



ACADEMIC
PLATFORM

ISSN: 2602-2893

APJIR

Academic Platform

Journal of Islamic Research

Volume: 6

Issue : 1

Year : 2022

Academic Platform
Journal of Islamic Research

Apjir

e-ISSN: 2602-2710

Cilt / Volume: 6

Sayı / Issue: 1

Aralık | December 2022

Kuruluş Tarihi | Founded In: 2017

Sahibi / Owner

Akademik Perspektif Derneği

Editörler / Editors

Doç. Dr. Abdulcebbar KAVAK

akavak@karabuk.edu.tr

Alan Editörleri / Field Editors

Arş. Gör. Oğuz BOZOĞLU

oguzbozoglu@karabuk.edu.tr

Arş. Gör. Şevket Enes SAMANCIOĞLU

s.enessamancioglu@karabuk.edu.tr

Sekretarya / Secretary

Arş. Gör. Oğuz BOZOĞLU

oguzbozoglu@karabuk.edu.tr

Arş. Gör. Şevket Enes SAMANCIOĞLU

s.enessamancioglu@karabuk.edu.tr

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Orhan Çeker, Necmettin Erbakan University, Turkey

Prof. Dr. Celal Türer, Ankara University, Turkey

Prof. Marwan M. Obeidat, Hashamite University, Jordan

Prof. Dr. Saim Kayadibi, International Islamic University Malaysia, Malaysia

Prof. Dr. Mohammad Ahmad Alkateeb, The University of Jordan, Jordan

Prof. Dr. Bayram Ali Çetinkaya İstanbul University, Turkey

Prof. Dr. Kadir Özköse Cumhuriyet University, Turkey

Prof Dr. Ahmet Ögke Akdeniz University, Turkey

Prof Dr. Muhammad Mumtaz Ali, International Islamic University Malaysia

Prof. Dr. Basem L. Ra'ad, Al-Quds University, Jerusalem, Palastine

Doç. Dr. Kholoud İbrahim al-Omouh, Jordan Hashemite Universty, Jordan

Prof. Dr. Prof Dr Sayfiddin Sayfulloh Aka, Özbekistan Fenler Akademisi Alişir Nevâi Dil ve Edebiyat Enstitüsü, Özbekistan

Prof Dr. Adi Fahrudin, University of Muhammadiyah Jakarta, Indonesia Universiti Malaysia Sabah, Malaysia

Prof. Dr. Zulkarnain A. Hatta, Dean Faculty of Social Science, Arts & Humanities, Lincoln University College 47301 Petaling Jaya/Malaysia

Prof Dr. Alean Al-Krenawi, Department of Social Work, Ben-Gurion University of the Negev, Israel

Kurumsal İletişim / Official Contact

info@apjir.com

<http://www.apjir.com/>

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/apjir>



İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Araştırma Makaleleri – Research Articles

- 1-18 Kadir ÖZKÖSE
Annexation of The Sudanese Territories to The Khedive of Egypt
Sudan Topraklarının Mısır Hidivliği'ne İlhak Edilmesi
- 19-34 Hür Mahmut YÜCER
Dervish Lodges and Convents in the History of Social Services
Sosyal Hizmet Tarihinde Tekke ve Dergahlar
- 35-60 Cengiz PARLAK
Abdulhakîm Kâsım'ın 'Eyyâmu'l-insâni's-seb'a' Romanında Özlem Teması
The Theme of Longing in Abdolhakem Qassem's Novel "Ayyamo'l-İnsani's-Saba"
- 61-81 Yusuf BALTA
Zekât Ahkâmının Teşekkülünde Hadis'in Etkisi: Hayvanların Zekâtı Örneği
The Effect of Hadith on The Formation of The Provisions of Zakat: Example of The Zakat of Animals
- 82-105 Şeyma YEŞİLYAYLA
Kavâid-i fikihiye Bağlamında Suyûti'nin *el-Eşbâh ve'n-nezâir* İsimli Eseri
In The Context of Qawa'id : al-Suyuti's "al-Ashbâh wa al-Nazâ'ir" Named Work
- 106-127 Nur UDDIN
Müslüman Beldelerinde Hıristiyan Misyonerlik Faaliyetleri ve Oryantalizmden
Faydalanma Bağlamında Bengal Bölgesi Örneği
*Christian Missionary Activities and Benefit from Orientalism in Muslim Regions: The Case Study of
The Bengal Region*
- 128-147 Md. Aminul ISLAM-Amin UDDIN
Hadis İliminde Râvîlerin Kimlik Bilgileriyle İlgili Problemleri ve Çözüm Yolları : Hâkim
Nisâburî Örneği
The Problems and Solutions Regarding The Identity of Hadith Narrators in The Hadith Literature

Kitap Tanıtımları – Book Reviews

- 148-158 Hür Mahmut YÜCER (Değerlendiren: Ömer DİLMEN)
*Temsiller Vahdet-i Vücûd ve Sembolizm Muhyiddîn-i Rûmî'nin Dört Eseri Temsil-i Nokta, Temsil-i
Kâliçe, Temsil-i Şecer, Temsil-i Cihânnümâ*



Apjir/ e-ISSN: 2602-2893

Cilt: 6, Sayı: 1, 2022, ss. 1-18/ Volume: 6, Issue: 1, 2022, pp. 1-18

Journal homepage: <https://apjir.com/>



ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

ANNEXATION OF THE SUDANESE TERRITORIES TO THE KHEDIVÉ OF EGYPT

Kadir ÖZKÖSE

Prof. Dr. Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı, Sivas
Professor, Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Department of Sufism, Sivas/Turkey

kozose@cumhuriyet.edu.tr

orcid.org/0000-0003-3977-3863

<https://ror.org/04f81fm77>

Abstract

Sudan is located in the center of the African continent, it has a special place with its geographical location, ethnic structure, history and culture. It has a dynamic and strong structure on the Nile basin with its ancient historical texture. The geography extending from the Red Sea to the Atlantic Ocean is known as Bilād al-Sūdān and covers a wide area in the center of Africa. With the conquest of Egypt during the reign of Yavuz Sultan Selim, the Ottomans reached to the south of Egypt. As a result, they expanded their lands and went ahead with their conquest movements. They established military, commercial, scientific and social contacts in the region within the sphere of influence of the (Beylerbeyliği) State of Egypt and the State of Abyssinia. The appointment of Kavalalı Mehmed 'Ali Pasha as the governor of Egypt increased the influence of the Ottoman Empire further in the territory of Sudan and the administration of the country between 1821-1895 was named as Ahd al-Turkey. Under the administration of the Ottoman-Egyptian powers, the region was developed and civilized, until its colonization by British Empire. The absence of a comprehensive study about the Ottoman period in the region and its political and/or cultural contributions to the region motivated this study. In this study it is targeted to outline and analyse the effect of Ottoman culture and civilization on the region by interpreting previous studies about the history of Ottoman-Sudan relations and annexation of Sudanese territories in the literature.

Key Words: Sufism, Islam, Ottoman, Africa, Sudan, Egyptian Khedives.

SUDAN TOPRAKLARININ MISIR HİDİVLİĞİ'NE İLHAK EDİLMESİ

Öz

Afrika kıtasının merkezinde yer alan Sudan coğrafyası konumu, etnik yapısı, tarihi ve kültürü ile özellikli bir yere sahiptir. Tarihi dokusuyla Nil havzası üzerinde hareketli ve güçlü bir yapıya sahiptir. Bilādü's-Sudan adıyla anılan Kızıldeniz'den Atlas Okyanusuna kadar uzanan coğrafya Afrika'nın merkezinde geniş bir sahayı kapsamaktadır. Mısır'ın fethiyle birlikte Yavuz Sultan Selim döneminde Osmanlılar Mısır'ın güneyine ilerleyince topraklarını genişleterek fetih hareketlerini sürdürdüler. Mısır ve Habeş Eyaletinin tesir halkası içerisinde bölgeye askerî, ticarî, ilmi ve içtimai temaslar gerçekleştirilmiştir. Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın (ö. 1265/1849) Mısır valisi olmasıyla

Geliş Tarihi: 24.01.2022

Doi: <https://doi.org/10.52115/apjir.1062593>

Kabul Tarihi: 31.03.2022

Osmanlı'nın Sudan topraklarındaki nüfuzu daha fazla artmış ve 1821-1895 tarihleri arasındaki yönetime Ahdü't-Türkiye adı verilmiştir. Osmanlı-Mısır güçlerinin destek ve katkıları ile bölgenin yönetim ve imarı gerçekleşmiştir. Mısır'ın İngilizler tarafından 1882 yılında istila edilmesiyle Sudan topraklarını da işgal eden İngiliz sömürge güçlerine karşı Fûr Hanedanlığı ve Sudan Mehdisi gibi önemli güçler mücadele vermiş ama sonunda bölge İngiliz sömürmesine maruz kalarak Osmanlı hâkimiyetinden çıkmak durumuyla karşı karşıya kalmıştır. Bilim dünyasında Osmanlı'nın Sudan üzerindeki hâkimiyet süreci, bölgede gerçekleştirdiği siyasi ve kültürel katkıları anlamında yeterli ve kapsayıcı düzeyde saha çalışmasının bulunmaması nedeniyle böylesi bir konuyu değerlendirmek durumunda kaldık. Konuyla ilgili gerçekleştirilen akademik çalışmalardan da azami düzeyde yararlanmak suretiyle Osmanlı kültür ve medeniyetinin Sudan'daki gelişim seyrini ortaya koymaya çalıştık.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, İslam, Osmanlı, Afrika, Sudan, Mısır Hidivliği.

Atıf / Cite as: Özköse, Kadir. "Annexation of The Sudanese Territories to The Khedive of Egypt". *Apjir* 6/1 (Nisan 2022), 1-18.

Introduction

The wide geographical area including the territory of the Republic of Sudan today, from the Red Sea coast to the West African region in which different nations live, is called Bilād al-Sudan. The name "Sudan", which means blacks, corresponds to the eastern part of the ancient Bilād al-Sudan lands, which was then called the land of blacks.¹

The entry of Muslims into Sudan was after Amr b. al-'As conquered Egypt in 639. The Muslims who settled in Egypt began to travel to the Sudanese geography for the purpose of trade. The spread of Islam in these lands was mostly realized through merchants. Muslims, who were engaged in trade, won the hearts of the people of the region with their honesty, preaching and exemplary personalities as well as their economic gains.²

In addition to commercial activity, another factor that led to an increase in acquaintance with Islam in the region is the mass migration of Muslim peoples. Tribes migrating from Yemen penetrated into the Sahara via the Nile delta. As a result of these migrations, the Toubous as well as Tuaregs and other Saharan tribes adopted Islam. Thus, Islam was introduced to all Saharan peoples, from the Red Sea coast to Timbuktu. With the mass migrations from Yemen, the Arab tribes had strong interactions with the societies in Egypt and Sudan. Indigenous peoples' inclination towards Islam increased in Bilād al-Sudan lands such as Wadai, Baguirmi, Kanem and Bornu.³ As a result of the mass migration of the Bani Hilāl and Bani Sulaym tribes through the Arabian Peninsula and Yemen, many Berber tribes in North Africa also merged with the Arab communities. By means of these massive incursions in the south, it could be inferred that the Sudanese peoples in the Lake Chad basin also socialized with the migrating tribes.⁴ In consequence of these mass migrations and commercial activities over Egypt and the Red Sea, Muslim mobility increased in Bilād al-Sudan. The Islamization activities were accelerated,

¹ Enver Arpa, *Afrika Seyahatnamesi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2015), 20.

² Şübeyke el-Mekki, *es-Sūdān 'abre'l-kurūn* (Beyrut: Dāru'l-Ceyl, 1991), 29; Arpa, *Afrika Seyahatnamesi*, 20.

³ İbrahim Muhammed Hasan - Ali Muhammed el-Ahmar, *el-Asâletü'l-Arabiyye li-Kabâili Arabi's-Şuvâ* (Bingazi: Dāru'l-Kütübi'l-Vataniyye, 2008), 68-70.

⁴ John D. Fage, *To the History of West Africa* (London: Cambridge University Press, 1964), 35.

especially with the notification activities of the Almoravid State, which came from the West. The main conclusion here is that the spread of Islam in Bilād al-Sudan did not occur all at once. The spread of Islam in the region took place over a long period of time and gained speed with a natural communication, and it was actualized as a result of regular and conscious missionary activities. Islam, which gained dominance in North Africa in the early periods with the conquests, spread through social relations and preaching activities in a peaceful environment rather than military conflicts in the southern lands.⁵

Before the conquest of the lands, the Muslim forces also organized expeditions through the Sudan gate opened by the Muslim merchants, who devoted themselves to conquer the “hearts” in the first place. Şalāḥ al-Dīn’s brother Turan Shah and Sultan Baybars organized expeditions to present-day Sudan in 1172 and 1260 respectively. Islam hold sway over this region as a result of these campaigns carried out by the Ayyubids, the presence of Islam in Sudan became dominant when the Ottoman Empire conquered Egypt in 1517.⁶

In the 14th century, the Tunjur Arabs in Tunisia migrated to Darfur via Bornu and Wadai. The fact that Shaykh Ahmed, one of the Tunisian Tunjur Arabs, was accepted as a reputable name by the King of Darfur, received the title of advisor to the King of Darfur, and even that he had a say in the dynasty as the King's son-in-law, is a good example for us to see what kind of developments these migrations led to. It is possible to state that these relations enabled Islam to be rooted in the region firmly. In 1596, Amir Suleyman's leadership in the spread of Islam in the region was an initiative that ensured the complete Islamization of Darfur.⁷ In the northern regions of Sudan known as Nubia, black tribes were dominant at first, and then various tribes such as Kush, Makuria, Alodia and Func ruled over the region.⁸

The Islamic culture and Ottoman existence in the Sudanese geography has been a popular field of research in some recent studies. In this context, Durmuş Akalın and Selim Parlaz's “Ottomans and Italians in East Africa in the 19th Century”, Türkkaya Ataöv's famous research titled “African National Liberation Struggles”, Ahmet Kavas's studies, Cengiz Orhonlu's study published under the title “Southern Politics of the Ottoman Empire: Abyssinian Province” and Muhammed Tandoğan's researches are noteworthy examples. They generally focused on the geography of Africa and particularly on Sudan. By re-evaluating the aforementioned studies, we will try to present our findings on the Ottoman administration style in the region, the cultural accumulation, and the Ottoman presence in the region preventing the invasion of the colonial powers.

⁵ Hasan el-Ahmar, *el-Asâletü'l-Arabiyye*, 68-70; el-Mekkî, *es-Sûdân 'abre'l-kurûn*, 30-37; Salah Ömer Sadık, “Evzâu'l-âsâri'l-İslâmiyye fi's-Sudan”, *el-İslam fi 'İfrikiiyye* (2006), 85-91; Muhammed Tandoğan, *Büyük Sahra'da Son Osmanlı Tebaası Tevâikler* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2018), 113.

⁶ el-Mekkî, *es-Sûdân 'abre'l-kurûn*, 37-38; Muhammed Mihri, *Sudan Seyahatnâmesi*, ed. Ahmet Kavas, yay. haz. Muhammed Tandoğan - Aydın Özkan - Abdullah Erdem Taş (Ankara: Kitabevi, 2016), 52.

⁷ Veli Ertan, *Afrika'da ve Avrupa'da İslamiyet* (İstanbul: Bahar Yayınları, 1968), 26.

⁸ Ramazan Özey, *Afrika Coğrafyası* (İstanbul Aktif Yayınları, 3. Basım, 2006), 178.

1. Ottoman Penetration Into Sudan

With the conquest of Egypt by Yavuz Sultan Selim in 1517, Sudan became a strategic geography targeted by the Ottomans with a desire to defend Islam and expand its borders. In the 16th century, Portuguese powers began to dominate the Red Sea and the Indian Ocean, desiring to control the trade routes that carried the spices of the East to Europe via Egypt and Syria. In 1527, the Ottoman Empire captured the strategic points of in the Red Sea including the Suakin and Massawa Ports in order to control the trade routes, protect the Yemen and East African coasts, especially the Hejaz region from the Portuguese attacks, respond to the call for aid by the Muslims in the region, and prevent the Portuguese forces from reaching Red Sea. The settlement on Suakin Island enabled the Ottoman Empire to be a close neighbor of the Sultanate of Func, which was the center of local power in the Sudanese lands.⁹

Desiring to ensure its own border security and strengthen its dominance in the region, the Ottoman Empire made strategic plans and started to dominate the Sudanese lands within a short time. As a result of these plans, they conquered the Atbarah valley and the region between Suakin and the Nile. Despite some internal conflicts and turmoil that broke out with the conquest of Suakin, the Kavalalı¹⁰ administration broke the power of the Sultanate of Funj in the region and weakened it over time.

Between 1556 and 1584, the Ottomans organized several expeditions against the Funj Sultanate. The conquests of the Ottoman Empire in the Abyssinian lands culminated in controlling the gold, gum and ivory trade, and to limit the Portuguese expansion in the Horn of Africa. Thus, the Ottoman Empire made Suakin Island its headquarters and supply base. In 1565, the Ottoman forces advancing along the Nile Valley reached the İbrim region. Thanks to the İbrim and Say castles established by the Ottoman Empire in the region, they protected the Egyptian province from the attacks of the Func Sultanate. İbrim and Say castles were protected by the Ottoman military forces, whose salaries were paid by the Egyptian Governorate until 1794.¹¹

The Mahas district, which was conquered in 1584, became the supply base of the Ottomans as they wanted to end the existence of the Funj Sultanate. The Ottoman Empire implemented a passive defense policy after 1584. The Funj Sultanate was captured by the Turkish-Egyptian forces only in 1820. A calm and peaceful atmosphere was established in the lands of Sudan those were tried to be controlled by Funj and Ottoman forces from 1584 to 1820.¹² Regular trade expeditions were organized between Sinnar, Shand, Suakin

⁹ el-Mekkî, *es-Sûdân 'abre'l-kurûn*, 62.

¹⁰ Mehmed Ali Pasha of Kavala is usually known by the name Muḥammad Ali Pasha in western literature.

¹¹ Yusuf Fadl Hasan, "Sudan Özelinde Türk-Afrika İlişkilerinin Bazı Yönleri", *Yükselen Afrika ve Türkiye I. Uluslararası Türk-Afrika Kongresi (23 Kasım 2005)*, ed. Ahmet Kavas & Hasan Öztürk, Tasam Yayınları, İstanbul 2006, s. 286-287.

¹² John Alexander, "The Ottoman Empire in Nubia", *History of the Ottoman Empire Some Aspects of the Sudanese Turkish Relations*, ed. Yusuf Fadl Hasan (Khartum: 2004), 19-20.

and Egypt and Hejaz. Thanks to this regularly controlled commercial activity, the cultural and religious influence of the Ottoman Empire in the neighboring lands of Algeria, Tunisia, Tripoli, Egypt and Abyssinia provinces had continued to increase from the 16th century to the 19th century.¹³

2. Egyptian Khedives Period in Sudan

The Sudanese lands on the Red Sea coastline joined the Ottoman lands during the Indian Sea Campaigns and this region of Sudan was connected to the Abyssinian State. When the French occupation forces withdrew from Egypt in 1802, Egypt came under the dominion of the Ottoman Empire again and Kavalalı Mehmed Ali Pasha (d. 1265/1849) was appointed as the governor of the Egyptian Province in 1805.¹⁴

The lands of present-day Sudan became Ottoman soil after the appointment of Mehmed Ali Pasha of Kavala as the Governor of Egypt. The Sultan of Func, who regressed against the advance of the Ottoman forces, surrendered to the Ottoman army in 1821¹⁵. When Sudan became an Ottoman province, sermons began to be read on behalf of the Ottoman Caliph in Sudanese mosques. Although the primary reason for the Ottomans' great interest in the Sudanese geography for centuries is the security policy, another reason was to keep the trade under control. In terms of geography, Sudan is an extension of the Nile valley and has no natural borders and almost forms a unity with Egypt.¹⁶ During the reign of Mehmed Ali Pasha of Kavala, the Ottoman central administration system was established with the spread of the Ottomans in through the region, and the Sudanese lands were administered by the Ottoman governors between 1825 and 1843.¹⁷

During the period of Mehmed Ali Pasha of Kavala, who took over the in Egypt in 1805, Egypt was formally seen as belonging to the Ottoman State and the campaigns against Sudan were naturally carried out on behalf of the Ottoman administration. This period, in which Sudan was captured on behalf of Ottoman Egypt and administered from Khartoum, was called Ahd at-Türkiye, that is, Turkey Period.¹⁸ While the governor who governed this place on behalf of Egypt was given the title of "ruler", the new province of Sudan divided into eleven directorates consisting of Massawa and Suakin, along with the guards of Khartoum, Dongola, Berbera, Tāqa, Sinnar, Baħr al-Abyadh, Bala-i Nil, Kordofan, Darfur, Baħr al-Ghazāl and Harara.¹⁹ Sudan, which became an Ottoman province between 1821

¹³ Yusuf Fadl Hasan, "Sudan Özelinde Türk-Afrika İlişkilerinin Bazı Yönleri", *Yükselen Afrika ve Türkiye I. Uluslararası Türk-Afrika Kongresi (23 Kasım 2005)*, ed. Ahmet Kavas - Hasan Öztürk (İstanbul: Tasam Yayınları, 2006), 286-287.

¹⁴ Ahmet Kavas, *Geçmişten Günümüze Afrika* (İstanbul: Kitabevi, 2. Basım, 2017), 268-269.

¹⁵ Hasan, "Sudan Özelinde Türk-Afrika İlişkilerinin Bazı Yönleri", *Yükselen Afrika ve Türkiye*, 287-289.

¹⁶ Numan Hazar, *Küreselleşme Sürecinde Afrika ve Türkiye-Afrika İlişkileri* (Ankara: Usak Yayınları, 2. Basım, 2011), 129.

¹⁷ Özey, *Afrika Coğrafyası*, 178.

¹⁸ Cengiz Orhonlu, "Osmanlı-Bornu Münasebetine Aid Belgeler", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi* 23 (İstanbul 1969) 125.

¹⁹ Kavas, *Geçmişten Günümüze Afrika*, 268-269.

and 1885, carried the important traces of Ottoman cultural history in its heart.²⁰ The conquest of Sudan by Mehmed Ali Pasha of Kavala in 1821 provided a great advantage for the Ottomans in the region.²¹

The Turkish-Egyptian domination was deepened by the conquest of Gallabat in 1830. The regular Turkish-Egyptian military force in Sudan consisted of approximately 30,000-35,000 soldiers.²² There were about 3,000 Sudanese soldiers in these forces. Sudanese soldiers and Abyssinians were also sent to aid the Ottoman Empire during the 1877-1878 Ottoman-Russian War.²³

The Ottoman forces captured Sudan and formed four separate administrative units called Kashiflik. The Turks, who ensured peace and tranquility in Sudan thereafter, were concerned about gaining new lands by continuing their conquest movements. Ottoman sailor Salim Kapudan organized expeditions on the route of the Nile in 1839-1842.²⁴ As a result of these expeditions, he discovered hitherto unknown lands further up the White Nile. Later, administrative units called "Muhafaza" were established in the lands deep in the Blue Nile. Under the Ottoman military administration big landowners were given the right to own land and Turkish was used as the official language in the administration.²⁵ In Sudan, which came under the rule of Egypt during the reign of Mehmed Ali Pasha of Kavala and became a part of the Ottoman Empire, Turkish education was provided between 1853-1877. Moreover, the first attempts to establish modern schools in Sudan were initiated during the reign of Governor Abbas Pasha (1853-1854). Sudanese notables and children from Khartoum, Dongola and Sennar, as well as the children of military and civil servants, were educated together. Thereby the education activities during the Egyptian Khedive Ismail Pasha were held in Turkish.²⁶ The teachers needed for Turkish education were sent from Cairo. The number of the schools offering Turkish education in different cities of Sudan has increased to seven.²⁷

Under the Ottoman rule, Nubian Nile Valley and Darfur were united and a central government was established in the country.²⁸ Some Egyptians were promoted to senior bureaucratic and military posts in Sudan. Kavalalı Mehmed Ali Pasha, who developed the irrigation system in Sudan, contributed to the development of agriculture by growing

²⁰ Hazar, *Afrika ve Türkiye-Afrika İlişkileri*, 121-122.

²¹ el-Mekkî, *es-Sûdân 'abre'l-kurûn*, 93-95; Hakan Aydın, "Eleştirel Perspektifle Sudan ve Güney Sudan'ı Anlamak", *Dünya Tarihinde Afrika 4*, ed. İsmail Ermağan (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2017), 189.

²² Alice Moore-Harell, "The Turco-Egyptian Army in Sudan on the Eve of the Mahdiyya 1877-80", *International Journal of Middle East Studies* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 23.

²³ Durmuş Akalın - Selim Parlaz, *XIX. Yüzyılda Doğu Afrika'da Osmanlılar ve İtalyanlar* (İstanbul: Kesit Yayınları, 2015), 127.

²⁴ Hasan Abdullah İbrahim, "The Sudan in the Nineteenth Century", *General History of Africa Africa in the Nineteenth Century until 1880s*, ed. Jong Ajax Ade Ajayi (Unesco: 1989), 359.

²⁵ Hasan, "Sudan Özelinde Türk-Afrika İlişkilerinin Bazı Yönleri", *Yükselen Afrika ve Türkiye*, 287-289.

²⁶ Hazar, *Türkiye-Afrika İlişkileri*, 131.

²⁷ Ekmeleddin İhsanoğlu, *Mısır'da Türkler ve Kültürel Mirasları* (İstanbul: İslam Kanferansı Teşkilatı İslam, Tarih, Sanat ve Kültür Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2006), 114-115.

²⁸ Anders Bjorkelo, "The Territorial Unification and Administrative Divisions of Turkish Sudan 1821-1885", *Sudan Notes and Records* (Khartoum: University of Bergen, 1997), 25-46.

new plant species. Ottoman administration in Sudan led to the establishment of a strong unity in the Sudanese lands. Sinnār, Kordofan, Kassala, Khat al-istiwā, Bahr al-Ghazāl and Darfur were connected to the capital Khartoum.²⁹ While Khartoum was only a site consisting of several fishermen huts in 1823, Mehmed Ali Pasha of Kavala transformed it into a modern African city. Ottoman soldiers sent to Sudan made Khartoum a city with its bazaars, mosques and government buildings where large masses lived.³⁰ Located at the confluence of the Blue and White Nile rivers, Khartoum was the largest settlement in Central Sudan at the beginning of the twentieth century. As a trade center, Khartoum started to establish commercial relations with inner Sudan and Abyssinia on one hand, and with ports such as Massawa, Suakin and Berbera on the Red Sea coast and with Cairo and Alexandria in the north on the other. The trade to the interior of Sudan was mostly carried out by ferries over the Nile river. The trade from Khartoum to the Red Sea coast was executed by rail. Due to its geo-strategical location, Khartoum became an important settlement in a short time.³¹

During the Kavalalı period, political and economic organizations were modernized, the transportation facilities and communication opportunities were improved and the old traditional social structure was developed consecutively. Desiring to expand its authority, the Ottoman government used firearms, steamboats and the electric telegraph. Furthermore, a central government system with the support of state governors was established.³²

After the death of Mehmed Ali Pasha of Kavala in 1849, the Governorship of Egypt was continued by Kavalalı's sons and grandchildren. The governorship of Egypt after Kavalalı continued as the Khedivate.³³ When Sudan was annexed to Egypt, Mehmed Ali Pasha of Kavala appointed his eldest son İsmail Bey (1820-1822), his son-in-law Mehmed Bey (1822-1825), and later Mahu Osman Urfalı (1825-1825) as the army commander. The governors of Sudan appointed after Mahu Osman were called rulers (hukumdār). Soldiers and commanders trained by the Ottoman State from different regions of the Empire including Anatolia, the Balkans and the Caucasus such as Ali Hurshid Pasha, Ahmed Pasha Abu Weddān, Rustem Pasha the Circassian, Ali Pasha Sırrı Arnavut, Ahmed Mumtāz Pasha, İsmail Pasha Eyyub all assumed the government here. Among them, the administrators among the Christian subjects such as Arakil Bey al-Armanian were appointed.³⁴

²⁹ Peter Malcolm Holt, *Studies in the History of the Near East* (London: OUP, 1937), 135; Hasan, "Sudan Özelinde Türk-Afrika İlişkilerinin Bazı Yönleri", *Yükselen Afrika ve Türkiye*, 287-289.

³⁰ Kavas, *Geçmişten Günümüze Afrika*, 104-105.

³¹ Ahmet Kavas, "Takdim/Bir Osmanlı Seyyâhının Nil Havzası'ndaki Sudan Penceresinden Afrika'ya Bakışı".. *Sudan Seyahatnâmesi*, yay. haz. Muhammed Tandoğan - Aydın Özkan - Abdullah Erdem Taş (İstanbul: Kitabevi, 2016), XVII-XVIII.

³² Hasan, "Sudan Özelinde Türk-Afrika İlişkilerinin Bazı Yönleri", *Yükselen Afrika ve Türkiye*, 287-289.

³³ Kavas, *Geçmişten Günümüze Afrika*, 268-269.

³⁴ el-Mekki, *es-Sûdân 'abre'l-kurûn*, 127-140; Kavas, *Geçmişten Günümüze Afrika*, 268-269.

The British began to take an interest in Sudan during the reign of Khedive Ismail Pasha. As a result of this interest, Samuel Baker and also Charles George Gordon, who would later be named Gordon Pasha, were appointed respectively as the Governor of Sudan.³⁵

Khedive Ismail Pasha sought help from many such European experts to increase his influence on the Sudanese and East African coasts. As an instance, he appointed the Italian Romolo Gessi as the director of Baḥr al-Ghazāl and the Silesian Eduard Schnitzer as the director of Khat al-istiwā. Werner Munzinger, who was appointed as the Governor of Massawa by İsmail Pasha in 1871, was one of them. In 1873, Munzinger's mandate was expanded so as to be governor of the entire Red Sea and Somali coast. In 1876, Scottish Henry McKillop was made the regional administrator of Egypt. So much so that the task of preventing the slave trade on the coasts of the Red Sea was entrusted to him with the ships assigned to his command. Moreover, the British soldiers were employed under his . Henry McKillop left his post to Captain Morice in March 1877. In January 1878, Captain Malcolm was appointed as the head of the Egyptian Anti-Slave Trade Police Service, which was established to prevent the slave trade in the Red Sea.³⁶ Another western consultant, who was appointed by the Ottoman-Egyptian forces to carry out military activities in the Sudan and Somalian borders of Egypt, was Chaillé-Long. Staying in Musawva for a while, Chaille-Long carried out some of his correspondence from here.³⁷

Mehmed Ali Pasha of Kavala captured Sinnār, the capital of the Sultanate of Func, and transformed Sudan into a province of Egypt with his military victories. Military posts were established in Kassala, Khartoum and al-Ubayd, and these military posts became strategic Ottoman cities over time. The emergence of the Egyptian Khedive Ismail Pasha as an important figure became evident when he took control of the Sudanese lands in 1863.³⁸ In 1875, Kavalalı's son İsmail Pasha connected the lands of present-day Sudan, Eritrea, Somalia, Djibouti, partly Ethiopia, Uganda and the Central African Republic to Egypt. The Sultanates of Func, Darfur, Kordofan, Zeila and Harara were dominating these lands before Kavalalı. ³⁹ These gains in Sudan were not limited to this, and the Ottoman forces went down to the equatorial zone. The equatorial directorate called Khat al-istiwā was established in the south of the present Sudan-Uganda border. The Ottoman-Egyptian administration successfully managed the Khat al-istiwā Directorate with the support they received from the locals and with the European soldiers in addition to the bureaucrats they appointed to the directorate. This Ottoman administration, which was carried out in the sub-Saharan geography, failed with the British occupation of Egypt and Sudan in 1882.⁴⁰

³⁵ el-Mekkî, *es-Sûdân 'abre'l-ḳurûn*, 205-242; Hazar, *Türkiye-Afrika İlişkileri*, 176.

