, *Tahkîku'l-uşûl*, 6/78.

⁴⁰ Kâzım Horâsânî, *Fevâ'idü'l-uşûl*, 3/151.

⁴¹ Horâsânî, *Kifâyeti'l-uşûl*, 291; Behsûdî, *Mişbâhu'l-uşûl*, 2/139; Mîlânî, *Tahkîku'l-uşûl*, 6/78.

ki büyük âlimlerin icmâin hücciyet olduğuna dair ittifakı bu konuda kararlı bir şekilde konuşma cesaretimizi kırmaktadır. Dolayısıyla üzerinde icmâ edildiği varsayılan konularda ihtiyatla hareket edilmelidir.”⁴² Hâşim Hâşimî’nin “icmâ haddizatında bir delil olarak kabul edilse bile o hiç gerçekleşmemiş ve gerçekleşmesi de imkânsız gözükmektedir.”⁴³ ve Muhammed Rızâ Muzaffer’in (1904-1964) “Gaybet döneminde icmâ yoluyla imamın görüşüne kesin bir şekilde ulaşılabileceğine inanmamaktayız.”⁴⁴ şeklindeki açıklamaları, esasında Tahkîk ekolün *muhassal icmâ* hakkındaki yaygın görüşünü yansıtmaktadır.⁴⁵ Sonuç itibarıyla Tahkîk ekolünün kendilerinden önceki mezhep âlimleri tarafından muhassal icmâ hakkında ileri sürülen teorilerin geçersiz olduğunu ve bu teorilere dayanan icmâlarında hüccet sayılamayacağını, dolayısıyla gaybet döneminde herhangi bir icmâin gerçekleşmesinin imkânsız derecesinde zor olduğuna inandıkları söylenebilir.

2.2. Ekolün Menkûl İcmâ Hakkındaki Yaklaşımları

Menkûl icmâ müctehidin belli yollarla ulaştığı icmâi başkalarına aktarmakla gerçekleşmektedir.⁴⁶ Bu durumda söz konusu icmâ nakleden kişi açısından *muhassal icmâ*, kendisine nakledilen kişi açısından ise *menkûl icmâ* olmaktadır. Menkûl icmâ türü hem mütevâtir hem de haber-i vâhid yoluyla aktarılabilmektedir. Fakihler nezdinde mütevâtir yoluyla aktarılan menkul icmâ muhassal icmâ hükmünde sayılmaktadır. Ancak haber-i vâhid ile aktarılan menkûl icmâin hüccet sayılıp sayılmayacağı, daha doğrusu *muteber zan* kapsamında ele alınıp alınmayacağı hakkında Ca’ferî usûlcüler farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.⁴⁷ Buna göre haber-i vâhidin hücciyetini savunan usûlcüler çoğunlukla menkûl icmâin da muteber zan değerinde olduğunu savunmaktadırlar.⁴⁸ Zira onlar açısından menkûl icmâ haber-i vâhidin bir çeşidi olup neticede ikisiyle de imamın görüşü aktarılmaktadır. Dolayısıyla haber-i vâhidin hüccet olduğunu gösteren deliller menkûl icmâin da hüccet olduğuna delâlet ettiklerinden onun hücciyetine dair ayrı bir delil aramaya ihtiyaç yoktur. O hâlde haber-i vâhidin hücciyeti ile menkûl icmâin hücciyeti arasında mülâzemet bulunmaktadır. Nitekim buna göre haber-i vâhid hüccet olduğunda menkûl icmâ da hüccet olmalı veya menkûl icmâ hüccet olmadığında haber-i vâhid de hüccet olmamalıdır. Sonuç itibarıyla haber-i vâhidin hücciyeti sabit olduğundan bunun bir çeşidi olan menkûl icmâin da hücciyeti sabittir.⁴⁹

⁴² Şâhrûdî, *Dirâsât fî ‘ilmi’l-uşûl*, 3/145; Behsûdî, *Mişbâhu’l-uşûl*, 2/141.

⁴³ Hâşimî, *Hulâşatu’l-uşûl*, 2/159.

⁴⁴ Muzaffer, *Uşûlü’l-fıkḥ*, 467.

⁴⁵ Ekol âlimlerinin benzer açıklamaları için bk. Muhammed İshâk Feyyâz, *el-Mebâhişu’l-uşûliyye* (Beyrut: Dâru’l-Hüdâ, 1430), 8/212.

⁴⁶ Bihbehânî, *er-Resâ’ilü’l-uşûliyye*, 266; Nirâkî, *Enîsü’l-müctehidin*, 1/366; Muhammed Hüseyin el-Hâirî, *el-Fuşûlü’l-gareviyye fî’l-uşûli’l-fıkḥiyye* (Kum: Dâru İhyâi’l-Ulûmi’l-İslâmiyye, 1404), 1/258; Ensârî, *Ferâ’idü’l-uşûl*, 1/218; Horâsânî, *Kifâyetü’l-uşûl*, 290.

⁴⁷ Horâsânî, *Şerḥu Resâ’il*, 1/293; Muzaffer, *Uşûlü’l-fıkḥ*, 467; Hâşimî, *Hulâşatu’l-uşûl*, 2/158.

⁴⁸ Menkûl icmâa daha çok mutlak zanmı hüccet olarak kabul eden Bihbehânî ve öğrencilerinin başvurdukları aktarılmaktadır. bk. Ca’fer Hakîm, *Senedü’l-uşûl: Buḥûs fî uşûli’l-kânûn ve mebâni’l-edille* (Beyrut: el-Emîre, 1434), 2/263.

⁴⁹ Ensârî, *Ferâ’idü’l-uşûl*, 1/179; Horâsânî, *Kifâyetü’l-uşûl*, 289; Bâmyânî, *Dürûs fî’r-Resâ’il*, 1/330-331.

Buna karşı Tahkîk ekolü, menkûl icmân hücciyetini temellendirici herhangi bir delilin bulunmadığını, dolayısıyla onun *muteber zan* kapsamında kabul edilemeyeceğini savunmakta ve kendisinden önceki usûlcülerin haber-i vâhid ile menkûl icmâ arasında hücciyet açısından bir mülâzemet bulunduğuna dair görüşlerini zayıf bularak kabul etmemektedir. Çünkü haberi nakleden ravi, imamın sözünü duyular aracılığıyla almakta ve doğrudan aktarmaktadır. Bu sebeple haber-i vâhidin hüccetine dair sabit olan deliller yalnızca duyular aracılığıyla elde edilen haberleri kapsamaktadır. Hâlbuki icmâ nakleden kişi husulü imkânsıza yakın olan olan *icmâ-ı duhûlî* dışında sezgi yoluyla elde ettiği icmâ aktarmaktadır. Bu sebeple haber-i vâhidin hücciyeti hakkındaki deliller menkûl icmân hücciyetini temellendirmek adına ileri sürülemez.⁵⁰ Nitekim Tahkîk ekolünün önde gelen âlimlerinden Nâînî, mütekaddimîn âlimlerin aktardıkları bütün icmâların; bazı istisnalar dışında müteahhirîn âlimlerin de aktardıkları çoğu icmân geçersiz olduğunu ve usûl açısından bir karşılıklarının olmadığı ifade etmektedir.⁵¹ Sonuç itibarıyla Tahkîk ekolü âlimlerinin gerçekleşmesi imkânsıza yakın olan *icmâ-ı duhûlî* dışındaki mevcut muhassal icmâların gayr-ı zarûrî sezgiye dayandıkları ve dolayısıyla muteber olmadıkları; haber-i vâhid ile nakledilen menkul icmâların da hücciyetten yoksun olmaları nedeniyle muteber zan dâhilinde ele alınamayacakları kanaatine sahip oldukları anlaşılmaktadır. Fıkıh kitaplarında icmâ sigasıyla aktarılan delillerin usûl açısından bilgi değerine gelince Ensârî ve Muhakkık Horâsânî'nin ifadelerinden onları mezhepte hücciyeti tartışmalı olan meşhur fetva seviyesinde değerlendirdikleri anlaşılmaktadır.⁵²

İcmâ konusunda dikkate değer konulardan bir diğeri de icmâların tearuzu konusudur. Bu mesele genel olarak ekol âlimleri tarafından ele alınmamıştır. Esasında ekolün genel itibarıyla bu meseleyi göz ardı etmesi icmâ hakkında yukarıda verilen görüşleri açısından da isabetli görülmektedir. Zira onların nazarında icmâ hücciyetten yoksun olduğundan tearuza konu olabilecek bir delil olmaktan uzaktır. Bununla birlikte ekol öncülerinden Muhakkık Horâsânî bu konuya değinmiştir. Ona göre icmâların tearuz etmesi yalnızca imamın görüşünü yansıtmaları durumunda söz konusu edilebilir. Zira imamın bir mesele hakkında birden çok görüşü olamaz. İmamın görüşünün dışında fakihlerin farklı ittifakını ifade eden icmâlar için herhangi bir tearuzdan bahsedilemez. Çünkü bir mesele hususunda fakihlerin doğruluk ihtimali taşıyan farklı ittifakları olabilmektedir.⁵³ Neticede ekolün icmâ hakkındaki yaklaşımları bir bütün olarak dikkate alındığında onlar açısından literatürde bulunan icmâların tearuzu tartışmasının herhangi bir sonuç vermediği anlaşılmaktadır.

Sonuç

Ca'ferî fıkıh usûlünde icmâ delili, Sünnî fıkıh usûlündekine nispetle önemli ölçüde farklı temellere dayanmaktadır. Çalışmada da belirtildiği üzere Ca'ferî usûlcüler icmân aslı itibarıyla müstakil bir delil olduğunu kabul etmemekte; bunun yerine icmâî, masûm

⁵⁰ Ensârî, *Ferâ'idü'l-uşûl*, 1/213; Hûî, *Ecvedü't-takrîrât*, 3/169; Behsûdî, *Mişbâhu'l-uşûl*, 2/135.

⁵¹ Hûî, *Ecvedü't-takrîrât*, 3/172; Kâzım Horâsânî, *Fevâ'idü'l-uşûl*, 3/152.

⁵² Ensârî, *Ferâ'idü'l-uşûl*, 1/214; Horâsânî, *Kifâyetü'l-uşûl*, 291; Bâmyânî, *Dürûs fi'r-Resâ'il*, 1/396.

⁵³ Horâsânî, *Kifâyetü'l-uşûl*, 291; Îrânî, *Kifâyetü'l-uşûl fi uslûbiha's-sânî*, 4/156.

imamın görüşünün keşfedilmesine yardımcı bir yöntem olarak görmektedirler. Bu yaklaşım, icmân hüccet olmasının imamın rızasına ve görüşünün tespitine bağlı olması gerektiği inancına dayanmaktadır. Bu nedenle Ca'ferî icmâ teorilerinin kökenleri, gaybet-i kübrâ döneminde imamın fiziksel yokluğunun ardından şekillenmiştir. Bu bağlamda Ca'ferî usûlî Sünnî icmâ anlayışından farklı olarak icmân hüccetiyetini doğrudan kabul etmek yerine, onu masûm imamın görüşünün tespiti ve şer'î hükümlerin keşfi için bir vasıta olarak ele almaktadır.

Ca'ferî usûlünde icmân işlevselliği ve onu temellendirme çabaları, özellikle müteahhirîn döneminde muhassal ve menkûl icmâ gibi alt kategoriler üzerinden değerlendirilmiştir. Tahkîk ekolü bu icmâ çeşitlerinin masûm imamın görüşünün keşfine yönelik ortaya atılan farklı teorileri incelemiş ve hem muhassal hem de menkûl icmân kesin bir delil olup olamayacağı konusunda birçok eleştiriye dile getirmiştir. Bu minvalde söz konusu ekol, muhassal icmâ için ileri sürülen yaygın teorileri mantıksal bir çerçevede çürüterek onun ancak imamın görüşünü keşfetmek için kesin olmayan sezgisel bir araç olarak kullanılabileceğini savunmaktadır. Bu düşünceden hareketle gelenekte farklı teorilerle ileri sürülen icmâ deliliyle imamın görüşünün kesin olarak keşfedilemeyeceğini, dolayısıyla literatürde aktarılan icmâların hüccet olmaktan yoksun olduğunu savunmaktadır. Yine de bazı ekol âlimleri icmân hücciyet değerini yadsılamakla birlikte literatürde aktarılan icmâları yok sayma konusunda tereddüt etmektedirler. Bu durum muhtemelen icmâların yok sayılması hâlinde onlara dayanan hükümlerin temelsiz kalacağı kaygısına dayanmaktadır. Menkûl icmâa gelince ekol, klasik bazı âlimlerin ileri sürdüklerinin aksine onun haber-i vâhid kapsamında değerlendirilemeyeceğini, en fazla mezhepte hücciyeti tartışmalı olan meşhur fetva kabilinden değerlendirilebileceğini savunmaktadır.

Ca'ferî klasik icmâ nazariyesinde icmân şer'î bir delil olma yönü, imâmın görüşünü keşfetmekle sınırlı kalmaktadır. Bu sebeple icmâ daha çok masûm imamın görüşünü keşfetme kabiliyetine bağlı olarak dolaylı bir delil şeklinde kabul edilmektedir. Buna göre onun hüccet olabilmesi için de bazı ek koşulların sağlanması gerekmektedir. Netice itibarıyla Tahkîk ekolünün söz konusu icmâa dair değerlendirmeleri, icmân hücciyetini ve uygulama alanını önemli ölçüde sorgulamakta ve bu alandaki teorik tartışmalara özgün katkılar sunmaktadır. Böylece ekol mensuplarının icmâ hakkındaki şüpheli yaklaşımı ve icmân kesin bir delil olmadığı kanaati, onların icmâ nazariyesine dair özgün bir duruş sergilediklerini ortaya koymaktadır.

Kaynakça

Âmilî, Muhammed b. Hasan el-Hür. *el-Fuşûlül-mühimme fî usûli'l-e'imme*. thk. Muhammed b. Muhammed el-Hüseyn el-Kâinî. Kum: Mektebetü Busayretî, 1418.

Âmilî, Muhammed Hüseyin el-Hâc. *İrşâdül-'uqûl ilâ mebâhişi'l-uşûl: Buḥûş 'an hüceci'-şer'ıyye ve'l-uşûli'l-'ameliyye*. 4 Cilt. Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık, 1426.

Apaydın, H. Yunus. *İslam Hukuk Usulü*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2016.

A'recî, Muhsin b. Hasan. *el-Maḥşûl fî 'ilmi'l-uşûl*. thk. Hâdî Şeyh Taha. Necef: Merkezü'l-Murtazâ li İhyâi't-Türâs ve'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, 2016.

Âştıyânî, Mîrzâ Muhammed Hüseyin. *Baḥru'l-fevâ'id fî şerhi'l-Ferâ'id*. thk. Komisyon, 8 Cilt. Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 2008.

Atik, Sefa. Sünnîliğin İzinde Caferî Fıkıh Usûlünde Akıl. İstanbul: Pınar Yayınları, 2017.

Bahrânî, Yusuf. *el-Ḥadâ'iku'n-nâḍıra fî'l-'utrati't-tâhira*. thk. Muhammed Takî el-Îrânî, Kum: Müessetü'n-Neşri'l-İslâmî, ts.

Bâmyânî, el-Muhammedî. *Dürûs fî Kifâyeti'l-uşûl*. 7 Cilt. Kum: Şeriketü'l-Mustafâ li İhyâi't-Türâs, 2009.

Bâmyânî, el-Muhammedî. *Dürûs fî'r-Resâ'il*. 6 Cilt. Kum: Şeriketü'l-Mustafâ li İhyâi't-Türâs, 2010.

Behsûdî, Muhammed Surûr el-Vâiz el-Hüseynî. *Mişbâhu'l-uşûl: Taḥrîr 'ani's-Seyyîd Ebü'l-Ḳâsim el-Mûsevî el-Hû'î*. 2. Cilt. Kum: Mektebetü't-Dâverî, 1422.

Bihbehânî, Muhammed Bâkır el-Vahîd. *er-Resâilü'l-usûliyye*. thk. Komisyon. Kum: Müessesetü'l-Allâme el-Müceddid el-Vahîd el-Bihbehânî, 1416.

Burûcirdî, Muhammed Takî. *Nihâyetü'l-efkâr*. 4 Cilt. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1422.

Cassâs, Ahmed b. Alî er-Râzî. *el-Fuşûl fî'l-uşûl*. thk. Uceyl Câsım en-Neşemî. 4 Cilt. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâfve'-Şuûni'l-İslâmiyye, 1994.

Ceyyâşî, Muhammed Ni'met. *eż-Zann: Dirâse fî hücciyetihî ve aḳsâmihî ve aḥkâmihî*. Kum: Müessesetü'l-İmâm el-Cevâd li'l-Fikr ve's-Sekâfe, 1927.

Cezâirî, Muhammed Ca'fer. *Münteha'd-dirâye fî tavdîhi'l-Kifâye*. thk. Muhammed Alî el-Mûsevî, 10 Cilt. Kum: Neşr-i Fukâket, 1431.

Dönmez, İbrahim Kâfi. "İcmâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21/417-431. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Ekinci, Ahmet. "Şîî Mezhepler Arasında İhtilafı Bir Mesele: İcmâ". *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/22 (Temmuz 2024), 141-163.

Ensârî, Şeyh Murtazâ. *Ferâ'idü'l-uşûl*. thk. Komisyon. 3 Cilt. Kum: Mecmaü'l-Fikri'l-İslâmî, 1422.

Erâkî, Muhsin. *Me‘âlimü’l-fikri’l-uşûliyyi’l-cedîd*. Londra: BookExtra, 1999.

Eraydın, Seracettin. *Ca‘fer’i Fıkıh Usûlünde Murtazâ el-Ensârî Ekolünün Delil Anlayışı*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.

Esterâbâdî, Muhammed Emîn. *el-Fevâ'idü’l-medeniyye*. Kum: Müessesetü’n-Neşri’l-İslâmî, 1384.

Fazlullah, Sadruddîn. *et-Temhîd fî uşûli’l-fıkıh*. Beyrut: Dâru’l-Hâdî, 2002.

Feyyâz, Muhammed İshâk. *el-Mebâhisü’l-uşûliyye*. 14 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Hüdâ, 1430.

Garâvî, Muhammed Abdülhasen Muhsin. *Maşâdirü’l-istinbât beyne’l-Uşûliyyîn ve’l-Ahbabîyyîn*. Beyrut: Dâru’l-Hâdî, 1992.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Müştaşfâ min ‘ilmi’l-uşûl*. thk. Muhammed Tâmir. 2 Cilt. Kahire: Dâru’l-Hadîs, 2011.

Hâirî, Muhammed Hüseyin. *el-Fusûlü’l-gareviyye fî’l-uşûli’l-fıkhiyye*. Kum: Dâru İhyâi’l-Ulûmi’l-İslâmiyye, 1404.

Hakîm, Ca‘fer. *Senedü’l-uşûl: Buḥûs fî uşûli’l-kânûn ve mebâni’l-edille*. 2 Cilt. Beyrut: el-Emîre, 2013.

Hâşimî, Seyyid Hâşim. *Hulâşatu’l-uşûl*. 4 Cilt. Kum: İntişârât-ı İsmâîliyyân, 1440.

Hayta, Mustafa. “Usûlü’l-Dîn Anlayışının Usûlü’l-Fıkha Yansıması: İcmâ Örneği”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 24 (2014), 11-32.

Hayta, Mustafa. *Klasik Dönem Şî‘îmâmî Usûl Anlayışı*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.

Hicâzî, Abdülaziz b. Sâlih b. Abdülhâmîd el-Medenî. *Ḳavâ'idü’l-uşûl min fıkhi âli’r-resûl*. Kum: Matbaatü Seyyidi’ş-Şühedâ, 1432.

Hillî, İbnü’l-Mutahhar. *Tehzîbü’l-vuşûl ilâ ‘ilmi’l-uşûl*. thk. Muhammed Hüseyin er-Rızavî, Londra: Müessesetü’l-İmâm Alî, 2001.

Horâsânî, Âhund Muhammed Kâzım. *Kifâyetü’l-uşûl*. thk. Komisyon. Beyrut: Müessesetü’l-Âli’l-Beyt li İhyâi’t-Türâs, 2008.

Horâsânî, Alî Muhammedî. *Şerḥu Kifâyeti’l-uşûl*. 3 Cilt. Kum: Defter-i Tebligât-ı İslâmî, 1391.

Horâsânî, Alî Muhammedî. *Şerḥu Resâ’il*. 7 Cilt. Kum: İntişârât-ı Dâru’l-Fikr, 1390.

Horâsânî, Muhammed Alî Kâzım. *Fevâ'idü’l-uşûl min ifâdâti’l-Mîrzâ Hüseyin el-Ğarevî en-Nâ’inî*. thk. Rahmetüllâh Rahmetî el-Erâkî, 4 Cilt. Kum: Müessesetü’n-Neşri’l-İslâmî, 1438.

Hûî, Seyyid Ebû’l-Kâsım. *Ecvedü’t-taqrîrât: Taqrîren li ebḥâsî’l-Mîrzâ Muhammed Hüseyin en-Nâ’inî*. 4 Cilt. Kum: Müessesetü’l-Ferheng-i Sahibi’l-Emr, 1430.

Irâkî, Âga Ziyâuddîn. *Maḳâlâtü’l-uşûl*. thk. Muhsin el-Irâkî - Seyyid Münzir el-Hakîm. 2 Cilt. Kum: Matbaa-yı Bâkırî, 1414.

İbnü's-Şehîdî's-Sânî, Hasan b. Zeyniddîn. *Ma'âlimü'd-dîn ve melâzü'l-müctehidîn*. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, ts.

Îrânî, Bâkır. *Kifâyetü'l-uşûl fi uslûbiha's-sânî*. 5 Cilt. Necef: Müessesetü İhyâi't-Türâsi's-Şîi, 1430.

İsfahânî, Muhammed Hüseyin. *Nihâyetü'd-dirâye fi şerhi'l-Kifâye*. thk. Komisyon, 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü Ali'l-Beyt li İhyâi't-Türâs, 2008.

İ'timâdî, Mustafa. *Şer'u'r-Resâ'il*. 3 Cilt. Kum. Matbaa-yı İ'timâd, 1414.

Kahraman, Abdullah. "Sünnî-Şîi Polemiği (Tûsî Örneği)". *Marife* 3 (2005), 213-232.

Komisyon. *eş-Şeyh el-Enşârî ve ta'avvuru'l-bahşi'l-uşûlî*. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1410.

Kummî, Mîrzâ Kâsım. *el-Kavânînu'l-muḥkeme fi uşûli'l-mutḥane*. thk. Rızâ Hüseyin Subh. Beyrut: Dâru'l-Mühacceti'l-Beyzâ, 1431.

Mîlânî, Seyyid Alî el-Hüseynî. *Tahkîku'l-uşûl*. 6 Cilt. Kum: Matbaa-yı Sîtâre, 1434.

Murtazâ, Seyyid Şerîf. *ez-Zer'â fi 'ilmi uşûli's-şer'â*. thk. Ebü'l-Kâsım Gürcî. 2 Cilt. Tahrân: Matbaa-yı Danişgâh-ı Tahrân, 1346.

Muzaffer, Muhammed Rızâ. *Uşûlü'l-fıkh*. thk. Abbâs Alî ez-Zârî, Kum: Müessese-i Bostân-ı Kitâb, 1978.

Müderrişî, Hüseyin. "Şia Fıkıhında Akıl ve Gelenek". çev. Necmeddin Güney. *Marife* 8/3 (2008), 403-415.

Nirâkî, Muhammed Mehdî. *Enîsü'l-müctehidîn*. thk. Komisyon. Kum: Müessese-i Bostân-ı Kitâb, 1430.

Râzî, Fahreddin. *Mefâtiḥu'l-ğayb*. Beyrut: Dâru İhyâü't-Türâsi'l-Arabî, 1420.

Râzî, Muhammed Tâhir Âli's-Şeyh. *Bidâyetü'l-vuşûl fi şerhi Kifâyeti'l-uşûl*. 9 Cilt. Kum: Matbaa-yı Sîtâre, 2004.

Saffâr, Fâzıl. *el-Mühezzeb fi uşûli'l-fıkh*. Beyrut: Müessesetü'l-Fikri'l-İslâmî, 2010.

Savvâf, Muhammed Şerîf Adnân. *Beyne's-Sünne ve's-Şî'a: el-mesâ'ilü'l-letî ḥâlefe fihâ's-Şî'a'l-îmâmiyye el-mezâhibe'l-erba'a*. Şam: Beytü'l-Hikme, 2006.

Şâhrûdî, Seyyid Alî el-Hâşimî. *Dirâsât fi 'ilmi'l-uşûl*. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü Dâiretü Maârifî'l-Fıkhî'l-İslâmî, 2005.

Şîrâzî, Muhammed el-Hüseynî. *el-Vuşûl ilâ Kifâyeti'l-uşûl*. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-Belâğ, 2010.

Şîrâzî, Muhammed Rızâ. *Tebyînu'l-uşûl*. Kum: Müessesetü'l-Kudsi's-Şîrâzî, 1431.

Sübânî, Ca'fer. *eş-Şeyh el-Enşârî; Râ'idü'n-nahḍati'l-'ilmiyyete'l-ḥadîse*. Kum: Müessese-tü'l-İmâm es-Sâdık, 1382.

Tebrîzî, Seyyid Yusuf el-Medenî. *Min dürreri'l-fevâ'id fî şerhi'l-Ferâ'id*. 5 Cilt. Kum: Matbaatü'l-İlmiyye, 1408.

Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. El-Hasan. *el-'Udde fî uşûli'l-fıkh*. thk. Muhammed Rızâ el-Ensârî. 2 Cilt. Kum: Matbaa-yı Sîtâre, 1417.

Ukberî, Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân. *et-Tezkire bi-uşûli'l-fıkh*. thk. Mehdî Necef. Kum: Matbaa-yı Mehîr, 1413.

Zekiyüddîn, Şa'bân. *Uşûlü'l-fıkhî'l-İslâmî*. İstanbul: el-Mektebetü'l-Hanefiyye, ts.

Zeydân, Abdülkerîm. *el-Vecîz fî uşûli'l-fıkh*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987.

The Evidence of Consensus (İjmâ') in the Taḥqîq School within Ja'farî Jurisprudential Methodology, its Authority and Approaches to Classical İjmâ' Theories

Extended Summary

This study undertakes a comprehensive examination of the Taḥqîq school's theoretical and critical approaches to the classical Ja'farî conception and theories of consensus (*ijmâ'*) within contemporary uşûl al-fiqh. While the proof of *ijmâ'* enjoys a deep-rooted history in both Sunnî and Ja'farî legal theory, it was systematized early on as one of the fundamental sources in the Sunnî tradition, whereas in the Ja'farî tradition it evolved chiefly after the Greater Occultation (*al-ghayba al-kubrâ*). Alongside this historical difference, *ijmâ'*—despite certain shared points grounded in the principle of infallibility—exhibits pronounced divergences between the two schools with respect to its nature, the basis of its probativity, and its practical function. In Sunnî uşûl, *ijmâ'* is accepted as one of the primary proofs alongside the Qur'ân, Sunna, and qiyâs. In Ja'farî uşûl, however, *ijmâ'* is linked to its capacity to reflect the opinion of the infallible Imâm; consequently, it is treated not as an independent proof but as an indirect means of attaining the Imâm's approval. Accordingly, classical Ja'farî uşûl distinguishes *ijmâ'* into two categories, depending on the strength with which it conveys the Imâm's view: *muḥaṣṣal* (directly based on the Imâm's opinion) and *manqûl* (reported through another scholar or source). Today, the Taḥqîq school—which dominates contemporary Ja'farî legal theory—scrutinizes the assumptions underlying both categories of classical *ijmâ'* within a philosophical and logical framework, adopting a critical stance. Concentrating on the four principal theories advanced to justify the validity of *muḥaṣṣal ijmâ'* in the tradition, the school subjects their cogency to rigorous debate. Specifically, it systematically analyzes and questions the theoretical foundations and probative status of (1) inclusivist (*taḍammumî*) *ijmâ'*, (2) *ijmâ'* grounded in the “principle of divine grace” (*qî'dat al-lutf*), (3) honorific (*tasharrufî*) *ijmâ'* involving face-to-face consultation with the Imâm, and (4) intuitive (*ḥadsî*) *ijmâ'*, ultimately declaring most of them invalid. The school argues that inclusivist *ijmâ'* is impossible after the period of occultation; that the grace-based approach is untenable both rationally and scripturally; that honorific *ijmâ'*, even if theoretically possible, is too subjective to constitute a proof; and that intuitive *ijmâ'* is meaningful only when grounded in indubitable intuition, a circumstance that rarely occurs in practice. Hence, although some scholars within the school treat the traditionally transmitted *ijmâ'*s with caution rather than outright rejection, the prevailing view is that *muḥaṣṣal ijmâ'* possesses virtually no probative force. With regard to *manqûl ijmâ'*, the Taḥqîq school focuses on its similarities to and differences from solitary reports (*khabar al-wâḥid*), contending that this type of *ijmâ'* cannot directly transmit the Imâm's opinion and therefore lacks probativity. At best, the school equates *manqûl ijmâ'* with a “well-known fatwâ” (*mashhûr fatwâ*) reported in the literature, considering it insufficiently binding to serve as a proof in uşûl al-fiqh. To facilitate deeper understanding, this study first offers a comparative analysis of the conceptions of *ijmâ'* in Ja'farî and Sunnî legal theory from various perspectives. It then investigates in detail the criticisms leveled by the Taḥqîq school—within its broader methodological outlook—against the theories surrounding *muḥaṣṣal* and *manqûl ijmâ'* in classical Ja'farî uşûl. The aim is to reveal the school's distinctive theoretical approaches and critiques regarding *ijmâ'*, as well as their impact on the hierarchy of proofs in Ja'farî legal methodology. In this vein the study addresses the following questions: Does the Taḥqîq

school accept *ijmā'* as a legal proof? On what grounds does it affirm or reject *ijmā'*? According to the school, what is the probative value of *ijmā'*s reported in the Ja'fari corpus, and to what extent do they reflect the Imām's view? To answer these questions, the research employs a qualitative and analytical method, elaborating the Taḥqīq school's views in light of primary uṣūl texts and their commentaries. These conceptual and theoretical positions are further supported through a comparative lens, evaluating the school's critiques not only for logical coherence but also for their placement within the madhhab's overall methodology. The significance of this study lies in its exploration of a relatively under-examined aspect of the broader literature on uṣūl al-fiqh—namely, the probative status of *ijmā'* within Ja'fari legal thought. The Taḥqīq school's original and skeptical stance prompts a reassessment of traditional claims of *ijmā'* and their associated theories, thereby illuminating intra-madhhab intellectual and methodological transformations concerning this issue. While the existing literature offers various treatments of the concept of *ijmā'* in the Ja'fari tradition, these works generally focus on classical or generic approaches and devote insufficient attention to the detailed, critical analyses of the dominant Taḥqīq school. Consequently, the present study seeks to contribute to Islamic legal studies in general, and to Ja'fari uṣūl thought in particular, through a comparative and holistic methodology. In short, this work interrogates the internal coherence of differing approaches and theories concerning the nature and probativity of *ijmā'* within Ja'fari uṣūl al-fiqh, elucidating how the Taḥqīq school's critical perspective sheds light on epistemological rupture points within Shī'i/Ja'fari legal thought. Thus it reflects not only the position of *ijmā'* in Ja'fari jurisprudence but also the transformation of the concept of legal proof itself.

Keywords: Islamic Law, Ja'fari, Principles, Methodology, *Ijmā'*, Imamate, Hujjiyya, Taḥqīq school.

Şerh Literatüründe Muhtasarlar: Hadis Şerhleri Üzerine Yapılan İhtisâr Çalışmaları Bibliyografyası

Sezai Engin

Doç. Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Ana Bilim Dalı, Eskişehir, Türkiye
sezaiengin52@hotmail.com | <http://orcid.org/0000-0002-3716-483X> | <https://ror.org/01dzjez04>

Öz

Şerh yazıcılığı hadis literatürünün en önemli telif türlerinden biridir. Hicrî 4. asırda yazılmaya başlanan sistematik hadis şerhleri, hadis ilminin referans eserleri haline gelmiştir. Şerhler sayesinde temel hadis kaynaklarının ilim geleneğindeki izleri daha kalıcı hale getirilmiştir. Genel olarak hacimli içeriklerden oluşan bu şerhlerin bazılarının ihtisâr edilmesi gerekliliği ortaya çıkmıştır. Bazı şerhler bizzat müellifleri tarafından ihtisâr edilirken başkaları tarafından muhtasarları hazırlanan şerhler de bulunmaktadır. Yapılan ihtisârların temel amacı şerhlerden daha öz içerikler üretilmesi, böylece onlardan elde edilecek faydanın artırılmasıdır. Makalede hadis şerhleri üzerine yapılan ihtisâr çalışmaları bibliyografik bir şekilde incelenmiştir. Bu doğrultuda hadis şerh muhtasarları tespit edilerek literatür merkezli bir okuma yapılmıştır. Hicrî 5. asırdan itibaren yapılan şerh ihtisârları belirlenerek künye bilgileri paylaşılmıştır. Böylece şerh ihtisârı düşüncesinin gelişimi ve seyrinin izleri sürülmüştür. Ayrıca matbu muhtasarlar üzerinden ihtisâr düşüncesinin amaçları üzerinde durulmuştur. Bu çerçevede hem müellifleri hem de başkaları tarafından hazırlanan şerh muhtasarlarının ortaya çıkışının arka planına odaklanılmıştır.

Anahtar kelimeler

Hadis, Şerh, Telif, İhtisâr, Literatür.

Atıf Bilgisi

Engin, Sezai. “Şerh Literatüründe Muhtasarlar: Hadis Şerhleri Üzerine Yapılan İhtisâr Çalışmaları Bibliyografyası”. *Uludağ İlahiyat Dergisi* 34/1 (Haziran 2025), 119-147.
<https://doi.org/10.51447/uluid.1648246>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü Article Type	Araştırma Makalesi Research Article
Geliş Tarihi Date of Submission	27 Şubat 2024 27 February 2024
Kabul Tarihi Date of Acceptance	28 Nisan 2025 28 April 2025
Yayın Tarihi Date of Publication	27 Haziran 2025 27 June 2025
Yayın Sezonu Pub Date Season	Haziran June
DOI	https://doi.org/10.51447/uluid.1648246
Değerlendirme Peer-Review	Ön inceleme: Bir İç Hakem (Editörler Kurulu Üyesi - Yayın Kurulu Üyesi) İçerik inceleme: İki Dış Hakem - Çift Taraflı Körleme Single anonymized Internal (Editor board member) Double anonymized – Two External
Etik Beyan Ethical Statement	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited
Benzerlik Taraması Plagiarism Checks	Yapıldı – iThenticate Yes – iThenticate
Çıkar Çatışması Conflicts of Interest	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. The author(s) has no conflict of interest to declare.
Finansman Grant Support	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Telif Hakkı & Lisans Copyright & License	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. The author(s) publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0
Etik Bildirim Complaints	ilahiyyatdergisi@uludag.edu.tr - https://dergipark.org.tr/tr/pub/uluid

Summaries in Commentary Literature: A Bibliography of Abridged Studies on Ḥadith Commentaries

Sezai Engin

Assoc. Prof., Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology, Department of Ḥadith, Bursa, Türkiye
sezaiengin52@hotmail.com | <http://orcid.org/0000-0002-3716-483X> | <https://ror.org/01dzjez04>

Abstract [You may find an extended abstract of this article after the bibliography.]

The writing of commentaries is one of the most important forms of scholarly authorship in ḥadith literature. Systematic ḥadith commentaries, which began to appear in the 4th Hijrī century, have become key reference works in the field of ḥadith studies. Through these commentaries, the impact of the foundational ḥadith sources on the scholarly tradition has been more firmly established. Given their often voluminous content, some of these commentaries have required summarization. While certain commentaries were abridged by their authors themselves, others were summarized by later scholars. The primary aim of these abridgments is to produce more concise versions of the commentaries and thereby enhance their usability. This article examines the abridgment efforts related to ḥadith commentaries from a bibliographic perspective. In this context, existing summaries of ḥadith commentaries were identified and analyzed through a literature-based approach. Abridgments composed since the 5th Hijrī century were catalogued, and their citation details were provided. In this way, the development and trajectory of the concept of commentary summarization have been outlined. Furthermore, the aims behind this practice were explored through printed examples. Special attention was given to the background of the emergence of abridgments prepared both by original commentators and later scholars.

Keywords

Ḥadith, Commentary, Copyright, Abridgment, Literature.

Citation

Engin, Sezai. “Şerh Literatüründe Muhtasarlar: Hadis Şerhleri Üzerine Yapılan İhtisâr Çalışmaları Bibliyografyası”. *Uludağ İlahiyat Dergisi* 34/1 (June 2025), 119-147.
<https://doi.org/10.51447/uluid.1648246>

Giriş

Hadis şerhleri telif edilmeye başladıkları dönemden itibaren İslâm ilim tarihinde ilgi görmüştür. Ana metinlerin sağlıklı ve ideal bir şekilde anlaşılması ve yorumlanması amacıyla birçok bilgi türünü okuyucuya sunan bu eserler, hem genel okuyucu kitlesi hem de ilim çevreleri için vazgeçilmez kaynaklar olmuştur. Şöyle ki şerhler, hadisten çıkarılacak fikhî, itikâdî, ictimâî hükümlerin yanı sıra daha akademik sayılabilecek usûl ve ricâl bilgilerini de içermektedir.

Şerhler telif sebeplerine ve amaçlarına istinaden genelde hacimli içeriklere sahiptir. Sened ve metin merkezli yürütülen şerh faaliyeti, doğal olarak şârihin farklı bilgi türlerini eserin muhtevasına dahil etmesini zorunlu kılmıştır. Hadis ilimlerinin yanında fıkıh, tefsir, akâid, dil, tarih gibi alanların verileri de şârihler tarafından dikkate alınmış ve şerhlerin teşekkülünde etkili olmuştur. Bu bilgi çeşitliliğinin sonucunda genel olarak ayrıntılı ve fazla ciltli eserlerden müteşekkil bir “hadis şerh literatürü” karşımıza çıkmıştır.

Şerhlerin bu yapısı onlardan elde edilecek fayda açısından bazen dezavantajlı bir özellik olarak da değerlendirilmiştir. Zira oldukça hacimli olan bu tür eserlerin kısa zamanda okunması veya okutulması mümkün görülmemiştir. Bu düşünce, bazen bizzat şerhin müellifini bazen ise dışarıdan bir ismi şerhi ihtisâra itmiştir. Muhtasar hazırlamadaki temel sâik ortaya çıkacak öz içerik sayesinde eserin yararını ve yayılımını artırma fikri olmuştur.

Şerh literatürüne ilişkin çok sayıda araştırma bulunmaktadır. Ancak şerh ihtisârlarının incelendiği müstakil bir çalışma tespit edilememiştir. Makale çerçevesinde şerhlerin ihtisârî düşüncesinin izleri sürülecektir. Öncelikli olarak biyografik ve bibliyografik kaynaklar taranarak “şerh muhtasarları” literatürünün tespitine çalışılacaktır. Özellikle matbu muhtasarların mukaddimleri üzerinden müellifi ihtisâra sevk eden sebeb-i teliflere ulaşılarak bu yazın türünün arka planı sorgulanacaktır. Ayrıca şerh literatüründe ihtisâr fikrinin hangi eserler etrafında yoğunlaştığı tarihsel ve bölgesel bir yaklaşım ile ortaya konulacaktır. Her bir müellif ve eseri hakkında kaynaklardaki bilgiler dikkate alınarak “hadis şerh muhtasarı literatürü” bütüncül bir şekilde değerlendirilecektir.

1. İslâm Telif Geleneğinde İhtisârın Tarihi

İslâm ilim geleneğinde kitap telifinin tarihi hicrî ikinci asra kadar götürülebilir. Zira bu dönemde tedvîn faaliyeti sonrasında hadislerin konu bazlı bir şekilde tasnif edildiği eserler üretilmeye başlamıştı. İbn Cüreyc (ö. 150/767), Ma’mer b. Râşid (ö. 153/770), Saîd b. Ebû Arûbe (ö. 156/773), İmâm Mâlik (ö. 179/795), Rebî’ b. Subeyh ö. 160/777 gibi isimler derledikleri hadisleri kayda geçirerek erken dönemde ilk kitap müellifleri olarak ortaya çıkmışlardı. Takip eden yıllarda ilmî disiplinlerin gelişimine de paralel olarak kitap telifi hızlanarak devam etmiş, farklı konularda eserler kaleme alınmış, ilim tarihinde kitap kültürü hızla yer etmeye başlamıştı.

İlimlerin gelişimiyle birlikte telif alanında farklı türler boy göstermeye başlamıştır. Ulemâ kendi yeteneklerini, ilmî eğilimlerini, toplumun ihtiyaçlarını, bulundukları ilim havzasını göz önünde bulundurarak değişik telif tarzları ile eserler üretmiştir. Orijinal telif

(yorum ve düşünce merkezli metinler), tasnîf (rivâyet merkezli cem, derlemeler), ihtisâr, nazma çekme, şerh, hâşiye, tercüme vb. metinler ilimlerin literatürlerini oluşturmuştur.

Erken sayılabilecek dönemlerden itibaren ulemânın/müelliflerin en fazla tercih ettiği teliflerden biri “ihtisâr” olmuştur. İhtisâr bir “kısaltma, özetleme, ayıklama” ameliyesi olarak nitelendirilebilir. Bu tür çerçevesinde yazar/müellif, ana metin olarak kabul edilen herhangi bir eserin daha öz bir içerik ile okuyucuya/muhataba sunulması amacıyla yola çıkmakta, böylece kitaptan elde edilecek faydayı artırmayı hedeflemektedir.

İslâm ilim tarihinde ihtisâr telifi farklı kavramlarla da ifade edilmiştir. Örneğin tecrîd faaliyetinde de ihtisârda olduğu gibi bir metni kısaltma ve özetleme niyeti öne çıkmaktadır. Bu iki kavrama intihâb, intikâ, ihtiyâr, telhîs gibi ifadeler de eşlik etmektedir.¹ İhtisâr, tahlîs, tehzîb, îcâz gibi ibareler de özetleme ve kısaltma faaliyetini yansıtmaktadır.² Bu telif türleri arasında nüanslar olmasına rağmen hepsinde seçmeci yaklaşım ve özetleme yani “kısaltma yapma” amacı dikkat çekmektedir.³

Tehzîb türü bazı teliflerde de ihtisâr mantığının izleri bulunmaktadır. Tehzîbteki temel amaç, bir kitabın eksiklerini tamamlamak veya gereksiz olan kısımlarını çıkarmak suretiyle muhtevayı daha ideal bir hale dönüştürmektir.⁴ Terimin klasik sözlüklerdeki anlamı “gereksiz olan kısımların çıkarılması” ifadesiyle paralel bir mana taşımaktadır. Örneğin Cevherî (ö. 400/1009’dan önce), kelimeyi “et-Tenkıye” (التنقية) ibaresiyle açıklamaktadır. Buna göre tehzîb, “saflaştırma, ayıklama” gibi anlamlara gelmektedir.⁵ İbn Fâris (ö. 395/1004) de kelimeyi “Bir şeyi ayıplı (kusurlu) hale getirenden arındırmaktır.” ifadeleriyle şerh etmiş, anlatımında tıpkı Cevherî gibi “et-Tenkıye” ibaresini tercih etmiştir.⁶ Zebîdî (ö. 1205/1791) ise “Daha iyi büyümesi ve güzel görünmesi için ağacın dallarını budamak.” ifadeleriyle tehzîbin “et-Tenkıye” anlamına geldiğini anlatmıştır.⁷ İlim tarihi ve literatürler göz önünde bulundurulduğunda da daha çok eserlerin ikmâl ve tashîhi niyetiyle kaleme alınan tehzîblerde kimi zaman kısmî de olsa ihtisâr düşüncesinin izlerine rastlanılmaktadır. Tehzîb ile yapılan ziyadeler sonucunda kitaplar daha hacimli hale gelebildiği gibi bazen tehzîb düşüncesi salt ihtisâra dayanmakta ve ortaya muhtasar bir eser çıkabilmektedir. Tıpkı ihtisârlar gibi tehzîbler de hicrî 4. yüzyıldan itibaren “geniş bilgilerin kısa ve özlü hale getirilerek okuyup anlamada ve istinsâhta kolaylığın sağlanması, tekrarların ve zamanla önemsiz duruma gelen bilgilerin ayıklanması, böylece eserden beklenen faydanın sağlanması gibi amaçlar gözetilerek” telif edilmeye başlamıştır.⁸ Ancak şurası var ki tehzîb ile ihtisâr

¹ İsmail Durmuş, “Muhtasar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/57; Halit Özkan, “Tecrîd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/249.

² Tunahan Erdoğan, “Hadis Usûlü Literatüründe İhtisâr Türünün Karakteristiği”, *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 28/54 (Temmuz 2023), 39-45.

³ Durmuş, “Muhtasar”, 31/57.

⁴ Abdullah Aydın, *Hadis İstilahları Sözlüğü* (İstanbul: İFAV, 2011), 315.

⁵ Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Şîhâh Tâcü'l-lüğa ve şîhâhî'l-'Arabiyye* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâîyn, 1407/1987), 1/237.

⁶ Ebü'l-Hüseyn Ahmed Fâris b. Zekerîyya İbn Fâris, *Mekâyisü'l-lüğa* (İskenderiye: Dâru'l-Fikr, 1399/1979), 6/45.

⁷ Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs* (b.y.: Dâru'l-Hidâye, ts.), 4/386.

⁸ Ahmet Özel, “Tehzîb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/325.

faaliyetlerini birebir aynı telif türü olarak değerlendirmek mümkün değildir. Belki tehzîb sürecinde ihtisârlar yapılabilir ama mühezzeb metinlerdeki asıl amaç metnin ikmâl edilmesi ve daha sağlıklı bir içeriğe kavuşturulmasıdır. İhtisardaki temel çıkış noktası ise “özetleme” yani “kısaltma”dır.

İhtisâr kavramına eşlik eden, içerik olarak onunla benzerlik gösteren telif tarzları çerçevesinde bir metnin daha öz bir içeriğe kavuşturulmasındaki temel amaçlar ise şu şekilde sıralanmaktadır:⁹

- a) Ders kitabı olarak takip edilen eserlerde öğrenci için gereksiz olan bilgileri çıkarmak
- b) Eserlerin uzamasına ve hacminin artmasına neden olan senedleri hazfetmek
- c) Belirli eserlerdeki seviyeden dolayı anlaşılma güçlüklerini/problemlerini ortadan kaldırmak
- d) Sonraki dönem insanı için gereksiz veya anlamsız hale gelen içerikleri eserin dışında bırakmak.

Fıkıh literatürü merkezli yapılan bir analize göre ise muhtasar metinlerle amaçlananlar ilmî, siyasî ve pratik olmak üzere üç açıdan değerlendirilmiştir. Buna göre ilmî sebepler; hacimli kitapları okuma ve ezberleme zorluğu, kitapların yeniden tertip edilip daha kullanışlı ve sistematik hale getirilme ihtiyacı, mezhepte tercih edilen ve sahîh olan görüşü tespit, ders kitaplarına duyulan ihtiyaç, ilimlerin ayrışması ve her ilim dalıyla ilgili birçok kitabın yazılması, ilme ve mebsût türü kitaplara olan ilginin azalması, metni tekrarlardan arındırma şeklinde sıralanmıştır. Siyasî nedenler daha çok mezheplerin yayılım süreçleri ile ilişkilendirilmiş, mezhebin etki alanının genişletilmesinde muhtasar metinlerin etkisine dikkat çekilmiştir. Pratik sebepler çerçevesinde ise hacimli kitapların istinsahı ve taşınma zorluğu gündeme getirilmiştir.¹⁰

Yukarıdaki sebeplerin etkisiyle ulemâ kaynak eserleri ihtisâr etme gereği hissetmiş ve ortaya önemli “muhtasar” literatürleri çıkmıştır. Arap dili, kelâm, fıkıh, tefsir gibi alanlarda muhtasar kitaplar telif edilmiştir.¹¹ Osmanlı ulemâsı da medrese müfredatlarında yer alan farklı ilmî disiplinlerde kaleme alınmış Arapça ve Farsça hacimli kaynakları ihtisâr etmiştir.¹² Böylece öğrenciler için daha pedagojik metinler hazırlamayı amaçlamışlardır. Çünkü muhtasar eserlerin hem anlatımı hem de öğrenilmesi daha kolaydır. Hatta bazıları ihtisâr faaliyeti sonrası ezberlenebilecek içeriklere kavuşmuştur.

⁹ Durmuş, “Muhtasar”, 31/58.

¹⁰ Ali Öztürk, *Hanefî Mezhebinde Muhtasar Metinlerin Ortaya Çıkışı (Şüf'a Örneği)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 87-92.

¹¹ Örnek eserler için DİA'nın “Muhtasar” maddesinin alt bölümlerine bakılabilir. bk. Abdulhamit Birişik, “Muhtasar (Tefsir)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006); Mehmet Efendioğlu, “Muhtasar (Hadis)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006); Eyyüp Said Kaya, “Muhtasar (Fıkıh)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006); İlyas Çelebi, “Muhtasar (Kelâm)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006); Casim Avcı, “Muhtasar (İslâm Tarihi ve Medeniyeti)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006).

¹² Durmuş, “Muhtasar”, 31/59.

2. Hadis Terminolojisi ve Literatüründe İhtisâr

Hadis terminolojisinde “ihtisâr”ın birkaç farklı anlamından bahsetmek mümkündür. İlk akla gelen tanım, klasik hadis usûlündeki “hadisin anlatmak istediğini, manayı tam aktaracak şekilde kısaca ifade etmek”tir. Ya da “manasını bozmadan hadisin bir kısmını hazfederek diğer kısmını rivâyet etmek, hadisi kısaltmak”tır.¹³ Ki bu kısaltma yani ihtisâr faaliyeti, İbn Hacer’in de ifade ettiği gibi hadisin delâletini değiştirmeyecek ve manayı bozmayacak derecede rivâyete hâkim kişi tarafından yapılabilir.¹⁴ Metodolojik anlamının dışında bu kavram için yapılan tanım, İslâm ilim tarihindeki ile paralellik göstermektedir. “Bir kitabı, ana muhtevasını vermek kaydıyla, fazlalık veya gereksiz görülen yerlerini çıkararak kısaltmak, özetlemek” şeklindeki tanımlama¹⁵, hadis tarihinde yapılan ihtisârların mahiyeti ve içeriği ile neyin amaçlandığını net bir şekilde ortaya koymaktadır.

Hadis literatüründe ihtisâr faaliyetine en fazla konu olan eserler tasnîf ürünü çalışmalar olmuştur. Ana/kurucu kaynaklar diyebileceğimiz temel hadis kitapları, onlardan elde edilecek faydayı artırma adına ulemâ tarafından ihtisâr edilmiştir. Erken dönem hadis tarihinde İmâm Mâlik ile başlayan tecrîd veya ihtisâr düşüncesi sonraki asırlarda da varlığını sürdürmüştür. Önceleri daha hacimli bir eser olan *Muvaṭṭa* zamanla müellif tarafından özetlenmiş ve muhtasar bir kitaba dönüşmüştür. Nesâî (ö. 303/915) de *es-Sünenü’l-kübrâ* adlı çalışmasına zamanla daha öz bir içerik kazandırmış ve onu *el-Müctebâ* ismiyle okuyucuya sunmuştur.¹⁶

Müellifleri dışında başkaları tarafından muhtasarlari hazırlanan metinler de bulunmaktadır. Örneğin Kâbisî (ö. 403/1012), *Muvaṭṭa*’dan 520 muttasıl hadis seçerek *Kitâbü Muḥḥiṣi’l-Muvaṭṭa* isimli muhtasar bir metin oluşturmuştur.¹⁷ *Şaḥîḥ-i Buḥârî* elde ettiği şöhrete de paralel olarak ihtisârî en çok yapılan eser olmuştur. İbn Ebû Cemre’nin (ö. 699/1300 [?]) *Cem’u’n-nihâye*; Zebîdî’nin (ö. 893/1488) *et-Tecrîdü’s-şarîḥ*; Dağistânî’nin (ö. 1920) *Zübdetü’l-Buḥârî* adlı eserleri bunların en meşhurlarıdır.¹⁸ Tâceddin Ebü’l-Fazl Muhammed b. Abdülmuhsin el-Kalaî (ö. ?/?) ile Mirzâ Muhammed el-Kummî (ö. ?/?) ise Tirmizî’nin (ö. 279/892) *el-Câmi’*ini ihtisâr etmişlerdir.¹⁹ Münzirî (ö. 656/1258) ise hem *Şaḥîḥ-i Müslim* hem de *Sünen-i Ebû Dâvûd*’u ihtisâr etmiştir.²⁰ Bu çalışmaların bazıları sadece hadislerden yapılan seçki yoluyla oluşturulurken bir kısmında isnâdların kısaltılması veya hafız tasarruflarında da bulunulmuştur.

¹³ Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, 130. Kavramın anlamı ve ihtisâr ile ilgili görüşlere dair ayrıca bk. Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü* (Ankara: TDV Yayınları, 2018), 149-150.

¹⁴ Ebü’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed el-Askalânî İbn Hacer, *Şerhu’n-Nuḥbe Nüzhetü’n-naẓar fî tavzîḥi Nuḥbeti’l-fiker fî muṣṭalaḥi ehli’l-eşer* (Dımaşk: Matba’âtü’s-Sabâh, 1421/2000), 97.

¹⁵ Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, 130.

¹⁶ Abdullah Aydın, “İhtisar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/573.

¹⁷ Mehmet Efendioğlu, “Muhtasar”, 31/60.

¹⁸ M. Yaşar Kandemir, “el-Câmiu’s-Sahîh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/122.

¹⁹ Özkan, “Tecrîd”, 40/249.

²⁰ Efendioğlu, “Muhtasar”, 31/60.

Usûl yazıcılığı alanında da özellikle İbnü's-Salâh'ın (ö. 643/1245) *Muḳaddime*'sinin birçok ihtisârı yapılmıştır.²¹ Örneğin Nevevî (ö. 676/1277) *İrşâdü tullâbi'l-hakâ'ik* adıyla yaptığı ilk ihtisârı daha sonra *et-Takrîb* ve *t-teysîr* ismiyle tekrar özetlemiştir. İbn Cemâa (ö. 733/1333) ise *el-Menhelü'r-revî*'de *Muḳaddime*'yi ihtisâr etmiştir. Tîbî (ö. 743/1343), Alâeddin et-Türkmânî ö. 750/1349), İbn Kesîr (ö. 774/1373) gibi isimler de *Muḳaddime* için muhtasar hazırlayanlardır. İbn Hacer (ö. 852/1449) ise tertibini beğenmediği eser için *Nuhbetü'l-fiker* adıyla bir ihtisâr kaleme almıştır.²² Kimi müellifler ihtisâr yaparken merkez eserden seçki yapmış, muhtevaya sadık kalmış; bazıları gereken yerlerde ziyade ve açıklamalarda da bulunmuştur. Kimi ise ana eserin tertibini ve içeriğini geliştirmeyi hedefleyerek ihtisâr yoluna gitmiştir.

3. Hadis Şerh Yazıcılığında İhtisâr Düşüncesi ve Literatür

Hadis şerh yazıcılığındaki ihtisâr faaliyetine geçmeden önce şurası belirtilmeli ki İslâm telif tarihinde sadece hadis şerhlerinin ihtisârları yapılmamıştır. Örneğin Teftâzânî (ö. 792/1390), *Telhîşu'l-Miftâh* üzerine yazdığı *el-Muṭavvel* isimli şerhini daha anlaşılır hale getirmek amacıyla *Muḥṭasarü'l-me'ânî*'yi kaleme almıştır.²³ Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Muḥṭaşşal*'ını *el-Muḥṭaşşal* ismiyle şerh eden Ukberî (ö. 616/1219), kendi yazdığı şerhi *el-Müstersid* adıyla ihtisâr etme gereği duymuştur.²⁴ Bir tefsir/şerh ürünü olan Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ının da birçok ihtisârı yapılmıştır.²⁵ Osmanlı ulemâsından İbrahim Lekânî (ö. 1041/1632), kelâma dair *Umdetü'l-mürîd* isimli şerhini kendisi *Telhîşu't-Tecrîd* adıyla ihtisar etmiştir.²⁶

Diğer ilim dallarındaki gibi hadis şerhleri de ihtisâr düşüncesine konu olmuştur. Hicrî 4. asır ile birlikte hadisin ana metinleri sistematik ve bütüncül bir şekilde şerh edilmeye başlamış, hadis şerh yazıcılığı telif geleneğindeki yerini almıştır.²⁷ İsnâd ve metin merkezli yorumlama faaliyeti ile hacimli eserler ortaya konulmuş, hadislerin anlaşılması adına kayda değer bir birikim ortaya çıkmıştır. Bu eserler akademik hadisçilik adına müstağni kalınamayacak içeriklere sahip olmuştur. Ancak genel fayda düşünüldüğünde şerhlerin kapsamının oldukça geniş olduğu söylenebilir. Her kesime hitap etmeyen bilgi türleri ve ayrıntı sayılabilecek yorumlar da şerhlerde yer almaktadır. Bu nedenle şerhlerden elde edilebilecek fayda sınırlı kalmıştır. Bu duruma istinaden kimi zaman şerhler bizzat müellifi

²¹ Tunahan Erdoğan, "Hadis Usûlü Literatüründe Yerleşik Bir Kabulün Tenkidi: İbn Hacer'in Nuhbetü'l-Fiker'i", *Turkish Academic Research Review* 1/1 (Aralık 2016), 49-59.

²² M. Yaşar Kandemir, "Mukaddimetü İbnî's-Salâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/122. *Nuhbe*'nin bir muhtasar olup olmadığı tartışmaları için bk. Erdoğan, "Hadis Usûlü Literatüründe Yerleşik Bir Kabulün Tenkidi: İbn Hacer'in Nuhbetü'l-Fiker'i".

²³ Durmuş, "Muhtasar", 31/58.

²⁴ Durmuş, "Muhtasar", 31/58.

²⁵ Birışık, "Muhtasar (Tefsir)", 31/59.

²⁶ Çelebi, "Muhtasar (Kelâm)", 31/62.

²⁷ Hadis şerh literatürüne dair analiz ve değerlendirmeler için bk. Sezai Engin, *Şerh ve Şârihin İzini Sürmek Hadis Şerhlerinin Hikâyesi* (İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2023); Zişan Türcan, *Hadis Şerh Geleneği Doğuşu, Gelişimi ve Dönüşümü* (Ankara: TDV Yayınları, 2020); M. Macit Karagözoğlu (ed.), *Hadis Şerh Literatürü I* (İstanbul: İFAV, 2020); M. Macit Karagözoğlu (ed.), *Hadis Şerh Literatürü II* (İstanbul: İFAV, 2022).

tarafından özetlenmiş bazen ise şârih dışında başka bir müellif eseri ihtisâr etmiştir. Tıpkı diğer ihtisâr faaliyetlerinde olduğu gibi şerh muhtasarlari ile okuyucunun elde edeceği faydanın artırılması hedeflenmiş, muhataplara daha öz metinler sunulması amaçlanmıştır.

3.1. Talep ve İhtiyaç Arasında: Müellifleri Tarafından İhtisâr Edilen Şerhler

Bazı hadis şerhleri bizzat müellifleri tarafından özetlenmiştir. Şârih ilk telif ettiği eserin uzun olduğunu düşünmüş, çalışmasını daha kullanışlı hale getirmek için “muhtasar” bir içerik hazırlama ihtiyacı duymuştur. Bunu kimi zaman kendi düşüncesiyle kimi zaman ise etrafındakilerin (öğrencilerinin/ashâbının) talebi doğrultusunda gerçekleştirmiştir. Ortaya çıkan “muhtasar” şerh (eser), bazen önce kaleme alınan kitaptan daha fazla şöhrat bulmuştur.

Endülüslü hadis şârihi Ebü'l-Velîd el-Bâcî (ö. 474/1081), önce *el-İstîfâ* adlı *Muvatta* şerhini yazmıştır. Daha sonra muhtevayı daha öz bir hale getirme amacı ile eserini özetlemiştir. Yaptığı ihtisâr faaliyetine de uygun olarak muhtasar şerhe *el-Müntekâ* ismini vermiştir. Zira “müntekâ” kelimesine sözlüklerde “arındırılmış, saf, ayıklanmış” gibi anlamlar yüklenmektedir.²⁸ Cevherî'nin (ö. 400/1009'dan önce) “el-İntikâ” kelimesini açıklarken kullandığı “el-İhtiyâr” ibaresi²⁹ de isim ile eser içeriği arasındaki ilişkiyi kuvvetlendirmekte ve muhtevadaki seçmeci yöntemi öne çıkarmaktadır.

Bâcî'nin telif gerekçesini açıkladığı mukaddimedeki ifadeleri “ihtisâr” düşüncesini/niyetini açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Meçhul bir muhataba -ki bu muhatap büyük ihtimalle öğrencileridir- cevabi nitelikte bir hitap tarzı ile yapacağı ihtisârın talep ve ihtiyaç doğrultusunda gerçekleşeceğini ifade etmektedir:³⁰

...Sen, telif ettiğim *el-İstîfâ* isimli *Muvatta* şerhinin insanların çoğu tarafından öğrenilmesinin zor olduğunu, bu durumun onları (kitabı) okumaktan uzaklaştırdığını söyledin. Özellikle bu ilimde nazar yönü öne çıkmayanlar, rivâyetlerin kendisine açıklanmadığı kişiler bu kitaba müracaat ederlerse, hıfza ve anlamaya da engel olacak nitelikteki mesâil ve meâninin çokluğu sebebiyle içinden çıkılmaz bir duruma düşerler dedin. Bu kitabın ilimde derinleşenlere ve tahkik seviyesine ulaşanlara hitap ettiğini öne sürdün...

Muhtemel ki ilmî çevrelerden gelen eleştiriler/teklifler Bâcî'yi şerhi ihtisâr etmeye itmişti. Açıklamalarından anlaşıldığı kadarıyla ilk eser *el-İstîfâ*'nın seviyesi oldukça üst düzeydir. Öyle ki İbn Ferhûn (ö. 799/1397), *el-İstîfâ*'yı ancak müellif Bâcî'nin seviyesine ulaşanların anlayabileceğini ifade etmektedir.³¹ Okuyucunun karşı karşıya kalacağı bu zor duruma istinaden Bâcî, *el-İstîfâ*'ya nispetle *el-Müntekâ*'da *Muvatta* hadislerine ve ondaki fıkıhın

²⁸ Ebû Abdurrahman el-Ferâhidî Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî- İbrahim es-Sâmerrâî (b.y.: Dâru Mektebeti'l-Hilâl, ts.), 5/219.

²⁹ Cevherî, *es-Şihâh*, 6/2515.

³⁰ Ebü'l-Velîd Süleyman b. Halef el-Bâcî, *el-Müntekâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Ahmed Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1420/1999), 1/201-202.

³¹ Ebü'l-Vefâ (Ebû İshâk) Burhânüddîn İbrâhîm İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcû'l-müzheb fî ma'rifeti a'yânî 'ulemâ'i'l-mezheb* (Kahire: Dâru't-Türâs li't-Tab ve'n-Neşr, 1391/1971), 1/384.

manalarına dair öz açıklamalarda bulunacağını belirtmiş ve eserdeki yöntemini açıklayıcı bazı anekdotlar paylaşmıştır.³²

Bir diğer Endülüslü şârih İbn Abdülber'in (ö. 463/1071) *et-Temhîd*'den sonra hazırladığı *et-Teķaşşî* isimli *Muvaţta* şerhi de muhtasar şerhler kapsamında değerlendirilebilir. Bundan dolayı olsa gerek eserin ismi bazı kaynaklarda *Tecrîdü't-Temhîd limâ fi'l-Muvaţta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd* şeklinde kaydedilmektedir.³³

İbn Abdülber *et-Teķaşşî*'nin mukaddimesinde telhîs ya da ihtisâr sebebini şöyle açıklamaktadır:³⁴

Kitâbü't-Temhîd'de değindiğimiz sünnetlerin manaları, vücûhları ve ulemâ görüşlerinin fazlalığı şerhi oldukça uzatmıştır. Bu durum eser ile istişâd etmeyi zorlaştırmıştır. Ayrıca biz bu durumdan dolayı insanların eserden himmetinin azaldığını, kitaba ilgilerinin de zayıfladığını gördük. Bu nedenle daha aزیyla yetinmek kaçınılmaz oldu. Bunun üzerine kitapta asıl olarak belirlediğimiz sâbit sünnetler dışındakileri tecrîd etmemiz gerektiğini düşündük. Ki bunlar İmam Mâlik'in seçerek, tenkit ederek, içtihat ederek ve itimat ederek yeryüzünde Allah'ın kitabından sonra eşi ve daha üstünü olmayan eseri *Muvaţta*'da naklettiği sabit sünnetlerdir.

Görüldüğü gibi İbn Abdülber'in telifteki temel yaklaşımı eserden elde edilecek faydayı artırma düşüncesine dayanmaktadır. *Temhîd*'deki ayrıntı bilginin bunu zorlaştırdığı düşüncesi onu ihtisâra itmiştir. *Temhîd*'e olan ilginin azalması da onu rahatsız etmiş olmalıdır. Dolayısıyla daha öz ve muhtasar metin hazırlamak onun için kaçınılmaz hale gelmişti. Bu doğrultuda eserde fazlalık veya ziyade olarak gördüklerini hafzetmiş, okuyucu ve pratik fayda merkezli bir içerik üretimine niyetlenmiştir.

Memlük ulemâsının hadis literatürüne kazandırdığı en önemli hadis şerhlerinden biri olan *İrşâdü's-sârî* de müellifi tarafından ihtisâr faaliyetine konu edilmiştir. Ne var ki Kasallânî (ö. 923/1517) ihtisâra başlamış ama eseri tamamlamamıştır.³⁵

Yine Memlük dönemi alimlerinden Celâleddin es-Süyûtî (ö. 911/1505) de kendisine ait olan bir şerhin ihtisârını yaparak başka bir eser üretmiştir. *Keşfü'l-muğattâ* adlı *Muvaţta* şerhinin muhtasarı bizzat müellif tarafından hazırlanmış ve ortaya *Tenvîru'l-havâlik* isimli yeni bir kitap çıkmıştır. Süyûtî, eserin çok uzun tutmadığı mukaddimesinde “telhîs” ifadesini kullanarak bu kitabın daha önce yazdığı büyük şerhinin bir özeti olduğunu ifade etmektedir.³⁶

³² Bâcî, *el-Müntekâ*, 1/201-202.

³³ Yusuf Acar, *Endülüslü Hadisçiliği ve İbn Abdülber* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 181.

³⁴ Ebû Ömer Yusuf İbn Abdülber, *et-Teķaşşî li hadîşî'l-Muvaţta ve şüyûhi'l-İmâm Mâlik* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 9.

³⁵ Muhammed Abdülhay b. Abdülkebîr el-Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris ve'l-eşbât ve mu'cemu'l-me'âcim ve'l-meşvehât ve'l-müselât*, thk. İhsan Abbâs (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1402/1982), 2/968.

³⁶ Celâleddin Abdurrahman b. Ebûbekir es-Süyûtî, *Tenvîru'l-havâlik şerhun 'alâ Muvaţta'i Mâlik* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1423), 1/3.

Daha yakın dönemde ise *Sünen-i Ebû Dâvûd* şerhi ‘*Avnu’l-ma’bûd* ihtisâr faaliyetine konu olmuştur. Eserin müellifi Azîmâbâdî (ö. 1911), önce *Ğâyetü’l-ma’şûd fî halli Süneni Ebî Dâvûd* isimli hacimli bir şerh kaleme almaya başlamış ancak kitabı bitirememiştir.³⁷ Şerh telifinin uzayacağını düşünen Azîmâbâdî yakınlarından da gelen teklif üzerine ihtisâr düşüncesine yönelmiştir. Ancak ‘*Avnu’l-ma’bûd*’un baş tarafında yer alan “Şârihin mukaddimesi” bölümündeki ifadeler ihtisârın sahibi konusunda tartışmalara kapı aralamaktadır. Zira mukaddimedeki açıklamaların sahibi müellif Azîmâbâdî’nin kardeşi Ebû Abdurrahman Şerefulhak Azîmâbâdî’dir. Şerefulhak, hâşiye olarak nitelediği eserde îcâz ve ihtisâr metodunu esas alacağını, uzun açıklamalara girmeyeceğini ifade etmektedir. Ancak hemen bu açıklamaların altında kardeşinin ilk çalışması *Ğâyetü’l-ma’şûd*’a atıfta bulunarak dikkatleri asıl esere çekmiştir. Bu büyük şerhi tamamlamayı Allah’ın kardeşine nasip etmesi için dua etmiş, hemen ardından ihtisâr düşüncesinin ortaya çıkmasına ilişkin detaylara geçmiştir. Buna göre kardeşi Ebû’t-Tayyib Muhammed Şemsülhak Azîmâbâdî (asıl müellif), *Ğâyetü’l-ma’şûd*’un çok uzadığını dile getirmiş, tamamlanamayacağı kaygısını taşıdığını belirtmiştir. Hatta Hüseyin el-Azîmâbâdî’nin şerhin ihtisârı konusundaki ısrarını gündeme getirmiştir. Nihayet ihtisâr faaliyetini kardeşine havale etmiştir. Ebû Abdurrahman Şerefulhak Azîmâbâdî ise özür belirterek teklifi kabul etmediğini ancak kardeşinin ihtisârı yapması konusunda ısrarcı olduğunu, imkân nispetinde kendisine yardım vaadinde bulunduğunu ifade etmiştir.³⁸

Kısacası ‘*Avnu’l-ma’bûd*’un müellifinin kim olduğu konusunda netlik bulunmamaktadır. Mukaddime’deki ifadeler müellifin kardeşinin ihtisâr sürecine dahil olduğunu göstermekte fakat bunun ölçüsünü açık bir şekilde ortaya koymamaktadır. Dolayısıyla muhtasar bir metin olan ‘*Avnu’l-ma’bûd*’u iki yazarlı bir şerh olarak değerlendirmek gerekmektedir.