³⁶ Cengiz Orhonlu, *Osmanlı İmparatorluğunun Güney Siyaseti Habeş Eyaleti* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1996), 150-151.

³⁷ Akalın - Parlaz, *XIX. Yüzyılda Doğu Afrika'da Osmanlılar ve İtalyanlar*, 115.

³⁸ Özey, *Afrika Coğrafyası*, 178.

³⁹ Kavas, *Geçmişten Günümüze Afrika*, 268-269.

⁴⁰ el-Mekkî, *es-Sûdân 'abre'l-ḳurûn*, 95-106; Kavas, "Tarihi Süreçte Sahra Altı Afrika", *Sahra Altı Afrika*, 78-79.

We think that it would be appropriate to include a brief presentation of these directorates and guards by appealing to the introduction of Muhammed Mihri in his Sudan Travel Book:

1. Dongola Directorate: The towns named Delgo, Argo, Dongola, al-Handak, ed-Dabba, Korti, Sanam and Marit are affiliated to the Dongola Directorate. It is located in the west of Bashāra region and on both sides of the Nile. Its territory stretches for 260 km along the Nile coastline. At that time, its population was 75,000, composed mostly of Arabs and Berbers. Its arable land is only on the banks of the Nile and the rest is desert. The only product grown is dates..⁴¹

2. Berber Directorate: It is bordered by Souda Suakin and Kabkabiya bays, Mitatib in the south and Dongola in the west. It has a total population of 50,000 consisting of Arab and Beja tribes. It is a region where the boabab trees grow intensely..⁴²

3. Al-Kamilīn Directorate: al-Kamilīn Directorate, which consists of the towns of al-Muslimiye, Ubūd, Abu Haraz, Rifa'a, al-Kevve, Goz Ebu Cum'a, Abu Dulayk, is located near Khartoum and on the Great Nile. Its territories with fertile lands expands from the place called Hajar al Asal to Halfa and Blue Nile, then from Omdurman town on the White Nile to Al Jabalayn and also from Butana to Ebī Dulayk in the east, and reaching Jabre in the west. The people here were well-educated and they lived in the towns. Its total population was about 200,000..⁴³

4. Sinnār Directorate: Sinnār Directorate, which is located between the White Nile and the Blue Nile in the east of Sudan, separated from the White Nile and Kordofan Directorate in the west, reached the Atbarah Stream flowing into the Nile in the east, extended to the Abyssinian border in the southeast, and was surrounded by the Nuba Mountains in the south. There exist hills reaching up to 300 meters. There are four branches of the Nile in the region enabling the lands to be irrigated. There are three seasons in the region. In the winter, which lasts from the January to March, the north winds blow and the nights are quite cold. In the summer, which lasts from March to June, the temperature and drought are quite high. The rainy season, which lasts from the end of June until the end of the December, has a temperate climate. Native people grow Millet, sesame, corn, cotton, tobacco and vegetables. Due to the overflow of rivers, swamps are formed, and diseases like malaria are experienced. There are some groves around the rivers. Various animals such as elephants, rhinoceros, giraffes, gazelles and wild boars as well as wolves, foxes, hyenas, wild cats and monkeys live here. Its population consists mainly of Abyssinian tribes of Arab origin..⁴⁴

⁴¹ Mihri, *Sudan Seyahatnâmesi*, 265-266.

⁴² Mihri, *Sudan Seyahatnâmesi*, 266-267.

⁴³ Mihri, *Sudan Seyahatnâmesi*, 270.

⁴⁴ Mihri, *Sudan Seyahatnâmesi*, 270-272.

5. Darfur Directorate: This directorate is located in eastern Sudan. It is bordered by Kordofan in the east, Wadi in the west, Wadi El Natrûn well in the north, and Baħr al-Arab in the south. Jebel-i Mare mountain is located in the middle of the region. The altitude of the region through which the Nile and Congo rivers pass is 600 meters. The fertile and developed parts of the region are the western and the southern parts. Some black tribes settled on Jebel Marra also live in the region populated mostly by Arabs and Berbers. Black tribes are not very intertwined with the peoples of the region. The towns of Kasa, Al Fashir, Bi'ru Dumdun, Bekkariyah, Umm Badr, Fevce, Milit, Kevkebiye, Kelkul, Nûra, Dara, Tuşe, Sheke, Kelkeme, Taymo, Dango, Hofrat An Nühâs are the main settlements of the region. The main products grown in the region are wheat, barley, rice, cotton, tobacco, tomato and watermelon. Some valleys are also covered with groves.⁴⁵

6. Kordofan Directorate: The Directorate has seven central settlements consisting of the towns of el-Ebyâd, Atbarah, Tayyâre, Husri, ed-Duveym, Kidaro and es-Sennut. The people of the region exchange goods such as ostrich feathers, gum, tamarind, ivory and leather they produce with products such as sugar and rice they bring from the north. The region is bordered by Wâdi'l-Milh in the north, Baħr al-Ghazâl in the south, Fashoda in the east and Darfur in the west. During the rain season that started in June, the air and temperature are unbearable. The total population of this directorate is approximately 1.150.000 and the tribes of Hawâzima, Banî Jarrîr, Kabsâbish, Hamr, Fulate, Hubbâniya, Jam' and Dâr al-Ahâmida live here.⁴⁶

7. Kassala Directorate: The central cities of this directorate are the towns of al-Kadarif and al-Kalabat. There are Hûru'l-Lankîb and Bi'ru Tenderâ in the north, Kabalat Town in the south, al-Arsariyya in the east, and the directorates of Jazira and Sinnâr in the west. Its total population is about 43,000. The land of this directorate is partially stony and consists of mountainous and wooded areas. Banana, pomegranate, black and white grapes, sweet and sour lemons, figs, pineapple guava and olives are the main products grown.⁴⁷

8. The Directorate of al-Manufiyya: The Directorate of Manufiyya has regions named Shibin-El Kom, El Minifiye, Eshmun, Sema Tawy, Dalia and Esna. The total population of the directorate is 971,081 and it is more fertile than other directorates. Mostly cotton, linen and wheat are produced.⁴⁸

9. Khat el Istiwa Directorate: It is the directorate established on the territory of Uganda. The most important director of the Directorate, who was assigned and authorized with the rank of *Pasha*, was Mehmed Emin Pasha. The real name of Mehmed Emin Pasha, who was of German origin, was Eduard Carl Oscar Teodor Schnitzer. After completing his

⁴⁵ Mihrî, *Sudan Seyahatnâmesi*, 272-273.

⁴⁶ Mihrî, *Sudan Seyahatnâmesi*, 274-275.

⁴⁷ Mihrî, *Sudan Seyahatnâmesi*, 277-278.

⁴⁸ Mihrî, *Sudan Seyahatnâmesi*, 325.

medical education and working as a doctor, Schnitzer entered the service of Ottoman statesmen and gained their trust. He lived in different cities of the Balkans and Anatolia. As a result of what he experienced and realized, he accepted Islam and adopted the name Mehmed Emin. He returned to Germany in 1873 after the death of Ismail Hakki Pasha, the Governor of Yanya, under whom he worked. Later, he was appointed to the Khat al Istiwā Directorate in South Sudan, which was under the Ottoman-Egyptian administration, close to the Ugandan border today. He was later given the title of *pasha*. He had a hard time in the region, when he stuck between the British occupation forces and the forces of the Sudanese Mahdi, who resisted the occupation. Although he resisted the British forces with the Ottoman-Egyptian soldiers under his command for a while, he had to move to Uganda afterwards. Stanley, whom he encountered in Uganda, offered him to enter the service of the King of Belgium, but Mehmed Emin Pasha refused it. After a while, he moved to Tanzania where he served for Germany. He was captured and killed during an attack on one of the indigenous tribes resisting German colonialism in the interior of Uganda. Thus, the struggle of Mehmed Emin Pasha, who moved away from this duty while acting on behalf of the Ottoman Empire in the most fertile lands of Sub-Saharan Africa, was left unfinished on behalf of Germany, too. The coastal side of the Khat el Istiwa Directorate became the colony of England, and the interior parts became the colony of Belgium.⁴⁹

10. Fashoda Guard: Fashoda is bordered by the White Nile in the east of Sudan, Bahr al-Jabel in the north, Uganda in the south, and Kordofan in the west. Its land is extremely fertile and its main products consist of corn, wheat, ostrich feathers, ivory. The majority of the population is black. The Ottoman administration was carried out under the authority of the police and the municipal police team. The towns of Tawkify, an-Nâsir and Sübt are the main settlements.⁵⁰

11. Suakin Guard: It is an area stretching from Ras Aliyya to Ras Kassar on the Red Sea. The Suakin Guard is bordered in the south by the Exeria and Kassala, and in the west by the Berber Directorate. It is located 210 km southwest of Jeddah. It is a port city of the Khedivate of Egypt and has a population of 119,000. Commercial life in Suakin is quite active; there are casinos, coffee houses, fishing boats and a telegraph line extending to the Aden line. It was included in the Ottoman lands during the reign of Yavuz Sultan Selim and became the center of the Abyssinian Province. Part of the town is located on the beach whereas the other part is located on a nearby small island.⁵¹

12. Baḥr al-Ghazāl Guard: One of the provincial areas of Khartoum that is governed by a guard is the Baḥr al-Ghazāl Guard and its center is the town of Wau. As Baḥr al-Ghazāl separates the Darfur and Kordofan directorates from each other in its northern part, it also separates Bahr al-Jabal and Fashoda in its southwest direction. It borders the French

⁴⁹ Kavas, "Tarihi Süreçte Sahra Altı Afrika", *Sahra Altı Afrika*, 83.

⁵⁰ Mihrî, *Sudan Seyahatnâmesi*, 280.

⁵¹ Mihrî, *Sudan Seyahatnâmesi*, 280.

Congo in the south. The borders of this guard were drawn by the Baḥr al-Ghazāl river. There is a very fertile land suitable for agriculture in the north of the guardhouse, which is divided into two parts. It is a green field covered with dense woods. The southern part is partly composed of high plateaus, and the field consisting of high hills extends to the Congo River. Its people, all of whom are blacks, grow tobacco, tsea shells, and bananas, work in copper and iron mines, and trade in ivory, rhino horn, ostrich feathers, rubber, honey, beeswax and tamarind.⁵²

Mehmed Ali Pasha's main goal in capturing Sudan was to establish an independent and modern state by utilizing Sudan's human and economic resources. This expectation of Kavalalı ended in failure in a short time. The financial policies implemented by the Kavalalı administration and the mismanagement practices faced the reaction of the local people.⁵³

After İsmail Pasha, İbrahim Pasha attempted to seize the Darfur region. This attempt failed because İbrahim Pasha and his troops were exhausted due to various diseases. İbrahim Pasha's illness was the end of his plan to move into Africa.⁵⁴

3. British Colonial Administration

England, which started to settle in Egypt in 1882, also tried to spread to Sudan. After a long struggle, the British forces took over the Sudanese lands and established their own colonial administrations.⁵⁵ The Sudanese lands, which were under the rule of the Sudanese Mahdi between 1882-1898, were eventually occupied by the British forces⁵⁶ and the British Colonial Governor General Horatio Herbert established the colonial administration.⁵⁷ The British, together with their Egyptian supporters, suppressed the rebellion.⁵⁸

Sudan remained under the rule of the Khedive of Egypt on behalf of the Ottoman Empire between 1821 and 1882. This term, called the “at-Turkiyya” Period, was followed by British colonialism. During the colonial period, condominium (i.e. co-administration) was adopted. Sudan then became jointly administered by the British and Egyptians. By a 12-article act, the central government in Khartoum and how the settlements connected to it would be administered were determined in detail. This act was signed on 19 January 1899

⁵² Mihrî, *Sudan Seyahatnâmesi*, 280-281.

⁵³ el-Mekkî, *es-Sûdân 'abre'l-ḳurûn*, 95; İbrahim, “The Sudan in the Nineteenth Century”, *General History of Africa Africa*, 359; Hasan, “Sudan Özelinde Türk-Afrika İlişkilerinin Bazı Yönleri”, *Yükselen Afrika ve Türkiye*, 287-289.

⁵⁴ Bjorkelo, “The Territorial Unification and Administrative Divisions of Turkish Sudan 1821-1885”, *Sudan Notes and Records*, 25-46; Hazar, *Türkiye-Afrika İlişkileri*, 130.

⁵⁵ Hazar, *Türkiye-Afrika İlişkileri*, 121-122.

⁵⁶ el-Mekkî, *es-Sûdân 'abre'l-ḳurûn*, 250-359; Türkkaya Ataöv, *Afrika Ulusal Kurtuluş Mücadeleleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilimler Fakültesi Yayınları, 1977), 16.

⁵⁷ Özey, *Afrika Coğrafyası*, 178.

⁵⁸ Ertan, *Afrika'da ve Avrupa'da İslamiyet*, 92.

by Lord Evelyn Baring Cromer on behalf of England and Boutros Gali on behalf of Egypt.⁵⁹ With this treaty, Sudan came under British-Egyptian rule. The administration was theoretically shared between England and Egypt. The British ignored the Ottoman Sultan's claim to sovereignty over Sudan and did not take into account the fact that Egypt was still officially a part of the Ottoman State. Then the relations between Sudan and the Ottoman Empire were interrupted except for the Fur Sultanate.⁶⁰

Sudan became a balance of power between England and Egypt after 1899. Intending to control the Nile basin and obtaining a land area, England transformed the geography of Sudan into the field of struggle against Germany and France.⁶¹

The colonial powers, who settled permanently in the south of Sudan, accelerated their missionary activities among the tribes. They made British culture and interests functional in the region. The region of Abyei, which is located between the north and south of Sudan, has become the battleground of Muslims and Christians. While the Arabic language and Islamic culture continued to dominate in the north of the Abyei region, the ambitions of the western powers became dominant in the south. During the colonial period, each tribe was given a separate identity. Ethnic differences were highlighted. Inter-tribal conflicts began to increase.⁶²

The Sudanese, who initially accepted the Ottoman administration willingly, conveyed their complaints to Istanbul about the oppression policies implemented during the reign of Mehmed Ali Pasha of Kavalalı. Then the central government warned Kavalalı about the issue and invited local administrators to be gentle with the people. The Ottoman sultans gave instructions to the governors of Kavalalı and his Sudanese successors to ensure the safety and comfort of the people with the edicts they sent. The Ottoman sultan reacted harshly to the forced tax collection attempts during the reign of Kavalalı's son, İsmail Pasha, and gave instructions to avoid the practices that attracted the public's reaction.⁶³ Some harsh attitudes against the people during the Khedive period turned into a propaganda against the Ottomans in the course of transition to western colonialism, and the westerners took advantage of this situation in Sudan. In order to correct the Ottoman perception created during the colonial period, Sultan Abdulhamid II had to work hard. These self-sacrificing works carried out during the reign of Sultan Abdulhamid II succeeded in the region.

⁵⁹ el-Mekkî, *es-Sûdân 'abre'l-kurûn*, 460-469; Kavas, "Takdim/Bir Osmanlı Seyyâhının Nil Havzası'ndaki Sudan Penceresinden Afrika'ya Bakışı", *Sudan Seyahatnâmesi*, 17-18.

⁶⁰ Yusuf Fadl Hasan, "Historical Relationship Main Highlights of Sudanese British Relations", *Sudanese British Relations*, ed. Yusuf Fadl Hasan (Khartoum: KUP 2002), 10-11; Hasan, "Sudan Özelinde Türk-Afrika İlişkilerinin Bazı Yönleri", *Yükselen Afrika ve Türkiye*, 287-289.

⁶¹ Muhammed Tandoğan - Osman Kağan Yücel, "Nil'in Paylaşılması Meselesi: Hidro-Diplomasi Bağlamında Mısır, Sudan ve Etiyopya Rekabeti", *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 53 (Temmuz 2017) 110.

⁶² Özey, *Afrika Coğrafyası*, 182.

⁶³ Enver Arpa, *Afrika Satrancında Sudan Hatıralar/İzlenimler* (Ankara: Meneviş Yayınları, 2. Basım, 2013), 146.

One of the western powers that wanted to realize their imperial ambitions in Sudan was Italy. By the end of 19th century, the Italians started to be interested in Abyssinia, and launched an attack on Ethiopia; however, they were defeated on the battlefield. The Italians tried to relieve the pain of the Ethiopian defeat by deploying on Sudanese territory. However, these attacks of the British and Italian forces were repulsed by the Ottoman forces' efforts. As a matter of fact, the Ottoman Empire continued its claims in Sudan and Abyssinia until the end of the 19th century.⁶⁴

Even during the colonial period, the regions of Sinnar, Kordofan and Darfur continued to embrace former Ottoman domination. The most prominent figure in this period was Ali Dinar, the last sultan of the Fur Dynasty in Darfur. Although the British occupied Sudan, Ali Dinar declared his independence in Darfur and maintained his rule for 18 years. He took a stance against England both religiously and politically. During this period, Ali Dinar remained loyal to the Ottoman Empire wholeheartedly, and showed his sincerity at this point by asking the Ottoman Caliph for a flag. The Ottoman Minister of War Enver Pasha wrote a letter to Ali Dinar on February 3rd, 1915. In his letter, he invited Ali Dinar to join the Ottoman forces against their common enemy, British forces. After his defeat on May 22nd 1916, the existing relations of the country with the Ottoman Empire were completely cut off.⁶⁵

The city of Fashir is known as the "Sultan's Fashiri" in reference to Ali Dinar, the last sultan of the Fûr Dynasty. Today, local people have a great sympathy for Ali Dinar. Ali Dinar's devotion to the Ottoman Empire and his love for them are still circulating among the people.⁶⁶

Even though England carried out the Egyptian administration with the Khedive Family under the joint British-Egyptian administration, they did not want a strong Egyptian state. After the occupation of Egypt, they achieved their own dominance in Sudan with the agreements made, this time they tried to separate the Egyptian administration from the Sudanese administration. During the colonial period, the French and British forces tried to draw the map of Africa in the context of their own axis to legitimize their expansion into the inner parts of Africa and to ensure that it was recognized by the world public opinion. The theological, cosmological, philosophical, political and historical approaches of those who drew the maps were reflected in the maps drawn. So much so that cartography became an indicator of using the science of geography in the service of colonialism. By the modern era, Egypt and Sudan were separated by such an artificial

⁶⁴ Hazar, *Küreselleşme Sürecinde Afrika ve Türkiye-Afrika İlişkileri*, 121-122.

⁶⁵ el-Mekkî, *es-Sûdân 'abre'l-kurûn*, 509-520; Hasan, "Sudan Özelinde Türk-Afrika İlişkilerinin Bazı Yönleri", *Yükselen Afrika ve Türkiye*, 289.

⁶⁶ Arpa, *Afrika Seyahatnamesi*, 71.

border.⁶⁷ As a result of long-term struggles, Sudanese people declared their independence in 1956 and became an independent state.⁶⁸

Conclusion and Evaluation

The acquaintance of the Sudanese peoples with Islam started with the first conquest movements in Africa. The Islamic armies, which spread to the Egyptian region, expanded the conquest of Egypt in the south. Although the presence of Muslims in the region began to stand out with the conquest movements, the entry of the Sudanese peoples to Islam was generally through commercial mobility and scientific activities. The contacts of scholars, sūfis and merchants with the local people led to the adoption of Islam by large masses in the region.

Bilād al-Sūdān geography, where Tulunids, Ihshidis, Murabids, Almohads and Mamluks established close contact and dominated in some regions, was generally known as a calm region with local dynasties. The presence of the Portuguese, who started to establish colonies on the Red Sea coasts from the end of the 15th century and gradually became a threat to Muslims in the Red Sea basin, aroused discomfort. The peoples of the region asked for help from the Ottomans upon the threats to the holy lands of the Muslims and at a time when the Muslim sailors could not trade comfortably in the Red Sea. Responding to this invitation, the Ottoman sultans organized expeditions to the lands of East Africa, starting from the period of Yavuz Sultan Selim. Later, the Abyssinian province was established, which paved the way for Yemen and Indian expeditions. The Red Sea and Indian Ocean expeditions of the Ottomans over Egypt were carried out through the province of Egypt. Thus, the Ottoman Empire established the Abyssinian province, which gained dominance over a wide area alongside the Egyptian province. As the common area of Egypt and Abyssinian states, the geography of Sudan was freed from colonization for almost three centuries with the support and help of the Ottoman Empire.

The Ottoman Empire, which settled in the ports of Suakin and Massawa on the Red Sea coast, and took regions such as Darfur, Kordofan and Sinnar on the Nile route, put an end to the existence of the Func Sultanate, which had previously dominated Sudan. It received the support of the local people with the administrative system implemented as much as the military campaigns won in the region, provided peace and tranquility in the region, and contributed to the continuation and strengthening of the commercial activity.

The period when the Ottoman Empire was felt most in Sudan was between 1821 and 1885. This process, called Ahd at-Turkiye, went down in history as the period of the Khedive, continued by Mehmed Ali Pasha of Kavala and his sons and grandchildren. During this

⁶⁷ el-Mekkî, *es-Sūdān 'abre'l-kurûn*, 521-543; Aydın, "Eleştirel Perspektifle Sudan ve Güney Sudan'ı Anlamak", *Dünya Tarihinde Afrika* 4, 187.

⁶⁸ Özey, *Afrika Coğrafyası*, 178.

period, Khartoum became the capital of Sudan, and the State of Sudan was divided into directorates named Khartoum, Dongola, Berber, Tâka, Sinnar, Bahr al-Abyadh, Bala-i Nil, Kordofan, Darfur, Bahr al-Ghazal and Harare.

Mehmed Ali Pasha of Kavala, who transformed Sudan into a province attached to Egypt with his military victories, established military guards in Kassala, Khartoum and al-Ubayd. Egyptian Khedive Ismail Pasha carried these gains to the top. Present-day Sudan, Eritrea, Somalia, Djibouti, Ethiopia, Uganda, and most parts of the Central African Republic's territory were connected to Egypt during his reign. The Sultanates of Func, Darfur, Kordofan, Zeila and Harare, which once ruled these lands, became the hinterland of Ismail Pasha. By going down to the Equator region in the south, the territory of today's Uganda was transformed into the Khat al-istiwâ Directorate. However, these gains came to naught with the British invasion in 1882. Despite these advances in the time of Kavalalı and Ismail Pasha, the pressure policies of the other Khedives, which often took place, eliminated the possibility of long-term dominance due to the tax debts that were attempted to be collected additionally and some unwarranted approaches towards the people.

Britain, which made black propaganda by criticizing the financial policies and mismanagement experiences of the Egyptian Khedives, openly tried to dominate the Sudanese lands after 1882. Between 1882 and 1898, the Mahdi of Sudan showed strong resistance against the British occupation. After the resistance movement was suppressed, the British Colonial Governorate was established in Sudan. The British completed the invasion of Sudan with the help of their Egyptian supporters. A Co-administration system was adopted during the colonial period as well. With the agreement signed between England and Egypt on 19th January 1899, Sudan came under British-Egyptian rule. The administration was theoretically shared between England and Egypt. The British ignored the Ottoman Sultan's claim to sovereignty over Sudan and did not take into account that Egypt was still officially a part of the Ottoman State. In this process, relations between Sudan and the Ottoman Empire were interrupted except for the Fur Sultanate.

References

- Akalın, Durmuş - Parlaz, Selim. XIX. Yüzyılda Doğu Afrika'da Osmanlılar ve İtalyanlar. İstanbul: Kesit Yayınları, 2015.
- Alexander, John. "The Ottoman Empire in Nubia", *History of the Ottoman Empire Some Aspects of the Sudanese Turkish Relations*. ed. Yusuf Fadl Hasan. Khartum: 2004, 18-25.
- Aydın, Hakan. "Eleştirel Perspektifle Sudan ve Güney Sudan'ı Anlamak". *Dünya Tarihinde Afrika* 4. ed. İsmail Ermağan. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2017, 185-201.
- Bjorkelo, Anders. "The Territorial Unification and Administrative Divisions of Turkish Sudan 1821-1885". *Sudan Notes and Records*, Khartoum: University of Bergen, 1997, 25-46.
- Fage, John D. *To the History of West Africa*. London: Cambridge University Press, 1964.
- Hasan, İbrahim Muhammed - el-Ahmar, Ali Muhammed. *el-Asâletü'l-Arabiyye li-Kabâili Arabi's-Şuvâ*. Bingazi: Dâru'l-Kütübi'l-Vataniyye, 2008.
- Hasan, Yusuf Fadl. "Sudan Özelinde Türk-Afrika İlişkilerinin Bazı Yönleri". *Yükselen Afrika ve Türkiye I. Uluslararası Türk-Afrika Kongresi (23 Kasım 2005)*. ed. Ahmet Kavas - Hasan Öztürk. 285-295. İstanbul: Tasam Yayınları, 2006.
- Hasan, Yusuf Fadl. "Historical Relationship Main Highlights of Sudanese British Relations". *Sudanese British Relations*. ed. Yusuf Fadl Hasan. Khartoum: KUP, 2002, 3-25.
- Holt, Peter Malcolm *Studies in the History of the Near East*. London: OUP, 1937.
- İbrahim, Hasan Abdullah "The Sudan in the Nineteenth Century". *General History of Africa Africa in the Nineteenth Century until 1880s*. ed. Jong Ajax. Ade Ajayi. 356-375. Unesco: 1989.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin. *Mısır'da Türkler ve Kültürel Mirasları*. İstanbul: İslam Kanferansı Teşkilatı İslam, Tarih, Sanat ve Kültür Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2006.
- Kavas, Ahmet. *Geçmişten Günümüze Afrika*. 2. Basım. İstanbul: Kitabevi, 2017.
- Kavas, Ahmet. "Takdim/Bir Osmanlı Seyyâhının Nil Havzası'ndaki Sudan Penceresinden Afrika'ya Bakışı". *Sudan Seyahatnâmesi*. haz. Muhammed Tandoğan - Aydın Özkan - Abdullah Erdem Taş. 1-20. İstanbul: Kitabevi, 2016.
- Kavas, Ahmet. "Tarihi Süreçte Sahra Altı Afrika: Osmanlı-Afrika İlişkileri ve Sömürgecilik". *Sahra Altı Afrika*. trc. Begüm Eda Şahin. ed. Ahmet Kavas - Ufuk Tepebaş. 75-84. İstanbul: Tasam Yayınları, 2007.
- Mekkî, Şîbeyke. *es-Sûdân 'abre'l-kurân*. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1991.
- Mihri, Muhammed. *Sudan Seyahatnâmesi*. ed. Ahmet Kavas. yay. haz. Muhammed Tandoğan - Aydın Özkan - Abdullah Erdem Taş. İstanbul: Kitabevi, 2016.
- Moore-Harell, Alice. "The Turco-Egyptian Army in Sudan on the Eve of the Mahdiyya 1877-80". *International Journal of Middle East Studies*. 19-37. London: Cambridge University Press, 1999.
- Orhonlu, Cengiz. *Osmanlı İmparatorluğunun Güney Siyaseti Habeş Eyaleti*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1996.
- Orhonlu, Cengiz. "Osmanlı-Bornu Münasebetine Ait Belgeler". *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi* 23 (1969), 111-130.
- Özey, Ramazan. *Afrika Coğrafyası*. İstanbul: Aktif Yayınları. 3. Basım, 2006.
- Sadık, Salah Ömer. "Evzâu'l-âsâri'l-İslâmiyye fi's-Sudan". *el-İslam fi 'İfrikiyye*, 85-91. Hartum: 2006.
- Tandoğan, Muhammed. *Büyük Sahra'da Son Osmanlı Tebaası Tevâikler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2018.
- Tandoğan, Muhammed - Yücel, Osman Kağan. "Nil'in Paylaşılması Meselesi: Hidro-Diplomasi Bağlamında Mısır, Sudan ve Etiyopya Rekabeti". *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 53 (2017), 107-120.



Apjir/ e-ISSN: 2602-2893

Cilt: 6, Sayı: 1, 2022, ss. 19-34/ Volume: 6, Issue: 1, 2022, pp. 19-34

Journal homepage: <https://apjir.com/>



ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

DERVISH LODGES AND CONVENTS IN THE HISTORY OF SOCIAL SERVICES

Hür Mahmut YÜCER

Prof. Dr. Sağlık Bilimleri Ün. Sosyal Hizmet Bl., İstanbul
Professor, Health Sciences University, Social Service Department, İstanbul/Turkey

hurmahmut@gmail.com

orcid.org/0000-0002-6938-3674

<https://ror.org/03k7bde87>

Abstract

Social services can trace its origin back to the idea of human goodwill and charity. Therefore, confining our study of this phenomenon to the modern era, and consequently ignoring its roots, would be a great error. However, for centuries, charitable organizations of various sizes have been officially established. As a result of the incredible diversity of such organizations in Islamic societies, conducting research in this field is also an easier task. There are many examples of this institutional variety. For instance, the most notable examples would include the *akhilik* (fraternity) organisation, caravansary, almshouse, guilds, hospitals, charitable institutions, workhouses, Ottoman orphanages.

Historically dervish lodges were mistakenly considered to be solely involved in mystic and esoteric activities. However, this Islamic religious order was fundamentally devoted to holy living through worldly deeds. This originates from the Sufi interpretation of religion, which revolved around serving; the creator, the lordly one true God, and his creations. As a result, the Sufis established Islamic monasteries (*ribats*), dervish lodge centres (*hankah*), small dervish lodges (*zaviye*), inns and bathhouses on deserted roads and mountain bases in order to provide free accommodation, to serve food and drink for cross border travellers and passers-by and generally to meet the needs of people. During the classical Ottoman period, they served as secondary cultural institutions, left vacant by the government in city centres. They served as a meeting point between the political authorities and the people. Dervish lodges were sometimes a shelter for those seeking refuge from a state. We can also presume that they received occupational therapy in the modern sense. This included training under the watchful eyes of the dhikr and contemplation, for the purpose of serving humanity. As a result of their commitment to profession, diligence and the use of logo therapy, they succeeded in producing one of the most organised and effective historical instances of social work. This study seeks to elucidate the historical role of dervish lodges in the provision of protective social assistances, social aid and support from a social services stand point.

Key words: social services history, protective social assistances, dervish lodges and convents.

SOSYAL HİZMET TARİHİNDE TEKKE VE DERGAHLAR

Öz

Sosyal hizmet, insanlığın içinde bulunan iyilik ve yardım kavramı kadar eskiye uzanan reel ve dinamik bir kavramdır. Bu sebeple onu insan olgusundan bağımsız olarak modern döneme hasretmek sosyal hizmet bilim dalına yapılacak en büyük haksızlıklardan biridir. Diğer yandan kurumsal olarak da ilk çağlardan itibaren küçük büyük çok sayıda yapılar var olagelmıştır. Söz konusu İslam toplumları olunca bu kurumsal zenginliği izlemek ve incelemek daha kolaydır ve bunun örnekleri çok fazladır. Sözelimi ahilik teşkilatı, kervansaraylar, imaretler, loncalar, dârüşşifalar, vakıflar, ıslahhaneler, dârüleytam ve dârulacezeler bunların ilk dikkat çekenleridir.

Tekke ve dergâhlar da tarih boyunca eksik bir tarzda mistik ve ezoterik eylemlerle bağlantılı düşünülür. Halbuki İslam tarikatları özde dini hayat ve dünyevi eylemlerle ilgilidir. Çünkü sufilere göre din, yaratan tanrıya ta'zim (büyükleme ve birleme) mahlukata (yaratılanlara) hizmetten oluşmaktadır. İşte bunun için sufiler ıssız yol başlarında, dağ geçitlerinde, sınır boylarında gelip geçene ücretsiz konaklama imkânı sağlamak, yiyecek-içecek vermek, kısacası insanların ihtiyaçlarını görmek için ribatlar, hankâhlar, zaviyeler, han ve hamamlar kurmuşlardır. Klasik Osmanlı dönemine gelince şehir merkezlerinde devletin boş bıraktığı ikincil kültür kurumları vazifesi görmüşlerdir. Siyasi otorite ile halkın buluşma ve kesişme noktasını oluşturmuşlardır. Tekkeler bazen de siyasi otoriteden kaçanların sığınağı olmuşlardır. Genelde zikir ve tefekkür eşliğinde yaratılanlara hizmet eğitimi aldıkları ve bir amaca yönelik meşguliyet sahibi oldukları için onları varoluş amacını gerçekleştirdiklerini var sayabiliriz. Sonuçta amaç ve sorumluluk yüklenmeleri sebebiyle logo terapiyi edinmiş hem kendilerini imar etmiş hem de sosyal hizmetin birinci elden en düzenli, istikrarlı verimli örneğini oluşturmuşlardır. Bu çalışmada tekke ve dergâhların sosyal yardım ve destek faaliyetleri yanında koruyucu sosyal hizmet perspektifinden sosyal hizmet tarihindeki yerine işaret edilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Sosyal hizmet tarihi, koruyucu sosyal hizmet, tekkeler, dergâhlar

Atf / Cite as: Yücer, Hür Mahmut. "Dervish Lodges and Convents in the History of Social Services". *Apjir* 6/1 (Nisan 2022), 19-34.

Introduction

Dervish lodges in history are known by different names such as, *savmea*, *ribat*, *zâviye*, *hankâh*, *dergâh* (dervish convent) and *âsitâne*. They have carried out important liabilities and functions along with being a part of social life in the Muslim world. Those functions were including education, culture, art, religion, social help, social rehabilitation, personal development, spiritual guidance, personal coping and preventive/protective social services.

Each religion has an area of spirituality. Islamic spirituality has brought about dervish lodges. This spirituality has shown itself as existence, knowledge and the combination of the two which has reached the present day in different inclinations, shades and colours depending on the country and region.

The debates that take place regarding the formation and emergence of dervish lodges generally initiate with discussions on the definition of religion. Philosophers and religious scholars have come together in Bayezid-I Bistami's definition of "Respect for the Creator, service to the creation" as a result of discussions about the meaning of religion in social terms. According to this description it is understood that religion is firstly, to

respect and worship God and secondly, in terms of existence, to serve and support each and every living thing. The term “every living thing” refers to all three categories of plants, animals and humans and the lower one serves the next one and ultimately, they all serve human beings. This categorisation is not an exploitation from top-down but rather the fulfilment of duties and responsibilities from bottom-top based on its nature according to the competence, sufficiency and opportunities given to it.

Religion is not solely about normative (written) rules. It has been shaped by the imagination of the people in history, along with written rules such as the Quran and the sunnah (actions of the Prophet Muhammed pbuh). In history, Muslims have also established many institutions from mosques to fountains, inns to baths, caravanserais to birdhouses, in line with their own acceptance. Dervish lodges are among the institutions that are produced by this piety and religious people.¹

Islamic mysticism aspires to the actions and morals of the Prophet Muhammad. It prioritises to live and follow his example and way of life. If the psychological aspect of this way of life is to improve morally, then its social aspect is formulated around caring, supporting and reaching out for the helpless, poor, elderly, sick, disabled and those in need. As a matter of fact, in a holy hadith, the Prophet Muhammad reminded that Allah the Almighty has warned those who neglect their social responsibilities towards other people:

Verily, Allah, the Exalted and Glorious, would say on the Day of Resurrection: O son of Adam, I was sick but you did not visit Me. He would say: O my Lord; how could I visit Thee whereas Thou art the Lord of the worlds? Thereupon He would say: Didn't you know that such and such servant of Mine was sick but you did not visit him and were you not aware of this that if you had visited him, you would have found Me by him?

O son of Adam, I asked food from you but you did not feed Me. He would say: My Lord, how could I feed Thee whereas Thou art the Lord of the worlds? He said: Didn't you know that such and such servant of Mine asked food from you but you did not feed him, and were you not aware that if you had fed him you would have found him by My side?

(The Lord would again say:) O son of Adam, I asked drink from you but you did not provide Me. He would say: My Lord, how could I provide Thee whereas Thou art the Lord of the worlds? Thereupon He would say: Such and such of servant of Mine asked you for a drink but you did not provide him, and had you provided him drink you would have found him near Me. (Muslim 2569/43).

As it can be understood in this holy hadith, Allah equates meeting the needs of other people with meeting their own needs, and in turn, worshiping Himself (Allah). Thus, the life of worship as an individual actually results in improvements regarding their sociological areas and guides them to serve other people. An individual becoming more

¹ Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, İnsan Yay., İstanbul: 2011 s. 231.

religious is initially perceived as a bond between himself and God. However, religion does not remain in a personal dimension, but reaches an interpersonal dimension by going beyond the individual. As a matter of fact, Ünver Günay likens religion to a stillborn foetus, if it does not go beyond the individual it does not reach a group or a society.² In regards to these outputs and results, the socialisation of religion is nothing more than the development and revival of the society.

For this reason, it has been stated that the best of the people in the eye of Allah are “the most beneficial ones to people” (Abu Ya’la, Musnad, nr. 3370), and serving those in need has been deemed superior to the supererogatory worship, in religion. Anas (Allah be pleased with him) tells the following incident:

Anas (Allah be pleased with him) reported: “We were with the Apostle of Allah (may peace be upon him) on a journey. Some of us had been observing the fast and some of us had not been fasting. We got down at a place on a hot day. Most of us had the cloth for shelter. There were also those amongst us who sheltered (themselves against the rays of the) sun with the help of their hands. The observers of the fast fell down (on account of weakness). Those who had not observed it got up and pitched tents and watered the mounts. Thereupon the Messenger of Allah (may peace be upon him) said: The breakers of the fast have taken away the reward today.” This hadith is accepted as proof that serving human beings is superior to supererogatory prayers.

On the other hand, in another hadith, “*Walking to meet the needs of a believing my brother is more cute to me than sitting in that mosque and performing Itikaf for a month.*” (Taberani, Evsat, nr.7583) It is stated. To reinforce the same meaning. “*If a person works for the benefit of his Muslim brother without committing any sin, even for a blink of an eye, in order to gain Allah's approval, the reward is written as if he had worshiped Allahu ta'ala for a thousand years.*”³ the hadith draws attention once again to the ‘you’ structure of Islam and its altruism.

Sufism desires a selfless civilisation, not to being selfish.

It is recommended in Islam to remove stones or rocks from the road that can be of potential harm to others, to offer water to those next to them despite not being asked to, to greet the other regardless of knowing them or not, to give charity and zakat and to smile even if there is not anything to offer. These concepts all-in-all portray a selfless character in contrast to a selfish one. The planting of a sapling by a Muslim (even if they are on their last breath) not only for humans but for animals to benefit from (its fruits and its shadow) and having a fountain built on road sides for passersby, wolves, birds and any animal that will drink from it, are other examples of this altruism. These examples demonstrate that attaining eternal happiness and peace is linked to meeting the needs of others and achieving happiness through the other. Since the initial years of Islam, many

² Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, s. 231.

³ Muhammed. Ebubekr, *Şir’atü'l-İslâm*, (Cev. L Uyan-F. Meyan) İst. 1980 s. 254.

examples of this have continued to spread in Islamic societies through centuries. For instance, when asked about the ways to reach Allah, the famous Sufi Ebu Said (978-1061) answered: *“There are many ways to reach Allah. However, the shortest and easiest way is by helping others. It is trying to help new others instead of putting them in a difficult situation.”*⁴

Unlike the Jewish and Christian clergy, Islamic Sufis did not think or prefer the seclusion life in a way that consumed their entire lives. They thought of seclusion like a preparatory stage in a limited period whereby they turn to society and provide solid services. As a matter of fact, when someone said *“I want to retreat to seclusion”*, Sheikh Ata responded with *“who are you going to be with after separating from society”*, the person asked *“Then in that case, what shall I do?”*. Sheikh Ata explains how true seclusion should be like *“Be with the people externally and with the Haqq (God) internally.”*⁵

The following description of Dede Ömer Ruşeni (D.1487) on how a Sufi should be with the people is remarkable: *“Sufism is to be a friend, but not a burden. To be a rose field but not a thorn/taking the burden of everyone but not being a burden on anyone, not being hurt by anyone and not hurting anyone.”* Ibrahim Efendi (d. 1591-92), the Sheikh of the Dervish Lodge in Aksaray, said in his poem where he made numerous descriptions of Sufism, *“Sufism, is said to be the protector of all people”* By saying this, he has said that it is essentially a service to all humanity.

Ebu'l-Hasan Harakani, the head of saints, evaluates service to God as a service to the people and has classified individual and social worship according to time and ground. *“Do things that the public likes and is satisfied with, every day until the evening. Every night, until the morning, be with deeds that God likes.”*⁶

In an explanation of the same understanding, Sheikh Ebu Bekir Vasiti has said *“The sign of a faithful Sufi in his case is to be constantly with corporally brothers and only with Allah in the heart.”*⁷

Naqshbandi, who has mentioned that any individual who does not approve of avoiding service to people and performs social services, will obtain a means to divine mercy. Naqshbandi preaches the following principles that will later become the rule of conduct of Naqshbandism. *“Our method is to be with God whilst amongst the public. Our journey is a journey of communication and service for the public. There exists a disease of fame in escaping from the public. In fame, there is disaster. Goodness, is to be among the people and to serve everyone for God.”*⁸

⁴ Bayat-Jamnia, 2003: s. 53. Seyyar, 2015: s.37.

⁵ Attar, Feridüddin, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, (Trc. Süleyman Uludağ) Kabalcı Yay. İstanbul 2007: 452.

⁶ Seyyar, a.g.e, s.41.

⁷ Attar, 2007: 666.

⁸ İbn Allan, 2001: s. 107.

Bayezid-i Bistami is perhaps the most open speaker on this issue. He preaches social work as a condition of both the tariqa and the sharia. His words are: “*Whoever reads the Qur’an but is not ready to attend the funerals of Muslims, does not visit the sick people, does not learn about orphans and still talks about Sufism, we know that he is an imposter.*”⁹

Sufism and Dervish lodges aim to establish and maintain a social order based on morality and spirituality, justice and sharing, virtue and respect. Sufism, that views differences as a wealth and mercy, has made social and cultural diversity an element of living in peace and tranquillity.

Sufi’s have played a rather crucial role in solving the social and moral diseases within Muslim societies. Sufism, through the mission of compiling, bringing together, reconciling, and uniting, strengthens the base of peace and serenity, respect and tolerance at every corner of the Islamic world from West to East, from Turkey to Egypt, from Morocco to Indonesia and contributes greatly to our lives within society.

On the other hand, social and cultural institutions that have emerged from the religion and religiousness cannot be thought apart from them (religion and religiousness). Simple social structures grounded on agriculture and animal husbandry for production and consumption have met their needs in accordance with their beliefs by mutual solidarity. The order of “cleanliness and ablution” appointed by the religion allowed for fountains and baths to be made next to the mosque, “distributing water is considered a charity” resulted in the construction of fountains on the roadsides, “what the wolf and bird eats is considered a charity”, brought together the planting of fruit trees. The command of collective worship has brought about “masjids and mosques”, whilst “lodges, dervish convents and monasteries” have eventuated from voluntary prayers. On the other hand, compulsory religious education was required by mosques in addition to prayer and madrasahs were established, where dervish lodges became the centre of education in the fields of virtue, morality, deep and high philosophical thought, aesthetics and literary.

It was stated above that the philosophical, spiritual and metaphysical foundations of religion produced the dervish lodges, and the dervish lodges invoked a unique civilisation. Some thinkers call this unique civilisation “*a civilisation of loyalty*”, some call it “*a civilisation of sincerity*” while others say it is “*a civilisation of compassion*”. With the “fidelity civilisation” it is meant that a Muslims’ first devotion and respect is to the mothers and ancestors and the second is to their spiritual ancestors, their teachers and prophets. With the phrase “the civilisation of mercy”, they aimed not to expect a return of a favour they did for the people from the people but from Allah only. With the “civilisation of compassion” they aimed to treat wolves, birds, flowers and trees like they treat rain, and consecutively to treat people with compassion.

⁹ Attar, 2007: 187

The Dervish Lodge and Financial Life

The most famous of the visible organisations effectuated by the dervish lodge civilisation is the *futuvvet* (Turkish-Islamic guild) organisation. Futuvvet is not to think about himself, but think about the ummah like the Prophet pbuh, to worry about people's troubles, to want for others what he wants for himself, to cover up mistakes and anything causing disgrace, to be hostile to the *nafs* (self), not to have hatred for the poor, not to go after the rich, to see what comes in and out of his pocket as the same, not to hold a grudge towards anyone and not to be an enemy, not to expect benefits or mercy from anyone, to have goodness and mercy towards everyone and not to be concerned about passing the world and the hereafter.

Futuvvet is being insufficient in his own personality, seeing his brothers competent, mature and equipped, having good moral and being generous; being loyal and reliable, compassionate, hospitable, down to earth and merciful. It is a necessity of the morality of futuvvet to favour his brother over his own *nafs* and to want all the good deeds he does for himself, for his brother too, and not to want any bit of bad for his brother, like he would not want for himself. Futuvvet is the accumulation of good morals of a whole humanity with these described features. Futuvvet has manifested itself in virtues such as; making a living with craftsmanship and the labour of his hand from prophet Idris, hospitality and generosity ethics from prophet Ibrahim, patience to trouble and illnesses from prophet Eyyub, tolerating betrayal and complaints from prophet Musa (Moses), speaking without breaking one another from prophet Harun (Aaron) and not responding to bullies from prophet Isa (Jesus).

The form of futuvvet that emerged as *Akhism* (fraternity) in Anatolia is considered as an institutionalised example of the Islamic economic life. In the verses about Isar (altruism) of the Quran, the concepts of treating and giving, becoming a refugee or someone who needs help because of migration, are explained as follows: "and (fai' is also) for those who established themselves in the homeland (of Madinah) and in faith before the former ones (arrived in Madinah), who have love for those who emigrated to them, and do not feel in their hearts any ambition for what is given to the former ones (from fai'), and give preference (to them) over themselves, even though they are in poverty. – And those who are saved from the greed of their hearts are the successful." [Hashr, 59/9].

Abu Huraira explains the reason why this ayah was revealed: "A man came to the Prophet and said "I am hungry". The Prophet sent a message to his wives (to bring something for that man to eat) but they said that they had nothing except water. Then Allah's Messenger said, "Who will take this (person) or entertain him as a guest?" An Ansar man said, "I." So he took him to his wife and said to her, "Entertain generously the guest of Allah's Messenger " She said, "We have got nothing except the meals of my children." He said, "Prepare your meal, turn off the light and let your children sleep if they ask for supper." So she prepared her meal, lighted her lamp and made her children sleep, and then stood up pretending to mend her lamp, but she put it off. Then both of

them pretended to be eating, but they really went to bed hungry. In the morning the Ansari went to Allah's Messenger who said, " Allah is pleased with what you did to your guest tonight." " [Buhârî, Menâkıbu'l-Ensâr, 10, Tefsîr, 59/6; Müslim, Eşribe, 172-173]

The organisation of futuvvet and akhilik induced; a system of moral structure with tradesmen and guild organisations They prevented unfair competition, the incompetent from being employed. They allowed skilled craftsmen and qualified workers to be trained, strengthened the solidarity between tradesmen and organised the economic life. Akhilik has made rather solid contributions and gains towards the economic life. It is possible to list the first three leading items as follows:

1. Akhis (brothers) have arranged the relationship between the apprentice, errand boy and expert (master), in a son-brother like warm and spiritual environment.
2. They have organised the relations between producers and consumers on the basis of need and efficiency, and have prevented waste.
3. They have given vitality to art, culture, accommodation and tourism with the lodges they have established from the villages to the cities.

Futuvvet and akhilik have become the most defining characteristics of Anatolian Sufism. This feature has made Anatolia a homeland and brought the Turks to the forefront amongst other settled nations, tribes and communities, and fabricated it as the dominant culture. It has elevated to a position that is not hated, but envied.

Dervish Lodges and Establishing the Homeland

During the initial years of the Seljukian and Ottoman empire, some dervish lodges were established in areas that were suitable with the governments' settlement politics and were supported by the government. Thus, dervish lodges have served social services in matters such as security and trade, as well as Sufism education. Sometimes, under the leadership of a sheikh, disciples and tribes who came to Anatolia directly established a village by firstly constructing a lodge, on the lands close to the water which they found to be desolate and empty, acquiring their homeland by cultivating the untouched land. They lived on agriculture and animal husbandry and performed religious, cultural and public improvements simultaneously. It is also true that these dervish lodges, coming before the Islamic armies, softened and eased the ground, facilitating the conquests and the operations of the army.

Archive documents reveal that villages in Anatolia and the Balkans including Erenköy, Veliköy, Tekkeköy, Dedeköy, Tekkekızılar, Tekkeyenicesi, Tekkekaya, Cimitteke, Hacışeyh and Balışeyh were created by dervishes. As seen in Konya, Seydişehir, there are also mentors such as Sayyid Harun who came from very distant lands and were assigned to constitute a city. Sufism experts built dervish lodges in the conquered places and

revived the lands in the region together with the hearts of the people. The obtained products were offered to the guests and the state supported the dervish lodges by granting a tax exemption. These services are one of the most momentous reasons for the Islamisation of the settled people of Anatolia. In the early years of the Ottoman Empire, dervish lodges were constructed usually on calm mountain sides, difficult and dangerous road routes, providing, with a style of submission, free food and accommodation to each passerby with nothing expected in return. This situation inevitably gained the respect and love of people from all religions.

Dervish lodges, where spiritual life and spiritual jihad are prioritised, have been involved in keeping people who are rebelling in peace with each other and with the state, without resorting to arms. Consequently, many state officials have followed the policy of supporting and allowing the spread of dervish lodges. All in all, many researchers have emphasised the unifying and integrating role of dervish lodges in social life in Anatolia. Alternately, the dervishes in these dervish lodges have participated in the army during war, despite the fact that military service was not their main duty. Nonetheless, they took part in both returning services and providing moral and spiritual support.

Dervish Lodges and Socio-Cultural Life

Dervish lodges were secondary cultural institutions as providing social integration and being a maintaining element of culture. As an autonomous, original and voluntary secondary cultural institution, they differed from the primary structures established by the state and the upper social strata. Dervish lodges, especially from the regions where their centre is located, have carried the Ottoman-Turkish cultural and spiritual accumulation to the highest possible point. Thus, on the one hand, while they were politically engaged in Ottomanisation activities, on the other hand, they processed the understanding of Hanafi-Maturidi-Sufi religion in social-cultural terms. This comprehension of religion has been based on love and tolerance without excluding the reality of the human and geography. The *Mevlevihane* (dervish lodges), belonging to dervishes, born in Konya were widespread from Budapest which was the Westernmost border of the Ottoman geography, to Egypt, Cairo in the South, or from Baghdad in the East, to Erzurum, Tokat and Samsun in the North. Around a hundred dervish lodges and small *mevlevi* monasteries were located at almost all transportation points and crossroads across the Ottoman land. In addition, the Bektashi lodges spreading from Kırşehir-Hacıbektaş were instituted within all Ottoman countries, from the Balkans to Karbala and from Egypt to Cairo.

A dervish who set out to go on pilgrimage from Istanbul reached the level of being able to do this only by staying in the *mevlevi* dervish lodges in Kütahya, Afyon and Konya. There was undoubtedly a sameness of meaning and goal formed on those who were addressed through the *Mesnevi*, which was regularly read and annotated in small dervish lodges constituted in regions belonging to different nations. In this form, they were providing

and maintaining the political and cultural unity of the state centre. The same was true for other dervish lodges belonging to other sufi orders (tariqah).

In addition, dervish lodges were also taking part in social services in another way by providing voluntary embassy and hospitality services. It is evident that in times when transportation and communication were difficult, guests from other areas and other nations would naturally need some services such as accommodation and food. For this purpose, many lodges were established with the names reminiscent of the region people came from, such as Uzbeks, Afghans, Indians, Kalenderis, who came to Istanbul, the capital of the Ottoman Empire, from Central Asia. For example, it is known that the Uzbek dervish lodge in Üsküdar, Sultantepe, hosted pilgrims from areas such as, Taşkent, Hokand, Semerkand, Buhara, Kaşgar, Andican, Namangan, Karakul, to fulfil the Hajj pilgrimage to Hejaz. It is known that the lodge accommodated and kept its doors open for pilgrims from all professions. The same pilgrims group were hosted in this lodge again, as they made their way back through Istanbul. This Uzbek dervish lodge had close relations with other Uzbek lodges in İstanbul and the Afghanis dervish lodges in Üsküdar. In accordance with its purpose of establishment, particularly in the XIXth century, it has performed important services. The guests who came to these lodges brought handicrafts, art, culture, aesthetics, knowledge and manners of the region they came from and undoubtedly assisted the development of the skills of Anatolia including problem solving and communication.

Above, it was mentioned that some villages and settlements were generally built around lodges. With this, the culture of the lodges has penetrated the social life of the village and contributed to its shaping. Some works produced by the followers of the lodges such as, *Ahmediye*, *Muhammediye*, *Mevlid*, *Müzekkin-i nüfus*, *Marifetname* were read in village rooms. These were studied and constructed the metaphysical memory of the people and contributed towards a life based on morality and virtue. These works have created a perception of life and the hereafter within society. As for cities, amidst the people of it *Mesnevi*, *Divan of Yunus* and *Niyazi Mısri*, were among the works that were mostly read and lectured.

Dervish lodges such as Hacı Bayram and Hacı Bektaş located in central Anatolia are known for distributing agricultural products, food and clothing aids that they received through donations, to both followers and people who passed by. These lodges have even become famous and known for their aid to the needy village people during years of famine. Moreover, politicians who were deposed and escaped from their country due to political disagreements and conflict were protected by taking shelter in these lodges and were pardoned through the head of the dervish lodge, or by accepting and making agreements with their opponents, where socio-political transition was ensured.

The most important goal of the dervish lodges was to raise the “*kamil insan*” (the perfect human being in God’s eyes). The *kamil* person, is one who tries to morally mature in

order to get closer to Allah, and to see every living as a manifestation of Allah and tries to solve the wisdom in it and act accordingly. Actually, everything was created in the best way. Everything and everyone would do what is required of their nature. The wrong is to break this order of creation (nature) by acting in accordance with personal egos and ambitions. What falls upon humankind is not to spoil, but to seek and discover nature. Through understanding the secret, perfection would initialise. The Sufi's main responsibility is understanding the *why* and *how* in events (seeking wisdom).

One's nature shows itself in beautiful voices, beautiful fragrances and in beautiful ways. For these reasons, fine arts such as dervish lodge music, calligraphy and illumination became common through lodges. Among the followers of the lodges, those manufacturing and selling fragrances have emerged. A person who is aware and conceives his nature would begin to apprehend other people and act accordingly. He would be able to express the true aesthetic feelings in his inner world and address other people with common feelings which would be liked by them. It is for these reasons that the literature of the lodges, the music of the lodges, or the visual arts belonging to the lodges have received deep attention from the masses. The thing that made art was the products' properness the measurements of the Greatest artist (God).

The Misikinler Lodge as a Health Institution

The first Ottoman leprosarium served in Edirne's Kirişhane neighbourhood in the 15th century, and was followed by those in Üsküdar, Bursa, Lefkoşe (Nicosia), Kandiye (Heraklion) and Sakız (Chios). Like the Seljuks, the Ottomans thought that leprosy was contagious, and they used to protect the patients in the leprosy houses they built outside the city. In Europe, on the other hand, these patients were considered to be cursed and were cremated.

Sultan Akbıyık (1456), who was the caliph of Hacı Bayram Veli, was a man (like) who had been carried away by mystical experience. He provided medical, social and spiritual rehabilitation services especially to mentally ill children in his social complex in Bursa. It is known that after the death of Akbıyık, irritable and angry children were brought to this lodge before sunrise and bagel pieces were served through a hole in attempts for them to be treated.¹⁰

In their words, foreigners recorded the Üsküdar Misikinler lodge as a Misikinler hospital (for the deprived). This was because this place operated like a health institution and a nursing home. This place was known by names such as Üsküdar Cüzamhanne and Misikinhanne (house for the deprived). The term "misikin" was used to mean; helpless, poor, unresponsive, immobile.¹¹ Usually, names such as dervish lodges, Islamic

¹⁰ Mehmet Şemseddin, *Yâdigâr*, s. 221.

¹¹ Sarı, Nil - Ü. Emre Kurt, "Üsküdar Misikinler Tekkesi", *Üsküdar Sempozyumu IV: 3-5 Kasım 2006 Bildiriler*, 2007, cilt: II, s. 365-390.

monasteries, dervish convents, were used for leprosy houses located next to the tomb of members of the tariqah and were likened to the dervish lodges where people lived in independent groups. The lepers did not join in society and lead a hermit life like the habitants of the dervish lodges.¹²

A person who had a complaint filed of leprosy had the right to request a medical examination and was released if he/she was found to be healthy. For this reason, it is known that there were cases of those who wanted to be examined again and again.

Those who had leprosy and were married stayed in these lodges with their families. These dervish lodges were not open to everyone and the approval of the Ministry of Evkaf-ı Hümayun was required for the patient, whose diagnosis of leprosy was confirmed, to stay in the Miskinler lodge. An Imam appointed by the foundations was assigned to take care of the internal and external affairs of those with leprosy, and the head of the Leprosy house was named “Sheikh”. The charity given by the public was an important source of income for those with leprosy.

In front of the lodge, there was a charity stone for passers-by to leave money. When money was placed in the cavities of the charity stone, a patient waiting at the door, called “the watcher grandfather”, would inform those inside and the lepers would pray (make dua) together. In addition, there were also foundations allocated to lepers. Since lepers did not have the means to earn money, they were exempt from tax.

Üsküdar Miskinker dervish lodge had been the foundation of Mustafa Reşit Efendi and Emin Paşa who were among the grand viziers of Sultan Abdülmecit and later joined Mecca and Medina foundations. It is known that the building constructed by Yavuz Sultan Selim was demolished, its foundations were transferred somewhere else. These two people rebuilt the Miskinler lodge. At the start of the 20th century, as a result of political turmoil and wars, the old rulings of lepers became obsolete and these places became neglected. Most of the lepers who were not able to go outdoors before left the lodge due to neglect. At the request of the public, it was decided that the remaining patients should be fed and drunk in a mental institution. However, some of the lepers who did not want this ran away, those who did not want to escape were initially housed in Toptaşı Hospital and then in a special leprosy section in Bakırköy Mental and Neurological diseases hospital.¹³

¹² <https://www.fikriyat.com/kultur-sanat/2018/05/08/gecmisten-gelecege-atilan-ok-okular-tekkesi>

¹³ The Miskinler Lodge, which was left empty, burned down after a while and disappeared. Only the fountain, more than half of which is buried in the ground, has survived from the lodge. <https://www.dunyabulteni.net/kultur-sanat/miskinler-tekkesi-cuzzamhane-h144283.html>

Dervish Lodges in terms of athlete health and athlete training

In addition to the development of the religious and social areas, dervish lodges also provided training in order to develop the sportive structure too. These institutions were considered sacred by athletes, they were not entered without ablution or if drunk, and relationships were undergone in a certain order. Instructors were not disrespected and people were not boastful about their achievements. An individuals' personality and moral development would come first.

Without being left to chance, serious and professional physical, mental and spiritual trainings would be carried out here. Because, within the archers lodge, archers trained every day and went through a heavy and hard work period called the "firm training" before important competitions. Those who wanted to do archery started to work with the permission of the sheikh and by praying (namaz), and they were called *şakirt* (rookies or disciples). Thus, the organised, healthy, well-behaved and moral upbringing of the youth would have been ensured. What we can call guiding and protective social work was preventive of wrong tendencies and orientations. As a matter of fact, one of the most important practices in the context of protective/preventive social work today is to direct individuals to sports activities. It is known that this allows an individual to be mentally, physically and socially healthy.

It is reported that when Fatih Sultan Mehmet donated Okmeydanı for archery, boundary stones were placed around it and an area was allocated to make prayer (dua). Later, during the Bayezid II. Period, a separate place was given to Okmeydanı. Iskender Paşa, one of the important statesmen of the Fatih period, during the time of Bayezid II., built a lodge here and assigned this lodge to a group of archers. The Sultan strictly prohibited "making a building, grave, waterway, vineyard or garden in the square even if they were in the span of it."

The Okmeydanı lodge, would open every year on the 6th of May, which is the day of the Hıdırellez. Archery training would take place every Monday and Thursday for six months. In addition to archery training, games such as pole vaulting, sword competitions, javelin, tomak (wooden ball), and matrak also took place in this area. The Okmeydanı lodge was in a sense responsible for the function of a sports club in which the akhis tradition was continued. It was only possible; to take an archer to Okmeydanı, to allow for the shooting of an arrow or to expel from the field, only with the permission of the lodge's sheikh.¹⁴

The basis of the Ottoman and Turkish sports organisation structure were formed as a result of these lodges. All the reflections of the Ottoman culture and Islamic life in terms of protection, sports education, personality and character development are all clearly distinguished in these sports organisations. The Ottoman Empire left its mark in the area

¹⁴ <https://www.fikriyat.com/kultur-sanat/2018/05/08/gecmisten-gelecege-atilan-ok-okcular-tekkesi>

of sports with its organisational understanding that was able to see far beyond its age and made great contributions to archery which is one of the most noble Turkish sports, and the level it has reached today.¹⁵

Conclusion

Dervish lodges have undergone various functions within the scope of social work within society in Islamic history. Most of these services are within the realm of protective and preventive social service. The first of these are suggestions given to the applicants who came to the sheikh of the lodge, within the domain of spiritual guidance counselling such as, *zhikr* (a form of devotion in which the worshipper is absorbed in the rhythmic repetition of the name of God or His attributes), supererogatory fasting based on the time, supererogatory prayers and group rituals, which are reviewed as services within the scope of occupational therapy.

Secondly, in attempts to be a perfect human, it is to serve plants, animals and people as a sublime duty and goal, to take responsibility for the social environment and work to beautify it. Having this aim and taking responsibility brings meaning to life (logo therapy). In this sense, the journey of being a dervish adds optimism and a positive approach to life. It enhances self-confidence and improves interpersonal relationships. It teaches you how to deal with challenges and even allows resistance and confidence to overcome and clear them out. The most important indicator of this is the culture of wisdom and courtesy produced by the dervishes, aesthetic language, Sufi music, and fine arts such as calligraphy and illumination.

The third is that almost every dervish lodge would; provide food and drinks for everyone who passes-by, feed the poor and hungry, provide accommodation for the homeless and those who have arrived from far destinations.