3.2. Şerhe Dokunan Başka Bir El: Müellifi Dışında Başkalarınca Hazırlanan Şerh Muhtasarlari

İhtisâr düşüncesinde aktif olan her zaman bizzat şerhin müellifi olmamıştır. Yazdığı şerh için bir ihtisâr düşüncesi içine girmez veya kendisine bu yönde bir talep gelmezse müellif yani şârih, eseri ilk hali ile bırakmıştır. Çoğu zaman onun vefatından sonra görülen ihtiyaç doğrultusunda şerhi ihtisâr edilmiştir. Şerhlerin ihtisârında üzerine yazıldıkları kitapların otoritesi veya eserlerin şöhreti öne çıkmış, yaygınlık kazanmış ve referans haline gelmiş çalışmaların şerhlerinin ihtisârı tercih edilmiştir. İhtisâr düşüncesi daha çok *Şaḥîḥ-i Buḥârî* ve *Şaḥîḥ-i Müslim* şerhlerinde karşılık bulmuştur. *Şaḥîḥayn* şerhleri içinde ise *Fethu’l-bârî* gerek müellifinin etki alanı ve gerekse eserin ilim tarihindeki olumlu algısı ile paralel olarak ihtisâr fikrinin odağında yer almıştır. Dolayısıyla öncelikle bu iki şerh üzerine hazırlanan muhtasarlarda üzerinde durulacaktır.

³⁷ Mehmet Âkif Aydın, “Azîmâbâdî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/329-330.

³⁸ Ebû’t-Tayyib Muhammed Şemsü’l-Hak Azîmâbâdî, ‘*Avnu’l-ma’bûd* (Dımaşk: Dâru’l-Feyha, 1424/2003), 1/24-25.

3.2.1. Dimaşk'ta Şerh ve İhtisâr: *el-Minhâc* Muhtasarları

Şaḥîḥ-i Müslim şerhleri arasında Nevevî'nin *el-Minhâc*'ının önemli bir konumu vardır. *el-Minhâc* kendisinden sonra yazılan hem *Şaḥîḥ-i Müslim* hem de *Şaḥîḥ-i Buḥârî* şerhleri için referans bir çalışma olmuştur. Nevevî eseri çok uzatmayacağını söylemiş, istese yüz cilt yazabileceğini ama bunu tercih etmeyeceğini mukaddimede belirtmiştir.³⁹ Aslında henüz telifin başında Nevevî'de bir ihtisâr düşüncesinin hâkim olduğu söylenebilir. Zaten muhtasar bir içeriğin hedeflendiği eser daha sonraları "ihtisâr" edilmiştir. Bu ihtisârlar Nevevî'ye yakın dönemlerde yapılmıştır. İki eserin sahibinin de Dimaşk kökenli olması dikkat çekicidir. Zira Nevevî de Dimaşklî'dir. Eşrefiyye Dârülhadisinde yıllarca hocalık yapmış ve aynı zamanda doğum yeri olan Dimaşk'ın köyü Nevâ'da vefat etmiştir. Şerhin telif edildiği yerde daha kısa sürede yaygınlık kazanması ve ihtisâr ihtiyacının ortaya çıkması gayet tabidir.

Örneğin Hims ve Ba'lebek kadılıkları yapan, ayrıca Dimaşk kadısı İbn Cemâa'nın (ö. 733/1333) nâibi olan Abdullah b. Muhammed el-Ensârî (ö. 724/1324)⁴⁰ *el-Minhâc*'ın ihtisârını yapmıştır.⁴¹ Yine Hanefî fakîhi Şemseddin el-Konevî (ö. 788/1386) şerhin muhtasarını hazırlamıştır. Dimaşk'ta bulunan Konevî, döneminin önemli Hanefî fukahâsındandır. Takiyyüddin es-Sübkî'nin (ö. 756/1355) fazlaca övdüğü biridir. *ed-Dürer* isimli fıkha dair eseri meşhurdur. Ancak ömrünün son dönemlerinde daha çok hadisle iştigal etmiştir. Kendini ilimdeki seviyeleri açısından mukayese ettiği Nevevî'nin *Şaḥîḥ-i Müslim* şerhini ihtisâr etmiştir. Konevî "Benim ilmim Nevevî'den daha fazladır, o ise benden daha zâhiddir." diyerek daha önce yaşamış biri ile rekabete girmiştir. Muhtemelen bundan dolayı *el-Minhâc* için bir muhtasar kaleme almıştır. İbn Hacer'in belirttiğine göre bu çalışmasının bazı yerlerinde Nevevî'ye itirazlarda bulunmuştur.⁴²

Konevî'nin söz konusu muhtasarı makalenin yayımına kısa bir süre kala tahkik edilerek neşredilmiştir. Eser, *Minhâcü'r-râğibîn fi'l-İhtisâri Minhâci't-tâlibîn* ismiyle altı cilt halinde yayınlanmıştır.⁴³ Ancak kalan kısa süre içerisinde kitaba ulaşmamız ve içeriğe dair değerlendirmeler yapmamız mümkün olmamıştır.

3.2.2. Şerh İhtisârında Merkez Bir Eser: *Fethu'l-bârî* Muhtasarları

Hadis şerhleri içinde ihtisâr faaliyetine en çok kaynaklık eden eser İbn Hacer el-Askalânî'nin (ö. 852/1449) *Fethu'l-bârî*'sidir. Telif edildiği asrda ilgi görmeye başlayan eserin buna paralel olarak muhtasarları kaleme alınmaya başlamıştır. Bunlardan biri Muhammed

³⁹ Ebû Zekerriyya Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc* (Mısır: el-Matbaatü'l-Misriyye, 1347/1929), 1/2-6.

⁴⁰ Şemseddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Mu'cemu's-şü'yûhi'l-kebîr*, thk. Muhammed el-Hubeyb (Tâif: Mektebetü's-Sıddîk, 1988/1408), 1/338.

⁴¹ M. Yaşar Kandemir, "el-Câmiu's-Sahîh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/126-127.

⁴² Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed el-Askalânî İbn Hacer, *İnbâ'ü'l-gumr bi ebnâ'i'l-umr* (Kahire: Lecnetu İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1389/1969), 1/328-329.

⁴³ bk. Şemseddin el-Konevî, *Minhâcü'r-râğibîn fi'l-İhtisâri Minhâci't-tâlibîn*, thk. Meşârî b. Abdülaziz el-Eslemî (Riyad: Dâru Taybe el-Hadrâ, 1446/2025).

b. Ebû Bekir el-Merâkî'nin (ö. 859/1455) *Telhîşu Ebi'l-Feth li mekâşidi'l-Feth* isimli çalışmasıdır.⁴⁴ Muhammed el-Merâkî, İbnü'l-Mülakkın (ö. 804/1401) ve Bulkînî (ö. 805/1403) gibi isimlerden ders okumuş, Medineni ulemânın bazılarında semâî olan biridir. Defalarca Yemen'e gitmiş, bölge alimlerden ders almıştır. Fıkıh, usûl, nahiv, tasavvuf gibi alanlarda temayüz etmiş, hadis ilminde de ileri bir seviye yakalamıştır.⁴⁵ Muhtasarın yazma nüshalarının Leipzig Üniversitesi kütüphanesinde bulunduğu bilgisi vardır.⁴⁶

Kâhire ulemâsından Kutbuddin er-Remlî el-Haydarî eş-Şâfiî (ö. 894/1489) de *Fethu'l-bârî* için *el-Menhelü'l-cârî'l-mücerred min Fethi'l-bârî* isimli bir muhtasar kaleme almıştır.⁴⁷ Haydarî, Dımaşk doğumludur. İbn Kâdi Şuhbe'den (ö. 851/1448) fıkıh eğitimi almıştır. Eşrefiyye Dârülhadisi mansıplığını elde etmiştir. Hadis ilminde de önemli bir alt yapıya sahiptir. Biyografisine dair en önemli anekdot ise İbn Hacer'in öğrencisi olduğudur. Hocasına ileri seviyede mülâzemet eden Haydarî, çeşitli dersler okutmuş ve fetvâ makamında bulunmuştur. Kâtib Çelebi (ö. 1067/1657) onun *Fethu'l-bârî* için yaptığı ihtisâr bilgisini paylaşırken dikkat çekici ifadeler kullanmıştır: “وجز من فتح الباري أسئلة مع الأجوبة عنها وسمّاها المنهل الجاري”. İhtisar yerine “tecrîd” ibaresini tercih eden Kâtib Çelebi'ye göre söz konusu eserin telifinde soru/cevap yöntemine göre bir içerik hazırlanmıştır.⁴⁸ Kutbuddin el-Haydarî'nin ihtisârı hazırlamasında muhtemelen hem İbn Hacer'in öğrencisi olması hem de dârülhadis şeyhliği görevi etkili olmuştur. Eşrefiyye Dârülhadisinde yürüttüğü hadis dersleri onu muhtasar bir metin arayışına sürüklemiş olmalıdır. Derslerde *Şahîh-i Buḥârî*'yi takip etmesi kuvvetli bir ihtimaldir. Zira *Şahîh-i Buḥârî* Eşrefiyye'de bazı dönemlerde kaynak olarak tercih edilen bir eserdir.⁴⁹ Dolayısıyla Haydarî, ana ders metninin en iyi şerhinden muhtasar bir metin çıkararak ikincil/yardımcı bir kaynak üretmek istemiştir denilebilir.

Tinbüktî'nin (ö. 1036/1627) verdiği bilgiye göre yine 9. asırda yani henüz *Feth*'in telif edildiği yüzyılda Muhammed b. Kâsım et-Tûnusî (ö. 894/1489) şerhin muhtasarını hazırlamıştır. Tinbüktî bu eseri görmüş olmalı ki onun “seçmeci bir yaklaşımla” oluşturulduğunu ifade etmektedir.⁵⁰ Sehâvî de aynı ihtisârın bilgisini vermekte ve Tinbüktî ile benzer şekilde muhtasar metni tanıtmakta ve eserin seçmeci bir tarzda oluşturulduğunu anlatmaktadır.⁵¹

⁴⁴ Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed es-Sehâvî, *ed-Ḍav'u'l-lâmi' li-ehli'l-ḳarni't-tâsi'* (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayat, ts.), 7/164; Ebû Abdillâh Muhammed eş-Şevkânî, *el-Bedrü't-tâli' bi-meḥâsin men ba'de'l-ḳarni's-sâbi'* (Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.), 2/146-147. Sehâvî, müellifin ismini Muhammed eş-Şeref Ebü'l-Feth şeklinde kaydetmektedir. Ayrıca bk. Ebü't-Tayyib Sıddık Hasan Hân el-Kannûcî, *el-Hıttâ fî zikri's-şihâhi's-sitte* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî't-Ta'limiyye, 1405/1985), 187. Kannûcî, müellifi Ebü'l-Feth Muhammed b. Hüseyin el-Merâgî olarak zikretmiştir.

⁴⁵ Şevkânî, *el-Bedrü't-tâli'*, 2/146-147.

⁴⁶ bk. alukah.net, “Maḥṭûṭatü Telhîşu Ebi'l-Feth li-Maḳâşidi'l-Feth (el-mücellledü'l-evvel)” (Erişim 27 Şubat 2025).

⁴⁷ İsmail Paşa Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ârifin esmâ'ü'l-mü'ellifin ve âsârü'l-muşannifin* (b.y.: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, ts.), 2/216.

⁴⁸ Kâtib Çelebi, *Süllemü'l-vuṣûl ilâ tabaḳâti'l-fuḥûl*, thk. Mahmûd Abdülkâdir el-Arnaût (İstanbul: Mektebetü İrcica, 1431/2010), 3/237-238.

⁴⁹ Rıdvan Kalaç, “Bir Hadis İhtisâr Kurumu Olarak Nûriyye ve Eşrefiyye Dârülhadisi”, *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 9 (Haziran 2020), 74, 76.

⁵⁰ Ebü'l-Abbâs Ahmed Bâbâ Tinbüktî, *Neylül-ibtihâc bi taṭrîzi'd-dîbâc* (Trablus: Dâru'l-Kâtib, 1421/2000), 561.

⁵¹ Sehâvî, *ed-Ḍav'u'l-lâmi'*, 8/287.

Ancak iki ismin tespitinde bulunurken kullandıkları ifadeler birbirinden farklıdır. Tinbüktî “intikâe’l-ihtisâr” ibaresi; Sehâvî ise “intikâen lahtisârin” ifadesi ile muhtasarı tavsif etmiştir. Nihayetinde her ikisinin de “intikâ” kelimesini öne çıkararak anlatmak istediği ihtisârdaki “seçmeci” yaklaşımıdır.

Muhammed b. Kâsım’ın hazırladığı eser, *Fethu’l-bârî*’nin yayılım gösterdiği alanı anlamamız için önemli bir metindir. Tilimsân’da doğan, hayatını Tunus’ta geçiren ve burada vefat eden birinin⁵² yaptığı ihtisâr, telifinden sonra erken sayılabilecek bir sürede *Fethu’l-bârî*’nin farklı bölgelere ulaştığının bir kanıtıdır. Anlaşılan o ki *Feth* henüz kaleme alındığı yüzyılda Kuzey Afrika’da ilgi gören bir eser olmayı başarmıştı.

Feth’in Mağrib’e intikalini teyit eden çalışmalardan bir diğeri Fas’ın Sicilmâse kentinden İbn Hilâl’e (ö. 903/1497) ait ihtisârdır. İbn Hilâl, Mâlikî ulemâdandır. Müftülük görevinde bulunmuş ve birçok eser telif etmiştir. Bunlardan biri de bir *Şaḥîḥ-i Buḥârî* şerhidir.⁵³ Tinbüktî’nin verdiği bilgiye göre İbn Hilâl, bu şerhte *Fethu’l-bârî*’nin ihtisârını yapmıştır.⁵⁴

Nispeten daha geç bir dönemde *Fethu’l-bârî*’nin Yemen diyarında da ihtisârı yapılmıştır. Eser, Zeydî gelenekte ilgi görmüş ve muhtasarı hazırlanmıştır. Çalışmanın sahibi Ali b. Abdullah el-Celâl el-Hasenî’dir (ö. 1225/1810).⁵⁵ Ali b. Abdullah, Zeydî müctehidlerden kabul edilen biridir. Aslen tarihçidir. Kendisinden fetvâ istenen, döneminin önemli figürlerindendir.⁵⁶

Yakın dönemde de *Fethu’l-bârî* ihtisârı yapılmıştır. Ebû Suhayb el-Adevî *İthâfû’l-kârî biḥtişâri Fethi’l-bârî* adıyla şerhin muhtasarını hazırlamıştır. Eser *Muhtasar Fethü’l-bârî* ismiyle Türkçe’ye de çevirilmiştir.⁵⁷ Adevî, eserin önsözünde İbn Hacer’in *Fethu’l-bârî*’de işin uzmanlarına hitap eden bir tarzla açıklamalarını uzun tuttuğunu ve bu durumun eserden elde edilecek faydayı kısıtladığını ifade etmiştir.⁵⁸ İhtisârda takip edeceği yöntem konusunda okuyucuyu bilgilendiren Adevî, İbn Hacer’in kullandığı ibarelere sadık kaldığını, herhangi bir ifadede tasarrufta bulunmadığını belirtmiştir. Açıklamalarına göre Adevî, *Şaḥîḥ*’in senedlerini hazfetmiş, sadece sahabî râvîyi zikretmekle yetinmiştir. Hüküm ifade eden konularda cumhûrun görüşünü nakletmiş, lügavî ve lafzî bazı tartışmalara ise yer vermemiştir. İbn Hacer’in hadisin tarîklerine ilişkin yaptığı uzun değerlendirmeleri de muhtasar metnin dışında bırakmış, hadisin anlam ve yorumuna dair açıklamaları özetlemiştir.⁵⁹

⁵² Hayrüddin ez-Ziriklî, *el-A’lâm kâmusu terâcimi li eşheri’r-ricâl ve’n-nisâ mine’l-‘Arabi’l-müsta’rebîn ve’l-müsteşriḳîn* (Beyrut: Dâru’l-İlm li’l-Melâyin, 1423/2003), 7/5.

⁵³ Ziriklî, *el-A’lâm*, 1/78.

⁵⁴ Tinbüktî, *Neylû’l-ibtihâc*, 66-67; Kettânî, *Fihrisü’l-feḥâris*, 2/1107.

⁵⁵ Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu’cemü’l-mü’ellifîn: Terâcimü muşannifi’l-kütübî’l-‘Arabiyye* (Beyrut: Mektebetü’l-Müsenna, 1406/1986), 7/130.

⁵⁶ Ziriklî, *el-A’lâm*, 4/308.

⁵⁷ Ebû Suhayb Safâ ed-Davvî el-Adevî, *Muhtasar Fethu’l-bârî*, çev. Soner Duman - Halil Aldemir (İstanbul: Karınca&Polen Yayınları, 2016).

⁵⁸ Adevî, *Muhtasar Fethu’l-bârî*, 1/11.

⁵⁹ Adevî, *Muhtasar Fethu’l-bârî*, 1/15-17.

3.2.3. Diğer Şâhîhayn Şerhleri İçin Yapılan İhtisârlar

Tıpkı *el-Minhâc* ve *Fethu'l-bârî*'de olduğu gibi telif edildikleri dönemlere yakın zamanlarda Şâhîhayn şerhlerinin ihtisâr faaliyetine konu olduğunu görmek mümkündür. Şurası var ki daha çok Şâhîh-i Buhârî şerhleri ulemânın dikkatini çekmiş ve muhtasarlara hazırlanmıştır.

Endülüslü Buhârî şârihlerinden biri Mühelleb b. Ebû Sufre'dir (ö. 435/1044). Şâhîh'in ihtisârını da yapan İbn Ebû Sufre'ye aynı zamanda bir şerh de nispet edilmektedir.⁶⁰ Yine Endülüs ulemâsından İbnü'l-Murâbit'in (ö. 485/1092) ise bu şerhin ihtisârını yaptığı nakledilmektedir.⁶¹ Ancak İbnü'l-Murâbit'in hocası da olan İbn Ebû Sufre'nin⁶² şerhi için bir muhtasar mı kaleme aldığı yoksa müstakil bir şerh mi yazdığı çok net değildir. Zira Zehebî, İbnü'l-Murâbit'in biyografisinde ihtisârdan bahsetmemiş, onu "sâhibu şerhi Şâhîh-i'l-Buhârî" şeklinde tanıtmıştır.⁶³ Buna karşın Kehhâle, onun muhtasarına değinmiş, eserin Mühelleb b. Ebû Sufre'nin Buhârî şerhinin bir muhtasarı olduğunu ifade etmiş ve İbnü'l-Murâbit'in ihtisâr yapmanın yanında esere bazı ziyadelerde de bulunduğunu belirtmiştir.⁶⁴

Hicrî sekizinci asır fakîhlerinden Ebû Abdullah Muhammed b. Abdurrahman (ö. 748/1348) Şâhîh-i Müslim şerhi için muhtasar hazırlamıştır. Cünd ve çevre şehirlerde fetvâ makamına gelen Muhammed, Müeyyediyye medresesinde müderrislik de yapmıştır. Onun Şâhîh-i Müslim şerhini ihtisâr ettiği söylenmekte ancak ihtisâra konu olan şerhin bilgisi verilmemektedir.⁶⁵

Celâleddin el-Hanefî (ö. 792/1390) ise Moğultay b. Kılıç'ın Şâhîh-i Buhârî şerhi *et-Telvîh*'i ihtisâr etmiştir. Tedrîs ve iftâ makamlarında bulunan Celâleddin, Hanefî fakîh ve muhad-disi Alâüddin Ali et-Türkmânî'den (ö. 750/1349) hadis semâ etmiştir. Sargatmışıyye gibi medreselerde dersler veren Celâleddin'in teliflerinin daha çok şerh ve ihtisâr türünde olması dikkat çekicidir.⁶⁶ İbn Hacer, Celâleddin'in hazırladığı ihtisârı bizzat müellif hattı ile gördüğünü ifade etmektedir.⁶⁷ Eser bazı kaynaklarda *Muhtaşaru't-Telvîh* şeklinde kaydedilmektedir.⁶⁸

⁶⁰ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed ez-Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 17/579.

⁶¹ Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifin*, 2/76.

⁶² Zehebî, *A'lâm*, 19/67.

⁶³ Zehebî, *A'lâm*, 19/67.

⁶⁴ Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifin*, 1406, 2/76.

⁶⁵ Muvaffakuddin Ebü'l-Hasen Hazrecî, *el-'Ukûdü'l-lü'lü'yye fî târîhi'd-devleti'r-Resûliyye*, thk. Muhammed b. Ali el-Havâlî (San'a: Merkezü'd-Dirâsât ve'l-Buhûsi'l-Yemenî, 1403/1983), 2/75.

⁶⁶ Ahmed b. Ali Ebü'l-Abbâs Takiyyüddin el-Makrîzî, *es-Sülûk li ma'rifeti düveli'l-mülûk*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997), 5/315-316. İhtisârın müellife nispeti için ayrıca bk. Abdülhay b. Ahmed İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fî aḥbâri men zeheb*, thk. Mahmûd el-Arnaût (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1412/1991), 8/561.

⁶⁷ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed el-Askânî İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine fî a'yâni'l-mi'eti's-sâmine* (Haydarâbâd: Meclisü Dâireti'l-Meârifî'l-Osmaniyye, 1392/1972), 2/98.

⁶⁸ Abdullah Muhammed Habeşî, *Câmi'u's-şurûḥ ve'l-havâşî* (Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 1439/2018), 1/581.

Kendisi de bir şârih olan Şemsüddin el-Aclûnî de (ö. 831/1427-28) şerh ihtisârı yapanlar arasındadır. *et-Telvîh* ismiyle kaleme aldığı *Şahîh-i Buhârî* şerhi dışında İbnü'l-Mülakkın ve Kirmânî'nin (ö. 786/1384) şerhlerini ihtisâr etmiştir. Aclûnî, kadı nâibliği yanında Azîziyye ve Sârimiyye gibi medreselerde müderrislik yapmıştır. Dikkat çekici olan ise hadis ilmine dair muhtasar metinler hazırlamasıdır. İbn Kâdî Şühbe'nin onun hakkında kullandığı “Hadiste muhtasar bir eser cem etti.” ibaresi çok açık olmamakla birlikte Aclûnî'nin ihtisâr telifine bir ilgisi olduğunu göstermektedir. O, İbnü'l-Mülakkın'ın *Şahîh-i Buhârî* şerhi *Şevâhidü't-tavâliḥ*'i dört mücelled; Kirmânî'nin şerhi *el-Kevâkibü'd-derârî*'yi ise üç mücelled halinde ihtisâr etmiştir.⁶⁹

Şerh ihtisârı yapan müelliflerden biri diğeri Tâceddin el-Hanefî'dir (ö. 834/1431). Kûfe doğumlu olan Tâceddin, Bağdat kadılığı da yapmıştır. Daha sonra Kâhire'ye geçmiş, el-Melik el-Müeyyed Şeyhu'l-Mahmûdî'nin ikramlarına mazhar olmuştur. Hükümdar'ın emri ile Dimaşk'a yerleşmiş ve ölene dek burada kalmıştır. Fıkıh ilminde öne çıkan Tâciüddin'in bizim için önemli olan yönü ise Kirmânî'nin *Şahîh-i Buhârî* şerhine ihtisârının olmasıdır.⁷⁰

İbn İmâmi'l-Kâmilîyye diye bilinen Muhammed b. Muhammed el-Fâhirî eş-Şâfiî (ö. 874/1469-70) ise Burhâneddin el-Halebî diye de bilinen Sıbt İbnü'l-Acemî'nin (ö. 841/1438) *et-Telkîh* isimli *Şahîh-i Buhârî* şerhini ihtisâr etmiştir.⁷¹ Muhammed b. Muhammed 9. asır Kâhiresi'nde yetişmiş ve birçok isimden çeşitli alanlara dair dersler okumuş biridir. Sehâvî'nin (ö. 902/1497) belirttiğine göre İbn Hacer'in de öğrencileri arasındadır.⁷² Sehâvî'nin eserlerine dair verdiği bilgiler, onun muhtasar türü başka eserler de kaleme aldığını göstermektedir. Yine Sehâvî'ye göre o, bu muhtasarlarda bazı ilave açıklamalara da yer vermektedir.⁷³

Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî (ö. 895/1490) ise Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) *et-Tenkîh* adlı *Şahîh-i Buhârî* şerhi için bir ihtisâr kaleme almıştır.⁷⁴ Senûsî hayatının çoğunu Tilimsân'da geçirmiştir. Hicrî 9. asırda Kuzey Afrika'nın müceddidlerinden kabul edilen biridir. Eş'arî kelamcısı olmasının yanı sıra tasavvuf ile de iştigal etmiştir.⁷⁵

Kettânî (ö. 1962), eş-Şems es-Sûsî'nin (ö. 1189/1775) *İrşâdû's-sârî*'yi ihtisâr ettiğini belirtmiştir. Söylediğine göre bu muhtasarın ikinci cildi Kettânî'nin elinde bulunmaktadır.⁷⁶ Sûsî, hadis ilminde öne çıkan biridir. *Şahîh-i Buhârî* talimine ve mütalaasına ekstra önem vermiştir. Dikkat çekici olan ise Kettânî'nin onun bir Buhârî şerhi olduğunu söylemesidir.

⁶⁹ Ebûbekir b. Ahmed b. Muhammed ed-Dimeşkî İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, thk. el-Hâfız Abdülâlim Hân (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1407/1987), 4/100.

⁷⁰ Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf İbn Tagrîberdî, *el-Menhelü's-şâfi ve'l-müstevfi ba'de'l-vâfi* (b.y.: el-Hey'etü'l-Mısıriyyetü'l-Âmmetü li'l-Kütüb, 1404/1984), 2/111; Sehâvî, *ed-Ḍav'u'l-lâmi'*, 2/82. Habeşî eserin ismini *Muhtasarü şerhi'l-Buhârî li'l-Kirmânî* şeklinde kaydetmiştir, bk. Habeşî, *Câmi'u's-surûḥ ve'l-ḥavâşî*, 1/582.

⁷¹ Sehâvî, *ed-Ḍav'u'l-lâmi'*, ts., 9/94.

⁷² Sehâvî, *ed-Ḍav'u'l-lâmi'*, ts., 9/93.

⁷³ Sehâvî, *ed-Ḍav'u'l-lâmi'*, ts., 9/94.

⁷⁴ Habeşî, *Câmi'u's-surûḥ ve'l-ḥavâşî*, 1/583.

⁷⁵ Muhammed Aruçi, “Senûsî, Muhammed b. Yûsuf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/534-535.

⁷⁶ Kettânî, *Fihri'sü'l-fehâris*, 2/968.

Hatta bu şerhin ilk cildini Marakeş'te gördüğünü ifade etmiştir.⁷⁷ Muhtemelen bu eser, Sûsî'nin *İrşâdü's-sârî* için hazırladığı muhtasar ile aynı çalışmadır.

Şerh ihtisârında en dikkat çekici isimlerden biri Mağrib bölgesi ulemâsından muhaddis ve fakih Dimnâtî'dir (ö. 1306/1889). Telif ettiği eserlerin çoğu ihtisâr türündedir. Bu nedenle onu, şerhleri ihtisâra iten sebepler önem arz etmektedir. Ancak hayatı hakkındaki bilgilerin kısıtlı oluşu bunun tespitini güçleştirmektedir.⁷⁸ Ders aldığı bazı hocaların yanı sıra Mâlikî oluşu ve Şâzelî tarikatına mensubiyeti bilinmektedir.⁷⁹

Dimnâtî'nin şerh ihtisârında odaklandığı isim Süyûtî (ö. 911/1505) ve eserleri olmuştur. O, Süyûtî'nin hâşiye mantığı ile Kütüb-i sitte üzerine yazdığı şerhleri ihtisâr etmiştir.⁸⁰ Bu tercihin arkasında yatan özel sebeplerin belirlenmesi eldeki verilerle güçtür. Süyûtî ve eserleri ile Dimnâtî arasındaki tek ilgi onun Mısır'da bulunuşudur.⁸¹ Dimnâtî, Süyûtî'nin şerhlerini burada daha yakından tanımış ve ihtisâr yapmaya mı yönelmişti yoksa çok daha önce bu eserlerin muhtasarlarını hazırlamaya karar vermişti? sorusu cevaplanmaya muhtaçtır. Öte yandan Dimnâtî'nin Süyûtî'nin şerh ve hâşiyelerine olan ilgisinin arka planında tarikat mensubiyeti ilişkisi gündeme getirilebilir. Zira Süyûtî de Dimnâtî'nin irtibatı olan Şâzeliyye tarikatının bir mürididir. O, dönemin Şâzelî şeyhlerinden Muhammed el-Mağribî'ye (ö. 910/1504) intisap etmiştir. Hatta ideal tarikat olarak Şâzeliyye yolunu işaret etmiştir.⁸² Her hâlükârda Dimnâtî, yaptığı ihtisârlar ile doğudaki şerh birikiminin önemli bir halkası olan Süyûtî'nin eserlerinin batıya yani Mağrib'e intikalini sağlamıştır.

Dimnâtî'nin ihtisâr ettiği şerhlerden ikisi Süyûtî'nin *Şahîhayn* için kaleme aldığı *et-Tevşîh* adlı eseri ile *ed-Dîbâc*'tır. Dimnâtî, *Rûhu't-Tevşîh* ve *Veşyü'd-Dîbâc 'alâ Şahîhi Müslim b. el-Haccâc* ismiyle iki eserin muhtasarını yapmıştır.⁸³ Bununla yetinmemiş Süyûtî'nin dört *Sünen* için kaleme aldığı şerhleri de ihtisâr etmiştir. Aşağıda bu muhtasarlara da değinilecektir.

Dimnâtî, *Rûhu't-Tevşîh*'in mukaddimesinde Süyûtî'nin talîkini ihtisâr etmeyi Allah'tan dilediğini ifade etmiştir. Süyûtî'nin bu eserde Zerkeşî'nin *et-Tenkih*'indeki tarzını esas aldığı ve onda olmayan, okuyucunun veya müstemlinin (eseri dinleyenin) ihtiyaç duyabileceği garîb ifadelerin tefsiri, rivâyet farklılıklarının izahı, merfû hadisle oluşturulmuş bâb başlıklarına ilişkin açıklamalar, bazı muallak rivâyetlerin vasledilmesi, müphem isimlerin belirlenmesi, müşkilin irâbı gibi bazı bilgileri içerdiğini dile getirmiştir. Kendi yapacağı ihtisâr ile eserden yorulmaksızın fayda elde edileceğini ve amaca daha kolay ulaşılabileceğini iddia etmiştir.⁸⁴ *Veşyü'd-Dîbâc*'ın mukaddimesinde ise önce Buhârî için yaptığı ihtisâra atıfta

⁷⁷ Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 1/351-352.

⁷⁸ Ziriklî, *el-A'lâm*, 4/292-293.

⁷⁹ M. Yaşar Kandemir, "Dimnâtî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/309.

⁸⁰ Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 1/176.

⁸¹ Kandemir, "Dimnâtî", 9/309.

⁸² Ali Çoban, "Memlûkler Dönemi Mısır'ında Bir Tasavvuf Savunucusu Olarak Süyûtî ve *Te'yîdü'l-Hakîkatî'l-Âliyye* Adlı Risalesi", *Mısır İlim Havzasında İslâm Düşüncesinin Öncü Şahsiyetleri*, haz. İsmail Kurt - Seyit Ali Tüz (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2023), 347.

⁸³ Kandemir, "Dimnâtî", 9/309.

⁸⁴ Ali b. Süleyman ed-Dimnâtî, *Rûhu't-Tevşîh 'alâ Şahîhi'l-Buhârî* (b.y.: y.y., ts.), 3.

bulunmuş, bu çalışmasına hamdetmiştir. Sonra *Veşyü'd-Dîbâc*'ı Süyûtî'nin talîki *ed-Dîbâc* gibi latîf bir muhtasar olarak nitelendirmiştir. Daha sonra okuyucu ya da dinleyicinin ıhtıyaç duyacağı bilgilere eserde yer vereceğini ifade etmiştir. Buna göre eser, zabtû'l-elfâz, garîb ifadelerin tefsiri, ihtilâflı rivâyetlerin beyânı, müphem ibarelerin açıklanması, müşkilin irâbı çerçevesinde şekillenmiştir.⁸⁵

Daha yakın dönemde ise Abbûd Lahdar Cezâirî '*Umdetü'l-kârî*'yi ihtisâr etmiştir. Eserin telif amacı klasik dönemdeki ihtisâr düşüncesi ile büyük oranda benzeşmektedir. Cezâirî, mukaddimede ilk olarak kitaptan elde edilecek faydayı artırma düşüncesini öne sürmüştür. '*Umde*'yi "kuşatılamayan taşkın bir denize" benzeterek, muhtevasının genişliğine vurgu yapmıştır. Daha sonra günümüz talebe ve hocalarının ilimdeki sabır ve gayretlerinin geçmişle mukayese edilemeyecek kadar azaldığına dikkat çekmiş, bu nedenle '*Umde*'yi ihtisâra yöneldiğini ifade etmiştir.⁸⁶

3.2.4. Diğer Hadis Şerhleri İçin Yapılan İhtisârlar

İhtisârı hazırlanan şerhlerden biri İbn Abdülber'in *el-İstizkâr*'ıdır. Endülüs'ün İşbilye bölgesinden Muhammed b. Abdullah el-Ensârî (ö. ?/?) *el-İstizkâr*'ın ihtisârını yapmıştır. Kırâat ve hadis alt yapısına sahip olan Muhammed hakkındaki en önemli anekdot ise fıkıh okutmasıdır.⁸⁷ Zira şerhi bu ders faaliyeti için ihtisâr etmiş olma ihtimali açısından bu bilgi oldukça önemlidir.

Yukarıda değinilen Dimnâtî, Süyûtî'nin Ebû Dâvûd, Tirmizî, İbn Mâce ve Nesâî'nin *Sünen*'lerine yazdığı şerhlerin de muhtasarlarını ilim dünyasına sunmuştur. *Derecâtü Mirkâtî's-suûd ilâ Süneni Ebî Dâvûd, Ne'fu Kûtî'l-muğtezî 'alâ Câmi'i't-Tirmizî, Nürü Mişbâhî'z-zücâce 'alâ Süneni İbn Mâce ve 'Arfü Zehri'r-rübâ 'ale'l-Müctebâ* isimleriyle yaptığı ihtisârlar bulunmaktadır.⁸⁸

Derecât'ın mukaddimesinde bunun üçüncü ihtisâr çalışması olduğunu söyleyen Dimnâtî, Süyûtî'nin *Mirkât*'ının içeriği ile ilgili bilgi vermiştir. Onun Hattâbî'nin *Me'âlimü's-sünen*'ini telhîs ettiğini ve bazı zâid açıklamalara yer verdiğini ifade etmiştir.⁸⁹ *Ne'fu Kûtî'l-muğtezî*'nin mukaddimesinde ise bu çalışmanın Kütüb-i sitte üzerine kaleme almayı vadettiği dördüncü ihtisâr olduğunu söyleyen Dimnâtî, kitapta önceki üç muhtasarda takip ettiği metodu esas aldığını belirtmiştir.⁹⁰ *Nürü Mişbâhî'z-zücâce*'de de benzer açıklamalara yer veren Dimnâtî, bu eserin Süyûtî'nin *Sünen-i İbn Mâce*'ye yazdığı talîkin bir ihtisârı olduğunu söylemiştir.⁹¹

⁸⁵ Ali b. Süleyman ed-Dimnâtî, *Veşyü'd-Dîbâc 'alâ Şaḥîhi Müslim b. el-Haccâc* (Riyad: Dâru Edvâi's-Selef, ts.), 2.

⁸⁶ Abbûd Lahdar el-Cezâirî, *Muhtasar Umdetü'l-kârî*, çev. Heyet (İstanbul: Polen Yay., 2019), 1/9-10.

⁸⁷ Muhammed b. Abdillâh el-Belensî İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmilê li kitâbi's-Şıla*, thk. Abdüsselâm el-Herrâs (Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1415/1995), 2/93; Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed ez-Zehebî, *el-Müstemlah min kitâbi't-Tekmile* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1429/2008), 103.

⁸⁸ Kandemir, "Dimnâtî", 9/309.

⁸⁹ Ali b. Süleyman ed-Dimnâtî, *Derecâtü Mirkâtî's-suûd ilâ Süneni Ebî Dâvûd* (b.y.: y.y., ts.), 2.

⁹⁰ Ali b. Süleyman ed-Dimnâtî, *Ne'fu Kûtî'l-muğtezî 'alâ Câmi'i't-Tirmizî* (Riyad: Dâru Edvâi's-Selef, ts.), 2.

⁹¹ Ali b. Süleyman ed-Dimnâtî, *Nürü Mişbâhî'z-zücâce 'alâ Süneni İbn Mâce* (b.y.: y.y., ts.), 2.

Zehrû'r-rübâ için hazırladığı muhtasarın ise elektronik veya matbu bir nüshasına ulaşamadık. Ancak eserin tıpkı diğer muhtasarlar gibi Kahire'de basıldığı bilgisi bulunmaktadır.⁹²

13. asır Mağrib'inde bölge ulemâsının lideri konumunda olan ve ıslâh düşüncesinin savunucusu Faslı fakîh Muhammed b. Medenî Kennûn (ö. 1302/1885)⁹³ ise *Zürkânî*'nin (ö. 1122/1710) *Ebhecü'l-mesâlik* adlı *Muvaţta* şerhini ihtisâr ederek yeni bir eser üretmiştir. *et-Ta'liku'l-fâtih* isimli çalışmasında *Zürkânî*'nin şerhinden yaptığı alıntılar ile hâşiye türünde bir eser vücuda getirmiştir.⁹⁴

Sonuç ve Değerlendirme

İslâm ilim geleneğinde farklı telif tarzları arasındaki en yaygın türlerden biri ihtisârdır. Farklı disiplinlere ait özellikle ana/kurucu metinler, daha okunabilir veya anlaşılabilir kılınma amacıyla özetlenmiş ve okuyucuya daha öz bir içerikle sunulmuştur. Yapılan ihtisârlar ile kaynak eserler hem genel muhatap kitlesi hem de öğrenciler için daha ideal muhtevalara kavuşturulmuştur. Böylece kitapların yayılım alanı genişletilmiş, onlardan elde edilecek fayda artırılmıştır.

Özellikle hadis metinlerinin derlendiği ana kaynaklar ihtisâr faaliyetine fazlasıyla konu olmuştur. Kütüb-i sitte eserlerinin yanı sıra derleme türü çalışmaların muhtasarları hazırlanmıştır. Bunun yanı sıra bazı usûl kitaplarının da ihtisârları yapılarak özellikle hıfz açısından hadis taliplerinin işi kolaylaştırılmıştır. Bu sayede eğitim süreçlerinin daha pratik metinlerle yürütülmesi amaçlanmıştır.

Hadis şerhleri de muhtasarları yapılan metin türleri arasındadır. Hicrî 4. asırdan itibaren kaleme alınan şerhler, zamanla geniş bir literatür oluşturmuş ve referans eserlere dönüşmüştür. Ancak gerek hacimli içeriklere sahip olmaları gerekse ayrıntılı bilgiler içermeleri şerhlerden yararlanmayı zorlaştırmış ve kısıtlı bir kesim bu eserlere muhatap olmuştur. Bu nedenle şerhlerin de ihtisâr edilmesi düşüncesi ortaya çıkmış, muhtasar şerh metinleri üretilmiştir. Bazen bizzat şârih kendi eserini ihtisâr etmiş, daha önce kaleme aldığı metni özetleyerek ilim dünyasına muhtasar bir şerh sunmuştur. Daha çok *Muvaţta* üzerine yazılan şerhler müellifleri tarafından ihtisâr edilmiştir.

Müellifleri tarafından ihtisâr edilen şerhlerin yanında başkalarınca muhtasarı hazırlananlar da bulunmaktadır. Bu tür ihtisâr faaliyetinde eser şöhretinin öne çıktığı söylenebilir. *Fethu'l-bârî* en çok ihtisârı yapılan eser olurken, genel olarak ihtisâr fikri *Şahîh-i Buḥârî* şerhleri üzerinden hayata geçirilmiştir. *Fethu'l-bârî* henüz yazıldığı dönemde ihtisâr edilmeye başlamış, Yemen, Tunus, Fas gibi daha uzak ilim havzalarında dahi muhtasarları hazırlanmıştır. Diğer *Şahîh-i Buḥârî* şerhleri *et-Telvîḥ*, *et-Tenḳîḥ*, *Şevâhidü't-tavdîḥ*, *el-Kevâkibü'd-derârî*, *et-Telḳîḥ* ve *İrşâdû's-sârî*'nin muhtasarları da kaleme alınmıştır. *Şahîh-i Müslim* şerhi

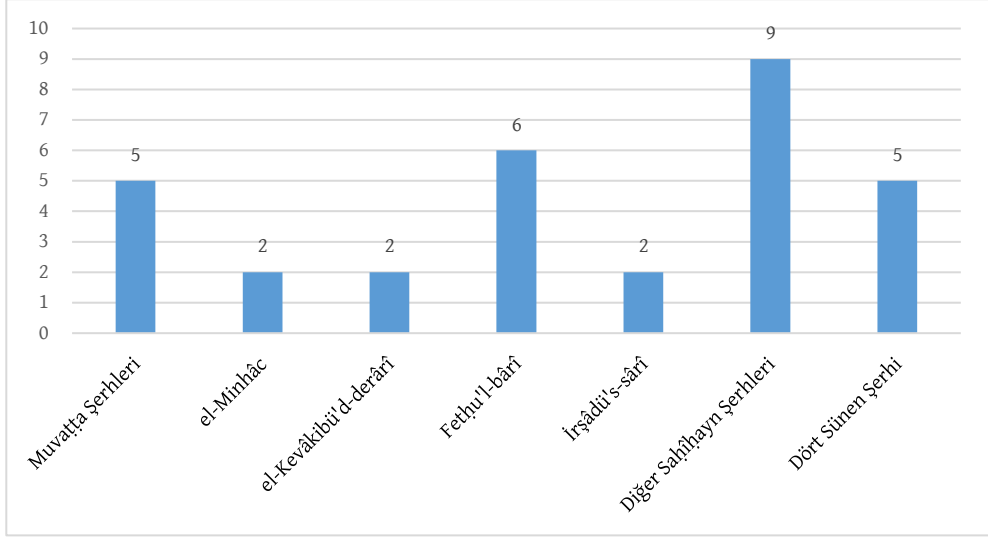
⁹² Kandemir, "Dimnâtî", 9/309.

⁹³ Ziriklî, *el-A'lam*, 7/94.

⁹⁴ Ahmet Özel, "Kennûn, Muhammed b. Medenî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), EK-2/41.

el-Minhâc da ihtisâr düşüncesinin karşılık bulduğu eserlerden olmuştur. Çalışmada değinilen şerh ihtisârlarının hangi eserler üzerine yapıldığının sayısal verisi aşağıdaki grafikteki gibidir:

Şekil 1: Hadis Şerhlerinin İhtisâr Sayıları*



Şerh muhtasarlarının listesi ise aşağıdaki tabloda verilmiştir. Veriler girilirken herhangi bir asrın başlarında vefat eden bir müellifin muhtasarı önceki asır ile birlikte değerlendirilmiştir:

Tablo 1: Hadis Şerh Muhtasarlarının Listesi

İhtisârı Yapılan Şerh	İhtisârı Yapan	Hazırlanmış Asır	Muhtasar Metnin İsmi	Telif Edildiği Bölge
<i>et-Temhid</i>	İbn Abdülber (Şerhin Müellifi)	5. asır	<i>et-Tekaşşî</i>	Endülüs
<i>el-İstifâ</i>	Ebü'l-Velîd el-Bâcî (Şerhin Müellifi)	5. asır	<i>el-Müntekâ</i>	Endülüs

* Grafik, müellifleri tarafından ihtisâr edilen şerhler de dikkate alınarak hazırlanmıştır. Diğer Şâhihayn şerhleri *et-Telvîh*, *et-Tenkih*, *Şevâhidü't-tavdîh*, *et-Telkih*, *Umdetü'l-kârî*, *et-Tevşih*, *ed-Dîbâc*, İbn Ebû Süf're'nin *Şâhih-i Buḥârî* şerhi ve meçhul bir Şâhih-i Müslim şerhidir. Her biri için birer ihtisâr hazırlanmıştır. Beş Sünen şerh ihtisârının dördü Dimnâtî'nin hazırladığı *Sünen-i Erba'a* şerhlerinin muhtasarlarıdır.

<i>İrşâdü's-sârî</i>	Kastallânî (Şerhin Müellifi)	10 .asır	Tamamlanmamış	Mısır (Kâhire)
<i>Keşfü'l-muğattâ</i>	Süyûtî (Şerhin Müellifi)	9 ve 10. asır	<i>Tenvîru'l-havâlik</i>	Mısır (Kâhire)
<i>Ġâyetü'l-mağşûd</i>	Azîmâbâdî (Şerhin Müellifi ve kardeşi)	13 ve 14. asır	<i>‘Avnu'l-ma‘bûd</i>	Hint alt kıtası
<i>el-Minhâc</i>	Abdullah b. Muhammed el-Ensârî	8. asır	Yok	Dımaşk
<i>el-Minhâc</i>	Şemseddin el-Konevî	8. asır	<i>Minhâcü'r-râğibîn fi'l-htîşâri Minhâci't-tâlibîn</i>	Dımaşk
<i>Fethu'l-bârî</i>	Muhammed b. Ebû Bekir el-Merâkî	9. asır	<i>Telhîşu Ebi'l-Feth li mekâsidi'l-Feth</i>	Medine
<i>Fethu'l-bârî</i>	Kutbuddin er-Remlî el-Haydarî eş-Şâfîî	9. asır	Yok	Mısır (Kâhire)
<i>Fethu'l-bârî</i>	Muhammed b. Kâsım et-Tûnusî	9. asır	Yok	Tunus
<i>Fethu'l-bârî</i>	İbn Hilâl	9 ve 10. asır	Yok	Mağrib (Fas)
<i>Fethu'l-bârî</i>	Ali b. Abdullah el-Celâl el-Hasenî	13. asır	Yok	Yemen
<i>Şerhu Şahîhi'l-Buġârî [İbn Ebû Sufre şerhi (?)]</i>	İbnü'l-Murâbit	5. asır	Yok	Endülüs
<i>Şahîh-i Müslim şerhi (?)</i>	Muhammed b. Abdurrahman	8. asır	Yok	Mısır (Kâhire)
<i>et-Telvîh</i>	Celâleddin el-Haneffî	8. asır	<i>Muhtaşarü't-Telvîh</i>	Mısır (Kâhire)
<i>Şevâhidü't-tavdîh</i>	Şemseddin el-Aclûnî	9. asır	Yok	Dımaşk
<i>el-Kevâkibü'd-derârî</i>	Şemseddin el-Aclûnî	9. asır	Yok	Dımaşk
<i>el-Kevâkibü'd-derârî</i>	Tâceddin el-Haneffî	9. asır	Yok	Dımaşk
<i>et-Telkîh</i>	Muhammed b. Muhammed el-Fâhirî	9. asır	Yok	Mısır (Kâhire)

<i>et-Tenkih</i>	Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî	9. asır	Yok	Cezayir
<i>İrşâdü's-sârî</i>	eş-Şems es-Sûsî	12. asır	Yok	Tunus
<i>et-Tevşîh</i>	ed-Dimnâtî	13 ve 14. asır	<i>Rûhu't-Tevşîh</i>	Mağrib (Fas)
<i>ed-Dîbâc</i>	ed-Dimnâtî	13 ve 14. asır	<i>Veşyü'd-Dîbâc</i>	Mağrib (Fas)
<i>el-İstizkâr</i>	Muhammed b. Abdullah el- Ensârî	?	Yok	Endülüs
<i>Ebhecü'l-mesâlik</i>	Muhammed b. Medenî Kennûn	13 ve 14. asır	<i>et-Ta'liku'l-fâtih</i>	Mağrib (Fas)
<i>Mirkâtu's-şu'ûd</i>	ed-Dimnâtî	13 ve 14. asır	<i>Derecâtü Mirkâtî's-suûd</i>	Mağrib (Fas)
<i>Kûtu'l-muğtezî</i>	ed-Dimnâtî	13 ve 14. asır	<i>Nefu Kûti'l-muğtezî</i>	Mağrib (Fas)
<i>Mişbâhu'z-zücâce</i>	ed-Dimnâtî	13 ve 14. asır	<i>Nûru Mişbâhi'z-zücâce</i>	Mağrib (Fas)
<i>Zehrü'r-rübâ</i>	ed-Dimnâtî	13 ve 14. asır	<i>ʿArfu Zehrî'r-rübâ</i>	Mağrib (Fas)
<i>ʿUmdetü'l-kârî</i>	Abbûd Lahdar Cezâirî	20. asır	Yok	Cezayir
<i>Fethu'l-bârî</i>	Ebû Suhayb el- Adevî	20. asır	<i>İthâfü'l-kârî</i>	Hint alt kıtası

Yapılan ihtisârların 8 ve 9. asırda yoğunlaştığı görülmektedir. Bu sonucun ortaya çıkmasında söz konusu asırlarda telif edilen *Şahîh-i Buḥârî* şerhlerine olan ilgi etkili olmuştur. Yakın dönemde şerh ihtisârında dikkat çeken isim ise Dimnâtî'dir. Süyûtî'nin Kütüb-i sitte talîkleri üzerinden yürüttüğü ihtisâr faaliyeti ile yeni içerikler üreten Dimnâtî'nin mukaddimelerinde öne sürdüğü sebep-i telif, klasik dönem ihtisâr düşüncesinin paralelindedir. Onun yaptığı ihtisârlarda da eserden sağlanacak faydayı artırma düşüncesi öne çıkmaktadır.

Tabloya göre şerh muhtasarları daha çok Endülüs ve Mağrib ilim havzaları ile Memlûk Kâhiresi'nde hazırlanmıştır. Bu durum, söz konusu coğrafyalarda şerh yazıcılığına duyulan ilgi ile açıklanabilir. Ayrıca genelde şerhlerin muhtasarlarının telif edildikleri bölgelerde yapıldığı söylenebilir. *el-Minhâc*'ın muhtasarları Dimaşk'ta yapılırken, Endülüs'te özellikle *Muvaṭṭa* şerhlerinin ihtisâr edildiği görülmektedir. *Muvaṭṭa* şerhleri *et-Temhîd* ve *el-İstizkâr*'ın kısıtlı sayıda da olsa ihtisârları Endülüs ilim havzasında yapılmıştır. Ancak belki de daha çok tanınan ve geniş bir alana yayılan bir şerh olmasına istinaden *Fethu'l-bârî*'nin muhtasarları Kâhire dışında Endülüs, Mağrib, Yemen gibi farklı bölgelerde de yapılmıştır. Şâfiî bir şârihin şerhi farklı mezhep âlimlerince de ihtisâr edilmiştir.

Görüldüğü üzere hadis şerhlerinin önemli miktarda ihtisârı yapılmıştır. Eğer şerh müelliflerinin hazırladıkları muhtasarlar ile başlatılacak olursa “şerhlerin ihtisârı” fikri hicrî 5. asra kadar götürülebilir. Ne var ki şerh muhtasarlarının çoğu günümüze ulaşmamıştır

veya ulaştığı tespit edilememiştir. Bu eserlerin neden günümüze kadar varlıklarını koruyamadıkları sorusuna farklı açılardan cevaplar verilebilir. Tespit edilen muhtasarlar üzerinden bir değerlendirme yapılacak olursa ihtisâr sahiplerinin ilim geleneğinde çok da etkin ve tanınan profiller olmaması dikkat çekicidir. Yani ihtisârını yaptıkları şerhin ve şârihin gölgesinde kalmaları onların muhtasarlarının toplumda ve ilim çevrelerinde karşılık bulmasının ve yayılmasının önüne geçmiş olması ihtimali karşımızda durmaktadır. İhtisâr ile üretilen içerikteki başarısızlık veya uyumsuzluk da diğer bir neden olarak göz önünde tutulmalıdır. Zira ihtisâr ürünü olan metin, müdahaleye maruz kalmış bir içeriktir. Muhtasar sahibinin, tercih ettiği metinler ile oluşturduğu yeni muhtevada ahenk elde edememiş olması da eserin ilim çevrelerindeki algısını etkilemiş olabilir.

Yapılacak yeni araştırmalar ile söz konusu eserlere ait yazma nüshalara ulaşılabilir. Elde edilen nüshalar, orijinal şerh metni ile muhtasar eserin mukayeseli bir şekilde analizine imkân sağlayacaktır. Bu şekilde ihtisâr mantığının veya yönteminin karakteri üzerine kritikler yapılabilir. Ayrıca klasik dönemdeki ihtisâr hareketliliğine paralel olarak hadis şerhlerinin nitelikli muhtasarlarının hazırlanması da bir proje olarak değerlendirilmelidir. Detay sayılabilecek veya uzmanlık gerektirdiği düşünülen bazı bilgilerin çıkarılması veya özetlenmesi ile hadis şerhlerinin toplum ile bağı kurulabilir. Bu şekilde daha çok akademik çevrelere hitap ettiği düşünülen ve etki alanı kısıtlı kalan bu eserlerin geniş bir tabana yayılması sağlanabilir.

Kaynakça

- Acar, Yusuf. *Endülüüs Hadisçiliği ve İbn Abdilber*. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Adevî, Ebû Suhayb Safâ ed-Davvî. *Muhtasar Fethu'l-bârî*. çev. Soner Duman - Halil Aldemir. 15 Cilt. İstanbul: Karınca&Polen Yayınları, 2016.
- Aruçi, Muhammed. “Senûsî, Muhammed b. Yûsuf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/534-535. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Avcı, Casim. “Muhtasar (İslâm Tarihi ve Medeniyeti)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/63-64. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Aydın, Mehmet Âkif. “Azîmâbâdî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/329-330. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Aydınlı, Abdullah. “İhtisar”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/572-573. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis İstılahları Sözlüğü*. İstanbul: İFAV, 4. Basım, 2011.
- Azîmâbâdî, Ebü't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak. ‘Avnu'l-ma'bûd. 14 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Feyha, 1424/2003.
- Bâcî, Ebü'l-Velîd Süleyman b. Halef. *el-Müntekâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir Ahmed Atâ. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/1999.
- Bağdatlı, İsmail Paşa. *Hediyyetü'l-ârifîn esmâ'ü'l-mü'ellifîn ve âsârü'l-muşannifîn*. b.y.: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, ts.
- Birişik, Abdulhamit. “Muhtasar (Tefsir)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/59-60. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammad. *es-Şıhâh Tâcü'l-lüğa ve şıhâhî'l-'Arabiyye*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1407/1987.
- Cezâirî, Abbûd Lahdar. *Muhtasar Umdetu'l-kârî*. çev. Heyet. 13 Cilt. İstanbul: Polen Yayınları, 2019.
- Çelebi, İlyas. “Muhtasar (Kelâm)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/62-63. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Çoban, Ali. “Memlükler Dönemi Mısır'ında Bir Tasavvuf Savunucusu Olarak Süyûtî ve *Te'yîdü'l-Hakîkatî'l-Aliyye* Adlı Risalesi”. *Mısır İlim Havzasında İslâm Düşüncesinin Öncü Şahsiyetleri*. haz. İsmail Kurt - Seyit Ali Tüz. 343-363. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2023.
- Dimnâtî, Ali b. Süleyman. *Derecâtü Mirkâti's-şu'ûd ilâ Süneni Ebî Dâvûd*. b.y.: y.y., ts.
- Dimnâtî, Ali b. Süleyman. *Nef'u Kûti'l-muğtezî 'alâ Câmi'i't-Tirmizî*. Riyad: Dâru Edvâi's-Selef, ts.
- Dimnâtî, Ali b. Süleyman. *Nûru Mişbâhi'z-zücâce 'alâ Süneni İbn Mâce*. b.y.: y.y., ts.

- Dimnâtî, Ali b. Süleyman. *Rûhu't-Tevşîh 'alâ Şahîhi'l-Buhârî*. b.y.: y.y., ts.
- Dimnâtî, Ali b. Süleyman. *Veşyü'd-Dîbâc 'alâ Şahîhi Müslim b. el-Haccâc*. Riyad: Dâru Edvâi's-Selef, ts.
- Durmuş, İsmail. "Muhtasar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/57-59. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Efendioğlu, Mehmet. "Muhtasar (Hadis)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/60-61. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Engin, Sezai. *Şerh ve Şârihin İzini Sürmek Hadis Şerhlerinin Hikâyesi*. İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2023.
- Erdoğan, Tunahan. "Hadis Usûlü Literatüründe İhtisâr Türünün Karakteristiği". *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 28/54 (Temmuz 2023), 31-72.
- Erdoğan, Tunahan. "Hadis Usûlü Literatüründe Yerleşik Bir Kabulün Tenkidi: İbn Hacer'in Nuhbetü'l-Fiker'i". *Turkish Academic Research Review* 1/1 (Aralık 2016), 49-59. <https://doi.org/10.30622/tarr.335277>
- Habeşi, Abdullah Muhammed. *Câmi'ü's-şurûh ve'l-havâşî*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 1439/2018.
- Halil b. Ahmed, Ebû Abdurrahman el-Ferâhidî. *Kitâbu'l-ʿAyn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî - İbrahim es-Sâmerrâî. 8 Cilt. b.y.: Dâru Mektebeti'l-Hilâl, ts.
- Hazrecî, Muvaffakuddin Ebü'l-Hasen. *el-ʿUkûdü'l-lü'lü'yye fî târîhi'd-devleti'r-Resûliyye*. thk. Muhammed b. Ali el-Havâlî. 2 Cilt. San'a: Merkezü'd-Dirâsât ve'l-Buhûsi'l-Yemenî, 1403/1983.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Yûsuf. *et-Tekâşşî li hadîsi'l-Muvaţta ve şüyûhi'l-İmâm Mâlik*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed Fâris b. Zekerîyya. *Meķâyisü'l-luġa*. İskenderiye: Dâru'l-Fikr, 1399/1979.
- İbn Ferhûn, Ebü'l-Vefâ (Ebû İshâk) Burhânüddîn İbrâhîm. *ed-Dîbâcû'l-müzheb fî maʿrifeti aʿyâni ʿulemâʾi'l-mezheb*. Kahire: Dâru't-Türâs li't-Tab ve'n-Neşr, 1391/1971.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed el-Askalânî. *ed-Dürerü'l-kâmine fî aʿyâni'l-miʿeti's-sâmine*. Haydarâbâd: Meclisu Dâireti'l-Meârifi'l-Osmaniyye, 1392/1972.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed el-Askalânî. *İnbâʾü'l-ġumr bi ebnâʾi'l-ʿumr*. Kahire: Lecnetu İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1389/1969.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed el-Askalânî. *Şerhu'n-Nuĥbe Nüzhetü'n-naẓar fî tavzîhi Nuĥbeti'l-fiker fî muştalâhi ehli'l-eşer*. Dimaşk: Matbaâtü's-Sabâh, 1421/2000.
- İbn Kâdî Şühbe, Ebûbekir b. Ahmed b. Muhammed ed-Dimeşki. *Tabaķâtü's-şâfiʿiyye*. thk. el-Hâfız Abdülâlîm Hân. 4 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1407/1987.

- İbn Tagrîberdî, Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf. *el-Menhelü's-şâfi ve'l-müstevfî ba'de'l-vâfi*. b.y.: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmmetü li'l-Kütüb, 1404/1984.
- İbnü'l-Ebbâr, Muhammed b. Abdillâh el-Belensî. *et-Tekmile li kitâbi's-Şıla*. thk. Abdüsselâm el-Herrâs. 4 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1415/1995.
- İbnü'l-Îmâd, Abdülhay b. Ahmed. *Şezerâtü'z-zeheb fî aḥbâri men zeheb*. thk. Mahmûd el-Arnaût. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1412/1991.
- Kalaç, Rıdvan. "Bir Hadis İhtisas Kurumu Olarak Nûriyye ve Eşrefiyye Dârülhadisi". *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 9 (Haziran 2020), 67-82.
- Kandemir, M. Yaşar. "Dimnâtî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/308-309. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Kandemir, M. Yaşar. "el-Câmiu's-Sahîh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/114-123. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Kandemir, M. Yaşar. "Mukaddimetü İbni's-Salâh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/121-124. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Kannûcî, Ebü't-Tayyib Sıddîk Hasan Hân. *el-Hıttâ fî zikri's-şihâhi's-sitte*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi't-Ta'limiyye, 1405/1985.
- Karagözoğlu, Mustafa Macit (ed.). *Hadis Şerh Literatürü I*. İstanbul: İFAV, 2020.
- Karagözoğlu, Mustafa Macit (ed.). *Hadis Şerh Literatürü II*. İstanbul: İFAV, 2022.
- Kâtib Çelebi. *Süllemü'l-vuşûl ilâ tabakâti'l-fuḥûl*. thk. Mahmûd Abdülkâdir el-Arnaût. 6 Cilt. İstanbul: Mektebetü İrcica, 1431/2010.
- Kaya, Eyyüp Said. "Muhtasar (Fıkıh)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/61-62. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-mü'ellifin: Terâcimü muşannifi'l-kütübi'l-'Arabiyye*. Beyrut: Mektebetü'l-Müsenna, 1406/1986.
- Kettânî, Muhammed Abdülhay b. Abdülkebîr. *Fihrisü'l-fehâris ve'l-eşbât ve mu'cemu'l-me'âcim ve'l-meşyehât ve'l-müsellesât*. thk. İhsan Abbâs. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1402/1982.
- Konevî, Şemseddin. *Minhâcü'r-râğibîn fi'l-ḥtişâri Minhâci't-tâlibîn*. thk. Meşârîf b. Abdülaziz el-Eslemî. 6 Cilt. Riyad: Dâru Taybe el-Hadrâ, 1446/2025.
- Makrîzî, Ahmed b. Ali Ebü'l-Abbâs Takiyyüddin. *es-Sülûk li ma'rifeti düveli'l-mülûk*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Nevevî, Ebû Zekerîyya Yahyâ b. Şeref. *el-Minhâc*. 18 Cilt. Mısır: el-Matbaatü'l-Misriyye, 1347/1929.
- Özel, Ahmet. "Kennûn, Muhammed b. Medenî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. EK-2/40-42. Ankara: TDV Yayınları, 2019.

- Özel, Ahmet. “Tehzîb”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/325-328. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Özkan, Halit. “Tecrîd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/249-250. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Öztürk, Ali. *Haneî Mezhebinde Muhtasar Metinlerin Ortaya Çıkışı (Şüfa Örneği)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed. *ed-Dav'u'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayat, ts.
- Süyûtî, Celâleddin Abdurrahman b. Ebûbekir. *Tenvîru'l-havâlik şerhun 'alâ Muvatta'i Mâlik*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423/2003.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed. *el-Bedrü't-tâli' bi mehâsin men ba'de'l-karni's-sâbi'*. Beyrut: Dâru'l-Marîfe, ts.
- Tinbüktî, Ebü'l-Abbâs Ahmed Bâbâ. *Neylü'l-ibtihâc bi taṭrîzi'd-Dîbâc*. Trablus: Dâru'l-Kâtib, 1421/2000.
- Türcan, Zişan. *Hadis Şerh Geleneği Doğuşu, Gelişimi ve Dönüşümü*. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Uğur, Mücteba. *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*. Ankara: TDV Yayınları, 2018.
- Zebîdî, Muhammed Murtaẓâ. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. b.y.: Dâru'l-Hidâye, ts.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed. *el-Müstemlah min kitâbi't-Tekmile*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1429/2008.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed. *Siyerü a'lamî'n-nübelâ*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.
- Zehebî, Şemseddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Mu'cemu's-şüyûhi'l-kebîr*. thk. Muhammed el-Hubeyb. Tâif: Mektebetü's-Sıddîk, 1408/1988.
- Zirikî, Hayrüddin. *el-A'lam kâmûsu terâcimi li eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arabi'l-müsta'rebîn ve'l-müsteşrikin*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1423/2003.
- alukah.net. “Maḥṭûṭatü Telḥisi Ebi'l-Feth li-Makâşidi'l-Feth (el-mücelledü'l-evvel)”. Erişim 27 Şubat 2025. <https://www.alukah.net/library/0/89573/>

Summaries in Commentary Literature: Bibliography of Abridge Studies on Ḥadith Commentaries

Extended Abstract

Following the tedvīn process, ḥadith texts were classified in into different categories in the 2nd and 3rd centuries AH . As a result, the foundational works of ḥadith emerged. The most important products of the classification process were the Jāmi‘ and Sunān. These works, which were compiled on a subject basis, have attracted great attention since the early period and have become indispensable sources for study circles, as well as being transmitted as complete works.

One reflection of this interest in the main sources was the writing of commentaries. With al-Khattābī’s Me‘ālim al-Sunan on Abū Dāwūd’s Sunan in the 4th Hijrī century, systematic and comprehensive ḥadith commentary writing became established in the literary tradition. This practice, which initially gained popularity in the Andalusia and Maghrib regions, later spread to the east. Many commentators were trained in the Mamluk scholarly environment and paved the way for a rich body of literature with their works. The peak of commentary writing was reached in the 9th Hijrī century in Mamluk Cairo with figures such as Ibn Hajar al-Askalānī and al-‘Aynī. Scholars from the Ottoman Empire and the Indian subcontinent also participated in this writing movement and produced significant works. This vitality in commentary writing continues into the recent and modern periods.

In ḥadith commentaries, ḥadith were analyzed in terms of isnād and matn, aiming to provide comprehensive information to the reader about the narration. For this purpose, information on al-jarh wa al-ta‘dīl, explanations of methodology, data on siyar and history, as well as jurisprudential and theological conclusions, were presented to the readers, allowing the commentator to make multifaceted evaluations of the ḥadith.

Due to their purpose as comprehensive works, ḥadith commentaries have generally contained rich and voluminous content, and in this respect, they have become key reference works in ḥadith studies. However, this structure has limited their accessibility. At this point, the activity of ikhtiṣār (summarizing/abridgment), a type of Islamic copyright tradition, came to the fore.

As is known, *ikhtiṣār* is basically the preparation of a summary of a text to make it more useful and beneficial. The concept of *ikhtiṣār*, which aims to facilitate the reader’s (or interlocutor’s) engagement by removing information considered excessive or redundant from the work, has found its place in the literature of many scientific disciplines.

Due to their extensive content, commentaries have also been subject to *ikhtiṣār* activity. While some commentaries were summarized by their authors themselves, others were abridged in later periods. When the authors realized that the content they had previously prepared was too long, or when this was pointed out by their students, they began producing more concise versions and created new works.

Commentaries that were not abridged by their original authors also have mukhtaṣar versions. A significant portion of these abridged works consists of commentaries on Ṣaḥīḥ

al-Bukhārī, which is one of the foundational sources that shaped the tradition of commentary. This influence is also evident in the practice of *ikhtişār*, as the commentaries on Şaḥiḥ al-Bukhārī were among the most frequently abridged. Among them, Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī’s *Fatḥ al-Bārī* stood at the center of the idea of *ikhtişār*. Regionally, the Andalusian/Maghrib scholarly basin and Mamluk Cairo came to the forefront in the movement of *ikhtişār*, as most abridgments of commentaries were produced by scholars in these areas.

When viewed from a historical perspective, the activity of commentary abridgment—beginning in the 5th Hijrī century—intensified in the 8th and 9th centuries. This can be explained by the increase in the writing of commentaries on *Şaḥiḥ al-Bukhārī* during these centuries. In the modern period, Dimnātī stands out with his abridgments of various commentaries. He prepared an abridged version of al-Suyūṭī’s commentaries on the *Kutub al-sitta*. In the process of summarizing these works, Dimnātī reinterpreted the writings of a prominent Mamluk scholar through his own methodological framework.