Fourth is the establishment of special lodges for the ill, old and deprived individuals, or experiencing the lodge culture in buildings that were installed for this purpose.

Fifth is the dervish lodges that were established especially for guests coming from Central Asia, such as Afghan, Hindi, Uzbek, which provided voluntary embassy service, regional profession and cultural transfers and food services for their people.

Sixth is the provision of public and widespread education through the *Mesnevi* houses established by the followers of the lodge and books such as *Mesnevi*, *Mevlid*, *Ahmediye* and *Muhammediye* read in almost every sects dervish lodge, ensuring the unity of knowledge and culture within society. This ensures that the separation and division conflict does not take place but instead, a spirit of unity and a sharing culture is enforced.

¹⁵ <https://www.fikriyat.com/kultur-sanat/2018/05/08/gecmisten-gelecege-atilan-ok-okcular-tekkesi>

Lastly, lodges such as those for archers and wrestlers are performed as community services through providing sports activities. As I mentioned before, these kind of activities can be always considered as the lodge's act of social service. In this situation, we can say that in Islamic societies, lodges are not only the result of the life of ascetism or worship (zuhd life), but also have functions for providing social health as a center of social communication and cooperation. However, it should be noted that dervish lodges (takkah/zaviyah or hankah) are still available for research in these aspects.

References

- Atalay, Ahmet - Abdullah Kürşat. "Türk Spor Kültürünün En Eşsiz Örneği: Okçular Tekkesi". *Karadeniz = Black Sea*. 2013, cilt: V, sayı: 18, s. 71-81.
- Attar, Feridüddin. *Tezkiretü'l-Evliyâ*. (Trc. Süleyman Uludağ) Kabalcı Yay. İstanbul 2007
- Bektaş Cengiz. "Özbekler Tekkesi". *Târih ve Toplum*. Sayı: 14 (Ağustos 1984), s. 40-45.
- Bektâş Cengiz. "Özbekler Tekkesi". *Târih ve Toplum*. Sayı: 15 (Eylül 1984), s. 38-43.
- Hüseyin Vassaf. *Sefîne-i Evliyâ* (yazma eser). c.3, s.213-4;
- Derman M.Uğur. *Türk Sanatında Ebrû*. İstanbul 1977. s.32-40;
- Derman M. Uğur. "Edhem Efendi, Hezârfen". *TDV. İslâm Ansiklopedisi*. c.10, s.416-7.
- Derman M. Uğur. "Buhârâ'nın Vabkent'inden Üsküdar'ın Sultantepe'sine". *Üsküdar Sempozyumu VI. 6-9 Kasım 2008*. cild/2, s.95-100.
- Tanman Baha. 'Özbekler Tekkesi'. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c.34/123-124;a. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013
- Kara, Mustafa. *Din, hayat, sanat açısından Tekkeler ve Zaviyeler*. İstanbul : Dergah Yayınları, 1980
- Sarı, Nil-Ü. Emre Kurt. "Üsküdar Miskinler Tekkesi". *Üsküdar Sempozyumu IV: 3-5 Kasım 2006 Bildiriler*, 2007, cilt: II, s. 365-390.
- Seyyar Ali. *Tasavvufi sosyal hizmet: Sufilerin manevi terapi yöntemleri*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.
- Muhammed. Ebubekr, *Şir'atü'l-İslâm*, (Cev. L Uyan-F. Meyan) İst. 1980
- Yücer, Hür Mahmut. *Osmanlı toplumunda tasavvuf: (19. Yüzyıl)*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Yücer, Hür Mahmut. "Üsküdar Özbekler Tekkesi". *Antik Çağ'dan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi: Din*. V. 2015 cilt, 277, 279.
- Yücer, Hür Mahmut. "İstanbul'da Mesnevîhanlık Geleneği ve Mesnevîhaneler". *Antik Çağ'dan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi: Din*. V. cilt, 257, 259, 261



Apjir/ e-ISSN: 2602-2893

Cilt: 6, Sayı: 1, 2022, ss. 35-60/ Volume: 6, Issue: 1, 2022, pp. 35-60

Journal homepage: <https://apjir.com/>



ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

ABDULHAKİM KÂSİM'İN “EYYÂMU'L-İNSÂNİ'S-SEB'A” ROMANINDA ÖZLEM TEMASI*

Cengiz PARLAK

Öğretim Görevlisi Dr., Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü, Adıyaman
Lecturer, Ph.D., Adıyaman University Faculty of Theology Department of Basic Islamic Sciences, Adıyaman/Turkey

cparlak@adiyaman.edu.tr

orcid.org/0000-0001-6247-1762

<https://ror.org/02s4gkg68>

Öz

Napolyon'un Mısır'ı işgali, özelde Mısır genelde Arap toplumunun romana aşına olmasını sağlamıştır. Batı menşeli bir tür olan roman doğduğu yerle münhasır kalmayarak diğer coğrafyalara da ulaşmıştır. Bu tarihten önce Arap toplumunda romanın öncüsü ve bir alt formu sayılabilecek “makâme” adlı tür mevcuttur. Arap Edebiyatı'nın Batıyla münasebeti sonucu bu tür, romana evrilmiş ve artık roman, Arap toplumunda da ilgi görmeye başlamıştır. Zaman içerisinde Arap dilinde yazılmış romanların ortaya çıkmasıyla romanın Arap dünyasındaki yolculuğu da hız kazanmıştır. Yazarın düşün ve hayal dünyasından yazıya dökülen roman, son halini alıncaya kadar birçok faktörden etkilenir. Bu faktörlerden biri de yazarın yaşadığı çevre ve dönemin özellikleridir. Atmışlı yıllarda Arap dünyasında sosyalizm önemli akımlardan biri olarak kendini göstermektedir. Bu etkiyi o dönem yazarlarının eserlerinde görmek mümkündür. Arap edebiyat dünyasında “Altmışlar Kuşağı”nın önemli bir yeri vardır. Bu kuşağın temsilcilerinden biri de makalemizin konusunu oluşturan Abdülhakim Kâsım'dır. Abdülhakim Kâsım altmışlı yıllarda yazım hayatına başlaması sebebiyle o dönem etkili olan akımlardan oldukça etkilenmiştir. İlk romanı olan “Eyyâmu'l-İnsâni's-Seb'a” eserinde kırsalda yaşayan bir grup fakir insanın öyküsünü konu edinmesi o dönem etkin akımlardan sosyalizmden etkilendiğini göstermektedir. Yazar romanda farklı temalar bağlamında değişik olgular işlemiştir. Özlem teması bu temalardan en belirgin olanlarından. Özlem temasının eserde bu kadar bariz görülmesinin sebebi Kâsım'ın eserini yazarken içinde bulunduğu halet-i ruhiyesi olsa gerektir. Bu çalışmayla “Altmışlar Kuşağı” yazarlarından Abdülhakim Kâsım'ın hayatı ve ilk romanı “Eyyâmu'l-İnsâni's-Seb'a”da işlediği özlem teması analiz edilecektir. Bu vesileyle yazarın eserinin özellikleri hakkında daha ayrıntılı bilgi sahibi olunması hedeflenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Arap Edebiyatı, Mısır Romanı, Abdülhakim Kâsım, Eyyâmu'l-İnsâni's-Seb'a, Özlem Teması.

* Bu makale “Abdülhakim Kâsım'ın Hayatı, Edebi Kişiliği ve “Eyyâmu'l-İnsâni's-Seb'a” Adlı Romanı” başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

THE THEME OF LONGING IN ABDOLHAKEM QASSEM'S NOVEL "AYYAMO'L-İNSANİ'S-SABA"

Abstract

Napoleon's occupation of Egypt, in particular Egypt, in general the Arab society provided to meet the novel. The novel, which is a genre of western origin, has reached other geographies by not being limited to the place where it was born. Before this date, there was a genre called "makame", which can be considered as a precursor and a sub-form of the novel in Arab society. As a result of the relationship of Arabic literature with the West, this type of novel has evolved and now the novel has begun to attract attention in the Arab society. With the emergence of novels written in the Arabic language over time, the novel's journey in the Arab World has also accelerated. The novel, which is written from the author's world of thought and imagination, is affected by many factors until it takes its final form. One of these factors is the environment and the characteristics of the period in which the author lived. In the sixties, socialism emerged as one of the important trends in the Arab World. It is possible to see this effect in the works of the writers of that period. The "Sixties Generation" has an important place in the world of Arabic literature. One of the representatives of this generation is Abdolhakem Qassem, who is the subject of our article. Since Abdolhakem Qassem started his writing career in the sixties, he was highly influenced by the currents that were effective at that time. The fact that he deals with the story of a group of poor people living in the countryside in his first novel "Ayyamo'-Insani's-Saba" shows that he was influenced by the active currents of that period, socialism. The author has handled different phenomena in the context of different themes in the novel. The theme of longing is one of the most prominent of these themes. The reason why the theme of longing is so obvious in the work must be the mood of Qassem when he wrote his work. In this study, the life of Abdolhakem Qassem, one of the writers of the "Sixties Generation", and the theme of longing that he used in his first novel "Ayyamo'-Insani's-Saba" will be analyzed. In this way, it is aimed to have more detailed information about the features of the author's work.

Key Words: Arabic Literature, Egyptian Novel, Abdolhakem Qassem, Ayyamo'l-Insani's-Saba, Longing Theme.

Atıf / Cite as: Parlak, Cengiz. "Abdulhakim Kâsım'ın 'Eyyâmu'l-insânî's-seb'a' Romanında Özlem Teması". *Apjir* 6/1 (Nisan 2022), 35-60.

Giriş

Arap Edebiyatı'nın genel kabul gören tasnifinin bir dönemi olan "İnhitat Dönemi"ni sonlandıran Napolyon'un Mısır'ı işgali sosyal, edebiyat ve kültür alanında pek çok yenilikleri beraberinde getirerek, edebiyat alanında "el-Edebu'l-Hadîs" döneminin kapılarını açmıştır. Bu dönemle beraber Arap Edebiyatı'nda canlanma baş göstermiş ve Arap Edebiyatı daha önce tanımadığı pek çok edebi sanatla tanışmıştır. Bu sanatlar arasında yer alan roman ilk edebi örneğini Muhammed Hüseyin Heykel'in "Zeyneb"¹ adlı romanıyla vermiş daha sonra buna müteakip pek çok roman yazılmıştır. Mısır'ın işgalinin getirdiği bu yenilikler iç ve dış engellerle karşılaşılsa da zaman içerisinde sürekli bir gelişim halinde olmuştur.

Mısır toplumu, Avrupalı sömürgeci devletlerin ülkelerini sömürmesine karşı durmakla beraber onların teknoloji ve diğer alanlardaki gelişmişliğini fark etmiş ve deyim yerindeyse düşmanlarından bile bir şeyler öğrenme yoluna gitmişlerdir. Bu zekice tavır, yukarıda altını çizdiğimiz ve çizmediğimiz birçok alanlarda yeniliklerin ve değişimlerin

¹ Rahmi Er, *Modern Mısır Romanı-I (1914-1944)* (Ankara: Hece Yayınları, 2015), 56.

önünü açmıştır. Burada Mısır toplumunun gelişmeye açık yönünün etkisini de unutmamak gerekir. Tarihi boyunca iç ve dış birçok düşman ve sıkıntılarla boğuşan Mısır toplumu, tüm bunlara rağmen edebiyat alanında başarılı yazarlar yetiştirebilmiştir.

İslamın altın çağından sonra uzun sayılabilecek bir dönem edebi açıdan durulan Arap edebiyatı, yeni dönemle beraber canlanmaya başlamıştır. "Yeni Dönem" denen dönemde yaşanan sosyal, kültürel ve edebi değişiklikleri ve gelişmeleri anlayabilmek için öncelikle Mısır ve tarihini iyi anlamak lazımdır. Zira bu döneme açılan kapı Mısır'dır denebilir. Arap edebiyatı'nın canlanması Mısır'daki gelişmelerle zirveye çıkmış, bu kanaldan birçok Arap ülkesine yayılmıştır. Bununla beraber Arap edebiyatına giren birçok yeni tür zamanla içselleşmiş ve Arap toplumunun sosyal, kültürel ve edebi kaynağından beslenen örnekler baş göstermiştir. Bu dönemde yetişen usta yazarların her biri, kendi kabiliyet ve istidatına göre eserler yazmış ve kolektif bir çalışmayla bu gelişim dönemine katkıda bulunmuşlardır.

Malumdur ki edebiyat ile içinde bulunduğu çevrenin sıkı bir ilişkisi vardır. Yazarın hayatı ve yaşadığı çevre, yazarının verdiği eserlerin temel kaynak ve malzemesini oluşturur. Bu nedenle bir yazarı incelerken onun düşün yapısını şekillendirdiği için hayatını ve yaşadığı çevrenin siyasi ve sosyal özelliklerini bilmek yazarı anlamada daha fazla fikir verecektir. Bu nedenle Mısırlı yazar Abdülhakîm Kâsım'ın hayatını ve romanını incelemeyi önce yaşamış olduğu dönemdeki sosyal ve siyasi çevreye göz atmak çalışmamızın daha iyi anlaşılmasına ve amacına ulaşmasına katkı sunacağı aşîkârdır.

Mısır, Afrika kıtasının kuzey doğusunda bulunur. Sahra Çölü ülkenin büyük bir kısmını kaplar. Mısırlıların önemli bir geçim kaynağı olan Nil Nehri, Sahra Çölü'nü geçip Akdeniz'e dökülür. Başkenti olan Kahire ise Afrika kıtasında yer alan en büyük şehirdir. Resmi dili Arapça olup, Akdeniz, Filistin, Kızıl Deniz, Sudan ve Libya ile sınırı vardır.² Mısır, Kuzey Afrika'nın en büyük nüfusuna sahip ülkesidir. Nüfusun %94'ü Nil Nehri boyunca yerleşmiştir. Coğrafi olarak Aşağı Mısır ve Yukarı Mısır olarak tanımlanan Mısır, Muhafaza olarak isimlendirilen 29 bölgeye ayrılmıştır.³

Köklü bir geçmişe sahip olan Mısır'ın adı semavi metinler, İbranice, Asurca ve Kuran-ı Kerim'de⁴ de Mısır olarak geçmektedir. Eski Mısır metinlerinde ise "Kem" ismiyle geçmekte ve verimli topraklar manasına gelen siyah topraklar yurdu olarak adlandırılmaktadır. Kabul gören görüşe göre hükümdar Menes'ten⁵ itibaren beş bin yıllık

² Muhammed 'Abdilhâlik Muhammed Fadl vd., *el-Mevsû'atu'l-'Arabiyyetu'l-Âlemiyye*, ed. Sa'd b. 'Abdirrahman el-Bâzî vd. (Riyad: Muessesetu l'mâlî'l-Mevsû'ati li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1999), 23/311-312.

³ Enver Arpa, *Afrika Seyahatnamesi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2015), 126.

⁴ *Kuranmeali* (Erişim 15Eylül 2021), Yûnus 10/87; Yûsuf Suresi 12/99; el-Zuhruf 43/51.

⁵ M.Ö. VI bin yıllarda Neolitik kültür Nil Vadisi'nde kök salmaya başladı. Bu dönemde birbirinden bağımsız olan birkaç "Hanedanlar Öncesi" kültür, Yukarı ve Aşağı Mısır'da ortaya çıktı. M.Ö. III. yüzyılda yaşayan Mısırlı tarihçi-rahip Manethon, eski Mısır hakkında ilk bilgilerin alındığı "Aigyptiaka" adlı Grekçe eserinde iki ülkeyi (Aşağı ve Yukarı Mısır) birleştiren kişinin Tinis Kralı Menes (Narmer) olduğunu söyler. Böylece hanedanlar devrini Menes'le başlatan Manethon, 3000 yıl gibi çok uzun bir süre devam eden bu dönemi

geçmiş olan Mısır'ın ilk üç bin yılında Eski Mısır Medeniyeti (Firavun Krallığı) hâkimiyet sürmüştür daha sonra Ptolemaios Hanedanlığı, Roma hâkimiyeti, Arap fetihleri, Emeviler dönemi, Abbasiler dönemi, Tolunlular dönemi, İhşidler dönemi, Fatimiler dönemi, Eyyübiler dönemi, Memlûklülük dönemi, Osmanlılar dönemi ve Muhammed Ali Paşa Hanedanlığından mevcut Cumhuriyet dönemine gelinceye kadar pek çok devlet egemenliği altına girmiştir.⁶

Tarih boyunca pek çok farklı uygarlık ve kültürün etkisinde kalan Mısır tüm bu birikimi kendi içinde yoğurmuş zengin bir mirasa sahiptir. Gerek kültür ve tarih gerek coğrafi açıdan tarihin hemen her döneminde yabancı devlet ve milletlerin ilgisini çekebilmiştir. Tarihin erken dönemlerinden bu yana pek çok farklı ilim ve sanatlarla temayüz etmiş medeniyetlere ev sahipliği yapan Mısır gelişme ve ilerleme dönemlerinden geçmesinin yanı sıra karışıklık ve kaos dönemleri de yaşamıştır. İslam fetihlerinden sonra ilmi ve kültürel alanlarda hızlı bir gelişme gösteren Mısır'ın, bu ilimlerin farklı bölgelere yayılmasında büyük bir rolü olmuştur.⁷

1. Abdülhakîm Kâsım'ın Hayatına Genel Bir Bakış

Abdülhakîm Kâsım'ın doğum yeri hakkında farklı bilgiler bulunmaktadır. Bu yerler arasında Dekahliye şehrine bağlı Bandara köyü,⁸ dedesinin köyü olan Dekahliye şehrine bağlı Mît Karşî köyü,⁹ Ğarbiyye şehrine bağlı Bandara köyü¹⁰ ve Tanta şehrine bağlı Bandara köyü¹¹ zikredilmektedir. Genel görüş Bandara köyünde doğduğudur.

Abdülhakîm Kâsım'ın resmi kayıtlarda 1935 yılı doğumlu olduğu geçmektedir. Fakat Kâsım, bu tarihin doğru olmadığını ifade etmiş ve 1934 yılı Kasım ayında doğduğunu söylemiştir. Doğum gününü bizzat annesine sormuş, annesi de doğum gününün bir kış günü Recep ayının yirmi yedinci gecesi olduğunu söylemiştir. Bu tarih 1934 yılının Kasım ayına denk gelmektedir. Fakat köylerindeki resmi görevli, Kâsım'ın 1935 yılında doğanlarla beraber askere gitmesi için doğum gününü 1935 yılı Ocak ayının birinci günü olarak kaydetmiştir.¹²

günümüzde ilim adamlarının da benimsediği otuz bir hanedanın hüküm sürdüğü Eski, Orta ve Yeni Krallıklar adı altında üç bölüme, bunları da kendi içlerinde çeşitli alt bölümlere ayırmışlardır. Daha fazla bilgi için bk: İbrahim Özhazar - İsa Elbinsoy, *Modern Dönem İslam Ülkeleri 1* (İstanbul: Tire Yayıncılık, 2017), 80-81.

⁶ Nâsir el-Ensârî, *el-Mucmel fî Târîhi Mısır* (Kahire: Dâru's-Şurûk, 1997), 7-13.

⁷ Hatîce el-Hadîsî, *Medârisu'n-Nahviyye* (Ürdün: Dâru'l-Emel, 2001), 258 vd.

⁸ Suheylâ Fevzî, "es-Sahîr... 'Abdülhakîm Kâsım", *el-Yevmu's-Sabi'* (Erişim: 03 Ekim 2021).

⁹ Muhammed Şâir, *Kitâbatu Nevbeti'l-Hirâse* (Kahire: el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-'Amme li'l-Kitâb, 2013), 247.

¹⁰ Muhammed Abdullah el-Hâdî, "Abdülhakîm Kâsım... (Kıssatun Lem Tektemil)", *el-Antûlûciyâ* (Erişim: 03 Ekim 2021).

¹¹ Muhammed Hâfız, "el-Yevm... Zikrâ Vefâti'l-Kâtib 'Abdülhakîm Kâsım", *el-Bevvâbe* (Erişim: 03 Ekim 2021).

¹² Şâir, *Kitâbatu Nevbeti'l-Hirâse*, 247; Sa'd el-Kırş, "Abdülhakîm Kâsım Musekkafun ve Kâtibun Misrî", *el-Arab* (Erişim: 03 Ekim 2021).

Abdülhakîm Kâsım babasının üçüncü eşinden doğan çocuğudur. Hastalıklı bir çocukluk dönemi geçirmesinin Kâsım üzerinde ciddi etkileri olmuştur. Nitekim hastalığı onu sürekli babasıyla beraber bulunmaya mecbur bırakmış ve onu diğer çocuklardan daha ayrıcalıklı bir konuma getirmiştir. Bu durumu Kâsım şöyle ifade etmektedir: “Sürekli hasta bir çocuk olmam sebebiyle ailenin diğer çocuklarıyla zaman geçiremiyordum. Hastalığım beni daima babamın gözetiminde ve evimizin büyük odasında, dokunaklı akşamüstleri ve rutubetli akşamlarda babamın dostlarıyla olan sohbetlerinde olmaya zorluyordu.”¹³

Kâsım'ın güzel konuşma yeteneği bulunan, dinleyicileri kolayca etkisi altına alabilen, çokça dost ve ahabası bulunan ve fazlaca hayat tecrübesi bulunan babasıyla uzun zaman geçirmesi onun edebi hayatında önemli bir takım izler bırakmıştır.¹⁴ Bu durumu Kâsım: “Bu âlemin kapılarını sığınabilmem için babam açtı. Akranlarım gibi normal bir hayat süremeyen hasta bir çocuktum. Babamın âlemine kaçtım, onu sevdim ve bağlandım.”¹⁵ diyerek özetlemiştir.

Kâsım sekiz yaşına gelince eğitim hayatına başlamak için babasının evinden annesinin Mît Ğamr'daki köyüne gitmiştir. Fakat dedesinin köyünde beş senesini mutsuz şekilde geçirmiştir. Bu sıralarda okumaya merak salmış ve adeta bulduğu her kitabı okumaya başlamıştır.¹⁶ Bu sıralarda yakın köylerden eğitim için gelip Mît Ğamr'da yanlarında hiç kimse olmadan kiralık odalarda yaşayan çocuklara özenmektedir. Bu özentisi onun ilk hikâye yazma girişimine ilham kaynağı olmuştur. Çatıda tek başına yaşayan ve komşu kızına âşık olan bir genç ile ilgili bir hikâyeye yazmıştır. Fakat hikâyeyi yazdığı sayfalar kaybolmuş, kendisi de daha sonra hikâyeyi unutmuştur. Bu durumu şöyle ifade etmektedir: “Harika bir düştü. Sanki inanamıyordum. Hikâyeyi feci bir sonla bitirdim. Kız intihar ediyor, genç ise kafayı sıyrıyordu.”¹⁷

Kâsım 1948 yılında ilkokuldan mezun olmuş ve 1949 yılında Tantâ'da “en-Nâsır” lisesinde eğitimine devam etmiştir.¹⁸ Lisede okurken sıtma hastalığı atlatan Kâsım 1954 yılında Kahire'ye gitmiştir. 1955 yılında İskenderiye Üniversitesi Hukuk bölümüne kaydolmuştur.¹⁹ Fakat babasının vefatından sonra maddi açıdan zor günler yaşaması nedeniyle üniversite eğitimini yarıda bırakmıştır. Kahire posta teşkilatında²⁰ yazı işleri bölümünde işçi olarak çalışmaya başlamıştır.²¹ 1959 yılında²² Mısır Komünist Partisi'ne üye olmakla suçlanmış ve beş sene hapis cezasına çarptırılmıştır. 1964 yılında infazının

¹³ Fevzî, “es-Sahîr... 'Abdülhakîm Kâsım”.

¹⁴ Muhammed Şaîr, “Abdülhakîm Kâsım: Kâtibu'l-Eşvâk ve'l-Esâ”, *el-Ahbâr* (Erişim: 03 Ekim 2021).

¹⁵ Şaîr, *Kitâbâtu Nevbeti'l-Hirâse*, 13.

¹⁶ Şaîr, “Abdülhakîm Kâsım: Kâtibu'l-Eşvâk ve'l-Esâ”.

¹⁷ Şaîr, *Kitâbâtu Nevbeti'l-Hirâse*, 14.

¹⁸ Şaîr, *Kitâbâtu Nevbeti'l-Hirâse*, 247.

¹⁹ Esmâ' Deylemî, *el-Bunyetu's-Serdiyyetu fi Rivâyeti Eyyâmu'l-İnsâni's-Seba' li 'Abdilhekîm Kâsım* (Cezayir: Muhammed Bûdyâf Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 5.

²⁰ Hayrî Hasan, “Ebî... Ellezi La Ya'rifuhu Ehed”, *el-Vefâ* (Erişim: 05 Eylül 2021).

²¹ Deylemî, *el-Bunyetu's-Serdiyyetu*, 5.

²² Şaîr, *Kitâbâtu Nevbeti'l-Hirâse*, 17.

bitmesi sonucu serbest bırakılmıştır. 1966 yılında hukuk lisans diplomasını alabilmiş ve mezuniyet sonrası Emeklilik Sigortası Genel Müdürlüğünde çalışmaya başlamıştır.²³

Edebi bir panele katılmak için 1974 yılında²⁴ Almanya'ya giden Kâsım o esnada Doğu-Batı şeklinde ayrılmış Berlin'de on bir sene kalır. Almanya'ya gitme nedenini şöyle dile getirmiştir: “Avrupa'ya uzun bir süre kalma niyetiyle gittim. Biz, önceki neslin sahip olduğu fırsatlara sahip olmayan yazarlarız. Devlet veya üniversite tarafından maddi olarak desteklenen grupları kastediyorum. Kişisel bir macera olarak Berlin'de kalmaya karar verdim ve sonuçlarına tümüyle katlandım.”²⁵ Berlin'de Mısır Edebiyatı, özellikle de mensup olduğu kuşak olan “Altmışlar Kuşağı” hakkında bir doktora tezi hazırlamaya başlar. Bu kuşak klasik yazım kaidelerine ve Necîp Mahfûz ve Tevfîk el-Hekîm gibi “Babalar”ın rölüne başkaldıran bir kuşaktır. Kâsım; Edvar el-Harrât, İbrâhîm Aslân, Sun'ullah İbrâhîm, Cemâl el-Ğîtânî ve Saîd el-Kafrâvî gibi bu kuşağın yeni yüzlerini, kendi kuşağının imtiyazını ve karşılaştığı sıkıntıları ele alan eleştirel bir tez yazma niyetindedir. Fakat akademik yönünden çok sanatçı yönünün ağır basması, Berlin'deki hayat meşgaleleri ve geçinmek için gece bekçisi olarak çalışması gibi etmenler sebebiyle bu isteğini yerine getirememiş ve 1985 yılında Mısır'a dönmüştür.²⁶

1987 yılında “Tecemmu” partisinden²⁷ seçimlere girmeye karar veren Abdülhakîm Kâsım'ın partisi seçimleri kaybeder. Bu olay sonrasında beyin kanaması geçirir ve dört ay hastanede kalır. Bu hastalık nedeniyle sağ tarafı felç kalır. Yazı yazamadığı için vefat tarihi olan 13 Kasım 1990 tarihine kadar yazmak istediklerini eşine yazdırır.²⁸

2. Eyyâmu'l-İnsâni's-Seb'a Romanı

2.1. Romanın Tanıtımı

Abdülhakîm Kâsım ilk romanı olan “Eyyâmu'l-İnsâni's-Seb'a”yı cezaevindeyken yazmaya başlamıştır. Yazım yılı net olmasa da cezaevinde kaldığı süreç 1959 yılı ile 1964 yılları arasındadır. Dolayısıyla Kâsım'ın romanını bu yıllar içerisinde kaleme almaya başladığı söylenebilir. Kâsım, daha sonraları romanını üç defa tashih etmiş²⁹ ve romanı 1969 yılında Dâru'l-Kâtibi'l-Arabî matbaası tarafından neşredilmiştir.³⁰

Roman, “الحضرة” (Akşam Toplantısı), “الخبيز” (Ekmek Pişirme), “السفر” (Yolculuk), “الخدمة” (Hizmet), “الليلة الكبيرة” (Büyük Gece), “الوداع” (Veda) ve “الطريق” (Yol) olmak üzere toplam yedi bölümden oluşmaktadır. Kâsım her bölümü birbiriyle ilişkili şekilde

²³ Deylemî, *el-Bunyetu's-Serdiyyetu*, 5.

²⁴ Deylemî, *el-Bunyetu's-Serdiyyetu*, 5.

²⁵ Şâir, *Kitâbâtu Nevbeti'l-Hirâse*, 11-12.

²⁶ Deylemî, *el-Bunyetu's-Serdiyyetu*, 5-6.

²⁷ Kırş, “Abdülhakîm Kâsım Musekkafun ve Kâtibun Misrî”.

²⁸ Deylemî, *el-Bunyetu's-Serdiyyetu*, 6.

²⁹ Deylemî, *el-Bunyetu's-Serdiyyetu*, 6.

³⁰ Şâir, *Kitâbâtu Nevbeti'l-Hirâse*, 248.

yazıya dökmüştür. Roman toplam iki yüz otuz beş sayfadan meydana gelmektedir. Bu çalışmada yapılan alıntılarda "Eyyâmu'l-İnsâni's-Seb'a"³¹ romanının 1996 yılı baskısı esas alınacak ve çalışmamızda yapılan göndermeler dipnotta sayfa numaralarıyla gösterilecektir.

Roman kırsalda yaşayan bir grup dervişin hayatını, bağlı oldukları Şeyh Ahmed Bedevî'nin mevlidini kutlamak için yaptıkları hazırlıkları ve sonrasında Şeyh'in medfun olduğu Tantâ şehrine yapılan yolculuğu ve mevlidin kutlanıp tekrardan eve dönüş hikâyelerini konu edinmektedir. Yazarın bu ana konu yanında pek çok talî konuyu işlediği ve eserinde sosyal çevreden çokça faydalandığı görülür. Öyle ki roman bir dönem Mısır'ın genel vaziyeti, kırsal yaşamı ve önemli bir şehri olan Tantâ hakkında pek çok malumat sunmaktadır.

2.2. Romanın Olay Örgüsü

Yedi bölümden oluşan "Eyyâmu'l-İnsâni's-Seb'a" adlı romanın olay örgüsü şu şekilde gelişmektedir:

2.2.1. "الحضرة" (Akşam Toplantısı)³²

Abdülazîz hayatı boyunca akşam namazına sevgi duymuş bir çocuktur. Babası Hâcî Kerîm ise sık sık vakurca "Akşam namazı bir hazinedir, kaçırmayın."³³ demektedir. Hâcî Kerîm akşam namazını kılınca, ağzı zikirle meşgul olarak balkondaki yerine oturmak için doğrulur. Bu koltuğa ondan başkası oturmamaktadır. Tesbihatını bitirince gözleri ufuklara dalar ve sultanın³⁴ adını anıp iç geçirir. Abdülazîz ise bu esnada babasının yanına sokulmakta, hayal dünyasında normal olmayan insanlar ve olağanüstü olaylar belirmektedir. Evleri tüm aile ve akrabalarının oturduğu mahallenin başköşesinde yer almaktadır. Hâcî Kerîm onların önderi olup pek sevilen biridir.