Hadith commentaries have been significantly abridged over time. The abridgments prepared by the commentators themselves have become notable works in the literature. However, the same cannot be said for the summaries made by others after the original commentaries were written. Most of these works have not survived to the present day. The authors of such abridgments—who could not transmit their works in either written or printed form—are generally not well-known figures. As a result, they likely remained in the shadow of the original commentary and its author. For this reason, their summaries may not have gained recognition in scholarly circles.

On the other hand, it is also possible that they failed to produce successful content through their abridgments. After all, every abridgment is an intervention in the original work and does not necessarily guarantee a positive outcome. The author may have failed to maintain coherence in the selections made from the main text and thus may not have been able to present an ideal version to the reader. Therefore, it cannot be said that every attempt at *ikhtişār* is successful.

When the emergence and the course of the idea of *ikhtişār* is analyzed, it can be argued that ḥadīth commentaries were the subject of this type of writing to a significant extent. With new studies, manuscripts to this literature can be identified. Through a limited number of printed works, the idea and activity of commentary abridgment can be traced in the historical process. By comparing the main texts and the abridged contents, the structure of the methods or preferences followed in summarizing can be revealed.

At the next stage, it should be considered a priority to render the existing ḥadith commentaries more concise in accordance with the logic of classical-period *ikhtişār*. This endeavor is particularly important for enhancing the practical utility of commentaries, which serve as a bridge between the text of the ḥadiths and their interpretation. By preparing abridged versions of ḥadith commentaries—either in full or thematically—it should be aimed to foster a connection between these works and the broader readership, even if only to a limited extent.

Keywords: Ḥadith, Commentary, Copyright, Abridgment, Literature.

Ekolojik Kimliğin Toplumsal İnşası Üzerine Bir Alan Araştırması

Gizem Yakışır

Doktora Öğrencisi, Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Ana Bilim Dalı, Bursa, Türkiye
gizem.yakisir@gmail.com | <http://orcid.org/0000-0002-2086-6472> | <https://ror.org/03tg3eb07>

Vejdi Bilgin

Prof. Dr., Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Ana Bilim Dalı, Bursa, Türkiye
vbilgin@uludag.edu.tr | <http://orcid.org/0000-0002-2161-4875> | <https://ror.org/03tg3eb07>

Öz

Toplumsal hareketler içerisinde önemli bir yeri olan çevre hareketi, 1980'ler itibarıyla ülkemizde dernek, vakıf, kooperatif gibi sivil toplum örgütleri aracılığıyla görünürlik kazanmış, toplumsal hayatta çevresel farkındalığın gelişimine katkı sağlamıştır. Çevre hareketinin içerisinde zamanla farklı yaklaşımlar ortaya çıkmış, her biri kendi felsefesini ve yaşam biçimini oluşturmuştur. Bu yaklaşımların başında Derin Ekoloji, Toplumsal Ekoloji ve Permakültür gelmektedir. Bütüncül bir doğa anlayışına sahip olan bu yaklaşımların çevre-insan ikiliğini aşan ekoloji kavramını kullanmalarıyla birlikte ekoloji hareketi adlandırması öne çıkmıştır. Mevcut ekoloji yaklaşımlarına göre günümüzde etkisini hissettiren ekolojik krizin aşılabilmesi için yeni bir toplumsallık gereklidir. Bu nedenle endüstrileşmeyle birlikte kendisini doğadan ayrı bir yere konumlandıran insanın tekrar doğa ile uyumlu bir düşünce ve yaşam biçimine sahip olması gerektiği savunulmaktadır. Çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden fenomenolojik araştırma benimsenmiş, yapılandırmacı yaklaşımla bir dünya görüşünün inşa süreci analiz edilmiştir. Araştırma verileri, çeşitli çevre kuruluşları aracılığıyla iletişim kurulan kişiler ile yapılan mülakatlar neticesinde elde edilmiştir. Araştırmada katılımcıların ekolojik yaşam biçimini benimserken nasıl bir süreçten geçtikleri ve bireysel kimliklerinin nasıl şekillendiği anlaşılmaya çalışılmıştır. Araştırmanın sonucunda ekolojik farkındalığın ve kimliklenme sürecinin bireysel tercihler, toplumsal olaylar ve rol modeller aracılığıyla şekillendiği tespit edilmiştir. Katılımcıların ekoloji hareketindeki ekolleri isim olarak öne çıkarmadıkları ancak bu ekollerin savundukları düşünceleri benimsedikleri anlaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler

Din Sosyolojisi, Ekolojik Yaşam, Ekolojizm, Derin Ekoloji, Toplumsal Ekoloji, Permakültür.

Atıf Bilgisi

Yakışır, Gizem – Bilgin, Vejdi. "Ekolojik Kimliğin Toplumsal İnşası Üzerine Bir Alan Araştırması". *Uludağ İlahiyat Dergisi* 34/1 (Haziran 2025), 149-181. <https://doi.org/10.51447/uluid.1649144>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü Article Type	Araştırma Makalesi Research Article
Geliş Tarihi Date of Submission	28 Şubat 2025 28 February 2025
Kabul Tarihi Date of Acceptance	08 Mayıs 2025 08 May 2025
Yayın Tarihi Date of Publication	27 Haziran 2025 27 June 2025
Yayın Sezonu Pub Date Season	Haziran June
DOI	https://doi.org/10.51447/uluid.1649144
Değerlendirme Peer-Review	Ön inceleme: Bir iç Hakem (Editörler Kurulu Üyesi - Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem - Çift Taraflı Körleme Single anonymized AInternal (Editor board member) Double anonymized - Two External
Etik Kurul İzni Ethics Committee	Bursa Uludağ Üniversitesi Araştırma ve Yayın Etik Kurulları'nın 23 Haziran 2023 tarihli, 2023-06 sayılı oturumunda etik kurul onayı alınmıştır. Granted by the Bursa Uludağ University Social and Human Sciences Research and Publication Ethics Committee, approval dated 23.06.2023, and numbered 2023-06.
Etik Beyan Ethical Statement	Bu çalışma Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde devam etmekte olan <i>Ekolojik Hareketin Spiritüel Yönü: Türkiye'deki Çevreci Dernekler ve Yayınları Örneği</i> başlıklı doktora tezinden elde edilen verilere dayanmaktadır. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. This study is based on the data obtained from the doctoral dissertation titled <i>The Spiritual Aspect of the Ecological Movement: The Case of Environmentalist Associations and Publishing Houses in Turkey</i> , which is ongoing at Bursa Uludağ University Institute of Social Sciences. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been properly cited
Yazar Katkı Oranları Author Contribution	Sorumlu Yazar Responsible Author Katkı Sunan Yazar Contributor Author
Çalışmanın Tasarlanması Conceiving the Study	%50
Veri Toplanması Data Collection	%100
Veri Analizi Data Analysis	%70
Makalenin Yazımı Writingup	%90
Makale Gönderimi ve Revizyonu Submission and Revision	%85
Benzerlik Taraması Plagiarism Checks	Yapıldı - iThenticate Yes - iThenticate
Çıkar Çatışması Conflicts of Interest	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. The author(s) has no conflict of interest to declare.
Finansman Grant Support	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Telif Hakkı & Lisans Copyright & License	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0
Etik Bildirim Complaints	ilahiyyatdergisi@uludag.edu.tr - https://dergipark.org.tr/tr/pub/uluid

A Field Study on the Social Construction of Ecological Identity

Gizem Yakışır

PhD. Student, Bursa Uludag University, Faculty of Theology, Department of Sociology of Religion, Bursa, Türkiye
gizem.yakisir@gmail.com | <http://orcid.org/0000-0002-2086-6472> | <https://ror.org/03tg3eb07>

Vejdi Bilgin

Prof. Dr., Bursa Uludag University, Faculty of Theology, Department of Sociology of Religion, Bursa, Türkiye
vbilgin@uludag.edu.tr | <http://orcid.org/0000-0002-2161-4875> | <https://ror.org/03tg3eb07>

Abstract [You may find an extended abstract of this article after the bibliography.]

The environmental movement, which has an important place in social movements, has gained visibility in our country since the 1980s through non-governmental organizations such as associations, foundations, and cooperatives, and has contributed to the development of environmental awareness in social life. Different approaches have emerged within the environmental movement over time, each of which has created its philosophy and way of life. Deep Ecology, Social Ecology, and Permaculture are at the forefront of these approaches. With these approaches, which have a holistic understanding of nature, using the concept of ecology that transcends the environment-human duality, the ecology movement has come to the fore. According to existing ecological approaches, a new sociality is necessary to overcome the ecological crisis that is making itself felt today. For this reason, it is argued that human beings, who have positioned themselves separately from nature with industrialization, should have a way of thinking and living in harmony with nature again. Phenomenological research, one of the qualitative research methods, was adopted in the study, and the construction process of a worldview was analyzed with a constructivist approach. The research data were obtained through interviews with people contacted through various environmental organizations. In the research, it was made to understand what kind of process the participants went through while adopting an ecological lifestyle and how their identities were shaped. As a result of the research, it was determined that the process of ecological awareness and identification is shaped by individual preferences, social events, and role models. It was understood that the participants did not highlight the schools in the ecology movement by name, but adopted the ideas advocated by these schools.

Keywords

Sociology of Religion, Ecological Life, Ecologism, Deep Ecology, Social Ecology, Permaculture.

Citation

Yakışır, Gizem – Bilgin, Vejdi. “Ekolojik Kimliğin Toplumsal İnşası Üzerine Bir Alan Araştırması”. *Uludağ İlahiyat Dergisi* 34/1 (June 2025), 149-181. <https://doi.org/10.51447/uluid.1649144>

Giriş

1960'lar itibariyle sosyal değişimin etkisiyle yükselen ve sosyal yapıya eleştirel bir şekilde yaklaşan, sosyal yapıyı değiştirme amacı güden yeni sosyal hareketler, son yıllarda sosyal bilimler literatüründe en çok tartışılan hususlardandır. Yeni sosyal hareketler söz-lükte en yalın hâliyle “Temel özellikleri özgürlük, eşitlik, kardeşlik, dayanışma olan ve öncelikli hedef olarak siyasal iktidarı değil, toplumsal iktidarı benimseyen hareketlere verilen ad” şeklinde tanımlanmıştır.¹ Yeni sosyal hareketler konusunda, çalışmalarıyla akla ilk gelen isimlerden olan, sosyal ve kültürel örgütlenmedeki değişimi çatışmacı yaklaşım ile inceleyen Alain Touraine ise “temel kültürel kaynaklar (üretim, bilgi, etik kurallar) üzerindeki toplumsal egemenlik ilişkilerini dönüştürmeye çalış[an]” oluşumları sosyal hareketler kavramıyla ifade etmiştir.² Post-endüstriyel toplum ile ilişkilendirilen yeni sosyal hareketler, “post-materyalist değerlerin taşıyıcıları” olarak kabul edilmektedirler.³ Post-endüstriyel çağın bir ürünü olan yeni sosyal hareketler, içinde bulundukları koşullar nedeniyle endüstri toplumunun özgürleşme istenci yerine “yaşamı değiştirme”⁴ itkisiyle yeni bir yaşam biçimi inşa etmeye odaklanmaktadır. Feminist hareket, barış hareketleri, nükleer karşıtı hareket, çevreci hareketler, New Age hareketi, LGBT hakları, köktenci dinî hareketler, alternatif tıp hareketi yeni sosyal hareketler başlığı altında incelenmektedir.

Yeni sosyal hareketler içinde öne çıkan çevre hareketi, Manuel Castells tarafından “çığımızın en kapsamlı ve etkili hareketi” şeklinde ifade edilmiştir. Çevre hareketi önce gelişmiş ülkeler olarak kabul edilen Batılı ülkelerde ortaya çıkmış, küreselleşmenin etkisiyle gelişmekte olan ve az gelişmiş ülkelerde de yaygınlık kazanmıştır. Çevre hareketinin birinci dalgası insan yaşamını ve bu nedenle de çevreyi koruma amacı güderken ikinci dalga olarak ifade edilen ekoloji hareketi, kimlik inşasıyla ön plana çıkmıştır. Diğer sosyal hareketlerle birlikte mevcut sisteme eleştirel yaklaşan, insan-doğa ilişkisini sorgulayan ekoloji hareketi, toplumda insan-merkezcilikten uzak, bütüncül bir doğa anlayışı geliştirmeye çabalamaktadır. Castells, çevreciliği, “kontROLSÜZ küresel kalkınmanın ve eşi görülmemiş teknolojik güçlerin kontROLSÜZ kullanımının yol açtığı eko-intihar riskine meydan okuma” şeklinde anlar-ken ekoloji hareketinin temel motivasyonunu da ortaya koymaktadır.⁵ Ekoloji hareketi, bü-yüme odaklı ekonomi anlayışının ve çevre tahribatını artıran teknolojik gelişmelerin yol açtığı ekolojik yıkımı önlemeyi ve bu doğrultuda doğayla uyumlu bir yaşam biçimini hâkim kılmayı hedeflemektedir.

Sanayi Devrimi'nin bir sonucu olan modern şehir hayatından yüz çevirip doğaya yönelme, doğal ve saf olanı tercih etme, kronolojik açıdan ekolojizmin ortaya çıkışından önce olan ve ekolojik hareketi besleyen kaynaklar arasında olduğu düşünülen Romantizm akımına değinmeyi gerekli kılmaktadır. Romantizm akımının geliştirdiği yaşam felsefesi,

¹ Mehmet Ali Kirman, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011), 352.

² Alain Touraine, “Toplumdaki Toplumsal Harekete”, *Yeni Sosyal Hareketler*, ed. Kenan Çayır (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2016), 44.

³ Donatella Della Porta - Mario Diani, *Toplumsal Hareketler*, çev. Pelin Çakır vd. (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020), 50.

⁴ Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, çev. Hülya Tufan (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002), 275.

⁵ Manuel Castells, *The Power of Identity* (Oxford: Wiley-Blackwell, 2010), 72-73.

“kutsal bir öte-dünya” inancından uzak, bütüncül bir yaklaşımla “organik bir doğa-toplum-birey tasavvuru” ortaya koymaktadır.⁶ Politik romantizmin “Başka bir dünya mümkün!”⁷ sloganı, romantizmin inşacı yaklaşımını ortaya koymasının yanı sıra bugün daha sürdürülebilir ve adil bir dünyayı savunan ekoloji hareketi tarafından da benimsenmektedir.

Ekoloji hareketi içerisinde çevre sorunlarına neden olan faaliyetleri engellemeye çalışan yaklaşımların yanı sıra ahlaki bir bakış açısıyla yaklaşan ve çözümü insan-doğa ilişkisini yeniden şekillendirmekte bulan yaklaşımlar da bulunmaktadır. Bu yaklaşımlar genel olarak mistik (spiritual) ekoloji kavramıyla ifade edilmektedir.⁸ Türkçede mistik kavramı daha çok gizem anlamıyla anlaşıldığından bu çalışmada spiritüel kelimesi ruhsal/manevi anlamında kullanılmaktadır. Çalışmada ele alınan derin ekoloji, toplumsal ekoloji ve permakültür yaklaşımları da insan-doğa ilişkisini ekoloji lehinde düzenlemeyi hedefleyen manevi yönleri öne çıkarılarak ele alınmaktadır. Doğa temelli maneviyat, bireyin hayatında doğayı merkeze alarak anlam dünyası inşa etmesi ve ekolojik etik değerleri benimsemesi anlamına gelmektedir.

Nasıl ki 1960’lı yıllarda yeni sosyal hareketler hakkında yazarlar, bu hareketlere dâhil olanlar ya da bir şekilde hareketlerden haberdar olup sempati ile yaklaşanlar⁹ ise yakın zamana kadar ekoloji hareketiyle ilgili aynı durum söz konusu idi. Ancak günümüzde iklim değişikliğinin etkilerinin daha fazla hissedilmesi, ekoloji hareketine dâhil olan vakıf, dernek gibi sivil toplum örgütlerinin sayıca artması ve bu örgütlerin gerek toplumsal hayattaki faaliyetleri gerek sosyal medya platformlarını etkin kullanımları, hareketin daha fazla görünür olmasını sağlamıştır. Tüm bunlar, ekoloji hareketinden haberdar olmayan insanların çevreye yönelik ilgisinin artmasına ve araştırmacıların da bu ilgiyi araştırma konusu olarak düşüncelerine zemin hazırlamıştır.

Düşünsel olarak bilime dayanan, uzamı ve mekânı sahiplenilen çevre hareketi yeni bir kimlik yaratmaya başlamıştır.¹⁰ Bu kimlik, insanın biyolojik doğası üzerinde yükselen bir dünya inşa etme girişimidir. Biyolojik olarak bir dünya inşa etmeye yazgılı olan insan tarafından yaratılan bu dünya, insanın kuşku duymadığı bir gerçeklik hâlini alırken aynı zamanda onu biçimlendirmektedir.¹¹ İnsanın tarih boyunca doğadaki diğer canlılara karşı sergilediği yaşam mücadelesi sonucunda bir kültür oluşmuş, insanın bu biyo-kültürel gelişimi doğayı biçimlendirmesini sağlamıştır. Ekoloji hareketi, bugünün insanın sahip olduğu biyo-kültürel sermaye ile kendi yaşamını ve doğanın kendisi için ne anlam ifade ettiğini anlama

⁶ Hasan Aksakal, *Dünyayı Yeniden Büyülemek: Avrupa Romantizminden Portreler* (İstanbul: Beyoğlu Kitabevi, 2021), 15-16.

⁷ Aksakal, *Dünyayı Yeniden Büyülemek*, 14.

⁸ Üzeyir Aydın – Gülçin Güreşçi, *Makro Gelişme Dinamiklerinin Mikro Temelleri* (Kütahya: Academia Yayınevi, 2018), 177-178.

⁹ Y. Doğan Çetinkaya, “Tarih ve Kuram Arasında Toplumsal Hareketler”, *Toplumsal Hareketler: Tarih, Teori ve Deneyim*, ed. Y. Doğan Çetinkaya (İstanbul: İletişim Yayınları, 2021), 33.

¹⁰ Manuel Castells, *Kimliğin Gücü*, çev. Ebru Kılıç (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008), 239.

¹¹ Peter L. Berger – Thomas Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası: Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*, çev. Vefa Saygın Ögütler (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2008), 263.

çabasını yansıtmaktadır.¹²

Castells'ın *yeşil kültür* olarak adlandırdığı çevrecilik, insanın salt rasyonel davranmayıp kalbiyle de düşünmesini ve eylemde bulunmasını, tüm canlıların birbirine bağlı olduğunu ve hayatın bütünselliğine saygılı olmayı salık vermektedir.¹³ Ekolojik yaşamda insanlar ve diğer türler arasında bir akrabalık ilişkisi söz konusudur. İnsan topraktan, nehirlerden, ormanlardan ayrı bir varlık değildir. Tüm bu canlılar birbirleriyle uyum içinde bir yaşam sürdürürler ve biri diğerinden üstün değildir.¹⁴

Ekolojik düşüncedeki önemli temalardan biri ortak yaşamdır. Ortak yaşam (*symbiosis*), evrende var olan her şeyin birbirine bağlı olduğu anlayışına dayanır. Canlıların birbiriyle ilişki kurmaları, bağlantı oluşturmaları ve iş birliği eğiliminde olmaları temel karakteristikleridir.¹⁵ Capra, kuantum kuramına göre evreni, “bütünsel birliğin farklı bölümleri arasında meydana gelen karmaşık bir ilişkiler ağı” olarak tanımlamaktadır. Ona göre bu bakış açısı, Doğu mistisizmindeki yeryüzünü deneyimleme pratikleriyle elde edilen sonuç ile benzerdir.¹⁶ Her şeyin içinde bulunduğu ağ ile anlamlı olduğunu ifade etmesiyle bu yaklaşımı benimseyen Türker Kılıç, yeni bilimsel yöntemin bağlantısal bütünsellik olduğunu iddia etmektedir.¹⁷ Ona göre bu yöntem “yaşamdaşlık” adı verilen yeni bir kültürü ve yaşam anlayışını meydana getirecektir.¹⁸ Ekoloji hareketinin “ekolojik toplum” tahayyülü bu tür bir yaşamdaşlığın bir örneğidir. Ekoloji hareketi içerisinde var olan Derin Ekoloji, Toplumsal Ekoloji ve Permakültür yaklaşımları doğada var olan tüm varlık formlarının bir arada yaşamasını yeni bir kimlik ve etik inşasıyla sağlama girişimleri olarak anlaşılabilir.

1. Yöntem

Araştırmanın temel problemi, yeni bir dünya görüşü olan ekolojizmin katılımcıların hayatına ne şekilde girdiği, bilgi sosyolojisi açısından katılımcıların kimlik inşasına nasıl etki ettiği ve bu doğrultuda kimliklerini tanımlarken ne tür ifadeler kullandıklarıdır. Alt problemler ise katılımcıların hangi kaynaklardan beslendikleri, bu görüşü benimserken örnek aldıkları insan veya insanların olup olmadığı ve eğer örnek aldıkları rol modeller varsa bunların kim veya kimler olduğudur.

Araştırmada elde edilen bulgular nitel araştırma deseni doğrultusunda çözümlenmeye çalışılmıştır. Nitel araştırma, “sosyal ya da beşeri bir probleme bireylerin veya grupların attığı anlamları keşfetme ve anlamaya yönelik bir yaklaşım” şeklinde tanımlanmaktadır.¹⁹ Çalışmada nitel araştırmanın yaklaşım tarzlarından biri olan yapılandırmacılık

¹² Berna Alpagut, “İnsan Ekolojisi”, *Çevre Üzerine...* (Ankara: Türkiye Çevre Sorunları Vakfı Yayını, 1991), 28.

¹³ Castells, *Kimliğin Gücü*, 240.

¹⁴ Thich Nhat Hanh, *Bizim Dünyamız*, çev. Demet Tığın Hakman (İstanbul: Sinek Sekiz Yayınevi, 2021), 88.

¹⁵ Fritjof Capra, *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*, çev. Mustafa Armağan (İstanbul: İnsan Yayınları, 1992), 319.

¹⁶ Fritjof Capra, *Fiziğin Tao'su*, çev. Kaan H. Ökten (İstanbul: Arıtan Yayınevi, 1991), 196.

¹⁷ Türker Kılıç, *Yeni Bilim: Bağlantısallık Yeni Kültür: Yaşamdaşlık* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2021), 76.

¹⁸ Kılıç, *Yeni Bilim: Bağlantısallık Yeni Kültür: Yaşamdaşlık*, 35.

¹⁹ John W. Creswell, *Araştırma Deseni: Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları*, çev. Selçuk Beşir Demir (Ankara: Eğiten Kitap, 2016), 4.

benimsenmiştir. Yapılandırmacılık, bireylerin içinde bulundukları Dünya’da bir anlam arayışında olduklarını iddia etmektedir. Yapılandırmacı yaklaşım, Thomas Luckmann, Peter L. Berger, Egon G. Guba, Yvonna S. Lincoln, Karl Mannheim gibi isimlerin çalışmalarıyla ortaya çıkmıştır.²⁰ Bu çalışmada özellikle Peter L. Berger ve Thomas Luckmann’ın ortak çalışması olan *Gerçekliğin Sosyal İnşası*’nda ortaya koydukları perspektif benimsenmiştir. Berger ve Luckmann’a göre sosyal gerçeklik, insan etkileşimlerinin bir ürünüdür ve toplumsal süreçler tarafından şekil almaktadır. Bu bakış açısıyla ekolojizm de toplumsal bir inşadır. Yani çevreyle ilgili düşünceler ve değerler, tarihsel ve kültürel bağlamda şekillenen sosyal süreçlerin bir ürünüdür.

Verilerin elde edilmesinde gözlem ve derinlemesine görüşme teknikleri kullanılmıştır. Hazırlanan yarı-yapılandırılmış soru formu doğrultusunda 11’i erkek 21’i kadın olmak üzere 32 katılımcı ile mülakatlar yapılmıştır. Araştırmanın hazırlık sürecinde araştırmacının katıldığı seminer, kongre ve toplantılar katılımcılara ulaşmak için zemin hazırlamış; sosyal medya, çevre dernekleri ve kooperatifler aracılığıyla katılımcılara ulaşılmıştır. Görüşmelerin ilki Temmuz 2023, sonuncusu ise Mart 2024 tarihlerinde gerçekleştirilmiştir. Çalışma soruları için etik kurul onayı alınmış, katılımcılar çalışmayla ilgili bilgilendirilmiş ve katılımcıların izniyle görüşmeler ses formatında kayıt altına alınmıştır. Araştırmacı ile katılımcılar arasındaki fiziksel mesafeden dolayı görüşmelerin çoğunda online iletişim araçları (Zoom, WhatsApp, Instagram) kullanılmıştır. Aynı fiziksel ortamda yapılan görüşmeler ise Kadıköy Ekolojik Yaşam Merkezi, Müze Gazhane, Yeryüzü Kooperatifi, Beşiktaş Kooperatifi ve muhtelif kafelerde gerçekleştirilmiştir. Görüşmelerin süresi ortalama 50 dakikadır.

Araştırmacı verilerin tematik kodlamasında MAXQDA veri analiz programından faydalanmıştır. Ses kayıtlarının deşifresi için Microsoft Word uygulamasının Dikte eklentisine başvurulmuş ancak çok fazla hata tespit edildiğinden kayıtlar dinlenerek araştırmacı tarafından yazıya aktarılmıştır. Katılımcıların isimleri yerine “Katılımcı 1”, “Katılımcı 2” kodlamaları kullanılmıştır.

2. Ekolojizm

Çevre hareketi, kendi içerisinde farklı yaklaşımları barındıran bir çeşitliliğe sahiptir. Özellikle modern çevre hareketi döneminde farklı felsefi yaklaşımlar geliştirilmiş, bu nedenle çevrecilik “yeşil hareket”, “ekoloji hareketi” gibi farklı isimlendirmelerle anılır hâle gelmiştir. Her adlandırma ekollerle ilgili nüanslar verse de çalışma içinde daha kapsayıcı olduğu için “ekoloji hareketi” ya da yine bu anlamda kullanılacak olan “ekolojizm” terimleri tercih edilmiştir.

Ekoloji kelimesi ilk olarak Alman zoolog Ernst Haeckel tarafından kullanılmıştır. Haeckel ekolojiji “geniş anlamda tüm ‘varoluş koşulları’ da dâhil olmak üzere organizmanın çevre ile ilişkilerinin tüm bilimi” şeklinde tanımlamıştır.²¹ En geniş anlamıyla çevrecilik, çevre

²⁰ Creswell, *Araştırma Deseni*, 8.

²¹ Frank N. Egerton, “History of Ecological Sciences, Part 47: Ernst Haeckel’s Ecology”, *The Bulletin of the Ecological Society of America*, 94/3 (Temmuz 2013), 226.

sorunlarını doğrudan ilgilendiren üretim ya da tüketim kalıplarında temel bir dönüşüme gitmeksizin benimsenen yönetsel bir yaklaşımdır. Ekolojizm ise “sürdürülebilir ve tatmin edici bir varoluşun, hem insan dışındaki doğal dünya ile ilişkilerimizde ve hem de toplumsal ve politik yaşam biçimimizde köktenci değişiklikleri bir önkoşul olarak gerektirdiği iddiasında...” olan bir dünya görüşüdür.²²

Ekoloji hareketini besleyen iki büyük ekol söz konusudur. Birincisi Arne Naess’in *derin ekoloji* yaklaşımı, ikincisi ise Murray Bookchin’in *toplumsal ekoloji* anlayışıdır. Bu iki ekole göre daha arka planda kalsa da üçüncü bir ekol olarak Bill Mollison’un *permakültür* tasarımı bu başlıkta ele alınabilir.

2.1. Derin Ekoloji

Yeşil düşüncenin en radikal kanatlarından biri olarak kabul edilen²³ derin ekoloji düşüncesi, Norveçli felsefe profesörü Arne Naess’in 1973’te yayımlanan “The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement A Summary” başlıklı makalesiyle başlar. Naess çevreye yönelik duyarlılığı iki kısma ayırır ve daha yüzeysel olarak gördüğü yaklaşımı “sığ”, daha derin kaygılara sahip olduğunu iddia ettiği kendi düşüncesini ise “derin” terimiyle ifade eder.

Naess’e göre sığ ekoloji hareketi (*shallow ecology movement*), kirlilik ve kaynakların tükenmesine karşı mücadele eden, gelişmiş ülkelerdeki insanların sağlığını ve refahını korumayı hedefleyen ekoloji yaklaşımıdır. Derin ekoloji hareketi (*deep ecology movement*) ise ortak yaşam, çeşitlilik, eşitlik, karmaşıklık gibi ilkeleri benimseyen, ahlaki değişimi merkeze alan bir ekolojik yaklaşımdır.²⁴

Derin ekoloji, Aydınlanma Çağı’ndan bu yana alışık olunanın aksine insanı değil doğayı merkeze alan bir görüştür. Yeryüzünde canlı-cansız ayrımına tâbi tutulan tüm varlıkları eşdeğer sayan, var olan her şeyle bütünleşmeyi gerekli gören manevi bir yaklaşımdır.²⁵ William Devall (sosyolog), George Sessions (filozof) ve Gary Snyder derin ekolojinin önde gelen temsilcileri²⁶ olarak bilinmekle birlikte derin ekolojinin felsefi temelini Thoreau’nun attığı kabul edilmektedir. Thoreau’nun felsefesinde olduğu gibi derin ekolojide de bitkiler ve hayvanlar insanlığa faydalı oldukları için değil, var oldukları için kıymetlidirler.²⁷

Naess’e göre, derin ekoloji hareketinin benimsediği ilkeler normatiftir ve kısmen bilimsel verilere dayanan “bir değer öncelik sistemi” oluştururlar.²⁸ Naess, derin ekolojinin

²² Andrew Dobson, *Ekolojizm*, çev. Cengiz Yücel (İstanbul: Yeni İnsan Yayınevi, 2016), 21-22.

²³ Ümit Şahin, “Yeşil Düşünce”, *Yeşil ve Siyaset: Siyasal Ekoloji Üzerine Yazılar*, ed. Orçun İmga - Hakan Olgun (Ankara: Liberte Yayınları, 2017), 43.

²⁴ OpenAirPhilosophy, “The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement A Summary” (Erişim 10 Nisan 2024).

²⁵ Günseli Tamkoç, “Derin Ekolojinin Genel Çizgileri”, *Birikim* 57-58 (Ocak-Şubat 1994), 87-88.

²⁶ Sargun A. Tont, *Sulak Bir Gezegendeki Öyküler* (Ankara: TÜBİTAK, 2001), 31.

²⁷ Tont, *Sulak Bir Gezegendeki Öyküler*, 24.

²⁸ OpenAirPhilosophy, “The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement A Summary” (Erişim 10 Nisan 2024).

düşünsel boyutunu sekiz temel ilke hâlinde şu şekilde ifade etmektedir:

- 1- İnsanların kullanımından bağımsız olarak Dünya üzerindeki insan ve insan dışı varlıklar kendi içinde bir değere sahiptir. Dolayısıyla Dünya'daki canlı ve cansız varlıkların değerini insan türü belirleyemez, tüm varlıklar kendinden doğal değere sahiptir.
- 2- Yaşam formlarının çeşitliliği, bu değerlerin ilişkisine katkıda bulunur ve her biri kendi başına birer değerdir.
- 3- İnsanlar hayati ihtiyaçlarını karşılamak dışında yaşamdaki bu çeşitliliği ve zenginliği azaltma hakkına sahip değildir. Örneğin bir yörede yaşayan insanların temel ihtiyacı olan bir aracı kullanmasıyla aynı aracın turistik amaçla kullanılması aynı şey değildir.
- 4- Hem insan yaşamının ve kültürünün hem de doğadaki diğer yaşam formlarının devamlılığı için insan nüfusunun azalması gerekmektedir.
- 5- İnsanların insan-dışı yaşam formlarına müdahalesi gereğinden fazladır ve bu Dünya üzerindeki yaşamı hızla kötüleştirmektedir. İnsanın doğaya müdahalesi kaçınılmazdır ancak müdahale ediş şekli ve kapsamı önemlidir. Biyosferdeki geniş yabanıl alanların korunması ve ölçeğinin artırılması bir gerekliliktir.
- 6- İnsanın doğaya müdahalesini önleyebilmek için mevcut politikaların değiştirilmesi gerekir. Çünkü bu politikalar ekonomik, teknolojik ve ideolojik yapıları etkilemektedir. “Yerel topluluk”, “kendi kaderini tayin etme”, “küresel düşün, yerel hareket et” gibi anahtar terimlerin insan toplumlarının ekolojisinde varlığını sürdürmesi gerekir. Toplumsal hareketlerde retoriğin öneminin farkında olan Naess, “Doğa en iyisini bilir”, “Küçük güzeldir”, “Her şey birbirine bağlıdır” gibi retorik formülasyonların küresel bir ilişki doktrinine katkı sağladığını ifade etmektedir.
- 7- Yüksek yaşam standartları yerine yaşam kalitesi önemsendiğinde ideolojik değişim mümkün olacaktır. Nicelik yerine niteliğe verilen önem, yaşama karşı derin bir farkındalık oluşturmaktadır.
- 8- Ekolojik tutuma sahip insanlar, yukarıda sayılan yedi ilkeyi benimseyerek derhal harekete geçmelidir. Öncelikler konusunda çok arzu edilene değil, en acil ihtiyaç neyse ona göre hareket etmelidirler.²⁹

Derin ekolojinin felsefi yönünü ifade eden ekoloji, Naess tarafından “ilhamını ekolojiden alan felsefe” şeklinde tanımlanmaktadır. Naess, derin ekolojinin mistik yanını kabul etmekle birlikte doğa mistisizminin dinlerin gizemciliğinden farklı olduğunu iddia eder. O, ekoloji olarak adlandırdığı felsefesinde insanların yaşam ve ölüm meselelerinde nerede durduklarını anlamalarını sağlamak için Sokratik yöntemi tercih ettiğini belirtmektedir. Bu noktada derin ekolojinin temel normlarından biri olan “kendini-gerçekleştirme” açığa çıkar. Bireysel anlamda bir kendini-gerçekleştirme değildir Naess’in ilkesi. Hatta bireyci bir tonda anlaşılması için başka bir terim kullanması gerekse, bunun “simbiyoz” olacağını

²⁹ OpenAirPhilosophy, “The Deep Ecology Movement: Some Philosophical Aspects” (Erişim 10 Nisan 2024).

ifade eder. Nihayetinde derin ekolojinin kendini-gerçekleştirme ilkesi, “Ortak yaşamı en üst düzeye çıkar” sloganıyla ifadesini bulan kolektivizm lehine bireyciliğin ortadan kaldırılmasıdır. Bütün olarak evreni esas alan maksimum kendini-gerçekleştirme, diğer varlıklarla özdeşleşmeye bağlıdır ve bu özdeşleşmenin doğal sonucu özgecildir.³⁰

2.2. Toplumsal Ekoloji

Toplumsal ekoloji, Murray Bookchin tarafından geliştirilmiş bir düşünce akımıdır. Naess gibi Bookchin de sadece doğal kaynakları korumayı ön plana çıkaran çevreci akımları eleştirmiş, ekoloji anlayışının merkezine ekoloji merkezli bir toplum koymuştur.³¹ O, çalışmalarında ekolojinin bütüncül yönünü vurgularken “toplumsallıkla doğallık arasında yeni bir birliğe” dönülmesi gerektiğini savunmaktadır. Toplumsal ekolojinin bütünselliği zihin ve beden, zorunluluk ve özgürlük, kent ve kır, çalışma ve oyun, cinsiyet, yaş grupları ya da etnik kimlikler gibi ayrımların aşılması amacını gütmektedir.³²

Bookchin’e göre günümüzdeki ekolojik krizin temelinde toplumun, geçmişteki tüm toplumlardan çok daha fazla organik evrimi bozması yatmaktadır. Toplumsal ekoloji düşünce-sinde de insan hayatının, yaşamın çeşitliliğine ve karmaşıklığına bağımlı olduğu kabul edilmektedir. Bookchin yaşamı “karmaşık bir ağ” şeklinde nitelerken bu ağın ilkel canlıların ve bitkilerin biyolojik evrimi neticesinde son derece çeşitli biçimler almasına bağlamaktadır. Bu çeşitlilik, insanın ve doğanın evriminin ve varlığının ön koşulu olarak kabul edilmektedir.³³ Dolayısıyla insan organik evrimin bir parçasıdır ve evrim aracılığıyla kendisine verilen potansiyel sonucunda doğada önemli bir nokta edinmiştir. Toplumsal ekolojiyi, derin ekolojiden ayıran temel farklılık da insana yönelik bu bakış açısıdır.

Bookchin’in ekoloji anlayışında insanın doğayla uyumlu bir yaşama ulaşabilmesi için doğayla uyumlu insan topluluklarının inşa edilmesi gerekmektedir.³⁴ Tüketim merkezli yaşam, insanı ihtiyaçlarını karşılarken gereksiz metalara yönlendirmekte, Dünya’nın sermaye tarafından talan edilmesine benzer şekilde “imal edilmiş bir hoşnutsuzluk” ile insan ruhunu talan etmektedir.³⁵

Toplumsal ekolojinin manevi yönü, diğer yaşam formlarına yönelik hassas bir yakınlığı barındıran etik bir niyetle kendini göstermektedir. Çünkü insan ancak yeni bir etikle maddi ihtiyaçlarını gidermenin ötesine geçerek ekolojik bir duyarlılık geliştirebilir. Böyle bir etiği ortaya koyacak bilinç de zengin bir uygarlığın, insan zihnindeki gelişmişliğin ve hümanist değerlerdeki ilerlemenin sonucunda ortaya çıkacak diyalektik akılla mümkündür.³⁶ Bookchin’in bu bakış açısıyla tanımladığı şekilde insan olmak, “doğal ve toplumsal dünyalara

³⁰ OpenAirPhilosophy, “The Deep Ecology Movement: Some Philosophical Aspects” (Erişim 10 Nisan 2024).

³¹ Feyzullah Ünal, “Toplumsal Ekoloji”, *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 26 (Nisan 2010), 114-115.

³² Murray Bookchin, *Ekolojik Bir Topluma Doğru*, çev. Abdullah Yılmaz (İstanbul: Sümer Yayıncılık, 2017), 47-49.

³³ Murray Bookchin, “Yoketme Gücü Yaratma Gücü”, çev. Ümit Altuğ, *Birikim* 57-58 (Ocak-Şubat 1994), 48.

³⁴ Murray Bookchin, *Kıtlık Sonrası Anarşizm*, çev. Umut Kocagöz (İstanbul: Sümer Yayıncılık, 2021), 74.

³⁵ Fred Magdoff – Chris Williams, *Ekolojik Bir Toplum Yaratmak: Devrimci Bir Dönüşüme Doğru*, çev. Meral Üst (Ankara: Efil Yayınevi, 2021), 190.

³⁶ Ayşe Bilge Demir, “Murray Bookchin’de Toplumsal Ekoloji ve Toplumsal Dönüşüm”, *Dört Öge* 18 (2020), 98.

aktif failler olarak *bilerek ve hissederek* katılan, Doğa'nın bilinçli kıldığı hâle gelmektir." Çünkü insan, Cicero'nun tabiriyle birinci doğa (insan olmayan/vahşi doğa) ile ikinci doğanın (insanların inşa ettiği tüm değerleri içeren doğa) ürünleridir. Bookchin'e göre birinci doğa ile ikinci doğanın birbirinden koparılmasının yol açtığı ekolojik yıkımın üstesinden bu iki doğanın bütünleşmesi sonucunda oluşan "özgür doğa" veya "düşünen bir doğa" ile gelinecektir. Özgür doğada, sosyal hayat ile doğal çevre anlamlı bir bütün oluşturacak; duyarlılık, sezgi, duygu ve manevilik (spiritüellik) insan varlığının bir parçası olsa da akıl her zaman yaşam düzenleyici görevini sürdürecektir.³⁷

Bookchin, "akışkan, organizmik ve diyalektik bir ussallık ile ... insanlığın 'yeniden büyülenmesi'" gerektiği düşüncesindedir. Ona göre günümüzdeki ekolojik bunalım, toplumsal bir bunalımdan kaynaklanmaktadır ve çözümü "ekolojik bir felsefe ve duyarlılık taşıyan ussal çizgiler" ile toplumu yeniden örgütlemekten geçmektedir.³⁸

Toplumsal ekolojinin organik gelişim felsefesi "... her şeyden önce içinde özgürlük ve kavramsal düşünce gizilgücünde kendi kökenini taşıyan, ussal insan etmeni aracılığıyla doğanın, kendisi üzerinde edimde bulunacak derecede evrimin çeşitlilikte-birliğine ulaştığı *bütünlüğün* felsefesi" olarak kabul edilir.³⁹ Ekolojik toplum ancak böyle bir felsefeyle inşa edilebilir ve bu bakış açısıyla birinci ve ikinci doğanın özgüllükleri kaybolmadan özgür, ussal ve etik bir doğa anlayışı oluşabilir.⁴⁰

2.3. Permakültür

Permakültür yaklaşımını geliştiren isim Avustralyalı bilim adamı Bill Mollison'dur. "Permakültür" etimolojik olarak "*permanent*" (kalıcı) ve "*agriculture*" (tarım) kelimelerinin bileşimiyle oluşturulmuş, sürdürülebilir gıda üretimini merkeze alan bir terim iken Mollison ve Holmgren'in permakültürün geniş tasarım ilkelerini fark etmeleri ve başka alanlara da uygulanabilir olması sonucunda bugün daha kapsayıcı olan "*permanent culture*" (kalıcı kültür) anlamında kullanılmaya başlanmıştır. En geniş anlamıyla permakültür, organik bahçe işlerinden gri suyun yeniden kullanımına, doğal bina yapımından yenilenebilir enerjiye ve hatta daha adil karar verme ve sosyal adalet yöntemlerine kadar yaşamı dizayn eden bir tasarım modeli olarak düşünülebilir. Mollison ise en yalın hâliyle permakültürü "...sürdürülebilir insan yerleşimleri yaratma amaçlı bir tasarım sistemi" şeklinde tanımlamaktadır.⁴¹ Doğadan ilham alan permakültür, doğa gibi, kendisi için elverişli olan en iyi özellikleri birleştirir ve kullanır.⁴² Günümüzde permakültür "sürdürülebilir yaşam tarzı" olarak kabul edilmektedir.⁴³

³⁷ Murray Bookchin, *İnsanlıktan Yeniden Büyülemek: Anti-hümanizme, Mizantropiye, Mistisizme ve İlkelciliğe Karşı İnsan Ruhunun Savunusu*, çev. Gökhan Demir - Dünya Ahtem Öztogay (İstanbul: Sümer Yayıncılık, 2018), 47-48.

³⁸ Murray Bookchin, *Toplumsal Ekolojinin Felsefesi: Diyalektik Doğalcılık Üzerine*, çev. Rahmi G. Ögdül (İstanbul: Sümer Yayıncılık, 2017), 132-134.

³⁹ Bookchin, *Toplumsal Ekolojinin Felsefesi*, 146.

⁴⁰ Çağrı Eryılmaz, *Toplumsal Ekoloji Kuramının Sosyolojik Analizi* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2022), 43.

⁴¹ Bill Mollison, *Permakültüre Giriş*, çev. Egemen Özkan (İstanbul: Sinek Sekiz Yayınevi, 2012), ix.

⁴² Toby Hemenway, *Permakültür Şehirde*, çev. Almıla Çiftçi (İstanbul: Yeni İnsan Yayınevi, 2018), 10.

⁴³ N. Nihan Parlak, *Ekolojik Peyzaj Tasarımı ve Permakültür Yaklaşımı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Fen Bilimleri

Permakültür tasarımı kendine ait etik değerlere sahiptir. Mollison permakültür etiğini üç bölüme ayırarak açıklamaktadır: Birincisi *dünyaya özen göstermek*, ikincisi *insana özen göstermek* ve üçüncüsü *zaman, para ve malzeme fazlasını bu amaçlar için kullanmak*. *Dünyaya özen göstermek*, Dünya’da bulunan canlı ve cansız tüm varlıklara özen göstermek anlamına gelmektedir. Bu düşünce, “zararsız ve iyileştirici faaliyetleri, aktif koruyuculuğu, kaynakların tutumlu bir şekilde kullanılmasını ve “geçimini doğru bir şekilde sağlamayı” (yararlı ve verimli sistemler için çalışmayı)” içermektedir. Aslında dünyaya özen göstermek insana özen göstermeyi de kapsamaktadır. *İnsana özen gösterme*, insanın barınma, gıda, eğitim ve sosyal gereksinimlerinin Dünya’ya zarar vermeksizin sağlanmasıdır. Üçüncü ilke olan *büyümenin sınırlandırılması ve artanı vakfetme* ise insanın temel gereksinimlerini karşılaması ve ilk iki değere göre bir sistem kurulabilmesinin ardından kalan enerji, para ve zamanını diğer insanların da bu hedefi gerçekleştirebilmesi için kullanmasıdır.⁴⁴

Permakültürün felsefesi kısaca “doğaya rağmen değil doğayla birlikte çalışma”dır. Bu yaklaşıma göre insan diğer canlılardan üstün değildir. Tüm canlılar hayatın bir ifadesi olarak kabul edilir.⁴⁵ Derin ekoloji yaklaşımında olduğu gibi permakültürde de her canlının kendi içsel değeri olduğunu kabul eden bir *yaşam etiği* bulunmaktadır. Örneğin bir ağacın ticari hiçbir değeri olmasa bile *kendine içkin bir değeri* vardır. O, biyokütleyi geri dönüştürmek, oksijen ve karbondioksit üretmek, toprak üretimine katkı sağlamak ve küçük hayvanları barındırmak gibi işlevleriyle doğada kendi üzerine düşeni yapmaktadır. Permakültür etiği, yaşamda rekabeti değil, *iş birliğini* benimseyerek çevresel, topluluksal, ekonomik ve toplumsal sistemlerin tümünü çevreler.⁴⁶

Mollison’a göre insanlığın kurtuluşu permakültürü ve ona uygun teknolojileri kullanan küçük ve sorumlu toplulukların elindedir. Öncelikle insanlar rekabet felsefesini bırakıp iş birliği felsefesini benimsemeli, bireysellik yerine kabileciliği ve para yerine ürünleri tercih etmelidirler. Atılması gereken en önemli adım ise tüketim yerine üretimi tercih etmektir.⁴⁷ Permakültürde farklı becerilere sahip olmak, çok yönlü olmak, gerçek dostluklar kurmak, topluluk bilincine sahip olmak ve bildiklerini başkalarıyla paylaşmak güvende olmanın temel unsurları olarak kabul edilir. Dolayısıyla permakültür topluluğunun temel taşları, toplumsal sorumluluk ve işbirlikçi üretkenlik olarak kabul edilmektedir.⁴⁸

3. Bulgular

Ekolojik kimliğin inşa sürecinde bireyleri etkileyen faktörler, bireylerin kendilerini tanımlama biçimleri, kimlik inşasında etkili olan rol modeller ve zaman zaman ekolojik kimliğin önüne geçen veganlık çalışmanın verilerini oluşturmaktadır.

Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 46.

⁴⁴ Mollison, *Permakültüre Giriş*, xi.

⁴⁵ Mollison, *Permakültüre Giriş*, ix.

⁴⁶ Mollison, *Permakültüre Giriş*, xi.

⁴⁷ Arash Najafidashtape – Cenk Hamamcıoğlu, “Sorumlu Üretim ve Tüketim Bağlamında Permakültür ve Kentsel Açık ve Yeşil Alan İlişkisi”, *Mimarlık Bilimleri ve Uygulama Dergisi* 3/1 (2018), 4.

⁴⁸ Mollison, *Permakültüre Giriş*, 226.

4. Ekolojik Bilinçlenme Süreci

Bir mekân olarak yaşadığımız Dünya, önceki dönemlerde yaşamış toplumlardan tümüyle farklı bir yerdir. O, bir yönüyle birçok birleştirici deneyimi bünyesinde barındırırken bir yönüyle de yeni parçalanma ve dağılmaları meydana getirir. Modernitenin gelenek-ötesi düzeni, bireysel-kimliği refleksif olarak geliştirilmesi gereken bir çabaya bağlı kılar. Geleneğin gündelik hayatta zayıflaması, yerel ve küresel arasındaki diyalektik etkileşim, hayat tarzına yönelik seçimleri gözden geçirmeyi sıklıkla zorunlu hâle getirir. Günümüzde hayat tarzı seçimi, bireysel kimliğin ve gündelik faaliyetlerin inşasında merkezi öneme sahiptir.⁴⁹ Küresel faktörler hayat tarzı seçimini etkileyen faktörlerdendir. Özellikle son dönemde uzmanların yanı sıra kamu da “Dünya’nın sonu” fikrini benimsemekte, “kişiden gezegene doğru” uzanan bakış açısıyla çevresel bozulmayı sonlandırmak için yeni hayat tarzı örüntülerinin inşasına yönelmektedirler.⁵⁰

Çalışmamızın ilk sorusu katılımcıların ekoloji hareketinden ne şekilde haberdar olduklarını anlamaya yöneliktir. Türkiye’de çevre hareketinin ortaya çıkışında ve gelişiminde çevre derneklerinin önemli bir yere sahip olduğunu çalışmamız da doğrular niteliktedir. Katılımcılardan 13’ü ekoloji hareketinden haberdar olmasında bir derneğe üye olmasının ya da bir dernekle yolunun kesişmesinin etkili olduğunu ifade etmektedir. Bu derneklerin başında 6 katılımcıyla Buğday Ekolojik Yaşamı Destekleme Derneği gelmektedir. Onu 3 katılımcıyla Yeryüzü Derneği ve Yeryüzü Kooperatifi takip etmekte, üye olunan ya da desteklenen dernek ve vakıflar arasında TEMA, WWF, Greenpeace, Beşiktaş Kooperatifi de yer almaktadır. Ekolojik düşünce ve yaşam biçiminden haberdar olmada çocukluk döneminde ailede görülen davranışların etkili olduğu görülmekte ve çalışmamızda ikinci sırada yer almaktadır. Üçüncü sırada üniversite eğitimi sırasında alınan dersler ve öğrenci toplulukları bulunmaktadır. Sonrasında vegan ya da vejetaryenlikten sonra farkındalık geliştirenler ile kişisel gelişime yoğunlaştıktan sonra ekolojik yaşam biçiminden haberdar olanlar, son olarak da annelik deneyimiyle birlikte ekolojik yaşamı benimseyenler bulunmaktadır.

Bazı katılımcıların ekolojik yaşam farkındalığını birkaç kaynaktan beslenerek geliştirdiği görülmektedir. Katılımcı 1, ekolojik yaşamla tanışıklığını 2010 yılında Bill Mollison’ın Bayramıç’ta verdiği Permakültür Tasarımı Sertifika Kursu ile başlatırken 2014 yılında gıda topluluklarına dâhil olduğunu, 2015’te Ekoharita adında sanal bir ekolojik ağ kurduklarını ifade etmiştir. Ziraat mühendisi olan Katılımcı 2, henüz fakültede öğrenciyken bir yöntem olarak ekolojik tarımı bildiğini, Buğday Derneği ile tanışması sonrası derneğin bir projesi olan ekolojik pazarlardan haberdar olduğunu ve 2009 yılında hayatına giren ekolojik pazarın kendisi için bir okul olduğunu belirtmiştir. Katılımcı 5, lisans yıllarında bir çevre topluluğuna katılmış; atıkları ayrıştırma, geri dönüştürülebilir atıklardan kıyafet yapma gibi projelerde faaliyet göstermiştir. Katılımcı 7, ilgisinin 2004 yılında başladığını, o zamanlar iklim krizi değil de küresel ısınma kavramının yaygın olarak kullanıldığını ve bu konuda okumalar yaparak farkındalık geliştirdiğini ifade etmiştir. Ancak sonraki açıklamalarında 1988’de Doğal Hayatı Koruma Vakfı’na (WWF) üye olduğunu dile getirmesi, çevresel farkındalığının 2004 öncesine dayandığını ortaya koymaktadır.

⁴⁹ Anthony Giddens, *Modernite ve Bireysel Kimlik*, çev. Ümit Tatlıcan (İstanbul: Say Yayınları, 2019), 16-17.

⁵⁰ Giddens, *Modernite ve Bireysel Kimlik*, 288-289.

Katılımcı 8, ekolojik yaşam farkındalığının ilk olarak yediklerine dikkat ederek başladığını, bir arkadaşının önerisiyle “Ruhun Doysun” belgesel serisini izledikten sonra tüketimi azaltmak, küçülmek, küçük üreticilere destek olmak gibi mesajlarla ilgisinin artarak devam ettiğini ve nihayetinde COVID-19 pandemisi sürecinde temiz gıdaya ulaşmak amacıyla Yer-yüzü Kooperatifi’yle yolunun kesiştiğini aktarmış ve o dönemki duygularını şu şekilde açıklamıştır:

Dünya’yı seviyorum, insanları seviyorum, canlılığı seviyorum ve bunun için bir şey yapma ihtiyacı hissediyorum.

Katılımcı 10, doğa-insan ilişkisini merak etmesiyle başlayan süreci doğa yürüyüşleri yaparak sürdürdüğünü, internette yaptığı araştırmalarda “sıfır atık” kavramıyla tanıştığını ve STK’lardan haberdar olduğunu, sürecin sonunda ise İstanbul’a gelerek Buğday Derneği aracılığıyla ekoloji hareketinin içerisine dâhil olduğunu dile getirmiştir. Başka Bir Okul Mümkün okullarında öğretmenlik yapan Katılımcı 15, Yuva Derneği ve Toplum Gönüllüleri Vakfı’nın Ekolojik Okuryazarlık Eğitimi’ne katılmasıyla ekolojik harekete dâhil olmuştur.

Yaşadığı mevcut düzene kendisini ait hissedemeyen Katılımcı 16, Gezi Olayları deneyimi ve orada gördüğü çeşitlilikten etkilenmiş ve takip eden süreçte bir topluluk oluşturma çalışmasına katılmıştır. Çalışmadan aldığı ilham ve keşfettiği yeni coğrafyalar, ‘başka türlü’ de mümkün’ demesine yol açmış ve inşaat mühendisliği eğitimini yarıda bırakıp Ege’de önce Bayramiç, ardından Eceabat’ta ekolojik yaşamı deneyimlemek amacıyla ekolojik topluluklara dâhil olmuştur. Katılımcı şu anda Seferihisar’ın Orhanlı Köyü’nde ekolojik yaşam prensiplerine uygun yaşamaya devam etmektedir.

Ekolojik yaşamdan haberdar olmada bir diğer etken de günümüzde sıklıkla duyulan atalık tohum olgusudur. Yaklaşık 15 yıl önce İstanbul Acıbadem’de yaşarken evinin bahçesinde atalık tohumlarla üretim yapan çevre mühendisi Katılımcı 19, *agaclar.net* ile irtibatlı olarak evlerinin bir tohum takas evi hâline geldiğini ifade etmiştir. Ekolojik yaşamda tohum, tarımın ilk halkası olmasının yanı sıra değişen yaşam koşullarına ayak uydurmayı ve sonsuz yaşam döngüsünü temsil eder. Ekolojik düşüncede tohum yalnızca bir gıda ürünü olarak kabul edilmez, tohum takası aracılığıyla paylaşmanın, genetiği değiştirilmemiş, yerel ve sağlıklı tohumların nesilden nesle aktarımıyla gıda güvencesinin teminatı olarak görülür.⁵¹

Bir tarlada dünyaya geldiğini söyleyen 37 yaşındaki Katılımcı 22, ekolojik yaşam deneyiminin başlangıcını şu şekilde dile getirmiştir:

Bir tarlada doğdum. Babaannem ve dedemle birlikte yaşadığım o dönemden beri uyguluyor olabilirim. Çünkü onlardan öğrendiğim genel şeyler var. Tarla hayatı yani bizim için bir tarla yaşantısıydı hayatımın ilk başladığı dönem. Suyla ilgili hassasiyetlerimiz vardı mesela, çünkü su taşınan bir şeydi aynı zamanda bir süre boyunca. Toprakla ilgili zaten hassasiyetimiz vardı ve hep doğayla birlikte hareket ediyorduk, tabii ki hayatımızı da ona göre kurgulamıştık.

⁵¹ Buğday Ekolojik Yaşamı Destekleme Derneği (BEYDD), “Atalık Tohumlar İçin Yetiştirici Rehberi” (Erişim 27 Şubat 2025).

O zamanlar adına ekolojik yaşam denilmese de çevreye yönelik farkındalığını çocukluk yıllarına dayandıran sadece Katılımcı 22 değil. Ailesi ormancı olan Katılımcı 11, doğa ile yakın bağ içerisinde büyüdüğünü, babasının işi gereği ailesinin sendikal faaliyetlerde bulunduğunu ve kendisinin de bundan etkilenerek okulda çevre koluna katıldığını, o dönemde belediye başkanıyla görüşüp kampanyalar yapmaya çabaladıklarını aktarmıştır. Örgütlü ekoloji mücadelesi ise 17-18 yaşlarında başlamıştır. Küçüklüğünden beri doğayla bir bağının olduğunu söyleyen Katılımcı 9, bilinçli bir şekilde ekolojik yaşamaya 2017 yılında başladığını ancak bilinçsiz de olsa kültürden ve özellikle babaannesinden gelen bir aktarımla çocukluğundan beri çevre bilincinin var olduğunu söyleyen Katılımcı 12, bir köyde doğduğunu ifade eden Katılımcı 20, çocukluğundan beri böyle bir hayatın içerisinde olduğunu belirten Katılımcı 21 ve Karadenizli olduğunu ifade eden ve her yıl fındık topladıklarını, orada her şeyin ekolojik olduğunu dile getiren Katılımcı 32, ekolojik yaşam temellerini çocukluk yıllarıyla başlatan katılımcılardır. Çocukluk yıllarında ekolojik yaşamdan haberdar olmasalar da şimdi geriye dönüp baktıklarında o yılları da dâhil etmeleri, katılımcıların tutarlı bir anlam dünyası ve buna uygun biyografik bir çerçeve oluşturma eğiliminde olduklarını göstermektedir.⁵² Ekolojiyi merkeze alarak bir referans çerçevesi içerisinde deneyimlerini bütünleştirmeleri bir sembolik evren inşası olarak yorumlanabilir.⁵³ Katılımcılar sembolik evren ile biyografilerindeki farklı aşamaları bir düzene koymaktadırlar. İnşa edilen sembolik evren sonucunda algılanan düzen bireylere ‘doğru bir şekilde yaşadığı’ hissiyatı vermekte ve hayat programı meşrulaşan birey gelecek tasarımını bu gerçeklik üzerine kurmaktadır.⁵⁴

Çevreyle ilgili herhangi bir dernek veya kuruluşa üye misiniz? sorusuna İstanbul’da yaşadığı süre boyunca Greenpeace’te çalışan insanlara yardımlarının olduğu yanıtını veren Katılımcı 32, herhangi bir sivil toplum kuruluşuna üye olmadığını şu şekilde ifade etmiştir:

...Kendim bire birde yani tabii ki işte atıyorum Gezi’ye hepimiz gittik. Oraya, hani aman gideyim orada ortam var diye tabii ki gitmedim. Çocukluğumdan bu yana gelen şeyler beni oraya götürdü. Ama onun haricinde bir sivil toplum kuruluşuna üye olmadım. Ben çok o şeylere inanmıyorum. Nasıl diyeyim, ben mimarım, Mimarlar Odası’na da inanmıyorum. Yani hep söylüyorum, çünkü sürekli her şeye tepki vererek yaşayamayız. Hiçbir şeyi akılcılıkla sorgulamadan yaşayamayız.

Katılımcının yanıtındaki son cümle, Giddens’in tüm bilgilerin hipotez biçimini aldığı ve her zaman modern eleştirel aklın süzgecinden geçirilmeye açık olduğunu ifade ettiği modern insanın kuşkuçuluğuna⁵⁵ örnek teşkil etmektedir. Çalışmanın hemen her sorusunda akılcılığın öne çıktığı, katılımcıların kendilerini tanımlarken de sorulara yanıt verirken de cevaplarını akılcılık süzgecinden geçirdikleri görülmektedir.

Katılımcı 30, Buğday Derneği üyesi olduğunu ancak aktif bir şekilde “bir kabilenin

⁵² Peter L. Berger - Thomas Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası: Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*, çev. Vefa Saygın Öğütle (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2008), 96.

⁵³ Berger - Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası*, 139-140.

⁵⁴ Berger - Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası*, 145.

⁵⁵ Giddens, *Modernite ve Bireysel Kimlik*, 13.

parçası olmadığını” ifade etti. Derneğe olan desteğini ise maddi yardımlarla ya da derneğin satışa sunduğu ürünleri satın alarak sürdürmektedir. Katılımcı 25, çevre dernekleriyle üyelik anlamında herhangi bir bağlantısının olmadığını, ara ara TEMA Vakfı’na ağaç bağışında bulunduğunu, bir arama kurtarma derneğinin gönüllüsü olduğunu, bu nedenle başka bir derneğe vakit ayıramadığını ancak Buğday Derneği’nin Instagram hesabını takip ettiğini aktarmıştır. Katılımcı 23 de bir derneğe üye olmamakla birlikte çocukluğundan beri TEMA Vakfı’nın ağaç dikme projelerine katılmakta, doğa ve hayvanlarla ilgili bazı kurumlara bağış yaparak destek olmaktadır. Ankara’da yaşayan Katılımcı 22, mesleği dolayısıyla TEMA Vakfı’nın Ankara il temsilcisini tanıdığını ve vakfın üyesi olduğunu ifade etmiştir. Ailesinde herkesin sosyal yardımda bulunduğu bir kurumun olduğunu dile getiren Katılımcı 20, Greenpeace’e bağışçı olmasını şu şekilde açıklamıştır:

Greenpeace ile uzunca bir süre bağışçı anlamında bir ilişkim oldu. O da kızımın isteği doğrultusunda, hani “ben Greenpeace istiyorum anne” diye. Ailede herkesin seçtiği çam sakızı çoban armağanı sosyal yardımda bulunduğu bir şey var, kızım da Greenpeace’i seçmişti. Kızım üye, ben sponsorum diyeyim.

Doğa fotoğrafları çeken Katılımcı 12, ekolojik bilinci 2017 yılından sonra çalışmaya başladığı Doğa Derneği aracılığıyla geliştirmiştir. Kendisi Doğa Derneği’ni “doğa mücadelesi yürüten, doğa haklarını gözetken, doğa üzerine çalışan, koruma çalışması yürüten, doğa kültürünü benimseyen, bunun için mücadele veren kurum” şeklinde açıklamıştır. 2019’dan beri ekolojik hareketin içinde olan Katılımcı 10, doğa yürüyüşleri yapmaya başladıktan sonra doğaya ilgi duymuş, yaptığı araştırmalar sonucunda “sıfır atık” kavramıyla tanışmış ve bu konuda çalışan Buğday Derneği’nin gönüllüsü olmak için yaşadığı şehir olan İzmir’den İstanbul’a gitmiş, böylece derneğin gönüllüsü olmuştur.

5. Kimlik İnşası

Kimlik, birey ile toplum arasındaki karşılıklı ilişkinin oluşturduğu bir fenomendir. Kimlik, sosyal bir üründür ve farklı tiplerinden söz edilebilir.⁵⁶ Kimlik repertuarı, insanların birbirleriyle anlamlı ve tutarlı bir ilişki kurmalarına olanak sağlar.⁵⁷ Kimlik içerisinde olumsuzluk barındırır. Kimliğin içerisindeki bazı unsurlar kişi için büyük önem taşıırken bazıları vazgeçilebilir konumdadır.⁵⁸ Kimliği tanımlarken ortaya koyulan benzerlikler ve farklılıklar, kimliği oluşturan temel ilkelere dir.⁵⁹ Kimlik, söylem ile pratiğin birlikteliğinden meydana gelir.⁶⁰ Anthony Giddens’in söylemiyle bireysel-kimlik, “bireyin refleksif etkinlikleri içinde rutin bir biçimde yaratılması ve sürdürülmesi gereken bir şeydir”.⁶¹ Giddens’a göre modernitenin tezahürlerinden biri “varoluşsal soyutlanma”dır ve kavram, bireylerin “tam ve

⁵⁶ Berger - Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası*, 251.

⁵⁷ Richard Jenkins, *Sosyal Kimlik*, çev. Gül Bostancı (İstanbul: Everest Yayınları, 2016), 22-23.

⁵⁸ William E. Connolly, *Kimlik ve Farklılık: Siyasetin Açmazlarına Dair Demokratik Çözüm Önerileri*, çev. Fermâ Lekesizalın (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2020), 252.

⁵⁹ Jenkins, *Sosyal Kimlik*, 20.

⁶⁰ Jenkins, *Sosyal Kimlik*, 233.

⁶¹ Giddens, *Modernite ve Bireysel Kimlik*, 77.

doyurucu bir varoluş için gerekli ahlaki kaynaklardan yoksun kalmaları”nı ifade etmektedir. Modernitenin gerekli kıldığı refleksif benlik tasarımı “kendini-gerçekleştirme” ve “kendine-hakimiyet” programları üreterek ahlaki olarak yeni bir sürece olanak verir.⁶²

Modernleşme ile birlikte toplumu anlamak maksadıyla çalışma konusu olan sınıf kavramı 1960’ların sonuna doğru yerini kimlik konusuna bırakmıştır.⁶³ Kimliğin oluşmasında etkili olan faktörlerden biri yoksunluktur ve Sanayi Devrimi sonrası insanların temiz bir çevreye, bozulmamış doğal alanlara sahip olma arzularını mevcut düşünce sistemlerinin sağlayamaması çevreci düşüncenin yeni bir ideolojiye dönüşmesine sebep olmuştur.⁶⁴

Araştırmamanın ön hazırlık sürecinde araştırmacının katıldığı ekofeminizm konulu bir söyleşide karşılaştığı konulardan biri “kimlik”tir. Söyleşiye katılan kişilerin kendi aralarında birbirlerine sordukları “Kendini hangi kavramla tanımlamayı tercih edersin?” sorusuna ortamdaki bir kişi kendisini ekofeminist olarak tanımlarken diğeri ekolojist terimiyle ifade etmeyi tercih etmiştir. Hâliyle çalışmanın temel sorularından biri de “Kendinizi ekolojist olarak tanımlamayı tercih eder misiniz ya da nasıl tanımlarsınız?” olmuştur. Katılımcıların yedisi kendilerinin doğayla bütünleşik, doğayla uyumlu, doğayla iç içe olduklarını ifade etmiş; sekiz katılımcı ekolojist olarak tanımlamayı iddialı bulmuştur. İki katılımcı, kendilerini ekolojistten önce vegan olarak tanımlamanın daha doğru olacağını belirtmiştir. Yedi katılımcı ise etiketlemelerden uzak durduklarını, kendilerini herhangi bir “-izm”in içinde görmediklerini ifade etmişlerdir.

Katılımcı 1, kendisini ekolojist olarak tanımlayabileceğini ancak bir şeylerin her zaman eksik kalacağı düşüncesinde olduğu için kendisini “ekoloji aktivisti” olarak tanımlamayı tercih ettiğini ifade etmiştir. Katılımcı 5 “çevreye duyarlı”, Katılımcı 7 “yaşam savunucusu”, Katılımcı 8 “ekolojiyle alakalı çalışmalar yapmaya çalışan birey”, Katılımcı 10 “ekolojik yaşam anlatıcısı”, belgesel yönetmenliği yapan Katılımcı 12 “doğa sanatçısı veya doğa zanaatkârı”, Katılımcı 19 “Dünya’ya faydalı olmaya çalışan bir insan”, Katılımcı 22 “doğa dostu”, Katılımcı 24 “doğayla uyumlu ve hümanist”, doğada uzun yürüyüşler yapan Katılımcı 25 “eco-hiker”, Katılımcı 26 “idealist bir doğasever”, Katılımcı 27 “doğa ile birlikte, doğaya zarar vermeden yaşamayı seçen bir insan modeli” demenin daha doğru olacağı kanaatinde. Katılımcı 9’un yanıtı ise sosyal medya kullanıcılığında yeni bir kategoriye ortaya koymaktadır:

Aslında “greenfluencer” diye tanımlıyoruz kendimizi. Çünkü Instagram üzerinden sosyal medyaya içerik üretiyoruz. İnsanları bir şekilde ekolojik yaşama doğru yönlendirmeye çalışıyoruz. Ama benim onun dışında bence ekolojik yaşam, çevre aktivistliği yönüm de var. Hem işim gereği hem merakım gereği çok sahaya da gidiyorum. Deprem bölgesine [6 Şubat depreminin yaşandığı iller] üç kere gittim, daha önce Kaz Dağları nöbetine katıldım, Akbelen’e gittim vs. Hem içerik üreticisiyim hem de çevre aktivistiyim diyebilirim.

⁶² Giddens, *Modernite ve Bireysel Kimlik*, 21.

⁶³ Selim Kılıç - Nafiz Tok, “Çevrecilikte Yeni Bir Kimlik: Ekolojizm”, *Akademik İncelemeler Dergisi* 8/12 (2013), 225.

⁶⁴ Kılıç - Tok, “Çevrecilikte Yeni Bir Kimlik: Ekolojizm”, 231.

Kendisini bir kavramla tanımlamayı tercih etmeyen Katılımcı 11 ise soruya şu şekilde yanıt vermiştir:

Kendimi bir şeyle tanımlamayı çok tercih etmiyorum tabii ki ama bunlar kolaylaştırıcı şeyler iletişim kurarken. Ekolojist olarak tanımlanmaya da itiraz etmem ama bütün bu her şey aslında birbiriyle çok -benim algımda en azından- iç içe. İktidar ilişkileri, tahakküm ilişkileri, doğayla ilişkimiz, Dünya'yla ilişkimiz bütün bunlar birbiriyle iç içe olan şeyler; o yüzden tek bir kavram aslında bütün bunların çeşitliliğini içeremiyor. Ama özet olarak ekolojist tanımı, bir şekilde kendimi içinde bulabildiğim bir tanım.

Çevre hareketinde yeşil düşünceden hareketle kendisini “yeşil” olarak tanımlayanlar bulunmakla birlikte çalışmada bu tanımlamayı tercih eden olmamıştır. Aksine katılımcılardan ikisi özellikle “yeşil” olarak tanımlamadıklarını vurgulamışlardır. Katılımcı 1, görüşmenin başlangıcında “ben yeşil dünya değil de ekolojiyle ilgileniyorum, zaten ben yeşil değilim yani.” açıklamasında bulunurken Katılımcı 16, bu konudaki düşüncesini şu şekilde dile getirmiştir:

İnsan olmaya çalışıyor diyebiliriz aslında bana. Biraz daha doğa temelli diyebilirim. Yeşil demem, herhangi bir renge öyle atfetmek de çok mantıklı gelmiyor. Böyle şeyler kirlenmeye de çok müsait geliyor. Onu da inşaat mühendisliği okurken “yeşil binalar” çalışırken fark etmiştim. Bir umuttu ama baktım ki aynı şeyin yeşile boyanmışıydı. Çevre yaklaşımında şöyle bir sıkıntının olduğunu düşünüyorum. İnsan ve etrafındaki hani çevremdekiler, kendinden ayırtıran bir şey. Ama aslında doğanın bir parçası olduğumuzu hatırlayıp biraz daha doğa temelli yaklaşım daha sıcak geliyor ama kendimi çok da öyle sınıflandırma ihtiyacında da hissetmiyorum açıkçası.

Kendini tanımlamak yerine doğanın kendisi için ifade ettiği anlamı ortaya koyan Katılımcı 23, ekolojik düşüncedeki birlik ve bütünlük duygusuna şu şekilde vurgu yapmıştır:

Doğa benim için çok daha farklı bir noktada aslında. Ben ne zamanki onunla kendimi bütün hissediyorum, çünkü bir olduğumuzu hissediyorum, ya ben bu duyguya sahibim ve bunu hissettiğim zaman bende bazı dönüşümler ortaya çıkıyor ve ben toprağın her anlamda doğanın, suyun, hayvanın her anlamda bizi sürekli gelişmeye, üretmeye, “bir” hissiyatı vermeye ittiğini düşünüyorum. Yani bir “birlik bilinci” oluşuyor bende.

Kendini bir kavramla tanımak yerine doğayla ilgili duygularını ifade eden bir diğer katılımcı da Katılımcı 2'dir. Kendisini bir “-ist” ile tanımlamayı bırakalı çok olduğunu ifade eden katılımcı duygularını şu şekilde aktarmıştır:

Sadece doğayla bağ kurmaya çalışıyorum. Aslında en temel “ekoloji nedir?” sorusunun benim zihnimde yarattığı cevap da bu. Ekolojiyle, doğayla bağ kurmaya çalışıyorum ve kızımı da doğayla bağ kurabilen bir kişi olarak yetiştirmeye çalışıyorum. O yüzden bizim derdimiz “-ist”ler vs. değil de biz bu dengenin neresindeyiz ve bu

gözlemin ne kadarını yapabiliyoruz? Çünkü bizim -benim ve eşimin- yönümüz hep doğada. Oradaki ilişkiler bizi çok etkiliyor. Bir sürü sorumuzun cevabı oralardan geliyormuş gibi. O yüzden biz sadece doğayla bağ kurmayı ve yaşadığı topraklara saygı duymayı, topraklardaki kültürel değerleri görmeyi hedefleyen insanlarız.

Katılımcı 28, Katılımcı 30 ve Katılımcı 31 kendilerini bir kavramla tanımlamadıklarını ancak bir tercihte bulunmaları gerekirse bunun “ekofeminizm” olacağını belirtmişlerdir. Ekofeminizm, 1980’lerin başında feminizm, barış ve ekoloji hareketlerinden beslenerek doğmuş bir düşüncedir. Terimi ilk olarak Francoise D’Eaubonne kullanmıştır. “Kadim bir bilgeliğe konmuş yeni bir isim” olarak nitelenen ekofeminizm, kadın bedenine ve cinselliğine olduğu gibi Dünya’ya ve üzerindeki tüm varlıklara kendi iradesini dayatan erilci zihniyetin zarar verdiği iddiasındadır.⁶⁵ Ekofeminizm, kadınların her şeyin birbirine bağlı ve bağımlı olduğunu yeniden keşfetmelerinin adı olmuştur. Karşılıklı bağıllık zaman zaman ruhanilik olarak isimlendirilmiş ve ruhaniliğe çeşitli anlamlar yüklenmiştir. Bunlardan biri ruhaniliğin bir tür din olarak anlaşılmasıdır. Bu anlamda ruhanilik ataerkil, savaşçı, tek tanrılı geleneklere dayanmayan bir dini, Tanrıça’yı ifade etmektedir. Ruhaniliğe yüklenen bir diğer anlam “her şeyde bulunan ve her şeye nüfuz eden” dişilik ilkesidir. Bu tür ruhanilik büyüye benzetilmektedir. Ekolojik açıdan ruhanilik ise yaşamın kutsallığının yeniden keşfedilmesi ve insan türünün yeryüzündeki tüm canlıları tekrar kutsal olarak görmesi ve onlara gereken saygıyı göstermesi olarak anlaşılmaktadır. Ekolojik ruhanilik, bir tanrıya ya da aşkın bir güçte değil gündelik yaşamda, yapılan işte, insanın benliğinde ve etrafındaki varlıklardadır ve bu kutsallık dans etmek, şarkı söylemek gibi ritüellerle kutlanmalıdır. Bu durum aynı zamanda Toprak Ana’ya bağlılığın kutlanmasıdır.⁶⁶

Çocukluğundan beri çevreyle iç içe yaşadığını ifade eden Katılımcı 32 ise kendisini bir etiketle tanımlamayla reddetmiş ve doğayla ilişkisini şu şekilde ifade etmiştir:

Bilmiyorum çalışmaya faydası olacak mı ama ben hani böyle bir tanımlama içerisinde olabilir miyim, onu da bilmiyorum. Ben hani atadan dededen gelen şekilde çok manuel olarak doğayla iç içe yaşamayı bildiğim için herhangi bir etikete ihtiyaç duymadan, çevremi de buna teşvik ederek yaşıyorum. Kendimi bu anlamda bir etiketle tanımlayamam, yani yakın hissetmedim.

Katılımcıların genel olarak ideolojik etiketlemelerden kaçındıkları, bir kavramla tanımlanmayı doğru bulmadıkları söylenebilir. Bu, günümüz insanının modernizmin kalıplaşmış kimlik anlayışından uzaklaştığını, postmodernizmle yaygınlık kazanan bireyselleşmiş kimlik anlayışını benimsediğini göstermektedir. Zygmunt Bauman, kimliğe bakışla ilgili değişimi Polonya’nın kuruluşu sırasında “Sen kimsin?” sorusuna verilen cevapla günümüzde verilen cevabın farklılığıyla gösterir. Polonya’nın ulus inşası döneminde soruya verilen yanıt “Bir Leh’im.” şeklinde iken günümüzde verilen yanıt “Kırklı yaşlarda, mizah anlayışına sahip yakışıklı bir erkeğim.” türündendir. Sen kimsin sorusuna verilen yanıtla birlikte

⁶⁵ Vandana Shiva – Maria Mies, *Ekofeminizm*, çev. İlknur Urkun Kelso (İstanbul: Sinek Sekiz Yayınevi, 2019), 58-59.

⁶⁶ Shiva – Mies, *Ekofeminizm*, 62-64.

semboller de değişmiştir. “Simgen nedir?” sorusuna o yıllarda verilen cevap, “beyaz kartal” gibi ulusu simgeleyen bir sembolken günümüzde “ikizler” gibi burç isimleri insanı simgeleyen sembol hâlini almıştır.⁶⁷ Bauman’a göre günümüzde insan hem muğlak olan güvenlik arzusunun bağlı olarak kimliğe özlem duymakta hem de akışkan modern zamanların getirdiği esneklik ile “sabit olmak” ve “tanımlanmak”tan kaçınmaktadır.⁶⁸ “Kesinliğin gizeminin çözüldüğü bir dünyada”⁶⁹ ideolojik bir kimlikle kendini ifade etmek de zorlaşmaktadır.

İnsan, kendi doğasını üretebilen bir varlıktır. Bu nedenle insan olmaklık (*humanness*), sosyo-kültürel açıdan değişkenliğe sahiptir.⁷⁰ Çalışmada neredeyse her katılımcı kendisine özgü bir kimlik tanımlaması yapmıştır. Bu tanımlamaların ortak noktası ise “doğa”dır. Katılımcılar genellikle kendilerini doğayla ilişkili olarak tanımlamayı tercih etmişlerdir.

6. Ekolojik Kimlik İnşasında Rol Modellik

Bir düşünce akımının ortaya çıkışında ve gelişmesinde öne çıkan isimler, düşünce akımını sonradan takip edenler tarafından izlenmekte, zaman zaman rol modeli olarak görülmektedirler. Henry David Thoreau, John Muir, Aldo Leopold, Rachel Carson, Ralph Waldo Emerson gibi isimler ekoloji hareketinin öncüleri olarak kabul edilmekte, *Dark Green Religion* (*Koyu Yeşil Din*) kitabının yazarı Bron Taylor tarafından “çevre azizleri” olarak nitelendirilmektedir.⁷¹

Emerson panteist bir doğaya ait olma duygusu, tüm doğal nesnelere saygı duyulması gerektiğine dair bir inanç, bu tür anlayışlara sahip olmayan insanlara yönelik kültürel eleştirisi ve doğadaki maneviyatın çocuklara yetişkinlerden daha kolay geldiğine yönelik iddiasıyla öne çıkmaktadır.⁷² Doğanın bilgeliğini düstur edinen Thoreau, bilginin ve bilgeliğin ancak doğanın doğrudan deneyimlenmesiyle elde edilebileceğini savunmuştur.⁷³

Çalışmada ekolojik düşünce ve yaşam biçimini benimseyen insanların kimleri örnek aldıkları, Taylor’ın iddia ettiği ekolojist azizlerin Türkiye’deki ekoloji hareketindeki etkisinin ne ölçüde olduğu anlaşılmaya çalışılmıştır. Çalışmaya katılanlardan Katılımcı 1, Bill Mollison’ı örnek aldığını, Mollison hayattayken yapıp ettiklerini merak ettiği için onu takip ettiğini ifade etmiştir. Katılımcı 24’ün yaşamında, hayatın içindeki devinimini çok sevdiği Bill Mollison’un yanı sıra Masanobu Fukuoka’nın ekolojik ve manevi açıdan yeri ayrıdır. Fukuoka’nın *Doğal Tarımın Yolu* ve *Ekin Sapı Devrimi* kitaplarını, “hayatının kitapları” şeklinde nitelemektedir. Fukuoka’nın daoistik felsefeyle iç içe olması, derinlikli bakış açısı katılımcının yaşamını olumlu etkilemiş, doğada yediğimiz her şeyin maddi boyutunun yanı sıra tamamıyla manevi olduğu düşüncesine ulaştırmıştır. Türkiye’de ise hayata bakışı, kişiliği

⁶⁷ Zygmunt Bauman, *Kimlik*, çev. Mesut Hazır (Ankara: Heretik Yayıncılık, 2019), 39.

⁶⁸ Bauman, *Kimlik*, 41.

⁶⁹ Zygmunt Bauman - Rein Raud, *Benlik Pratikleri*, çev. Mehmet Ekinci (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2018), 12.

⁷⁰ Berger - Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası*, 74-75.

⁷¹ Bron Taylor, *Dark Green Religion: Nature Spirituality and The Planetary Future* (Berkeley: University of California Press, 2010), x.

⁷² Taylor, *Dark Green Religion*, 49.

⁷³ Henry David Thoreau, *Walden*, çev. Aykut Örküp (İstanbul: Zeplin Kitap, 2019), 126-127.

ve eğitimliliği nedeniyle örnek aldığı isim Mustafa Bakır'dır.

Çalışmada Henry David Thoreau'yu örnek alan iki katılımcı bulunmaktadır. Hem İstanbul'daki yaşamını ve mesleğini bırakıp ekolojik bir yaşam sürdürmek için Çanakkale'ye taşınan Katılımcı 19 hem de kendisini eco-hiker olarak tanımlayan Katılımcı 25 Thoreau'nun kitaplarını okuyarak onun yaşama bakışını örnek almaktadırlar. Katılımcı 19'un örnek aldığı isimler Thoreau'nun yanı sıra Victor Ananias ve özellikle *Hep Yuvaya Dönmek* kitabıyla Ursula K. Le Guin, Katılımcı 25'in ise TRT Belgesel kanalında *Ulak* isimli programı sunan Selim Kılıç'tır.

Fırıncılık mesleğini sürdüren Katılımcı 2 ve 3 pek çok üreticiyi örnek aldıklarını belirirken kendileri için önemli olanın ideolojiden çok uygulama olduğunu şu şekilde ifade etmişlerdir:

Tabii ki okuyup da "Aa iyi düşünüyorlarmış" dediğimiz, kendisini aktivist olarak tanımlayan insanlar var ama bizim örnek aldığımız onlar değil. Bizim örnek aldıklarımız tam tersine, bu coğrafyanın yetiştirdiği ve bir taraftan da ekolojik üretip geçimini sağlamak zorunda olan üreticilerin ta kendisi. Yani ideolojiyi değil de onu birebir uygulayan ve önce benim coğrafyam. Toprak yönetimi konusunda Avrupa ve Amerika'daki örneklerle bizim örneklerimiz birbirini tutmuyor. O yüzden bizim yüzümüz her zaman bu coğrafyanın kıymetli olan üreticilerinde. Bilge köylülerdir, bilge çiftçilerdir bizim için; yönümüz, öğretilerimiz oradan geliyor.

Kültürel açıdan yerelliğe vurgu yapan Katılımcı 16, Anadolu'yu örnek aldığını şu cümlelerle belirtmiştir:

İlham aldığım çok insan var, Victor Ananias da bunlardan biri. Âşık Veysel olsun, onların doğa bilgeliği, yaşam bilgeliği çok ilham verici geliyor. Keza Alevi kültürü olsun, tüm canlıları kendi gibi görme hâli... Biraz Anadolu'yu örnek alıyorum. Şu "kurda, kuşa, aşa" çok yaşamımı etkilemiş bir sözdür ve anonimdir. Böyle Anadolu'nun kimi şeyleri çok ilham verici geliyor. Bir de Nardane Kuşçu, Narköy'ün kurucusu Nar Anne. Onun da ismini anayım şöyle bir.

Ziraat mühendisi olan Katılımcı 2, mesleğinin de etkisiyle toprağı ve yerelliği ön plana çıkarmakta, okuduğı inşaat mühendisliği bölümünü yarıda bırakıp İzmir'de Orhanlı Köyü'nde ekolojik yaşama yönelen Katılımcı 16 da beslendiğı kaynak olarak Anadolu'yu göstermektedir. Her iki katılımcının benimsediğı yaklaşım Henry David Thoreau'nun doğanın bilgeliğı yaklaşımıyla paralellik göstermektedir. Ayrıca yerel olanın öncelenmesi ekoloji hareketinin üzerinde önemle durduğı hususlardan biridir.

Ekoloji kitapları yayımlayan bir yayınevinde editör olan Katılımcı 7, ekolojik yaşam prensiplerini sürdürmenin topluluk için bulunarak mümkün olduğı, tek başına insanın zafiyet gösterebileceğı ve kapitalist toplumda uluslararası şirketler karşısında bireylerin güçsüz olduğı kanaatinde. Bu nedenle ekolojik yaşamın sürdürülebilirliğini bir rol modele sahip olmak yerine topluluğun bir üyesi olmakta görmektedir.

Hayatı anlama ve anlamlandırmada Zen Budizm’inden beslenen Katılımcı 11 ekoloji ve hayatında benimsediği manevi pratiklerin yanı sıra yayıncılık, yazarlık ve şiir gibi uğraş alanlarında Gary Snyder’in kendisinin rol modeli olduğunu ifade etti. Gary Snyder, Amerikalı şair, toplumsal yaşam ve ekolojik aktivizme yönelik endişeleri olan bir düşünürdür.⁷⁴

Katılımcıların ekolojik yaşam konusunda dünya çapında örnek aldığı isimler arasında Murray Bookchin ve Vandana Shiva da bulunmaktadır. Katılımcı 31 kimi örnek aldığı sorusuna,

Murray Bookchin’i baya... Biraz o yöne gibi düşünün benim fikirlerimi. Sert ve uç fikirler evet, kafama yatıyor da. Bazen de bilmiyorum işte daha böyle kapsayıcı, daha holistik bir bakış açısı gibi benimkisi.

Türkiye’de ekolojik yaşamı benimsemesiyle öne çıkan ve en çok örnek alınan isim ise Victor Ananias olarak tespit edilmiştir. Victor Ananias, beş katılımcının ekolojik yaşamı öğrenmesi ve benimsemesinde en etkili isimdir. Bunda geride bıraktığı kitapların etkili olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte hayattayken onunla bir araya gelmiş, belli bir süre Çam-tepe Ekolojik Yaşam Merkezi’nde ekolojik yaşam deneyiminde bulunmuş katılımcılar da bulunmaktadır.

Beş katılımcı anne, annecanne, babaanne gibi asli sosyalizasyon sürecinde hayatlarında aktif rol alan aile yakınlarını rol modeli olarak göstermişlerdir. Kuşkusuz asli sosyalizasyon bireyin hayatındaki en önemli sosyalizasyondur ve tali sosyalizasyon için de zemin oluşturmaktadır.⁷⁵ Katılımcı 28, annesinin gıda artıkları dâhil olmak üzere her şeyi değerlendirmesini; Katılımcı 20, eskiyen giysileri dönüştürüp minder yapma gibi çabalarını; Katılımcı 4 ise eski kültürle büyüdüğü için tüketim odaklı olmayışlarını ekoloji temelli davranışlar olarak görmektedir. Bu durum geleneksel tutumluluk yaklaşımının ekolojik perspektifle yeniden yorumlandığını göstermektedir.

İnternet tabanlı iletişimin yaygın olarak kullanıldığı günümüz koşullarında, sosyal medya platformları yeni temsil oluşturma pratikleri geliştirmiştir. Sosyal medyada yer alan temsiller kullanıcılar tarafından tüketilen, yeniden üretilen, kimlik aracılığıyla taşınan ve kolektif bellekte egemenlik kuran “paylaşılan anlamlar”ın üreticisi veya taşıyıcısı konumdadır.⁷⁶ İdeoloji ve medya temsiliinin ortak noktası, “her ikisinin de insanların içinde yaşadıkları dünyayı ve kendilerini anlamlandırma sürecinin etkin birer parçası” oldukları gerçeğidir.⁷⁷ Çalışmamızda katılımcıların çoğu birer Instagram kullanıcısı olmakla birlikte iki katılımcımız aynı zamanda ekolojik yaşam içerik üreticisidir. Greenfluncer olarak Instagram ve YouTube’da içerik üreten katılımcıların ekolojik yaşama adım atışında “sıfır atık” kavramından haberdar olmaları etkili olmuştur. Sıfır atık, olabildiğince az atık çıkarma gayesi güden bir felsefedir.⁷⁸ Katılımcı 10, sıfır atık hareketinin üyesi Amerikalı iklim aktivisti

⁷⁴ “Gary Snyder”, *Britannica* (Erişim 26 Şubat 2025).

⁷⁵ Berger – Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası*, 192.

⁷⁶ Sibel Fügen Varol, *Temsil İdeoloji Kimlik* (İstanbul: Varlık Yayınları, 2016), 37.

⁷⁷ Varol, *Temsil İdeoloji Kimlik*, 141.

⁷⁸ Bea Johnson, *Sıfır Atık Ev*, çev. Özgür Kocaefe (İstanbul: Sinek Sekiz Yayınevi, 2021), 23.

Lauren Singer'ın dört yılda sadece bir kavanoz çöp çıkarmasıyla ilgili videosundan etkilenerek kendisi de bir içerik üreticisi olma yolunda ilerlemiştir. Katılımcı 9'un sıfır atık düşüncesiyle tanışmasında rol model olarak görmemesine rağmen Bea Johnson etkili olmuş, yazarın *Sıfır Atık Ev* kitabını beğenmese de atıksız yaşamı kendi hayatının merkezi hâline getirmesinde belirleyici olmuştur. Daha sonra kendisi de atıksız yaşam üzerine bir kitap kaleme almıştır.

Altı katılımcı Türkiye'den farklı isimleri örnek aldıkları kişiler olarak göstermişlerdir. Dicle Doğan, İrem Çağır, Orkun Olgar, Serdar Kılıç, Ertan Balaban, Azra Kohen katılımcıların takip ettikleri isimlerdir. Şahıslar dışında Sinek Sekiz Yayınevi, Buğday Ekolojik Yaşamı Destekleme Derneği, Yeni İnsan Yayınevi, Yedi Değirmen, Otama Kırkpınar, Vicdan Anne gibi kurumsal temsiller de katılımcılar tarafından takip edilmektedir. Katılımcılardan üçü ise ekolojik yaşam prensiplerini sürdürmek için kimseyi örnek almadıklarını ifade etmişlerdir.

Kimliklerini “vegan” şeklinde tanımlayan katılımcıların örnek aldıkları kişilerin de vegan yaşam biçimini benimseyen insanlar olduğu gözlenmiş, çalışmada veganlığın ayrı bir başlık altında incelenmesi gerekli görülmüştür.

7. Veganizm

Sağlık alanında bütüncül yaklaşımı benimseyen ekolojizm, beden-ruh-zihin bütünlüğünü gözetmekte, “ne yersek o'yuz” gibi sloganlarla beslenmenin bu konudaki önemine dikkat çekmektedir.⁷⁹ Bir beslenme biçimi olarak veganlık yaygın olarak bilinse de çalışmamız veganlığın bir beslenme tarzından fazlası olduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim vegan yaşam tarzını benimseyen katılımcılar kimlikle ilgili sorumlulukta kendi hayatlarında veganlığın ekolojizmden önce geldiğini ifade etmişler, kendilerini vegan olarak tanımlamayı tercih etmişlerdir.

Veganizm, 1979 yılında Vegan Derneği (*The Vegan Society*) tarafından “Hayvanların gıda, giyim ya da başka amaçlarla maruz kaldıkları sömürü ve zulmün her türlüşünden -uygulanabilir olan en mümkün mertebede- kaçınan ve buna ek olarak insanların, hayvanların ve çevrenin yararına hayvan kullanımı içermeyen alternatiflerin geliştirilmesini ve kullanımını destekleyen felsefe ve yaşam biçimi” şeklinde tanımlanmıştır.⁸⁰ Sherry F. Colb veganlığı kısaca Dünya'yla kurulan sevecen bir ilişki olarak ifade etmekte veganları “Hayvanlar için aktif biçimde açık fikirli bir değişim -şefkat ve tutkudan doğan bir değişim- talep eden kadınlar ve erkekler” şeklinde açıklamaktadır.⁸¹ Colb'a göre insanı diğer hayvanlardan ayıran “onların acı çekmelerinin ve ölümlerinin önüne geçme gücü”ne sahip olmasıdır.⁸² Ona göre hayvanları bitkilerden farklı kılan ise duyarlılık, yani hayvanların etrafındaki ortamı değerlendirebilme becerisidir.⁸³

Veganlık ve Kendini Bulma Sanatı başlıklı eserinde Yeliz Utku Konca antropolog Margaret

⁷⁹ Buğday Ekolojik Yaşamı Destekleme Derneği (BEYDD), *Türeticinin El Rehberi* (Erişim 27 Şubat 2025).

⁸⁰ The Vegan Society, *Definition of Veganism* (Erişim 27 Şubat 2025).

⁸¹ Sherry F. Colb, *Vegan Olmak İçin Bahaneler*, çev. Nilgün Engin (İstanbul: Yeni İnsan Yayınevi, 2020), 19.

⁸² Colb, *Vegan Olmak İçin Bahaneler*, 24.

⁸³ Colb, *Vegan Olmak İçin Bahaneler*, 29.

Mead'in "Bir kişiye din değiştirmek, beslenmesini değiştirmekten kolaydır."⁸⁴ sözünden yola çıkarak vegan olma sürecindeki zorluklardan bahsederken kendi deneyiminde veganlığın, değerleriyle uyumlu yaşamasının bir gereği olduğundan söz etmektedir. Konca geldiği noktayı "...İnandıklarım ile uyumlu bir şey yaptığım için rahat bir vicdanla dolaşıyorum." sözleriyle anlatmakta, dünyayla veganlık aracılığıyla bağlantı kurmaktadır.⁸⁵

Hayvan haklarına yönelik duyarlılık, hayvansal beslenme biçimlerinin çevreye etkisinin fazla olması gibi nedenler vegan ya da vejetaryen beslenmeyi ekolojik kimlikle yan yana getirmektedir. Bu beslenme biçimlerinin bir ekolojist için ne anlam ifade ettiğini anlamak amacıyla çalışmamızda katılımcılara "Vegan ya da vejetaryen misiniz? Bu beslenme türleri hakkındaki düşünceniz nedir?" sorusunu yönelttik. Çalışmaya katılan katılımcıların yedisi net bir şekilde vegan olduğunu ifade etmiştir. Vegan olmanın sınırları ekolojistliğe göre daha belirgin olduğu için bu kimliği tercih eden katılımcılar "veganım" deme konusunda çekimser kalmamışlardır. Katılımcıların veganlık tercihinde etik kaygılar, endüstriyel hayvancılık doğru bulmama, hak mücadelesi gibi nedenler etkili olmuştur. Veganlık tercihi öncesinde bir geçiş sürecinin olduğu, katılımcıların bir süre vejetaryenliği deneyimledikten sonra vegan olmaya karar verdikleri görülmüştür. Katılımcı 10, deneyimini şu şekilde ifade etmiştir:

Veganım. Endüstriyel hayvancılık konusundaki farkındalıkla başlamıştı. Onun akabinde et yemekten tiksinnmeye başladım zaten, yavaş yavaş bir kopuş oldu. Sonrasında hayvanların da hissedebilen varlıklar olduğunu anlayıp "Aslında hayvanları yemeye hakkımız yok, neden yiyoruz ki?"ye doğru vejetaryen başlayıp veganlığa doğru ilerleyen bir yolculuk oldu.

Benzer bir süreçten geçen Katılımcı 17, kendi deneyimini şu şekilde anlatmıştır:

Etik bir sebeple böyle bir tercihte bulundum. Önce ben vejetaryen olmaya karar vermiştim, yine etik sebeplerle. Endüstriyel süt ürünleri, işte yumurta kullanmayarak bir vejetaryenlik mümkün olduğunca bu. Daha sonrasında, işte farklı okumalarla aslında biraz da alışkanlıkları değiştirmekle ilgili bir şeydi, vegan oldum. Çünkü hayvan sömürsü bu şekilde de devam ediyordu ama tabi vejetaryen olmam da sonrasında vegan olmam da etik sebeplerle. "Onlar bizim için yenilebilir, giyilebilir, her türlü kullanılabilir canlılar mı?" ya bir hayır cevabıyla oldu bu.

Katılımcı 13, veganlara çok sık sorulan konuları da yanıtlayarak vegan olma tercihinin ve temel motivasyonunu şu cümlelerle dile getirmiştir:

Aslında hayvan haklarıydı, burada mesela veganlara çok soru gelir: "Ben böyle kendi tavuğumu besliyorum, onun yumurtasını alıyorum ya da o hayvanlara eziyet etmeden büyütüyorum, öleceği zaman kesip yiyorum, o zaman olmuyor mu?" gibi. Hakkın olmayan bir şeyi almaktan imtina ettiğimiz için biz bu yolu seçtik. Dolayısıyla "kafessiz

⁸⁴ Yeliz Utku Konca, *Veganlık ve Kendini Bulma Sanatı* (İstanbul: Literatür Hayat, 2024), 21.

⁸⁵ Konca, *Veganlık ve Kendini Bulma Sanatı*, 114.

yumurtalar” gibi biraz daha hayvan refahını önceler gibi yaklaşımlar var ama hâlâ hayvanı sömürüyorsun. Bunlar da bize uygun şeyler değil. Biz tamamen hayvan kulanımını reddediyoruz. Benim motivasyonum da hayvan haklarıydı.

Kimlik olarak vegan olduklarını ifade etmeseler de 16 katılımcı hayatlarında belli bir dönem vegan ya da vejetaryenliği deneyimlediklerini ifade etmişlerdir. İki katılımcı hayvancılık sektörünün de bir tahakküm ilişkisi kurduğunu düşünmekte, bu nedenle veganlığa saygı duymaktadırlar. Bir katılımcı vegan ya da vejetaryen olmadığını ancak bu diyetleri aralıklarla yaptığını, özellikle kooperatif gibi güvenilir kaynaklardan besinlerini temin edemediği süreçlerde bu beslenme tarzlarına yöneldiğini ifade etmiştir. Bu yanıt ekolojizmde önemli görülen bir başka konuyu, gıda güvenliğini akla getirmektedir. Katılımcıların pek çoğunun endüstriyel gıda üretiminden uzak durma isteği de bununla ilişkilidir.

Katılımcı 29 ve Katılımcı 30’un veganlığı ve vejetaryenliği deneyimlemesinde katıldıkları bir yoga programının etkisi olmuştur. Katılımcı 30, katıldığı yatılı yoga eğitimini, kendisine iyi gelmediğini düşündüğü süt ürünlerinin tüketimini bırakmak için bir fırsat olarak görmüş ve oradaki yeme-içme düzenine bedeninin uyumlandığını görünce vegan olmaya karar vermiştir. Ancak iki yıllık veganlık deneyiminden sonra diyetine yumurta ve balık tüketimini ekleyerek vejetaryen olmayı tercih etmiştir. Bu durumu “Tamamen sezgisel bir şeyden balığa başladığım için adıma vegan falan demiyorum. Bitkisel bazlı besleniyorum diyorum.” şeklinde açıklamıştır. Katılımcı 29 ise yoga yaparken kendisine sattvik beslenmenin önerildiğini belirtmiş ve yaşadığı manevi deneyimle birlikte sürecini şöyle paylaşmıştır:

Vejetaryenliği denedim. Yani 40 günlük bir deneyimim oldu, yoga yaparken. Sonunda hasta oldum. Yani günlük yaşantıda çok pratik olmadığı için bayağı bir bağışıklık sistemimi düşürdü. Bayağı yüksek ateşle sonuçlandı. Yani bilmiyorum tesadüf müydü, o sırada Midilli’ye gitmiştik. Bir manastıra girmiştik. Manastırda sonra kötüleşmeye başladım. Sonra ateşim yükseldi ama ne derler çok böyle vizyonlar geldi gözümün önüne, öyle söyleyebilirim. Ateşten midir ama ilk defa hani, daha önce de ateşlenmişimdir ama ilk defa böyle bence vücudumun arındırılmasıyla da alakalı gözüktü diye düşünüyorum o vizyonları.

Katılımcı 29 dışında başka katılımcılar da veganlığı ya da vejetaryenliği sağlıklarının bozulması nedeniyle bırakmak zorunda kalmışlardır. Hastalıklar nedeniyle vegan ya da vejetaryen beslenme tarzından vazgeçen katılımcı sayısı beştir. Katılımcı 24, veganlık deneyimini ve bırakma nedenini şu şekilde aktarmıştır:

Vegan değilim. Geçmişte oldum ama yaklaşık 5-6 sene kadar. O zamanki temel motivasyonum aslında tamamen fizyolojikti. Açıkçası etik anlamda özellikle seçimim olmadı. Sonrasında tabii işin içerisine etik boyutlar da girdi, etik değerler de girdi ama ilk başta gerçekten et yiyemez hâle gelmiştim, midem bulanıyordu. Sonra yine sağlık nedeniyle çünkü vegan ya da vejetaryen beslenme size bedende aşırı karbonhidrat tüketmenize neden olduğu için bir yerden sonra istediğiniz kadar protein bazlı hani protein-karbonhidrata yönelin, yine de bir şekilde karbonhidrat değerleri çok

yükseliyor. Sonradan bir akut durum yaşadım. Daha doğrusu kandidiyaz diye metabolik ve sistemsal bir rahatsızlık. Bu biraz daha inatçı hâle gelince artık mecburen tamamıyla ete doğru yönelmek zorunda kaldım.

Katılımcı 2, üç yıl vejetaryen beslenmiş ancak benzer şekilde bağışıklık sisteminin çökmesiyle beslenme alışkanlığını değiştirmek zorunda kalmıştır. Yirmi yıla yakın vejetaryen beslenen, hatta bu dönemin bir bölümünde vegan olan Katılımcı 19, sağlığını kaybettiği için kontrollü et tüketimine başlamak zorunda kalmıştır. Sürecin başlangıcında hayvanları yemek anlamsız geldiği için yani ideolojik nedenlerle vejetaryen olduğunu ifade etmiştir. Uzun süre vejetaryen olan Katılımcı 7 ise hayvanlara yönelik tahakküm nedeniyle bu tür bir beslenme tarzını tercih ettiğini ancak daha sonra girdiği bir depresyon nedeniyle her şeyin boş gelmeye başladığını ve o dönemde bu beslenme tarzını bıraktığını dile getirmiştir.

Katılımcılar vegan ya da vejetaryen olmasalar bile bu beslenme veya hayat tarzlarına olumlu bakmaktadır. Yalnız bir katılımcı veganlığın yanlış bir yaklaşım olduğu kanaatinde. Bir katılımcı da endüstriyel hayvancılık sistemini yanlış bulduğunu ancak onun yerine koyulmaya çalışılan veganlığın da endüstriyelleştiğini düşünmektedir. Katılımcının belirttiği üzere veganlık da ikiye ayrılmakta, ekolojik değerleri önemseyen veganlık olduğu gibi ekolojiyi önemsemeyen endüstriyel bir veganlık da mevcuttur.

Sonuç

İnsanlar tarafından inşa edilen gerçeklik, içinde bulunulan dönemin koşullarına göre şekillenmektedir. Yaşadığımız dönem küresel ısınma söylemleriyle başlayan, bugün geldiğimiz noktada ekolojik kriz olarak adlandırılan, insan eliyle meydana gelen çevresel tahribatların etkisi altındadır. Bu nedenle bugünün insanı endüstri toplumundan bu yana doğaya egemen olmaya çalışan insan modelini geride bırakıp yeni bir insan modeli inşa etmeye odaklanmaktadır. Bu yeni model, doğayla uyumlu insan anlamında ekolojist insandır. Çalışmada Türkiye’de kendilerini ekolojist olarak tanımlamasalar da ekolojik etik ve değerlere sahip olan insanların ekolojik kimlik inşası deneyimleri anlamaya çalışılmıştır.

Katılımcıların çevresel duyarlılıkları, toplumsal olaylardan (örneğin Gezi Olayları) veya kişisel deneyimlerden beslenmektedir. Ayrıca, pandemi süreci ve küçük üreticilere destek verme gibi toplumsal değişimler de çevresel farkındalığı artırmıştır. Bazı katılımcılar, herhangi bir çevre hareketine katılmadan bireysel olarak çevreye duyarlı bir yaşam biçimini benimsemişlerdir.

Katılımcılar kimliklerini tanımlarken çevre ile olan ilişkilerine vurgu yapmakta, ancak çoğunlukla belirli ideolojik etiketlere karşı bir mesafe koymaktadırlar. Bu durum, günümüz insanının kimliğini daha esnek ve bireysel olarak şekillendirme eğiliminde olduğunu göstermektedir. Kendilerini ifade ederken “doğayla uyumlu”, “doğayla iç içe”, “doğa dostu”, “yaşam savunucusu” gibi nitelermelerde bulunmaları da bu durumun bir göstergesidir.

Araştırmada katılımcıların bazı ekolojik liderler ve düşünürlerden etkilendikleri görülmüştür. Öne çıkan isimler arasında Bill Mollison, Victor Ananias, Masanobu Fukuoka, Gary Snyder, Murray Bookchin ve Henry David Thoreau bulunmaktadır. Katılımcıların bir kısmı

sosyal medya platformları ve “greenfluencer” olarak adlandırılan içerik üreticilerinden etkilenmiştir. Sıfır Atık gibi hareketler de ekolojik farkındalık geliştirmede etkili olmuştur. Türkiye’den İrem Çağır, Dicle Doğan, Orkun Olgar gibi ekolojik yaşamı benimsediği için takip edilen isimler bulunmaktadır. Ancak katılımcılar Taylor’ın ifade ettiği biçimde herhangi bir ekolojist düşünürü aziz mertebesinde görmemektedirler. Bazı katılımcılar ailelerinden asli sosyalizasyon döneminde içselleştirdikleri pratikleri yeniden yorumlamakta ve ekolojik kimliklerini bu pratikler üzerinden meşrulaştırmaktadırlar.

Çalışma, ekolojizme göre sınırları daha belirgin olan veganlığın katılımcılar tarafından bir kimlik olarak daha rahat ifade edilip benimsendiğini göstermiştir. Katılımcılar, veganlık tercihlerini hayvan hakları, endüstriyel hayvancılığı reddetme, sağlıklı bir yaşam arayışı gibi nedenlerle açıklamışlardır. Veganlık, ekolojiye duyarlı bir yaşam tarzı olarak içselleştirilmiş, kimliklerinin bir parçası olarak kabul edilmiştir. Bazı katılımcılar veganlık ve vejetaryenlikten sağlık problemleri nedeniyle vazgeçmek zorunda kalmışlardır. Çalışmaya katılanların çoğunun vegan ya da vejetaryen yaşam tarzını deneyimlemesi, veganlığın veya vejetaryenliğin bireylerin değerleriyle uyumlu yaşama arzusunun bir yansıması olarak anlaşılmaktadır. Aynı zamanda veganlığa yönelik olumlu bakış, insan dışındaki canlıların yaşam hakkını ön planda tutan ekoloji ekollerinin katılımcılar tarafından da benimsendiğini göstermektedir.

Sonuç olarak, ekolojik yaşam farkındalığı, bireysel tercihler ve toplumsal hareketlerle şekillenen bir süreçtir. Çalışma, ekolojik düşünceyi benimseyen insanların hayatı anlamlandırma sürecinde doğayı merkeze alarak doğa merkezli kimlik inşasında bulundukları, ekolojik yaşamı benimseyen insanları takip edip kendilerine örnek aldıkları, beslenme biçimlerini derin ekolojinin yaşa ve yaşat prensibini dikkate alarak düzenlemeye çalıştıkları sonucuna varmıştır.

Kaynakça

- Aksakal, Hasan. *Dünyayı Yeniden Büyülemek: Avrupa Romantizminden Portreler*. İstanbul: Be-yoğlu Kitabevi, 2021.
- Alpagut, Berna. “İnsan Ekolojisi”. *Çevre Üzerine*. 26-29. Ankara: Türkiye Çevre Sorunları Vakfı Yayını, 1991.
- Aydın, Üzeyir – Güreşçi, Gülçin. *Makro Gelişme Dinamiklerinin Mikro Temelleri*. Kütahya: Academia Yayınevi, 2018.
- Bauman, Zygmunt. *Kimlik*. çev. Mesut Hazır. Ankara: Heretik Yayıncılık, 3. Basım, 2019.
- Bauman, Zygmunt – Raud, Rein. *Benlik Pratikleri*. çev. Mehmet Ekinci. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2018.
- Berger, Peter L. – Luckmann, Thomas. *Gerçekliğin Sosyal İnşası: Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*. çev. Vefa Saygın Öğütle. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2008.
- Bookchin, Murray. *Ekolojik Bir Topluma Doğru*. çev. Abdullah Yılmaz. İstanbul: Sümer Yayıncılık, 2017.
- Bookchin, Murray. *İnsanlığı Yeniden Büyülemek: Anti-hümanizme, Mizantropiye, Mistisizme ve İlkelciliğe Karşı İnsan Ruhunun Savunusu*. çev. Gökhan Demir - Dünya Ahtem Öztogay. İstanbul: Sümer Yayıncılık, 2018.
- Bookchin, Murray. *Kıtlık Sonrası Anarşizm*. çev. Umut Kocagöz. İstanbul: Sümer Yayıncılık, 2021.
- Bookchin, Murray. *Toplumsal Ekolojinin Felsefesi: Diyalektik Doğalcılık Üzerine*. çev. Rahmi G. Öğüdül. İstanbul: Sümer Yayıncılık, 2. Basım, 2017.
- Bookchin, Murray. *Toplumu Yeniden Kurmak*. çev. Kaya Şahin. İstanbul: Sümer Yayıncılık, 2. Basım, 2013.
- Bookchin, Murray. “Yoketme Gücü Yaratma Gücü”. çev. Ümit Altuğ. *Birikim* 57-58 (Ocak-Şubat 1994), 48-58.
- BEYDD, Buğday Ekolojik Yaşamı Destekleme Derneği. “Atalık Tohumlar İçin Yetiştirici Rehberi”. Erişim 27 Şubat 2025. <https://www.bugday.org/blog/wp-content/uploads/2021/04/AtalikTohumlar.pdf>
- BEYDD, Buğday Ekolojik Yaşamı Destekleme Derneği. “Türeticinin El Rehberi”. Erişim 27 Şubat 2025. https://www.bugday.org/blog/wp-content/uploads/2021/03/turetici_rehberi.pdf
- Capra, Fritjof. *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*. çev. Mustafa Armağan. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 1992.
- Capra, Fritjof. *Fiziğin Tao’su*. çev. Kaan H. Ökten. İstanbul: Arıtan Yayınevi, 1991.
- Castells, Manuel. *Kimliğin Gücü*. çev. Ebru Kılıç. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2. Basım, 2008.

- Castells, Manuel. *The Power of Identity*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2010.
- Colb, Sherry F.. *Vegan Olmak İçin Bahaneler*. çev. Nilgün Engin. İstanbul: Yeni İnsan Yayınevi, 2020.
- Connolly, William E.. *Kimlik ve Farklılık: Siyasetin Açmazlarına Dair Demokratik Çözüm Önerileri*. çev. Fermâ Lekesizalın. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2. Basım, 2020.
- Creswell, John W.. *Araştırma Deseni: Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları*. çev. Selçuk Beşir Demir. Ankara: Eğiten Kitap, 2. Basım, 2016.
- Çetinkaya, Y. Doğan. “Tarih ve Kuram Arasında Toplumsal Hareketler”. *Toplumsal Hareketler: Tarih, Teori ve Deneyim*. ed. Y. Doğan Çetinkaya. 15-64. İstanbul: İletişim Yayınları, 5. Basım, 2021.
- Demir, Ayşe Bilge. “Murray Bookchin’de Toplumsal Ekoloji ve Toplumsal Dönüşüm”. *Dört Öge* 18 (2020), 97-111.
- Dobson, Andrew. *Ekolojizm*. çev. Cengiz Yücel. İstanbul: Yeni İnsan Yayınevi, 2016.
- Egerton, Frank N. “History of Ecological Sciences, Part 47: Ernst Haeckel’s Ecology”. *The Bulletin of the Ecological Society of America* 94/3 (Temmuz 2013), 222-244.
- Eryılmaz, Çağrı. *Toplumsal Ekoloji Kuramının Sosyolojik Analizi*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2022.
- Giddens, Anthony. *Modernite ve Bireysel Kimlik*. çev. Ümit Tatlıcan. İstanbul: Say Yayınları, 3. Basım, 2019.
- “Gary Snyder”. *Britannica* (Erişim 26 Şubat 2025). <https://www.britannica.com/biography/Gary-Snyder>
- Hanh, Thich Nhat. *Bizim Dünyamız*. çev. Demet Tığın Hakman. İstanbul: Sinek Sekiz Yayınevi, 3. Basım, 2021.
- Hemenway, Toby. *Permakültür Şehirde*. çev. Almıla Çiftçi. İstanbul: Yeni İnsan Yayınevi, 2018.
- Jenkins, Richard. *Sosyal Kimlik*. çev. Gül Bostancı. İstanbul: Everest Yayınları, 2016.
- Johnson, Bea. *Sıfır Atık Ev*. çev. Özgür Kocaefe. İstanbul: Sinek Sekiz Yayınevi, 5. Basım, 2021.
- Kılıç, Selim. – Tok, Nafiz. “Çevrecilikte Yeni Bir Kimlik: Ekolojizm”. *Akademik İncelemeler Dergisi* 8/12 (2013), 223-250.
- Kılıç, Türker. *Yeni Bilim: Bağlantısallık Yeni Kültür: Yaşamdaşlık*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2. Basım, 2021.
- Kirman, Mehmet Ali. *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2. Basım, 2011.
- Magdoff, Fred – Williams, Chris. *Ekolojik Bir Toplum Yaratmak: Devrimci Bir Dönüşüme Doğru*. çev. Meral Üst. Ankara: Efil Yayınevi, 2021.
- Mollison, Bill. *Permakültüre Giriş*. çev. Egemen Özkan. İstanbul: Sinek Sekiz Yayınevi, 2. Basım, 2012.

- Najafidashtape, Arash – Hamamcıoğlu, Cenk. “Sorumlu Üretim ve Tüketim Bağlamında Permakültür ve Kentsel Açık ve Yeşil Alan İlişkisi”. *Mimarlık Bilimleri ve Uygulama Dergisi* 3/1 (2018), 1-17.
- OpenAirPhilosophy. “The Deep Ecology Movement: Some Philosophical Aspects”. Erişim 10 Nisan 2024. https://openairphilosophy.org/wp-content/uploads/2019/02/OAP_Naess_Deep_Ecology_Movement.pdf
- OpenAirPhilosophy. “The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement A Summary”. Erişim 10 Nisan 2024. https://openairphilosophy.org/wp-content/uploads/2018/11/OAP_Naess_Shallow_and_the_Deep.pdf
- Öztürk, Özkan. “Çevrecilik Söylemleri ve Türkiye’deki Çevre Hareketlerinin Seyri”. *Journal of History Culture and Art Research* 6/2 (Nisan 2017), 441-456.
- Parlak, N. Nihan. *Ekolojik Peyzaj Tasarımı ve Permakültür Yaklaşımı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Porta, Donatella Della – Diani, Mario. *Toplumsal Hareketler*. çev. Pelin Çakır vd. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.
- Shiva, Vandana – Mies, Maria. *Ekofeminizm*. çev. İlknur Urkun Kelso. İstanbul: Sinek Sekiz Yayınevi, 2. Basım, 2019.
- Şahin, Ümit. “Yeşil Düşünce”. *Yeşil ve Siyaset: Siyasal Ekoloji Üzerine Yazılar*. ed. Orçun İmge - Hakan Olgun. 11-60. Ankara: Liberte Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Tamkoç, Günseli. “Derin Ekolojinin Genel Çizgileri”. *Birikim* 57-58 (Ocak-Şubat 1994), 87-91.
- Taylor, Bron. *Dark Green Religion: Nature Spirituality and The Planetary Future*. Berkeley: University of California Press, 2010.
- The Vegan Society, “Definition of Veganism”. Erişim 27 Şubat 2025. <https://www.vegansociety.com/go-vegan/definition-veganism>
- Thoreau, Henry David. *Walden*. çev. Aykut Örküp. İstanbul: Zepelin Kitap, 7. Basım, 2019.
- Tont, Sargun A. *Sulak Bir Gezegenden Öyküler*. Ankara: TÜBİTAK, 7. Basım, 2001.
- Touraine, Alain. *Modernliğin Eleştirisi*. çev. Hülya Tufan. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 4. Basım, 2002.
- Touraine, Alain. “Toplumdan Toplumsal Harekete”. *Yeni Sosyal Hareketler*. ed. Kenan Çayır. 35-52. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2016.
- Utku Konca, Yeliz. *Veganlık ve Kendini Bulma Sanatı*. İstanbul: Literatür Hayat, 2024.
- Ünal, Feyzullah. “Toplumsal Ekoloji”. *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 26 (Nisan 2010), 114-123.
- Varol, Sibel Fügen. *Temsil İdeoloji Kimlik*. İstanbul: Varlık Yayınları, 2016.

Ek: Katılımcı Bilgileri

Kod	Cinsiyet	Yaş	Meslek	Eğitim Düzeyi	Yaşadığı Şehir
Katılımcı 1	Erkek	35	Kurumsal İletişim Uzmanı	Yüksek Lisans	İstanbul
Katılımcı 2	Kadın	37	Ziraat Yüksek Mühendisi	Yüksek Lisans	İstanbul
Katılımcı 3	Erkek	37	Fırın İşletmecisi	Lisans	İstanbul
Katılımcı 4	Kadın	42	Hukuk Bürosu Çalışanı	Lisans	İstanbul
Katılımcı 5	Kadın	29	Klinik Psikolog	Yüksek Lisans	İstanbul
Katılımcı 6	Kadın	37	Finansal Kontrolör	Lisans	İstanbul
Katılımcı 7	Erkek	54	Editör	Lisans	İstanbul
Katılımcı 8	Kadın	22	Öğrenci	Lisans (devam ediyor)	İstanbul
Katılımcı 9	Kadın	32	İçerik Üreticisi	Yüksek Lisans	İstanbul
Katılımcı 10	Kadın	31	İçerik Üreticisi	Lisans	İzmir
Katılımcı 11	Erkek	42	Çevirmen	Lise	Çanakkale
Katılımcı 12	Erkek	35	Belgesel Yönetmenliği	Lisans	İzmir
Katılımcı 13	Kadın	37	e-Ticaret	Lisans	İstanbul
Katılımcı 14	Erkek	39	Girişimci	Yüksek Lisans	İstanbul
Katılımcı 15	Kadın	30	Öğretmen	Lisans	Çanakkale
Katılımcı 16	Erkek	34	Çiftçi, Tiyatro Oyuncusu	Önlisans	İzmir
Katılımcı 17	Erkek	39	Akademisyen	Doktora	Mardin
Katılımcı 18	Kadın	43	Mimar, Editör	Yüksek Lisans	Muğla
Katılımcı 19	Kadın	48	Çevre Mühendisi	Lisans	Çanakkale
Katılımcı 20	Kadın	52	Teknik Ressam	Önlisans	İstanbul
Katılımcı 21	Erkek	43	İnşaat Mühendisi	Lisans	Ankara
Katılımcı 22	Kadın	46	Avukat	Yüksek Lisans	Ankara
Katılımcı 23	Kadın	37	Öğretmen	Lisans	Muğla
Katılımcı 24	Kadın	38	Eğitmen	Doktora (devam ediyor)	İstanbul
Katılımcı 25	Erkek	32	Tekstil Mühendisi	Lisans	Bursa
Katılımcı 26	Erkek	39	Serbest Meslek	Lisans	İzmir
Katılımcı 27	Kadın	33	Öğretmen	Lisans	İsparta
Katılımcı 28	Kadın	31	İçerik Yazarı	Lisans	Ankara
Katılımcı 29	Kadın	42	Öğretmen	Lisans	İzmir
Katılımcı 30	Kadın	35	Marka Danışmanı	Lisans	İstanbul
Katılımcı 31	Kadın	37	İnsan Kaynakları	Yüksek Lisans	İstanbul
Katılımcı 32	Kadın	38	Restorasyon Uzmanı, Yüksek Mimar	Yüksek Lisans	Muğla

A Field Study on the Social Construction of Ecological Identity

Extended Summary

Since the 1960s, one of the most prominent topics in the social sciences literature is undoubtedly the environmental movement. The environmental movement, which emerged in Western countries, which are considered to be developed countries, has also emerged in developing and underdeveloped countries over time. While the first wave of the environmental movement had an approach focused on protecting the environment by putting human life at the center, the ecology movement, which is called the second wave, stands out with a philosophy and identity construction centered on ecology. The ecology movement questions the human-nature relationship and develops a holistic approach in which humans are not separated from nature. The ecology movement aims to downsize instead of a growth-oriented economy and to build a life in harmony with nature instead of destroying it.

In addition to approaches that try to prevent activities that cause environmental problems, there are also ecological approaches that approach ecological problems from a moral perspective and see the need to restructure the human-nature relationship. These approaches are generally referred to as mystical (spiritual) ecology. Since the concept of mysticism is more commonly understood as mystery in Turkish, the word spiritual is used in this study in the sense of spiritual/spiritual. Nature-based spirituality means that people build a nature-centered world of meaning by putting nature at the center of their lives, adopting ecological ethical values, and organizing their lives accordingly. Deep ecology, social ecology, and permaculture approaches, which aim to regulate the human-nature relationship in favor of ecology and therefore develop their moral principles, constitute the theoretical framework of this study.

The aim of the study is to examine the participants' process of adopting an ecological lifestyle, the motivation sources behind this process, and the content of the constructed identity. Phenomenological research, one of the qualitative research methods, was adopted in the study. Based on Peter L. Berger and Thomas Luckmann's joint work, *The Social Construction of Reality*, the construction process of a worldview was analyzed with a constructivist approach. Before starting the study, the researcher participated in various activities such as camps, interviews, vegan nutrition workshops, upcycling festivals, barter festivals, and did various readings during the one-year preparation process. With the data obtained as a result of the preparation process, questions were prepared to guide the researcher in a semi-structured interview. Interviews were conducted with people contacted through environmental organizations. In the study, interviews were conducted with a total of 32 participants, 11 of whom were male and 21 of whom were female. The first interview was conducted in July 2023, and the last interview was conducted in March 2024. While some of the interviews were conducted face-to-face, online communication tools (Zoom, WhatsApp, Instagram) were used due to physical distance. The average duration of the interviews was 50 minutes.

The researcher used the MAXQDA data analysis program for thematic coding of the data. The audio recordings were transcribed by the researcher, listening to the audio files and transcribing them into a Word file. "Participant 1" and "Participant 2" codes were used instead of the participants' names.

According to the data obtained, personal experiences or social events (e.g., Gezi Events) were effective in the development of participants' environmental awareness. Social changes such as the COVID-19 pandemic and the shift towards supporting small producers have increased environmental awareness. While some participants became members of an environmental association or cooperative, others adopted an environmentally sensitive lifestyle without being involved in any group or organization.

When we asked the question “How do you define yourself?”, the participants generally distanced themselves from ideologies and made individual definitions. In their definitions of individual identity, participants emphasized their relationship with nature. In their definitions, the participants mostly used expressions such as “in harmony with nature”, “in touch with nature”, “nature-friendly”, and “defender of life”. This distanced approach towards ideologies and the originality in their definitions shows that today's people have flexible and individually shaped identities.

One of the sources utilized in the preparation of the study is Bron Taylor's *Dark Green Religion*. In this work, Taylor claims that ecologism functions like a religion and that ecological thinkers are the saints of this religion. In this direction, the participants were asked about the names they look up to and the impact of these names on their lives was tried to be understood. In the study, it is understood that the participants were influenced by names such as Bill Mollison, Victor Ananias, Masanobu Fukuoka, Gary Snyder, Murray Bookchin, and Henry David Thoreau, but they were inspired by these names rather than seeing these names as saints. It has been observed that social media is also effective in the spread of ecological life today, and the social media accounts of ecological organizations and the ecological life experiences shared by content producers called “greenfluencers” have an impact on the participants. In addition to the globally known names listed above, it was learned that names such as İrem Çağır, Dicle Doğan, and Orkun Olgar from Turkey are followed.

In order to obtain information about the dietary style, which is one of the sub-problems of the study, the participants were asked about their experiences with vegan or vegetarian diets, and their thoughts on this subject were examined. In line with the answers given by vegan participants, it was understood that veganism is an identity with clearer boundaries than ecologism, and for this reason, a separate title was opened about veganism. Participants who preferred a vegan life preferred to say “I am vegan” when asked about identity. Even if most of the participants are not vegan or vegetarian, they have experienced at least one of these diets at some point in their lives. Reasons such as animal rights, problems in industrial animal husbandry, and the search for a healthy life are effective in adopting a vegan or vegetarian diet. Experiencing a vegan or vegetarian lifestyle can be considered an indicator of living in harmony with ecological values.

At the end of the study, it can be stated that ecological life awareness is a process shaped by individual preferences and social movements. The study shows that the participants put nature at the center while constructing their worldviews and construct an identity in harmony with nature.

Keywords

Sociology of Religion, Ecological Life, Ecologism, Deep Ecology, Social Ecology, Permaculture.

Muhammed b. Ebû Bekir'in Öldürülmesi Bağlamında Hz. Ümmü Habîbe ile Hz. Âişe Arasında Yaşandığı İddia Edilen Olayın Tahlil ve Değerlendirmesi

Recep Erkocaaslan

Doç. Dr., Çankırı Karatekin Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Siyer-i Nebi ve İslam Tarihi Ana Bilim Dalı,
Çankırı, Türkiye
receperkocaaslan@karatekin.edu.tr | <http://orcid.org/0000-0001-9811-5524> | <https://ror.org/01ly7xt38>

Öz

Hz. Osman'ın öldürülmesi ile başlayan süreç İslam tarihindeki en büyük kırılma noktalarından birisi olmuştur. Etkileri günümüze kadar ulaşan bu olay, o yıllarda İslam toplumu içerisinde çok büyük çatışmalara sebebiyet vermiştir. Hz. Osman'ın öldürülmesiyle sonuçlanan süreçte aktif rol oynayan kişilerden birisi de Hz. Âişe'nin kardeşi Muhammed b. Ebû Bekir'dir. Onun Hz. Osman'a karşı tavrı sonraki yıllarda kendisi aleyhine bir muhalefetin oluşmasına neden olmuştur. Nihayetinde bu süreç onun da öldürülmesi ve cesedine yakılmak suretiyle zarar verilmesi ile sonuçlanmıştır. Kaynaklarda Muhammed b. Ebû Bekir'in öldürülmesinden sonra Hz. Osman'ın akrabası olan Hz. Ümmü Habîbe'nin Hz. Âişe'ye kızartılmış bir koç ile: "Kardeşin de böyle kızartıldı." şeklinde bir haber gönderdiği rivayeti geçmektedir. Hz. Peygamber'in eşlerinin birbirleriyle ilişkileri ve Hz. Ümmü Habîbe'nin karakter yapısı hakkında çok olumsuz bir izlenime sebebiyet veren bu rivayetin tüm yönleriyle ele alınarak incelenmesi büyük önem arz etmektedir. Çalışmada bu süreci hazırlayan olaylar, tasvirî ve tahlilî bir bakış açısıyla ele alınacaktır. Bu konular hakkında zikredilen rivayetler genel İslam tarihi anlatımları ile mukayese edilerek en doğru sonuçlara ulaşmaya gayret edilecektir. Ayrıca konuyla özel bağlantısı olan rivayetler isnad yönüyle de incelenecektir. Tespit edilebildiği kadarıyla daha önce böyle bir çalışmanın yapılmamış olması önemli bir boşluğu doldurarak alana katkı sağlayacaktır. Çalışmaya temel oluşturan rivayetin birçok yönden ciddi zaafı içermesi ve bu söylemi destekleyen sahih başka bir aktarımın bulunmaması böyle bir olayın yaşanmadığı izlenimini vermektedir.

Anahtar Kelimeler

İslam Tarihi, Hz. Osman, Muhammed b. Ebû Bekir, Hz. Ümmü Habîbe, Hz. Âişe, İsnad.

Atıf Bilgisi

Erkocaaslan, Recep. "Muhammed b. Ebû Bekir'in Öldürülmesi Bağlamında Hz. Ümmü Habîbe ile Hz. Âişe Arasında Yaşandığı İddia Edilen Olayın Tahlil ve Değerlendirmesi". *Uludağ İlahiyat Dergisi* 34/1 (Haziran 2025), 183-209. <https://doi.org/10.51447/uluid.1637310>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü Article Type	Araştırma Makalesi Research Article
Geliş Tarihi Date of Submission	11 Şubat 2025 11 February 2025
Kabul Tarihi Date of Acceptance	19 Mayıs 2025 19 May 2025
Yayın Tarihi Date of Publication	27 Haziran 2025 27 June 2025
Yayın Sezonu Pub Date Season	Haziran June
DOI	https://doi.org/10.51447/uluid.1637310
Değerlendirme Peer-Review	Ön inceleme: Bir İç Hakem (Editörler Kurulu Üyesi - Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem - Çift Taraflı Körleme Single anonymized Internal (Editor board member) Double anonymized – Two External
Etik Beyan Ethical Statement	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been properly cited
Benzerlik Taraması Plagiarism Checks	Yapıldı – iThenticate Yes – iThenticate
Çıkar Çatışması Conflicts of Interest	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. The author(s) has no conflict of interest to declare.
Finansman Grant Support	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Telif Hakkı & Lisans Copyright & License	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. The author(s) publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0
Etik Bildirim Complaints	ilahiyyatdergisi@uludag.edu.tr - https://dergipark.org.tr/tr/pub/uluid

Analysis and Evaluation of the Alleged Incident between Umm Ḥabība and ‘Ā’isha in the Context of the Murder of Muḥammad b. Abū Bakr**Recep Erkocaaslan**

Assoc. Prof., Çankırı Karatekin University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Prophetic Biography and History of Islam, Çankırı, Türkiye
receperkocaaslan@karatekin.edu.tr | <http://orcid.org/0000-0001-9811-5524> | <https://ror.org/011y7xt38>

Abstract [You may find an extended abstract of this article after the bibliography.]

The process that began with the assassination of ‘Uthmān was one of the biggest turning points in Islamic history. This event, the effects of which continue to this day, caused great conflicts within the Islamic community in those years. One of the people who played an active role in the process that resulted in the assassination of ‘Uthmān was Muḥammad b. Abū Bakr, the brother of ‘Ā’isha. His attitude towards ‘Uthmān led to the formation of an opposition against him in the following years. Eventually, this process culminated in his murder and the destruction of his body by burning. It is narrated in the sources that after the assassination of Muḥammad b. Abū Bakr, Umm Ḥabība, a relative of ‘Uthmān, sent a roasted ram to ‘Ā’isha and said: “This is how your brother was roasted”. It is important to examine this narration, which gives a very negative impression about the relations of the Prophet’s (pbuh) wives with each other and the character of Umm Ḥabība, in all its aspects. The events that prepared this process will be analyzed from a descriptive and analytical perspective. The narrations about these issues will be compared with the general narratives of Islamic history to reach the most accurate conclusions. In addition, narrations with special relevance to the topic will be analyzed in terms of isnād. As far as can be determined, no such study has been conducted on this subject before; therefore, this research will fill an important gap and make a valuable contribution to the field. The fact that the narration that forms the basis of this study contains serious weaknesses in many aspects, and that no other authentic narration supports this narration, gives the impression that such an event did not occur.

Keywords

History of Islam, ‘Uthmān, Muḥammad b. Abū Bakr, Umm Ḥabība, ‘Ā’isha, Isnād.

Citation

Erkocaaslan, Recep. “Muhammed b. Ebû Bekir’in Öldürülmesi Bağlamında Hz. Ümmü Habîbe ile Hz. Âişe Arasında Yaşandığı İddia Edilen Olayın Tahlil ve Değerlendirmesi”. *Uludağ İlahiyat Dergisi* 34/1 (June 2025), 183-209. <https://doi.org/10.51447/uluid.1637310>

Giriş

Hiz. Osman'ın (öl. 35/656) hilafetinin ikinci yarısında başlayarak öldürülmesi ile sonuçlanan süreç İslam tarihindeki en büyük kırılma noktalarından birisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Görevi başındaki bir halifenin, organize bir hareketle müslümanların içerisinde çıkan bir grup tarafından öldürülmesi İslam toplumu içerisinde çok derin yaralar açmış ve etkileri günümüze dahi ulaşacak şekilde ümmetin parçalanmasına neden olmuştur.

Hiz. Osman'ın bir grup asi tarafından öldürülmesi aynı zamanda hadis uydurma faaliyetlerinin de başlamasına sebebiyet vermiştir. Sonraki süreçte farklı hiziplere ayrılan İslam toplumunun bazı bireyleri kendi görüşlerini desteklemek, muhaliflerin fikirlerini de itibarsız hale getirmek için hadis uydurma yöntemini benimsemiştir.¹ Rivayetlerin uydurulması yalnızca hadislerle sınırlı olmayıp, olayların aktarımında da zaman zaman tamamen gerçek dışı ya da fazlasıyla abartılı ifadeler kullanılmıştır.

Bu çalışmada Hiz. Osman'ın öldürülmesi ile doğrudan alakalı olan ve bu olaydan sadece birkaç sene sonra gerçekleştiği iddia edilen bir hadise ele alınacaktır. Hiz. Peygamber'in eşlerinin ahlaki durumları ve birbirleriyle ilişkileri bağlamında çok farklı bir portre çizen bu rivayetin tüm yönleriyle ele alınarak doğruluk veya yanlışlığının ortaya konulması ilmi bir mecburiyettir. Bu sebeple çalışmada Muhammed b. Ebû Bekir'in (öl. 38/658) öldürülmesi bağlamında Hiz. Ümmü Habîbe (öl. 44/664) ile Hiz. Âişe (öl. 58/678) arasında geçtiği iddia edilen bu olay isnad, diğer rivayetlerle uyumluluk ve mantıklı tutarlılık yönleriyle mümkün olduğunca kapsamlı bir şekilde ele alınacaktır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla konu hakkında Türkçe, İngilizce ve Arapça literatürde özel bir çalışma bulunmamaktadır.

Olayları sağlıklı bir örgü içerisinde sunabilmek için öncelikle Hiz. Osman'ın asiler tarafından muhasara edilmesi ve öldürülmesi olayı, bu süreçte Muhammed b. Ebû Bekir, Hiz. Ümmü Habîbe ve Hiz. Âişe'nin tutumları ortaya konulmaya çalışılacaktır. Ardından Muhammed b. Ebû Bekir'in öldürülmesi hadisesi genel hatlarıyla ele alınacaktır. Son olarak ilgili rivayet sened ve metin açısından tüm yönleriyle incelenecektir.

1. Hiz. Osman'ın Öldürülmesi

Genel kabule göre Hiz. Osman'ın hilafeti Mescid-i Nebvî'de müslümanların kendisine biat etmesiyle 29 Zilhicce 23/6 Kasım 644 tarihinde başlamıştır.² İslam tarihinde genel temâyüle göre onun hilafeti iki dönem olarak değerlendirilir. Hiz. Osman'ın hilafetinin ilk yarısını kapsayan 23-29/644-649 tarihleri arası halkın kendisinden çok memnun olduğu

¹ M. Yaşar Kandemir, *Mevzû Hadisler* (İstanbul: İFAV, 1997), 27-61; Halil İbrahim Turhan, *Ricâl Tenkidinin Doğuşu ve Gelişimi* (İstanbul: İFAV, 2015), 42-44.

² Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2012), 3/46; Ebû'l-Ferec Cemâleddîn Abdurrahmân İbnü'l-Cevzî, *Şifâtü's-şafve*, thk. Muhammed Revvâs Kal'acî - Mahmûd Fâhûrî (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1985), 1/304; Ayrıntılı bilgi için bk. Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhih* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Ahkâm", 43; Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-siyâse* (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009), 1/27-28.

“sükûnet dönemi”, hilafetinin ikinci yarısını oluşturan 30-35/650-656 tarihleri ise “karışıklık dönemi” olarak tanımlanmaktadır.³

Karışıklık dönemi olarak ifade edilen ikinci dönemde Hz. Osman’ın bazı icraatları halkın tepkisine sebep olmuş ve onun aleyhine bir muhalefet hareketinin oluşmasına zemin hazırlamıştı. Bu dönemde halkın Hz. Osman’ı eleştirdiği pek çok konu bulunmakla birlikte özellikle iki husus muhalefetin temel nedeni olarak öne çıkmaktadır. Hz. Osman’ın en fazla eleştirilmesine sebebiyet veren olay, onun devletin üst düzey kademelerine çoğunluğu Benî Ümeyye kabilesinden olan kendi akrabalarını tayin etmesiydi. Yine bununla alakalı olan ikinci husus ise devletin mali imkânlarından kendi akrabalarını daha fazla istifade ettirdiği iddiasıydı.⁴

Hz. Osman, aleyhinde gelişen bu muhalefet hareketini bastırmaya çalışsa da olaylar günden güne büyümeye devam etti. Nihayetinde muhaliflerden bazıları Hz. Osman’ı hilafetten azletmek için harekete geçtiler. Mısır bölgesinden yaklaşık bin kişi, Kûfe’den iki yüz kişi ve Basra’dan yüz kişi Şevvâl 35/Nisan 656 tarihinde Medine’ye doğru harekete geçti.⁵

Hac ibadetini yapmak bahanesiyle şehirlerinden ayrılan bu kimseler Medine’ye yakın bölgelere gelerek konakladılar.⁶ İstediklerini elde edemeyen isyancılar bir müddet sonra Medine’ye girip Hz. Osman’ın evini kuşattılar. Farklı rakamlar zikredilmekle birlikte kuşatma yaklaşık kırk gün devam etti.⁷ Kuşatmanın on sekizinci gününden itibaren isyancılar Hz. Osman ile Medine halkının irtibatını tamamen kestiler. Hz. Osman’ın evine yemek ve su sokulmasına dahi müsaade etmiyorlardı.⁸ Hz. Osman olayların günden güne daha da kötü bir hâl alması üzerine valilerine mektuplar göndererek onlardan yardım istedi.⁹

Hz. Osman çeşitli zaman aralıklarında isyancıları vazgeçirmek için onlarla konuşmaya

³ Sabri Hizmetli, “Tarihî Rivâyetlere Göre Hz. Osman’ın Öldürülmesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (1985), 167; G. Levi Della Vida, “Osman”, *Millî Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi* (Eskişehir: MEB Yayınları, 1997), 9/430; Adem Apak, *Hz. Osman Dönemi Devlet Siyaseti* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 135; İsmail Yiğit, “Osman”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/439.