Akşam vakti çökünce baba Hâcî Kerîm oğlu Abdülazîz'e feneri getirmesini emreder ve Abdülazîz lambayı yakıp evin büyük salonuna getirir. Her akşam Hâcî Kerîm'in evinde dini toplantılar gerçekleşmektedir. Ahmed Bedevî bu toplantılara gelen ilk kişidir. Zeki bir gençtir ve İhvân'ın kitaplarını okur. Yuvarlak çocuk yüzlü, pembe yanaklı, kısıp gözlü ve daima gülen biridir.

Ali Halîl titiz, çekingen ve bakkal dükkânı sahibidir. Tarikat kardeşlerinin sohbetlerine daima en son gelir. Namazı ağır ağır kılar, tadil-i erkâna riayet eder. Göbekli, omuz ve kolları ince, zayıf yüzlü, soluk benizli, az konuşan ve kahkaha atmayan biridir. Sessizce gülümseyince solgun yanakları bir miktar kanlanıp canlanır.

³¹ 'Abdülhakîm Kâsım, *Eyyâmu'l-İnsâni's-Seb'a* (Kahire: Mektebetu'l-Ustra, 1996), 235 s.

³² Bu bölüm romanın 5 ila 45. sayfalarını kapsamaktadır.

³³ Kâsım, *Eyyâmu'l-İnsâni's-Seb'a*, 7.

³⁴ Sultandan kasıt Şeyh Ahmed Bedevî'dir.

Muhammed Kâmil uzun esmer biridir. Omuzları geniştir. Gecelerdeki zikircilerin ve okuyucuların başını çeken kişidir. Saçlarına aklar düşmüştür fakat hala çocuğu bulunmamaktadır.

'Irâkî Atraş sağlıklı şekilde duymayan ve konuşamayan biridir. Hayatla tüm bağı, insanların dudakları arasında şekillenen kelimeleri tanıyabildiği hızlı ve keskin gözleridir. Bir manayı ifade etmesinden ziyade gülüşlere sebep olan kesik kesik kelimelerle cevap verir.

Muhammed 'Âyek narin vücutlu ve pürüzsüz beyaz elleri olan biridir. Şık giyinir ve daima parfüm kokar. Çapkındır ve hırsız Revâyih'in kocasıdır.

Ömer Ferhûd deve sahibi bir karakterdir. Gündüz kocaman devesine arkadaşlık eder. Yularını koluna dolar ve sürekli yemeğini verir. Zikirlerde ise kalbi yerinden uçar, ağzından köpükler akar. Adamlar sakinleşinceye kadar onu tutar. Mevlit zamanı ise devesinin üzerinde erzak sandıklarıyla şehrin yolunu tutar.

Selîm Şerkesî Neccâr, akıl hastası olan bir ailenin son çocuğudur. Sessizce ve konuşmadan oturur, söylenen şeylere kızarak veya hoşnut şekilde güler yorumlar yapar.

Toplantıya gelen daha bunlar gibi nice kişilikler vardır. Roman başkahramanı Abdülazîz'in toplantıya gelen hemen herkesle içsel bir bağı bulunmaktadır. Bu toplantılarda her roman kahramanı kendi dünyasından ve içinde bulunduğu vaziyetten söz eder ve samimi bir ortam oluşur. Her haftanın Pazartesi ve Cuma geceleri diğer gecelerden farklıdır. Bu gecelerdeki toplantılarda Delâl-i Hayrât, Kasîde-i Bürde ve el-Vesîle adlı kitaplardan bölümler ve daha sonra da fatihalar okunmaktadır.

Hâcî Kerîm ve dervişlerin bağı oldukları Şeyh Ahmed Bedevî'nin mevlit şenliklerinin zamanı dervişlerin hayatındaki en önemli etkinliklerden biridir. Zira tüm dervişler mevlit zamanını her sene dört gözle beklemekte ve hazırlıklar yapılmaktadır. Selîm Şerkesî'nin mevlit şenliklerine bir hafta kaldığını haber vermesi Hâcî Kerîm'de büyük bir sevinç yaratmıştır. Yanında bulunan dervişlere sevinç içerisinde: "*Evlatlarım, Gelecek Cuma toplantımızı sultanın huzurunda yapacağız.*"³⁵ deyince yüzler güler ve sevinçten parlar.

2.2.2. "الخبيز" (Ekmek Pişirme)³⁶

Bu bölümde mevlit için ekmek pişirimi ve bu olgu etrafında gelişen olaylar konu edinilmektedir. "*Ekmek Pişirimi*" roman kahramanları için büyük önem arz etmektedir. Nitekim mevlit süresi boyunca yapılan ekmek ve peksimetler tüketilecek ve bu ekmek ve peksimetlerden infak edilecektir. Ekmek pişirme işini özellikle Hâcî Kerîm'in ailesi üstlenmekte ve Hâcî Kerîm'in eşi tarafından organize edilmektedir.

³⁵ Kâsım, *Eyyâmu'l-İnsâni's-Seb'a*, 33.

³⁶ Bu bölüm romanın 47 ila 80. sayfalarını kapsamaktadır.

Mevlit şenlikleri için ekmek pişirileceği haberi tüm beldede yayılmış ve yoğun bir hazırlık içerisine girilmiştir. Her kadın bu etkinliğe katılmak için gelip çorbada tuzunun bulunması için yardım etmekte veya ekmek yapımında kullanılacak malzeme getirmektedir. Yazar, ekmek yapılan Hâcî Kerîm'in evini özellikle ambarı roman başkahramanı Abdülazîz'in gözünden ayrıntılı tasvir etmektedir. Mevrit yapım etkinliğine Hâcî Şevk te gelmiştir. Hâcî Şevk Hâcî Kerîm'in çok değer verdiği, Abdülazîz'in annesi kadar sevdiği ve kızların ismini duyunca gözlerinin parladığı bir roman kahramanıdır. Hâcî Şevk'in kocası yıllar önce vefat etmiş evin geçimi ve diğer işlerini o yüklenmiştir. Hâcî Kerîm'in sık sık ziyaret ettiği Hâcî Şevk ile Hâcî Kerîm arasında sıkı bir bağ vardır. Konuşması düzenli ve ağırbaşlı bir kadındır.

Sonraki kısımda ekmek yapımı için hamurun hazırlanışına değinilmekte ve bu işlem ayrıntılı tasvir edilmektedir. Ekmek yapımının ev halkı açısından büyük önemi olduğu gibi belde halkı için de büyük önemi vardır. Nitekim bu ekmekler hazırlandıktan sonra romanın bir diğer kahramanı Ömer Ferhûd'un devesi üzerinde Tantâ'daki hizmet evine gönderilir. Tantâ'da mevlit şenlikleri boyunca bu ekmek ve peksimetler tüketilmektedir. Ekmek ve peksimetler için yoğun çabalar sonucunda hamur hazırlanmıştır. Ekmek yapımına başlanması için Abdülazîz'in annesi kızlarından birine ekmek yapım işine yardım etmesi için Ümmü Sabâh'ı çağırmasını söylemiştir. Ümmü Sabâh, ekmek pişirme işleri için tandırın önünde çalışan gündelikçi bir kadındır. Bu etkinliğe Abdülazîz'in büyük ablası Reşîde de çağırılmıştır. Ümmü Sabâh'ın Hâcî Kerîm'in evine gelmesiyle ekmek pişirme etkinliği başlamıştır. Ümmü Sabâh bir odun kamışını lambanın ateşine uzatıp sesini yükselterek besmele çekmiş ve yanan kamışı tandıra atmıştır. Abdülazîz'in annesinin ve diğer kızların da elinde tandır küreği vardır. Bir an sessizlik oluşmuş ve dudaklar besmele fısıldamaktadır. Tandır ocağı kor ateşle dolmuş, Ümmü Sabâh kızların yaptığı ekmek hamurunu küreğiyle tandıra atmaktadır. Bu sırada civardaki evlerden kadınlar etkinliğine katılmak, evlerinde ateş yakabilmek için ateş almak veya ekmek yapım malzemesi getirmek için Hacı Kerîm'in evine gelmeye devam etmektedir.

"Ekmek Pişirme" bölümüyle yazar gelişme bölümüne giriş yapmıştır. Bu bölümde yazar, ana tema olarak mevlit şenliklerini kutlamak için ekmek ve peksimet yapımını ayrıntılı olarak işlemektedir. Bu ana tema yanında birçok talî konuyla olayları ilgi çekici hale getirmekte ve hep aynı tema üzerinden yürüyerek konunun sıkıcı bir hal almasının önüne geçmek gibi niyeti olduğunu hissettirmektedir. Yazar, bu bölümde kurguladığı olaylarla sonraki bölümlerde meydana gelecek olayların bazı ipuçlarını ve öncül haberlerini vermektedir.

2.2.3. "السفر" (Yolculuk)³⁷

Bu bölümde Hâcî Kerîm ve cemaatinin Tantâ şehrine yaptıkları yolculuk konu edinilmektedir. Ekmek pişirimi tamamlandınca roman kahramanları yolculuk için hazırlık

³⁷ Bu bölüm romanın 81 ila 111. sayfalarını kapsamaktadır.

yapmaya başlarlar. Hazırlıklar tamamlanınca Hâcı Kerîm önde cemaati arkada yola koyulurlar. Hâcı Kerîm yolda kendisine selam verenleri veya elini öpmek isteyenleri geri çevirmemektedir. Kadınlar ise bir erkek rehberliğinde farklı bir yol tutmuşlardır. Yolun tüm zorluklarına rağmen yolculuğu, evde oturmaya yeğlemişlerdir. Bu esnada yolda rastladıkları kişiler şeyhin makamında kendileri için fatiha okunmasını veya dua edilmesini talep etmektedirler. Kafile bu şekilde yoluna devam ederken Ali Halîl'in dükkânına uğramıştır. Ali Halîl koşturarak Hâcı Kerim'in ellerine sarılmış ve oturmaları için hasır getirmeye gitmiştir. Dükkânı ağzına kadar mallarla dolu Ali Halîl, oturaklar üzerine beyaz bir örtü sermiş Hâcı Kerîm ve yer bulabilen cemaati oturmuştur. Ali Halîl'in şekerleme ikramında sonra uzaktan Ömer Ferhûd koca cüsseli devesiyle hızlıca gelmiştir. Gençlerin yardımıyla yapılan ekmeçler Ömer Ferhûd'un devesine yüklenmiştir. Abdülazîz, içindeki tereddütlere rağmen rica eder tarzda Ömer Ferhûd'dan kendisini devesine bindirmesini istemiştir. Nihayet isteği kabul görmüş deveye binmiştir. Annesinin güneşin çarpmaması için verdiği başlığı hiçbir şey anlamadan almış ve bir iki düşme tehlikesinden sonra deve Tantâ'nın yolunu tutmuştur.

Kafile bir müddet yürüyerek yolculuk yaptıktan sonra tren istasyonuna varır. Daha sonra trene binip Tantâ yolunu tutarlar. Hâcı Kerîm pencerenin yanına oturur, yanına Ahmed Bedevî, karşısına ise Muhammed Kâmil ve Ali Halîl oturur. Diğer adamlar ve birkaç kadın ise arabanın iki tarafında bulunan koltuklara dağılırlar. Bir an şaşkınlık ve tuhaflık olur, tren ise gürleyerek hareket eder. Yolculuk sırasında hoş sohbetler edilir ve kafile bu şekilde Tantâ şehrine varır.

2.2.4. “الخدمة” (Hizmet)³⁸

Yazar bu bölüme Tantâ şehrinin mahallelerini ve caddelerini özellikle başkahraman Abdülazîz'in gözünden uzun uzadıya tasvir etmekle başlamaktadır. Genel bir bilgiden sonra Hâcı Kerîm'in roman kahramanlarından 'Âyek ile ev kiralama arayışına girdiği görülür. Zira Tantâ'ya varınca henüz ev kiralamamışlardır. Birkaç denemeden sonra mevlit süresi boyunca kalacakları bir ev kiralarlar. Bu ev Hacı Kerîm'in uzaktan da akrabası olan Ümmü Talat'ın evidir. Ümmü Talat romanda iyi bir kadın olarak vasıflandırılmaktadır.

Ev kiralama işinden sonra Hacı Kerîm ve kafilesi Şeyh Ahmed Bedevî'nin türbesini ziyaret ederler. Yazar bu anı şöyle dile getirmektedir: “*Sikketu'l-Cedîde sokağının başında karşı karşıya eski ve tozla kaplı evler vardı. Tenteler bir vitrinden diğerine dükkânlar üzerinde uzanıyordu... Bezden oluşan deliksiz bir çatıydı... Eski ve karanlık tünel gözleri yumuşatmaktaydı... Gözlerin kargaşası tatlı suyla dindikten sonra el-Bedevî'nin manzarasını izlemeye başlıyordu... İşte şimdi türbe... Sultanın kubbesi görüldüğünde Abdülazîz babasının adımlarındaki duraksamayı biliyor, önceden tahmin edebiliyordu. Adamların kalpleri ise Hâcı Kerîm'in kalbine bağlı durumdaydı. Her şeyi unutmuşlar ve gözler Bedevî'nin türbesinin görüntüsüne bakakalmıştı...*

³⁸ Bu bölüm romanın 113 ila 148. sayfalarını kapsamaktadır.

Abdülazîz ise onlar arasında kendine hastı. Bütün demir parçacıkları mıknatıs yönüne doğru sistematik çekilirdi fakat o ise bunlardan farklı yabancı bir maden gibiydi... Hâcî Kerîm Seyyid Ahmed Bedevî'nin türbesi karşısında durup:

- "Esselamu Aleykum ey efendim Ahmed Bedevî... Esselamu Aleyke ey sultan..."³⁹ dedi.

2.2.5. "الليلة الكبيرة" (Büyük Gece)⁴⁰

Yazar bu bölüme Hâcî Kerîm'in kiraladığı evi tasvirle başlamaktadır. Hâcî Kerîm ve kafilesi eve yerleşmiştir. Her mevlit zamanı dervişler büyük bir ziyafet düzenlemektedirler. Bu ziyafet için herkes bir şeyler yapmakta ve kadınlar güzel yemek pişirmektedir. Romanın "Büyük Gece" bölümü mevlit şenlikleri kapsamında çekilen ziyafetin ve roman kahramanları arasındaki yardımlaşma gibi birçok talî olayın konu edinildiği bölüm olarak karşımıza çıkmaktadır. Yazar bu durumu "Mutfakta ocaklar birbiri ardına dizilmiş başları üzerinde siyah yemek tencerelerini taşıyorlardı. Yemek ve yağ kokusu her tarafa yayılmıştı, Abdülaziz neredeyse kusmak üzereydi. Ocaklar sabırla kaynama sesleri çıkartıyor ve sanki cansız ve nağmesiz Delâil-i Hayrât okuyor gibilerdi. Tencereleri başları üstünde taşıyorlardı, sanki köydeki siyahî kadınlar şeklinde imal edilmişlerdi. Kadınlar tencereler üzerine eğilip kapaklarını açıyor ve yüzlerini buhara daldırıyorlardı. Keççeler tencerelere daldırılıp çıkarılıyordu. İçlerinde sos ve siyah et parçaları, etlerin çevresinde ise yağdan bir çerçeve vardı. Loş oda, ocaklar, sıcaklık ve kadınların anne karnındaymış gibi gizemli hareketleri... Muhammed Kâmil'in geçen sene boşadığı eşi yağlı yemeğin buharının, lambaların ve ocakların dumanları içerisinde yüzüyordu. Aklı biraz karıştı. Bir şeyler söylüyor, durup dururken peygambere salâvat getiriyor ve sultana nida ediyordu. Ahmed Bedevî'nin eşi tenceredeki suyu karıştırıyor, gözleri de arkadaki ürperen arkadaşını izliyordu. Şerkesî'nin eşi yere yayılmış, bıçağıyla soğanla uğraşmakta ve gözyaşları hafif çiseleyen yağmur gibi akmaktaydı. Karanlık, buhar ve dumanın yoğunluğu, Hâcî Kerîm'in kızlarının gülüşlerini gizlemekteydi."⁴¹

Ziyafetten sonra Abdülazîz dışarı çıkmış ve şehrin sokaklarında gezmeye başlamıştır. Yazar, roman başkahramanı Abdülazîz'in gözünden Tantâ şehrini özellikle de "Sikketu'l-Cedîde" caddesini ayrıntılı tasvir etmektedir. Ayrıca bölümde başkahraman Abdülazîz'in yaşadığı duygusal kırılmalar ve sorgulamalara geniş yer verilmektedir.

2.2.6. "الوداع" (Veda)⁴²

Bu bölüm roman kahramanlarının mevlidi kutlayıp köye dönüş yolculuklarını konu edinmektedir. Roman kahramanları Tantâ'da bir hafta geçirmiş ve bu süre içerisinde mevlit şenlikleriyle meşgul olmuşlardır. Fakat köye dönüş zamanı gelince herkeste bir keder baş göstermiştir. Yazar bu manzaradan bir kesiti şöyle betimlemektedir: "Ömer

³⁹ Kâsım, *Eyyâmu'l-İnsâni's-Seb'a*, 130.

⁴⁰ Bu bölüm romanın 149 ila 174. sayfalarını kapsamaktadır.

⁴¹ Kâsım, *Eyyâmu'l-İnsâni's-Seb'a*, 152.

⁴² Bu bölüm romanın 175 ila 197. sayfalarını kapsamaktadır.

*Ferhûd fırlayarak hizmet evinin içine daldı. Hâcî Kerîm ise avlunun ortasında bastonuna dayanıp abasını göğsünde ilikleyerek durmuştu. Ümmü Talat elinde sandalyeyle kapıdan çıktı ve Abdülazîz'e uzattı. Abdülazîz sandalyeyi konuşmadan müteşekkir halde Ümmü Talat'ın tarafına bakan babasına verdi. Hâcî Kerîm abasını kucağına koyarak oturdu. Avuçlarıyla bastonunun kulpunu tutmuş, önüne doğru bakıyordu. Abdülazîz ise arkasında durmaktaydı. Ümmü Talat evin kapısının hemen dibinde merdivenin ilk basamağına oturmuş, kadınlar ise pencerelerdeydi. Birbirlerine seslenme nidaları veya çocukların bağırmaları... Fakat kesişen seslerin ardında tüneyen bir sessizlik vardı. Birbirinden uzak renkli nakışlara sahip koyu siyah zemin gibi hiç bozulmayan güçlü bir sessizlik..."*⁴³

Nihayet her şey derlenip toparlanıp dönüş yoluna koyulmuşlardır. Genel olarak herkeste hüznünlü bir hava vardır. Yazar bu bölümde de yer tasvirlerine devam etmektedir. Tasvirici anlatımın kendini hissettirdiği bölümü yazar, sonuç bölümünün alt yapısı olarak kurgulamıştır. Nitekim sonuç bölümünde de bu duygusal hava ve işaretini verdiği bazı olaylar devam etmekte ve nihayete ermektedir. Bir önceki bölüme göre başkahraman Abdülazîz'in daha pasif olduğu görülür.

2.2.7. "الطريق" (Yol)⁴⁴

Romanın sonuç bölümünü oluşturan "Yol" bölümünde yazar genel olarak roman kahramanlarının dışarı çıktığı acıklı sonları işlemektedir. Bir önceki bölüm olan "Veda" bölümüne benzer olarak bu bölümde de dramatik sahneler sıklıkla yansıtılmaktadır. Roman başkahramanı Abdülazîz'in aktif olduğu bölümde tasvirici anlatım etkisini hissettirmektedir. Yazar bu bölümle romanın duygusal boyutunu daha da öne çıkarma niyetinde görünmektedir.

Yazar bu bölüme başkahraman Abdülazîz'in belirsiz bir yer ve zamanda yaptığı yürüyüşü ve etrafındaki manzarayı tasvirle başlamaktadır. Bu yürüyüşün sonunu köylerindeki evlerine varmasına bağlayarak yolda ablası Reşîde karşılaştığını dile getirmektedir. Ablasına sınıksız sarılıp hasret gideren Abdülazîz'in bu durumu yazar şöyle ifade eder: "Abdülazîz koşarak uzaklaştı. Uzaktan onun, evlerinin kapılarının önünde durduğunu fark etti. Daha ona doğru yürümeden sesi karanlıkları yararak ona ulaşıyordu.

- Abdülazîz... Kardeşim...

Onu göğsüne doğru çekti. Baş çenesinin altındaydı. Abdülazîz ona sıkıca sarılıyor, kalp gibi şefkatle titreyen minicik insanı içine sokabilmeyi arzuluyordu. Korkan bir çocuk gibi sinesine sığınmıştı...

*Gözyaşları akmaya ve bedeni hıçkırıklarla titremeye başladı. Her ikisi de hıçkırarak bir kez daha sınıksız sarıldılar. Çevrelerindeki gecenin karanlığını ise dudak emişleri, inlemeler ve ağıt sözcükleri sarmıştı..."*⁴⁵

⁴³ Kâsım, *Eyyâmu'l-İnsâni's-Seb'a*, 180-181.

⁴⁴ Bu bölüm romanın 199 ila 235. sayfalarını kapsamaktadır.

Bu duygusal anlardan sonra bir gariplik olduğunu anlayan Abdülazîz evine doğru koşar. Yol üzerindeki evlerde anormal bir hareketlilik olduğunu sezen Abdülazîz'in kalbi kan ağlamaktadır. Yol üzerinde Abdülazîz ile karşılaşan Ömer Ferhûd Abdülazîz'in iyi olmasına çok sevinmiştir. Ayrıca olayların akışından Abdülazîz'in Ali Halil'in öldüğünü burada öğrendiği görülmektedir:

"- İyi olduğun için binlerce kez hamdolsun Abdülazîz Bey... İyi olduğun için binlerce kez hamdolsun..."

*Ömer Ferhûd'un sesi hüznüydü. Kara elbisesi içersinde iki büklüm görünüyordu. Evine girerek kapıyı kilitledi. Abdülazîz ise Ali Halil'in kapalı dükkânına koştu. Şimdi üşümüş on beş volt bir lamba, idam edilmiş bir ceset gibi tavana asılmış olmalıydı. Ali Halil ölmüştü. Ölüm, karanlık köşelerden kör gözleriyle Abdülazîz'i izliyordu."*⁴⁶

Abdülazîz bu olaydan sonra hızlıca evlerine gider. Babasının sedye üzerindeki cesediyle karşılaşan Abdülazîz kendini babasının üzerine kapaklar ve duygusal anlar yaşar. Bu olaydan sonra yazar Abdülazîz'in evin geçimini üstlenmesi ve karşılaştığı zorluklardan bahsetmektedir. Hacı Kerîm'in hastalanma sürecini ve sonrasında yaşananları da uzun uzadıya dile getiren yazar, Abdülazîz'in uzun süre sonra çocukluk aşkı Semîra'yla karşılaşmasını ve sonrasında oluşan duygu yoğunluğu halinden söz etmektedir. Roman bu şekilde son bulmaktadır.

3. Eyyâmu'l-İnsâni's-Seb'a Romanında Özlem Teması

Özlem, bir kimseyi veya bir şeyi görme, kavuşma isteği, hasret, tahassür anlamlarını ihtiva eden bir kavramdır.⁴⁷ Özlem, insan hayatının vazgeçilmez bir unsuru olduğu için hakkında pek çok şey yazılmıştır. İnsanoğlu belki de içinden çıkarıp atamadığı özlem duygusunu kâh türkülere kâh şiirlere kâh romanlara konu etmiş ve bu şekilde bir teselli bulma yoluna gitmiştir. İnsanlık tarihi boyunca özlem duygusu hem düzyazıda hem de şiirlerde işlenen önemli bir tema olmuştur.

"Eyyâmu'l-İnsâni's-Seb'a" romanında göze çarpan temalardan biri özlem temasıdır. Yazarın eserini cezaevindeyken kaleme aldığı düşünülürse sık sık özlem temasını işlemesi doğal bir sonuçtur. Nitekim bir eserin, yazarının duygu ve düşüncelerini yansıtmaması düşünülemez. Abdülhakîm Kâsım'ın cezaevinde yaşadığı sıkıntılar ve duyduğu özlemler karşısında tek çareyi küçüklükten beri meftûn olduğu yazmada bulmuştur. Cezaevindeyken yaşadığı yalnızlık, hissettiği üzüntü, gözünde tüten aile ve sıra hasreti Kâsım'ı ilk romanını yazmaya götüren ana etkenlerden sayılabilir. Yazarın hayatı göz önüne alınarak düşünüldüğünde, romanının ana temasını ilk dönem yaşantısıyla harmanladığı görülmektedir. Romanın ikinci kahramanı Hâcî Kerîm karakterinin kendi

⁴⁵ Kâsım, *Eyyâmu'l-İnsâni's-Seb'a*, 203.

⁴⁶ Kâsım, *Eyyâmu'l-İnsâni's-Seb'a*, 203-204.

⁴⁷ Şükrü Halûk Akalın vd., "Özlem", *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu, 2011), 1870.

babasıyla önemli ölçüde benzerlik göstermesi, roman kahramanı Abdülazîz'in babasıyla olan duygusal bağı ve yazarın duygu ve düşüncelerine tercüman olması gibi pek çok veri bu iddiayı desteklemektedir. Kâsım'ın romanını yazmasında ilk dönem hayatına duyduğu özlemin büyük etkisi olduğu açıktır.

Abdülhakîm Kâsım'ın “Eyyâmu'l-İnsâni's-Seb'a” romanında özlem duygusunun şu noktalarda yoğunlaştığını söylemek mümkündür:

3.1. Akşam Toplantısına Duyulan Özlem

Romanda karşılaşılan ilk özlem teması Hâcî Kerîm ve cemaatinin her akşam düzenledikleri akşam toplantısına duyulan özlemdir. Öyle ki başta roman kahramanı Abdülazîz olmak üzere tüm roman kahramanları bu geceleri dört gözle beklemektedir. Dervişler, gündüz sıkıcı ve yorucu işlerini bitirip akşam rahatlamak için Hâcî Kerîm'in evine akın etmektedirler. Gün içinde yaşadıkları zorlukları ve stresleri bu şekilde dindirdikleri anlaşılmaktadır. Yazar: “نَمَّةٌ فِي الدُّورِ الْكَيْبِيَّةِ تَنْتَظِرُهُمُ الْعُرْفُ الْمُظْلِمَةُ وَالنُّومُ إِلَى “الصَّبَّاحِ، أَمَّا أَصْحَابُ الْحَاجِ كَرِيمٍ فَأَمَامَهُمْ مَبَاهِجُ الْمَسَاءِ *Toplantıya katılmayanları kasvetli evlerinde karanlık odalar ve sabaha kadar uyku beklerdi, Hâcî Kerîm'in dostlarının önünde ise akşamın eğlenceleri vardı.*”⁴⁸ diyerek bir açıdan roman kahramanlarının özleminin sebebini de açıklamaktadır. Sonrasında yatsı namazından sonra dervişlerin Hâcî Kerîm'in evinde toplandıkları görülmektedir. Yazar bu durumu:

فِي كُلِّ مَسَاءٍ يُلْتَمِمْ شَمْلَ هَوْلَاءِ الصَّبَّاحِ، عَمَلُوا طَوْلَ النَّهَارِ فِي الْأَرْضِ حَتَّى تَشَقَّقَتْ أَيْدِيهِمْ وَصَاحُوا وَصَرَخُوا فِي الْأَوْلَادِ وَالنِّسَاءِ وَسَاطُوا الْبِهَائِمَ وَعَمِيَّتْ عَيْبُونُهُمْ بِالْعَضْبِ الْعَارِمِ، وَفِي الْمَسَاءِ لَبَسُوا الْجَلَالِيْبَ الْمَغْسُولَةَ وَصَلُّوا الْعِشَاءَ جَمَاعَةً فِي الْمَسْجِدِ الْجَامِعِ وَقَالُوا مِنْ قُلُوبِهِمْ آمِينَ خَلَفَ الْإِمَامُ ثُمَّ جَاءُوا إِلَى الدُّوَارِ.

“Her akşam, gün boyu elleri çatlayıncaya kadar tarlalarda çalışan, kadın ve çocuklara bağırpı azarlayan, hayvanları kırbaçlayan, gözleri öfkeden dönen, akşamları temiz elbiselerini giyip camide cemaatle yatsı namazını kılan ve imamın arkasında içlerinden âmin diyen sonra da eve dönen bu dostlar bir araya gelirdi.”⁴⁹ cümleleriyle ifade ederek akşam toplantısına duyulan özlemin sebeplerini saymaya devam etmektedir.

Hâcî Kerîm ve dervişlerinin her akşam düzenledikleri akşam toplantılara paralel olarak, Hâcî Kerîm'in bağlı olduğu şeyhin Hâcî Kerîm ve dervişlerini her sene ziyareti sırasında da akşam toplantıları yapılmaktadır. Özlem temasının kendisini hissettirdiği bu toplantıları yazar şu satırlarla betimlemektedir:

وَتَكُونُ لَيْلَةٌ رَائِعَةٌ فِي دَارِ ذَلِكَ الدَّرْوَيْشِ، لَكِنْ هَذَا إِنَّمَا يَكُونُ فِي زُورَةِ الشَّيْخِ السَّنَوِيَّةِ لِلْبَلَدِ، لَيَالٍ مُبَارَكَةٌ لَيْسَ أَبْهَى مِنْهَا أَبَدًا.

⁴⁸ Kâsım, Eyyâmu'l-İnsâni's-Seb'a, 9.

⁴⁹ Kâsım, Eyyâmu'l-İnsâni's-Seb'a, 10.

"Bu dervişin evinde harika bir gece yaşanır. Bu da şeyhin her sene beldeye yaptığı ziyaret esasında meydana gelirdi. Daha güzelinin asla olamayacağı mübarek gecelerdi."⁵⁰

لَيْلٍ مُّبَارَكَةٍ لَيْسَ مِنْهَا أَبَدًا... كُلُّ لَيْلَةٍ يُدْعَى الشَّيْخُ وَرَهْطُهُ إِلَى دَارٍ مِنْ دُورِ الإِخْوَانِ وَالْمُرِيدِينَ
تُدْبِحُ النُّدُورُ وَيُقَدِّمُ الطَّعَامُ وَتُقَامُ الْحَضْرَةُ وَالْأَذْكَارُ وَيَكُونُ سُورُورٌ تَرْتَاخُ مِنْهُ الْجِبْطَانُ... لَكِنْ لَيْسَ أَبْهَى
مِنَ اللَّيْلَةِ الَّتِي تُقَامُ فِي دَارِ عَلِيِّ خَلِيلٍ أَبَدًا، يَا لَهَا دَارُ عَلِيِّ خَلِيلٍ.

"Daha şaşaalısın olamayacağı mübarek gecelerdi... Her gece şeyh ve cemaati, müritlerin veya tarikat kardeşlerinden birinin evine davet edilirdi. Adaklar kesilir, yemek verilir, ayinler düzenlenir, zikirler yapılır ve duvarların bile sevindiği bir şenlik olurdu... Fakat hiçbir zaman Ali Halîl'in evinde düzenlenen geceden daha görkemlisi olmamıştı. Ali Halîl'in evi ne muazzamdı."⁵¹

Şeyhin her sene Hâcı Kerîm ve cemaatinin yaşadığı beldeye yaptığı ziyaret insanlar tarafından dört gözle ve özlemle beklenmektedir. Yazarın:

فَإِذَا مَا حَلَّ بِدَارِ عَلِيِّ خَلِيلٍ أَتَوْا بِالْعِيَالِ طَالِبِينَ الْبَرَكَاتِ يَأْخُذُ عَلِيُّ خَلِيلٌ الْعِيَالَ إِلَى الشَّيْخِ يَمْسَحُ رُؤُوسَهُمْ
وَيَتَقَلَّبُ فِي أَفْوَاهِهِمْ، وَفِي الْعُرْفَةِ يَعْكُفُ كَاتِبُ التَّعَاوِذِ وَالتَّمَانِيمِ عَلَى كِتَابَةِ الرَّقَى وَالْأُحْجِيَّةِ لِلنِّسَاءِ الْعَوَاقِرِ
وَاللَّاتِي يَمُوتُ أَطْفَالُهُنَّ، زِيَارَةُ الشَّيْخِ لِدَارِ عَلِيِّ خَلِيلٍ عَيْدٌ لِلْحَارَةِ كُلِّهَا...