⁴ Ebü’l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihâl*, thk. Emîr Ali Mehnâ - Ali Hasen Fâ’ûr (Beyrût: Dâru’l-Ma’rife, 1993), 1/34-35; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed ez-Zehebî, *Târîhu’l-İslâm ve ve-feyâtü’l-meşâhîr ve’l-a’lâm* (Beyrût: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1990), 3/429-430; İbn Hacer el-Askalânî, *el-İşâbe fî temyîzi’s-şâhâbe* (Beyrût: Dâru’l-Fikr, 2001), 3/426-427; Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî (Cîze: Dâru Hecer, 1997), 10/272; Ömer Aktaş, *Bir Arap Dâhisi Muğîre b. Şu’be* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2019), 186-187.

⁵ İbn Sa’d, *et-Tabakât*, 3/52; Ebü’l-Hasen İzzüddîn Alî İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil fî’t-târîh*, thk. Ebü’l-Fidâ’ Abdullah el-Kâdî - Muhammed Yûsuf ed-Dekkâk (Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2010), 3/50-51; Zehebî, *Târîhu’l-İslâm*, 3/447-448; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 10/277-278.

⁶ İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/51; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 10/279; Apak, *Hz. Osman Dönemi Devlet Siyaseti*, 167-168.

⁷ İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/53; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 10/286.

⁸ İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/63; Apak, *Hz. Osman Dönemi Devlet Siyaseti*, 172.

⁹ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu’l-ümem ve’l-mülûk* (Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2012), 2/653-654; Zehebî, *Târîhu’l-İslâm*, 3/440; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 10/313.

ve nasihat etmeye gayret etti.¹⁰ Ancak ne Hz. Osman'ın uyarıları ne de sahâbîlerin kendilerine verdiği tavsiyeler isyancılara geri adım attırdı. Kuşatmanın yaklaşık kırkıncı gününde asiler Hz. Osman'ı öldürmek için harekete geçmeye karar verdiler. Çünkü hac ibadetini bitirip beldelerine dönmek için yola çıkan kalabalık müslüman grupların kendilerini durdurma ihtimali mevcuttu. Üstelik Hz. Osman'ın valilerinin gönderdiği ordular da Medine'ye yaklaşıyordu.¹¹

Nihayetinde asiler 18 Zilhicce 35/17 Haziran 656 tarihinde Cuma günü Hz. Osman'ın evine girerek onu öldürdüler.¹²

1. 1. Muhammed b. Ebû Bekir'in Bu Olay Sırasındaki Tutumu

Hz. Osman'ı hilafetten indirmek için Mısır'dan Medine'ye gelenler arasında Muhammed b. Ebû Bekir de bulunmaktaydı.¹³ Ancak onun bu olaydaki rolü sadece bununla sınırlı değildi. Asiler Hz. Osman'ı öldürmek için harekete geçtiklerinde içlerinde Muhammed b. Ebû Bekir'in de bulunduğu bir grup, komşusu Amr b. Hazm'ın (öl. 53/673-?) evinden atlayarak Hz. Osman'ın evine girmişlerdi. Muhammed b. Ebû Bekir'in yanında asilerin elebaşlarından Kinâne b. Bişr (öl. 38/659), Sevdân b. Humrân (öl. ?) ve Amr b. Hamık da (öl. 51/672) bulunuyordu. Onlar evin içerisine girdiklerinde Hz. Osman Kur'ân-ı Kerîm'den Bakara sûresini okuyordu. Eşi Nâile de (öl. ?) onun yanındaydı. Muhammed b. Ebû Bekir hemen Hz. Osman'ın sakalına yapışarak: "Ey Na'sel!¹⁴ Kuşkusuz Allah seni rezil etti." dedi. Hz. Osman da: "Ben Na'sel değilim, Allah'ın kulu ve müminlerin emîriyim." dedi. Muhammed b. Ebû Bekir: "Sana Muâviye'nin, falanın, falanın yardımı dokunmadı." dedi. Hz. Osman: "Ey kardeşimin oğlu! Sakalımı bırak, baban senin yaptığın şeyi asla yapmazdı." dedi. Muhammed b. Ebû Bekir de: "Sana sakalını tutmaktan çok daha fazla şey yapmak istiyorum." deyince Hz. Osman: "Sana karşı Allah'ın yardım ve inayetini isterim." dedi. Bu konuşmaların ardından

¹⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 3/49-50; Ebû İshâ Muhammed b. İshâ et-Tirmizî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Menâkıb", 18; Ebû Abdurrahmân Ahmed en-Nesâî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Aḥbâs", 4; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 3/444-445.

¹¹ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 10/313; Apak, *Hz. Osman Dönemi Devlet Siyaseti*, 176; Yiğit, "Osman", 33/441.

¹² Ebû Amr Halife b. Hayyât, *et-Târîḥ*, thk. Mustafa Necîb Fevâz - Hikmet Keşîlî Fevâz (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995), 104-105; Ebû Ömer Cemâleddîn Yûsuf İbn Abdilber, *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-aşḥâb*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî (Beyrût: Dâru'l-Cil, 1992), 3/1044; Ebû'l-Hasen İzzüddîn Alî ibnû'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-şahâbe*, thk. Halîl Me'mûn Şeyhâ (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 2009), 3/222; Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Târîhu'l-hulefâ* (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2003), 130.

¹³ Muhammed b. Ebû Bekir hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Muhammed Şerif Evcim, *Muhammed b. Ebî Bekir'in Hayatı ve Siyasi Faaliyetleri* (Bolu: Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 18-82.

¹⁴ Burada "na'sel" kelimesinin hakaret kastı ile kullanıldığı kesin olmakla birlikte tam olarak neyin kastedildiği bilinmemektedir. Medine'de yaşayan uzun sakallı bir Yahudi'nin veya uzun sakallı bir Mısırlının ismi olduğu Hz. Osman'ın da sakalı uzun olduğu için bu kimseye benzetildiği iddia edilmektedir. Ayrıca erkek sırtlana da na'sel denildiği veya na'selin aptal ve cahil yaşlı adam manasına geldiği aktarılmaktadır. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 3/444; Allamah Sayyid Murtada Askari, *The Role of 'A'ishah in the History of Islam*, çev. Alaaddin Pazargadi (Tahran: Naba' Organization, 2000), 1/173.

Muhammed b. Ebû Bekir bir ok veya mızrağın temreni ile Hz. Osman'ın alnını yaraladı. Arından diğer asiler de Hz. Osman'a saldırarak onu şehit ettiler.¹⁵

Muhammed b. Ebû Bekir'in bu olaydaki etkisinin daha az olduğunu ifade eden bazı anlatımlarda onun içeri giren asilerin başında olduğu tekrar edilir. Ancak bu rivayetlerde Muhammed b. Ebû Bekir'in Hz. Osman'ın sakalını tuttuğu sırada, Hz. Osman'ın ona, babasının bu davranışta bulunmayacağını söylediği, bunun üzerine Muhammed'in pişman olarak geri çekildiği aktarılır. Muhammed geri çekilince eve giren diğer asiler Hz. Osman'ı katletmişlerdir.¹⁶

Aktardığımız rivayetlerde de açıkça görüldüğü üzere Muhammed b. Ebû Bekir'in Hz. Osman'ın öldürülmesiyle sonuçlanan isyan hareketinin her aşamasında bulunduğu anlaşılmaktadır. Farklı rivayetler bulunsun da Muhammed b. Ebû Bekir'in Hz. Osman'ın öldürülmesi sırasında da aktif rol oynamış olma ihtimali mevcuttur. Bunun aksi bir durum gerçekleşmiş olsa bile halkın nazarında Muhammed b. Ebû Bekir, Hz. Osman'ın katillerinden biri olarak anılmaktan kurtulamamıştır. Çünkü Hz. Osman'ın evine bir grup insan, rızası dışında zorla girmiş ve bu grubun içerisinde bazıları halifeyi katletmişti. İnsanlar kılıcı kimin soktuğu ile ilgilenmiyorlar ve halifenin evine zorla girenlerin tamamına katil nazarıyla bakıyorlardı. Nitekim Muhammed b. Ebû Bekir'in oğlu Kâsım b. Muhammed (öl. 107/725-?-) bile Hz. Osman'a yaptıkları hususunda babasını suçlu ve günahkâr olarak görüyordu. Kâsım b. Muhammed'in secdede iken: “Allah'ım! Osman'a karşı yaptıklarından dolayı babamın günahını affet.” şeklinde dua ettiği rivayet edilmektedir.¹⁷

1. 2. Hz. Ümmü Habîbe'nin Bu Olay Sırasındaki Tutumu

Hiz. Ümmü Habîbe'nin Hz. Osman'ın icraatları hakkında neler düşündüğü veya onun öldürülmesi ile sonuçlanan bu olaylar sırasında nasıl bir tutum takındığı ile ilgili kaynaklarda neredeyse hiçbir bilgi bulunmamaktadır. Ancak Hz. Ümmü Habîbe de Hz. Osman gibi Benî Ümeyye kabilesine mensuptu. Ayrıca Hz. Osman, Hz. Ümmü Habîbe'nin dayısının oğluydu.¹⁸ Dolayısıyla bu olaylar sırasında Hz. Ümmü Habîbe'nin Hz. Osman aleyhinde bir duruşa sahip olma ihtimali olmadığı rahatlıkla ifade edilebilir. Nitekim bu yargıyı destekleyen bir rivayet de bulunmaktadır. Kuşatmanın on sekizinci gününde isyancılar Hz. Osman ile Medine halkının bağlantısını kestikleri zaman Hz. Osman sahâbîlerin büyüklerine ve Hz. Peygamber'in eşlerine haber göndererek onlardan kendilerine su göndermelerini istemişti. Bu hususta ilk teşebbüs Hz. Ali'den (öl. 40/661) gelmiş, ancak o, isyancılar tarafından engellenmişti. Daha sonra Hz. Ümmü Habîbe muhtemelen heybelerinde yemek ve su olan bir

¹⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 3/53-55; Benzer rivayetler için bk. Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, thk. Muhammed Avvâme (Cidde: Dâru'l-Kible, 2006), 20/601-603; Halife b. Hayyât, *et-Târîh*, 103.

¹⁶ Halife b. Hayyât, *et-Târîh*, 103; İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-siyâse*, 1/40; İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, 1044-1045; Süyûtî, *Târîhu'l-hulefâ*, 129.

¹⁷ Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ el-Belâzürî, *Ensâbü'l-êsrâf*, thk. Muhammed Hamîdullah vd. (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1996), 10/110; Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân*, thk. İhsân Abbâs (Beyrût: Dâru Sâdır, 1977), 4/59; Müttakî el-Hindî, *Kenzü'l-ummâl fi süneni'l-aqvâl ve'l-efâl*, thk. Bekrî Hayyânî - Saffet Sekkâ (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 13/85.

¹⁸ Aynur Uraler, “Ümmü Habîbe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/318.

katırın üzerinde Hz. Osman'ın evinin önüne gelmişti. İsyancılar ilk olarak katırın yüzüne vurarak onu geri döndürmeye çalıştılar. Onların bu hareketi üzerine Hz. Ümmü Habîbe: "Bu adamın, Benî Ümeyye'nin evlatları için bazı vasiyetleri var. Ben yetimlerin ve dul kadınların hakkı olan vasiyetler kaybolmasın diye onları sormak istiyorum." dedi. İsyancılar: "Yalan söylüyorsun." diyerek, Hz. Ümmü Habîbe'nin katırının üzerindeki semerin ipini kestiler. Onların bu hareketi sebebiyle Hz. Ümmü Habîbe katırdan düşecek gibi olmuştu. Başkaları yardımına gelmeseydi, Hz. Ümmü Habîbe'nin öldürülme tehlikesi bile mevcuttu.¹⁹

Hz. Ümmü Habîbe'nin bu süreçte yaşadıkları hakkında başka bir malumat bulunmamaktadır. Ancak onun yaşadığı bu tek olay bile isyancıların ahlaki durumunu göstermesi açısından oldukça değerlidir.

1. 3. Hz. Âişe'nin Bu Olay Sırasındaki Tutumu

Hz. Âişe'nin Hz. Osman'ın yönetimine karşı tutumu ve onun öldürülmesi ile sonuçlanan olaylar sırasındaki tavırları mevzuu biraz karışıktır. Hz. Âişe, Cemel Savaşı'nda Hz. Ali'ye karşı bir muhalefet hareketine girdiği için Şiîlerin açık hedefi haline gelmiştir. Şiîler Talha b. Ubeydullah (öl. 36/656), Zübeyr b. Avvâm (öl. 36/656) ve Hz. Âişe'yi Hz. Osman'ın asil katilleri olarak göstermeye çalışmışlardır. Onlara göre bu üç kişi, daha sonra iktidarı ele geçirmek için halkı kışkırtmış ve Hz. Osman'ın ölümüne sebep olmuş kimselerdir.²⁰

Bu tarafgir bakış açısını bir kenara bıraktığımızda Hz. Âişe'nin de Hz. Osman'a karşı girişilen isyan hareketinden rahatsız olduğunu görürüz. Hz. Osman kuşatma altına alınıp olaylar günden güne büyümeye başladığında Hz. Âişe hacca gitmek için Medine'den ayrılmaya karar verdi. O, özellikle Hz. Ümmü Habîbe'nin yaşadıklarından sonra bu isyancı grubun sözden anlamayan ve ne yapacakları belli olmayan bozguncu bir topluluk olduklarına hükmetmişti. Hz. Âişe ile ilgili aktarılan bir rivayette geçen diyaloglar da bu yargıyı doğrulamaktadır. Hz. Âişe'nin hacca gitmek üzere hazırlıklara başladığı duyulunca bazı kimseler ona gelerek: "Şayet burada kalsaydın daha güzel olurdu. Belki bu asiler senden çekinirlerdi." dediler. Bunun üzerine Hz. Âişe: "Onlara düşüncelerimi açıklarsam, Ümmü Habîbe'ye yaptıkları eziyeti bana da yapmalarından çekinirim." demişti.²¹ Hz. Âişe kardeşi Muhammed'i²² de bu olaylardan uzaklaştırabilmek için ona kendisiyle hacca

¹⁹ Taberî, *Târîh*, 2/672-673; Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hasen İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, thk. Ömer b. Garâme el-Amravî (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1995), 39/434; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 10/312.

²⁰ Recep Erkocaaslan, *Hz. Âişe'nin Hayatı, Şahsiyeti ve Hz. Peygamber Sonrası İslâm Tarihindeki Yeri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2016), 286-303; Ayrıca bk. Harun Reşit Demirel, "Hz. Âişe ve Siyâset (Hadis- Haber ve Tarihî Bilgiler Işığında)", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3 (2000), 123-148; Mehmet Efendioğlu, *Sahâbeye Yöneltilen Tenkitler* (İstanbul: İFAV, 2011), 233-284; Şîa'nın Hz. Âişe'ye bakış açısını görmek için bk. Askari, *The Role of 'A'ishah in the History of Islam*, 1/99-199, 2/19-171; Abdulalim Demir, "İmâmîyye Şîası'nda Hz. Âişe Tasavvurunu Şekillendiren Bazı Olaylar Üzerine Bir İnceleme", *Rize İlahiyat Dergisi* 27 (2024), 283-295.

²¹ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 10/313; Ayrıca bk. İbn Sa'd, *et-Tabâkât*, 5/27.

²² Muhammed ile Hz. Âişe baba bir kardeşlerdi. Muhammed'in annesi Esmâ bnt. Umeys, Hz. Âişe'nin annesi Ümmü Rûmân bnt. Âmir'dir. Ayrıntılı bilgi için bk. Ömer Sabuncu, "Âişe bt. Ebû Bekir", *Müminlerin Anneleri*, ed. Adnan Demircan - Ömer Sabuncu (İstanbul: Siyer Yayınları, 2017), 150-152, 157-158.

gelmesini teklif etti. Ancak Muhammed Hz. Âişe'nin bu teklifini kabul etmedi.²³ Hz. Âişe, Hz. Osman'ın öldürülmesinden yaklaşık yirmi gün önce Medine'den ayrılmıştı.²⁴

H. Osman öldürüldüğünde Hz. Âişe hâlâ Mekke'de bulunuyordu. O, geri dönmek için Mekke'den hareket ettiğinde yolda karşılaştığı bazı kimselerden Hz. Osman'ın öldürüldüğünü ve bu asi grup tarafından Hz. Ali'nin hilafet makamına getirildiğini haber aldı. Bunun üzerine Hz. Âişe Mekke'ye dönerek Hz. Osman'ın intikamını almak için bir faaliyet başlattı. Hz. Âişe Mekke'ye ulaştıktan sonra onu ilk olarak Hz. Osman döneminin valilerinden biri olan Abdullah b. Âmir (öl. 59/679) karşıladı ve kendisine niçin Mekke'ye döndüğünü sordu. Bunun üzerine Hz. Âişe: "Beni geri döndüren Osman'ın mazlum olarak öldürülmesidir. Ayrıca hilafet bir grup ayak takımına bırakılacak bir mesele de değildir. İslam'ın izzetini korumak için Osman'ın kanını talep edeceğim." dedi.²⁵

H. Âişe'nin Hz. Osman'ın öldürülmesi olayına bakış açısını şu şekilde özetleyebiliriz: Hz. Âişe, Hz. Osman'ın bazı uygulamalarını beğenmese de onu genel anlamda başarılı bir yönetici olarak görmekteydi. Hz. Osman'a karşı girişilen isyan faaliyetini, içerisinde kardeşi de olmasına rağmen asla desteklememişti. Ayrıca bu asi grubun Medine'de sergilediği tavırlardan sonra bu kimselerden İslam toplumuna bir hayır gelmeyeceği fikri de kendisinde iyice pekişmişti. Bunun bir sonucu olarak da Hz. Osman'ın kanını talep etmek ve hilafeti tekrar şûraya devretmek üzere bir muhalefet hareketini başlatmıştı.

2. Muhammed b. Ebû Bekir'in Öldürülmesi

H. Ali, Hz. Osman döneminde ortaya çıkan sorunların en büyük sebebi olarak onun valilerini görmekteydi. Bu sebeple Hz. Ali hilafet makamına geçer geçmez Hz. Osman'ın atadığı valileri azlederek onların yerlerine daha önce siyaset sahnesinde bulunmamış simaları görevlendirmeye başladı. Hz. Ali'nin görevlendirdiği valilerden biri de Mısır bölgesine tayin edilen Kays b. Sa'd b. Ubâdeydi (öl. 60/680).²⁶ Bazı kaynaklarda Arap dâhilerinden biri olarak kabul edilen Kays b. Sa'd'ın²⁷ Mısır valiliği uzun sürmemiştir. Kays, Mısır'da bulunan Hz. Osman taraftarlarına yumuşak davrandığı gerekçesiyle kısa bir süre sonra görevinden alındı. Hz. Ali, onun yerine Mısır'daki Hz. Osman taraftarları ile daha iyi mücadele edeceğini düşündüğü Muhammed b. Ebû Bekir'i tayin etmişti.²⁸

Muhammed b. Ebû Bekir Mısır valiliğini devraldıktan kısa bir süre sonra kendisinden

²³ Taberî, *Târîh*, 2/673; Ali Muhammed Muhammed Sallâbî, *Uşmân b. Affân şahsiyyetühû ve 'aşruhû* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2017), 366.

²⁴ Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd b. Venend ed-Dîneverî, *el-Ahbârü't-tivâl*, thk. Abdülmünîm Âmir (Bağdâd: Mektebetü'l-Müsennâ, 1959), 141.

²⁵ Taberî, *Târîh*, 3/7; Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân ibnül-Cevzî, *el-Muntazam fî târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ - Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992), 5/79-80.

²⁶ Ebû'l-Abbâs Ahmed el-Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, thk. Abdülemîr Mühennâ (Beyrût: Şeriketü'l-A'lemî li'l-Matbû'ât, 2010), 2/77; ibnül-Esîr, *el-Kâmil*, 3/92.

²⁷ Ebû Ca'fer Muhammed ibn Habîb, *el-Muḥabber*, thk. İlse Lichtenstadter (Beyrût: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.), 184; Ahmet Önkal, "Dühât-ı Arab", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/18.

²⁸ Taberî, *Târîh*, 3/61-68; ibnül-Esîr, *el-Kâmil*, 3/153-156.

beklenen vazifeyi ifa etmek için harekete geçti. İçlerinde daha sonra kendisini öldürecek olan Muâviye b. Hudeyc'in de (öl. 52/672-?-) bulunduğu Hz. Osman taraftarlarına Hz. Ali'ye biat etmeleri veya Mısır'ı terk etmeleri yönünde bir haber gönderdi. Hz. Osman taraftarı olan kimseler olaylar sükûnete kavuşana kadar bu istediği şeyi yapmayacaklarını bildirdiler. Ayrıca onlar kendileriyle savaşmak hususunda Muhammed b. Ebû Bekir'in de acele etmemesini söylediler. Ancak Muhammed, onların bu isteklerini kabul etmeyerek savaş için hazırlıklara başladı. Hz. Osman taraftarları da savunma hazırlıklarına hız verdiler. İki taraf Sıffin Savaşı ve ardından gerçekleşen Tahkîm Olayı sona erene kadar birbirlerine saldırmadılar. Hz. Ali'nin Sıffin Savaşı'nda Muâviye b. Ebû Süfyân'a (öl. 60/680) karşı net bir zafer elde edememesi ve Tahkîm Olayı'nın bir belirsizlikle sonuçlanması muhaliflerin Muhammed b. Ebû Bekir'e karşı daha cüretkâr tavırlar takınmalarına sebebiyet verdi. Muhammed b. Ebû Bekir onların bu tavırları üzerine bazı küçük birlikleri Hz. Osman taraftarlarının üzerine gönderdi. Ancak gönderilen birlikler yenildi ve komutanları da dâhil olmak üzere pek çok kayıp verdiler.²⁹

Bu askerî başarısızlıklar Hz. Osman taraftarlarının kendilerine olan güvenlerini iyice artırdı. Bu küçük çaplı savaşlardan sonra muhalif grup Muâviye b. Hudeyc önderliğinde Hz. Osman'ın kanını talep etme bahanesiyle harekete geçtiler. Bu vakitten sonra olaylar hızla Muhammed'in aleyhine gelişmeye başladı. Hz. Ali yaşananlardan haberdar olunca Mısır'da otoritesi sarsılan Muhammed b. Ebû Bekir'in yerine Cezîre Valisi Mâlik b. Hâris el-Eşter'i (öl. 37/657-?-) Mısır valisi olarak tayin etmeye karar verdi. Eşter, Muhammed'den daha iyi bir yönetici ve komutandı.³⁰ O, Mısır'a gitmek için yola çıktı, ancak yolunun üzerinde bulunan Kulzüm denilen mevkide, Muâviye b. Ebû Süfyân'ın görevlendirdiği bir haraç âmili tarafından zehirlenerek öldürüldü.³¹

Eşter'in öldürülmesinin akabinde Mısır topraklarında ve Mısır'ın haraç gelirlerinde gözü olan Muâviye b. Ebû Süfyân, Mısır'ı kendi yönetimine almak için harekete geçmeye karar verdi. Muâviye b. Ebû Süfyân öncelikle Muhammed b. Ebû Bekir ile arası iyice açılmış olan Mısırlı muhaliflerle irtibata geçti. O, Mısır'daki muhalefet hareketinin temsilcileri konumunda bulunan Muâviye b. Hudeyc ve Mesleme b. Muhalled'e (öl. 62/682) mektuplar göndererek kendisinin de Hz. Osman'ın kanını talep ettiğini bu sebeple güçlerini birleştirmeleri gerektiğini ifade etti. Hz. Osman taraftarlarının liderleri konumundaki bu kimseler de şayet kendilerine destek gönderilirse Mısır'ı kolaylıkla elde edebileceklerini cevabi bir mektupla ilettiler.³²

Mısırlı muhaliflerden gelen bu olumlu mesajdan sonra Muâviye b. Ebû Süfyân, altı bin kişilik bir birlik hazırlayıp bu ordunun başına komutan olarak eski Mısır valisi ve siyasi ortağı Amr b. el-Âs'ı (öl. 43/664) tayin etti. Muâviye b. Ebû Süfyân'ın ordusu Mısır'a ulaşınca Muhammed b. Ebû Bekir'e muhalif olanların bulunduğu bölgeye gitti.³³

²⁹ Belâzürî, *Ensâb*, 3/167; Taberî, *Târîh*, 3/68.

³⁰ Taberî, *Târîh*, 3/126; Abdülkerim Özeydin, "Eşter", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/486.

³¹ Belâzürî, *Ensâb*, 3/168; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/226-227.

³² Taberî, *Târîh*, 3/128-130; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/227-228.

³³ Belâzürî, *Ensâb*, 3/169; Taberî, *Târîh*, 3/130; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 10/657-658.

Muhammed b. Ebû Bekir gelişen yeni durumları bir mektupla Hz. Ali'ye ileterek kendisinden yardım istedi. Hz. Ali, Muhammed'e yardım vaadinde bulunarak bir savaş durumunda nasıl hareket etmesi gerektiği hususunda kendisine bazı nasihatlerde bulundu.³⁴

Hız. Ali'den gelen emirle birlikte Muhammed b. Ebû Bekir, Amr b. el-Âs'ın askerleriyle savaşmak için bir ordu toplamaya başladı. Ancak toplanan asker sayısı yalnızca dört bin kişiydi. Buna karşılık sadece Muâviye b. Ebû Süfyan'ın gönderdiği ordu bile altı bin kişiydi. Üstelik Mısırlı Hz. Osman taraftarlarının sayısı da yaklaşık olarak on bin kişi civarındaydı. Dolayısıyla iki ordu arasında çok ciddi bir dengesizlik bulunuyordu. Buna rağmen Muhammed b. Ebû Bekir ordusunu ikiye ayırarak iki bin kişiden oluşan öncü birliklerin başına Kinâne b. Bişr'i geçirerek onu Amr b. el-Âs'ın üzerine gönderdi. Bir müddet sonra Muhammed de kalan askerlerle birlikte onların ardından harekete geçti.³⁵ Aralarındaki büyük güç farkına rağmen Kinâne b. Bişr'in emrindeki askerler Amr b. el-Âs'ın ordusu ile kahramanca savaştilar. Ancak Mısırlı muhaliflerin de Amr'ın ordusuna destek vermesi aradaki güç dengesinin tamamen kaybolmasına sebebiyet verdi ve kısa süre içerisinde Kinâne'nin ordusu mağlup oldu. Öldürülenler arasında Kinâne de bulunuyordu.³⁶

Kinâne b. Bişr'in öldürüldüğü ve öncü birliklerin yenildiği haberi Muhammed b. Ebû Bekir komutasındaki asıl orduya ulaşınca, Muhammed'in emrindeki askerler orduyu terk etmeye başladılar. Öyle ki Muhammed'in yanında bir kişi bile kalmadı. Bu yeni durum üzerine Muhammed de Amr'ın ordusunun eline düşmemek için kaçıp bir yerlere gizlendi. Amr b. el-Âs hedefine ulaşmış ve vali olmak istediği Mısır'ı ele geçirmişti. Dolayısıyla kendileri için bir tehdit oluşturmayan Muhammed'in durumu ile ilgilenmedi. Ancak bu ordu içerisinde bulunan Muâviye b. Hudeyc'in asıl hedefi Hz. Osman'ın katili olarak gördüğü Muhammed'e kısas uygulamaktı. Bu sebeple Muâviye b. Hudeyc yanına aldığı bir grup askerle birlikte Muhammed'i aramaya koyuldu. Muâviye b. Hudeyc ve askerleri yolda Mısır'ın yerlileri olan bazı köylülerle karşılaştılar. Onlara tanımadıkları bir kimseyi görüp görmediklerini sorduklarında içlerinden birisi metruk bir yapı içerisinde oturan bir kimseyi gördüğünü söyledi. Muâviye b. Hudeyc Muhammed b. Ebû Bekir'i bulduklarını anlayarak hızla kendilerine tarif edilen yere gitti. Tam da beklediği gibi içeride oturan kişi oldukça perişan bir hâlde bulunan Muhammed b. Ebû Bekir'di. Rivayetlerden anlaşıldığı kadarıyla Muâviye b. Hudeyc, Muhammed b. Ebû Bekir'i Amr b. el-Âs'a götürüp teslim etmek niyetindeydi. Ancak bu sırada Amr b. el-Âs, Muâviye b. Hudeyc'e bir haberci göndererek Muhammed'i getirip kendisine teslim etmesini istedi. Çünkü Amr'ın ordusunda bulunan Muhammed'in baba bir kardeşi Abdurrahman b. Ebû Bekir (öl. 53/673),³⁷ Amr'dan kardeşi Muhammed'in öldürülmemesini rica etmişti. Muâviye b. Hudeyc, Muhammed b. Ebû Bekir'in bu olaydan sağ kurtulacağını anlayınca Amr'ın bu isteğini geri çevirdi. O, Hz. Osman'ın katili olarak gördüğü Muhammed'in kesinlikle kısas olarak öldürülmesi gerektiğine inanıyordu. Sonuç olarak Muâviye b. Hudeyc, kendilerinden su isteyen Muhammed b. Ebû Bekir'e onların Hz. Osman'a su vermedikleri gerekçesiyle bir bardak su

³⁴ Taberî, *Târîh*, 3/130-131; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/229; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 10/658-659.

³⁵ Belâzürî, *Ensâb*, 3/170-171; Taberî, *Târîh*, 3/131; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/229.

³⁶ Taberî, *Târîh*, 3/131-132; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/229; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 10/659.

³⁷ Abdurrahman hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Hakan Temir, "Abdurrahman b. Ebû Bekir'in Hayatı ve Erken Dönem İslam Tarihindeki Faaliyetleri", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/43 (2020), 131-152.

bile vermedi. Ardından Muhammed'i öldürerek ölüsünü bir eşek leşinin içine koydu ve bu leşle birlikte Muhammed'in cesedini de yaktı. Bu olay 38/658 tarihinde meydana geldi.³⁸ Bazı rivayetlerde Muhammed b. Ebû Bekir'in başının kesilerek Şam'a gönderildiği ve bu kesik başın Şam sokaklarında gezdirildiği kaydedilmektedir. Rivayetlere göre, İslam tarihinde bu tarz bir uygulamanın ilk örneği bu olaydır.³⁹

Kardeşinin öldürüldüğü haberi Hz. Âişe'ye ulaştınca o, bu olaya çok üzüldü. Hz. Âişe bir müddet kıldığı namazların arkasından kunût okuyarak Muâviye b. Ebû Süfyân ve Amr b. el-Âs'a beddua etti. Ayrıca o, kardeşinin ailesinin bakımını da üzerine aldı. Yaşadığı dönemde Medine'nin en büyük âlimlerinden biri sayılan Muhammed b. Ebû Bekir'in oğlu Kâsım da bir müddet Hz. Âişe'nin himayesinde yaşadı.⁴⁰

3. Hz. Ümmü Habîbe ile Hz. Âişe Arasında Yaşandığı İddia Edilen Olay

Müslümanların halifesi Hz. Osman'ın bir grup asi tarafından öldürülmesinin tüm İslam toplumunda büyük bir kaosa sebebiyet verdiği ve bu kaos ortamının da müslümanlardan pek çok kimseyi etkilediği açıktır. Muâviye b. Hudeyc ile Muhammed b. Ebû Bekir arasında yaşanan olayları bu tarihî arka plan üzerinden okuduğumuzda çok vahşice ögeler içerse de bu olayların yaşanmış olma ihtimali oldukça kuvvetlidir. Buraya kadar anlatılan kısım diğer tarihî malumat ile de uyum içerisindedir. Ancak Muhammed b. Yûsuf el-Kindî'nin (öl. 350/961) bu olayın devamını anlatırken aktardığı bir rivayet Hz. Ümmü Habîbe'nin hayatının genelinde çizdiği akl-ı selîm kadın imajının bir hayli dışındadır. Bu sebeple Hz. Ümmü Habîbe hakkında oldukça kötü bir imaj ortaya koyan bu rivayetin tüm yönleriyle ele alınması ve ortaya çıkan sonuç üzerinden bir değerlendirme yapılması doğru bir Hz. Ümmü Habîbe portresinin ortaya konulabilmesi açısından bir mecburiyettir.

“Muâviye b. Hudeyc, Muhammed b. Ebû Bekir'in öldürülmesi hadisesini müjdelemesi için Süleym kabilesine mensup azatlı bir kölesini Medine'ye Hz. Osman'ın ailesine gönderdi. Muâviye b. Hudeyc'in azatlı kölesinin yanında Muhammed b. Ebû Bekir'in kanlı gömleği de bulunmaktaydı. Azatlı köle Hz. Osman'ın evine geldiği zaman Hz. Osman'ın erkek ve kadın tüm akrabaları eve toplandılar. Hz. Osman'ın akrabaları Muhammed'in öldürülmesi haberine oldukça sevindiler. Hz. Peygamber'in eşi Hz. Ümmü Habîbe bnt. Ebû Süfyân bir koçun kızartılmasını emretti. Daha sonra bu kızarmış eti Hz. Âişe'ye: “Kardeşin de böyle kızartıldı.” şeklinde bir haberle birlikte gönderdi. Hz. Âişe bu olaydan sonra vefat edene kadar bir daha kızartılmış et yemedi.”⁴¹

³⁸ Belâzürî, *Ensâb*, 3/171-172; Taberî, *Târîh*, 3/132; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/229-230; Ahmed b. Abdülvehhâb en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fî funûni'l-edeb*, thk. Müfid Muhammed Kumeysa vd. (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 20/155-156.

³⁹ Ebû'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf İbn Tağrîberdî, *en-Nücümü'z-zâhire fî mülûki Mısr ve'l-ğâhire*, thk. Fehîm Muhammed Şeltût vd. (Kâhire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1972), 1/110-111.

⁴⁰ Taberî, *Târîh*, 3/132; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/230; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 20/156; Cengiz Kallek, “Kâsım b. Muhammed”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/545.

⁴¹ Muhammed b. Yûsuf el-Kindî, *el-Vülât ve'l-Kuđât*, thk. Muhammed Hasen Muhammed Hasen İsmâîl - Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 26.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla ilk defa Muhammed b. Yûsuf el-Kindî'nin eserinde geçen bu rivayet sonraki dönemde yazılan bazı kaynaklarda ve müsteşriklerin eserlerinde de yer almıştır.⁴²

Rivayet hakkında sağlıklı bir değerlendirme yapabilmemiz için rivayetin isnadına ve diğer tarihî verilerle uyumlu olup olmadığına bakmamız önem arz etmektedir.

3. 1. Rivayetin Isnad Yönünden Değerlendirilmesi

Aktardığımız rivayet “Muhammed b. Yûsuf el-Kindî et-Tüçibî → Ebû Seleme Üsâme et-Tüçibî (öl. 307/920) → Zeyd b. Ebû Zeyd (öl. ?) → Ahmed b. Yahyâ b. Vezîr (öl. 250/864) → İshâk b. Furât (öl. 204/819) → Yahyâ b. Eyyûb (öl. 163/780) → Yezîd b. Ebû Habîb (öl. 128/745)” isnadıyla bize ulaşmıştır.

Rivayetin günümüze ulaşmasını sağlayan bu ravileri tek tek incelememiz isnadının güvenilirliği hakkında bize bir fikir verecektir.

Muhammed b. Yûsuf el-Kindî: Hayatının tamamını Mısır'ın Fustat şehrinde geçirmiş, tarih ve hadis alanlarında geniş bilgi sahibi olan bir müverrihtir. Ancak kaynaklarda onun hadis rivayetlerindeki güvenilirliği hakkında herhangi bir malumat bulunmamaktadır.⁴³ Hadis ilmi konusunda bilgi sahibi olmakla rivayet ettiği hadisleri titizlikle seçerek yalnız güvenilir olanları aktarmak birbirinden tamamen farklı konulardır. Dolayısıyla Muhammed b. Yûsuf el-Kindî'nin hadis rivayetleri hususundaki tavrının belirsiz olduğu ifade edilebilir. Ancak ilerleyen sayfalarda görüleceği üzere kendisinin kitabına aldığı hadislerin ve bunları nakleden ravilerin güvenilirliği hususunda ciddi soru işaretleri bulunmaktadır.

Ebû Seleme Üsâme: Ebû Saîd b. Yûnus (öl. 347/958) onun hakkında “yu'raf ve yunker”⁴⁴ cerh lafzını kullanmıştır. Mesleme b. Kâsım (öl. 353/964) ise onun hadis ilmini bilen sika bir ravi olduğunu belirtmiştir.⁴⁵

Zeyd b. Ebû Zeyd: Muhammed b. Yûsuf el-Kindî'nin eserindeki bazı rivayetlerde ismi geçmekle birlikte hakkında herhangi bir bilgiye ulaşamadık. Zeyd b. Ebû Zeyd bu hâliyle “mechûlü'l-hâl” ve “mechûlü'l-adâle”⁴⁶ kategorisine girmektedir.

⁴² İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 5/151-152; Nabia Abbott, *Aishah the Beloved of Mohammed* (London: Al Saqi Books, 1985), 182.

⁴³ Franz Rosenthal, “al-Kindî, Abû 'Umar Muḥammad”, *The Encyclopaedia of Islam, New Edition* (Leiden: Brill, 1986), 5/121; Carl Brockelmann, “Kindî”, *Millî Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi* (Eskişehir: MEB Yayınları, 1997), 6/812; Mustafa Sabri Küçükaşçı, “Kindî, Muhammed b. Yûsuf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/40.

⁴⁴ Cerhin beşinci mertebesinde bulunan ravi için kullanılan bir tabirdir. Böyle bir ravinin rivayet ettiği hadis ancak aynı hadisin başka bir senedinin olup olmadığını kontrol etmek amacıyla yani i'tibar için alınır. Abdullah Aydın, *Hadis İstihlâları Sözlüğü* (İstanbul: İFAV, 2015), “Yu'raf ve yunker”, 333.

⁴⁵ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed ez-Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1963), 1/174; İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mizân*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Beyrût: Mektebü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 2002), 2/23-24.

⁴⁶ Adaleti meçhul olan ravi manasına gelmektedir. Bir ravinin adaleti konusunda fikir edinebilmenin en isabetli

Ahmed b. Yahyâ b. Vezîr: Nesâî (öl. 303/915) onu sika bir ravi olarak nitelendirmiştir. İbn Hibbân da (öl. 354/965) sika raviler üzerine hazırladığı eserinde ondan kısaca bahsederek, Mısır ehlinde bir kimse olduğunu ifade etmiştir.⁴⁷ Burada kısa bir açıklama yapmakta fayda bulunmaktadır. İbn Hibbân'ın eserinde bir ravinin yer alması, o kişinin sika olduğuna bir kanıt teşkil etmez. İlerleyen kısımlarda Nasr b. Müzâhim örneğinde de görüleceği üzere İbn Hibbân bazen metrûk ravileri bile eserine almıştır.

İshâk b. Furât: Ebû Hâtim er-Râzî (öl. 277/890) onun “şeyh”⁴⁸ olduğunu ancak meşhur bir kimse olmadığını ifade etmiştir. Nesâî ondan hadis rivayet etmiştir. Ebû Avâne el-İsferâyînî (öl. 316/929) onun sika olduğunu belirtmiştir. İbn Hibbân da sika raviler üzerine hazırladığı eserinde ondan kısaca bahsetmiştir. Diğer raviler gibi İshâk b. Furât da Mısır ehliendir.⁴⁹

Yahyâ b. Eyyûb: İbn Sa'd (öl. 230/845) onun hakkında “münkeru'l-hadîs”⁵⁰ cerh lafzını; Yahyâ b. Maîn (öl. 233/848) “leyse bihî be's”,⁵¹ “sâlih”,⁵² ve “sika” ta'dîl lafızlarını; Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855) “seyyü'l-hıfz”⁵³ cerh lafzını; Ebû Dâvûd (öl. 275/889) “sâlih” ta'dîl lafzını; Nesâî “leyse bi'l-kavî”⁵⁴ cerh lafzını ve “leyse bihî be's” ta'dîl lafzını kullanmıştır.

yolu hadis imamlarının veya cerh ve ta'dîl âlimlerinin o şahsın adaleti hususunda görüş beyan etmeleridir. Meçhul ravilerin rivayetleri delil olarak kabul edilmez, yalnızca i'tibar için kullanılır. Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), “Mechûlu'l-adâle”, 212; Emin Âşıkutlu, “Meçhul”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/286-288; Fatih Gümüş, *Hadis Usulünün Gelişimi - İbnü's-Salâh'ın Mukaddime'si Özelinde* (Ankara: Fecr Yayınları, 2021), 190-205.

⁴⁷ Ebû Hâtim Muhammed İbn Hibbân, *Kitâbü's-Şikât* (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1973), 8/24; Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdurrahmân el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâ'i'r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1983), 1/520.

⁴⁸ Ta'dîlin en aşağı derecesini ifade eden bir hadis terimi olup böyle bir ravinin hadisi terk edilmez, ancak delil olarak da kullanılmaz. Ahmet Yücel, “Şeyh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/50; Mustafa Taş, *Buhari'nin Cerh-Ta'dîl Metodu* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2016), 336-337.

⁴⁹ Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed er-Râzî İbn Ebû Hâtim, *Kitâbü'l-Cerh ve't-ta'dîl* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1953), 2/231; İbn Hibbân, *Kitâbü's-Şikât*, 8/110; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 2/466-468.

⁵⁰ Ravinin hadislerinin münker olduğunu belirten bir cerh lafzıdır. Bu şekilde nitelendirilen bir ravinin hadisleri hüccet olarak kullanılmaz. Ancak i'tibar için kullanılır. Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, “Münkeru'l-hadîs”, 273; Mehmet Efendioğlu, “Münker”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/14.

⁵¹ Zararı yok manasında kullanılan bir ta'dîl lafzıdır. Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, “Lâ be'se bihi”, 195; Emin Âşıkutlu, “Cerh ve Ta'dîl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/398.

⁵² Genel anlamda ravinin güvenilirliğini ifade eden bir ta'dîl lafzıdır. Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, “Sâlih”, 352; Ahmet Yücel, *Hadis İlminde Tenkit Terimleri* (İstanbul: İFAV, 2015), 118.

⁵³ Ravinin hafızasının kötü olduğunu belirten bir cerh lafzıdır. Bu ravinin rivayeti i'tibar için kullanılabilir. Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, “Seyyü'l-hıfz”, 358; Abdullah Aydın, “Sûu'l-hıfz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/587-588.

⁵⁴ Zayıf raviler için kullanılan bir cerh tabiri olup kuvvetli değil manasına gelmektedir. Bu ravinin rivayetleri i'tibar için kullanılabilir. Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, “Leyse bi-kaviyy”, 201; Taş, *Buhari'nin Cerh-Ta'dîl Metodu*, 302-303.

İbn Hibbân da sika raviler üzerine kaleme aldığı eserinden ondan kısaca bahsetmiştir. Rivayetini diğer ravileri gibi Yahyâ b. Eyyûb da Mısır ehlinde bir kimsedir.⁵⁵

Yezîd b. Ebû Habîb: Takriben 50/670 tarihi civarında Mısır'da doğup orada hayatını devam ettirmiş olan bir tâbiîn âlimidir.⁵⁶ Ebû'l-Hâris el-Leys b. Sa'd (öl. 175/791) onu "Bizim efendimiz ve hocamızdır."; İbn Sa'd "Çok hadis rivayet eden sika bir ravidir." diye nitelirken Ebû Saîd b. Yûnus da hakkında pek çok övgü dolu söz sarf ettikten sonra onun Mısır'da ilmî faaliyeti başlatan en önemli kişi olduğunu söylemiştir. İbn Hibbân sika raviler üzerine kaleme aldığı eserinde ondan kısaca bahsetmiştir.⁵⁷ Yezîd b. Ebû Habîb'in en son vefat eden sahâbî neslinden Abdullah b. Hâris b. Cez ez-Zübeydî (öl. 86/705) ve Ebû't-Tufeyl Âmir b. Vâsile el-Leysî (öl. 100/719) ile görüştüğü zikredilmektedir.⁵⁸

Aktardığımız bilgilerde de görüldüğü üzere rivayetlerin ravilerinin bazıları hakkında yeterince malumat bulunmamaktadır. Üstelik bu ravilerin bazıları da çeşitli sıfatlarla cerh edilmiştir. Bu zayıf ravilerin rivayetleri i'tibar için kullanılabilir olsa da rivayeti destekleyebileceğimiz başka bir isnad da bulunmamaktadır. Ayrıca raviler içerisinde Zeyd b. Ebû Zeyd isminde adalet yönü müphem olan bir ravi de bulunmaktadır. Tüm bunlara ek olarak Yezîd b. Ebû Habîb'in doğum tarihinden de net bir şekilde anlaşıldığı üzere kendisi 38/658 tarihinde öldürülen Muhammed b. Ebû Bekir'in öldürülmesi olayını ve devamında yaşanan hadiseleri görmüş olamaz. Dolayısıyla Hz. Ümmü Habîbe ve Hz. Âişe hakkında zikrettiği bu olayı kendisi bir başkasından duymuş, ancak bu duyduğu kimseyi rivayette zikretmemiştir. Rivayet bu hâliyle hadis literatüründeki "mürsel"⁵⁹ ve "münkati"⁶⁰ kategorilerinde değerlendirilebilir. Hem mürsel hem de münkati' rivayetleri hadis âlimlerinin büyük çoğunluğu zayıf olarak kabul etmişlerdir.

Rivayet açısından başka bir zaaf noktası da ismi zikredilen Mısırlı raviler hariç hiçbir kaynakta bu olaya açık veya kapalı herhangi bir atıf bulunmamasıdır. Hâlbuki böyle bir olay yaşanmış olsaydı olayın geçtiği mekân olan Medine'deki ravilerin de bu olaydan bahsetmeleri beklenirdi. O dönemin tartışmasız en önemli ilim merkezlerinden biri olan, bünyesinde yüzlerce sika raviyi barındıran Medine'de böyle bir olayın yaşanması ve ravilerin bu konu hakkında sessiz kalmaları çok olası gözükmemektedir. Olayı daha geniş bir perspektiften değerlendirdiğimizde de sonuç değişmemekte, Medineli raviler böyle bir rivayeti aktarmak

⁵⁵ İbn Sa'd, *eṭ-Ṭabaḳāt*, 7/357; İbn Ebû Hâtim, *Kitâbü'l-Cerḥ ve't-ta'dîl*, 9/128; İbn Hibbân, *Kitâbü's-Şikât*, 7/600; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 31/233-238.

⁵⁶ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*², thk. Şu'ayb el-Arnaûṭ vd. (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1982), 6/31; Tuncay Başoğlu, "Yezîd b. Ebû Habîb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/518.

⁵⁷ İbn Sa'd, *eṭ-Ṭabaḳāt*, 7/356; İbn Hibbân, *Kitâbü's-Şikât*, 5/546; Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*², 6/32; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 32/105.

⁵⁸ İbn Hibbân, *Kitâbü's-Şikât*, 5/546; Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*², 6/31; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 32/104; Başoğlu, "Yezîd b. Ebû Habîb", 43/518.

⁵⁹ Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, "Mürsel", 304; Salahattin Polat, "Mürsel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/53.

⁶⁰ Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, "Münkati", 271; Mehmet Efendioğlu, "Münkati", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/13.

bir yana Hz. Ümmü Habîbe ile Hz. Âişe'nin arasında geçen ciddi bir nizâdan dahi bahsetmemektedirler.

Sonuç olarak rivayet, teknik açıdan içerisinde barındırdığı tüm kusurlar sebebiyle çok zayıf olup bu kısmı bile şüpheli olmakla birlikte, Mısırlı ravilerin nesilden nesile aktardığı bir söylentiye benzemektedir.

3. 2. Rivayetin Mantıkî ve Tarihî Veriler Yönünden Değerlendirilmesi

İsnad bakımından çok zayıf olan bu rivayet diğer tarihî gerçeklerle de bazı yönlerden örtüşmemektedir. Rivayete mantıkî açıdan yaklaşacak olursak rivayetin ilk kısımlarında geçen Muâviye b. Hudeyc'in Medine'ye bir müjdecî göndermesi ve Hz. Osman'ın ailesinin Muhammed b. Ebû Bekir'in öldürülmesini sevinçle karşılaması gibi hadiselerin gerçekleşme ihtimali bulunmaktadır. Dönemin sosyolojisi ve yaşanan olayların ortaya çıkardığı derin acı, rivayetin bu kısmının kabul edilebilir olduğu izlenimini vermektedir.

Rivayetin Hz. Ümmü Habîbe ile ilgili kısmına baktığımızda, Hz. Ümmü Habîbe gibi Hz. Peygamber'in eşi olma şerefine layık olmuş, İslam dini uğruna pek çok eziyete maruz kalmış son derece olgun bir kadının böylesi nahoş bir hareketi Hz. Âişe'ye yaptığını kabul etmek makul değildir. Hz. Ümmü Habîbe'nin hayatı ile ilgili aktarılan bilgilerde de bu rivayette çizilen portrenin tam tersi bir karakter ortaya konulmaktadır.⁶¹ Böyle acımasız bir hareketi Hz. Âişe'ye yapması bir yana Hz. Ümmü Habîbe kardeşi Muâviye b. Ebû Süfyân ile Hz. Ali arasında gerçekleşen iktidar mücadelesinde bile tarafsız kalmış, bu mücadele sebebiyle müslümanların acı çekmesini engellemek için iki taraf arasında arabuluculuk yapmaya çalışmıştır. Bu hususta delil olarak gösterilebilecek bir rivayet Abdürrezzâk es-San'ânî'nin (öl. 211/826) *el-Muşannef* isimli eserinde geçmektedir. Hz. Ali'nin hilafeti döneminde hem Hz. Ali hem de Muâviye b. Ebû Süfyân hac emîrleri göndererek hac organizasyonunu yönetmeye çalışıyorlardı. Hz. Ali'yi müslümanların gözünden düşürmeye yönelik olarak Muâviye'nin yaptığı bu hamle sebebiyle iki grup arasında bazen kılıçların çekildiği ciddi kavgalar meydana geliyordu. Bu durum da hac için Mekke'ye gelen müslümanları oldukça fazla rahatsız ediyordu. Hz. Ümmü Habîbe, müslümanların yaşadığı bu sıkıntılardan çok rahatsız olduğu için Hz. Ümmü Seleme'yi (öl. 62/681) yanına çağırarak bu konu hakkında onunla istişare etti. Sonuç olarak onlar Hz. Ümmü Habîbe'nin kardeşi Muâviye'ye Hz. Ümmü Seleme'nin de Hz. Ali'ye birer mektup göndermesi hususunda kendi aralarında anlaştılar. Her iki mektubun muhataplarından ortak ricası, müslümanlara hac ibadeti sırasında sıkıntı veren bu kavga halini sona erdirmeleri yönündeydi.⁶²

⁶¹ Ayrıntılı bilgi için bk. Halime Demireşik, *Hanım Gözüyle Mü'minlerin Anneleri* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2008), 233-247; Hilal Çelikkol Kara - Abdullah Kara, *Annelerimiz Ezvâc-ı Tâhirât* (İstanbul: Nesil Yayınları, 2013), 154-168; Emine Peköz, "Ümmü Habîbe", *Müminlerin Anneleri*, ed. Adnan Demircan - Ömer Sabuncu (İstanbul: Siyer Yayınları, 2017), 489-555; Recep Erkocaaslan, *Peygamberimizin Hanımları* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2018), 104-109.

⁶² Ebû Bekir Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Muşannef*, thk. Habîbürrahmân el-A'zamî (Beyrût: el-Meclisü'l-İlmî, 1972), 5/458; Uraler, "Ümmü Habîbe", 42/318; Peköz, "Ümmü Habîbe", 547.

Hız. Ümmü Habîbe'nin Hız. Âişe'ye böyle acımasız bir tarzde bulunması başka sebeplerden dolayı da makul değildir. Öncelikle Hız. Âişe'nin Hız. Osman'ın öldürölmesi ile sonuçlanan olaylara yaklaşımı kardeşı Muhammed'in yaklaşımından tamamen farklıydı. Zaten bu sebeple 36/656 tarihinde gerçekleşen Cemel Savaşı'nda Hız. Âişe ve Muhammed b. Ebû Bekir karşılıklı düşman saflarında yer almışlardı. Dolayısıyla Hız. Ümmü Habîbe'nin kardeşı Muhammed üzerinden bir söylemle Hız. Âişe'den böyle bir intikam almak istemesi makul değildir. Çünkü Hız. Âişe'nin bu olaylardaki tavrı Muhammed b. Ebû Bekir'e değil, Hız. Ümmü Habîbe'ye daha yakındı.

Hız. Ümmü Habîbe'nin vefatından hemen önce aralarında yaşanan diyaloglar da ikisi arasında böyle bir olayın yaşandığı izlenimini vermemektedir. Hız. Ümmü Habîbe vefat etmeden önce Hız. Âişe'yi çağırarak: “Kumalar arasında yaşanan bazı hadiseler bizim de aramızda yaşanmış olabilir.” diyerek ondan helallik istemiştir. Hız. Âişe de: “Allah, beni de seni de affetsin. Bütün bu yaşanan şeylerden dolayı ben hakkımdan vazgeçtim ve sana hakkımı helal ettim.” demiştir.⁶³ Muhammed b. Ebû Bekir üzerinden gerçekleştiğı iddia edilen olayın, iki kuma arasında yaşanan bazı küçük kıskançlıklara veya sürtüşmelere benzemediğı açıktır. Dolayısıyla Hız. Ümmü Habîbe vefatından önce böyle bir olayı dile getirmemiş ve bu hususta herhangi bir helallik talebinde bulunmamıştır. Bu sebeple Hız. Ümmü Habîbe ve Hız. Âişe arasında geçen bu diyaloglar da iddia edilen olayın yaşanmış olma ihtimaline dair bir ipucu sunmamaktadır.

Rivayetin son kısmında geçen Hız. Âişe'nin bu olaydan sonra vefat edene kadar kızartılmış et yemediğı şeklindeki iddia da çok makul gözükmemektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Hız. Âişe'nin ömrünün sonuna kadar et yemediğı iddiası yine Muhammed b. Ebû Bekir'in öldürölmesi bağlamında ilk olarak Belâzürî'nin (öl. 279/892) *Ensâbü'l-êsrâf* isimli eserinde herhangi bir isnad verilmeden geçmektedir. Ancak bu rivayette Hız. Ümmü Habîbe'nin ismi geçmemekte, Hız. Âişe'nin bu kararı vermesine sebep olan durum olarak kardeşinin uğradığı acı akıbet gösterilmektedir.⁶⁴ Rivayet sonraki yıllarda bazı eserlerde de Belâzürî'nin rivayetindeki benzer bir içerikle çok kısa ve ravi zinciri olmaksızın aktarılmıştır.⁶⁵

Hız. Âişe'nin Muhammed b. Ebû Bekir'in vefatının ardından ölene kadar et yemediğı ile ilgili, isnadı bulunan tek rivayet yine Muhammed b. Yûsuf el-Kindî tarafından aktarılmıştır. Bu rivayet Belâzürî'nin aktardığı içeriğın hemen aynı olup: “Muhammed'in ölümünden sonra Âişe, Allah'a kavuşana kadar kızzarmış et yemedi.” şeklindedir.⁶⁶

Bu rivayet “Muhammed b. Yûsuf el-Kindî → Mûsâ b. Hasen b. Mûsâ (öl. ?) → Hârûn b. Ebû Bürde (öl. ?) → Nasr b. Müzâhim (öl. 212/827) → Ebû Mihnef (öl. 157/774) → Abdülmelek b. Nevfel (öl. ?) → Nevfel b. Müsâhik (öl. 74/693)” isnadıyla bize ulaşmıştır.

Muhammed b. Yûsuf el-Kindî: Hakkında daha önce bilgi verilmişti. Kendisinin adaleti

⁶³ İbn Sa'd, *eş-Tabakât*, 8/79-80; Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek 'ale'sş-Şaîhîhayn*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ' (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 4/24; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 11/166-167.

⁶⁴ Belâzürî, *Ensâb*, 3/172.

⁶⁵ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/230; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 20/156.

⁶⁶ Kindî, *Kitâbü'l-Vülât ve Kitâbü'l-Kudât*, 26.

hususunda kaynaklarda herhangi bir malumat bulunmamaktadır. Ancak üzerinde durduğumuz iki rivayet üzerinden şunu ifade edebiliriz: O, çok zayıf hatta uydurma rivayetlere bile kitabında yer vermiştir.

Mûsâ b. Hasen b. Mûsâ: Hakkında fazla malumat bulunmamaktadır. Ebû Saîd Abdurrahmân b. Ahmed b. Yûnus (öl. 347/958), *Târîhu Mısr* isimli eserinde onun için “yu’raf ve yûnker” cerh lafzını kullanmıştır.⁶⁷ Mesleme b. Kâsım da onun hakkında “tûküllime fîh”⁶⁸ cerh lafzını kullanmıştır.⁶⁹

Hârûn b. Ebî Bürde: Taberânî’nin (öl. 360/971) *el-Mu’cemü’l-kebîr*⁷⁰ ve *el-Mu’cemü’l-evsa’*⁷¹ isimli eserlerindeki bazı rivayetlerde geçmekle birlikte hakkında herhangi bir malumat bulunmamaktadır. Dolayısıyla onun da “mechûlü’l-hâl” ve “mechûlü’l-adâle” kategorisinde olduğu ifade edilebilir.

Nasr b. Müzâhim: İbn Hibbân sika raviler üzerine hazırladığı eserinde ondan kısaca bahsetmiş olsa da kendisinin hadis münekkitleri tarafından son derece şiddetli bir şekilde tenkit edildiği görülmektedir.⁷² Onun hakkında Ebû Hayseme (öl. 234/849) “kezzâb”; İclî (öl. 261/875) “aşırı Râfîzî/Şîî”; Ebû Hâtım er-Râzî “vâhî’l-hadîs”⁷³ ve metrûk”; Ukaylî (öl. 322/934) “rivayetlerinde çokça hata ve ıstırâb”⁷⁴ olan bir Şîî” ve Dârekutnî (öl. 385/995) “zayıf” cerh lafızlarını kullanmışlardır.⁷⁵ Bu bilgilerden hareketle Nasr b. Müzâhim’in aşırı mezhep taraftarlığının doğruluk vasfının önüne geçtiğini ve kendisinin kesinlikle güvenilir bir ravi olmadığını ifade edebiliriz.

Ebû Mihnef: Onun hakkında Yahyâ b. Maîn “leyse bi-sika ve leyse bi-şey”;⁷⁶ Ebû Hâtım

⁶⁷ Zehebî, *Mizânü’l-i’tidâl fi nakdi’r-ricâl*, 3/518; İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü’l-Mizân*, 8/194.

⁶⁸ Zehebî’ye (öl. 748/1348) göre cerhin beşinci mertebesinde, İrakî’ye (öl. 806/1404) göre ise cerhin birinci mertebesinde bulunan raviler hakkında kullanılan bir cerh lafzıdır. Cerhin beşinci seviyesindeki bir ravinin rivayetleri ise ancak itibar için kullanılabilir. Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, “Tukullime fîhi”, 408; Aydınlı, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, “Tukullime fîh”, 322.

⁶⁹ İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü’l-Mizân*, 8/195.

⁷⁰ Ebû’l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebîr*, thk. Hamdî Abdülmecîd Selefi (Kâhire: Mek-tebetü İbn Teymiyye, 1984), 2/214.

⁷¹ Ebû’l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu’cemü’l-evsa’*, thk. Târik b. İvazullah - Abdülmuhsin b. İbrâhîm el-Hüseynî (Kâhire: Dâru’l-Harameyn, 1995), 4/300, 6/87-88.

⁷² İbn Hibbân, *Kitâbü’s-Şikât*, 9/215.

⁷³ Son derece zayıf raviler için kullanılan bir cerh lafzıdır. Yücel, *Hadis İlminde Tenkit Terimleri*, 89.

⁷⁴ Sened veya metinleri içerisinde çözülemeyecek kadar derin ihtilaflar bulunan hadisler hakkında kullanılan bir cerh terimidir. Ayhan Tekineş, “Muztarib”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/423.

⁷⁵ İbn Ebû Hâtım, *Kitâbü’l-Cerh ve’t-ta’dîl*, 8/468; Zehebî, *Mizânü’l-i’tidâl fi nakdi’r-ricâl*, 4/253-254; İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü’l-Mizân*, 8/267; Mustafa Zeki Terzi, “Nasr b. Müzâhim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/415.

⁷⁶ Rivayetlerinin herhangi bir kıymeti bulunmayan raviler için kullanılan bir cerh terimidir. Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, “Leyse bi-şey”, 201.

er-Râzî “metrûkû'l-hadîs”; İbn Adî (öl. 365/976) “aşırı Şîî” ve Dârekutnî “zayıf” cerh lafızlarını kullanmışlardır.⁷⁷

Abdûlmelik b. Nevfel: Buhârî (öl. 256/870), İbn Ebû Hâtim ve İbn Hibbân ondan kısaca bahsetmiş olmasına rağmen⁷⁸ cerh-ta'dîl eserlerinde onun hakkında açıklayıcı bir bilgi bulunmamaktadır. Bununla birlikte Ebû Dâvûd, Tirmizî (öl. 279/892) ve Nesâî'nin eserlerinde ondan bir tane rivayet aktarmaları, kendisine yalancı nazarıyla bakılmadığına delalet edebilir.⁷⁹

Nevfel b. Müsâhik: İbn Hibbân sika raviler üzerine hazırladığı eserinde ondan kısaca bahsetmiştir. Nesâî de onun sika bir ravi olduğunu belirtmiştir.⁸⁰

Aktardığımız bilgilerde de görüldüğü üzere rivayet içerisinde pek çok kusur barındırmakta ve isnadını incelediğimiz ilk rivayetten bile daha büyük zaafı taşıyan uydurma bir rivayet izlenimi vermektedir. Dolayısıyla Hz. Âişe'nin ömrünün sonuna kadar et yemediği şeklindeki iddia kesinlikle sağlam bir isnada dayanmamaktadır.

Muhammed b. Ebû Bekir'in 38/658 tarihinde gerçekleşen vefatı ile Hz. Âişe'nin 58/678 tarihinde gerçekleşen vefatı arasında yaklaşık yirmi yıl bulunmaktadır. Bu yirmi yıl boyunca Hz. Âişe'nin hiç et yemediğini söyleyebilmek oldukça ciddi bir gözlem gerektirir. Yahut Hz. Âişe'nin et yemediğini aktaran en azından birkaç rivayet ortaya konulmalıdır. Araştırmalarımız neticesinde Hz. Âişe'nin et yemediği ile ilgili başka bir rivayete rastlayamadık. Ancak bunun tam tersi durumu çağrıştıran bir rivayet bulunmaktadır. Bu rivayet şu şekilde geçmektedir:

Muâviye b. Ebû Süfyân, Hz. Âişe'ye yüz bin dirhem gönderdi. Hz. Âişe aynı gün bu paranın tamamını muhtaç insanlara dağıttı. Bunun üzerine Hz. Âişe'nin hizmetçisi: “Keşke şu dağıttığın paralardan bir dirhemi ayırıp da onunla bizim için et alsaydın.” deyince Hz. Âişe: “Şayet daha önceden bunu hatırlatsaydın, söylediğini yapardım.” dedi.⁸¹

Bu olayın tam olarak gerçekleştiği tarihi tespit edebilmemiz mümkün gözükmemektedir. Ancak yüz bin dirhem gibi çok büyük bir meblağı Muâviye b. Ebû Süfyân'ın valiliği sırasında Hz. Âişe'ye göndermiş olma ihtimali oldukça zayıftır. Çünkü beytûlmâl üzerinde bir valinin sınırsız yetkileri bulunmadığı için bu denli yüksek bir miktarı herhangi bir kimseye göndermesi uygun değildir. Zaten Hz. Âişe de böyle bir parayı kabul etmezdi. Muhtemelen

⁷⁷ İbn Ebû Hâtim, *Kitâbü'l-Cerh ve't-ta'dîl*, 7/182; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, 3/419-420; İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mizân*, 6/430-431; Selman Başaran, “Ebû Mihnef”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/188-189.

⁷⁸ Ebû Abdillâh Muhammed el-Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, thk. Muhammed Abdülmuîd Han (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 5/434; İbn Hibbân, *Kitâbü's-Şikât*, 7/107.

⁷⁹ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 18/430.

⁸⁰ İbn Hibbân, *Kitâbü's-Şikât*, 3/417, 5/478; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 30/67-70.

⁸¹ Ebû Nu'aym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ' ve'tabakâtü'l-asfiyâ'* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1996), 2/47; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 11/443.

Muâviye halife olduktan sonra diğer halifelerin yaptığı gibi Ümmehâtü'l-mü'minîn'in ihtiyaçlarını karşılamak için kendilerine bazı bağışlar yapıyordu. Hz. Âişe'ye gönderilen para da bu maksatla gönderilmiş olmalıdır. Muâviye'nin halife olması ise genel kabule göre 41/661 yılı olup bu tarih Muhammed b. Ebû Bekir'in vefatından yaklaşık üç yıl sonradır. İddia edildiği gibi et yemeyen bir insana da yardımcısının "bizim için et alsaydın" şeklinde bir teklifte bulunması makul değildir. Tüm bu sebeplerden dolayı Hz. Âişe'nin ömrünün sonuna kadar et yemediği şeklindeki bir iddia tutarlı gözükmemektedir.

Sonuç

İslam tarihindeki en büyük kırılma noktalarından biri olan Hz. Osman'ın öldürülmesi olayında Muhammed b. Ebû Bekir'in önemli bir rolü olduğu muhakkaktır. Ablası Hz. Âişe'nin bu olaylar sırasındaki genel tutumu ise kardeşinin tamamen tersi yöndedir. Hz. Âişe, kardeşini de isyancılarla birlikte hareket etmekten kurtarmak gayesiyle, Muhammed'e birlikte hacca gitmeyi teklif de etmiştir. Nispeten küçük bir şehir olan Medine'de Hz. Ümmü Habîbe'nin de Hz. Âişe'nin bu girişiminden haberdar olması kuvvetle muhtemeldir. Buna rağmen Muhammed b. Ebû Bekir isyan girişiminin içinde olmayı tercih etmiş ve Hz. Osman'a karşı takındığı tutum sebebiyle toplumun bir kesiminin öfkesini üzerine çekmiştir. Nihayetinde aradan fazla bir süre geçmeden kendisi de bu eyleminin bir sonucu olarak öldürülmüştür. Ayrıca onun cesedine Câhiliye dönemini andırır bir şekilde zarar da verilmiştir. Hz. Ümmü Habîbe'nin Hz. Osman'ın katillerinden biri olarak anılan Muhammed b. Ebû Bekir'in öldürülmesini memnuniyetle karşılamış olma ihtimali bulunmaktadır. Çünkü öldürülmeyi hak etmeyen bir kimseyi öldüren veya öldürülmesine yardım eden bir insanın cezası kısastır. Ancak Hz. Ümmü Habîbe'nin bu vakıa üzerinden, yaşanan olaylarda hiçbir kabahati olmayan Hz. Âişe'den intikam almaya çalışmış olması makul değildir. Zaten bu iddiayı dillendiren rivayet de günümüze tek bir kaynaktan ulaşmıştır.