"Şeyh, Ali Halîl'in evine gelir gelmez insanlar bereket isteyerek çocuklarını getirirlerdi. Ali Halîl çocukları şeyhe götürür, şeyh de başlarını okşar ve ağızlarına tükürürdü. Muskacı odada çocukları ölen ve çocuğu olmayan kadınlara muska yazmakla meşguldü. Şeyhin Ali Halîl'in evini ziyareti tüm mahalle için bayram anlamına geliyordu."⁵² cümlelerinden anlaşılacağı üzere insanların şeyhi ve muskacıyı dertlerine çare olarak görmeleri ve onlardan medet ummaları, şeyhin beldeye yapacağı ziyarete duyulan özlemin ana sebebidir. Daha genel bakıldığında şeyhe ve şürekâsına atfedilen kutsallık insanlar nezdinde büyük bir sevgiye dönüşmekte ve bu sevgi araya zaman girince özlem duygusuna dönüşmektedir.

3.2. Mevlit Kutlamalarına Duyulan Özlem

Romanda görülen en büyük özlem teması, roman kahramanlarının bağlı oldukları Şeyh Ahmed Bedevî'nin mevlit kutlamalarına duyulan özlemdir. Romanın hemen her bölümünde görülen bu tema romanın ana temalarından biridir. Mevlit kutlamalarına duyulan özleme ilk olarak roman kahramanlarından Selîm Şerkesî Neccâr'ın Hâcı Kerîm'e gelip mevlit zamanını haber vermesiyle rastlanmaktadır. Bu haber üzerine Hâcı Kerîm'in çok sevindiği görülmektedir:

مدد يا سيدي يا سيد مدد... ناديت علينا يا ابو فراج واد احنا جاينين .

"Medet ey efendim Seyyid medet... Sen bizi çağırдын ey Ebâ Ferrâc, işte geliyoruz."⁵³

⁵⁰ Kâsım, Eyyâmu'l-İnsâni's-Seb'a, 36.

⁵¹ Kâsım, Eyyâmu'l-İnsâni's-Seb'a, 37.

⁵² Kâsım, Eyyâmu'l-İnsâni's-Seb'a, 38.

⁵³ Kâsım, Eyyâmu'l-İnsâni's-Seb'a, 29.

Akşam toplantılarında da mevlide duyulan özlem kendini göstermekte ve roman kahramanlarının hayalini süslemektedir:

السَّفَرُ بِإِذْنِ اللَّهِ يَوْمَ الْأَحَدِ...

السَّفَرُ إِلَى السُّلْطَانِ، الطَّرِيقُ، طَنْطَا بَيْتِ الخِدْمَةِ، لِقَاءُ الإِخْوَانِ، أَلْفَرَحُ وَلَيْلَتُهُ الْكَبِيرَةُ، الْكَلَامُ يَتَرَفَّرُ
يَصْنَعُ حُلْمَ الْأَيَّامِ الْقَادِمَةِ فِي ضَوْءِ الْفَانُوسِ الَّذِي بَدَأَ يَحْفُتُ وَتَنْعَسُ دَبَالَتُهُ...

“Yolculuk Pazar günü Allah’ın izniyle...

Sultana, tarikat yoluna, hizmet yurdu olan Tantâ’ya, tarikat kardeşleriyle buluşmaya, mevlide ve büyük mevlit gecesine yolculuk... Fitili bitmeye ve ışığı azalmaya başlayan fenerin ışığında gelecek günlerin düşlerini anlatan konuşmalar başlıyordu...”⁵⁴

Hâcî Kerîm’in mevlit zamanını dervişlere haber vermesi karşısında gösterilen tepkiler ve yazar tarafından verilen bazı bilgiler mevlit zamanına duyulan özlemin büyüklüğünü göstermektedir:

يا ولاد... الجمعة الجايه نعمل الحضرة في رحاب السلطان.

ضَحَكْتَ الْوُجُوهُ الْوَضِيئَةُ بِالسُّرُورِ... مَدَدْتُ يَا سَيِّدِي يَا سَيِّدُ... وَمَدَدْتُ يَا أَبُو فَرَّاحٍ...

صَفَقَتْ أَحْقَانُ دُحَّانِ الْمَضْغِ عَلَى الْأَكْفِ الْأَيَّامِ الْقَادِمَةِ وَاعِدَّةً بِالْمَبَاهِجِ نَضِجِ الشُّوقِ نَحْتِ وَطَاءِ الظَّهِيرَةِ
فِي أَيَّامِ الْعَمَلِ الشَّاقِّ الْمُتَتَابِعَةِ...

“Evlatlarım... Gelecek Cuma toplantımızı sultanın huzurunda yapacağız.

Temiz yüzler sevinçten güldü... Medet ey Efedim Seyyid... Medet ey Ebâ Ferrâc...

Tütün tabakaları avuçlara vuruluyordu. Gelecek günler mutluluk vaat ediyordu. Bitmek bilmeyen çetin çalışma günlerindeki öğle sıcaklığı altında özlemleri kabarırdı...”⁵⁵

Bu haberden sonra başta roman kahramanları olmak üzere tüm belde halkı mevlidi kutlamak için hazırlıklara girişmiştir. Mevlit için ekmek ve peksimet yapımı olmazsa olmazlar arasındadır. Nitekim kadınlar tarafından yapılan bu ekmek ve peksimetler mevlit süresi boyunca tüketilecek ve infak edilecektir. Tüm belde halkının kendi imkânı ölçüsünde bu etkinliğe katkı sunması mevlide duyulan sevgi ve özlemin büyüklüğünü ayrıca göstermektedir.

لَا بُدَّ أَنْ حَبَرَ حَبِيزِ الْمَوْلِدِ قَدْ انْتَشَرَ فِي الْبَلَدِ فَأَنْتَ كُلُّ وَاحِدَةٍ إِلَى دَارِ الْحَاجِّ كَرِيمِ بِحَلَابٍ بِهَيْمَتِهَا مُشَارَكَةً
فِي رَوَادَةِ مَوْلِدِ السُّلْطَانِ .

⁵⁴ Kâsım, Eyyâmu'l-İnsâni's-Seb'a, 45.

⁵⁵ Kâsım, Eyyâmu'l-İnsâni's-Seb'a, 33.

"Mevlit için ekmek pişirme haberi tüm beldede yayılmış olmalıydı. Her kadın şeyhin mevlidi için yapılan erzak hazırlama etkinliğine katılmak için hayvanının sütüyle Hâcî Kerîm'in evine gelirdi..."⁵⁶

Yazar ekmek pişirme işlemini ve bu pişirme işlemi sırasında gelişen olayları uzun uzadıya aktarmaktadır. Roman kahramanları için gayet önemli bir etkinlik olan bu işlem tamamlandıktan sonra tüm roman kahramanları ve belde halkı hazırladıkları eşyalarla beraber Tantâ şehrinin yolunu tutmuşlardır. Büyük bir özlemle Şeyh Ahmed Bedevî'nin mevlidini kutlamaya giden kahramanların durumunu bir yerde yazar şöyle betimlemektedir:

مِنْ كُلِّ الْقَرْيَ نَاسٌ ذَاهِبُونَ إِلَى الْمَوْلِدِ، الْمَسَارِبُ الصَّغِيرَةُ بَيْنَ الْحُقُولِ كَالْعُرُوقِ فِي رَاحَةٍ وَرَقَّةِ الشَّجَرِ
تُرْفَدُ السِّبْغَةُ كُلُّ أَنْ بَارْتَالِ مِنَ الْمُسَافِرِينَ، الرَّجَالُ فِي الْجَلَالِيبِ الْمَعْسُولَةِ وَالنَّبَاتِ فِي الشَّيْلَانِ الْحَمْرَاءِ
وَالْحَضْرَاءِ وَاللَّيْمُونِيَّةِ وَالنِّسَاءِ حَامِلَاتُ السِّبَالِ وَصُرَّرَ الرَّادِ عَلَى الرُّؤُوسِ زَرَافَاتٌ لَا تَنْقَطِعُ وَالْغِنَاءُ
وَصَفْقُ الْأَكْفِ وَالزِّيَابِ:

يا ابو عتبه خضراء ... يا سيد نادينا

ودبحنا البقرة ... يا سيد وجينا

"Her köyden insanlar mevlide gitmekteydi. Tarlalar arasındaki geçitler yola her an yolcu kabileleri akıtan ağaç yaprağındaki damarlar gibiydi. Adamlar yıkanmış cilbaplara, kızlar ise kırmızı, yeşil veya limoni renkteki şallara bürünmüşlerdi. Kadınlar da başlarının üzerinde sepetler ve azık bohçaları taşıyorlardı. İnsan seli, nağmeler, el çırpmalar ve haykırışlar hiç kesilmiyordu:

- Ey yeşil eşik sahibi, sana sesleniyoruz ey Seyyid,

- Kurbanlar kestik, sana geldik ey Seyyid..."⁵⁷

Yazar romanın başka yerlerinde mevlit kutlamasının roman kahramanları açısından önemini ve ona duyulan özlemin bazı sebeplerini şöyle dile getirmektedir:

وَعَلَى الْمَصَاطِبِ أَمَامَ أَبْوَابِ الدُّورِ فِي الْعَصَارِ وَعَلَى الْكَيْمَانِ فِي اللَّيَالِي الصَّيْفِيَّةِ الْمُقَمَّرَةِ يَدُورُ الْكَلَامُ
مَادًّا عَنِ أَيَّامِ السُّرُورِ، قَلِيلَةً عَلَى مَدَارِ الْعَامِ، وَالزَّمَنُ بَيْنَهَا مَفْرُوشٌ بِالْكَدِّ وَالْغِنَاءِ، وَمَوْلِدِ السُّلْطَانِ فَرِيدٍ
فِي أَيَّامِ السُّرُورِ، تِلْكَ السَّفَرَةُ الْغَرِيبَةُ إِلَى طَنْطَا، ثُمَّ اللَّيَالِي هُنَاكَ مُتَفَجِّرَةٌ بِالْأَضْوَاءِ وَالْغِنَاءِ وَالْهَيْجَاعِ ...

"İkinci vakti evlerin kapısı önündeki oturaklarda ve mehtaplı yaz gecelerinde yükseğe çıkıntılar üzerinde yıl boyunca az sayıdaki neşeli günler hakkında konuşulurdu. Neşeli geçen günler arasındaki zaman çalışma ve cefa zamanlarıydı. Sultanın mevlidi bu mutlu günler arasında benzersizdi. Şu Tantâ'ya yapılan garip yolculuk sonra da coşku, nağmeler ve ışıltılarla dolan geceler..."⁵⁸

⁵⁶ Kâsım, Eyyâmu'l-İnsânî's-Seb'a, 56-57.

⁵⁷ Kâsım, Eyyâmu'l-İnsânî's-Seb'a, 102.

⁵⁸ Kâsım, Eyyâmu'l-İnsânî's-Seb'a, 88.

كَمْ رَقَّتِ الْقُلُوبُ وَهَفَّتِ لِلسَّعْرِ الْوُشْيِكِ وَطَارَتْ أَجْنِحَةُ الشُّوقِ وَحَطَّتْ عَلَى الذِّكْرِيَّاتِ الْحَبِيبَةِ...

“Kalpler ne denli duygusallaşır ve yaklaşan yolculuğa hasret duyardı. Özlem kanatları uçuşur ve güzel hatıralar üzerine konardı.”⁵⁹

Roman kahramanları, mevlit şenliklerini kutlamak için Tantâ şehrine yaptıkları yolculuk sırasında pek çok macera kabilinden olay yaşamaktadır. Yazar tarafından ayrıntılı aktarılan bu olaylara rağmen kahramanların yollarına ısrarla devam etmesi bir açıdan mevlit kutlamalarına duyulan özlemin boyutunu da ifade etmektedir.

هَكَذَا يَكُونُ السَّعْرُ إِلَى السُّلْطَانِ شَوْقٌ وَلِقَاءٌ، خَوْفٌ وَدَهْشَةٌ وَاكْتِشَافٌ...

“Sultana yolculuk işte bu şekilde özlem, kavuşma, korku, hayret ve yeni şeyler öğrenmeyle geçip gitmekteydi...”⁶⁰

Roman kahramanlarının Tantâ şehrine varıp Şeyh Ahmed Bedevî’yi ziyaretleri esnasında yaşadıkları da mevlit kutlamalarına olan özlem duygusunun yoğunluğunun başka bir göstergesidir.

أَوَّلُ شَارِعِ السِّكَّةِ الْجَدِيدَةِ الْمَنَازِلُ الْقَدِيمَةُ الْعَبْرَاءُ عَلَى الْجَانِبَيْنِ الظُّلُّ الْمَمْدُودَةُ عَلَى الدَّكَاكِينِ مِنَ الْوَاجِهَةِ إِلَى الْوَاجِهَةِ، سَفْفِيَّةٌ كَامِلَةٌ مِنَ الْخَيْشِ، سِرْدَابٌ مُعْتَمٌ قَدِيمٌ يَدْمُنُ نَظْرَاتِ الْعُيُونِ فَمَا تَسْتَنْطَلِغُ الْمَشْهَدَ الْبَدْوِيَّ إِلَّا بَعْدَ أَنْ تَهْدَأَ بِلَابِلِهَا بِالرَّوَاءِ الطَّيِّبِ... أَلَا أَلَا الْمَقَامُ... عَبْدُ الْعَزِيزِ يَعْرِفُ الرَّيْثَ فِي خُطْوَةِ أَبِيهِ عِنْدَمَا تَتَجَلَّى قُبَّةُ السُّلْطَانِ، يَحْزُرُهُ قَبْلَ أَنْ يَقَعَ، وَقُلُوبُ الرِّجَالِ مَوْصُولَةٌ بِقَلْبِ الْحَاجِّ كَرِيمٍ... دَهَلُوا عَنْ كُلِّ شَيْءٍ وَتَعَلَّقَتْ الْأَبْصَارُ بِمَشْهَدِ الْبَدْوِيِّ...

“Sikketu’l-Cedîde Caddesi’nin başında karşı karşıya eski ve tozla kaplı evler vardı. Tenteler bir vitrinden diğerine dükkânlar üzerinde uzanıyordu... Bezden deliksiz bir çatıydı... Eski ve karanlık tünel bakışları yumuşatmaktaydı... Gözlerin kargaşası tatlı suyla dindikten sonra el-Bedevî’nin manzarasını izlemeye başlıyordu... İşte şimdi türbe... Sultanın kubbesi görüldüğünde Abdülazîz babasının adularındaki duraksamayı biliyor, önceden kestirebiliyordu. Adamların kalpleri ise Hâcî Kerîm’in kalbine bağlı durumdaydı... Her şeyi unutmuşlar ve gözler Bedevî’nin türbesinin görüntüsüne bakakalmıştı...”⁶¹

Şeyh Ahmed Bedevî’nin türbesini ziyaret esnasında tam bir izdiham yaşanmış, insanlar neredeyse birbirini ezme durumuna gelmişler ve bir duygu yoğunluğu hali oluşmuştur. Bu durum roman kahramanlarının hissettiği özlemin aşırılığını net bir şekilde göstermektedir.

كَيْفًا نَحَاسَ هَائِلٌ لَامِعٌ، آلَافٌ انْعِكَاسَاتِ الصَّوَاءِ السَّاقِطِ مِنْ ثَرِيَّاتِ السَّقْفِ تَتَحَوَّى حَوْلَ الْمَقَامِ كُنْثَةً الْخَلْقِ، آلَافٌ الْقُلُوبِ آلَافٌ الْعُيُونِ آلَافٌ التَّنْهَدَاتِ وَالْأَهَاتِ وَصَرَخَاتِ الْعَدَابِ وَالْهَيْبَامِ، طَاقَاتِ الرُّهُورِ الْمَشْنُوقَةِ عَلَى شَبَكِ النَّحَاسِ خُبِقَتْ رِنَاتٌ وَرَيْقَاتُهَا بِالْأَنْفَاسِ الرَّاجِمَةِ... النَّاسُ مُتَلَاصِفُونَ تَمَامًا كَأَنَّهُمْ

⁵⁹ Kâsım, Eyyâmu’l-İnsâni’s-Seb’a, 93.

⁶⁰ Kâsım, Eyyâmu’l-İnsâni’s-Seb’a, 109.

⁶¹ Kâsım, Eyyâmu’l-İnsâni’s-Seb’a, 130.

كُنْثَلُهُ لَحْمٌ وَاجِدَةٌ بِالْآلَافِ الرُّؤُوسِ تَلْتَفُ حَوْلَ الْمَقَامِ مِنْ شَبِكِ النَّحَاسِ اللَّامِعِ، جَسَدٌ وَاجِدٌ يَزْحَرُ بِكُلِّ مَا يَزْحَرُ بِهِ الْجَسَدُ مِنْ وَسْوَساتٍ غَرِيبَةٍ يَلْتَقِطُهَا جَسَدُ عَبْدِ الْعَزِيزِ الْمُرْهَفِ... فَذَلِكَ الضَّوْءُ الْبَاهِرُ عَاجِزٌ عَنِ الْعَوْصِ بَيْنَ النَّاسِ وَخَلَقَ الْمَسَامَ بَيْنَ كُنْثَلِ اللَّحْمِ الْمُتْرَاصَةِ...

“Devasa bakır kütleleri parlıyor, tavandaki avizelerden binlerce ışık yansımaları düşüyor ve makamın etrafını insan yığınları sarıyordu... Binlerce kalp, binlerce göz ve binlerce hıçkırık, ah, acı ve sevdâ haykırışları yükseliyordu. Yiğilan insan nefesleri, bakır örgülere asılmış çiçek demetlerinin yapraklarının kokularını bastırıyordu... İnsanlar birbirinin üstüne yığılmış ve sanki sultanın parlak bakır örgülerinin etrafını sarmış binlerce başı olan tek bir et yığını halindeydiler. Bir vücut gibi bir beden dolabileceği garip vesveselerle doluyorlar, Abdülazîz’in hassas bedeni ise bu vesveseleri algıyordu... İşte şu parlak ışık insanlar arasına nüfuz edemiyor ve birbirine kenetlenmiş et kütleleri arasında gözenekler oluşturmuyordu...”⁶²

Şeyh Ahmed Bedevî'nin türbesinden ayrılırken Hâcî Kerîm özelinde kahramanların derin bir hüzne kapıldığı görülmektedir.

إِصْطَفُوا حَوْلَ الْإِمَامِ لِصَلَاةِ الْمَغْرَبِ تَحْتَ قُبَّةِ الْكَبِيرَةِ وَجِئِمَا مَدَّ جَارُ عَبْدِ الْعَزِيزِ لَهُ يَدًا لِلْمَصَافِحَةِ بَعْدَ انْتِهَاءِ الصَّلَاةِ كَانَ سَارِحًا، خَجَلٌ مِنْ شُرُودِهِ لَكِنَّهُ سَلَّمَ عَلَى الرَّجُلِ فِي سَكُونٍ وَجِئِمَا بَارَحُوا الْمَقَامَ كَانَتْ رُوحَ الْحَاجِّ كَرِيمٍ مَارَ الْتَ هُنَاكَ وَكَانَتْ عَيْنَاهُ نَدِيَّتَانِ بِالْذُمُوعِ.

“Akşam namazını kılmak için büyük kubbenin altında imamın çevresinde dizildiler. Abdülazîz, namaz bittikten sonra yanında duran kişi tokalaşmak için elini uzattığı sırada düşüncelere dalmıştı. Dalgınlığından dolayı utandı fakat sakince adamı selamladı. Makamdan ayrıldıklarında Hâcî Kerîm'in kalbi hala oradaydı, gözleri yaşlarla dolmuştu...”⁶³

Romanın sonraki kısımlarda yazar, roman kahramanlarının mevlidi kutlayıp evlerine döndüklerinde yeniden mevlidi kutlamaya dönük bir özlem duygusunun yeşereceği bilgisini vermektedir. Bu bilgidен mevlit kutlamaya duyulan özlemin roman kahramanlarında süreklilik arz eden güçlü bir duygu olduğu sonucu çıkmaktadır. Bu bilgilerin yanında yazar, mevlit kutlamalarına olan özlemin etkenlerini saymaya devam etmektedir.

عَدَا سَبْكَوْنُونَ عَلَى رُؤُوسِ الْغَيْطَانِ أَفْدَامُهُمْ غَارِقَةٌ فِي الطَّيْنِ وَأَيْدِيهِمْ مُلْتَهَبَةٌ بِوَاطِنِ أَكْفِهَا مِنَ الْقَبْضِ عَلَى الْفَأْسِ وَالْعَرَقِ يَنْدَى الْجُبِينِ مِنْ جَدِيدِ دَوَامَةِ الْكَدْحِ وَالْعَنَاءِ لَكِنَّ لَبِضْعَةَ أَيَّامٍ آتِيَةً سَتَكُونُ ثَمَّةَ حِكَايَاتٍ وَضَحَكَاتٍ، جُلُوسَاتٍ عَلَى أَكْوَامِ التَّرَابِ وَعَلَى الْمَصَابِطِ أَمَامَ الدُّورِ وَحَدِيثٌ عَمَّا جَرَى وَكَانَ فِي أَيَّامِ الْمَوْلِدِ وَمُنْذُ هَذِهِ الْجُلُوسَاتِ سَتَوْلَدُ بَدْرَةٌ الشُّوقِ إِلَى سَفَرِ جَدِيدٍ... بَدْرَةٌ تُنْمِيهَا أَيَّامُ الْكَدِّ وَالشَّقَاءِ تَحْتَ وَطْأَةِ الظَّهِيرَةِ حَتَّى يَدُورَ الْعَامُ وَيُنَادِي الْمُنَادِي لِمَوْلِدِ السُّلْطَانِ...

“Yarın ise tarla başında olacaktı; ayakları çamurlara batacak, elleri balta tutmaktan avuçlarının içi su toplayacak ve ter, sıkı çalışma ve zahmet girdabında yeniden alınları ıslatacaktı... Fakat hikâyelerin anlatıldığı, gülüşmelerin uçtuğu, toprak yığınlarının ve evlerin önündeki çıkıntılarının üzerinde oturulup yaşanmış şeyler ve mevlit günleri hakkında konuşulacak günler de

⁶² Kâsım, Eyyâmu'l-İnsânî's-Seb'a, 166.

⁶³ Kâsım, Eyyâmu'l-İnsânî's-Seb'a, 193.

gelecekti. Bu oturmaldan sonra yeni bir yolculuğa olan özlem filizi yeşerecekti... Öyle zahmeti altında meşakkat ve aşırı çalışma günlerinin beslediği bir filizdi bu... Ve nihayet yıl geçecek ve bir münadi sultanın mevlidi için seslenecekti...”⁶⁴

3.3. Eski Zaman ve Olgulara Duyulan Özlem

Romanda öne çıkan başka bir özlem şekli geçmiş zaman ve olgulara duyulan özlemdir. Romanın son bölümü ile ilk bölümü arasında zamansal açıdan uzun bir zaman olduğu görülmektedir. Bu sebeple bu özlem şeklinin romanın sonlarına doğru yoğunlaştığı gözlenmektedir. Romanda görülen ilk geçmişe özlem temasının, roman başkahramanı Abdülazîz’in sevdiği kız Semîra’yla olan anılarında kendini göstermektedir.

لَكِنَّهُ يَنْدَكُرُهَا، غَدِيرَ تَاهَا وَعَيْنَاهَا وَابْتِسَامَتُهَا الرَّائِقَةَ... زَمَانٌ... حِينَمَا كَانَ بَعْدَ طِفْلًا صَغِيرًا كَانَ يَنْتَظِرُ
الْعِيدَ فِي شَوْقٍ وَلَيْلَةَ الْعِيدِ يَبْقَى سَاكِنًا عَازِلًا نَفْسَهُ عَنِ ضَجَّةِ الْعِيَالِ مُصِيبًا السَّمْعَ... ثُمَّ فَجَاءَهُ يَسْمَعُ زَمَارَةَ
الْعَرَبِيَّةِ وَيَنْدَفِعُ خَارِجًا يَفْتَحُ الْبَابَ الْكَبِيرَ، وَتَنْزِلُ هِيَ مِنَ الْعَرَبِيَّةِ مَعَ أَبِيهَا وَأُمِّهَا صَغِيرَةً لَطِيفَةً مِثْلَ
الْعَرَائِسِ الَّتِي تُعْرَضُ فِي نَوَافِذِ الدَّكَاكِينِ وَطَوَّلَ إِجَارَةَ الْعِيدِ لَا يُقَارِفُهَا يُلَاعِبُهَا وَيَعْنِي بِهَا إِلَى أَنْ تُسَافِرَ
فَيَبْقَى حَزِينًا مُنْتَظِرًا عَوْدَتَهُمْ فِي الْعِيدِ الْآخِرِ... لَقَدْ مَرَضَ أَبُوهَا وَمَاتَ وَهِيَ الْآنَ تَسْكُنُ حَارَتَهُمْ مَعَ أُمِّهَا
وَهُمَا يُسَافِرَانِ مَعًا إِلَى الْمَدْرَسَةِ فِي طَنْطَا كُلِّ يَوْمٍ لَكِنَّهُ مَعَ ذَلِكَ مُشْتَاقٌ إِلَيْهَا دَائِمًا...

“Fakat hatırlıyordu onu, saç örgülerini, gözlerini ve masum gülüşünü... Zaman... Küçük bir çocukken bayramı özlemle beklerdi. Bayram gecesi ise kulak kabartarak çocukların gürültüsünden uzakta sessizce dururdu... Sonra aniden araba kornasını duyar büyük kapıyı açarak dışarı fırlardı. O, anne ve babasıyla beraber dükkânların vitrinlerinde sergilenen oyuncak gelinler gibi minikçe ve zarif şekilde arabadan inerdi. Bayram tatili boyunca ondan ayrılmaz, onunla beraber oynar ve gidene kadar onunla ilgilenirdi. O gidince diğer bayram dönünceye kadar mahzun kalırdı... Babası hastalanıp öldü. Şimdi ise annesiyle beraber onların mahallesinde oturuyordu. Tantâ’da her gün beraber okula gitmesine rağmen Abdülazîz onu sürekli özlemekteydi...”⁶⁵

وَجِيئًا يَقِفُ عَلَى بَابِ الْحَارَةِ يَكَادُ صَدْرُهُ يَنْفَجِرُ بِالشَّوْقِ يُرَكِّزُ بَصَرَهُ بِقُوَّةٍ عَلَى الْمُنْحَنِ حَيْثُ تَلْتَوِي
الْحَارَةُ وَتَغِيْبُ يُرَكِّزُ بَصَرَهُ مُعَدِّبًا مُشْتَاقًا فَإِذَا بِهَا خَارِجَةً كَمُعْجَزَةٍ نَبِيٍّ...

“Mahallenin başında durduğunda Abdülazîz’in kalbi özlemle çarpardı. Bakışlarını tüm kuvvetiyle yolun kıvrılıp gözden kaybolduğu köşeye sabitlerdi. Bakışlarını acı duyarak ve özlemle sabitlerdi. O da birden sanki peygamber mucizesiymiş gibi ortaya çıkardı.”⁶⁶

Romanın ikinci başkahramanı sayılabilecek Hâcı Kerîm’in medrese okuduğu yıllarda teyzesinin kızı Habîbe’nin kendisine yemek getirmesini ve kendisiyle konuşup rahatlamasını anlatması da özlem temasını ihtiva ettiği söylenebilir. Annesinin küçükken vefat etmesi ve teyzesi kızının kendisiyle sürekli ilgilenmesi Hâcı Kerîm’i teyzesinin kızına büyük bir sevgi duymaya itmiş görünmektedir. Nitekim sevgi ve özlem duyguları

⁶⁴ Kâsım, Eyyâmu'l-İnsâni's-Seb'a, 182-183.

⁶⁵ Kâsım, Eyyâmu'l-İnsâni's-Seb'a, 51.

⁶⁶ Kâsım, Eyyâmu'l-İnsâni's-Seb'a, 51.

birbirlerine çok yakın ve birbirlerine bağlı iki kardeş duygudur. Hâcî Kerîm ilim tahsili yıllarında teyzesinin kızının gelmesini özlemle beklemektedir.

كَانَ الْحَاجُّ كَرِيمٌ حَكِي لِعَبْدِ الْعَزِيزِ كَيْفَ كَانَ طِفْلاً صَغِيرًا يَجْلِسُ خَائِفًا عَلَى مِصْطَبَةِ الْكِتَابِ يَتَلَوُ قِصَارَ السُّورِ مَعَ كُورِسِ الْأَطْفَالِ الْخَائِفِينَ مِنْ عَصَا الشَّيْخِ الطَّائِرَةِ فِي الْهَوَاءِ الْوَاقِعَةِ عَلَى أَجْسَادِهِمْ تَسْتَحْتُهُمْ عَلَى مَزِيدٍ مِنَ الصُّرَاخِ... وَحَكَى أَنَّ عَيْنَيْهِ دَائِمًا كَانَتْ عَلَى بَابِ الْكِتَابِ تَتَرَقَّبُ مَجِيءَ حَبِيبَةِ ابْنَةِ خَالَتِهِ، تَأْتِيهِ كُلَّ يَوْمٍ فِي جِلْبَابِهَا الْمُرَوَّرِ وَشَالِيهَا الْأَزْرَقِ وَالصُّرَّةِ الصَّغِيرَةِ فِي يَدَيْهَا، تَسْتَأْذِنُ الشَّيْخَ وَتَأْخُذُ كَرِيمًا فِي نَاحِيَةٍ، تَقْرُدُ صُرَّةَ الطَّعَامِ أَمَامَهُ تُطْعِمُهُ وَتَذُوبُ خَوْفَهُ، تُحَادِثُهُ قَلِيلًا ثُمَّ تَتْرُكُهُ رَاجِعَةً...

"Hâcî Kerîm Abdülazîz'e, kendisinin küçük bir çocukken korku içinde medresenin oturağında oturduğunu ve hocanın havada uçuşup çocukların vücuduna inen ve onları daha fazla bağürmaya sevk eden sopasından titreyen çocuk korosuyla beraber kısa sureleri okuduğunu anlatırdı... Gözlerinin daima medresenin kapısında olduğunu ve teyzesinin kızı Habîbe'nin gelmesini beklediğini, teyzesi kızının da her gün kırmızı elbisesi, mavi şalı ve elinde küçük bohçasıyla gelip Hâcî Kerîm'i bir köşeye götürdüğünü, yemek bohçasını önüne serip onu doyurduğunu, korkusunu giderdiğini ve onunla biraz konuşup sonra da bırakarak döndüğünü anlatırdı..."⁶⁷

Bir müddet sonra Habîbe evlenmiş ve Hâcî Kerîm de düğün yerine gitmiştir. Habîbe'nin gelin elbiseleri içinde Hâcî Kerîm'i kucaklaması sırasında Hâcî Kerîm'in yoğun duygusal anlar yaşadığı görülür. Yaşlılık çağında bile Habîbe'nin gelinliğinin yumuşaklığını yüzünde hisseden Hâcî Kerîm'in gönlünde Habîbe'ye olan sevginin ve onunla olan anılara duyduğu özlemin izleri görülmektedir.