Rivayetler üzerinde yaptığımız isnad incelemelerinde de görüldüğü üzere bu bilgileri bize aktaran ravilerin bazıları hakkında yeterince malumat bulunmamaktadır. Üstelik bu ravilerin bazıları oldukça şiddetli lafızlarla cerh edilmiştir. Bu zayıf ravilerin rivayetleri i'tibar için kullanılabilir olsa da rivayetleri destekleyebileceğimiz başka bir isnad da bulunmamaktadır. Yine raviler içerisinde Zeyd b. Ebû Zeyd gibi adalet yönü tamamen ya da kısmen belirsiz olan isimler de bulunmaktadır. Çalışmamıza esas olan rivayetin ilk ravisi olan Yezîd b. Ebû Habîb'in doğum tarihi de 50/670 yılı olup bu tarih Muhammed b. Ebû Bekir'in öldürülmesinden on iki yıl sonradır. Dolayısıyla Yezîd b. Ebû Habîb, Muhammed b. Ebû Bekir'in öldürülmesi olayını ve devamında yaşanan hadiseleri görmüş olamaz. O, Hz. Ümmü Habîbe ve Hz. Âişe hakkında zikrettiği bu olayı bir başkasından duymuş, ancak bu duyduğu kimseyi de rivayette zikretmemiştir. Rivayet bu hâliyle hadis literatüründeki "mürsel" ve "münkatı'" kategorilerinde değerlendirilebilir. Hem mürsel hem de münkatı' rivayetleri hadis âlimlerinin büyük çoğunluğu zayıf olarak kabul etmişlerdir. Teknik açıdan içerisinde pek çok kusur barındıran bu rivayet hem isnad hem de mantikî tutarlılık açısından kabul edilebilir bir seviyede değildir. Zikri geçen rivayeti Mısırlı ravilerin nesiller boyu birbirlerine aktarmış olduğu hususu bile şüphelidir. Buna rağmen böyle bir isnadın varlığı kabul edilse dahi, olayın asıl geçtiği mekân olan Medine'deki ravilerin bu olaydan haberdar olmaması, rivayeti bir söylenti düzeyine indirmektedir.

Kaynakça

- Abbott, Nabia. *Aishah the Beloved of Mohammed*. London: Al Saqi Books, 1985.
- Abdürrezzâk es-San'ânî, Ebû Bekir Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi'. *el-Muşannef*. thk. Habîbürrahmân el-A'zamî. 12 Cilt. Beyrût: el-Meclisü'l-İlmî, 1972.
- Aktaş, Ömer. *Bir Arap Dâhisi Muğîre b. Şu'be*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2019.
- Apak, Adem. *H. Osman Dönemi Devlet Siyaseti*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Askari, Allamah Sayyid Murtada. *The Role of 'A'ishah in the History of Islam*. çev. Alaaddin Pazargadi. 3 Cilt. Tahran: Naba' Organization, 2000.
- Âşıkkutlu, Emin. "Cerh ve Ta'dîl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/394-401. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Âşıkkutlu, Emin. "Meçhul". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/286-288. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Aydınlı, Abdullah. "Sûü'l-hıfz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/587-588. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis İstılahları Sözlüğü*. İstanbul: İFAV, 8. Basım, 2015.
- Başaran, Selman. "Ebû Mihnef". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/188-189. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Başoğlu, Tuncay. "Yezîd b. Ebû Habîb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/518-519. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Belâzürî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ. *Ensâbü'l-eşrâf*. thk. Muhammed Hamîdullah vd. 13 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1996.
- Brockelmann, Carl. "Kindî". *Millî Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi*. 6/812-813. Eskişehir: MEB Yayınları, 1997.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed. *et-Târîhu'l-kebîr*. thk. Muhammed Abdülmuîd Han. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *el-Câmi'u's-şâhih*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Çelikkol Kara, Hilal - Kara, Abdullah. *Annelerimiz Ezvâc-ı Tâhîrât*. İstanbul: Nesil Yayınları, 7. Basım, 2013.
- Demir, Abdulalim. "İmâmiyye Şîası'nda Hz. Âişe Tasavvurunu Şekillendiren Bazı Olaylar Üzerine Bir İnceleme". *Rize İlahiyat Dergisi* 27 (2024), 281-298.
- Demirel, Harun Reşit. "Hz. Âişe ve Siyâset (Hadis- Haber ve Tarihî Bilgiler Işığında)". *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3 (2000), 123-148.
- Demireşik, Halime. *Hanım Gözüyle Mü'minlerin Anneleri*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2008.

- Dîneverî, Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd b. Venend. *el-Aḥbârü't-tıvâl*. thk. Abdülmünîm Âmir. Bağdâd: Mektebetü'l-Müsennâ, 1959.
- Ebû Nu'aym el-İsfahânî. *Hilyetü'l-evliyâ' ve ṭabaḳâtü'l-asfiyâ'*. 11 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1996.
- Efendioğlu, Mehmet. "Münkatı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/12-13. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Efendioğlu, Mehmet. "Münker". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/13-14. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Efendioğlu, Mehmet. *Sahâbeye Yöneltilen Tenkitler*. İstanbul: İFAV, 2011.
- Erkocaaslan, Recep. *Haz. Âişe'nin Hayatı, Şahsiyeti ve Hz. Peygamber Sonrası İslâm Tarihindeki Yeri*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2016.
- Erkocaaslan, Recep. *Peygamberimizin Hanımları*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2018.
- Evcim, Muhammed Şerif. *Muhammed b. Ebû Bekir'in Hayatı ve Siyasi Faaliyetleri*. Bolu: Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Gümüş, Fatih. *Hadis Usulünün Gelişimi - İbnü's-Salâh'ın Mukaddime'si Özelinde*. Ankara: Fecr Yayınları, 2021.
- Hâkim en-Nîsâbü'rî. *el-Müstedrek 'ale's-Şaḥîḥayn*. thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ'. 5 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2002.
- Halîfe b. Hayyât, Ebû Amr. *et-Târîḥ*. thk. Mustafa Necîb Fevîz - Hikmet Keşlî Fevîz. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- Hizmetli, Sabri. "Tarihî Rivâyetlere Göre Hz. Osman'ın Öldürülmesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (1985), 149-176.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâleddîn Yûsuf. *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-aşḥâb*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Cîl, 1992.
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Ali b. el-Hasen. *Târîḥu medîneti Dımaşḳ*. thk. Ömer b. Garâme el-Amravî. 80 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1995.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed. *el-Muşannef*. thk. Muhammed Avvâme. 26 Cilt. Cidde: Dâru'l-Kible, 2006.
- İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed er-Râzî. *Kitâbü'l-Cerḥ ve't-ta'dîl*. 9 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1953.
- İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed. *el-Muḥabber*. thk. İlse Lichtenstadter. Beyrût: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.
- İbn Hacer el-Askalânî. *el-İşâbe fî temyîzi's-şahâbe*. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 2001.
- İbn Hacer el-Askalânî. *Lisânü'l-Mîzân*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. 10 Cilt. Beyrût: Mektebü'l-Matbûâtü'l-İslâmiyye, 2002.

- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân*. thk. İhsân Abbâs. 8 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdır, 1977.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed. *Kitâbü's-Şikât*. 10 Cilt. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1973.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ . *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî. 21 Cilt. Cîze: Dâru Hecer, 1997.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *el-İmâme ve's-siyâse*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 2009.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *e't-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 9 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2012.
- İbn Tağrîberdî, Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf. *en-Nücümü'z-zâhire fî mülûki Mısr ve'l-Kâhire*. thk. Fehîm Muhammed Şeltût vd. 16 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1972.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâleddîn Abdurrahmân. *Şifatu's-şafve*. thk. Muhammed Revvâs Kal'acî - Mahmûd Fâhûrî. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 3. Basım, 1985.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân. *el-Muntazam fî târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ - Mustafa Abdülkâdir Atâ. 19 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî. *el-Kâmil fi't-târîh*. thk. Ebü'l-Fidâ' Abdullah el-Kâdî - Muhammed Yûsuf ed-Dekkâk. 11 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 5. Basım, 2010.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî. *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-şahâbe*. thk. Halîl Me'mûn Şeyhâ. 5 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 4. Basım, 2009.
- Kallek, Cengiz. "Kâsım b. Muhammed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/545. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Kandemir, M. Yaşar. *Mevzû Hadisler*. İstanbul: İFAV, 1997.
- Kindî, Muhammed b. Yûsuf. *el-Vülât ve'l-Ğudât*. thk. Muhammed Hasen Muhammed Hasen İsmâîl - Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri. "Kindî, Muhammed b. Yûsuf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/40-41. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdurrahmân. *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâ'i'r-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1983.
- Müttakî el-Hindî. *Kenzü'l-ummâl fî süneni'l-aqvâl ve'l-ef'âl*. thk. Bekrî Hayyânî - Saffet Sekkâ. 18 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 5. Basım, 1985.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed. *es-Sünen*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Nüveyrî, Ahmed b. Abdülvehhâb. *Nihâyetü'l-ereb fî funûni'l-edeb*. thk. Müfîd Muhammed Ku-meyha vd. 33 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.

- Önkal, Ahmet. “Dühât-ı Arab”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/18-19. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Özaydın, Abdülkerim. “Eşter”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/486-487. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Peköz, Emine. “Ümmü Habîbe”. *Müminlerin Anneleri*. ed. Adnan Demircan - Ömer Sabuncu. 489-555. İstanbul: Siyer Yayınları, 2017.
- Polat, Salahattin. “Mürsel”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/52-54. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Rosenthal, Franz. “al-Kindî, Abû ‘Umar Muḥammad”. *The Encyclopaedia of Islam, New Edition*. 5/121-122. Leiden: Brill, 1986.
- Sabuncu, Ömer. “Âişe bt. Ebû Bekir”. *Müminlerin Anneleri*. ed. Adnan Demircan - Ömer Sabuncu. 139-247. İstanbul: Siyer Yayınları, 2017.
- Sallâbî, Ali Muhammed Muhammed. *Uşmân b. Affân şahsiyyetühû ve ‘aşruhû*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2017.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Târîhu'l-hulefâ*. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2003.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm. *el-Milel ve'n-nihâl*. thk. Emîr Ali Mehnâ - Ali Hasen Fâ'ûr. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 3. Basım, 1993.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-evsaf*. thk. Târik b. İvazullah - Abdülmuhsin b. İbrâhîm el-Hüseynî. 10 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Harameyn, 1995.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdî Abdülmecîd Selefî. 25 Cilt. Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, 2. Basım, 1984.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 5. Basım, 2012.
- Taş, Mustafa. *Buhari'nin Cerh-Ta'dil Metodu*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2016.
- Tekineş, Ayhan. “Muhtarib”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/423-424. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Temir, Hakan. “Abdurrahman b. Ebî Bekir'in Hayatı ve Erken Dönem İslam Tarihindeki Faaliyetleri”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/43 (2020), 129-154.
- Terzi, Mustafa Zeki. “Nasr b. Müzâhim”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/415. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *es-Sünen*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Turhan, Halil İbrahim. *Ricâl Tenkidinin Doğuşu ve Gelişimi*. İstanbul: İFAV, 2015.
- Uğur, Mücteba. *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*. Ankara: TDV Yayınları, 1992.

- Uraler, Aynur. “Ümmü Habîbe”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/318-319. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Vida, G. Levi Della. “Osman”. *Milli Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi*. 9/427-431. Eskişehir: MEB Yayınları, 1997.
- Ya’kübî, Ebû’l-Abbâs Ahmed. *Târîhu’l-Ya’kübî*. thk. Abdülemîr Mühennâ. 2 Cilt. Beyrût: Şeriketü’l-A’lemî li’l-Matbû’ât, 2010.
- Yiğit, İsmail. “Osman”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/438-443. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Yücel, Ahmet. *Hadis İlminde Tenkit Terimleri*. İstanbul: İFAV, 2. Basım, 2015.
- Yücel, Ahmet. “Şeyh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/50. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed. *Mîzânü’l-i’tidâl fî nağdi’r-ricâl*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. 4 Cilt. Beyrût: Dâru’l-Ma’rife, 1963.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed. *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ’*. thk. Şu’ayb el-Arnaût vd. 25 Cilt. Beyrût: Müessesetü’r-Risâle, 2. Basım, 1982.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed. *Târîhu’l-İslâm ve vefeyâtü’l-meşâhîr ve’l-a’lâm*. 53 Cilt. Beyrût: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 2. Basım, 1990.

Analysis and Evaluation of the Alleged Incident between Umm Ḥabîba and ʿĀʾisha in the Context of the Murder of Muḥammad b. Abû Bakr

Extended Summary

In this study, the claim that after the assassination of Muḥammad b. Abû Bakr, Umm Ḥabîba, a relative of ʿUthmān, sent a roasted ram to ʿĀʾisha and said: “Your brother was roasted like this.” will be discussed. It is important to examine this narration, which gives a very negative impression about the relations of the Prophet’s (pbuh) wives with each other and the character of Umm Ḥabîba. The events that prepared this process will be analyzed from a descriptive and analytical perspective. The narrations related to these issues in Islamic sources will be compared with the general narratives of Islamic history to reach the most accurate conclusions. In addition, the narrations that we will deal with specifically will be analyzed in terms of isnad. As far as can be determined, no such study has been conducted on this subject before; therefore, this research will fill an important gap and make a valuable contribution to the field.

The process that began in the second half of ʿUthmān’s caliphate and culminated in his assassination is one of the biggest turning points in Islamic history. The assassination of an incumbent caliph by an organized movement from within the Muslim community opened deep wounds within the Islamic community and caused the Islamic community to be divided in a way that continues to this day. This process also led to the beginning of the fabrication of ḥadîth and narrations.

In the second period of ʿUthmān’s caliphate, which is called the “period of turmoil”, some of ʿUthmān’s actions caused public reaction and paved the way for the formation of an opposition movement against him. Although there were many issues on which people criticized ʿUthmān during this period, his most criticized action was his appointment of his own relatives, mostly from the tribe of Banû Umayya, to the most important positions in the state.

This opposition movement against ʿUthmān continued to grow day by day, and eventually, some of the opponents took action to depose ʿUthmān from the caliphate. The rebels from Egypt, Kufa, and Basra came to Medina and besieged the house of ʿUthmān and slaughtered ʿUthmān at the end of this siege that lasted for about forty days.

Muḥammad b. Abû Bakr was among those who came to Medina from Egypt to depose ʿUthmān from the caliphate. He was also among the ringleaders of the rebels who entered ʿUthmān’s house to kill him. There are some narrations that he was not directly involved in the murder of ʿUthmān. However, whatever the case, Muḥammad b. Abû Bakr could not escape being remembered as one of the murderers of ʿUthmān in the eyes of the people.

There is almost no information in the sources about what Umm Ḥabîba thought about the actions of ʿUthmān or what her attitude was during the events that resulted in his assassination. However, Umm Ḥabîba, like ʿUthmān, belonged to the tribe of Banû Umayya. ʿUthmān was also Umm Ḥabîba’s cousin. Therefore, it can be easily stated that during these events, it is unlikely that Umm Ḥabîba had a stance against ʿUthmān. In fact, Umm Ḥabîba

tried to deliver water to ‘Uthmān while he was under siege, but was prevented by the rebels.

‘Ā’isha was also disturbed by the rebellion against ‘Uthmān. She left Medina about twenty days before ‘Uthmān’s assassination and offered her brother Muḥammad to go on pilgrimage with her. However, Muḥammad didn’t accept her offer. After the assassination of ‘Uthmān, ‘Ā’isha started a movement to bring the caliph’s assassins to justice and hand over the caliphate to the shūrā.

Later, Muḥammad b. Abū Bakr was appointed governor of Egypt after Qays b. Sa’d. However, before long, Mu‘āwiya b. Abī Sufyān, who had his eyes on the lands of Egypt and its tribute revenues, decided to take Egypt under his rule. He sent an army of six thousand men under the command of ‘Amr b. al-‘Āṣ to the followers of ‘Uthmān in Egypt and enabled them to capture Egypt. Later, Mu‘āwiya b. Ḥudayj, one of the leaders of the followers of ‘Uthmān, killed Muḥammad, whom he regarded as the murderer of ‘Uthmān, and put his dead body in a donkey carcass and burned Muḥammad’s body together with the carcass.

According to a narration by Muḥammad b. Yūsuf al-Kindī, when the news of the death of Muḥammad b. Abū Bakr came from Egypt, Umm Ḥabība ordered her servants to roast a ram. She then sent this roasted meat to ‘Ā’isha with a message saying, “Your brother was roasted like this.” After this incident, ‘Ā’isha didn’t eat roasted meat again until her death.

As we have shown in detail in the text, the majority of the narrators who transmitted this narration have been discredited or criticized with various negative evaluations by hadith scholars. Moreover, there is no other isnād in other sources to support this narration. There is also a narrator named Zayd b. Abī Zayd, whose justice is ambiguous. In addition, the last narrator of the narration, Yazīd b. Abī Ḥabīb could not have seen the murder of Muḥammad b. Abū Bakr and the events that followed. For he was born at least twelve years after this event. Therefore, the incident he mentioned about Umm Ḥabība and ‘Ā’isha was heard from someone else, but he didn’t mention this person in the narration. As such, the narration can be evaluated in the categories of “*mursal*” and “*munkaṭi*” in the ḥadīth literature. Both *mursal* and *munkaṭi* narrations are considered weak by the majority of ḥadīth scholars. Due to all these flaws, the narration is very weak and is not worthy of trust.

If we approach the narration from a logical point of view, it is not reasonable to accept that an extremely mature woman like Umm Ḥabība, who was worthy of the honor of being the Prophet’s (pbuh) wife and was subjected to many persecutions for the sake of the religion of Islam, would do such a hostile and cruel act to ‘Ā’isha. The information about the life of Umm Ḥabība reveals a character that is the exact opposite of the portrait drawn in this narration. Aside from doing such a cruel act to ‘Ā’isha, Umm Ḥabība remained neutral even in the power struggle between her brother Mu‘āwiya b. Abī Sufyān and ‘Alī and tried to mediate between the two sides to prevent Muslims from suffering because of this struggle.

Keywords

History of Islam, ‘Uthmān, Muḥammad b. Abū Bakr, Umm Ḥabība, ‘Ā’isha, Isnād.

**Zahid-Sûfî Ayrımı:
İbnü'l-Cevzî'nin Ebû Nuaym'a Yönelttiği Eleştiri Özelinde Bir Değerlendirme****İslim Gümüştekin**Arş. Gör., Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Ana Bilim Dalı, İstanbul, Türkiye
islimgumustekin@gmail.com | <http://orcid.org/0009-0004-3760-4227> | <https://ror.org/02kswqa67>**Öz**

Tasavvuf tabakât literatüründe biyografisine yer verilen sûfilerin isimleri hakkında genel bir mutabakat söz konusudur. Bununla birlikte literatüre kaynaklık eden isimlerin başlangıcı hususunda sûfî-müellifler arasında bazı farklılıklar bulunmaktadır. Ebû Nuaym'ın (öl. 430/1038) *Ḥilyetü'l-evliyâ'sı*, sûfliğin kökenini sahâbe nesline kadar dayandırır ve onları bu literatürün kurucu isimleri olarak konumlandırır. İbnü'l-Cevzî (öl. 597/1201) *Şıfatü's-sâfve'sinde*, Ebû Nuaym'ı bazı tercihlerinden dolayı eleştirir. Bunlar arasında en dikkat çeken, bu çalışmaya konu edindiğimiz zahid ve sûfî tipolojileri arasında herhangi bir ayrımı gözetmeksizin her iki grubu tasavvuf ekseninde değerlendirmesidir. Esasen bu zahid-sûfî ayrımı sorunsalı, hem İbnü'l-Cevzî'nin tasavvufa bakışını hem de Ebû Nuaym'ın ilgili anlatımının gerekçelerini takip edebileceğimiz bir çerçeveye sahiptir. Bu doğrultuda cevap aradığımız soru, Ebû Nuaym'ın neden zahid ve sûfiler arasında ayrım yapmaksızın kapsamlı bir evliya tasnifi oluşturduğu ile İbnü'l-Cevzî'nin bu yaklaşıma yönelttiği eleştirilerin hangi temel fikir ayrışmasına dayandığıdır. Çalışmamızda, Ebû Nuaym'ın tasavvufu daha kapsayıcı sunan tasnifi ile İbnü'l-Cevzî'nin zühdü merkeze alarak sûfliği sorguladığı tutumu, metinler arası karşılaştırmayla analiz edilmiştir. Bu analiz Ebû Nuaym'ın tasnifinin, sahâbeden itibaren çeşitli formlarda tezahür eden velayet tipolojilerini, tasavvuf başlığı altında bütünleştiren kuşatıcı bir model sunduğunu göstermektedir. Diğer taraftan İbnü'l-Cevzî'nin zühdü saf ve doğru dindarlık modeli, sûfliği ise bidat ve yozlaşma unsuru olarak konumlandığı tespit edilmiştir. Dolayısıyla İbnü'l-Cevzî'nin tutumu, Sünnî paradigma içerisinde tasavvufa ilgili oluşan uzlaşmayı sorgulayan ve Hanbelî gelenek içinden yükselerek selefi duyarlılıklarla mevcut dengelere eleştiri getiren bir tavrı yansıtır. Sonuç itibarıyla zahid-sûfî ayrımına yönelik eleştirinin yalnızca kavramsal bir tartışmadan ibaret olmadığı; Hanbelî mirasın sûfî kimliğine yönelik bir direnç taşıdığı ve tasavvufun Sünnî söylemdeki meşruiyet zeminini yeniden tartışmaya açtığı bir girişim olarak değerlendirilmelidir.

Anahtar Kelimeler

Tasavvuf, Ebû Nuaym, İbnü'l-Cevzî, Tabakât Literatürü, Zahid-Sûfî Ayrımı.

Atıf Bilgisi

Gümüştekin, İslim. "Zahid-Sûfî Ayrımı: İbnü'l-Cevzî'nin Ebû Nuaym'a Yönelttiği Eleştiri Özelinde Bir Değerlendirme". *Uludağ İlahiyat Dergisi* 34/1 (Haziran 2025), 211-232
<https://doi.org/10.51447/uluid.1638110>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü Article Type	Araştırma Makalesi Research Article
Geliş Tarihi Date of Submission	11 Şubat 2025 11 February 2025
Kabul Tarihi Date of Acceptance	31 Mayıs 2025 31 May 2025
Yayın Tarihi Date of Publication	27 Haziran 2025 27 June 2025
Yayın Sezonu Pub Date Season	Haziran June
DOI	https://doi.org/10.51447/uluid.1512660
Değerlendirme Peer-Review	Ön inceleme; Bir İç Hakem (Editörler Kurulu Üyesi - Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem - Çift Taraflı Körleme Single anonymized Internal (Editor board member) Double anonymized – Two External
Etik Beyan Ethical Statement	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited
Benzerlik Taraması Plagiarism Checks	Yapıldı – iThenticate Yes – iThenticate
Çıkar Çatışması Conflicts of Interest	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. The author(s) has no conflict of interest to declare.
Finansman Grant Support	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Telif Hakkı & Lisans Copyright & License	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. The author(s) publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0
Etik Bildirim Complaints	ilahiyatdergisi@uludag.edu.tr - https://dergipark.org.tr/tr/pub/uluid

The Distinction Between Ascetic and Şūfī: An Evaluation of Ibn al-Jawzī's Criticism of Abū Nu'aym

İslim Gümüştekin

Research Assistant, Marmara University, Faculty of Theology, Department of Sufism, İstanbul, Türkiye
islingumustekin@gmail.com | <http://orcid.org/0009-0004-3760-4227> | <https://ror.org/02kswqa67>

Abstract [You may find an extended abstract of this article after the bibliography.]

The ṭabaqāt literature of Şūfism generally reflects a consensus regarding the names of the Şūfis whose biographies are included. There is no consensus among Şūfī authors on the earliest figures linked to the emergence of literature. Abū Nu'aym's *Ḥilyat al-Awliyā'* roots Şūfism in the era of the Companions, portraying them as the founders of its literary tradition. In *Şifāt al-şafwa*, Ibn al-Jawzī criticizes Abū Nu'aym for certain of his choices. The most notable among these is his assessment of both ascetics and Şūfis within the framework of Şūfism, without drawing any distinction between the two typologies—an issue we take up as a subject of analysis in this study. The ascetic–Şūfī distinction offers a lens for examining both Ibn al-Jawzī's view of Şūfism and Abū Nu'aym's narrative rationale. Accordingly, this study focuses on Abū Nu'aym's undifferentiated classification of ascetics and Şūfis, and the underlying intellectual tensions that inform Ibn al-Jawzī's critique of this approach. Our study analyzes Abū Nu'aym's inclusive classification of Şūfism and Ibn al-Jawzī's ascetic-centered, critical approach through intertextual comparison. This analysis shows that Abū Nu'aym's classification unifies diverse models of sainthood, dating back to the Companions, under the broader framework of Şūfism. Ibn al-Jawzī, by contrast, upholds asceticism as the authentic form of piety, while depicting Şūfism as a deviation marked by bid'a and degeneration. Influenced by Salafī-leaning Ḥanbalī thought, Ibn al-Jawzī challenges the Sunnī consensus on Şūfism, expressing not just a conceptual critique but a deeper resistance to Şūfī identity and its place in Sunnī discourse.

Keywords

Şūfism, Abū Nu'aym, Ibn al-Jawzī, Ṭabaqāt Literature, The Distinction Between Ascetic and Şūfī.

Citation

Gümüştekin, İslim. "Zahid-Şūfī Ayrımı: İbnü'l-Cevzī'nin Ebû Nuaym'a Yönelttiği Eleştiri Özelinde Bir Değerlendirme". *Uludağ İlahiyat Dergisi* 34/1 (June 2025), 211-232. <https://doi.org/10.51447/uluid.1638110>

Giriş*

Ebû Nuaym, *Ḥilyetü'l-evliyâ*'sında sahâbeden başlayarak tâbiîn, tebeu't-tâbiîn, zühhd ehli âlimler ve kendi zamanına ulaşan sûfilere gelene kadar yaklaşık 750 isme kronolojik bir sıra takip ederek yer vermiştir. Bundan bir buçuk asır geçtikten sonra İbnü'l-Cevzî, *Ḥilyetü'l-evliyâ*'ya yönelik ekleme, çıkarma, özetleme ve tadil etme amacıyla *Şıfatü's-şafve* eserini yazdığını belirtir ve bu eserin mukaddimesinde Ebû Nuaym'ın tarzına muhalefet ettiği hususları 13 maddede sıralar. Bu eleştirilerin çalışmanın eksik yönlerini gösterme ya da bazı hususlarda genişletme veya özetleme gibi tali faaliyetler için yapıldığı yönünde yaygın bir kanı olsa da yalnızca bunlarla sınırlı tutulamayacak daha geniş bir soruna işaret eder. Esasen bu eleştirilerde İbnü'l-Cevzî, tasavvufu ilgili bahislere yönelik bazı rezervler sunarak temel bir düşünce ayrılığının vurgulandığı bir meseleyi gündeme taşır. Bunlar arasında “bazı isimlerin yanlış bir şekilde tasavvufa nispet edilmesi”ne yönelik itirazı, İbnü'l-Cevzî'nin genel olarak zühhd ve tasavvufa yönelik perspektifini takip etmeye imkân veren en dikkat çekici eleştirilerden biridir.

Tasavvuf literatüründe müstakil olarak hicrî 200'lerden önceki isimleri ihtiva eden tabakât eserleri günümüze ulaşmamıştır. Bu eserler içerisinde sahâbe, tâbiîn ve önemli zahid âlimlerin ahlaki örnekliklerinin öne çıkarıldığı konular ele alınmaktadır. Bunların başında Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî'nin (öl. 341/952) *Tabakātu'n-nüssâk*'ı, Ebû Abdurrahman es-Sülemî'nin (öl. 412/1021) *Kitâbü'z-Zühhd*'ü¹ ve *Târîhu ehli's-Şuffe*'si² gibi eserler sayılabilir.³ Dikkat edilirse bu isimler sahâbe, suffe ehli, tâbiîn, tebeu't-tâbiîn ve zahid şeklinde vasıflanmakla birlikte onlar sûfilerin imamı olarak zikredilmiş ve sûfî-müelliflerin tabakât eserleri içerisinde yer almıştır. Ebû Nuaym'ın tabakât yazıcılığını kendisinden önceki literatürden bağımsız şekilde değerlendirmek mümkün değildir. Nitekim o Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî ve Sülemî'nin eserlerinden istifade ettiğini özellikle vurgular.⁴ Dolayısıyla farklı dönem ve şartlar altında yaşayan mensupların onların ahlaki yaşamlarından benzer delilleri örnek olarak göstermeleri, sadece Ebû Nuaym'la alakalı bir durum gibi görünmez. Buna rağmen İbnü'l-Cevzî'nin ona zahid-sûfî ayrımı konusunda muhalefet etmesinin sebebi nedir? Acaba

* Çalışmanın taslağını okuyarak, metnin nihai biçimine ulaşmasına katkı sağlayan Abdullah Taha Orhan'a teşekkür ederim.

¹ Sülemî, *Tabakātu's-şüfiyye* mukaddimesinde bu eserine de şöyle atıfta bulunur: “*Kitâbü'z-Zühhd* adlı eserimde sahâbe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiînden olan isimleri yaşadıkları yüzyıllara ve mensup oldukları tabakalara göre zikretmiştim.” bk. Ebû Abdurrahman Sülemî, *İlk Zâhid ve Sûfiler: Tabakātu's-süfiyye*, çev. Abdurrezzak Tek (Bursa: Bursa Akademi, 2018), 2.

² Hücvîrî, *Keşfu'l-mahcûb*'da “Tasavvuf yolunun ve onların şeyhlerinin sözlerini çokça nakleden şeyh Ebû Abdurrahman Sülemî ehl-i suffenin tarihine dair bir eser yazmış ve ashab-ı suffenin menkıbelerini, faziletlerini, isimlerini ve künyelerini burada anlatmıştır.” şeklinde sözü ile Sülemî'nin suffe birikimine atıfta bulunur. bk. Ali b. Osman Hücvîrî, *Keşfu'l-mahcûb*, thk. Mahmûd Âbidî (Tahran: Sürûş, 1387hş), 122; Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 147.

³ Ebû Nuaym öncesinde ilk tasavvuf tabakât eserleri ile ilgili bk. Soner Eraslan, *Sûfî Tabakât Literatürünün Ortaya Çıkışı* (Ankara: Sonçağ Yayınları, 2022), 40-41.

⁴ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Ḥilyetü'l-evliyâ*² ve *tabakātu'l-aşfiyâ*², thk. Sâmî Enver Câhîn (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2009), 1/486.

onu buna sevk eden, zühhd taraftarlığı şeklinde tezahür eden bir tasavvuf karşıtlığı mıdır? Öte yandan Ebû Nuaym'ın eserinin büyük bir çoğunluğunu bu isimlere ayırarak onları bir tasavvuf tabakâtı içerisinde zikretmesinin gerekçesi neydi ve onun bu tutumunun tasavvufi birikimle bütünleşen yönlerinden bahsedilebilir mi? Bu sorular muvacehesinde çalışmada, zahid-sûfî ayrımı tartışmaları tüm boyutlarıyla değil, özellikle konu edinilen İbnü'l-Cevzî eleştirisinin arka planı üzerinden ele alınacak ve Ebû Nuaym'ın eserinde bu husustaki gerekçeleri tespit edilerek işlenecektir. Bu makalenin temel iddiası şudur: İbnü'l-Cevzî, büyük ölçüde Hanbelî mezhep duyarlılıklarının etkisiyle zahid-sûfî ayrımı eleştirisinde kendisine kadar ulaşmış ve hakkında sûfiler arasında mutabakatın bulunduğu tasavvufi birikimi sorunlu görmektedir. Zahid-sûfî ayrımında *Ḥilyetü'l-evliyâ*'yı hedef alsa da Ebû Nuaym'ın bu aktarımlarında tasavvuf literatüründe genel tabakât vurgularının dışına çıkmadığı anlaşılmaktadır. Bu çalışma, İbnü'l-Cevzî'nin zühhd-tasavvuf ayrımı eleştirisinde mezhepsel yaklaşımı ile tasavvufi birikime yönelik müdahalesine işaret ederken Ebû Nuaym'ın tasavvufi birikimle bütünleşen vurguyu devam ettirdiğini ortaya koymaktadır.

Günümüzde Ebû Nuaym ve İbnü'l-Cevzî tasavvuf literatürü içerisinde ayrı ayrı akademik çalışmalara konu edilse de bu problematik açıdan ele alınmamıştır. Buna en yakın sayabileceğimiz konular olarak daha ziyade Ebû Nuaym'ın *Ḥilyetü'l-evliyâ*'sının tasnifi veya İbnü'l-Cevzî'nin tasavvufa genel yaklaşımlarını ayrı şekilde ele alan birkaç araştırmadan bahsedilebilir.⁵ *Ḥilyetü'l-evliyâ*'nın içeriği hakkında Melchert'in 2012 tarihli kısa bir bildirisi ile Meis Al-Kaisi'nin 2016 tarihli bir makalesinin, araştırma soruları açısından konumuzla örtüşen yönleri bulunur. Bu isimler eserin niçin sahâbeden başladığını sorgulamakla birlikte Melchert bunu Ebû Nuaym'ın hadisçi kimliğiyle Sünnîlerle sûfileri birleştirme amacı⁶ ve Meis al-Kaisi de biyografi kılığında tasavvufa meşruiyet sağlama çabası olarak okur.⁷ Ancak bu çalışmalarda Ebû Nuaym'ın tasnifinin tasavvuf literatürü içerisinde nerede durduğu hususuna hemen hiç temas edilmemiştir. İbnü'l-Cevzî'nin *Talbîsü İblîs* üzerinden tasavvufa yaklaşımını ele alan Pascal Held, onun tasavvufa erken dönemden itibaren eleştirel ve mesafeli olduğunu, ancak yine de tamamen tasavvuf karşıtı sayılamayacağını iddia eder. Onun bazı mistik yönelimlere sahip biri olarak değerlendirilmesini daha uygun görür ve sûfî gruplara dâhil edilemeyecek bir mistik çerçeveye sahip olduğunu üzerinde durur.⁸

⁵ Bunun dışında literatürde Hanbelî kesimin zühde ve tasavvufa yaklaşımını konu edinen şu çalışmalara bakılabilir: George Makdisi, *İslam'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitimi*, çev. Tuncay Başoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2007), 161-197. Melchert'in kaleme aldığı makalelerde Ahmed b. Hanbel ve çevresinin dindarlık tutumları ve zühhd-tasavvuf konularındaki yaklaşımları için şu eserdeki makalelere göz atılabilir. Christopher Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018).

⁶ Christopher Melchert, "Abû Nu'aym's Sources for *Ḥilyat al-awliyâ*", Sufi and Traditionist", *Les maîtres Soufis et leurs disciples: III^e-V^e siècles de l'hégire (IX^e-XI^e s.) Enseignement, formation et transmission*, ed. Geneviève Gobillot - Jean-Jacques Thibon (Beyrut: Presses de l'ifpo, 2012), 145-159.

⁷ Meis al-Kaisi, "Sufi Apologia in the Guise of Biography: The Case of Abû Nu'aym al-Işfahânî's *Ḥilyat al-awliyâ wa-ṭabaqât al-aşfiyâ*", *British Journal of Middle Eastern Studies* 43/1 (2016), 115-134.

⁸ Pascal Held, "İbn al-Jawzî's Critique of Sufism in *Talbîs İblîs*: A Re-Examination", *Studia Islamica* 117 (2022), 88-126.

1. İbnü'l-Cevzî'nin Muhalefedinin Arka Planı

İbnü'l-Cevzî, *Ḥilyetü'l-evliyâ'* kitabının iyi bir şekilde düzenlenmiş bir dizi hadis ve hikâye içerdiğini belirtmekle birlikte bazı hususların muğlaklık taşıdığını ve bazı konuların da gözden kaçırıldığını ifade ederek eseri kaleme alma gerekçesini ortaya koyar.⁹ Onun saydığı eleştiriler arasında en çarpıcı olanı *Ḥilyetü'l-evliyâ'* da yer alan bazı isimlerin sûfî olarak sunulmasına yöneliktir. Bu eleştiride kendini gösteren zühd ve tasavvuf ayrımı bizi Hanbelî kimliğinin bu açıdan yansımalarına ve tasavvufla özdeşleşmediğini düşündüğü zühd perspektifine götürür. Öncelikle İbnü'l-Cevzî, Ebû Nuaym'ı zühd ve tasavvuf ayrımını dikkate almamakla suçlayarak muhalefeti şu sözlerle belirtir:

Ebû Bekir, Ömer, Osman, Ali, Hasan (öl. 110/728), Kadı Süreyh (ö. 80/699 [?]), Süfyân (öl. 161/778), Şu'be (öl. 160/776), İmam Mâlik (öl. 179/795), İmam Şâfiî (öl. 204/820) ve Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855) gibi büyüklere tasavvuf nispet etmesi. Hâlbuki bu gibi kimselerin tasavvuftan haberleri yoktur. Eğer biri “Bununla dünyada zahitlik kastedilmiştir, bunlar da zahittir.” derse, biz de şöyle deriz: Tasavvuf, erbabına göre belli bir mezheptir, sadece zühdle yetinilmez. Bilakis onun belli nitelikleri ve ahlakları vardır; erbabı onunla bilinirler. Eğer o, zühdden daha başka bir şey olmasa idi, bu gibi zatlardan tasavvufla yönelik eleştiriler bize nakledilmezdi. Ebû Nuaym, İmam Şâfiî'nin hayatını verirken, ondan “Tasavvuf tembelliğe dayalı bir şeydir. Eğer bir adam günün başında tasavvufla uğraşırsa, öğle vaktine ahmak olarak çıkar.” dediğini rivayet etmiştir. Ben *Telbîsü İblîs* kitabımda tasavvuf hakkında geniş geniş konuştum.¹⁰

Her ne kadar bu eleştiri sahâbe, tâbiîn ve mezhep imamlarının dâhil olduğu yukarıda zikredilen isimlerin sûfî olarak anılmasına yönelik olsa da esasında İbnü'l-Cevzî'nin rivayetin ikinci kısmında gözüken bununla sınırlanamayacak kritik bir problem söz konusudur. İbnü'l-Cevzî bu eleştiriyle zahid ve sûfî arasında keskin bir ayrım yapar ve sûfî kanadının bu isimler tarafından bir anlamda kabul görmeyeceğine yönelik bir kanaati temellendirmeye çalışır. Buna göre İbnü'l-Cevzî, bu isimlerin tasavvuftan arındırılmasının gerekçesini, net bir biçimde bu isimlerin nezdinde tasavvufun kabulleri içerisinde benimsenmeyecek diğer bir ifadeyle uygun görülmecek tutumlar bulunduğu dayandırır. Nitekim buna örnek olarak Ebû Nuaym'ın İmam Şâfiî'nin biyografisinde yer verdiği tasavvuf hakkında ona nispet edilen eleştirisini gösterir.

Bu noktada, İbnü'l-Cevzî'nin tasavvuf eleştirisini temellendirme sürecinde İmam Şâfiî'nin sözlerine özel bir atıfla güçlendirme yoluna gitmesi dikkat çekicidir. Doğrusu diğer isimlere nazaran hem Şâfiliğin teşekkülü içerisinde öne çıkan isimlerde bulunan sûfî yönelim, hem de tasavvufun öncü isimlerinin mezhep aidiyeti dikkate alındığında İmam Şâfiî, en güçlü isim olarak addedilebilirdi. Söz gelimi Muhâsibî, (öl. 243/857) itikadi yönden Eş'arî ve Şâfiî çizginin kökeni olarak görülen Küllâbiyye ekolünde merkezî bir konuma sahipti. Bu

⁹ Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Şıfatü's-şafve*, nşr. Mahmûd Fâhûrî - Muhammed Revvâs Kal'acî (Beyrut: Dâru'l-Ma'ârif, 1985), 1/21.

¹⁰ İbnü'l-Cevzî, *Şıfatü's-şafve*, 1/25. İlerleyen kısımlarda İbnü'l-Cevzî'nin *Telbîsü İblîs*'te yer alan bu vurgularına dikkat çekilecektir.

nedenle araştırmacılar çoğunlukla Muhâsibî'nin Şâfiî mezhebinden olduğunda uzlaşmış fakat onun Şâfiî'nin talebesi olup olmadığına yönelik bir ihtilafın bulunduğu üzerinde durmuşlardır.¹¹ Daha sonraki süreçte Bağdat'ta kadılık görevinde bulunan ünlü Şâfiî fakihî İbn Süreyc'in (öl. 306/918) çağdaşı Cüneyd-i Bağdâdî'nin (öl. 297/909) meclislerine katılması ve buradan çokça istifade ettiğini zikretmesi de buna uygun bir misaldir.¹² Buna benzer örnekler çoğaltılabilir. Tüm bunlar dikkate alındığında, burada İmam Şâfiî'den nakledildiği ifade edilen bu söz, onun tasavvuf hakkında bütün düşüncesini yansıtmayı ve tasavvufu kötülleyen bir düşünceye sahip olduğunu ifade etmek için yetersiz kalabilir.¹³ Ebû Nuaym'ın İmam Şâfiî'ye yönelik bu ifadeye yer vermesi, Şâfiî'nin yaşamının erken dönemlerinde tasavvufa karşı mesafeli bir tutumu olduğuna yönelik tasavvuf kaynaklarında bulunan irtibatlarla alakalı olmalıdır. Nitekim Hücvîrî (öl. 465/1072 [?]) de, *Keşfu'l-mahcûb*'da İmam Şâfiî'nin Şeybân Râî ile karşılaşana kadar tasavvufa karşı kalbinde bir katılık olduğunu ifade etmiş ve Şeybân Râî'den sonra gittiği her yerde “*hakikati yani tasavvuf*”u talep ettiğini vurgulamıştır.¹⁴ Bu minvalde Sülemî'nin *Kitâbu Kelâmi's-Şâfi'î fi't-tasavvuf* adlı risalesi Şâfiî'nin tasavvufa yaklaşımı hususunda elimize ulaşan en önemli eserlerden biridir.¹⁵ Ayrıca Şâfiî'nin biyografisinin genel literatür içerisinde iki aşamada değerlendirildiği aktarımlar da sûflerinin Şâfiî'nin kanaatini değiştirdiği iddialarını destekler mahiyettedir.¹⁶ Dolayısıyla İbnü'l-Cevzî'nin buradaki tutumu ile farklı bir yaklaşım ortaya koymak istediği anlaşılır. Bunu da en genel biçimde onun düşüncesinde birbiriyle bağdaşamayacak bir zühhd-tasavvuf ayrımının bulunduğunu ve bu düşüncesini sûfi kesime daha yakın duran Şâfiî mezhebinin kurucusu Şâfiî örneği üzerinden güçlendirmeyi amaçladığını ifade edebiliriz.

¹¹ Picken, Muhâsibî'nin Şâfiî'nin ilkelerini benimseme ve mezhebine bağlı kalma anlamında onun öğrencisi sayılabileceğini ifade ederken literatürde bunun tartışılmasının sebebini, esasında onun da Şâfiî gibi ilk neslin öne çıkan fakihleri arasında sayılmasından kaynaklanmış olma ihtimali üzerinde durur. bk. Gavin Picken, *Spiritual Purification in Islam the life and Works of al-Muhasibi* (Londra: Routledge, 2011), 50-51. Erginli, onun Şâfiî mezhebinden olduğuna kesin gözüyle bakar ve Şâfiî'nin doğrudan öğrencisi olmasının ise imkân dâhilinde olabileceğini ifade etse de konunun literatürde tartışmalı olduğunu belirtir. bk. Zafer Erginli, *Tasavvuf Düşüncesinde Muhâsibî* (Rize: Karadeniz Yayınları, 2008), 47.

¹² Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2002), 8/168.

¹³ Nitekim Şâfiî'ye nispet edilen bu sözün tasavvuf literatürü içerisinde izini takip edecek vurgularla da karşılaşmadık.

¹⁴ Hücvîrî, *Keşfu'l-mahcûb*, 177; a.mlf., *Hakikat Bilgisi*, 181.

¹⁵ Sülemî, “*Kitâbu Kelâmi's-Şâfi'î fi't-tasavvuf*”, thk. Muhammed Sûrî, *Mecmûa-i Âsâr-ı Sülemî*, ed. Nasrullah Pürcevdâdî (Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1388hş), 3/409-439.

¹⁶ Şâfiî'ye dair literatür onun Mısır'dan önceki dönemini kavli-kadim ve Mısır'daki sürecini kavli-cedid olarak ikiye ayırır. Her ne kadar bu dönemlendirmenin gerekçeleri ve bunun ne ölçüde bir değişim olduğu hakkında literatür içerisinde belirsizlik devam etse de üzerinde ortaklaşılan vurgulardan biri, Şâfiî'nin kavli-cedid sürecinde fihri açıdan ehl-i re'y'in görüşlerine muttali olduğudur. bk. Bilal Aybakan, *İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 98-100. Bu husus tasavvuf kaynaklarının zikrettiği, İmam Şâfiî'nin tasavvuf ve sûflere yönelik yaklaşımının da sonradan değişmiş olma ihtimalini artırır. Bununla birlikte İmam Şâfiî'nin ehl-i hadis tarafından dikkate alınmadığı ve Şâfiî'nin fıkıh meşguliyetinin ehl-i hadis tarafından bidat olarak değerlendirildiğini iddia eden bir çalışma için bk. Mansur Koçinkağ, *İmâm Şâfiî'yi Ehl-i Hadis Ekolü İçinde Değerlendirmek Mümkün müdür?*, *Theosophia: Felsefe, İlahiyat, Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi* = *Journal for Philosophy, Theology, Social Sciences and Humanities* 1 (2020), 1-13.

Peki İbnü'l-Cevzî'ye göre zühhd ve tasavvuf arasındaki bu ayrım nasıldı ve bu imamlara tasavvuftan ziyade zühdü nispet etmeyi daha uygun kılan unsurlar nelerdi? Bu konudaki detaylı değerlendirme onun *Telbîsü İblîs*'inde yer alır ve bu eserde zühhd-tasavvuf arasındaki ayrım net bir şekilde ortaya konur. İbnü'l-Cevzî tasavvufun başlangıçta tam bir zühhd yolu (*ez-zühdü'l-küllî*) olduğunu ve ilk sûfilerin zahidlerden olduğunu belirtir.¹⁷ Ancak çok kısa bir zaman dilimi içerisinde sûfilerin, zahidliğin belli hâl ve özelliklerinden ayrılarak sema, raks gibi uygulamaları benimsemeye başladıklarını anlatır ve şeytanın birtakım şeylerle onları aldattığını vurgular. İbnü'l-Cevzî onların bu gevşek tutumlarını gören avam ve eğlence düşkününü kimselerin, onların etrafına toplandıklarını belirtir. Bu sebeplerle sûfilerin Hz. Peygamber ve ilk nesil müslümanların zühhd uygulamalarını değiştirip dönüştürdükleri üzerinde durur.¹⁸ Dikkat edilirse İbnü'l-Cevzî burada tasavvufun menşei konusunda dış kaynaklara dayanmaz, sadece Hz. Peygamber'den tevarüs edilen zühde yönelik birikimin tasavvufta temsil edilmediğini ve tasavvufun Hz. Peygamber ve öncü müslümanlar tarafından kabul edilemeyecek usul ve prensiplerle saptırıldığını iddia eder. Şu hâlde onun perspektifinden zühhd ve tasavvuf birbiriyle bu açıdan ayrışır. Bu bağlamda İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*'te Ebû Nuaym ve Sülemî'yi sûfî olarak yer verdikleri isimler sebebiyle şöyle eleştirir:

Ebû Nuaym el-İsfahânî geldi, sûfilere *Hilyetü'l-evliyâ'* kitabını yazdı. Tasavvufun önderleriyle ilgili garip ve kötü şeyler söyledi. Sûfiler arasında Ebû Bekir, Ömer, Osman, Ali ve diğer büyük sahâbeyi anmaktan utanmadı. Onlar hakkında hayret verici şeyler zikretti. Kadî Şüreyh, Hasan-ı Basrî, Süfyân-ı Sevrî ve Ahmed b. Hanbel'i de bunlar arasında zikretti. Sülemî de *Tabakātu's-sûfiyye*'de Fudayl, İbrahim b. Edhem ve Ma'rûfu Kerhî'yi sûfilerden saydı, oysa tasavvuf zühdden ayrı bir şeydir. İkisinin farklı olduğunun delili, zühdü hiç kimse yermemişken,¹⁹ Allah'ın izniyle ileride zikredeceğimiz gibi tasavvufu birçok kimsenin kınamış olmasıdır.²⁰

Görüldüğü gibi İbnü'l-Cevzî'nin sorunlu addettiği esas mesele, tasavvufun bu isimlere nispet edilemeyecek kadar kınanacak tutumlara sahip olmasıdır. Sülemî'yi de bu ayrımı ihlal etme noktasında bilhassa ansa da Sülemî'nin metninde zühhdün tasavvuf yerine kullanımlarıyla karşılaşırız.²¹ Zühhd ve tasavvuf arasındaki zikrettiği bu farklılıklarda İbnü'l-Cevzî kavramların içeriğine yönelik köklü bir ayırmadan bahsetmez, ancak ilk temsilcilerin bu iki kavram arasında irtibatı koparacak bir yozlaşmaya sebep olduğunu düşünür. Bu

¹⁷ Bir başka yerde bu taifenin ilk isimlerini şeytanın birtakım şeylerle aldattığını belirtir ve buna örnek olarak onların ilimden uzaklaşarak asıl olanın amel olduğunu ifade etmelerini gerekçe gösterir. İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, thk. Muhammed Munîr ed-Dîmeşkî (Kahire: Dâru'l-Fikr, 1948), 163.

¹⁸ İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, 164.

¹⁹ İbnü'l-Cevzî'nin bu pasajda zikrettiği 'zühhdü kınayan hiç kimse yoktur' sözü İblîs'in zahidleri aldatması başlığında aktardığı kısımlarla da çelişir. İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, 150-161. Araştırmamın odağının dışında kaldığı için bu çelişkiye kısaca değiniyorum ancak İbnü'l-Cevzî'nin zühhd anlayışını sorgulayan müstakil bir inceleme ihtiyacı duyulduğu ifade etmeliyim.

²⁰ İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, 165.

²¹ Zühhdün tasavvuf anlamında kullanımlarını örneklendiren bir çalışma için bk. Abdullah Taha Orhan, "Bir Giriş Denemesi: Sülemî'nin *Tabakât*'ında Zühhd Kavramının Kullanımı Tasavvuf Tarihi Dönemlendirmesi Bağlamında Okunabilir mi?", *ULUM* 7/1 (Temmuz 2024), 63-86.

hususta ilk nesil sûfiler arasında zikrettiği isim Muhâsibî'dir. Muhâsibî ve onun gibi ilk temsilcilerin açlık, fakirlik, vesveseler ve havâtır hakkında konuşmaya ve yazmaya başladıklarını nakleder.²² Bununla birlikte tasavvufun ilmî gelişiminde belirleyici rol üstlenen Serrâc (öl. 378/988), Ebû Talib el-Mekkî (öl. 386/996), Ebû Nuaym, Sülemî, Kuşeyrî (öl. 465/1072) ve Gazzâlî'nin (öl. 505/1111) eserlerini de sert bir dille eleştirir ve bu eserlerin büyük çoğunluğunun hiçbir asla ve delile dayanmadığını vurgular. Bu tür şeyler kaleme almalarının sebepleri arasında İslam, Sünnet ve selefin sözleri hususunda bilgi eksikliği yaşamaları ve mutasavvıfların yolunu kendilerine daha cazip bulmaları sayılmaktadır.²³ Böylelikle onun için zühd ve tasavvuf arasındaki ayrım, bir kavramsal farklılık veya bir dönemlendirme problemi değil, çoğunlukla bir sapma ve bidat problemidir.

2. Ebû Nuaym'ın Yaklaşımı ve Gerekçeleri

İbnü'l-Cevzî'nin bu sert eleştirisiyle birlikte düşünüldüğünde, Ebû Nuaym'ın *Hilyetü'l-evliyâ*'da hele de henüz sûfî ve tasavvuf kelimesinin yaygınlaşmadığı dönemde yaşayan sahâbe, tâbiîn, mezhep imamları ve toplum nezdinde saygın kimselere 'sûfiler arasında' yer vermesinin nedeni ne olabilir? Kanaatimizce Ebû Nuaym'ın böyle bir şeyi neden gerekli gördüğünün cevabı tasavvuf ile tabakât arasında kurulan irtibatla aranmalıdır. Tasavvufta tabakât yazımı kişilerin biyografik bilgilerinin ötesinde onların ahlaki yaşamıyla doğrudan alakalı hususları öne çıkarır.²⁴ Onların ahlaki yaşamına dair hususlar tasavvufun mahiyeti hakkında bir çerçeve verir ve birçok tasavvufî hâl, makam ve kavram bu imamların hayatı üzerinden inşa edilir. Bilim ve kişi arasında kurulan bu özdeşlik, hadis, fıkıh veya mezhep tabakât eserlerinde karşılaştığımız bir durum değildir.²⁵ Böyle bakıldığında bir bakıma Ebû Nuaym'da "Tasavvuf nedir?" sorusunun yanıtı "Sûfinin yaşamıdır." ve "Bunların imamı kimdir?" denildiğinde "Hz. Peygamber'i takiben zikredilen sahâbe, tâbiîn ve toplum içerisinde bu biyografide adı geçen örnek kişilerdir." denebilir.

Ebû Nuaym bu eseri kaleme alma sebeplerinden birini mukaddimesinde "sahâbeden başlayarak, tâbiîn ve onlardan sonraki dönemlerde yaşamış tasavvuf ehlini, imamlarını, hüccetlerini ortaya koymak ve diğer taraftan söz ve giyimleriyle gerçek sûfilere benzemeye çalıştıkları hâlde onlara uymayan kimselerin açığa çıkarılması" olarak ifade eder.²⁶ Burada Ebû Nuaym sahâbeden itibaren "imamlarını ve hüccetlerini" ifadesiyle bu isimlerin

²² İbnü'l-Cevzî, *Telbisü İblîs*, 164.

²³ İbnü'l-Cevzî, *Telbisü İblîs*, 166.

²⁴ Ekrem Demirli, Klasik Düşünce Okulu'nda okuttuğu Kuşeyrî'nin *Risâle*'si ve Hücvîrî'nin *Keşfü'l-mahcûb* derslerinde, rical bahsine girmeden evvel bu husus üzerinde detaylıca durur. Tasavvufta biyografi yazımını tasavvuf doktrinin bir parçası olduğunun izahı için bk. Klasik Düşünce Okulu, "Ekrem Demirli, Hücvîrî, Keşfü'l-mahcûb Okumaları, 6. Seminer", YouTube (18 Mart 2019) 00:01:38-00:07:56. Klasik Düşünce Okulu, "Ekrem Demirli, Kuşeyri Okumaları, 5. Seminer", YouTube (18 Haziran 2020) , 00:00:34-00:04:00. Bu perspektifin ele alındığı çalışma için bk. Eraslan, *Sûfî Tabakât Literatürünün Ortaya Çıkışı*, 29-34.

²⁵ Kuşeyrî ve Hücvîrî de bu sebeple tasavvuf meselelerini konu aldıkları eserlerde rical bablarına yer vermişlerdir. Başka ilmî disiplinlerde ilmin temel meselelerinin ele alındığı kitaplarda böyle bir bölüm yer almamasına rağmen tasavvuf klasiklerinde rical bahsi müstakil bir başlıktır.

²⁶ Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*², 1/25-26.

benimsediği ahlaki hayatın daha sonraki sûfîlerin temsil ettiği tasavvufla aynı ekseninde birleştiğini ve bunun sahih bir şekilde nesilden nesile aktarıldığını vurgulama amacı taşır.²⁷ Buna ilaveten ilk asırdan beşinci asra kadar farklı nesillerde, farklı mekanlarda ve farklı muhitlerdeki isimlerin ahlaki hayat bakımından özdeşleşmesi tasavvufun ahlaki hayatının objektifliğini göstermesi açısından anlamlıdır. Özellikle ilk nesil için seçtiği isimlerin, selef ile sûfîler arasında köprü olan ve bu sürekliliği sağlayan kişiler olmaya uygun profillerden oluşması da buna işaretir.²⁸ Ebû Nuaym'ın gördüğü ve göstermek istediği bu süreklilik esasında velayet şemsiyesidir. Velayete konu olmak bakımında bu tartışmalı neslin sûfî olarak isimlendirip isimlendirilmemesi ikincildir. Bu neslin velayette rüchaniyeti ise tartışmasızdır.

Bu telif tarzı sadece Ebû Nuaym'a ait olmamakla birlikte²⁹ onu bu yazarlardan ayıran hususlardan birisi eserinde öne çıkan bu isimlerin biyografisini takdim etmeden evvel bir tasavvuf tanımına yer vermesidir. Ebû Nuaym'ın anonim şekilde aktardığı bu tanımlarla o bölümde biyografisini verdiği ismin yaşantısı arasında güçlü bir irtibat dikkat çeker.³⁰ Ebû Nuaym'ın sahâbeden başlatma gayesinin bir devamı olarak bu kısımda tasavvufun ilkelerinin bu isimlerin yaşam pratiklerinde mündemiç olduğunu vurgulama amacı kendini gösterir. Bu tanımlar özellikle Ebû Nuaym'ın yaklaşımında o şahsın tasavvufla irtibatlandırıldığı noktalara ilişkin birtakım çıkarımlar olarak görülebilir.³¹ Konumuz açısından buna Ebû Nuaym'ın Ahmed b. Hanbel biyografisine başlarken yer verdiği "Tasavvuf, selevin izinden gitmek ve kederle süslenmektir."³² ifadesini örnek verebiliriz. Ebû Nuaym'ın, özellikle bu iki

²⁷ Ekrem Demirli, "“Zahirî” İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvuf'un Meşruiyet Arayışı", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2007), 222-223.

²⁸ Meis al-Kaisi, Ebû Nuaym'ın tasavvufun İslami temellere dayandığını ortaya koymak için İslam'ın erken döneminde yaşayan bu isimlerle irtibatlandırdığını iddia eder. bk. al-Kaisi, "Sufi Apologia in the Guise of Biography: The Case of Abû Nu'aym al-İşfahânî's *Hilyat al-awliyâ' wa-ṭabaqât al-aşfiyâ'*", 115-134. Ancak al-Kaisi, eseri sadece meşrulaştırma amaçlı savunmacı bir metin olarak okumakta ve Ebû Nuaym'ın bu isimlerin ahlaki yaşantılarını vurgulayan mirası aktarımını yok saymaktadır.

²⁹ Ebû Nuaym'ın kendisinden önceki literatürdeki dayanaklarını zikretmiştik. Kendisinden sonra mesela Hücvîrî, *Keşfu'l-mahcûb*'da müstakil bir bölüm ayırdığı tabakât başlığını ashabdan başlatarak kendi dönemindeki sûfîlere kadar uzatmıştır. bk. Hücvîrî, *Keşfu'l-mahcûb*, 95-265; a. mlf., *Hakikat Bilgisi*, 131-235.

³⁰ Bununla ilgili bir örnek olması açısından Ebû Nuaym'ın hulefa-i raşidine yönelik biyografilerde aktarılan tasavvuf tanımlarına bakılabilir. Burada Ebû Nuaym'ın biyografisini verdiği kimsenin yaşantısı içinde anonim bir biçimde sunduğu tasavvuf tanımları, müstakil bir çalışma alanı olarak önemini korumaktadır.

³¹ Karamustafa, Ebû Nuaym'ın biyografileri sahâbeden başlatmasını ve hadis senetleriyle birlikte sunmasını gerekçe göstererek onun dindarlık açısından kendi bakış açısını sunan bir hadis ravisi olduğunu ve tasavvuf literatürünün dışında değerlendirilmesi gerektiğini ileri sürer. bk. Ahmet T. Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, çev. Nagihan Doğan (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017), 113-114. Karamustafa'nın bu çıkarımları Ebû Nuaym'ın tabakât içerisindeki aktarımlarına odaklı değildir, o aktarımların özellikle son ciltlerinin Sülemî, Kuşeyrî veya Hücvîrî'nin aktarımlarından farklılaşan bir yönü yoktur. Burada Karamustafa'nın Ebû Nuaym'ın mukaddimedeki iddiasını ve metin içerisinde verilen tasavvuf tanımlarını da dikkate almadığı açıktır. Buna göre Karamustafa, eserde hadis senedinin yer alması ve sahâbeden başlaması sebebiyle Ebû Nuaym'ı farklı bir konumda değerlendirmeyi tercih etmiş gibi gözüktüyor.

³² Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ'*, 7/301.

hususu ön plana çıkarması Ahmed b. Hanbel'in yaşamıyla irtibatlıdır. Birincisi onun hayat düsturu iken, ikincisi yaşadığı sıkıntılara işaret eden bir anlam barındırır. Bu cümle bir bakıma Ebû Nuaym'ın zihnindeki Ahmed b. Hanbel idealini yansıtır. Onunla özdeşleştirilen bu ideal, Ahmed b. Hanbel'in sûfî olarak anılmasına imkân vermeyebilir. Ancak tasavvuf tanımı üzerinden onun yaşamından uygulamalı bir delille öne çıkarılan bu iki ahlak, tasavvufтан ayrı ve uzak ilkeler de sayılamaz. Böyle bakıldığında Ebû Nuaym bu idealleri tasavvuf tanımları üzerinden ifade ederek tasavvufun bunların tamamını kuşatacak bir vurguyu temsil ettiğini ortaya koymaktadır.

İbnü'l-Cevzî Ahmed b. Hanbel'le alakalı kısımda yer alan bu tasavvuf tanımlarını eserine almamıştır. Aynı şekilde Ebû Nuaym'ın ilk kısımlarda Ahmed b. Hanbel'le ilgili düşüncelerini paylaştığı iki paragrafı da nakletmemiş ve daha özet bir biyografi sunmuştur. Ahmed b. Hanbel'in menkıbesini ve faziletini konu alan müstakil bir eser yazdığını ve bu eserinde tekrara düşmekten kaçındığını belirtir.³³ Ancak dikkat çekici olan durum *Şıfatü's-şafve*'de, Ahmed b. Hanbel'in sûfî olarak nitelendirilmesini ciddi bir şekilde eleştiren İbnü'l-Cevzî'nin, *Menâkıbu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel* adlı eserinde ona standart bir sûfnin ötesinde yer vermesidir. Bahsi geçen eserde Ahmed b. Hanbel sadece muhaddis ve fakih kimliğiyle değil, bunun ötesinde dünyaya gelmiş ve gelebilecek, peygamberden sonraki en üst dinî otorite tipi olarak anlatılır. Elbette burada konumuz İbnü'l-Cevzî'nin Ahmed b. Hanbel algısı değildir. Ancak onun zahid ve sûfî kimliğinin sınırları hususunda bir durum tespiti yapmak amacıyla birkaç hususa yer verebiliriz. Söz gelimi rüyasında Ahmed b. Hanbel'i gören birinin onun iki omzu arasında mürekkeple yazılmış gibi iki satırlık nurdan bir yazı gördüğünü ve bu yazıda "Allah onlara karşı seni koruyacaktır. O hakkıyla iştendir, hakkıyla bilendir."³⁴ ayetinin yer aldığını aktarır.³⁵ Bu atıf, Hz. Peygamber'in iki omzu arasında bulunan ve nübüvvetin alametlerinden biri sayılan nübüvvet mühründen bir pay taşıma emaresini gösterme amacı ve dinî otoritenin simgesel sürekliliğinin Ahmed b. Hanbel üzerinden yansıtma talebi olarak okunabilir. Bunun bir başka örneği Allah'ın bu dini Hz. Ebû Bekir'in ridde karşısında duruşu ile Ahmed b. Hanbel'in mihne gününde mücadelesiyle yücelttiğine yönelik atıftır.³⁶ Bu da halifenin dinî-siyasi kimlikleriyle örtüşen bir hadise ile Ahmed b. Hanbel'in yaşadığı mihne arasında güçlü bir irtibata dikkat çekerek³⁷ kıyamete kadar başka benzer olmaksızın her ikisinin de İslam uğruna büyük bir iradeyi ortaya koymada ortaklaştığını vurgulama amacı taşır.³⁸ Bunun tasavvufia irtibatlandırılabilir öne çıkan

³³ Bu atıftan İbnü'l-Cevzî'nin *Menâkıbu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel* başlıklı eserini *Şıfatü's-şafve*'den önce yazdığını anlıyoruz. İbnü'l-Cevzî, *Şıfatü's-şafve*, 2/355-356.

³⁴ el-Bakara 2/137.

³⁵ İbnü'l-Cevzî, *Menâkıbu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, ed. Michael Cooperson (New York: New York University Press, 2013), 2/348. Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 7/191-192.

³⁶ İbnü'l-Cevzî, *Menâkıbu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, 1/196.

³⁷ Lapidus, mihne sürecinde halifenin elinden manevî otoritenin de alındığına dikkat geçer. bk. Ira M. Lapidus, "State and religion in Islamic societies", *Past & Present* 151 (1996), 3.

³⁸ Hurvitz'in eserinin girişinde literatürde Ali b. el-Medî'n'den (öl. 234/848-49) nakledilen "Allah İslam dinini iki kişi ile güçlendirdi: Ridde savaşlarında Hz. Ebû Bekir ile, mihne gününde Ahmed b. Hanbel'le." rivayetini aktarır ve bu rivayette her ikisinin de İslam toplumunu parçalanmaktan kurtarmak için ortaya koydukları gayrette ortaklaştıklarına atıfta bulunur. Hurvitz, Lapidus'un mezkûr, Ahmed b. Hanbel'in manevî otoriteyi

vurgularından biri Hızır ve İlyas'ın (a.s.) övgü ve selamlarına mazhar olduğu aktarımlardır.³⁹ Buna benzer şekilde Ahmed b. Hanbel'in tebcil edildiği pek çok rüyaya yer vermiştir. Öyleyse İbnü'l-Cevzî, bu hususları *Şıfatü's-şafve*'de göz ardı etse de *Menâkıb*'ın en önemli kaynağı, esasen *Hiyyetü'l-evliyâ*'dır. Ahmed b. Hanbel'in rüya üzerinden manevi otoritesinin tasdik edilmesi, çeşitli kerametlere nail olması, Hızır'ın övgü ve selamına mazhar olması, vefatından sonra farklı dinlere mensup grupların bölük bölük İslam'a girmesine vesile olmasının nakledildiği menkıbeler sûfî dilin ve/veya Ebû Nuaym'ın yer verdiği atıflarla birçok noktada birleşir.⁴⁰ Dolayısıyla Ahmed b. Hanbel'e sûfî olarak yer verilmesini eleştirse de özellikle sûfilerin ürettiği kavramsal örgünün Ahmed b. Hanbel üzerinden ifade edildiği unsurlar belirleyici gözükmemekte ve burada Ahmed b. Hanbel'in üstün payesi tasavvuf terimleri aracılığıyla tasdik edilmektedir. Bu açıdan genelde tasavvuf literatüründe özelde *Hiyyetü'l-evliyâ*'da pek çok isim üzerinden gözüken bu tezahürlerin esasen burada tek bir dinî idealde mutlaklaştığını ifade edebiliriz.

Ebû Nuaym'ın bir sûfî olarak addedilemeyeceğini ileri süren bazı çalışmalar vardır.⁴¹ İbnü'l-Cevzî'nin yönelttiği eleştirinin çerçevesinin anlaşılması için bu hususun netleştirilmesi gerekir. Söz konusu çalışmalar Ebû Nuaym'ın Şâfiî-Eşarî olduğuna yönelik iddialara da mesafeli yaklaşırlar.⁴² Ancak Hanbelîler ve Şâfiîler arasında yoğun mezhep çekişmelerinin yaşandığı bir süreçte yaşayan Ebû Nuaym, bu mezhep çatışmalarında taraf olmuş ve Hanbelî çağdaşı Ebû Abdullah b. Mende (öl. 395/1005) ile aralarında yaşanan gerilimler literatürde yankı bulmuştur.⁴³ Ebû Nuaym'ın Kur'ân'ın kendisi ile onu tilavet etmenin farklı şeyler olması sebebiyle tilavetin mahlûk olduğunu belirtmesi, İbn Mende'nin onu ağır bir şekilde suçlamasına neden olmuş ve Ebû Nuaym da ona karşılık vermiştir. Aralarında yaşanan bu tartışmaların kendileriyle sınırlı kalmayacak şekilde İsfahan'da mezhep

halifenin elinden aldığına yönelik görüşüne katılmadığını belirtir. bk. Nimrod Hurvitz, *The Formation of Hanbalism: Piety into Power* (London: Routledge Curzon, 2002), 12.

³⁹ Hızır'ın övgü ve selamları için bk. İbnü'l-Cevzî, *Menâkıbu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, 1/262-263; İlyas (a.s.)'ın selamı için bk. İbnü'l-Cevzî, *Menâkıbu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, 1/264.

⁴⁰ Bu hususta İbnü'l-Cevzî'nin *Hiyyetü'l-evliyâ*' ile ortaklaştığı ve özellikle rüya üzerinden de Ahmed b. Hanbel'in otoritesinin tahkim edildiği söz konusu örnekler için bk. İbnü'l-Cevzî, *Menâkıbu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, 2/328-343; Karşılaştırma için bk. Ebû Nuaym, *Hiyyetü'l-evliyâ*?, 7/325-331.

⁴¹ Jacqueline Chabbi, klasik ülema tarafından ona sûfî unvanının verilmesinin herhangi bir tasavvufî faaliyet sebebiyle değil *Hiyyetü'l-evliyâ*' kitabının elde ettiği otoriteden kaynaklandığını düşünür ve aslında hadis uzmanlığı ile öne çıktığını ileri sürer. (Jacqueline Chabbi, "Abû Nu'aym al-İsfahânî", *Encyclopaedia of Islam* (Erişim 24 Aralık 2024). Karamustafa, Ebû Nuaym'ı sûfileri kendi dindarlık anlayışına yerleştirmeye çalışan bir hadis uzmanı olarak değerlendirmeyi uygun görür. Onun sonradan Şâfiî tarihçiler tarafından (Sübkî, İbn Asâkir gibi) Eş'arî-Şâfiî mezhebine nispet edilmeye çalışıldığını fakat aslında Hanbelî olmasının daha mümkün olduğunu ileri sürer. bk. Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, 114.

⁴² İsa Koç, Ebû Nuaym'ın Eş'arîlik ile ehl-i hadis geleneği arasında nerede konumlandırılacağına yönelik tartışmayı ele alır ve onun Eş'arî-Şâfiî çizgisinin belirgin olduğunu ortaya koyar. Bu değerlendirmeler için bk. İsa Koç, *Mezhepler Arası Mücadele Hanbelîlik-Eş'arîlik İlişkisi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 141-146. Nitekim Kalaycı da Ebû Nuaym'ı sûfî-Eş'arî profilinin ilk temsilcilerinden biri olarak zikreder. (Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eş'arîlik-Maturidîlik İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 112.

⁴³ bk. İsa Koç, *Mezhepler Arası Mücadele*, 143.

mensuplarını karşı karşıya getirdiği ve Ebû Nuaym'ın bu yüzden İsfahan'dan sürgün edildiği nakledilir. İkili arasındaki söz konusu gerilimler de, Ebû Nuaym ile dönemin ehl-i hadis geleneğinin söylemleri arasında bir mesafe olduğunu gösteren ve Ebû Nuaym'ın Eş'arî mezhebinden olduğuna yönelik yaklaşımı güçlendiren delillerdir.⁴⁴

Öyleyse Ebû Nuaym'ı ehl-i hadise yakın gösterip sûfî kesimden ayrı tutan değerlendirmelerin sebebi nedir? Doğrusu hadisle iştigali öncelemesi ve Ebû Hanîfe'ye (öl. 150/767) olumsuz yaklaşımı, onun ehl-i hadis ve Hanbelîlik içerisinde değerlendirilmesine zemin hazırlamıştır. Bu gündemlerin müstakil çalışmalara ihtiyaç duyduğu açıktır. Özellikle mezhep imamlarına yönelik taassup içerikli bazı tutumlar -ki dönem şartları dikkate alındığında Ebû Hanîfe hakkındaki eleştiriler bunun başlıca örneklerindendir- çoğu zaman yanlış anlaşılmalara yol açmıştır. Söz konusu dönemde Ebû Hanîfe'ye karşı sergilenen mesafeli tutumlar, ehl-i hadisin mihne merkezli ilmî ve sosyal alanda belirleyici etkisiyle şekillenmiş olsa da bu tutumlar tekbiçimli değildir. Farklı ekol ve farklı isimlerde farklı tavırlar söz konusudur. Bu bağlamda örneğin Şâfiî mezhep taassubu olan bir ismin Ebû Hanîfe'ye yönelik eleştirileriyle, ehl-i hadis geleneğine sıkı sıkıya bağlı birinin Ebû Hanîfe düşmanca yaklaşımı aynı zeminde değerlendirilemez.

Öte yandan Ebû Nuaym'ın hadisçiliğini de ehl-i hadis içerisindeki düşünce mevziinde konumlanmak olarak değil, bir uzmanlık olarak değerlendirmek gerekir.⁴⁵ Yani Ebû Nuaym'ın hadisçi kimliği ehl-i hadis geleneğinin duruşunu temsil eden bir yaklaşım olarak değil; bir uzmanlık meselesi olarak ele alınması, onun eserleri ve fikirleri açısından daha uygundur. Doğrusu sadece tasavvuf tanımlarını ve sûfileri böyle bir eserde bir bütünlük içinde inşa etmesi dahi onun sûfî olduğunu göstermek için yeterlidir. Burada hadis uzmanlığı ile ehl-i hadis ideolojisini birbirinden ayırmak daha anlamlıdır.⁴⁶ Ebû Hanîfe'ye yaklaşımı ve kelâma mesafeli duruşu sebebiyle ehl-i hadisle bir arada zikredilmiş olsa da bunu daha çok Eş'arî ehl-i hadis kimliği içerisinde ele almak gerekebilir.⁴⁷ Bu çerçevede yer alan isimler de sûfilikle çoğunlukla kaynaşan bir ehl-i hadis zümresi olarak değerlendirilmeye daha uygundur.

⁴⁴ Nitekim İbnü'l-Cevzî de *el-Muntaẓam fî târîhi'l-mülûk ve'l-ümem* eserinde Ebû Nuaym'ın Eş'arîliğe eğiliminin çok fazla olduğunu ifade etmiştir. bk. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam fî târîhi'l-mülûk ve'l-ümem* (thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1992), 15/268. Zaten İbnü'l-Cevzî'nin de hem *Telbisü İblis* hem de *Şifâtü's-şafve*'de zahid-sûfî ayırımına yönelik eleştirisinde onu, tasavvuf literatürüne dâhil ettiği görülür.

⁴⁵ Özellikle Sülemî'nin meclisinde bulunduğu ve ondan hırka giyenler arasında ismi sayılan Ebû Nuaym'ın eserinin önemli referans kaynaklarından birinin Sülemî'nin *Ṭabaḳât*'ının olması da bunu gösteren bir başka delildir. bk. Hatice Gargu Karadeniz, *Ebû Abdurrahman es-Sülemî ve Tasavvufî Görüşleri* (İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 37-38.

⁴⁶ Nitekim Melchert, onun hadis uzmanlığını özellikle vurgularken onun sahâbe, tâbiin ve erken ulemanın zühud ve dindarlığına yoğun bir ilgisinin inkâr edilemeyeceğini belirtir. Bununla birlikte Ebû Nuaym'ın aynı zamanda kendi dönemine kadar sûfilere hayranlığının da göz ardı edilemeyeceğini hâlbuki Ahmed b. Hanbel ve çevresindeki ehl-i hadisin çağdaş sûfilere mesafeli ve yer yer de düşmanca tavırları olduğunu altını çizer. bk. Melchert, "Abû Nu'aym's Sources for *Ḥilyat al awliyâ'*, Sufi and Traditionist", 153; 158-159.

⁴⁷ Selefi/Hanbelî ehl-i hadis ile Eş'arî muhaddisler arasında meydana gelen ayrışmaları ortaya koyan bir çalışma için bk. Ayşe Nur Yamanus, *Eş'arî Hadis Ekolü* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023).

3. Zühhd Bahislerinin Tasavvufia İrtibatına Müdahale

İbnü'l-Cevzî'nin zahid-sûfî ayrımına yönelik atıflarından Ebû Nuaym'la aralarında zühhd bahislerinin tasavvufia irtibatlanmasıyla alakalı temel bir düşünce ayrılığı bulunduğu anlaşılr. İbnü'l-Cevzî, zühhd ve zahitliği içeren hususları İslam'a uygun bir dindarlık tarzı kabul ederken, sûfilik ve tasavvufu ilk aşamadan itibaren zühhd bahislerinden ayırıştırarak inanç ve amel noktasında bir kopuş olarak görür.⁴⁸ Bu sebeple İbnü'l-Cevzî'nin *Şıfatü's-şafve*'de yapmış olduğu bazı ekleme, çıkarma veya müdahaleleri, kendince sade bir zahitlik ve mistik bir dindarlık arasındaki farkı belirginleştirmeye hizmet eder.

İbnü'l-Cevzî'nin eserini kaleme aldığı dönemden yaklaşık bir asır önce tasavvuf, teşekkülünü tamamlamış ve dinî ilimler geleneği içerisinde konumu ortaya konmuştur. Doğrusu İbnü'l-Cevzî'nin bu tutumu, Gazâlî'yle birlikte üzerinde uzlaşa sağlanmış ve kabul görmüş tasavvufî unsurlarla mücadele ettiğine delildir. Bu vakıa, erken Hanbelî literatüründen itibaren gelen zühhd biçimleri arasında temel dindarlık tipolojisinin temsilcilerinin kim olduğu, diğer bir ifadeyle dindarlıkta otorite tartışmasının temel sorunlarına işaret etmektedir.⁴⁹ Dolayısıyla bu bir anlamda ehl-i hadisin dindarlık biçiminin tasavvuftan farklı olduğu gösteren bir müdahale sayılabilir. Nitekim İbnü'l-Cevzî'nin sadece zahid görünümlü sûfilerin sosyal yaşam içerisinde davranışları sebebiyle değil, tasavvufî düşüncenin fikir ve inançlarıyla irtibatlı bir gündemi de sorun etmiştir. Bu, atıflarından açıkça görülmektedir.⁵⁰

Bu bakımdan İbnü'l-Cevzî zühhd ve tasavvuf arasındaki kesin ayrımı bir dönemlendirme problemi yani zühdden tasavvufa geçiş sürecindeki gelişiminin neticesi olarak ele almaz. Bilakis sûfî isminin hicri ikinci yüzyıldan önce kullanılmaya başlandığını özellikle belirtir.⁵¹ Bu meyanda İbnü'l-Cevzî sûfî-müelliflerden farklı bir görüş ortaya koyarak sûfî kavramının kökeninin *sûfe* şeklinde çağrılan ve kendini Kabe'ye adayan Gavs b. Mürre adında bir kimseden geldiğini iddia eder. Tasavvuf ve sûfî kelimelerinin kökeni meselesi sûfî-müellifler arasında ihtilaflı meselelerden biridir ve kendisi de filolojik olarak köken arayışına girerek *sûf*, *saff*-ı evvel, *safvet*, ehl-i suffe, *sufâne* (çöl bitkisi), *sufetü'l-kafa* (enseye sarkan saç) vb. türevlerin doğru olmadığını düşünür. Dolayısıyla konuyu sûfî ve tasavvuf kavramları hususunda sûfî-müelliflerin yer verdiği değerlendirmelerden farklı olarak ele alsa da o, selefin dindarlık biçimini korumak amacıyla tasavvufun usullerinin bir bozulma ve şeytanın

⁴⁸ İbnü'l-Cevzî bu eleştirileri zikrettiği mukaddimede Ebû Nuaym'ın şer'an yasak olan anlamsız şeyler aktardığını hususen belirtir. bk. İbnü'l-Cevzî, *Şıfatü's-şafve*, 1/30. Soğukoğlu, İbnü'l-Cevzî'nin zahitliği öven birisi olmasına rağmen açıkça tasavvuf karşısı olduğu ve tasavvufu bidat bir yapı olarak gördüğünü belirtir. bk. Fehmi Soğukoğlu, "İbnü'l-Cevzî ve Birgivi'nin Tasavvuf Eleştirisi", *Researcher: Social Science Studies* 6/4 (2018), 123-124.

⁴⁹ Bu meselelerin izdüşümelerini Hanbelî metinlerinde inceleyerek tespit etmek, müstakil bir çalışma konusudur. Ahmed b. Hanbel'in Hanbelî literatür içerisindeki kimliği, farklı literatürlerle karşılaştırmalı ele alındığında ona yüklenen dinî otorite kimliği daha iyi anlaşılacaktır.

⁵⁰ Held, bunun tam tersini savunur, onun tasavvufun teorik kısmına değil kamusal alanda tezahür biçimlerine yönelik eleştirel bir tepkisi olduğunu iddia eder. bk. Pascal Held, "İbn al-Jawzî's Critique of Sufism in *Talbîs İblîs*: A Re-Examination", 97-98. Ancak İbnü'l-Cevzî'nin Muhâsibî ve çevresindeki kavramsallaştırmalara yönelik atıfları onun tasavvufun terminolojisiyle mesafesini ortaya koyar.

⁵¹ İbnü'l-Cevzî, *Talbîsü İblîs*, 162-163.

aldatmacası olduğuna odaklanır.⁵² Onun için zühd ve zahitlik saf ve doğru bir dindarlık modeli iken tasavvuf ve sûfî bir gerileme ve yozlaşma olarak öne çıkmıştır. Böyle bakıldığında tasavvuf ve sûfilik onun nezdinde bir bidat problemidir.

Zühdden farklı tasavvufun bir ürünü olarak gördüğü keşf ve ilham kaynaklı tüm bilgiler için de aynı şekilde düşünür ve değerlendirmelerinde tasavvufun bilgi edinme yöntemlerini reddetmeye varacak derecede sınırlandırır. İbnü'l-Cevzî tasavvufun kendine has özelliklerle farklılaşıp uzmanlaşmaya başladığında kendi şeyhlerinin onlara birtakım kurallar koyup fetva verdiklerini ve böylece şer'î ilimlerden çok uzaklaşarak kendi ilimlerini en değerli ilim olarak 'bâtını ilim' saydıklarını belirtir. Böylece onlar şeriat ilmini 'zahir ilim', içlerinden her türlü vesvese ve kuruntuyu da 'bâtın ilim' olarak nitelendirirler.⁵³ İbnü'l-Cevzî, sûfilerin kalbine ansızın gelen bilgiler (hatarat ve vesvese) hakkında Ahmed b. Hanbel'e soru yöneltildiğinde onun "Bu hususta ne sahabiler konuştu, ne de tâbiîn" dediğini nakleder.⁵⁴ İlaveten Kuşeyrî'yi herhangi bir asla ve delile dayanmaksızın fena-bekâ, kabz-bast, vakit-hâl, vecd-vücûd, cem-tefrika, sahv-sekr, tecelli-muhadara-mukaşefe, levai-h-tevali-levâmî vb. kavramları ele alması nedeniyle eleştirir.⁵⁵ İbnü'l-Cevzî nezdinde naklî ilimlere devam etmeyen bir kimsenin ilhamının Allah'tan mı yoksa şeytandan mı ulaştığı belirsizdir. 'İlham ilim değildir' diyerek ilhamın ilmin bir sonucu olabileceğini öne sürer.⁵⁶ Öte yandan Hızır'ın gaybi bilgilere vâkıf olmasını onun nebi olma ihtimali üzerinden temellendirir ve nebinin de vahye muhataplığı sebebiyle ancak bu imkâna erişebileceğine işaret eder.

İbnü'l-Cevzî'nin selevin dindarlığı vurgusundaki ısrarı, kendi literatürü içerisinde çelişen bazı değerlendirmeler yapmasına sebebiyet vermiştir. Buna evliya zümresi içerisinde sayılan 'abdâl' nitelendirmesi hakkındaki yorumları örnek verilebilir. Bu konuyla alakalı bir rivayette bu kişilerin sayısının kırk olduğu, biri vefat ettiğinde yerine başkasının geçtiği ifade edilen rivayeti aktarır ve sonra 'Bu tür hadislerde sahih bir şey yoktur' der.⁵⁷ Dolayısıyla o abdalla alakalı hadislerin hiçbirisini sahih kabul etmez. Bununla birlikte diğer eserlerinde abdâl olarak anılan kimselere, kendisinin abdâl olduğunu düşündüğü isimlere ve bu isimlerin Ahmed b. Hanbel'le karşılaşmalarına yer verir.⁵⁸ Hatta tasavvuf literatüründe

⁵² İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, 163-164.

⁵³ İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, 164.

⁵⁴ İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, 166.

⁵⁵ İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, 165.

⁵⁶ Kadir Eser, "Ashâbü'l-Hadîs ve Selevîler Nazarında Tasavvufun Meşruiyeti ve Bâtınî Bilginin İmkânı", *Eskiye* 47 (Eylül 2022), 592.

⁵⁷ İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzûât*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman (Medine: Mektebetü's-Selefiyye, 1968), 3/152. Ancak Süyûtî (öl. 911/1505), İbn Hacer el-Askânî (öl. 852/1449), Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî (öl. 1205/1791), Münâvî (öl. 1031/1622) gibi pek çok isim bu değerlendirmelerin doğru olmadığını ifade etmiş ve konuyla alakalı görüşlerini bildirmişlerdir. Bu husustaki hadisleri nasıl değerlendirdiğini görmek için bk. Dilaver Selvi, "Sûfilerin Ricâlü'l-Gayb Tanımı, Taksimi ve Buna Dayanak Yaptıkları Hadisler", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 2/32 (2013), 130-133.

⁵⁸ İbnü'l-Cevzî, *Menâkıbu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, 1/268; 1/270; 1/366. Özellikle Ahmed b. Hanbel'in kendisinin gördüğü rüyalar, başkalarının onu rüyada görmesi ve rüyalarda ondan bahsedilmesi şeklinde 91, 92 ve 93.

abdal kavramına yüklenen tüm anlamları Ahmed b. Hanbel'e izafe ederek aktarır.⁵⁹

İbnü'l-Cevzî'nin *Telbîsü İblîs* eserinde sadece sûfîleri değil diğer dinî grup ve kesimleri de eleştirdiği hatta onun eleştirilerini çoğunlukla kendisinin de mensup olduğu kesimlere yönelttiği ifade edilebilir. Buradan hareketle bu eleştirilerinden bir tasavvuf karşıtlığı çıkmayacağı şeklinde bir iddia öne sürülebilir. Esasen bir İslam âliminin kendisinden önceki birikimle alakalı müspet yaklaşımları olduğu gibi menfi bazı mülahazalarının da olması doğaldır. Burada İbnü'l-Cevzî'nin tüm ilim dalları ve kesimleri için eleştirilerinde esas saik, 'selef' söylemiyle ilk üç neslin dışındaki her türlü faaliyeti yozlaşma olarak görme ve hepsini monolitik hale getirme girişimidir.⁶⁰ Bu sebeple tüm birikimi aynı cihetten yargılamakta ve ilk üç neslin otoritesinin muhafaza edilmesinin bir devamını vurgulamaktadır. Bu geçmişe duyulan özlem, sadece tarihi bir bağlılıktan oluşmamakta ve bu sürecin bir paket halinde dondurularak 'İslam dini' ni yegâne özdeş haline işaret edilmekte ve bu ilk üç neslin görüş ve yaşayışı bidate uğramamış 'esas din'e karşılık geldiğini düşünmektedir. Diğer dinî ilimler ve gruplar tarafından da ilk üç nesle artı bir değer atfedilmişse de Ahmed b. Hanbel'den sonra Hanbelîler bu süreci sahiplenen ve kendi koruma ve güvenceleri altına alan kesim olmuştur. İbnü'l-Cevzî'nin bu tarz değerlendirmeleri de Hanbelî refleksin bu yönden iyi bir örneğini temsil eder.

Sonuç

Ebû Nuaym'ın sahâbeden başlayarak tabakâtı oluşturmaya ile İbnü'l-Cevzî'nin itirazla zahid-sûfî konusunda keskin bir ayrımında bulunmasının arka planına dair bağlamsal bir okuma sunan bu çalışmada, öncelikle Ebû Nuaym'ın bazı isimleri sûfî olarak zikretmesinin temelde tasavvufî birikimi kabulüyle alakalı olduğu ortaya kondu. İbnü'l-Cevzî'nin zahid-sûfî ayrımı ise esasen tasavvufun, zühd bahisleriyle irtibatının kurulamayacak bir dejenerasyon ürünü olmasıyla ilgili görülmektedir. İlk üç nesilde Hanbelî kesimlerce selef kabul edilen ve yüceltilen bu isimlerin sûfî olarak tanımlanması bir tarafa, tasavvufu makbul görmeleri dahi mümkün değildir. Tasavvuf teşekkülünü tamamlamış ve temel eserlerini kaleme almış olsa dahi İbnü'l-Cevzî, içerisinde tasavvufun bulunmadığı bir dindarlık modeli önermektedir. Sünnî paradigmanın bu konuları geride bıraktığı ve tasavvufun ilmî gelişiminin bir asrı aşkın süredir tamamlandığı bir evrede, İbnü'l-Cevzî dönemin geldiği birikimi geri plana iten ve selef vurgusu üzerinden şekillenen eleştirel bir söylem ortaya koymaktadır. Bu açıdan bakıldığında İbnü'l-Cevzî Sünnîlik açısından uzlaşılan meselelerin tartışmaya açılmasını talep eden ve mevcut dengelerin yeniden değerlendirilmesini öngören bir kimlikle karşımızdadır. İbnü'l-Cevzî'nin bu yaklaşımı Hanbelî mirasın 'selef' söylemiyle sûfî isimlendirmesine yönelik bir direnç olarak okunabilir. Bununla birlikte onun *Menâkıbu'l-*

bölümde yer verilen rivayetler Ahmed b. Hanbel'in dinî idealin nihai temsilcisi olduğunu ortaya koymaya çalışır. bk. İbnü'l-Cevzî, *Menâkıbu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, 2/326-422.

⁵⁹ İbnü'l-Cevzî, *Menâkıbu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, 2/46; 2/50-52; 2/288; 2/423.

⁶⁰ Hanbelî mezhebinin bu tarz vurguları için şu çalışmalara bakılabilir. Ferhat Koca, "İslam Düşünce Tarihinde Seleflik: Tarihî Serüveni ve Genel Karakteristiği", *İlahiyat Akademi Dergisi* 1/1-2 (2015), 15-70; İsa Koç, *Hanbelî Literatürün İslam Mezhepleri Tarihi Kaynakları Geleneğindeki Yeri* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2024), 57-69.

İmâm Ahmed b. Hanbel başlıklı kitabında bu konu dışarıda bırakılmış ve ona atfedilen unsurlar açısından bu şart tatbik edilmemiştir. Orada Ahmed b. Hanbel tasavvufun kelime kadrosuyla gündemdedir ve en üst dinî ideallere sahip yegâne isim olarak aktarılır. Bu gündemin müstakil çalışmalarda konu edilmesi, Hanbelî kesimin zühd-tasavvuf ayrımının nerede başlayıp nerede sınırlandığının daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

Öte taraftan Ebû Nuaym açısından bakıldığında sûfî imamların ahlaki yaşamlarındaki örneklikler üzerinden, tasavvufun delillerinin ortaya konması onun doğru anlaşılmasının yegâne yoludur. Tasavvuf tanımlarıyla tabakât içerisindeki isimler arasında kurduğu bağ, tasavvufun Hz. Peygamber'den itibaren devam eden sürekliliğin bu isimlerin yaşamı üzerinden delillendirilmesidir. Ebû Nuaym, ahlaki vasıflarını dikkate alarak sahâbe, tâbiîn veya zühd ehli alimleri velayete konu olmak bakımından ayırmaz. Zira bu hususta öne çıkanların yaşantı ve hâlleri düşünüldüğünde burada isimsel ayrım kendini gösterse dahi bu ayrımın pratik yaşamda yansımalarının çok fazla bir etkisi yoktur. Bu açıdan bakıldığında Ebû Nuaym için bir velayet tabakâtında örnek gösterilmeye en layık isimler bunlardır.

Kaynakça

Al-Kaisi, Meis. “Sufi Apologia in the Guise of Biography: The Case of Abū Nu‘aym al-İşfahānī’s *Ḥilyat al-awliyā’ wa-ṭabaqāt al-aşfiyā’*”. *British Journal of Middle Eastern Studies* 43/1 (2016), 115-134.

Aybakan, Bilal. *İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.

Chabbi, Jacqueline. “Abū Nu‘aym al-İşfahānī” ed. K. Fleet vd. *Encyclopaedia of Islam* (3. Edisyon). Brill: 2011. Erişim 24 Aralık 2024. https://doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_23648

Demirli, Ekrem. ““Zahirî” İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvuf’un Meşruiyet Arayışı”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2007), 222-223.

Ebû Nuaym el-İşfahânî. *Ḥilyetü’l-evliyâ’ ve ṭabaqâtü’l-aşfiyâ’*. thk. Sâmi Enver Câhîn. 8 Cilt. Kahire: Dâru’l-Hadîs, 2009.

Eraslan, Soner. *Sûfî Tabakât Literatürünün Ortaya Çıkışı*. Ankara: Sonçağ Yayınları, 2022.

Erginli, Zafer. *Tasavvuf Düşüncesinde Muhâsibî*. Rize: Karadeniz Yayınları, 2008.

Eser, Kadir. “Ashâbü’l-Hadîs ve Selefîler Nazarında Tasavvufun Meşruiyeti ve Bâtînî Bilginin İmkânı”. *Eskiye* 47 (Eylül 2022), 573-603. <https://doi.org/10.37697/eskiye.1126497>

Gargu Karadeniz, Hatice. *Ebû Abdurrahman es-Sülemî ve Tasavvufî Görüşleri*. İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.

Hatîb el-Bağdâdî. *Târîhu Bağdâd*. thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf. Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 2002.

Held, Pascal. “Ibn al-Jawzî’s Critique of Sufism in Talbîs Iblîs: A Re-Examination”. *Studia Islamica* 117 (2022), 88-126.

Hurvitz, Nimrod. *The Formation of Hanbalism: Piety into Power*. London: Routledge Curzon, 2002.

Hücvîrî, Ali b. Osman. *Hakikat Bilgisi*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.

Hücvîrî, Ali b. Osman. *Keşfu’l-maḥcûb*. thk. Mahmûd Âbidî. Tahran: Sürûş, 1387hş.

İbnü’l-Cevzî, Ebü’l-Ferec. *Telbîsü İblîs*. thk. Muhammed Munîr ed-Dîmeşkî. Kahire: Dâru’l-Fikr, 1948.

İbnü’l-Cevzî, Ebü’l-Ferec. *el-Mevzû‘ât*. thk. Abdurrahman Muhammed Osman. Medine: Mektebetü’s-Selefiyye, 1968.

İbnü’l-Cevzî, Ebü’l-Ferec. *el-Muntaẓam fî târîhi’l-mülûk ve’l-ümem*. thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ. 19 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1992.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *Menâkıbu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. ed. ve çev. Michael Cooper-son. 2 Cilt. New York: New York University Press, 2013.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *Şıfatü's-şafve*. nşr. Mahmûd Fâhûrî - Muhammed Revvas Kal'acî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'ârif, 1985.

Kalaycı, Mehmet. *Tarihsel Süreçte Eşarilik-Maturidilik İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.

Karamustafa, Ahmet T. *Tasavvufun Oluşumu*. çev. Nagihan Doğan. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017.

Klasik Düşünce Okulu. "Ekrem Demirli, Hücvîrî, Keşfü'l-mahcûb Okumaları, 6. Seminer". YouTube. 18 Mart 2019. https://www.youtube.com/watch?v=1lkZFK0eAA&list=PLADMQ9VgSO5lAWRB5CoFj8QO6Ig_9i99H&index=7

Klasik Düşünce Okulu. "Ekrem Demirli, Kuşeyri Okumaları, 5. Seminer". YouTube. 18 Haziran 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=EkGKIx5OJTg&list=PLADMQ9VgSO5ktTpA5auhL039M0yJtAyX1&index=6>

Koca, Ferhat. "İslam Düşünce Tarihinde Seleflilik: Tarihsel Serüveni ve Genel Karakteristiği". *İlahiyat Akademi Dergisi* 1/1-2 (2015), 15-70.

Koç, İsa. *Mezhepler Arası Mücadele Hanbelîlik-Eş'arîlik İlişkisi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.

Koç, İsa. *Hanbelî Literatürün İslam Mezhepleri Tarihi Kaynakları Geleneğindeki Yeri*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2024.

Koçinkağ, Mansur. İmâm Şâfiî'yi Ehl-i Hadis Ekolü İçinde Değerlendirmek Mümkün müdür?. *Theosophia: Felsefe, İlahiyat, Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi = Journal for Philosophy, Theology, Social Sciences and Humanities* 1 (2020), 1-13.

Lapidus, Ira M. "State and religion in Islamic societies". *Past & Present* 151 (1996), 3-27.

Makdisi, George. *İslam'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitim*. çev. Tuncay Başoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2007.

Melchert, Christopher. "Abū Nu'aym's Sources for *Ḥilyat al awliyā'*, Sufi and Traditionist". *Les maîtres Soufis et leurs disciples: III^e-V^e siècles de l'hégire (IX^e-XI^e s.) Enseignement, formation et transmission*. ed. Geneviève Gobillot - Jean-Jacques Thibon. 145-159. Beyrut: Presses de l'ifpo, 2012.

Melchert, Christopher. *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*. çev. Ali Hakan Çavuşoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.

Selvi, Dilaver. "Sûfilerin Ricâlî'l-Gayb Tanımı, Taksimi ve Buna Dayanak Yaptıkları Hadisler". *Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 2/32 (2013), 111-137.

Orhan, Abdullah Taha. “Bir Giriş Denemesi: Sülemî'nin *Tabakât*'ında Zühhd Kavramının Kullanımı Tasavvuf Tarihi Dönemlendirmesi Bağlamında Okunabilir mi?”. *ULUM* 7/1 (Temmuz 2024), 63-86. <https://doi.org/10.54659/ulum.1497570>

Picken, Gavin. *Spiritual Purification in Islam the life and Works of al-Muhasibi*. Londra: Routledge, 2011.

Soğukoğlu, Fehmi. “İbnü'l-Cevzî ve Birgivî'nin Tasavvuf Eleştirisi”. *Researcher: Social Science Studies* 6/4 (2018), 118-128.

Sülemî, Ebû Abdurrahman. “Kitâbü'l kelâmi's-Şâfiî fi't-tasavvuf”. thk. Muhammed Sûrî, *Mecmûa-i Âsâr-ı Sülemî*. ed. Nasrullah Pürcevâdî. Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1388hş.

Sülemî, Ebû Abdurrahman. *İlk Zâhid ve Sûfîler: Tabakâtu's-sûfiyye*. çev. Abdurrezzak Tek. Bursa: Bursa Akademi, 2018.

Yamanus, Ayşe Nur. *Eş'arî Hadis Ekolü*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.

The Distinction Between Ascetic and Şūfī: An Evaluation of Ibn al-Jawzī's Criticism of Abū Nu'aym

Extended Summary

The ṭabaqāt literature, which focused on the life stories and ascetic lifestyles of the Şūfis, constituted a significant branch in the scholarly development of Şūfism. In general, there is a broad consensus among the sources regarding the identification of Şūfī figures included in the ṭabaqāt tradition. However, when it comes to the question of who should be regarded as the earliest representatives of the Şūfī biographical tradition, no standard consensus emerges among Şūfī authors. Accordingly, the selection criteria for these figures in the early Şūfī biographical literature do not present a uniform or coherent pattern across the texts. Although biographical preferences within Şūfism may appear as a relatively secondary point of divergence, they have at times given rise to broader debates concerning the boundaries and legitimacy of Şūfism itself. The most critical tension reflected in the literature on this issue emerges in Ibn al-Jawzī's critique of Abū Nu'aym. One of the most comprehensive works in the extant Şūfī biographical literature, Abū Nu'aym's *Ḥilyat al-Awliyā'*, traces the origins of Şūfism back to the generation of the Companions and positions them as the foundational figures of this tradition. Abū Nu'aym brings together all figures he deems representative up to his own time under the inclusive category of 'walī' (friend of God), without drawing sharp distinctions among them. In his view, if one were to speak of sanctity (walāya), the most worthy examples should naturally begin with the Companions of the Prophet. When examining the earliest examples and the lives and spiritual states of the foundational figures, one may observe nominal distinctions such as 'Companion', 'Tābi'ūn,' 'ascetic,' and 'Şūfī'; however, these categorizations had little impact in practical terms and are largely insignificant when it comes to qualifying for sainthood (walāya). Therefore, this work is not only related to the historical continuity of Şūfism, as demonstrated through the lives of these figures, which serves as evidence of an unbroken chain extending back to the Prophet, but also closely tied to its legitimacy within the broader Sunnī tradition. A century later, however, Ibn al-Jawzī criticizes Abū Nu'aym in his *Şifāt al-Şafwa* for certain choices he made in this regard. Among these criticisms, the most striking -and the one that forms the focus of the present study- concerns Abū Nu'aym's inclusion of both ascetics and Şūfis within the framework of Şūfism without drawing any distinction between the two typologies. This is not merely a critique of biographical preference. Rather, Ibn al-Jawzī engages in an intervention that aims to problematize the position of Şūfism within the Sunni tradition. His intervention, in particular, deserves to be examined from multiple angles. Even though this critical differentiation-clearly traceable in classical sources-represents a significant shift in categorization, it has received little attention in contemporary scholarship beyond a few brief remarks. Despite receiving only limited and superficial attention, Ibn al-Jawzī's intervention provides an important framework for understanding both the formation of Şūfism as a distinct religious science and the tensions between various branches and disciplines of Islamic knowledge. In essence, it serves as a representative example of the conflicts over religious piety between the Şūfis and the Ahl al-Ḥadīth. For Ibn al-Jawzī's aim is to remain within the bounds of a piety shaped by Hanbali sensitivities, while at the

same time weakening the connection between Şūfism and asceticism to call its legitimacy into question. This, then, represents an objection to the place and status of Şūfism within the Sunnī scholarly tradition a position that had been a matter of consensus within the Şūfī tradition up until the time of al-Ghazālī. Thus, the distinction between ascetic and Şūfī provides a framework through which one can trace both Ibn al-Jawzī's critical perspective on Şūfism and the underlying rationale behind Abū Nu'aym's narrative approach. The central question this study seeks to answer is what motivated Abū Nu'aym to construct such a comprehensive portrait of sainthood in early Islamic society without drawing a clear distinction between the concepts of ascetic and Şūfī. It is also necessary to determine how this approach was challenged by a Ḥanbalī-oriented scholar such as Ibn al-Jawzī, and to identify the underlying intellectual disagreement that gave rise to his intervention. Building on these questions, this study will seek to trace the background of the opposition between Abū Nu'aym and Ibn al-Jawzī. In doing so, the study will evaluate the specific textual emphases on the distinction between ascetic and Şūfī, without disregarding the perspectives of either author. The study will examine the significance of Abū Nu'aym's synthesizing approach -whereby he brings together both ascetic and Şūfī figures under a single framework -for understanding the construction of religious ideal types in his time. The study will also seek to clarify whether this represents a deviation from the broader Şūfī literary tradition, and to what extent Abū Nu'aym's position aligns with or diverges from earlier sources on this matter. Accordingly, this study analyzes -through an intertextual comparison- Abū Nu'aym's inclusive approach to Şūfism alongside Ibn al-Jawzī's perspective, which centers asceticism while portraying later forms of Şūfism as a degeneration. This analysis demonstrates that Abū Nu'aym's classification presents a comprehensive model that integrates various manifestations of sainthood -emerging in different forms since the time of the Companions- under the overarching category of Şūfism. On the other hand, it has been observed that Ibn al-Jawzī presents asceticism as the model of pure and authentic piety, while positioning Şūfism as a source of innovation (bid'a) and moral degeneration. Thus, Ibn al-Jawzī's stance reflects a critical posture -emerging from within the Ḥanbalī tradition and shaped by Salafī sensitivities- that questions the emerging consensus around Şūfism within the broader Sunnī paradigm and challenges the established equilibrium. In conclusion, it has been demonstrated that the critique of the ascetic-Şūfī distinction is not merely a conceptual dispute, but rather reflects a form of resistance within the Ḥanbalī tradition toward Şūfī identity, and may be interpreted as an attempt to reopen the question of Şūfism's legitimacy within Sunnī discourse. In this regard, although the Ḥanbalī circle's interventions in and writings on Şūfism may initially appear as commentaries or explanatory engagements with the Şūfī tradition, they should often be understood as critical responses to the forms of piety promoted by Şūfism and to its position within the broader landscape of Islamic scholarly disciplines.

Keywords

Şūfism, Abū Nu'aym, Ibn al-Jawzī, Ṭabaqāt Literature, The Distinction Between Ascetic and Şūfī.

Bâbüssaâde Ağası Bosnevî Hasan Ağa'nın Vakıfları**Habibe Kazancıoğlu**

Doç. Dr., Trakya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Ana Bilim Dalı, Edirne, Türkiye
habibekazanci@gmail.com | <http://orcid.org/0000-0003-4145-3607> | <https://ror.org/00xa0xn82>

Öz

Vakıf, Osmanlı kültür ve medeniyet tarihinin önemli kurumlarının başında gelmektedir. Osmanlı Devleti'nde hayırseverler maddi imkânları nispetinde birçok vakıf kurmuşlardır. Saray mensupları ve devlet ricali, vâkıflar arasında önemli bir yer tutmaktadır. Sultan I. İbrahim (1640-1648) zamanında ser-hazînedâr (hazînedârbaşı), Sultan IV. Mehmed (1648-1687) zamanında ise Bâbüssaâde ağalığı gibi çok önemli devlet vazifelerinde bulunan Bosnevî Hasan Ağa her iki görevi sırasında vakıf kurmuş önemli devlet adamlarındandır. Hasan Ağa'nın hayatı hakkında çok az bilgi vardır. Nerede doğduğu, saraya nasıl geldiği gibi konular hakkında maalesef bir bilgi yoktur. Bu çalışma, Bosnevî Hasan Ağa'nın vakıflarını konu edinmektedir. Hasan Ağa'ya ait 1056 (1646), 1057 (1647) ve 1060 (1650) tarihli üç adet vakfiye bulunmaktadır. Bunlardan ilk ikisi, İstanbul; üçüncüsü Bosna vakıfları hakkındadır. İstanbul'daki vakıf gelirlerinin bir kısmını ailesine, akrabalarına ve âzatl kölelerine; bir kısmını da inşa ettirdiği mektebin giderlerine vakfetmiştir. Bosna'daki vakfının gelirlerini ise, sadece inşa ettirdiği cami ve mektebin giderlerine vakfetmiştir. Bu çalışmada Hasan Ağa'nın vakfına ait üç vakfiyeden ve Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi belgelerinden hareketle Hasan Ağa'nın hayrâtı, vakıflarından yararlanacak kimseler, vakıflarının gelir kaynakları, giderleri ve işleyişi üzerinde durulmuş; vakıf görevlilerinin vazifeleri, ücretleri hakkında bilgiler verilmiştir.

Anahtar Kelimeler

İslam Tarihi, Vakıf, Vakfiye, Bosnevî Hasan Ağa, İstanbul, Bosna.

Atıf Bilgisi

Kazancıoğlu, Habibe. "Bâbüssaâde Ağası Bosnevî Hasan Ağa'nın Vakıfları". *Uludağ İlahiyat Dergisi* 34/1 (Haziran 2025), 233-260. <https://doi.org/10.51447/uluid.1648416>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü Article Type	Araştırma Makalesi Research Article
Geliş Tarihi Date of Submission	27 Şubat 2025 27 February 2025
Kabul Tarihi Date of Acceptance	14 Haziran 2025 14 June 2025
Yayın Tarihi Date of Publication	27 Haziran 2025 27 June 2025
Yayın Sezonu Pub Date Season	Haziran June
DOI	https://doi.org/10.51447/uluid.1648416
Değerlendirme Peer-Review	Ön İnceleme: Bir İç Hakem (Editörler Kurulu Üyesi - Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem - Çift Taraflı Körleme Single anonymized Internal (Editor board member) Double anonymized – Two External
Etik Beyan Ethical Statement	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited
Benzerlik Taraması Plagiarism Checks	Yapıldı - iThenticate Yes - iThenticate
Çıkar Çatışması Conflicts of Interest	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. The author(s) has no conflict of interest to declare.
Finansman Grant Support	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Telif Hakkı & Lisans Copyright & License	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. The author(s) publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0
Etik Bildirim Complaints	ilahiyyatdergisi@uludag.edu.tr - https://dergipark.org.tr/tr/pub/uluid

The Waqfs of Chief White Eunuch Bosnian Hasan Agha

Habibe Kazancıoğlu

Assoc. Prof., Trakya University, Faculty of Theology, Department of Islamic History, Edirne, Türkiye
habibekazanci@gmail.com | <http://orcid.org/0000-0003-4145-3607> | <https://ror.org/00xa0xn82>

Abstract [You may find an extended abstract of this article after the bibliography.]

The waqf is one of the most important institutions in the history of Ottoman culture and civilisation. In the Ottoman Empire, philanthropists established large and small waqfs according to their financial means. Members of the palace and state officials occupied an important place among the benefactors. Bosnevî Hasan Ağa (Bosnian/Bosnevî Hasan Agha b. Ahmed), who held very important state positions such as *ser-hazînedâr* chief treasurer) during the reign of Sultan İbrahim (İbrâhîm) I (1640-1648) and Bâbü's-sa'âde agha during the reign of Sultan Mehmed (Meḥmed) IV (1648-1687), is one of them. Hasan Agha b. Ahmed was one of the important statesmen who established foundations during both of his two positions. There is very little information about Hasan Agha's life. Unfortunately, there is no information about where he was born and how he came to the palace. He donated a portion of the income from his foundation in Istanbul to his family, relatives and freed slaves, and a portion to the expenses of the school he had built. He donated the income from his foundation in Bosnia only to the expenses of the mosque and school he had built. This study focuses on the waqfs of Bosnevî Hasan Agha. There are three waqfiyyas of Bosnevî Hasan Agha, two dated 1056 (1646) and 1057 (1647) in Istanbul and one dated 1060 (1650) in Bosnia. Then an archive search was made about the foundation. Then, based on these three waqfs and archival documents, Then, based on these three waqfs and archival documents, Hasan Agha's charity, the people who would benefit from his waqf, the sources of income of his waqfs, the expenditures of his waqfs, the functioning of his waqfs, the duties of the waqf officials, their wages and so on.

Keywords

Islamic History, Waqf, Waqfiye, Bosnian Hasan Agha, Istanbul, Bosnia.

Citation

Kazancıoğlu, Habibe. "Bâbüssaâde Ağası Bosnevî Hasan Ağa'nın Vakıfları". *Uludağ İlahiyat Dergisi* 34/1 (June 2025), 233-260. <https://doi.org/10.51447/uluid.1648416>

Giriş

İslâm tarihi boyunca var olan vakıf müesseseleri, Osmanlı Devleti'nde sosyal hayatın hemen her alanında faaliyet göstermişlerdir. Osmanlı Devleti'nde padişahlar, hânedân üyeleri, devlet adamları ve imkânları ölçüsünde halktan kimseler, vakıflar tesis etmişlerdir. Vakıf kuranlar arasında devlet adamları önemli bir yer tutmaktadır. Bunların bir kısmı sadrazamdan sonra padişahın en yakınında bulunan Bâbüssaâde ağası gibi devlet adamlarıdır. Devlet bürokrasisinde yüksek bir makama gelmelerine rağmen Bâbüssaâde ağaları hakkındaki bilgilerimiz çok sınırlıdır. Onlar hakkındaki bilgilerimizin büyük bir kısmı ya tarihte önemli siyasi olaylardaki rolleri veya tesis etmiş oldukları vakıfları sayesindedir. Bunun bir örneği de Sultan I. İbrahim'in (1640-1648) ser-hazînedârı (hazînedâr-başı)¹, Sultan IV. Mehmed'in (1648-1687) ise Bâbüssaâde ağalarından (Kapı ağalığı)² Bosnalı/Bosnevî Hasan Ağa b. Ahmed'dir. Saray ve devlet içinde oldukça itibarlı olan Bâbüs-

¹ Osmanlı Devleti'nin maliye teşkilatında iki hazine olup bunlardan biri Dîvân-ı Hümâyûn Hazinesi diğeri ise Enderûn-ı Hümâyûn Hazinesi'dir. İlkinin amiri padişahın vekili sıfatıyla veziriazam iken ikinci hazinenin amiri hazinedarbaşısıdır. Osmanlı saray teşkilatında saray hizmetlerinin yürütülmesi için yukarıdan aşağıya olmak üzere Has Oda, Hazine Odası, Kiler Koğuşu, Seferli Koğuşu, Büyük ve Küçük Odalar şeklinde hiyerarşik birimler bulunmaktaydı. Fatih Sultan Mehmed (1444-1446, 1451-1481) zamanında kurulan Hazine Odası'nın amiri ak hadım ağalarından İç Hazinedarbaşı olup arşiv belgelerinde bu görevli Ser Enderûn veya Baş Hazinedarbaşı olarak da geçmektedir. Hazinedarbaşılık kurum olarak II. Murad (1421-1444, 1446-1451) zamanında teşekkül etmiştir. Hazinedarbaşı, gerek savaş gerek barış zamanında daima padişahın yanında bulunurdu. Hazinedarbaşının hazineyi muhafazanın yanı sıra padişahın Cuma namazına çıktığı zaman gideceği camiye daha önceden gidip Mahfel-i Hümâyûn denilen padişahın namaz kılacağı mahalde seccâdesini sermek ve ihtiyâten secde edilecek mahalle birkaç defa yüzünü sürerek padişahın yüzüne zarar verecek şeylerin olup olmadığını kontrol etmek gibi önemli vazifeleri de bulunmaktaydı. Ayrıca Bâb-ı Hümâyûn Hazinesi denilen ve muhaleffâtın muhafazasına mahsus olan hazine de hazinedarbaşının nezareti altında idi. 16. asır sonuyla 17. asır başlarında hazinedarbaşılar terfi ettiklerinde Bâbüssaâde ağası olurlardı. bk. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin Saray Teşkilâtı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi), 73-74; 318.

² Kapı ağası da denilen Bâbüssaâde ağası, Bâbüssaâde'nin (Harem ve Enderûn'un bulunduğu yer) amiri olmasının yanı sıra sarayın baş nâzırı ve zâbiti idi. Dışarıda sadrazam, padişahın nasıl mutlak vekili ise 16. asrın sonlarına kadar kapı ağası da sarayda padişahın mutlak vekili idi. Bâbüssaâde ağaları, ak ağalardan olmaları sebebiyle devşirme kökenli değillerdi. Ak ağalar saraya çocuk veya bebekten hadım edilmiş oldukları halde alınırdı. Genellikle Boşnak, Gürcü ve Arnavutlardan oluşan ak ağalar teşkilatında az da olsa Türk ve diğer milletlerden de ak ağalar bulunmaktaydı. Ak ağaların içlerinden tebarüz edenler hiyerarşik olarak aşağıdan yukarıya olmak üzere kilerci başı, hazinedarbaşı ve kapı ağası yani Bâbüssaâde ağalığına yükselirdi. bk. Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993), 1/31. Bâbüssaâde ağalığı ilk defa Harem-i Hümâyûn ve saraydaki bütün dâirelerin amiri olarak II. Murad zamanında teşekkül etmiştir. Bâbüssaâde ağası, Harem-i Hümâyûn'daki Dârüssaâde ağalarının (kara ağalar) da amiri iken 1587 yılında Dârüssaâde ağalığı, Bâbüssaâde ağalığından ayrılmıştır. Haremeyn Evkâfı Nezâreti görevinin Dârüssaâde ağalığına verilmesiyle bunlar sarayda üstün duruma gelmiştir. Bu şekilde görevleri sınırlandırılan Bâbüssaâde ağaları, 18. yüzyıla kadar diğer saray hizmetlerinde baş amir olarak kalmışlarsa da bu tarihten itibaren nüfuzları gittikçe azalmış; 80 kadar ak hadımın amirliğini yapmakla iktifa ettirilmişlerdir. Bâbüssaâde ağaları eğer taşra hizmetine tayin edilecek olursa Mısır Valiliği'ne gönderilirdi. Derecesi ise vezirlerle aynı idi. bk. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin Saray Teşkilâtı*, 354-357.

saâde ağaları üstlendikleri vazifeyle doğru orantılı olarak yüksek gelirleri olan zengin devlet adamlarıdır.³ Bâbüssaâde ağaları hayatları boyunca edindikleri mülklerinin, biriktirdikleri paralarının büyük bir kısmını vakfetmişlerdir. Bâbüssaâde ağalarının, hadım olmaları sebebiyle evlatlarına mal mülk bırakmaları söz konusu değildi. Onlar, bunun yerine kardeşlerine, âzatlı kölelerine ve onların nesillerine olmak üzere mallarını vakfetmişlerdir. Çalışmamıza konu olan Hasan Ağa; tesis ettiği vakfının gelirlerinden bir kısmını kardeşlerine, akrabalarına ve âzatlı kölelerine; diğer kısmını ise kamu yararına yaptırdığı cami ve mektep giderleri için vakfetmiş hayırsever bir Bâbüssaâde ağasıdır. Bu açıdan Hasan Ağa'nın vakıfları yarı ailevi vakıf özelliği arz etmektedir.⁴

Literatür taraması yapıldığında Hasan Ağa'nın hayatı ve vakıfları üzerine müstakil bir çalışmanın olmadığı görülmektedir. Hayatı hakkında sınırlı bilgi olan Hasan Ağa'nın İstanbul'daki vakfına ait 1056-1057 (1646-1647) tarihli iki vakfiye ile Bosna'daki vakfına ait 1060 (1650) tarihli bir vakfiye olmak üzere üç vakfiyesi bulunmaktadır. Bu çalışmada Bâbüssaâde Ağası Bosnevî Hasan Ağa'nın vakfiyelerinden hareketle hayrât eserleri, vakıflarından yararlanacak kimseler, vakıflarının gelir kaynakları, giderleri, vakıfların işleyişi üzerinde durulacaktır. Ayrıca vakıf görevlilerinin sayıları, vazifeleri, ücretleri ve görevli-lerde aranan şartlar hakkında bilgiler verilecektir.

1. Hasan Ağa b. Ahmed

Vakfiyelerinden ve diğer arşiv belgelerinden Bosnalı olduğunu, sarayda hazînedârba-sılık ve Bâbüssaâde ağalığı görevlerinde bulunduğunu öğrendiğimiz Hasan Ağa, Mehmed Süreyya'nın aktardığına göre Receb 1059'da (Temmuz 1649) Bâbüssaâde ağası olmuş; bu görevinden kısa bir süre sonra Zilkâde 1061'de (Ekim-Kasım 1651) vefat etmiştir.⁵

Mehmed Halife'ye ait *Târîh-i Gilmânî* adlı eserde⁶ Bosnalı Hasan Ağa'nın da görev yaptığı 17. yüzyılın ikinci çeyreğine dair saray teşkilatı hakkında önemli bilgiler verilmektedir. *Târîh-i Gilmânî*'de Hasan Ağa'ya dair tek malumat; Sofu Mehmed Paşa'nın vezir tayin edildiği 18 Receb 1058 (8 Ağustos 1648) tarihinde Hasan Ağa'nın saray hazînedârbaşısı olduğudur. Aynı tarihte Bâbüssaâde ağası ise Abdurrahman Ağa'dır.⁷

³ Bâbüssaâde ağalarının gelirleri için bk. Sevgi Ağca Diker, "Topkapı Sarayında Ak Hadımlardan Oluşan Bâbüssaâde Teşkilatı ve Kurumun Son Güçlü Temsilcisi: Kapı Ağası Gazanfer Ağa", *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 16 (Aralık 2020), 16-19.

⁴ Vakıf türleri için bk. Bahaeddin Yediyıldız, *XVIII. Yüzyılda Türkiye'de Vakıf Müessesesi* (Ankara: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2003), 14-19.

⁵ Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, haz. Nuri Akbayar (Ankara: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), 2/607.

⁶ Osmanlı sarayı iç halkından olan Mehmed Halife'nin, 17. yüzyılın ikinci ve üçüncü çeyreğine ait sarayda geçen olayları gözlemlerine dayalı olarak anlattığı *Târîh-i Gilmânî* adlı eseri, IV. Murad, I. İbrahim ve IV. Mehmed devirlerinde gerçekleşen olaylar için birincil kaynaklar arasındadır. bk. Ertuğrul Oral, *Mehmed Halife Tarih-i Gilmanî* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000), 20.

⁷ Oral, *Mehmed Halife Tarih-i Gilmanî*, 20. Abdurrahman Ağa: Enderûn'dan yetişerek Kapı ağası olmuş, Receb 1059'da (Temmuz 1649) vezir rütbesiyle Boğaz muhafızlığına gönderilmiştir. 1061'de (1651) Anadolu ve aynı yıl Mısır valisi olmuştur. 1062'de (1652) azledilmiş ve kubbe veziri olmuştur. Cemâziyelevvel 1063'te (Nisan

Abdurrahman Ağa ve Hasan Ağa'nın Eyüp'te Câmi-i Kebîr Caddesi ile Boyacı Sokağı'nın birleştiği yerde, caddenin sağ köşesinde yer alan türbelerinin 1058 (1648-1649) tarihli kitâbesinde geçen ifadelerden hareketle onların yakın dost oldukları söylenebilir:

*Çün Şekerpâre Kadın Türbesi'ni mîrîden
Nakd-i semân ile bey' itmek olundu fermân
İştirâ' eylediler ânu bahâsını virüb
İştirâk üzre iki zâbit-i sâhib-erkân
Birisi Bâb-ı Sa'âdet ağası kim dinilür
Nâmına izzet ü ikrâm ile Abdurrahmân
Birisi de ser-hâzin Hasan Ağa ki odur
Kadr ile hâfız-ı emvâl-i şehinşâh-ı cihân
Oldular ol iki Ağa-yı mükerrem zîra
Birbirine meveddetle misâl-i ihvân
Dâr-ı dünyâda vü ukbâda Hüdâ ey Cevri
Birbirinden ayırmaya Hakk-ı Furkân
Aldılar türbeyi bin elli sekizde ikisi
Hakk mahallinde ide her birine kasr-ı cinân⁸*

Bâbüssaâde ağası Abdurrahman Ağa'nın, Sultan I. İbrahim'in katlinde rolü olduğu bilinmektedir.⁹ *Sicill-i Osmânî*'de geçen bilgilerden IV. Mehmed tahta çıktıktan sonra Receb 1059 (Temmuz 1649) tarihinde Abdurrahman Ağa'nın vezir rütbesiyle Boğaz muhafızlığına gönderildiği, kendisinden boşalan Bâbüssaâde ağalığına ise aynı tarihte Hasan Ağa'nın tayin edildiği anlaşılmaktadır.¹⁰ 1059-1061 (1649-1651) yılları arasında Bâbüssaâde ağalığı vazifesinde bulunan Hasan Ağa'ya dair dönemin tarih kaynaklarında başka bir bilgi bulunmamakta; sarayda meydana gelen olaylarda Hasan Ağa'nın adına rastlanılmamaktadır. Bunun sebeplerinden biri, 17. yüzyıldan itibaren saray idaresinin Bâbüssaâde ağaları yerine Kızlar ağası da denilen Dârüssaâde ağalarına geçmiş olmasıdır. Nitekim Hasan Ağa'nın Bâbüssaâde ağası olduğu 1059 (1649) yılında Dârüssaâde Ağası Süleyman Ağa,

1653) vefat etmiştir. bk. Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, 1/97; Abdurrahman Ağa, Mısır valiliği sırasında kendisinden önce Mart 1649-Aralık 1650 yıllarında Mısır valiliğinde bulunan Tarhuncu Ahmed Paşa'yı hazine hesabında açık olduğu iddiasıyla sorgulamış ve zimmetine geçirdiği iddia edilen meblağı ödemesi için baskı yapmıştır. 13 Receb 1062 (20 Haziran 1652)'de veziriazam tayin edilen Ahmed Paşa kendisine yapılan baskı ve zulümlerin intikamını almak için Abdurrahman Ağa'yı İstanbul'a davet etmiş, Abdurrahman Ağa başına gelecekleri tahmin ettiği için çeşitli bahanelerle yollarda oyalanmış. Konya'ya geldiğinde Ahmed Paşa'nın idam edildiğini öğrenince sadrazamlığı alabilme ümidiyle hızlıca yola koyulmuştur. Ancak Derviş Mehmed Paşa'nın, padişaha Abdurrahman Ağa'nın Sultan I. İbrahim'in katlinde bizzat rolü olduğunu bildirmesi üzerine Abdurrahman Ağa'nın saraya varır varmaz katledilmesi için ferman verilmiş Cemâziyelevvel 1063 (Mart-Nisan 1653)'te idam edilmiştir. bk. Naîmâ Mustafa Efendi, *Târih-i Naîmâ*, haz. Mehmet İpşirli (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014), 5/1472-1481.

⁸ Eyüp Sultan Belediyesi (ESB), "Abdurrahman Paşa Türbesi" (Erişim 7 Ağustos 2024).

⁹ Naîmâ, *Târih-i Naîmâ*, 5/1472-1473; Joseph Von Hammer Purgstall, *Büyük Osmanlı Tarihi*, haz. Mümin Çevik - Erol Kılıç (İstanbul: Üçdal Neşriyat, ts.), 5/536.

¹⁰ Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, 2/607.

Kösem Mahpeyker Sultan'ın katli başta olmak üzere dönemin siyasi olaylarında önemli rol oynamıştır.¹¹ *Târîh-i Gilmânî*'de geçen "...içerüde baş mübdi-i fesâd Süleyman Ağa Kızlar Ağası olup padişahımızı bi'l-küllîye tasarrufuna alup padişahımızın ancak adı var idi; Kızlar ağası ider kıları. Kimesne kapusuna durur yok. Bu kez devlet, ocak ağalarından Araplara düştü..."¹² ifadeleri bu tarihlerde Kızlar ağasının devlet yönetimindeki etkisini göstermektedir.

Kösem Sultan'ın 16 Ramazan 1051 (2 Eylül 1651) tarihinde katledildiği sırada Hasan Ağa, Bâbüssaâde ağalığı görevinde bulunmasına rağmen olayla ilgili olarak onun adı doğrudan geçmemektedir. Diğer taraftan Hasan Ağa'nın, Kösem Sultan'ın katlinden çok kısa bir süre sonra Zilkâde 1061 (Ekim-Kasım 1651) tarihinde vefat ettiği bilinmektedir.¹³ Buna göre Kösem Sultan'ın öldürülmesinden sonra, devlet idaresinde Vâlide Turhan Sultan ile saray ağalarının beş yıl kadar süren iktidarlara zamanında¹⁴ Kösem Sultan'ın taraftarları olan ocak ağalarıyla birlikte Hasan Ağa'nın da öldürülmüş olması muhtemeldir. Nitekim 6 Şevval 1061'de (22 Eylül 1651) Dârüssaâde Ağası Mehmed azledilerek yerine Valide Sultan'ın katlinde önemli rolü olan Lala Süleyman Ağa getirilmiştir.¹⁵

Mehmed Halife'nin aktardığına göre Tarhuncu Ahmed Paşa, 3 Receb 1062 (10 Haziran 1652) tarihinde veziriazam olduktan hemen sonra Kızlar Ağası Süleyman Ağa'yı ve o sırada Kapı ağası olan Mehmed Ağa'yı taşraya sürdürmüş; Süleyman Ağa'nın yerine Bayram Ağa'yı; Mehmed Ağa'nın yerine ise Bosnalı Ahmed Ağa'yı tayin etmiştir.¹⁶ Buna göre Zilkâde 1061 (Ekim-Kasım 1651) tarihinde vefat etmiş olan Bâbüssaâde Ağası Hasan Ağa'nın yerine Mehmed Ağa'nın tayin edildiği anlaşılmaktadır.

Osmanlı Devleti'nde Bâbüssaâde ağaları ak hadımlardan olurdu. Ak hadımların en önemli özelliklerinden biri ise devşirme olmamalarıydı. Hasan Ağa'nın babasının adının Ahmed olması bu bilgiyi teyit etmektedir. Hadım olduğu için vakfiyesinde vakfın gelirlerinden hisse alacaklar arasında kardeşleri, kuzeni, utekâ (âzatlı köle, cariyeye) ve atîkâtının (âzatlı cariyeye) adları geçmektedir. Nitekim Hasan Ağa'nın vakfiyesinde; vakfiyesinin düzenlendiği sırada hayatta olmayan erkek kardeşleri Hüseyin Ağa ve Sefer Bey,¹⁷ kız kardeşleri Fatma ve Sâkine Hanımlar¹⁸ ile amcasının kızı Hadîce bnt. Behrâm ve onun eşi Ali Ağa b. Abdülmennân'ın isimleri geçmektedir.¹⁹

¹¹ Mücteba İlgürel, "Kösem Sultan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 22/275.

¹² Oral, *Mehmed Halife Tarih-i Gilmânî*, 48.

¹³ Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, 2/607.

¹⁴ Abdülkadir Özcan, "Mehmed IV", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 28/415.

¹⁵ Naîmâ, *Târîh-i Naîmâ*, 5/1356; Hammer, *Büyük Osmanlı Tarihi*, 5/508.

¹⁶ Naîmâ, *Târîh-i Naîmâ*, 5/1356; 1409-1410, Hammer, *Büyük Osmanlı Tarihi*, 5/524; Oral, *Mehmed Halife Tarih-i Gilmânî*, 34, 45.

¹⁷ Osmanlı Arşivi (BOA), *Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi* [TS.MA.d], No. 6960, 21b.

¹⁸ BOA, TS.MA.d, No. 6960, 16b.

¹⁹ BOA, TS.MA.d, No. 6960, 17b.

2. Bosnevî Hasan Ağa'nın Vakfiyeleri

Hasan Ağa'nın İstanbul vakıflarına ait Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi, Defter (TSMA. d) 6960 ve 6995 numaralarda kayıtlı, aslına uygun surette hazırlanmış iki adet vakfiye nüshası bulunmaktadır. Her ikisi de ciltli birer defter şeklindedir. TSMA. d. 6960 kayıtlı vakfiye nüshası 29 varaktan oluşmaktadır. 1-28a varakları arasında bulunan vakfiye, Hasan Ağa tarafından 15 Rebûlâhîr 1056 (31 Mayıs 1646) tarihinde tescil ettirilmiştir. Vakfiyenin ilk sayfasının ilk satırının kenarında bulunan yazıda Rumeli Kazaskeri Mustafa tarafından aslına uygun olarak hazırlanmış bir suret olduğu belirtilmiştir.²⁰ Vakfiyede geçen ifadelerden²¹ Hasan Ağa'nın vakfiyesini hazırlattığı 15 Rebûlâhîr 1056 (31 Mayıs 1646) tarihinde hazînedârbaşı olduğu anlaşılmaktadır. Vakfiyede Allah'a hamd ve senâ, Hz. Peygamber'e (s.a.v) salât ve selamdan sonra âyet-i kerîmeler ve hadîs-i şerîflerle vakıf kurmanın önemine vurgu yapılmış; ardından vakfedilen malların neler olduğu, vakfın kimler tarafından nasıl idare edileceği ve gelirlerinin hangi alanlara, kimlere ve ne miktarda sarf edileceği ayrıntılı olarak açıklanmıştır. Bu nüshada varak 28b'de, 12 Şevval 1068 (13 Temmuz 1658) tarihli tek sayfadan oluşan bir kayıt ile varak 29a'da 15 Cemâziyelevvel 1072 (6 Ocak 1662) tarihli yine tek sayfadan oluşan başka bir vakıf kaydı yer almaktadır. Vâkıfın şartı gereği gelir fazlası meblağ ile vakıf adına gayrimenkuller satın alındığı anlaşılmaktadır. Bu iki kayıta zikredilen vakıf muamelesi, Hasan Ağa'nın vefatından sonra vakfın mütevellisi Ali Ağa b. Abdülmennân tarafından tescil ettirilmiştir.²²

Hasan Ağa'ya ait TSMA. d. 6995 numarada kayıtlı vakfiye nüshası ise, 27 varaktan oluşmaktadır. Bu nüshada 1-8 varak arasında 20 Rebûlellevvel 1057 (15 Nisan 1647) tarihli bir vakfiye, 9-27 varak arasında 15 Rebûlâhîr 1056 (31 Mayıs 1646) tarihli başka bir vakfiye olmak üzere iki vakfiye bulunmaktadır. İkinci vakfiye, birkaç sayfanın eksik olmasının dışında TSMA. d. 6960 numaralı vakfiye ile hemen hemen aynıdır. Tekrar olmaması için bu nüshayı değerlendirmeye gerek duymadık. Ancak 1-8 varak aralığında yer alan 20 Rebûlellevvel 1057 (15 Nisan 1647) tarihli vakfiyenin 15 Rebûlâhîr 1056 (31 Mayıs 1646) tarihli vakfiyeye ilave olarak hazırlandığı anlaşılmakta olup bu vakfiye, vâkıfın Kumkapı'da inşa ettirdiği mekteple ilgilidir. Vakfiyede Hasan Ağa'nın görevine değinilmemekle birlikte vakfiyenin tarihinden hareketle onun bu tarihte hazînedârbaşı olduğunu söylemek mümkündür.

Hasan Ağa'nın İstanbul Müftülüğü Şeriyye Sicilleri Arşivi Evkâf-ı Hümâyûn Müfettişliği Defter 734 numarada kayıtlı Zilhicce 1060 (Kasım-Aralık 1650) tarihli vakfiyesi, *Bosna Hersek Vakfiyeleri* adlı eser içerisinde günümüz Türkçesine çevrilmek suretiyle Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından yayımlanmıştır.²³ Vakfiyede geçen ifadelerden²⁴ Hasan

²⁰ BOA, TS.MA.d, No. 6960, 2a.

²¹ "Sarây-ı cedîd-i Sultânî dâme medârü'l-emni ve'l-emânîde ser-hazînedâr-ı sultânî olub..." BOA, TS.MA.d, No. 6960, 6a.

²² "...merhûm mûma ileyh vakfına ma'mûlün bihâsında evkâfının mahlûlünden ve sâयर masârif-i muayyenesinin fazlasıyla menâzil ve dekâkîn ve sâयर akâr iştirâ olunub asl-ı evkâfına zamm ve ilhâk olunub şurût-ı kadîmesiyle amel oluna deyu şart ve ta'yîn ve tahsîs ve tasrih eylediği üzere..." BOA, TS.MA.d, No. 6960, 28b.

²³ Çam, Mevlüt - Ademi, Rahman (ed.), *Bosna-Hersek Vakfiyeleri* (Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları 2016), 2/695-696.

Ağa'nın vakfını tescil ettirdiği Zilhicce 1060 (Kasım-Aralık 1650) tarihinde Bâbüssaâde ağası olduğu anlaşılmaktadır.

3. İstanbul Vakıfları

Hasan Ağa İstanbul'da müessesât-ı hayriyeden olmak üzere İstanbul'un Kumkapı semtinde bir sıbyan mektebi inşa ettirmiştir. Bu hayır kurumunun hem fizikî koşullarının sağlanması hem de eğitim-öğretim hizmetinin devamı için gelir kaynakları oluşturmuştur. Mektep, 19. yüzyılın sonlarına değin varlığını devam ettirmiştir.

3.1. Sıbyan Mektebi (Muallimhâne)

Osmanlı eğitim öğretim sisteminin ilk kademesini oluşturan Dârülilim, Muallimhâne, Mektep, Mektephâne, Mahalle Mektebi olarak da bilinen Sıbyan Mektepleri; beş altı yaşlarındaki kız ve erkek çocuklarına Kur'ân-ı Kerîm okumayı, temel ilmi bilimleri edindirmek ve yazmayı öğretmek gayesiyle kurulmuş okullardır.²⁵ Bu mektepler ya camilerin içinde bir oda ya da camilere bitişik bir oda/bina şeklinde inşa edilmekteydi. Bu şekilde olmasının sebebi ise öğrencinin öğrendiği dinî bilgilerin pratiğini de görmesiydi.²⁶

Vakıf kurumu olmaları sebebiyle hayırseverler tarafından yapılan bu mektepler ya kurucusuna ait bir arsa ya da vâkıfların sahibi oldukları yerlerin dışında mukâtaa ödemek suretiyle bir başkasına ait bir arsa üzerine inşa edilirdiler.²⁷ 15 Rebûlâhîr 1056 (31 Mayıs 1646) tarihli vakfiyede geçen bilgilere göre Hasan Ağa'nın mektebi Kumkapı semtinde Süleyman Ağa'nın evkâfından senelik iki yüz akçe mukâtaa ile kiralanmış bir arsa üzerine inşa edilmiştir.²⁸ Vakfiyede mektebin yerine dair kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak ulaşabildiğimiz arşiv belgelerinde Hasan Ağa Mektebi, Kumkapı Tren İstasyonu yakınında bulunan Tavâşî Süleyman Ağa Camii'nin bitişikindedir. Mektebin yerine dair en teferruatlı bilgi, 15 Zilhicce 1323 (10 Şubat 1906) tarihli belgede verilmekte olup mektebin yüz elli zirâi mütecâviz arazisi Tavâşî Süleyman Ağa Cami-i Şerifi'ne bitişik olmasının yanı sıra bir tarafı Mustafa Paşa akarâtından olan bir bahçe, bir tarafı Hekimbaşı Rifat Paşa mirasçılarının akarı ile sınırlı olup kenarından tren yolu geçmektedir.²⁹

²⁴ "...Sarây-ı Cedîd-i Sultânî dâme mahfûzan bi's-savni's-subhânî Bâbu's-sa'âde Ağası..." Çam - Ademi, *Bosna-Hersek Vakfiyeleri*, 2/695.

²⁵ Osman Nuri Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi* (İstanbul: Eser Matbaası, 1977), 1/82-86.

²⁶ Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 3/291.

²⁷ Mefail Hızlı, "Osmanlı Sıbyan Mektepleri", *Osmanlı Ansiklopedisi* (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999), 5/207.

²⁸ "...Kumkapusu dâhilinde merhûm Süleyman Ağa evkâfından beher sene iki yüz akçe mukata'alu arsa üzerinde hasbeten li'llâhi te'âlâ ve taleben li-merzâtihî mâl-ı hâlisimden binâ eylediğim mu'allimhâneye mülâsik..." BOA, TS.MA.d, No. 6960, 2a.

²⁹ BOA, *Maarif Nezâreti Mektûbi Kalemi [MF.MKT]*, No. 912, Gömlek No. 9. Tarafımızdan yerinde yapılan incelemede Tavâşî Süleyman Ağa Camii'nin bitişikinde olması gereken Hasan Ağa'nın inşa ettirdiği bu mektebe dair bir ize/işarete rastlanılmamıştır.