كَانَتْ تَأْتِيهِ كُلَّ يَوْمٍ إِلَى أَنْ رَوَّجُوها، وَيَوْمَ رَوَّجَهَا رَاحَ إِلَى هُنَاكَ، إِحْتَضَنَتْهُ إِلَى صَدْرِهَا وَهِيَ فِي ثِيَابِ الْعُرْسِ، لِأَزَالَ يَحْسُ حَرِيرَهَا عَلَى وَجْهِهِ، بَكَتْ وَضَمَّتْهُ إِلَى صَدْرِهَا، إِفْلَتَتْ مِنْ ذِرَاعَيْهَا مَخْنُوقًا بِالذُّمُوعِ وَعَادَ إِلَى قَرْيَتِهِ، إِلَى دَارِ أَبِيهِ دَارٌ كَبِيرَةٌ مَائِجَةٌ بِالْعِبَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْبَهَائِمِ لَا يَأْلَفُ فِيهَا أَحَدًا وَلَا يَأْبَهُ لَهُ فِيهَا أَحَدٌ... مَاتَتْ أُمُّهُ يَوْمَ وَلَا دَتَهُ...

"Evlenene kadar her gün Hâcî Kerîm'e gelirdi. Evlendiği gün Hâcî Kerîm düğün yerine gitmiş ve Habîbe gelinlik içerisinde onu kucaklamıştı. Elbisenin ipekli oluşunu hala yüzünde hissetmekteydi. Habîbe ağılayarak Hâcî Kerîm'i kucaklamıştı. Hâcî Kerîm gözyaşlarına boğulup kolları arasından kaçmış ve köyüne, babasının çocuklar, kadınlar ve hayvanlarla dolu büyük evine dönmüştü. Orada yakınlık duyduğu kimse yoktu, kimse de ona aldırış etmezdi. Annesi, Hâcî Kerîm'in doğduğu gün ölmüştü."⁶⁸

Romanda kişi ve olgulara olan özlem dışında mekânların eski haline duyulan özlem de göze çarpmaktadır. Nitekim romanda adı çokça zikredilen Sikketu'l-Cedîde caddesinin eski haline olan özlemi yazar, roman başkahramanın gözünden esefle şöyle dile getirmektedir:

حَرَجُوا إِلَى الْمَيْدَانِ مَرَّةً أُخْرَى رَحْبٌ قَلِيلٌ الْعَابِرِينَ وَالْمَقَاهِي مِنْ حَوْلِهِ مَشْحُونَةٌ مِنْ دَاخِلِهَا بِالضَّوِّءِ وَبَعْضُ الرُّوَادِ مَثْنُوا يَنْظُرُونَ سَاكِنِينَ... مَاذَا صَنَعُوا بِشَارِعِ السِّكَّةِ الْجَدِيدَةِ... هَدَمُوهُ وَأَنْشَأُوا مَكَانَهُ

⁶⁷ Kâsım, Eyyâmu'l-İnsânî's-Seb'a, 177.

⁶⁸ Kâsım, Eyyâmu'l-İnsânî's-Seb'a, 177-178.

شَارِعًا وَسِعًا، بَعَرُوا بَطْنَ الرِّوَاءِ الْقَدِيمِ، لَأَزَالَ يَذْكُرُ صَفَى الدَّكَاكِينِ الْقَدِيمِينَ وَسَقِيفَةَ الظُّلِّ الْمَمْدُودَةَ
مِنَ الْجَانِبِينَ عَلَى وَاجِهَاتِ الدَّكَاكِينِ لِلشَّارِعِ عَتَامَةً وَأَنْفَاقَ حَمِيمِينَ هَدَمُوا كُلَّ هَذَا أَصْبَحَ مَفْضُوحًا
لِلشَّمْسِ بُنِيَتْ عَلَى الْجَانِبِ الْمَهْدُومِ عِمَائِرٌ صَغِيرَةٌ سَخِيفَةٌ قَمِيئَةٌ.

“Bir kez daha geniş, az sayıda gelip geçenin ve etrafında içerisi ışıla dolu kafelerin olduğu meydana çıktılar. Önde gidenlerin bazıları sessizce bakınıyorlardı... Sikketu'l-Cedide caddesine ne yapmışlardı... Yıkıp yerine geniş bir cadde inşa etmişler ve eski pınarın karnını yarmışlardı. Eski dükkânların sadeliği ve iki taraftan dükkânların üzerine düşen gölge çardağı hala aklıdaydı. Caddede karanlık ve aydınlık iki dost gibiydi. Bütün bunları yıkmışlar ve cadde güneşe maruz kalmıştı. Yıkılan yerlere ise saçma ve adi yapılar inşa edilmişti.”⁶⁹

Romanın son kısmında yazar Hâcî Kerîm ani bir hastalığa yakalandığını ve yarı felç kaldığını ifade etmektedir. Hâcî Kerîm’in bu hastalığı sonucunda eskiden yapabildiği işleri yapamaz hale geldiği anlaşılmaktadır. Bu işlerin başında mevlit kutlamalarına katılmak gelmektedir. Hâcî Kerîm’in bu üzücü haline rağmen mevlit şenliklerine olan özlemini kaybetmediği görülmektedir. Bu durum geçmişe duyulan özlemin farklı bir örneği olarak karşımıza çıkmaktadır.

الْأَبُ جَالِسٌ عَلَى الْمَصْطَبَةِ كُنْتُ أَنْحَلُ مِنَ الْآخِرِ قَلِيلًا وَأَكْثَرَ مَبِيلًا وَوَجْهُهُ مُعَبَّرٌ رُبَّمَا مِنْ غُبَارِ الطَّرِيقِ
الَّذِي يَقْطَعُهُ كُلَّ يَوْمٍ إِلَى الْمَحْطَّةِ بِلَا كَلَالٍ لَكِنَّهُ غُبَارٌ لَا يُعَالِجُهُ الْعَسَلُ الدَّائِبُ يَدَاهُ مُتَعَانِقَانِ فِي حَجْرِهِ
وَعَصَاهُ بِجَوَارِهِ، لَمْ يَعُدْ يَسْتَعْنِي عَنْهَا، وَقَدْ بَقِيَ لَهُ الشَّلَلُ النَّصْفِيُّ بَعْدَ صَدَمَةِ الْمَرَضِ الْأَوَّلِ... وَذَلِكَ
الذُّهُولُ فِي عَيْنَيْهِ، عَيْنَاهُ الْبُنَيَّتَانِ الْبَارِقَتَانِ بِشَوْقٍ لَا يَبُلُ فَيَلْتَقِئُ حَوْلَهُ كَطَائِرٍ مُطَارِدٍ...

“Baba oturakta otururdu, bir omzu diğerinden biraz daha ince ve eğikti. Yüzü ise tozluymuş, belki de her gün yorulmadan istasyona gittiği yolun tozuymuş. Bu tozu sürekli yıkamak bir çözüm değildi. Elleri kucağında kenetlenmiş, bastonu ise yanındaydı. Artık bastonu olmadan yapamıyordu, ilk hastalıktan sonra yarı felç kalmıştı... Avını kovalayan kuş gibi etrafına bakınan ve dinmeyen bir özlemle parlayan kahverengi gözlerindeki şu hayret ifadesi...”⁷⁰

Roman kahramanı Abdülaziz, Hâcî Kerîm’in özlemini dindirmek için her gün istasyon yolunda onunla beraber yürümekte ve onunla tarikat ve evliyalar hakkında sohbet etmektedir.

لَمْ يَعُدِ الْبَنَاتُ يَحْتَمِلُنَّهُ أَصْبَحْنَ يَشْكِينَ مِنْهُ وَمِنْ عَدَابِهِ لَهُنَّ... إِنْثَانٌ فَقَطُ الْأُمُّ وَعَبْدُ الْعَرِيزِ يَتَرَضَّيَانِهِ بِلَا
كَلَالٍ... الْأُمُّ تُسْرِعُ نَحْوَهُ وَتَقِفُ أَمَامَهُ كَأَنَّهَا تَفْرُدُ مَعَهُ شَالَ الْعِمَامَةِ وَتَسْأَلُهُ عَمَّا يُرِيدُ وَتَنْتَرِضَاهُ وَعَبْدُ
الْعَرِيزِ يَجْلِسُ إِلَى جَوَارِهِ وَيُحَدِّثُهُ عَنِ الطَّرِيقِ وَالْإِحْوَانِ وَ مَرَاتِ الْأَوْلِيَاءِ وَيُحْرُجُ بِهِ يَمْشِيَانِ عَلَى هَذَا
الطَّرِيقِ طَوِيلًا ثُمَّ يَعُودَانِ... هَكَذَا بِلَا كَلَالٍ...

“Kızlar artık ona katlanamıyorlar, ondan ve onlara olan zahmetinden şikâyet etmeye başlamışlardı... Sadece iki kişi, Abdülazîz ve annesi yılmadan onu hoşnut etmeye çalışıyorlardı... Anne ona doğru koşuyor, sanki onunla sarığın bağlarını çözüyormuş gibi önünde duruyor, bir şey

⁶⁹ Kâsım, Eyyâmu'l-İnsâni's-Seb'a, 194.

⁷⁰ Kâsım, Eyyâmu'l-İnsâni's-Seb'a, 210-211.

isteyip istemediğini soruyor ve onu hoşnut etmeye çalışıyordu. Abdülazîz ise yanına oturuyor ve onunla tarikat, tarikat kardeşleri ve evliyaların türbeleri hakkında konuşuyordu. Bu yolda uzun süre yürümek için çıkıyorlar sonra dönüyorlardı... İşte böyle hiç bıkmadan..."⁷¹

وَيَعُودُ بِهِ... تَهْدَمُ الرَّجُلُ تَهْدَمَ الْكَيَانَ كُلَّهُ وَبَقِيَتِ الْعُيُونُ الْمُشْتَاقَةَ عَبْدُ الْعَزِيزِ يَسِيرُ بِهِ كَأَنَّهُ طِفْلٌ يَحْتَاجُ إِلَى رِعَايَةٍ...

"Ve onu geri getiriyordu... Adamın bütün benliği yıkılmış, gözleri ise özlemle dolu kalmıştı. Abdülazîz, bakıma muhtaç bir çocukmuş gibi ona ön ayak oluyordu."⁷²

Hâcî Kerîm'in hastalığından sonra ev halkı maddi açıdan zor duruma düşmüş ve bütün yük roman başkahramanı Abdülazîz'in sırtına yüklenmiştir. Bu durum başkahraman Abdülazîz'i bazı şeyler hakkında özlemle karışık sorgulamalar yapmaya götürmüştür.

أَصْبَحَتِ الْحَقَائِقُ عَارِيَةً أَصْبَحَ الْحَاجُّ كَرِيمٌ شَرَّابِينَ وَأُورِدَةٌ وَمَخًا تَرْفُدُ عَلَيْهِ بَرَكَةٌ صَغِيرَةٌ مِنَ الْمَاءِ أَصْبَحَ الْحَاجُّ كَرِيمٌ مَذْهُوْلًا صَائِحًا شَبِيهَ مَجْنُونٍ وَدَارَتِ الْأَيَّامُ حَتَّى دَعَرَ مِنْ تَلْوِيحِ عَبْدِ الْعَزِيزِ بِيَدَيْهِ فِي الْقَضَاءِ، لَنْ يَغْفِرَ عَبْدُ الْعَزِيزِ هَذَا لِنَفْسِهِ أَبَدًا... الْمَعْرِفَةُ وَالْأَلَمُ وَالْعَجْزُ، الْمُخُ وَالشَّرَّابِينَ وَالْأُورِدَةَ وَالْمَأْسَاءُ، أَيْنَ الْعَالَمِ الْمَاضِي... أَيْنَ الْكِرَامَاتِ وَالْأَوْلِيَاءِ وَدَعَوَاتِ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ سَيِّقَى الْبَيْتِ مَفْتُوحًا... سَتَبَقَى دَارًا لِلطَّعَامِ وَالضِّيْفَانِ... لَا شَيْءٌ يَأْكُلُهُ الْحَاجُّ كَرِيمٌ، إِنَّهَارَ الْعَالَمِ بِلَا رَجْعَةٍ تَمَرَّقُ بِقَسْوَةٍ... مَا الْعَمَلُ... لَا شَيْءٌ... سَوَادٌ وَالْقَهْرُ لَا يُوصَفُ...

"Gerçekler kendini göstermiş ve Hâcî Kerîm, üzerinde küçük bir sıvı kütlesinin biriktiği beyin ve damarlar yığına dönmüştü. Hâcî Kerîm deli gibi bağırarak dengersiz birine dönüşmüştü. Günler geçmiş, Abdülazîz'in boşlukta elini sallamasından bile korkar hale gelmişti. Abdülazîz bu nedenle kendini asla affetmiyordu... Bilgi, acı ve aciziyet ve beyin, damarlar ve dram... Eski günler neredeydi... Kerametler, evliyalar, adamlar ve kadınların duaları; hani evin kapısı açık olacaktı... Hani yemek ve misafirlerle dolacaktı... Hâcî Kerîm hiçbir şey yemiyordu, eski hali bir daha gelmeyecek şekilde çökmüş ve paramparça olmuştu... Ne yapılırdı... Hiçbir şey... Kara günlerin ve kahırın tarifi yoktu..."⁷³

Romanda görülen diğer bir özlem teması roman kahramanlarının eski hallerine olan özlemdir. Roman başkahramanı Abdülazîz'in diğer bir roman kahramanı Şerkesî Neccâr'ın eski halini hatırlayıp hüznle karışık özlem hissetmesi bu tür bir özlem temasına örnek verilebilir.

كَانَ عَبْدُ الْعَزِيزِ سَارِحًا يَبْتَسِمُ فِي أَسَى يَشْتَغَلُهُ أَحْيَانًا وَجْهَ الشَّرْكَسِيِّ النَّجَّارِ كَمَا كَانَ دَا رُوَاءِ تَحْيِيكٍ عَلَيْهِ اللَّيْدَةُ الْبَيْضَاءُ فِي أَنْاقَةٍ، الْآنَ هُوَ نِصْفُ مَيِّتٍ... لَكِنَّهُ يَنْحَدِرُ فِي الشَّارِعِ مُتَسَيِّدًا عَلَى عَصَاهُ حَتَّى يَلْحَقَ بِمُجْتَمَعِ النَّاسِ عَلَى كَوْمِ التُّرَابِ لَا أَحَدَ يَجْسُ بِهِ فِي مُنْتَهَى الْمَجْلِسِ نِصْفُ نَائِمٍ لَا يَسْتَطِيعُ طَرْدَ دُبَابَاتٍ مَلْحَاحَةً شَرِهَةً تَنْوِشُ وَجْهَهُ...

⁷¹ Kâsım, Eyyâmu'l-İnsânî's-Seb'a, 211.

⁷² Kâsım, Eyyâmu'l-İnsânî's-Seb'a, 219.

⁷³ Kâsım, Eyyâmu'l-İnsânî's-Seb'a, 212.

“Abdülazîz düşüncelere dalarak üzüntü içersinde gülümsüyor, bazen de Şerkesî Neccâr’ın yüzünü düşünüyordu. Eskiden ne kadar dolgundu, üzerini şık bir beyaz kalpak şapka örterdi. Şimdi ise yarı ölü gibiydi... Fakat bastonuna dayanarak toprak yığını üzerine oturmuş insanların sohbetine katılana kadar caddede yürürdü. Kimse onu fark etmez, yarı uyur halde sonlarda bir yere otururdu. Yüzüne konan inatçı ve iştahlı sinekleri kovmaktan bile acizdi...”⁷⁴

⁷⁴ Kâsım, Eyyâmu'l-İnsâni's-Seb'a, 223.

Sonuç

Eserlerini kaleme alırken duygu dünyasından bir hayli yararlanan yazarlardan olan Abdülhâkim Kâsım, ilk romanı "*Eyyâmu'l-İnsâni's-Seb'a*" adlı romanını yoğun duygusal malzemelerle zenginleştirmiştir. Bu durumun eserlerinin etkileyiciliğini önemli ölçüde arttırdığı söylenebilir. Nitekim tüm hayatı boyunca ağır hayat şartlarıyla yüz yüze kalması, Kâsım'ın eserlerindeki bu duygusal yoğunluğun sebeplerinden sayılabilir. "*Eyyâmu'l-İnsâni's-Seb'a*" özelinde bakıldığında ise cezaevindeyken yaşadığı yalnızlık, hissettiği derin özlem ve acılar romanın duygusal boyutunu ön plana çıkarmasında başlıca etkenlerden olduğunu düşünmek isabetli olacaktır.

"*Eyyâmu'l-İnsâni's-Seb'a*" isimli romanını cezaevindeyken yazmaya başlayan Kâsım'ın eserini geçmişe duyduğu özlemle yoğurduğu görülmektedir. Nitekim Kâsım'ın hayatı ile romanın ana teması arasında paralellik bulunmaktadır. Romanın ikinci kahramanı Hâcî Kerîm'i babasıyla özdeşleştirdiği ve bu karaktere oldukça olumlu bir rol biçtiği anlaşılmaktadır. Bu durum romanda yer alan diğer kahramanların da Kâsım'ın hayatındaki başka insanların kurgulanmasıyla oluştuğu fikrini akıllara getirmektedir. Dahası yazarın reel hayatında önemli yerlerden biri olan Tantâ şehrine romanda geniş yer vermesi bu iddiayı desteklemektedir. Tüm bu verilere bakılarak romanın özlem duygusunun etkisiyle neş'et ettiğini söylemek mümkündür. Geçmiş yaşantısı ve kişilere duyduğu özlemi romanda kahramanlar, mekânlar ve olgular üzerinden dile getirmesi, özlem temasının romanda ana temalardan birisi olmasını sağlamıştır.

Romanda temelde üç ana özlem teması göze çarpmaktadır. Bunlar roman kahramanlarının her akşam yaptıkları akşam toplantılarına duyulan özlem, Şeyh Ahmed Bedevî'nin mevlit kutlamalarına duyulan özlem ve geçmiş zaman ve olgulara karşı duyulan özlemdir. Romanda özlem temasının yanında birçok tema işlenmektedir. Fakat bu temalardan en önemlisinin özlem teması olduğunu söylemek iddialı bir söylem olmayacağı düşüncesindeyiz. Ayrıca romanın Arap edebiyat dünyasında öne çıkan bir eser olması ve 20. yüzyılda en etkileyici romanlar arasında gösterilmesinin yazarın eserdeki olaylar ve duygular arasında ustaca bir bağlantı kurabildiğini ve okuyucunun gönlüne dokunabildiğini göstermektedir.

Kaynakça

- Arpa, Enver. *Afrika Seyahatnamesi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2015.
- Akalın, Şükrü Halûk vd., “Özlem”. *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu, 2011.
- Deylemî, Esmâ'. *el-Bunyetu's-Serdiyyetu fi Rivâyeti Eyyâmu'l-İnsâni's-Seba' li 'Abdilhekîm Kâsım*. Cezayir: Muhammed Bûdyâf Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Ensârî, Nâsır. *el-Mucmel fi Târihi Mısır*. Kahire: Dâru's-Şurûk, 2. Basım, 1997.
- Er, Rahmi. *Modern Mısır Romanı-I (1914-1944)*. Ankara: Hece Yayınları, 2015.
- Fadl, Muhammed 'Abdilhâlik Muhammed vd., *Mevsû'atu'l-Arabîyyetu'l-Âlemîyye*. ed. Sa'd b. Abdirrahman el-Bâzîf vd. Riyad: Muessesetu İ'mâli'l-Mevsû'ati li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2. Basım, 1999.
- Fevzî, Suheylâ. “es-Sahîr... Abdulhakîm Kâsım”. *el-Yevmu's-Sabi'*. Erişim: 03 Ekim 2021. <https://www.youm7.com/story/2017/7/28>.
- Hâdî, Muhammed Abdullah. “Abdulhakîm Kâsım... (Kıssatun Lem Tektetil)”. *el-Antûlûciyâ*. Erişim: 03 Ekim 2021. <http://alantologia.com>.
- Hadîsî, Hatîce. *Medârisu'n-Nahviyye*. Ürdün: Dâru'l-Emel, 3. Basım, 2001.
- Hâfîz, Muhammed. “el-Yevm... Zikrâ Vefâti'l-Kâtib Abdulhakîm Kâsım”. *el-Bevvâbe*. Erişim: 03 Ekim 2021. <https://www.albawabnews.com/1603952>.
- Hasan, Hayrî. “Ebî... Ellezi La Ya'rifuhu Ehed”. *el-Vefâ*. Erişim: 05 Eylül 2021. <https://alwafd.news>.
- Kâsım, Abdulhakîm. *Eyyâmu'l-İnsâni's-Seba'*. Kahire: Mektebetu'l-Usra, 1996.
- Kırş, Sa'd. “Abdulhakîm Kâsım Musekkafun ve Kâtibun Misrî”. *el-Arab*. Erişim: 03 Ekim 2021. <https://alarab.co.uk>.
- Kuranmeali*. Erişim 15 Eylül 2021. <https://kuranmeali.com>.
- Özhazar, İbrahim - Elbinsoy, İsa. *Modern Dönem İslam Ülkeleri 1*. İstanbul: Tire Yayıncılık, 2017.
- Şâir, Muhammed. “Abdulhakîm Kâsım: Kâtibu'l-Eşvâk ve'l-Esâ”. *el-Ahbâr*. Erişim: 03 Ekim 2021. https://al-akhbar.com/Literature_Arts.
- Şâir, Muhammed. *Kitâbatu Nevbeti'l-Hirâse*. Kahire: el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-'Amme li'l-Kitâb, 2013.



Apjir/ e-ISSN: 2602-2893

Cilt: 6, Sayı: 1, 2022, ss. 61-81/ Volume: 6, Issue: 1, 2022, pp. 61-81

Journal homepage: <https://apjir.com/>



ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

ZEKÂT AHKÂMININ TEŞEKKÜLÜNDE HADİS'İN ETKİSİ: HAYVANLARIN ZEKÂTI ÖRNEĞİ

Yusuf BALTA

Dr.

Ph.D, Turkey

yfbalta@gmail.com.tr

orcid.org/0000-0002-5753-8341

Öz

Fıkıh usulü eserlerinde Sünnet, Kur'an'dan sonra teşri'in ikinci kaynağı/delili olarak ele alınmaktadır. Bu yaklaşımın dayanağı da Muaz b. Cebel (r.a.) hadisidir. Literatürde Kur'an ayetleri ve Rasulüallah'ın hadislerine verilen ortak isim nasır. Nasırların bir kısmı ibadetler hakkındadır. Farziyeti nasla sabit olan zekât, mali boyutlu bir ibadettir. Ayetlerde zekâtın farziyetiyle beraber zekâta tâbi zirâi ürünler gibi bazı mal çeşitlerinden de bahsedilmektedir. Ancak, zekât verilen diğer mal çeşitleri, nisabları, süresi ve zekât oranları gibi konular Sünnet'le tespit edilmiştir. Çünkü Sünnet, Kur'an ahkâmını teyit ve takrîr etmektedir. Mücmelini tafsil, tebyin ve tefsir etmekte, mutlakını mukayyed hale getirmektedir. Kur'an'ın sukut edip söz söylemediği konularda da hüküm inşâ etmektedir. Bazı tafsili hükümlerde kitabın Sünnet'i beyan, takyit, tahsis ve nesih ettiği örnekleri olsa da zekâta bunun örneği yoktur. Yani Sünnet, Kur'an ahkâmının pratiğidir. Bu çalışmada, zekât müessesesinin teşekkülünde fukahânın bakış açısıyla Sünnet'in kaynaklık rolü, ana hatlarıyla hayvanların zekâtı örneğinde incelenmeye çalışılacaktır. Delil olması bakımından Sünnet'in İslam hukukunun teşri' tarihinde, ilk baştan günümüze değin bu özelliğinden ayrı düşünülmediği de görülmüş olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Sünnet, İslam Hukuku, Zekât, Hayvanların Zekâtı, Nisab.

THE EFFECT OF HADİTH ON THE FORMATION OF THE PROVISIONS OF ZAKAT: EXAMPLE OF THE ZAKAT OF ANIMALS

Abstract

The Ottoman State spread the Islamic culture, which was inherited, to China from the far eastern countries. In the works of fiqh method, the Sunnah is handled as the second source/evidence of law after the Qur'an. The basis of this approach is Muaz b. Jabal hadith. The common name given to the verses of the Qur'an and hadiths in the literature is nass. Zakat is a financial worship of Islamic law. How is its fardhiyya fixed? In other words, it is stated that it is fard with the verses of the Qur'an and the Sunnah. Along with the obligation of zakat, some types of goods subject to zakat are also mentioned in the verses. However, issues such as other types of goods for which zakat is given, their nisab, duration and zakat rates have been determined by the sunnah. Because the Sunnah confirms the

Geliş Tarihi: 02.01.2022

Doi: <https://doi.org/10.52115/apjir.1052320>

Kabul Tarihi: 31.03.2022

rules of the Qur'an. He elaborates, explains and interprets his mujmalî. It makes judgments on the issues that the Qur'an not talk into. In other words, it teaches the practical manner of the Qur'anic rules. In this study, the role of the Sunnah as a source in the establishment of the zakat institution will be tried to be investigated and presented in the example of the zakat of animals. In terms of evidence, it will be seen that the Sunnah has not been considered apart from this feature in the legal history of Islamic law from the very beginning to the present day.

Keywords: Sunnah, Islamic law, Zakat, Zakat of animals, Nisab.

Atıf / Cite as: Balta, Yusuf. "Zekât Ahkâmının Teşekkülünde Hadis'in Etkisi: Hayvanların Zekâtı Örneği". *Apjir* 6/1 (Nisan 2022), 61-81.

Giriş

Fıkî hükümlerin istinbâtında teşri'in başlangıcından itibaren Kur'an'dan sonra fukahânın başvurduğu ikinci delil, Sünnet'tir. Sünnet'in fıkîhin temel delillerinden biri olduğu hususunda ittifak eden fukahâ, hüküm istinbatında Sünnet'in delil olma yönüne itiraz getirecek manada teşâhül davranmamıştır.¹ Sünnet, Kur'ân ahkâmını teyit ve takrir etmektedir. Mücmelini tafsil, tebyin ve tefsir etmekte, mutlakını mukayyed hale getirmektedir. Kur'ân'ın sukut ettiği konularda hüküm inşâ etmektedir.² Nitekim, Hz. Ali (öl. 40/661), Abdullah b. Abbas'a (öl. 68/687-688) haricilerle tartışmasında şöyle tembihlemiştir: "Onlarla münakaşa ederken Ku'rân'ı hüccet gösterme. Çünkü onda birçok manaları ihtiva eden zû-vücuha kelimeler vardır. Sünnet ile fikirlerini teyit et."³ İmâm Ebû Hanîfe (öl. 150/767), Sünnet'i terk etmesi yönündeki telkinlere şiddetle karşı çıkarak, bu konuda Sünnet olmadan Kur'ân'ın anlaşılamayacağı cevabını verdiği rivayet edilmiştir. Yine onun hadis ve sahabe kavli olduğunda kıyası terk ederek hadisi ve sahabe kavlini esas aldığı bildirilmektedir.⁴

Fukahâ, fıkîh usulü eserlerinde ahkam açısından hadisin kaynaklık derece ve değerini belirttikten sonra kendi hadis anlayışlarını da izah etmişlerdir.⁵ Bu manada İmâm Serahsî (öl. 483/1090), Hanefilerin Sünnet'i Resulullah'ın uygulamaları ve ondan sonra sahabenin takip edip anladıkları şeyler; İmâm Şâfiî'nin (öl. 204/820) ise, sadece Resulullah'ın

¹ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ (İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi)*, trc. Hacı Yunus Apaydın (Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994), 1/197 vd.; İsmail Hakkı Ünal, *İmâm Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu* (Ankara: DİB. Yayınları, 2001), 72.

² Abdulvahhâb Hallâf, *İlmi usûlî'l-Fıkîh* (Kahire: Dâru'l-fikri'l-Arabî, 1996), 39-40; Şâkir'ül-Hanbelî, *Usûlû'l-Fıkîh'l-İslâmî* (Şam: Matbaatü Câmîati Sûriye, 1948-1368), 277-278.

³ Vücûh: Bir kelimenin farklı ayetlerde birden çok anlama gelmesine denir. (Celâlüddîn Abdurrahmân İbn Ebî Bekr es-Suyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân* (Kahire: Matbûati'l-Hicâzî, ts.), 1/42).

⁴ Abdulvehhâb eş-Şârânî, *Kitâbü'l-Mizân*, thk. Abdurrahman Umeyra (b.y.: Âlimü'l-kutüb, ts.), 1/235-236; Hallâf, *İlmi usûlî'l-Fıkîh*, 90-91; Ünal, *İmâm Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, 67-68

⁵ Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Usûlû's-Serahsî*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî (Haydarâbâd: İhyâu Mârifî'n-Nûmâniyye, ts.), 1/113-114; Ünal, *İmâm Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, 124-125.

sünnetini takip etmek olarak anladığını belirtmektedir.⁶ Bu anlayış çerçevesinde mezhepler, ehl-i rey ile ehl-i hadis olmak üzere iki metoda göre şekillenmiştir.⁷

Kur'ân, zekât ahkâmının farzıyetinin asıl/ana kaidelerini belirlemiş,⁸ Sünnet ise tafsilatını teyit ve tahkim etmiştir. Zâriyât suresinin 19. ayetinde, “Onların mallarında isteyen ve mahrum için bir hak/pay/hisse vardır.”⁹ Meâric suresinin 24 ve 25. ayetlerinde de “Onların mallarında bilinen (malum) bir hisse (hak) vardır. İsteyen ve mahrum içindir.”¹⁰ İbn Ârâbî (öl. 543/1148), bu ayetlerle ilgili olarak “hak” kavramından dolayı anlaşılması gereken en kuvvetli mananın zekât olduğunu söylemiştir. “Hak” kavramının zekât manasında olduğunu ispat için, bu ayetleri birbirine destek yaparak tefsir etmiştir. Yine bu ayetlerde geçen “emvâl” kavramının zekât verilecek malları; “hakk’un ma'lum” (حَقُّ مَعْلُومٌ) kavramının ise takdir edilmiş bir payın¹¹ zekât verilmesi olarak anlamıştır. İbn Ârâbî, maldan verilecek zekâtın belirli pay olmasını, cinsini, miktarını ve vaktini şeriatın beyan ettiğini söylemiştir.¹² Hadislerde de aynı kavramın aynı anlamda kullanıldığı görülmektedir.¹³ Zâriyât suresinin 19. ayette, “onların mallarında” (فِي أَمْوَالِهِمْ) denilerek, çoğul zamiri “onlar-هَمْ” her Müslümana ve “mallar-أَمْوَالٍ” kavramı ise bütün mallara zekâtın farz olduğunu göstermektedir.¹⁴

Zekât, İslam'ın ilk dönemlerinde farz kılınmıştır. Mekke'de farz kılınıp hangi maldan ne kadar zekât verileceği belirtilmediğinden, herkes gönlünden koparıp vermiştir. Zekât mallarının nisab ve nisbetleri Medine'de, yani genel kabule göre müessesleşmesi hicretin ikinci yılında oluşmuştur.¹⁵

Bakara suresi 219. ayetteki “afv” kavramı zekât mallarının nisablarının kaynağı niteliğindedir. Cessâs (öl. 370/981), “afv” kavramının zekât anlamını da ihtiva ettiğini

⁶ Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-mârifet, 1989), 1/113-114; Ünal, *İmâm Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, 126.