Arşiv vesikalarına göre mektep, 19. yüzyılın sonlarına kadar varlığını devam ettirmiştir. 8 Cemâziyelâhir 1273 (3 Şubat 1857) tarihli bir takrirden mektebin bazı kısımlarının harap olduğu, tamir için 9.169,5 kuruşu geçmeyecek şekilde bir bütçenin ayrıldığı belirtilmektedir.³⁰ 7 Receb 1279 (29 Aralık 1862) tarihli keşif defterinde ise, Tavâşî Süleyman Ağa Camii ile birlikte Bosnevî Hasan Ağa Mektebi'nin tamiratını üstlenen kalfalar olan Hacı Ali Efendi ile Küçük Ohannes'in tamirat için hazırladıkları bütçeye dair bilgiler yer almaktadır. Mektebin tamirâtı için 554 kuruş masraf yapılmıştır. Ancak diğer yerlerin tamirâtı için 244 kuruş daha gerekmektedir. Tamirata konu olan yerler arasında mektebin kapısının üzerindeki ve ön mahallerdeki kiremitlerin bakımı, mektebin penceresinin cam ve çerçevelerinin yenilenmesi, helâsinin tamir edilmesi geçmektedir.³¹ 15 Zilhicce 1323 (10 Şubat 1906) tarihli belgede Maârif-i Umûmiye Nezâreti, -o tarihte ayakta olmayan mektebin arsasının keşfini yapmış, mektebin yeniden inşası ve hizmete açılması için Evkâf-ı Hümâyûn Nezâreti'nden mektebe ait vakfiyenin suretini istemiştir.³²

3.2. Ailevi Tahsisler

Osmanlı Devleti'nde vâkıflar; mülklerinin büyük bir bölümünü vakıf haline dönüştürerek, vakıf gelirleri üzerinde istedikleri gibi düzenlemeler yapabilmişler; dolaylı olarak da aile menfaatlerini korumasını bilmişlerdir. Vakıf müessesesi sayesinde aile mirası nesilden nesile aktarılacak suretiyle bölünmeden muhafaza edilebilmiştir. Vâkıflar, mallarının dokunulmazlığı sayesinde hem mallarının artışı sağlamışlar, hem aile üyelerine istikrarlı bir gelir temin etmişler, hem de aile üyelerinin maddi manevi sosyal statülerini korumuşlardır.³³

Bâbüssaâde ağalarının tavâşî (hadım) olmaları sebebiyle çocuk sahibi olmaları söz konusu değildir. Hasan Ağa'nın vakfiyesinde kendilerine maaş ve emlak tahsis edilen aile efradı olarak Fatma ve Sâkine isimli iki kız kardeşinin; akraba olarak da kuzeni (amcasının kızı) Hadîce bnt. Behrâm'ın adı geçmektedir. Hadîce bnt. Behrâm, Hasan Ağa'nın vakfiyesinin hazırlandığı sırada kethüdâsı, Hasan Ağa'nın vefatından sonra da vakfının mütevellisi olan Ali b. Abdülmennân ile evlidir. Hasan Ağa Yedikule yakınında Bucak Bağı Mahallesi'nde bulunan bir evin oturma ve tasarruf hakkını kız kardeşleri Fatma ve Sâkine'ye evlâdiyet şartı (kendilerinden sonra çocuklarına kalma şartı) üzere vakfetmiştir. Vâkıf, bu hanımların soyunun kesilmesi durumunda utekâsından eve ihtiyacı olan birinin oturmasını şart koşmuştur.³⁴

Hasan Ağa, kuzeni Hadîce bnt. Behrâm'a vakfından günlük 4 akçe maaş tahsis etmenin yanı sıra eşi Ali Ağa b. Abdülmennân'la birlikte her ikisine evlâdiyet şartıyla gayrimenkul mülkler vakfetmiştir. Bunlardan biri İstanbul'da Galata'ya tabi İstinye Köyü'ndeki iki odalı

³⁰ BOA, *Sadâret Nezâret ve Devâir Evrâkı* [A] MKT.NZD], No. 212, Gömlek No. 65.

³¹ BOA, *Evkâf Defterleri* [EV.d.], No. 18106.

³² BOA, MF.MKT, No. 912, Gömlek No. 9.

³³ Bahaeddin Yediyıldız, "Vakıf Müessesesinin XVIII. Asır Türk Toplumundaki Rolü", *Vakıflar Dergisi* 14 (1982), 10.

³⁴ BOA, TS.MA.d, No. 6960, 16a.

bir ev ve iki dönüm bağ³⁵; diğeri ise Kumkapı’da Süleyman Ağa Mahallesi’ndeki bir evdir. Evin tasarrufu ve oturma hakkı evlâdiyet şartıyla kendilerine verilmiştir. Şayet evde oturmazlarsa icâre-i muaccele ve yevmî üç akçe müeccele³⁶ ile bir başkasına kiraya verebilecekler, kira ücretini kullanabileceklerdir. Vakfiyede bu çiftin soyu kesilecek olursa elde edilen kira gelirin vakfa verilmesi şartı yer almaktadır.³⁷

Tablo 1: Hasan Ağa’nın Ailevi Tahsisleri

Aile/Akraba Adı	Maaş/ Gayrimenkul Mülk	Açıklama
Fatma Hanım ve Sâkine Hanım	1 ev (Müşterek olarak oturma ve tasarruf hakkı)	Yedikule yakınında Bucak Bağı Mahallesi’nde Kale duvarına yakın bir yerde köşk kısmı bulunan, iki sofalı, bahçesinde su kuyusu olan bir ev.
Hadice bnt. Behrâm ve eşi Ali Ağa b. Abdül-mennân	2 ev (Oturma ve tasarruf hakkı), 2 dönüm bağ.	Evlerden biri Süleyman Ağa Mahallesi’nde Budak Bey ve Zâhide Hatun vakıflarına ait bir evle komşu olup çift avlulu bir evdir. Diğer ev ise, İstinye Köyü’nde iki dönümlük bir arazi içindedir.
Hadice bnt. Behrâm	4 akçe (günlük)	---

3.3. Âzatlılarına Yönelik Tahsisler

Osmanlı Devleti’nde köleler de aile üyesi telakki edildiğinden vâkıflar kölelerine/âzatlılarına tahsisatta bulunabilmektedirler.³⁸ Nitekim Hasan Ağa da sağlığında kendisine hizmet eden utekâ ve atikâtından bazılarını maaş, bazılarını da sükna hakkı (oturma hakkı) olmak üzere ev vakfetmiştir. Maaş tayin ettiği âzatlılarından Kur’ân-ı Kerîm’den, cüz veya sûre okuyarak sevabını vakfiyesinde belirttiği kimselerin ruhuna bağışlamalarını istemiştir. Vakfiyeye göre Hasan Ağa’nın utekâsından Muhammed b. Abdullah, Hüseyin b. Abdullah ve Osman b. Abdullah’a yevmî üç akçe verilecektir. Bu kimseler her gün Kur’ân-ı Kerîm’den bir cüz okuyacak, Kur’ân okumasını bilmeyenler Âmene’r-rasûlü âyet-i şerîfesini, Sûre-i Haşr’ın son âyetini, İhlâs-ı şerîf ve Muavvizeteyn’i okuyup vâkıfın ruhuna bağışlayacaklardır. Bu kimselerden vefat eden olursa tayin edilen para, o kimsenin evlâdına; eğer evladı yoksa vakfiyede kayıtlı utekâsından birine verilecektir.³⁹ Siyâvuş bnt. Abdullah, Ferîdûn bnt. Abdullah, Âişe bnt. Abdullah, Servinâz bnt. Abdullah ve Râziye bnt. Abdullah isimli kadın âzatlılarından her birine yevmî dörder akçe maaş verilecektir. Bu kimseler de her gün Kur’ân-ı Kerîm’den bir cüz okuyacaklardır. Kur’ân okumasını bilmeyenler Âmene’r-rasûlü âyet-i şerîfesini, Sûre-i Haşr’ın son âyetini, İhlâs-ı şerîf ve

³⁵ BOA, TS.MA.d, No. 6960, 19a-20a.

³⁶ İcâre-i muaccele peşin kira bedeli; icâre-i müeccele, veresiye kira bedeli demektir. bk. Ahmet Akgündüz, *İslam Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988), 354.

³⁷ BOA, TS.MA.d, No. 6960, 17b-18a.

³⁸ Yediylıdız, “Vakıf Müessesesinin XVIII. Asır Türk Toplumundaki Rolü”, 10.

³⁹ BOA, TS.MA.d, No. 6960, 18b-19a.

Muavvizeteyn'i okuyup vâkıfın ruhuna hediye eyleyeceklerdir. Bu kimselerden vefat eden olursa tayin edilen para, o kimselerin evlatlarına eğer evlatları yoksa vâkıfın vakfiyede kayıtlı utekâsından birine verilecektir.⁴⁰

Hasan Ağa, utekâsından vakfiyenin hazırlandığı sırada *bazâra gidenlik* hizmetinde olan Hasan b. Abdülmennân'a Yedikule yakınında Bucak Bağı Mahallesi'nde kale duvarına yakın olan evin oturma hakkını evlâdiyet şartı üzere vakfetmiştir. Bu kimsenin soyunun kesilmesi durumunda ise, evin oturma hakkı vâkıfın utekâsından ev ihtiyacı olan bir başkasına verilecektir.⁴¹ Yedikule yakınında Bucak Bağı Mahallesi'nde Hariciyye⁴² diye adlandırılan Havlukupusu yakınlarındaki iki ahır ile küçük bir odadan oluşan evin oturma hakkı, vâkıfın azatlılarından Çeşmisiyâh bnt. Abdülmennân ve Bâdisabâ bnt. Abdullah isimli hanımlara evlâdiyet şartıyla verilmiştir.⁴³ Hasan Ağa, vakıf evlerin bakım ve onarımlarını, oturma hakkına sahip kişilerin kendi mallarını kullanarak yapmalarını istemiştir. Gerekli bakım ve onarım yapılmayıp evlerin harap hâle gelmesi durumunda bir yaptırım olarak oturma hakkının ilgili kişilerden alınarak vakfa devredilmesini şart koşmuş;⁴⁴ böylece sağlığında edindiği mülkün hebâ olmasının önüne geçerek, vakfının devamını sağlamayı amaçlamıştır.

Vakfiyede adları geçen utekânın tamamının zürriyetlerinin kesilmesi durumunda kendilerine tayin edilen maaşlar, Haremeyn-i Muhteremeyn'deki ağalara gönderilecektir.⁴⁵ Aynı şekilde evlâdiyet şartı üzere oturma hakkı verilen utekâ ve atîkâtın zürriyetleri kesilirse vakfedilen bu evler, icâre-i muaccele ve icâre-i müeccele ile başkalarına kiralanacaktır. Elde edilen icâre-i muaccele ile vakıf için yeniden gelir getiren ev ve dükkân inşa edilecek veya satın alınacak ve daha sonra bunlardan elde edilen gelir vakfa verilecektir.⁴⁶ Vâkıf, vakfiyesine bu şartı koymakla vakıf gelirlerinin azalmasının önüne geçerek vakfının ayakta kalmasını sağlamaya çalışmaktadır.

Tablo 2: Âzatlılarına Yönelik Tahsisler

Âzatlının Adı	Maaş / Gayrimenkul Mülk	Açıklama
Muhammed b. Abdullah	3 akçe	---
Hüseyin b. Abdullah	3 akçe	---
Osman b. Abdullah	3 akçe	---

⁴⁰ BOA, TS.MA.d, No. 6960, 19a-20a.

⁴¹ BOA, TS.MA.d, No. 6960, 15b.

⁴² Hariciyye olarak tarif edilen yerin Hagop Baronyan'ın "İstanbul'da iki Kumkapı var: İç Kumkapı, Dış Kumkapı" dediği Dış Kumkapı olması muhtemeldir. bk. Tahsin Yıldırım, "Romanlarda Fatih'in Semt Kapıları", *Yeditepe Fatih* (Erişim 7 Ağustos 2024).

⁴³ BOA, TS.MA.d, No. 6960, 16b.

⁴⁴ BOA, TS.MA.d, No. 6960, 16b.

⁴⁵ BOA, TS.MA.d, No. 6960, 23b.

⁴⁶ BOA, TS.MA.d, No. 6960, 16b-17a.

Siyâvuş bnt. Abdullah	4 akçe	---
Ferîdûn bnt. Abdullah	4 akçe	---
Âişe bnt. Abdullah	4 akçe	---
Servinâz bnt. Abdullah	4 akçe	---
Râziye bnt. Abdullah	4 akçe	---
Hasan b. Abdülmennân	1 ev (Oturma hakkı)	Yedikule yakınında Bucak Bağ Mahallesi'nde kale duvarına yakın bir yerde.
Çeşmisiyâh bnt. Abdülmennân ve Bâdisabâ bnt. Abdullah	1 ev (Müşterek oturma hakkı)	Yedikule yakınında Bucak Bağ Mahallesi'nde Hariciyye diye adlandırılan Havlukapusu yakınlarında.

3.4. Enderûn Muallim ve Talebesine Yönelik Tahsisler

Eğitimi Enderûn'da tamamlamış olan Hasan Ağa, biri İstanbul'da diğeri Bosna'da olmak üzere iki sıbyan mektebi inşa ettirmiş; ayrıca Enderun muallim ve talebelerine vakfından gelir tahsis etmiştir. Bu durum Hasan Ağa'nın eğitime verdiği önemi açıkça göstermektedir. Nitekim Hasan Ağa belirli şartlara bağlı kalınarak vakfından ödenmek üzere Saray-ı Cedîd-i Sultânî (Topkapı Sarayı) halkından olan talebe ve bunlara Kur'ân-ı Kerîm talimi yaptırmakla görevli bir muallime maaş tahsis etmiştir. Vakfiyede geçen bilgilere göre Topkapı Sarayı'nda Büyük Oda⁴⁷ neferâtından 10 kişi sabah namazından sonra bir yerde toplanıp her biri Kur'ân-ı Kerîm'den birer cüz okuyacaklar; cüz-i şerîflerden her birinin sevabını Hz. Peygamber'in kızı Fâtımatü'z-zehrâ'nın, *Çehâryâr-ı güzîn*'in,⁴⁸ Sultan Ahmed Han'ın, Sultan İbrahim'in, vâkıfın kendisinin, vâkıfın anne ve babasının, vâkıfın kardeşleri Hüseyin Ağa ve Sefer Bey'in ruhlarına bağışlayıp dua edeceklerdir. Bunun karşılığında her birine yevmî iki akçe maaş verilecektir. Bu 10 kişiden biri, tilâvet vaktinde cüzleri dağıtma ve daha sonrasında toplamakla görevli olacak ve ona görevinin karşılığı olarak yevmî bir akçe maaş verilecektir. Üç günde bir hatim yapıp gelenek olduğu üzere hatim duasını yapacaklardır.⁴⁹ İbrahim Paşa Sarayı'nda Dârü'l-Kurrâ'dan sâlih, mütediyyin, ilm-i tecvîde kâdir ve fenn-i Kur'ân'da mâhir bir kimse muallim olup haftada dört gün sarây-ı mezkûra gidip Kur'ân-ı Kerîm talebelerine ders verecek ve bunun karşılığı olarak yevmî on akçe maaş alacaktır.⁵⁰ İbrahim Paşa Sarayı'nda üç odanın baş halifeleri olan üç kişiye yevmî birer akçe verilecektir. Yine İbrahim Paşa Sarayı Ağası, sarayda tayin edilen muallim ve halifelerin nâzırı olacak; bu görevinin karşılığında yevmî iki akçe maaş

⁴⁷ Büyük Oda: Osmanlılar'da idari ve askerî kadronun yetiştirilmesi için teşkil edilen saray eğitim kurumu olan Enderûn'daki ilk eğitim basamağıdır. Enderûn'daki eğitim Büyük ve Küçük odalar, Doğancı Koğuşu, Seferli Koğuşu, Kiler Odası, Hazine Odası ve Has Oda olmak üzere yedi kademe üzerine kurulmuştur. bk. Mehmet İpşirli, "Enderun", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/185.

⁴⁸ *Çehâryâr-ı güzîn*: Hz. Muhammed'den (s.a.v) sonra halife olan Hz. Ebûbekir, Ömer, Osman ve Ali'ye verilen ortak isim, dört halife.

⁴⁹ BOA, TS.MA.d, No. 6960, 20a-22a.

⁵⁰ BOA, TS.MA.d, No. 6960, 22a-22b.

alacaktır. Ayrıca Kur'ân taliminden sonra her biri, üçer defa ihlâs, Muavvizeteyn ve birer defa Fâtihâ sûrelerini okuyacak ve sevabını Hz. Peygamber'in (s.a.v) ve vâkıfın ruhlarına bağışlayacaktır.⁵¹

Tablo 3: Enderûn Muallim ve Talebesine Yönelik Tahsisler

Görevi	Sayısı	Ücreti (Günlük)	Açıklama
Muallim	1	10 akçe	---
Nâzır	1	2 akçe	---
Baş Halife	3	1akçe (Her birine)	---
Büyük Oda Neferi	10	2 akçe (Her birine)	Bunların içinden cüzleri dağıtıp toplamakla görevli bir nefere görevi karşılığında günlük bir akçe verilecektir.

3.5. Vakfın Gelirleri

Vakıf teşkilatında hayrâtın devamlılığı; vâkıfın hayrâtına tahsis ettiği bina, tarım alanları ve nakit para gibi gelir kaynaklarına sahip olmasına bağlıdır. Bunlara “asl-ı vakf” yahut “akar” (çoğulu akarât) denilmektedir.⁵² Hasan Ağa, vakfını kurarken hayrâtı için kiralık evler, bağ/bahçeler ve nakit para vakfetmiştir. Ayrıca vakfın bekasını sağlamak üzere gelir fazlası mal ile yeni gelir getirici mülkler alınmasını şart hâline getirmiştir. Bununla birlikte zaman içerisinde vakfın işleyişinde bir gevşeme, gelirlerinde azalma meydana gelip masraflar ödenemez hâle gelirse hâsıl olan gelirin Müslüman kadın ve erkeklere sarf edilmesini istemiştir.⁵³

3.5.1. Evler

Vakfın gelirleri içerisinde evlerin çoğunlukta olması dikkat çekicidir. Evlerin tamamı İstanbul'un Kumkapı semtindedir. Vakfiyede evlerin yeri ve fizikî özellikleri detaylı bir şekilde verilmiştir. Vakıf evlerle ilgili betimleyici ifadeler, 17. yüzyıl İstanbul'unun semtleri, mahalleleri hakkında önemli bilgiler edinmemizi sağlamakta; İstanbul konut mimarisine ışık tutmaktadır. Vakfiyede evlerden genel olarak menzil olarak bahsedilmekle birlikte evler üç farklı kategoride değerlendirilebilir. Nitekim bunlardan bazıları geniş bahçe içinde çift avlulu olup zenginlere; bazıları tek veya iki katlı olup orta sınıfa; bazıları da tek odadan oluşup ekonomik olarak daha alt sınıfa kiralanın meskenlerdir.⁵⁴ Vakfiyede evlerin bazılarının kira durumlarıyla ilgili bilgi varken bazıları hakkında yoktur, muhtemelen

⁵¹ BOA, TS.MA.d, No. 6960, 22b.

⁵² Bahaeddin Yediyıldız, “Vakıf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/479.

⁵³ BOA, TS.MA.d, No. 6965, 5a.

⁵⁴ Vakıf konutlar ile ilgili bk. Yediyıldız, *XVIII.Yüzyılda Türkiye’de Vakıf Müessesesi*, 105-107.

kira tayini mütevellinin tasarrufuna bırakılmıştır. Vakfiyede gelir kaynağı olarak tahsis edilen evler şunlardır:

a. Arpa Emîni Mahallesi olarak da bilinen Hayrüddin Mahallesi'nde; Mehmed Paşa'nın mirasçılarının mülkleri, Şâh-ı Hûban Medresesi, Hasan Bey b. Abdülmennân'ın mülkü, Âişe Hatun bnt. Abdullah'ın mülkü ve tarîk-ı hâss⁵⁵ ile sınırlı bir arazi üzerinde etrafı duvarla çevrili muhavvata-i dâhiliye (iç avlu) ve muhavvata-i hâriciyede (dış avlu) bulunan menziller (evler) ve bahçe. Vakfiyede evler hakkında detaylı bilgilere yer verilmiştir. İç avluda, meyveli-meyvesiz ağaçlardan oluşan bir bahçe içinde üst katında bir *köşk*⁵⁶; orta katında iki *bâbı* (oda), tahtapûş⁵⁷ ve *kenîfi* (tuvalet); alt katında iki odası, mutfak, mahzeni, *bi'r-i mâisi* (su kuyusu) ve tuvaleti bulunan üç *tabakalı* (kat) bir ev. Dış avluda ise üç odalı, tuvaleti ve ahır bulunan iki katlı bir ev.⁵⁸ Bu ev, müştemilatı ile birlikte vakfa gelir getirmesi gayesiyle icâre-i muaccele ile yevmî on akçe karşılığında başkasına kiraya verilecektir.⁵⁹

b. Hasan Ağa'nın Kumkapı'da inşa ettirdiği muallimhâneye bitişik *beyt-i ulvî* (üst kat) ve *beyt-i süflî* (zemin kat) de birer odası olan bir ev.⁶⁰

c. Kumkapı'da Çadırcı Ahmed Mahallesi'nde; Kürkcübaşı Vakfı, Monol veledi Kali isimli zimmînin mülkü, (adı zikredilmemiş) bir kilisenin duvarı ve *tarîk-ı âmm*⁶¹ ile sınırlı bir arazi üzerinde bulunan iki odası, bir tuvaleti bulunan *fevkânî ve tahtânî* (altlı üstlü/iki katlı) bir ev.⁶² İki katlı bu evdeki odalar icâre-i muaccele ve yevmî ikişer akçe icâre-i muaccele ile kiraya verilecektir.⁶³

ç. Yedikule yakınlarında Bucak Bağı Mahallesi'nde; Dergâh-ı Âlî Kapıcıbaşılarından Arslan Ağa b. Abdülmennân'ın mülküyle, Yedikule duvarıyla, hâlâ Bâbüssaâde Ağası olan Abdurrahmân Ağa b. Abdürrahîm'in vakıf bostanıyla, merhûm Çaşnigîr Mehmed Ağa'nın evkâfından utekâsına meşrûta olan vakıf bir bostanla, Bucak Bağı Mahallesi imamına meşrûta olan vakıf bir evle, Durmuş Çelebi b. Solak mülkü ile sınırlı bir tarafından ana yol geçen Yedikule duvarı yakınındaki bir arsa üzerinde üç odası, bir kileri, iki sofası, bir su

⁵⁵ Tarîk-ı hâss: Bir veya birkaç eve mahsus yol, çıkmaz sokak. bk. Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat* (Ankara: Aydın Kitabevi, 1993), 1034.

⁵⁶ Köşk, binaların yüksekçe bir kısmına veya yüksek ve güzel manzaralı bir yere yapılan küçük oda veya kuledir. Cihannüma olarak da tarif edilen köşkler, ayrı bir bina olmayıp evin bir bölümü, bir iç mekân bileşeni olarak görülmelidir. bk. Hatice Gökçen Özkaya, *18.Yüzyıl İstanbul'unda Barınma Kültürü ve Yaşam Koşulları* (İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 188.

⁵⁷ Tahtapûş, taht el-puş: Muhtemelen evin en üstünde yer alan depo ya da teras anlamına gelmektedir. bk. Stefanos Yerasimos, "XVI. Yüzyılda İstanbul Evleri", *Soframız Nur Hanemiz Mamur* ed. Suraiya Faroqhi - Christoph K. Neumann (İstanbul: Alfa, 2016), 310.

⁵⁸ BOA, TS.MA.d, No. 6960, 8a.

⁵⁹ BOA, TS.MA.d, No. 6960, 17a.

⁶⁰ BOA, TS.MA.d, No. 6960, 8b; 12b.

⁶¹ Tarîk-ı âmm: Kamuya açık yol, ana yol, cadde. bk. Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, 1034.

⁶² BOA, TS.MA.d, No. 6960, 8b-9a.

⁶³ BOA, TS.MA.d, No. 6960, 17a.

kuyusu olan bahçeli *tahtânî oda*⁶⁴ (tek katlı ev). Yine aynı sınırlar içinde bir su dolabı, taş ve kireçten yapılmış büyük bir havuzu olan bir odalı tek katlı bir ev.⁶⁵

3.5.2. Bağ ve Bahçeler

Hasan Ağa vakfının önemli bir gelir kaynağı da bağ ve bahçelerden elde edilen mahsullerdir. Vakfiyede söz konusu bağ/bahçelerin yerleri, sınırları ve nitelikleri hakkında bilgiler yer almaktadır. Hasan Ağa günümüzde İstanbul Boğaziçi'nde bir semt olan İstinye'de 2 bağ ile 1 bahçe⁶⁶; Gemlik'te ise 1 bağ ile 1 nar bahçesi vakfetmiştir. Vakfiyede bağ ve bahçelerle ilgili şu bilgiler yer almaktadır:

a. Galata Kazası'na bağlı İstinye Köyü'nde; Süleyman b. Ramazan mülkü, Kahvecioğlu el-Hâc Mustafa bağı ve Mehmed Bey'in bağı ile sınırlı bir tarafından ana yol geçen bir bağ.⁶⁷

b. Galata Kazası'na bağlı İstinye Köyü'nde; merhûm Yahya Efendi Nurullah merkade bağı, Süleyman Bey b. Ramazan bağı, Kahveci Yusuf bağı ile sınırlı olup Sultân Bayezid Hân evkâfına her sene seksen akçe *mukâta'a-i zemînî*⁶⁸ olan bağ.⁶⁹

c. Galata Kazası'na bağlı İstinye Köyü'nde; Kasab İstimat bağı, Bazarcı bağı ile sınırlı bir tarafından tarîk-ı hâss, bir tarafından tarîk-ı âmm geçen içinde meyveli-meyvesiz ağaçlar olan bir bahçe.⁷⁰

ç. Anadolu'da Gemlik Kasabası'nda Reis Bahçeleri olarak bilinen yerde Kadı İsa oğlu Muhammed bağı ve Solakzâde Ahmed mülkü ile sınırlı olup iki tarafından tarîk-i âmm geçen bir nar bahçesi.⁷¹

d. Anadolu'da Gemlik Kasabası yakınlarında olan bir han arkasında bulunan, eski saray ağalarından merhum Muhyî Ağa'nın muhalledefâtından satın alınan ve parmak üzümü yetiştirilen bir bağ.⁷²

⁶⁴ Osmanlı belgelerinde beyt, dâr, ev, gürfe, hâne, hücre, kasr, konak, köşk, menzil, oda, sahilhâne ve yalı deyimleri sivil konut karşılığında kullanılmaktadır. bk. Nejat Göyünç, "Osmanlı Belgelerinde Konut Terminolojisi", *Tarihten Günümüze Anadolu'da Konut ve Yerleşme*, ed. Yıldız Sey (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), 264.

⁶⁵ BOA, TS.MA.d, No. 6960, 9b-10b.

⁶⁶ Bir tarım işletmesi olarak bağ ve bahçenin vakfedilmesiyle ilgili bk. Yediyıldız, *XVIII. Yüzyılda Vakıf Müessesesi*, 98-99.

⁶⁷ BOA, TS.MA.d, No. 6960, 11b.

⁶⁸ Mukâtaa-i zemîn: Mukâtaa kelimesi başlangıçtan beri, mülkiyeti devlete veya vakıflara ait araziden ve arsalarından ifraz edilerek özel şahıslara veya kurumlara kiralanan parçalar için yapılan kira sözleşmesini ve ödenen kirayı ifade etmek üzere "mukâtaa-i zemîn" veya "mukâtaalı" gibi tabirlerde de kullanılmıştır. bk. Mehmet Genç, "Mukâtaa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2020), 31/129.

⁶⁹ BOA, TS.MA.d, No. 6960, 11b.

⁷⁰ BOA, TS.MA.d, No. 6960, 11a.

⁷¹ BOA, TS.MA.d, No. 6960, 11b-12a.

⁷² BOA, TS.MA.d, No. 6960, 12a.

3.5.3. Nakit Para

Osmanlı'da vakıf paraların işletilmesi, mudârebe şirketi tabir edilen emek-sermaye ortaklığı, fakirlere karz-ı hasen (faizsiz ödünç verme) veya muâmele-i şer'iyeye denilen kâr amaçlı yatırım kredisi şeklinde olmuştur.⁷³ Para vakıflarında vakıf kurucuları vakfiyelerinde vakfedilen menkulün kullanım ve işletilme şartlarını detaylı bir şekilde açıklamışlardır.⁷⁴ Bu şartlardan bir kısmı "rehn-i kavî (kuvvetli rehin ve teminat) ve kefil-i melî (borcu ödeme gücüne sahip kefil)" ve şer'î hukuka uygun olarak istiğlâl (bir malın gelirden yararlanma) ve istirbah (kâr istemek) olunması gibi genel şartlardır. Bir kısmı da paranın muamele oranı, kimlere verilip verilmeyeceği gibi özel şartlardır. Hasan Ağa vakfiyesini tanzim ettirdiği sırada mütevellisi Ali Halife b. Abdülmennân'a 1.000 riyâlî kuruşunu⁷⁵ teslim ederek, vakfına gelir getirmesi maksadıyla onu on bir (%10) akçe hesabıyla kuvvetli rehin ve zengin kefil ile paranın şer'î hukuka uygun olarak işletilmesini istemiştir. Bunun yanı sıra Hasan Ağa vakfettiği paranın *askerî tâîfeye*⁷⁶ verilmemesini şart koşturmuştur.⁷⁷ Vakfiyede yer alan bilgilerden 1.000 kuruşun senelik gelirinin 8.000 akçe olduğu anlaşılmaktadır.⁷⁸ Hasan Ağa, 8.000 akçenin 4.000 akçesinin mütevellî elinde mahfuz tutulup vakıf gelirlerinin yetmediği zamanlarda personel maaşları için kullanılmasını şart koşturmuştur. Geriye kalan 4.000 akçe ise Kumkapı'da inşa ettirdiği mektep çalışanlarının maaşlarına ve talebeye harcanacaktır.⁷⁹

3.5.4. İlave Gelirler

Hasan Ağa'nın vakfiyesinin tanziminden sonra vakfa, gelir fazlasıyla yeni mülkler kazandırılmıştır. Bu sayede vakfın ekonomik kaynakları güçlendirilmeye çalışılmıştır. Vakıf

⁷³ Muâmele-i şer'iyenin icrasına şöyle bir örnek verilebilir: Mütevellî borç alanın bir malını vakıf adına peşin para ile -mesela yüz liraya- satın alır, sonra aynı malı, bedelini bir yıl sonra ödemek üzere o şahsa 110 liraya satar. Bu durumda borç alan bir yıl sonra 10 lira fazlasıyla -ödünç aldığı 100 lirayı- öder fakat satış işlemi sebebiyle -şekil bakımından faiz gerçekleşmez. İslâm ekonomisinde muâmele/muâmele-i şer'iyeye terimi borç verenin vereceği borç için gelir sağlayacak şekilde ve görünüş itibarıyla de şer'î kurallara uygun olarak yapılan alım-satım gibi ticarî işlemleri ifade etmek üzere kullanılmıştır. Bu şekilde borç paradan alınan fazlalık da ribâ değil ribh/kâr olarak değerlendirilmiştir. bk. Abdülkadir Atar, "Osmanlı Döneminde Safranbolu Para Vakıfları", *Vakıflar Dergisi* 52 (Aralık 2019), 96.

⁷⁴ Para vakıflarında vâkıfların şartları için bk. Hüseyin Çınar, "Osmanlı Döneminde Rumeli'de Vakıf Paranın Kullandırılmasında Aranan Şartlar", *Adam Akademi* 7/2 (Aralık 2017), 156-162.

⁷⁵ "Riyal gurus" olarak adlandırılan İspanyollar'ın 8 reallik parçası (reales de a ocho). Yaklaşık 24 gram civarında gümüş içeren bu sikke, 16. yüzyılın ikinci yarısında ve 17. yüzyılda Avrupa'dan Asya'ya Eski Dünya'da en yaygın olarak kullanılan ödeme aracı olmuştur. Şevket Pamuk, "Kuruş", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 22/458.

⁷⁶ Askerî tâife: Osmanlı Devleti'nde padişahın otoritesini temsil eden idareci, asker ve ulemeden oluşan sınıf. bk. Halil Sahillioğlu, "Askerî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/488.

⁷⁷ BOA, TS.MA.d, No. 6965, 3b.

⁷⁸ "...sâlifü'l-beyândan hesâb-ı mezbûr üzere bir senede hâsıl olan sekiz bin akça ribh-i helâl ve bey'-i gılal-den..." bk. BOA, TS.MA.d, No. 6965, 3b.

⁷⁹ BOA, TS.MA.d, No. 6965, 4a.

gelir kaynaklarının iki defa arttırıldığı görülmektedir. Müteveli Ali Ağa b. Abdülmennân vâkıfın kendisine verdiği yetkiyle vakfın gelirlerine toplamda 7 ev ve 1 adet dükkân kazandırmıştır. Satın alınan evlerin yerlerine dikkat edildiğinde Hasan Ağa'nın vakıf evlerinin bulunduğu Kumkapı semti ve yine bu semte yakın Koca Mustafa Paşa ve Langa'da (Yenikapı) olduğu görülmektedir. Evler çift avlulu, tek/iki katlı veya oda şeklindedir. İlave gelirlerle ilgili kayıta şu bilgiler yer almaktadır: İstanbul Kadısı Feyzullah b. Muhammed'in huzurunda yapılan tescil işleminde vakfa akar olarak 12 Şevval 1068 (13 Temmuz 1658) tarihli kayda göre müteveli şu mülkleri satın almıştır: Koca Mustafa Paşa Mahallesi'nde; Hâce Hasan Vakfı, İbrahim Ağa b. Mehmed mülkü, Hasan Dede'nin elinde olan vakıf ve Koca Mustafa Paşa Camii imamına meşrûta kılınmış ev ile sınırı bulunan iki taraftan ana yol geçen, yeni inşa edilmiş bir ev.⁸⁰ Langa yakınlarında Çakır Ağa Mahallesi'nde; Acem Hüseyin Vakfı ve Sinan Çavuş Vakfı ile sınırlı, iki tarafından ana yol geçen çift avlulu bir ev. Bu evin dış avlusunda; yeni inşa edilmiş altı üstlü toplamda 22 odası ve bir su kuyusu olan iki katlı bir ev, altı üstlü toplamda 4 odası bulunan eski iki katlı bir ev, ikinci katında üç odası, ahır ve su kuyusu bulunan bir ev. İç avlusunda ise ikinci katında iki oda, iki sofa, alt katında iki odası olan eski iki katlı bir ev.⁸¹

15 Cemâziyelevvel 1072 (6 Ocak 1662) tarihli ikinci kayıta ise Hasan Ağa'nın vakfına ilave edilen mülkler bir keresteci dükkânı ve bir evdir. Vakfiyede ev ve dükkâna ait şu bilgiler yer almaktadır: İstanbul Kumkapı'da Eyne Bey Mahallesi'nde; Veli Çelebi mülkü, Eyne Bey Vakfı, Buram isimli bir Ermeni'nin mülkü, Barğomu'nun mülkü ve kale duvarı ile sınırlı bir tarafından ana yol geçen üst ve alt katında ikişer oda olan bir ev ve bir keresteci dükkânı.⁸²

Tablo 4: Vakfın Gelirleri

Vakfiyeye Göre	
Gelir Türü	Adedi
Ev	5
Bağ/Bahçe	3 Bağ, 2 Bahçe
Nakit Para	1000 kuruş
İlave Gelirler	
Gelir Türü	Adedi
Ev	7
Dükkân	1

⁸⁰ BOA, TS.MA.d, No. 6960, 28b.

⁸¹ BOA, TS.MA.d, No. 6960, 28b.

⁸² BOA, TS.MA.d, No. 6960, 29b.

3.6. Vakfın Giderleri

Hasan Ağa vakfiyesinde vakfın gelirlerinin öncelikle vakfa ait ev, bağ, bahçe gibi gayrimenkullerin bakımı ve onarımına harcanmasını, vakıf personelinin maaşlarının ödenmesini, mektebin muallim, halife ve öğrencilerine giyecek alınmasını şart koşmaktadır.

3.6.1. Personel Maaşları

Hasan Ağa, vakfının tevliyet, cibâyet ve kitâbet işlerine akrabasını ve âzatlılarını görevlendirmiştir. Tevliyet görevi, hayatta olduğu sürece vâkıfın kendisinde olacaktır. Vefatından sonra, vakfiyenin hazırlandığı sırada kendisinin kethüdâsı olan Ali b. Abdülmennân, yevmî on akçe karşılığında bu görevi yürütecektir. Tevliyet görevi Ali b. Abdülmennân'ın vefatından sonra nesilden nesile onun evladına intikal edecek; eğer soyu kesilirse Hasan Ağa'nın amcasının kızı Hadîce bnt. Behrâm'a ve nesilden nesile onun evladına; nesil inkırazı durumunda Hasan Ağa'nın utekâsından en uygun bir kişiye; en son olarak da vakıf nâzırının görüşü doğrultusunda salih ve mütedeyyin bir kimseye tevcih edilecektir.⁸³ Osmanlı vakıf sisteminde saray ağalarının kurmuş oldukları vakıflar Bâbüssaâde/Darüssaâde ağasının nezâretinde bulunurdu.⁸⁴ Nitekim Hasan Ağa da vakfiyesinde vakıflarının nezâret görevi için Sarây-ı Cedîd-i Sultânî Ağası'nı tayin etmiş, nâzırın her senenin başında vakfın muhasebesini görmesini istemiştir.⁸⁵ Nâzıra, görevi karşılığında günlük üç akçe verilecektir.⁸⁶ Nâzır vasıtasıyla yazışmaları iyi yapabilecek, muhasebe bilgisi yüksek bir kâtip tayin edilecek ve kendisine günlük üç akçe maaş verilecektir. Hasan Ağa, kâtiplik görevini evlâdiyet şartı üzere utekâsından Muhammed b. Abdülmennân'a vermiştir. Ancak bu kimsenin soyu kesilirse, kâtiplik görevi yine vâkıfın utekâsından vazifeye uygun birine verilecektir.⁸⁷ Vakfın câbilik görevine mukdim (azimli, gayretli), müstakim (dürüst) ve liyakatli bir kimse, günlük üç akçe maaş ile tayin olunacaktır. Vâkıf bu görev için evlâdiyet şartı üzere utekâsından Hasan b. Abdülmennân'ı tayin etmiştir. Ancak bu kimsenin soyu kesilecek olursa bu görev yine vâkıfın utekâsından bir kimseye verilecektir.⁸⁸

Hasan Ağa, inşa ettirdiği muallimhâne'de yukarıda zikredilen idari görevlilerden başka bir muallim ve bir halife kadrosu tahsis etmiştir. Vakfiye şartına göre sâlih ve mütedeyyin, tecvîd ve kırâat ilminde mâhir bir kimse muallim-i sıbyân tayin edilecektir. Bu muallimin görevi her gün talebeye Kur'an-ı Kerîm öğretmektir.⁸⁹ Muallimhâneye sâlih ve mütedeyyin bir halife⁹⁰ tayin edilecektir.⁹¹

⁸³ BOA, TS.MA.d, No. 6960, 13a-14b.

⁸⁴ Ülkü Altındağ, "Dârüssaâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/1.

⁸⁵ BOA, TS.MA.d, No. 6960, 14b.

⁸⁶ BOA, TS.MA.d, No. 6960, 18a.

⁸⁷ BOA, TS.MA.d, No. 6960, 18a-18b.

⁸⁸ BOA, TS.MA.d, No. 6960, 18b.

⁸⁹ BOA, TS.MA.d, No. 6960, 12b-13a.

⁹⁰ Halife: Mekteplerde hoca yardımcısı anlamına gelen "Kalfa" yerine kullanılan bir tabirdir. Bu kelime başka manalara da geldiği için onlardan ayırmak için "halife-i mektep" de denilmiştir. bk. Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 1/709; 2/150.

Tablo 5: Hasan Ağa'nın İstanbul'daki Vakfının Personel Maaşları

Görevi	Sayısı	Ücreti (Günlük)
Muallim	1	6 akçe
Halife	1	3 akçe
Mütevelli	1	10 akçe
Nâzır	1	3 akçe
Kâtip	1	3 akçe
Câbi	1	3 akçe

3.6.2. Diğer Giderler

Hasan Ağa, vakfettiği 1.000 riyâlî kuruştan elde edilen yıllık 8.000 akçenin 4.000 akçe-siyle muallimhânenin hocası ve talebesine kıyafet alınmasını istemiştir. Vakfiyeye göre Kur'ân talim eden 20 talebenin her biri için birer boğası kapama⁹², birer tiftik kuşak, birer çift pây-pûş (ayakkabı) ile mektebin muallimi ve kalfası için birer büyük boğası kapama ve birer çift büyük pây-pûş satın alınacaktır.⁹³ Her sene Ramazan ayının 27. günü Kadir Gecesi'nde Kur'ân talim eden 20 talebenin her birine birer boğası kapama, birer tiftik kuşak ve birer çift ayakkabı giydirilecektir.⁹⁴ Her sene Ramazan ayının 27. günü Kadir Gecesi'nde muallimhânenin hocası ve kalfasına birer büyük kapama ile birer çift pây-pûş verilecektir.⁹⁵ Mektebin hocası, halifesi ve öğrenciler de mutâd olduğu üzere dua edip sevâbını vâkıfın ruhuna hediye edeceklerdir.⁹⁶ Vakfın masrafları karşılandıktan sonra geriye kalan meblağ, her sene Surre Alayı ile Haremeyn-i Muhteremeyn'de ikâmet eden ak ağalara ve siyahî ağalara⁹⁷ gönderilecek; onlar da kendilerine ulaşan parayı teslim alıp aralarında

⁹¹ BOA, TS.MA.d, No. 6960, 13a.

⁹² Boğası, bugünkü Amerikan bezine benzeyen ve kaput bezini andıran bir kumaş çeşidi olup eskiden kaftanlara astar olarak kullanılırdı. Osmanlı dönemi pamuklu kumaşları arasında önemli bir yer tutmaktaydı. Genellikle orta kalite bir dokuma olup beyaz renkliydi. Boyayla renklendirilerek rengine göre adlar almış olanları da vardır. Boğası kumaş, kapama adı verilen üst giysi yapımında kullanılmıştır. bk. İbrahim Etem Çakır, "Sofya Şehrinde Kadın Giyim Kuşam Kültürü: XVII. Yüzyılın İkinci Yarı", A. Ü. Türiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi [TAED] 56 (Ocak 2016), 1380.

⁹³ BOA, TS.MA.d, No. 6965, 4a.

⁹⁴ BOA, TS.MA.d, No. 6995, 4a-4b.

⁹⁵ BOA, TS.MA.d, No. 6995, 4a-4b.

⁹⁶ BOA, TS.MA.d, No. 6995, 4b.

⁹⁷ Ak ağalar ve siyahî ağalar Bâbüssaâde teşkilatı içinde görevli hademelerdir. Her iki ağa grubu da hadımlardan oluşmaktadır. Ak ağalar devşirme olmayıp genellikle Boşnak, Gürcü, Arnavut az da olsa Türk ve diğer milletlerden olabilmekteydi. Bâbüssaâde ağaları ak ağalardan seçilmekteydi. 16. asrın son çeyreğinde Harem'in Bâbüssaâde'den ayrılıp Dârüssaâde ağalığına bağlanmasıyla ak ağaların siyahî ağalar üzerindeki üstünlükleri son buldu. bk. Altındağ, "Dârüssaâde", 9/1.

bölüşecekler ve karşılığında her biri, Kur'ân-ı Kerîm'den üç İhlâs-ı şerîf, Muavvizeteyn ve birer Fâtihâ-yı şerîf tilâvet edip sevabını vâkıfın ruhuna bağışlayıp dua edeceklerdir.⁹⁸

4. Bosna Vakıfları

4.1. Cami ve Sıbyan Mektebi

Hasan Ağa, Bosna Eyâleti'ne bağlı Priyedor⁹⁹ Kazası'nın Mekurce Köyü'nde bir cami ve bir sıbyan mektebi inşa ettirmiştir. Ancak bu cami ve mektep hakkında gerek arşiv belgelerinde gerekse bölgeyle ilgili yapılan literatür taramasında herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır.

4.2. Vakfın Gelirleri

Hasan Ağa, cami ile sıbyan mektebinin görevlilerinin maaşları ve bu iki kurumun bakım, onarım ve diğer masraflarının karşılanması için 2.000 riyâlî kuruş vakfetmiştir. Vakfettiği paranın %10 hesabıyla, şer'î kurallara uygun ve helal bir yolla işletilmesini, muamenin kuruş üzerinden yapılmasını ve paranın varlıklı kimselere verilmesini şart koşmuştur. Ayrıca vakıf işlemi sırasında kuvvetli rehin, teminat ve borcu ödeme gücüne sahip kefillerin olması da vakfiyede geçen şartlardandır.¹⁰⁰ Vakıf kurucularının vakfettikleri paralarla ilgili bu tür şartlar koymalarındaki amaç, işletilme esnasında paranın zayı olmasını önlemek, vakıflarının ayakta kalmalarını sağlamaya çalışmaktır.

4.3. Vakfın Giderleri

Bosna vakfının gider kalemlerini cami ve mektepte görevli personelin maaşları ile camide kullanılan hasırlar ve kandil yağları harcamaları oluşturmaktadır.

4.3.1. Personel Maaşları

Hasan Ağa vakfiyesinde, vakfında görev almasını istediği kimseleri, aradığı şartları ve kendilerine ödenecek maaş miktarını açıkça belirtmiştir. Buna göre vakfının mütevellisi hayatta olduğu sürece kendisi; vefatından sonra ise Edhem Ağa b. Abdülkerim olacak ve ona günlük dört akçe maaş verilecektir. Vakfın hasbî nâzırı Sarây-ı Cedîd-i Sultânî Ağası olacaktır. Vakfiyede cami ve mektep görevlilerinde aranan şartlar ve bu kimselere ödenecek maaşlar ise şu şekildedir: Caminin imamı ve hatibi aynı kişi olacaktır. Bu kişiye

⁹⁸ BOA, TS.MA.d, No. 6960, 23a.

⁹⁹ Günümüzde Prijedor şehri, Bosna-Hersek'in kuzeybatı kesiminde, Sana ve Gomjenica nehirlerinin kıyısında ve Kozara dağı'nın eteklerinde yer almaktadır. 834 km² yüzölçümüne sahip olan şehirde 2013 yılında yapılan son nüfus sayımına göre, 97.588 kişi yaşamaktadır. Prijedor Belediyesi (PB), "Coğrafi Konum" (Erişim 8 Ağustos 2024).

¹⁰⁰ Çam - Ademi, *Bosna-Hersek Vakfiyeleri*, 2/695-696.

imâmet vazifesi için günlük beş, hitâbet vazifesi için ise günlük dört akçe maaş ödenecektir. Camide iki müezzin görev yapacak ve kendilerine günlük üçer akçe ödenecektir. Camide görev yapan üç *devirhâna*¹⁰¹ günlük ikişer akçe verilecek; onlar da cuma günleri *vakt-i mâhudda* (belirlenmiş vakit) toplanarak açıktan yani sesli olarak Kur'ân okuyacaklar ve sevabını Hazreti Peygamber'in ve vâkîfın ruhuna bağışlayacaklardır. Eğer camide görev yapan müezzinler, ehl-i Kur'ân ise devirhanlık görevi bu kimselere verilecek ve kendilerine ayrıca devirhanlık ücreti ödenecektir. Bir muarri¹⁰² günlük bir akçe ücret karşılığında cuma günü Kur'ân okuyup sevabını padişah hazretlerinin bekâsına, vâkîfın ve sâir ehl-i imânın ruhuna bağışlayacaktır. Vakfiyede baş müezzinin muarri olacağı bilgisi yer almaktadır. Vakfiyeye göre hoş-elhân (güzel nağmeli) bir kimse naathân¹⁰³ olacak ve kendisine günlük bir akçe maaş verilecektir. Mektepte görevli muallime günlük üç akçe, *halife-i mektebe*¹⁰⁴ ise günlük iki akçe maaş ödenecektir. Her ikisi de tatil günleri haricinde her gün öğrencilere Kur'ân talim edeceklerdir.¹⁰⁵

Bir kimse vakfın gelir ve giderlerinin muhasebesini yapmak üzere câbi olarak atanacak ve ona günlük iki akçe maaş verilecektir. Câbide dürüst ve işinde gayretli olması şartları aranmaktadır. Dürüst, aynı zamanda işinin ehli bir kimse kâtip olacak ve bu kimseye günlük iki akçe maaş ödenecektir. Vakfın bakımı ve tamiri ile görevli olan meremmetçi vakıftan günlük bir akçe maaş alacaktır. Vakfın *kayyım*¹⁰⁶ aynı zamanda *kennâs*¹⁰⁷ vazifesini de yürütecek olup kendisine vazifeleri karşılığında günlük bir akçe maaş verilecektir.¹⁰⁸

Tablo 6: Hasan Ağa'nın Bosna'daki Vakfının Personel Maaşları

Görevi	Sayısı	Ücreti (Akçe)	Açıklama
Mütevelli	1	4	---
İmam	1	5	İmam ve Hatip aynı kişi olacaktır.
Hatip		4	

¹⁰¹ Devirhân: Her cuma namazından önce, Kur'an'ın bir cüzünü okumakla görevli olan ve bir ay sonunda yeniden başlamak üzere Kur'an'ı hatm eden kimse bk. Bahaeddin Yediyıldız, "Vakıf İstilahları Lügatçesi", *Vakıflar Dergisi* 17 (1983), 55-60.

¹⁰² Muarri: Cami ve tekkelerde hayır sahiplerinin adlarını hayırla anmak ve dua etmekle görevli kimse. bk. Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 2/552.

¹⁰³ Naathân: Peygamberin övüldüğü naatları terennüm etmekle görevlendirilmiş kişi bk. Yediyıldız, "Vakıf İstilahları Lügatçesi", 59.

¹⁰⁴ Halife-i Mekteb: Mekteplerde talebenin derslerini müzakere ve okudukları derslerde anlayamadıkları yerleri onlara tekrar eden kimse, kalfa. Bk. Ali Himmet Berki, *Vakfa Dair Yazılan Eserlerle Vakfiye ve Benzeri Vesikalarda Geçen İstilah ve Tabirler* (Ankara: İkbal Matbaacılık, ts.), 21.

¹⁰⁵ Çam - Ademi, *Bosna-Hersek Vakfiyeleri*, 2/696.

¹⁰⁶ Kayyım: Vakıf kuruluşlarını korumak, temizlemek, ıskılarını yakmak ve onlarla ilgili diğer işleri yürütmekle görevlendirilmiş kişilere verilen genel isim. Bk. Yediyıldız, "Vakıf İstilahları Lügatçesi", 57.

¹⁰⁷ Kennâs: Umûmî tuvaletleri temizlemekle görevli kimse. Bk. Yediyıldız, "Vakıf İstilahları Lügatçesi", 57.

¹⁰⁸ Çam - Ademi, *Bosna-Hersek Vakfiyeleri*, 2/696.

Müezzin	2	Her birine 3'er akçe	---
Devirhân	3	Her birine 2'şer akçe	---
Muarrif	1	1 akçe	---
Naathân	1	1 akçe	---
Muallim	1	3 akçe	---
Halife	1	2 akçe	---
Câbi	1	2 akçe	---
Kâtip	1	2 akçe	---
Meremmetçi	1	1 akçe	---
Kayyım	1	1 akçe	Kayyım ve Kennâs aynı kişi olacaktır.
Kennâs			

4.3.2. Diğer Giderler

Caminin hasır ve kandilleri için günlük üç buçuk akçe ödenecektir. Caminin kandillerinde kullanılan revgân-ı zeytine (zeytinyağı) günlük bir akçe, caminin mihrabının iki yanında yanan şem'-i asel (bal mumu) için senelik beş yüz akçe ödenecektir.¹⁰⁹

Sonuç

Osmanlı Devleti'nde padişahların, hânedân üyelerinin, devlet adamlarının ve imkânları ölçüsünde halktan kimselerin vakıflar tesis ettiği bilinmektedir. Osmanlı Devleti saray teşkilatında hazînedârbaşılık ve Bâbüssaâde ağalığı görevlerinde bulunan Hasan Ağa b. Ahmed, her iki görevi sırasında vakıf kurmuş önemli devlet adamlarındandır. Hasan Ağa'nın hayatı hakkında çok az bilgi vardır. Nerede doğduğu, saraya nasıl geldiği gibi konular hakkında maalesef bir bilgi yoktur. Ancak vakfiyesi sayesinde özellikle ailesi hakkında az da olsa bazı bilgilere ulaşılmıştır. Vakfiyesinde dört kardeşinin (Hüseyin, Sefer Fatma ve Sâkine) ve bir amca kızının (Hadîce bnt. Behrâm) adları geçmektedir. Hasan Ağa'nın Babüssaâde ağalığında selefi olan Abdurrahman Ağa ile yakın dost oldukları anlaşılmaktadır. Abdurrahman Ağa ile birlikte sağlıklarında aynı yere definolunmak üzere birlikte türbe satın almışlardır. Nitekim Abdurrahman Ağa ile Hasan Ağa'nın mezarları günümüzde İstanbul'un Eyüp semtindeki aynı türbe içerisinde. Vezir rütbesine yükselen ve saraydaki siyasi olaylara doğrudan müdahil olan Abdurrahman Ağa'nın dostu olmasının Hasan Ağa'yı olumlu ya da olumsuz yönden nasıl etkilediği henüz bilinmemektedir.

Hasan Ağa biri İstanbul'da diğeri Bosna'da olmak üzere iki vakıf tesis etmiştir. İstanbul'daki vakıf gelirlerinin bir kısmını ailesine, akrabalarına ve âzatlı kölelerine; bir kısmı-

¹⁰⁹ Çam - Ademi, *Bosna-Hersek Vakfiyeleri*, 2/696.

nı da inşa ettirdiği mektebin giderlerine vakfetmiştir. Bu yönüyle İstanbul'daki vakfı yarı ailevi vakıf statüsündedir. Bosna'daki vakfının gelirlerini ise, sadece inşa ettirdiği cami ve mektebin giderlerine vakfetmiştir. Bu sebeple Bosna'daki vakfı hayrî vakıf kapsamındadır.

Hasan Ağa'nın İstanbul'daki vakfının hayır hizmetlerini; İstanbul'un Kumkapı semtindeki bir sıbyan mektebi ile vakfiyesinde adı geçen aile üyelerine, âzatlılarına ve Enderûn halkına tayin ettiği tahsisâtlar oluşturmaktadır. Hasan Ağa vakfiyesini tanzim ettirdiği sırada vakfının geliri 5 ev, 3 bağ, 2 bahçe, 1.000 riyâlî kuruştur. Onun vefatından sonra vakfiyede belirttiği şartlar üzerine vakfına ilave gelirler sağlanmıştır. Bunlar, 7 ev ile bir dükkândır. İlavelerle birlikte Hasan Ağa'nın İstanbul'daki vakfının 12 ev, 3 bağ, 2 bahçe, 1.000 riyâlî kuruş geliri vardır.

Hasan Ağa'nın Kumkapı'da inşa ettirdiği sıbyan mektebi günümüze gelememiştir. Ancak Osmanlı arşiv belgelerinden 19. yüzyılın sonlarına kadar mektebin eğitim öğretime devam ettiği anlaşılmaktadır. Hasan Ağa, sıbyan mektebi yaptırarak sadece eğitim öğretime katkı sağlamakla kalmamış; her yıl talebeye kıyafet yardımı yaparak velilerin bütçesine de destek olmuştur. Hasan Ağa, Enderûn'daki öğrencilerin eğitimi için tahsisâtta bulunarak kendisi gibi daha sonra saray teşkilatında görevlendirilecek kişilerin yetişmesine katkıda bulunmuştur.

Hasan Ağa aile üyeleri ve âzatlılarından bazılarına -vakfın geliri olan evlerden ayrı olarak- 5 evin oturma/tasarruf hakkı ile belirli miktarda maaş tahsis etmiştir. Hasan Ağa'nın kadın âzatlılarına erkeklerden daha fazla maaş tahsis ettiği görülmektedir. Hasan Ağa, kendisinden sonra vakıf tevliyetini amcasının kızıyla evli olan kethüdâsı Ali b. Abdülmennân'a bırakırken cibâyet ve kitâbet görevlerini utekâsına bırakmıştır. Bu şekilde hem vakfının devamlılığını hem de kendisinden sonra yakınlarına istikrarlı bir gelir temin etmek istemiştir. Hasan Ağa'nın vakfiyelerinde adı geçen, 5 erkek 7 kadın âzatlısı vardır.

Hasan Ağa, Bosna'nın Priyedor şehrinin Mekurce Köyü'nde müessesât-ı hayriyeden olmak üzere bir cami ve bir mektep inşa ettirmiştir. Gerek Osmanlı arşiv belgelerinde gerekse diğer kaynaklarda cami ve mektep hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır. Bosna'daki vakfın gelirleri, vakfedilen 2.000 riyâlî kuruşun işletilmesinden elde edilmektedir. Hasan Ağa, vakfettiği paraların işletilmesinde başta şer'î hukuka riayet olmak üzere kuvvetli rehin ve zengin kefiller gibi hemen her para vakfında görülen genel şartlar koymuştur. Özel şartlar ise, kâr oranının %10 olması, paranın geri ödenmesini teminat altına almak için zengin kimselere verilmesi, vakıf paranın ödenmesinde sorun yaşanır endişesiyle askerî zümreye verilmemesi olarak ifade edilmiştir.

Hasan Ağa'nın İstanbul ve Bosna'da birer sıbyan mektebi inşa ettirmesi, bunun yanı sıra Enderûn'daki talebenin eğitim öğretimi için maaş tahsis etmesi, onun ilme değer veren bir şahsiyet olduğunu göstermektedir. Ayrıca vakfiyesinde Hazreti Muhammed (s.a.v) başta olmak üzere din büyükleri, dönemin padişahları, kendisi ve ailesi için Kur'ân-ı Kerîm okunmasını istemesi ve bu amaçla vakfından tahsisâtta bulunması, onun dinî hassasiyetine işaret etmektedir. Özetle Hasan Ağa'yı vakıf kurmaya yönelten sâikleri, dinî ve ilmi hassasiyeti ile ailesi ve âzatlılarının geleceklerini ekonomik olarak garanti altına almak istemesi şeklinde ifade etmek mümkündür.

Kaynakça

- Akgündüz, Ahmet. *İslam Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988.
- Altındağ, Ülkü. “Dârüssaâde”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/1-3. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Atar, Abdülkadir. “Osmanlı Döneminde Safranbolu Para Vakıfları”. *Vakıflar Dergisi* 52 (Aralık 2019), 93-122.
- Berki, Ali Himmet. *Vakfa Dair Yazılan Eserlerle Vakfiye ve Benzeri Vesikalarda Geçen İstilah ve Tabirler*. Ankara: İkbâl Matbaacılık, ts.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Cevdet Maârif [C.MF]*. No. 5, Gömlek No. 230.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Evkâf Defterleri [EV.d.]*. No. 18106
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Maarif Nezâreti Mektûbi Kalemi [MF.MKT]*. No. 912, Gömlek No. 9.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Sadâret Nezâret ve Devâir Evrâkı [A] MKT.NZD*. No. 212, Gömlek No. 65.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi [TS.MA.d]*. No. 6960.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi [TS.MA.d]*. No. 6995.
- Çakır, İbrahim Etem. “Sofya Şehrinde Kadın Giyim Kuşam Kültürü: XVII. Yüzyılın İkinci Yarısı”. *A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi [TAED]* 56 (Ocak 2016), 1365-1386.
- Çam, Mevlüt - Ademi, Rahman (ed.). *Bosna-Hersek Vakfiyeleri*. 5 Cilt. Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2016.
- Çınar, Hüseyin. “Osmanlı Döneminde Rumeli’de Vakıf Paranın Kullandırılmasında Aranan Şartlar”. *Adam Akademi* 7/2 (Aralık 2017), 149-165.
- Diker Ağca, Sevgi. “Topkapı Sarayında Ak Hadımlardan Oluşan Babüssaade Teşkilatı ve Kurumun Son Güçlü Temsilcisi: Kapı Ağası Gazanfer Ağâ”. *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 16 (Aralık 2020), 1-32.
- Ergin, Osman Nuri. *Türkiye Maarif Tarihi*. 3 Cilt. İstanbul: Eser Matbaası, 1977.
- ESB, Eyüp Sultan Belediyesi. “Abdurrahman Paşa Türbesi”. Erişim 7 Ağustos 2024. <https://www.eyupsultan.bel.tr/tr/main/pages/abdurrahman-pasa-turbesi/959>
- Genç, Mehmet. “Mukâtaa”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/129-132. İstanbul: TDV Yayınları, 2020.
- Göyünç, Nejat. “Osmanlı Belgelerinde Konut Termimolojisi”. *Tarihten Günümüze Anadolu’da Konut ve Yerleşme*. ed. Yıldız Sey. 264-268. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.
- Hızlı, Mefail. “Osmanlı Sıbyan Mektepleri”, *Osmanlı Ansiklopedisi*. 5/207-217. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999.
- İlgürel, Mücteba. “Kösem Sultan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/273-275. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

- İpşirli, Mehmet. “Enderun”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/185-187. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Joseph Von Hammer Purgstall. *Büyük Osmanlı Tarihi*. haz. Mümin Çevik - Erol Kılıç. 5 Cilt. İstanbul: Üçdal Neşriyat. ts.
- Mehmed Süreyya. *Sicill-i Osmânî*. haz. Nuri Akbayar. 6 Cilt. Ankara: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.
- Naîmâ Mustafa Efendi. *Târih-i Naîmâ*. haz. Mehmet İpşirli. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014.
- Oral, Ertuğrul. *Mehmed Halife Tarih-i Gülmanî*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000.
- Özcan, Abdülkadir. “Mehmed IV”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/414-418. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- Özkaya, Hatice Gökçen. *18.Yüzyıl İstanbul’unda Barınma Kültürü ve Yaşam Koşulları*. İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Pakalın, Mehmet Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. 3 Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993.
- Pamuk, Şevket. “Kuruş”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/458-459. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- PB, Prijedor Belediyesi. “Coğrafi Konum”. Erişim 8 Ağustos 2024. <https://www.prijedorgrad.org/sr-BA/prijedor-licna-karta.html>.
- Sahillioğlu, Halil. “Askerî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/488-489. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devleti’nin Saray Teşkilâtı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988.
- Yediyıldız, Bahaeddin. “Vakıf İstılahları Lügatçesi”. *Vakıflar Dergisi* 17 (1983), 55-60.
- Yediyıldız, Bahaeddin. “Vakıf Müessesesinin XVIII. Asır Türk Toplumundaki Rolü”. *Vakıflar Dergisi* 14 (1982), 1-27.
- Yediyıldız, Bahaeddin. “Vakıf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/479-486. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Yediyıldız, Bahaeddin. *XVIII. Yüzyılda Türkiye’de Vakıf Müessesesi*. Ankara: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2003.
- Yerasimos, Stefanos. “XVI. Yüzyılda İstanbul Evleri”. *Soframız Nur Hanemiz Mamur* ed. Suraiya Faroqhi-Christoph K.Neumann. 306-332. İstanbul: Alfa, 2016.
- Yıldırım, Tahsin. “Romanlarda Fatih’in Semt Kapıları”. *Yeditepe Fatih*. Erişim 7 Ağustos 2024. <https://yeditepefatih.com/storage/2023/09/1471-yeditepe-fatih-dergisi-10sayi-20230621-151958.pdf>

The Waqfs of Chief White Eunuch Bosnian Hasan Agha

Extended Summary

Waqfs, which have existed throughout Islamic history, were present in almost every aspect of social life in the Ottoman Empire. In the Ottoman Empire, sultans, members of the dynasty, statesmen, and members of the public established waqfs to the extent of their means. Statesmen occupy an important place among the benefactors. Some of them were high-ranking state officials, such as the Bābü's-sa'āde Agha, who was closest to the sultan. Although they held high positions in the bureaucracy, our knowledge about the aghas is minimal. A large part of our knowledge about them is derived from their role in historical political events or the waqfs they established. An example of this is Bosnevî Hasan Ağa (Bosnian/Bosnevî Hasan Agha b. Aḥmad), who was the *ser-hazînedâr* (chief treasurer) of Sultan İbrahim (İbrāhîm) I (1640-1648) and one of the Bābü's-sa'āde aghas of Sultan Mehmed (Meḥmed) IV (1648-1687). Bābü's-sa'āde aghas were wealthy statesmen with high incomes in direct proportion to the duties they undertook. Bābü's-sa'āde aghas endowed a large part of their money. Since they were eunuchs, they could not leave an inheritance to their children. Instead, they endowed their property to their brothers, their freed slaves, and their descendants. Hasan Agha, the subject of our study, was a philanthropist, Bābü's-sa'āde Agha, who endowed part of the income of his foundation to his brothers, relatives, and freed slaves, and the other part to the expenses of the mosque and school he built for the public benefit. The sources of income of the waqfs consisted of rental income (buildings, shops), agricultural products (vineyards, gardens), and cash. There is very little information about his life. Some information about his family was obtained through his waqf. The names of his siblings, Hüseyin (Hüseyn), Sefer (Şafar), Fatma (Fāṭima), and Sakine (Sākine), and an uncle's daughter, Hadîce bnt. Behrâm (Khadija bnt. Bahrâm), are mentioned in his waqf. It is understood that Hasan (Hasan) Agha was close friends with Abdurrahman ('Abd al-Raḥmān) Agha, his predecessor in the Bābü's-sa'āde Agha. They bought a tomb together with Abdurrahman Agha to be buried in the same place in their lifetime. The graves of Abdurrahman Agha and Hasan Agha are today in the same tomb in the Eyüp neighbourhood of Istanbul.

Hasan Agha established two foundations, one in Istanbul and the other in Bosnia. He endowed some of the income of the waqf in Istanbul to his family, relatives, and freed slaves, and some of it to the expenses of the school. His waqf in Istanbul has the status of a semi-family foundation. He endowed the income of his waqf in Bosnia to the expenses of his mosque and school. His foundation in Bosnia has the status of a charitable foundation.

The charitable services of Hasan Agha's waqf in Istanbul consist of a school in the Kumkapı district of Istanbul and the allocations he assigned to the family members mentioned in his foundation, his dependents, and the people of Enderûn. At the time Hasan Agha had his endowment drawn up, the income of his endowment consisted of 5 houses, 3 vineyards, 2 gardens, and 1.000 riyālî ghurûsh (kuruş). After his death, additional revenues were provided to his waqf according to the conditions specified in

the waqf. Additional revenues are from 7 houses and a shop. Together with the additions, Hasan Agha's waqf in Istanbul has 12 houses, 3 vineyards, 2 gardens, and an income of 1.000 riyālî ghurūsh (kuruş).

The school he built in Kumkapı has not survived to the present day, but it is understood from Ottoman archive documents that it continued to provide education until the end of the 19th century. Hasan Agha not only contributed to education by building a school, but also supported the parents' budget by providing clothes for the students every year. He also contributed to the training of qualified personnel for the palace organisation with the allocations he made for Enderun students.

Hasan Agha allocated a certain amount of salary to his family members and some of his freedmen, apart from the income of the foundation, with the right to reside in 5 houses. It is observed that Hasan Agha allocated more salaries to his female freedmen than to his male freedmen. He entrusted the duties of trusteeship of his endowment to his cousin's husband and chamberlain, Ali b. Abdülmennân, while the duties of *cibâyet* and bookkeeping were entrusted to his freedmen. With this arrangement, he aimed both to ensure the continuity of the waqf and to provide regular income for his family and relatives. He had 5 male and 7 female servants mentioned in the endowments.

He built a mosque and a school in the village of Mekurce in the city of Priyedor in Bosnia. There is no information about these buildings in the Ottoman archives or other sources. The income of the waqfs in Bosnia is provided by the operation of 2.000 riyālî ghurūsh (kuruş) donated by its founder. Hasan Ağa set general conditions for the money he donated, such as strong collateral and rich guarantors, according to Islamic law, which are seen in almost every cash foundation. Special conditions include the profit margin being 10%, the money being given to rich people to guarantee its repayment, and not being given to the military class for fear of problems in paying the foundation money. Both the construction of a school in Kumkapı and the allocation of salaries to students at Enderun show that he was someone who valued knowledge. His request that the Qur'ân be read for the religious leaders, especially Prophet Muḥammad (pbuh), the sultans of the period, himself, and his family, and the fact that he allocated his foundation for this purpose are an indication of his religious sensitivity. To summarise, the motives that led Hasan Agha to establish a foundation can be expressed as his religious and scholarly sensitivity and his wish to economically guarantee the future of his family and his freed slaves.

Keywords

Islamic History, Waqf, Waqfiye, Bosnian Hasan Agha, Istanbul, Bosnia.