⁷ Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu* (Ankara: TDV. Yayınları, 1997), 52.

⁸ Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Kitâbu'l-emvâl*, thk. Ebû Enes Seyyid b. Recep (Mısır: Dâru'l-hedyi'n-Nebevî, 2007), h.no: 1328.

⁹ ez-Zâriyât 51/19.

¹⁰ el-Meâric 70/24, 25.

¹¹ Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed es-Selâme (Riyad: Dâru't-tîbe, 1999), 4/234, 235, 422.

¹² Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah İbnü'l-Ârabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2003) 4/166; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Çelik-Şûrâ Yayınevi, ts.), 6/582; 8/87.

¹³ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh* (Kâhire: el-Matbaatü's-selefiyye, h. 1400), “Zekât”, 2, 5, 41; Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ et-Tirmîzî, *Sünenü't-Tirmîzî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (b.y.: Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve evlâdühû, 1968), “Zekât”, 7.

¹⁴ Yusuf el-Karadâvî, *Fıkhu-z-zekât*, trc: İbrahim Sarmış (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1986), 1/465; bk. Buhârî, “Zekât”, 1; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-şâhih*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kâhire: Dâru'l-Hadis, 1991), “Zekât”, 41.

¹⁵ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 3/238-239; Karadâvî, *Fıkhu-z-zekât*, 1/70-75; Ahmet Yılmaz, “Günümüz Zekât Problemleri”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4, (Urfa, 1998), 94.

söylemiş ve Âraf suresi 199. ayette ki, “afv (artan, gelişen) olanı al,” (خذ العفو) kısmını “mallarından fazla olanı zekât olarak al” şeklinde tefsir etmiştir.¹⁶

Diğer malların zekâta tâbi olması gibi, hayvanların da zekâta tâbi oldukları ve nisablarının ayrıntıları örneklerinde görüleceği üzere sahih-hasen hadislerde açıklanmıştır.¹⁷ Yemen’e zekât âmili olarak gönderilen Muaz b. Cebel’e (öl. 17/638), Resulullah’ın sığırlardan hangi nisab ve nisbette zekât alınacağını bildiren talimatı,¹⁸ Necran’a âmil olarak gönderdiği Amr b. Hazm’a (öl. 53/673) verdiği mektup,¹⁹ Resulullah’ın vefatından önce yazdığı fakat vefatıyla zekât âmillerine ulaşmayan ancak, Hz. Ebû Bekir (öl. 13/634) ve Hz. Ömer’in (öl. 23/644) hilafetleri sürecinde uyguladıkları rivayet edilen zekât mektubu,²⁰ Hz. Ebu Bekir’in Bahreyn’e âmil olarak gönderdiği Enes b. Malik’e verdiği mektup ile çalışan hayvanlarda zekâtın olmadığıyla ilgili Hz. Ali’den gelen rivayetler²¹ hayvanların zekâtıyla ilgili fikhî ahkâmın hadis delillerini oluşturmaktadırlar.²²

Hanefî ve Şâfiîler zekâtın yükümlülük şartlarında ihtilaf etmişlerdir. Mâlî bir ibadet olan zekâtın ibadet yönünü öne çıkaran Hanefîler, zekât mükellefinin “akıllı ve bâliğ olmasını” şart koşmuşlardır.²³ Zekâtı mala müteallik bir sorumluluk olarak gören Şâfiîler’de ise, bunlar şart değildir.²⁴ Hanefîler, “Üç kişiden kalem (sorumluluk) kaldırılmıştır. Ergenlik çağına ulaşıncaya kadar çocuktan, uyanıncaya kadar uyuyandan, sağlığına kavuşuncaya kadar akıl hastasından,”²⁵ rivayetini delil almışlardır. Hadisin açık ifadesinden ergenlik

¹⁶ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur’ân*, 1/400; Yusuf Balta, *İslam Hukukunda Zekât Malları ve Nisapları* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 135-136.

¹⁷ Vecdi Akyüz, *Mukayeseli İbadetler İlmihali* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1995), 3/319.

¹⁸ Bk. Buhârî, “Zekât”, 34, 35, 37, 38, 39, 44; Ebû Dâvûd, “Zekât”, 11; “Kazâ”, 11; Tirmîzî, “Zekât”, 5.

¹⁹ Bk. Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-emvâl*, h.no: 934; Lihâmîd b. İbn Zenceveyh, *Kitâbu'l-emvâl* (y.y.: t.y., ts.), 2/837; Muhammed Hamîdullah, *el-Vesâiku's-siyâsiyye*, trc. Vecdi Akyüz (İstanbul: İz Yayıncılık, ts.), belge no: 105.

²⁰ Tirmîzî, “Zekât”, 4.

²¹ Tirmîzî, “Zekât”, 3; Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-emvâl*, h.no: 1002.

²² Buhârî, “Zekât”, 32, 42; Müslim, “Zekât”, 5,6; Ebû Dâvûd, “Zekât”, 1558; Tirmîzî, “Zekât”, 4, 5, 7; Mehmet Erkal, “Zekât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/201; Mehmet Erkal, “Nisab”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/139.

²³ Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasan b. Ferkad eş-Şeybânî, *el-Asl el-ma'rûf bi'l-Mesûd*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Afğânî (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1990), 2/11; Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *Şerhu Muhtasârî't-Tahâvî*, thk. İsmetullah İnâyetullah Muhammed-Sâid Bektaş (Medine: Dâru's-sirâc, 2010), 2/261; Alâeddîn Ebû Bekr b. Mesûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi Tertîbi's-şerâi'*, thk. Ali Muhammed Mu'avved-Adil Ahmed Abdilmevcûd (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2003), 2/378; Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Merğînânî, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-mübedî*, (Pakistan: İdâretü'l-Kur'ân ve'l-Ulûmî'l-İslâmiyye, h. 1417), 2/161-164.

²⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *el-Ümm*, thk. Rif'at Fevzî Abdulmuttalib (b.y.: Dâru'l-vefâ, 2001), 3/68; Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr fi fikhî'l-mezhebi'l-İmâmî's-Şâfiî*, thk. eş-Şeyh Muhammed Muavved, eş-Şeyh Âdil Ahmed (Beyrut: Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1994), 3/152; Ebû İshâk İbrâhîm b. Ali b. Yûsuf eş-Şirâzî, *el-Mühezzeb fi fikhî'l-İmâmî's-Şâfiî*, thk. Zekeriyâ Umeyrât, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1995), 1/261.

²⁵ Ebû Dâvûd Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1997), “Hudûd”, 16; Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünenü'n-Nesâî*, (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2001), “Talâk”, 21; Tirmîzî, “Hudûd”, 1; Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *Sünenü İbn-i Mâce* (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, ts.), “Talâk”, 15.

çağına gelmemiş çocuk ile akıl hastasının şâri'in hitabına muhatap olmadığını, mallarına zekâtın tahakkuk ettiğini ileri sürmenin ise, hadiste geçen “kalem kaldırılmıştır,” ifadesine münâfi (zıt/ters) olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu hadise dayanarak, bir şeyin gerekliliği zimmete taalluk eder, demişlerdir.²⁶ Zirâî ürünler hariç yetimin malında zekât olmadığını ifade eden kavi ve uygulamalar da Hanefîlerin zekâtı ibadet kabul ettiklerinin diğer delilleri arasındadır.²⁷ Ancak Hanefîlerden Kâsânî (öl. 587/1191), zekâtın farz olmasının sebebi maldır. Kişinin kendisi değildir,²⁸ demiştir.

Şâfiîler'de ise “tam mülkiyet” ile bir mala sahip olan hür kişiye zekât farzdır. Dolayısıyla çocuk ile akıl hastasının malında zekât farz olup bunu velilerinin vermesi gerekir.²⁹ Şâfiîler'in delili ise, “Onların mallarından onları kendisiyle arındıracağın ve temizleyeceğin bir sadaka (zekât) al,”³⁰ ayeti ile Resulüllah'ın, “Yetimlerin mallarını çalıştırın ki, zekât onu yiyip tüketmesin,”³¹ hadisidir. Şâfiîler'e göre, zekâtla ilgili bu ve benzeri ayet ve hadisler umûm ifade ettiğinden, çocuk ile akıl hastasını da kapsamaktadır.³² Dolayısıyla Şâfiîlere göre zekât, malı ilgilendiren bir mükellefiyettir.

1. Fukahânın Zekât Tarifleri

Fakihler genel olarak zekâtı, zekât mallarını ve mükellefini belirlemek için zekât nedir? sorusuna cevap olacak şekilde tanımlamışlardır. Bu tarifleri, zekât mükellefi ve zekât mallarıyla ilgili naslara yaklaşımların şekillendirdiği görülmektedir. Hanefî fukahâ zekâtı, “Tam mülkiyete sahip, belli bir malın, belli bir kısmını, Allah Teâlâ'nın belirlediği belli bir şahsa Allah rızası için temlik etmektir. Zekât, akıllı, balığ ve her hür Müslüman üzerine tam mülkiyetle ve mal nisaba ulaşıp üzerinden bir yıl geçince farzdır.”³³ şeklinde tarif etmişlerdir.

²⁶ Kâdî Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Rüşd el-Hafîd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve nihâyetü'l-muktesîd* (Beirut: Dâru'l-mârifet, 1982) 2/6; Heyet, *el-Mevsûatü'l-fıkhiyye*, 12/232; Serahsî, *Mebûsât*, 2/240-241; Cezîrî, *Mezâhibu'l-erbaa*, 1/616.

²⁷ Ali b. Öme Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî*, nşr. Abdülgânî Mestû (Beirut: el-Mektebetü'l-adriyye, 2010), “Zekât”, 12 (n.no:1956); Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-emvâl*, h.no: 1315-1321.

²⁸ Kâsânî, *Bedâi*, 2/376.

²⁹ Şîrâzî, *Mühezzeb*, 1/261; Ayrıca bk. Şâfiî, *Ümm*, 3/68; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 3/152.

³⁰ et-Tevbe 9/103.

³¹ Tirmîzî, “Zekât”, 15; ³¹ Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-emvâl*, h.no: 1299; Hadisin farklı bir rivayeti için bk. İmâm Mâlik, “Zekât”, 12; Dârekutnî, “Zekât”, 1970; Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn b. Şerîf en-Nevevî, *Kitâbu'l-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb li'ş-Şîrâzî* (Cidde: Mektebetü'l-irşâd, ts.), 5/297; Cemâlüddîn Ebû Muhammed Abdillâh b. Yusuf Zeylâi, *Nasbu'r-râye li Ehâdîsi'l-Hidâye* (Beirut: y.y., 1973), 2/331.

³² Ekmeleddîn Muhammed b. Mahmûd el-Bâbertî, *Şerhu'l-İnâye ale'l-Hidâye* (Mısır: y.y., 1970), 2/153 vd.

³³ Serahsî, *el-Mebûsât*, 2/240; Abdullâh b. Mahmûd el-Mevsîlî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1980), 130; İbn Hümâm Kemâleddîn Muhammed b. Abdolvâhid, *Şerhu Fethu'l-Kadîr*, (Beirut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2003), 2/153,156; Zeynuddîn b. İbrahim İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Beirut: y.y., 1993), 2/212 vd.; Ebi'l-Hasen Ali b. Hüseyin b. Muhammed es-Suğdî, *en-Nutef fi'l-fetâvâ* (Bağdat: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1975), 108-109; İbn Âbidîn, Muhammed Emîn, *Reddü'l-muhtâr alâ'd-Dürri'l-muhtâr Şerhu Tenvîri'l-Ebsâr* (Riyad: Dâru âlemi'l-kutüb, 2003), 2/2; Ömer Nasûhî Bilmen, *Hukûkî İslâmîyye ve Istilâhâtı Fıkhiyye Kâmûsu* (İstanbul: Bilmen Yayınları, 1968), 5/77; Karadâvî, *Fıkhu'z-zekât*, 1/51.

Malda mülkiyet ve yıl şartını arayan Mâlikîler, zekât malda vacip olan bir haktır,³⁴ demişlerdir. Derdîr de (öl. 1201/1786) zekâtı, mülkiyet ve yıl tamamlanmak şartıyla nisap miktarına ulaşan maden ve ziraat olmayan belli bir malın belli bir kısmını layık olan kimselere vermektir,³⁵ şeklinde tarif etmiştir. Maden ve ekinleri tariflerde hariç tutan Mâlikîler, maden çıkarılıp tasfiye işleminden, ekin samandan ayrıldıktan sonra bir yıl geçmesini beklemeden hemen verilir,³⁶ demişlerdir.

Şâfiîler, “Zekâtı, belli vasıflara sahip, belli bir maldan, belli kimselere verilmek üzere alınan hissenin açık ismidir,”³⁷ diye tarif etmişlerdir.

Hanbelîler’e göre, “Zekât, belli bir usulle, belli bir maldan, belli bir şeyi mülkiyetten çıkarmaya verilen isimdir.”³⁸ Yine Hanbelîler, “zekâtı belli bir vakitte, belli kimseler için belli bir mal içinden verilmesi farz olan bir hakkın adı”³⁹ olarak tarif etmişlerdir.

Zahirîler’e göre, “Zekât, erkek-kadın, hür, köle, büyük, küçük, deli olan herkese farzdır. Kâfirlerden alınmaz,”⁴⁰ diyerek zekâtın mala müteallik bir borç olduğunu ifade etmişlerdir.

İbni Rüşd, zekatın farziyeti konusunda mezheplerin çocuk, deli, köle olmayan ve nisaba tam bir mülkiyetle sahip olan her müslümana zekâtın vacib olduğunda müttetik; çocuk, deli ve köleler gibi tam mülkiyet sahibi sayılmayanlara vacib olup olmadığında ihtilâflı olduklarını söylemiştir.⁴¹ Farziyeti konusunda ittifak eden mezhepler, şahsa veya mala yönelik bir mükellefiyet olma noktasında ihtilaf etmişlerdir. Zekata kişinin zimmetini ilgilendiren bir ibadet olarak yaklaşan Hânefilîler, tariflerinde zekat mükellefinde

³⁴ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbâhî, *el-Muvattâ*, (Kâhire: Dâru’r-riyâz,1988), “Zekât”, 1; Ebû Muhammed Muvâfakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme, *el-Muğnî alâ muhtasâri’l-Hırakî*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Abdulfettâh Muhammed el-Halû (Riyad: Dâru âlemi’l-kutüb, 1997), 2/433; Osman Hüseyin Abdullah, *ez-Zekât: ed-Damânu’l-ictimâiyu’l-İslâmî* (Kahire: Dâru’l-vefâ, 1989), 220.

³⁵ Ebu’l-Ferec Şemsüddîn Abdurrahman b. Muhammed b. Ahmed İbn Kudâme el-Makdisî, *el-Muknî eş-Şerhu’l-kebîr* (Beyrût: y.y., 1984), 2/572.

³⁶ Ahmed b. Muhammed b. Ahmed ed-Derdîr, *eş-Şerhu’s-sağîr* (Kahire: y.y., ts.), 1/587.

³⁷ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 1/60; Mâverdî, *el-Hâvî*, 3/71; Ali b. Muhammed b. Habîb Mâverdî, *el-Ahkâmü’s-Sultâniyye ve’l-Velâyâtü’d-Dîniyye*, thk. Ahmed Mübârek el-Bağdâvî (Kuveyt: Dâru İbni Kuteybe, 1989), 113.

³⁸ İbn Kudâme, *el-Muknî*, 2/572; Şemseddin Ebî Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed Zerkeşî, *Şerhu Zerkeşî Alâ Muhtasâri’l-Hırakî* (Beyrût: y.y., 2002), 346.

³⁹ Abdullah b. Ahmed, *Mesâilü İmâmî Ahmed b. Hanbel Rivâyetü İbnuhû Abdullah b. Ahmed*, thk. Zühre eş-Şevîş (Dimeşk: el-Mektebetü’l-İslâmî, 1981), 167; Abdurrahmân b. Muhammed b. İvaz el-Cezîrî, *Kitâbu’l-Fıkhu alâ mezâhibu’l-erbaa*, trc. Mehmet Keskin (İstanbul: y.y., 1989-90), 1/590; Vehbe Zuhaylî, *el-Fıkhu’l-İslâmî ve edilletühû* (Dimeşk: Dâru’l-Fikr, 1985), 3/255.

⁴⁰ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm, *el-Muhallâ*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Mısır: İdâratü’t-tibâati’l-münriyye, 1968), 5/101.

⁴¹ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid*, 2/6; bk. İmam Mâlik, “Zekât”, 12; Ebû Ubeyd, *Kitâbu’l-Emvâl*, h.no: 1299; Dârekutnî, “Zekât”, no: 1970; Tirmizî, “Zekât”, 15; “Hudûd”, 1; Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 16; İbn Mâce, “Talak”, 15; Nesâî, “Talak”, 21; Abdullah b. Ahmed, *Mesâil*, 167; Serahsî, *Mebûsât*, 2/240-241; İbn Hümâm, *Şerhu Fethu’l-Kadîr*, 2/156; Nevevî, *Mecmû’*, 5/297; Zeylaî, *Nasbu’r-Râye*, 2/331; Cezîrî, *Mezâhibu’l-Erbaa*, 1/616; Zuhaylî, *el-Fıkhu’l-İslâmî ve Edilletühû*, 3/255.

bulunması gereken şartları ve mala ait vasıfları konu edinmişlerdir. Cumhur ise, malın varlığına bağlı bir sorumluluk olarak gördükleri için daha çok malda bulunması gereken vasıfları ön plana çıkarmışlardır.

2. Kur'an'da Hayvanların Zekâtı

İslam öncesinde de zekâtın farz olduğunu bildiren ayetler mevcuttur. Mekkî olan Fussilet sûresi 6 ve 7. ayetlerde⁴² müşriklerin zekâtı vermedikleri ve ahirete inanmadıkları ifade edilmiştir. Yine önceki Peygamberlerin zekâtı ümmetlerine farz olarak bildirdiği ve hayvanlardan zekât alındığını açıklayan ayetler⁴³ vardır. Enâm suresi 136. ayette, “Allah'ın yarattığı hars ve hayvanlardan Allah'a pay ayırdılar. Zanlarınca: “Bu Allah'a, bu da ortaklarımıza”, dediler. Ortakları için ayrılan Allah'a ulaşmıyor fakat, Allah için ayrılan, ortaklarına ulaşıyor. Ne kötü hüküm veriyorlar,”⁴⁴ şeklindedir. Günümüz bazı İslam Hukukçuları bu ayeti, hayvanların zekâta tâbi olduğunu bildiren ve bu konuda hüküm bildiren hususi bir ayet olarak kabul etmektedirler.⁴⁵

Süleyman Ateş, bu ayetin tefsiriyle ilgili olarak, “Malın hisselerine bölünmesi”, belli bir pay (nasîb)⁴⁶ tâbiriyle şirk toplumundaki uygulamaya işaret etmiştir. Müslümanlarında teşkilatlanıp İslam devleti kurulunca, Hz. Peygamber, Mekke devrinin ilk yıllarından itibaren Kur'an'da farz olduğu bildirilen zekât farziyyetini detaylandırmış, hangi tür maldan ne kadar zekât verileceğinin nisap ve nisbetlerini açıklamış,⁴⁷ demiştir. Mehmet Soysaldı, bu ayetlerle ilgili olarak müşrikler ve Haniflerin “hars ve enâm”dan zekât verdiklerinin düşünülebileceğini söylemiştir.⁴⁸ Hz. Peygamberin risâletinde ise, hayvanlardan zekât farz kılınarak onlardan zekat alınmıştır. Ancak, Allah Teâlâ Resûlünden, hayvanlardan alınan zekâtın Allah (cc) adına verilmesini emretmesini istemiştir.⁴⁹ Allah Teâlâ, Hz. Peygamber'inden, hayvanlardan alınan zekatın Allah (cc) adına verilmesini emrederek zekâtın istikameti düzeltilmiştir. Peygamberimiz döneminde olduğu gibi, İslam öncesinde de hayvanlar zekat konusudur ve belli hisseler şeklinde zekatının alındığı anlaşılmaktadır.

3. Hadislerde Zekât Verilecek Hayvanlar

Hadislerde, hayvanlardan zekât vermenin farziyyeti ayetlere göre daha sarîh ve tafsilatlıdır. Hadisler bu yönleriyle ayetlerin izdüşümü ve tefsiri mahiyetindedir.

⁴² el-Fussilet 41/6-7.

⁴³ el-Meryem 19/31,54,55; el-Enbiyâ 21/73.

⁴⁴ el-Enâm 6/136.

⁴⁵ Akyüz, *Mukayeseli İbadetler İlmihali*, 3/318-319.

⁴⁶ Cemâlüddîn Ahmed b. Mükerrrem b. Manzûr, “Nasîb”, *Lisânu'l-Arab* (Kâhire: Dâru'l-meârif, ts.), 6/4436.

⁴⁷ Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: y.y., 1988), 10/135.

⁴⁸ Mehmet Soysaldı, *Kur'an Sünnet Işığında İbadet Tarihi* (Ankara: y.y., 1997), 136 vd.

⁴⁹ Balta, *İslam Hukukunda Zekât Malları ve Nisapları*, 140-150.

Dolayısıyla fiili yaşamın neticesi olan hadislerde mevzuyla ilgili malumat daha ayrıntılı ve boldur. Deve, sığır, koyun gibi hayvanların sayıldığı hadislerin hepsi, aynı zamanda Kur'an'da geçen "enâm" kavramının tefsiridir.⁵⁰

Hayvanlardan zekât vermenin farziyeti konusundaki ittifak, tüm mezheplere ait fıkıh kitaplarının zekât bahislerinde görülmektedir.⁵¹ Deve, sığır ve koyunların zekât mevzû olduğu sünnet⁵² ve icmâ⁵³ ile sabittir. Atlar ve diğer hayvanların zekâta tâbi olması hukukçular arasında ihtilafıdır.⁵⁴

Hayvanlardan verilecek zekâtın asgari nisab ve nisbetleri sünnet tarafından tafsilatlı olarak açıklanmıştır.⁵⁵ Bunun yanında hangi hayvanlardan zekât alınmayacağı da açıklanmıştır.⁵⁶ Sünnet'e ittibada titiz davranan Zâhirîler her hükümde olduğu gibi hayvanların zekâtını da Sünnet'te zikredilenlerle sınırlarken,⁵⁷ Hanefîler ise hadislerde zikredilen zekât mallarını ve dolayısıyla hayvan çeşitlerini örnek kabilinden görmekte dirler. Bu hususta nemâyı esas almışlardır. Onların atlardan zekât alınacağına dair içtihatları bu anlayışlarının sonucudur.⁵⁸

Hz. Peygamberden sonra Râşid Halifeler döneminde aynı talimatnâmeler çerçevesinde hayvanlardan zekât almayı sürdürmüşlerdir. Hz. Ebu Bekir, Hz. Enes (öl. 93/711-712)'i Bahreyn'e zekât âmili olarak gönderdiğinde kendisine, "Sana verilen şu mektup, Allah'ın Rasulü'ne emrettiği, Resulüllah'ın Müslümanlar üzerine farz kıldığı zekât farzasıdır. Herhangi bir Müslümandan bu mektupta bildirilen miktar kadar zekât talep edilirse o Müslüman zekâtını versin. Bundan fazla istenirse fazlasını vermesin. Deveden yirmi dört tanesinde ve bundan aşağısında koyun olarak her beş devede bir koyundur (...) Sâime⁵⁹ olan koyunların zekâtına gelince, kırk olunca, yüz yirmiye kadar bir koyundur (...)"⁶⁰

⁵⁰ Şemsüddîn Muhammed b. Ebi'l-Abbâs Ahmed b. Hamza İbn Şihâbüddîn er-Remlî, *Nihâyetü'l-Muhtâc ilâ Şerhu Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-fikir, 1984/1404), 3/44.

⁵¹ Derdîr, *Şerhu's-sağîr*, 1/587.

⁵² Ebû Dâvûd, "Zekât", 4; İbn Mâce, "Zekât", 12; Tirmîzî, "Zekât", 5.

⁵³ Muhammed b. İbrahim b. Münzîr, *Kitâbü'l-icmâ* (Ankara: Gaye Matbaası, 1983), 49; Akyüz, *Mukayeseli İbadetler İlmihali*, 3/319.

⁵⁴ Akyüz, *Mukayeseli İbadetler İlmihali*, 3/319.

⁵⁵ İmâm Mâlik, "Zekât", 24; Buhârî, "Zekât", 32, 41, 42, 55; Müslim, "Zekât", 7; Tirmîzî, "Zekât", 5, 7; Ebû Dâvûd, "Zekât", 11; İbn Mâce, "Zekât", 16; Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-Emvâl*, h.no: 934, 993, 1181; Ali b. Ömer Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî* (Beyrut: Daru'l-marife, 2001), "Zekât", 2,27-28; Yahya b. Âdem, *Kitâbu'l-Harâc*, trc. Osman Eskicioğlu (İzmir: y.y., 1996), h.no: 515; Ebî Abdillâh Hâkim en-Nisâbü'rî, *Müstedrek ale's-Sahihayn*, (Kahire: Dâru'l-Haremeyn li tabaati ve'n-neşri ve't-tevzi', 1997), "Zekât", h.no:1434; Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *Müsnedü's-Şâmiyyûn* (Beyrut: y.y., 1989), h.no: 1870; Hamîdullah, *el-Vesâiku's-siyâsiyye*, belge no: 105.

⁵⁶ Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-Emvâl*, h.no: 1002; Dârekutnî, "Zekât", 6.

⁵⁷ İbn Hazm, *Muhallâ*, 4/12.

⁵⁸ İmâm Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *Kitâbü'l-Âsâr*, thk. Halid el-Avvâd (Kuveyt: Dâru'n-nevâdir, 2011), 1/308; Karadâvî, *Fıkhu'z-zekât*, 2/153, 233.

⁵⁹ Sevme-sâime: Hayvanların meraya otlaması için salınması, ağılda beslenmemesi, serbestçe dolaşmasıdır. (İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali, *Fethu'l-bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Riyad: Dâru't-tîbe, 2005), 1/883;

Bu hadiste, zekâtın Allah'ın (cc) Rasulü'ne bir emri, Resulullah'ın da Müslümanlar'a aynı emri farz olarak bildirmesi vâkîdir. Allah'ın (cc) emri lafzî, Allah (cc)'in farzıdır, lafzıyla müteradiftir. Allah (cc) farzlarını Rasulü'ne ancak vahiyle bildirir. Bu anlamda ana kaynak kitaptır. Sünnet onu açıklama mahiyetindedir. Ayrıca bu hadis, zekâtın hem hükmünü hem de zekât verilecek malların (hayvanların) cins ve özelliklerini belirtmesi açısından da önemlidir.⁶¹ Salih Tuğ, rivayetlerde belirtilen hususların bu mevzuda ne kadar kati ve nihai kâide belirttiklerini ve Kur'an'ı tefsir ettiklerini belirtmiştir.⁶² Bu durum hayvanların zekâta tâbi olmaları konusunda Kur'an-Sünnet bütünlüğü açısından önemlidir. Bütün bu ayet ve hadisler hayvanların zekâtıyla ilgili ahkamı da şekillendirmiştir.⁶³

Ayrıca hadislerde zekât mallarının umumi manasıyla “mal” ve “emval” kavramlarıyla da zikredilmesi, bu kavramların manaları hayvanları da kapsamaktadır. Bu kavramlarla bir cins zekât malına işaret edilmeyip, zekât verilebilecek tüm mallar ve bu malların içinde hayvanlar da kastedilmiştir. Zekât olarak verilecek hayvanlar ve hayvanlarda olması gereken vasıflar⁶⁴ “şât, tebi'a, bint mahad” gibi ifadelerle, en asgari gelişimini tamamlamış hayvanların zekât verilmesi ve gelişimini tamamlamayan yavruların zekât olarak verilmemesi belirtilmiştir.

4. Hayvanların Zekâtıyla İlgili Hadislerden Fukahânın Genel Çıkarımları

İslam'ın ilk döneminden günümüze kadar fukahâ hayvanlardan zekât vermenin farziyeti, nisab ve nisbetleri konusunu hadislerle delillendirme hususunda ittifak halindedirler.⁶⁵ Hadislerde zikredilen zekât hayvanları deve, sığır ve ehli koyunlardır.⁶⁶ Mezhep imamları arasında neredeyse hayvanların asgari nisaplarında ihtilaf yoktur. Hatta deve ve koyunun nisabında icmâ olduğu belirtilmiştir.⁶⁷ Ebû Ubeyd (öl. 224/838), beş deve ile yüz yirmi deve arasındaki develerin nisaplarında da neredeyse icmâ olduğunu, yüz yirmiden sonrasında ihtilaf olduğunu ifade etmiştir.⁶⁸ Bu konuda İmâm

Mecdüddîn el Mübârek b. Muhammed Esîruddîn el-Cezerî, *en-Nihâye fi Garîbi'l-Hadis ve'l-Eser* (Beirut: y.y., ts.), 2/434-435)

⁶⁰ Buhârî, “Zekât”, 34, 35, 36, 37, 38; Ebû Dâvûd, “Zekât”, 4; İbn Mâce, “Zekât”, 9; Tirmîzî, “Zekât”, 4; Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-Emvâl*, h.no: 934; Hamîdullah, *el-Vesâiku's-Siyâsiyye*, belge no:104, 104/a, 104/b, 104/c.

⁶¹ Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Neylül-evtâr min Esrâri'l-ahbâr*, thk. Ebû Muaz Târik b. Abdullah b. Muhammed (Riyad: Dâru İbn Kayyım, 2005), 5/257.

⁶² Tuğ, *İslâm Vergi Hukûkunun Ortaya Çıkışı*, 59.

⁶³ Erkal, “Zekât”, 44/201; Balta, *İslam Hukukunda Zekât Malları ve Nisapları*, 164-165.

⁶⁴ Taberânî, *Müsnedü's-Şâmiyyûn*, h. no: 1870.

⁶⁵ İbn Münzîr, *Kitâbu'l-icmâ*, 49.

⁶⁶ Ebû Dâvûd, “Zekât”, 4; İbn Mâce, “Zekât”, 12; Tirmîzî, “Zekât”, 5; İbn Münzîr, *Kitâbu'l-icmâ*, 49; Cezîrî, *Mezâhibu'l-erbaa*, 1/596.

⁶⁷ İbn Münzîr, *Kitâbu'l-icmâ*, 49.

⁶⁸ Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-Emvâl*, h.no: 944.

Serahsî hem hadislerin ittifak ettiğini hem de icmâ olduğunu ancak, Hz. Ali'den şâz olarak, “Yirmi beş deve de beş koyun vardır,” rivayetinin nakledildiğini belirtmiştir.⁶⁹

Mezhepler, Muaz b. Cebel ve Enes b. Mâlik rivayetlerinde zikredilen zekât hayvanlarının nisab ve nisbetlerini esas almışlardır.⁷⁰ Hadislerdeki kavramlara istinaden nisabta keçiler koyun, mandalar da sığır sınıfından addedilmiştir. Çünkü şât (شاة) kelimesi keçi ve koyuna, bakara (بقرة) kelimesi de inek ve mandalara şâmidir.⁷¹

Hanefî, Şafiî ve Hanbelîler'e göre sâime hayvanlar, yılın çoğunda otlaklarda üremek, et, süt elde etmek yahut beslenmesi için otlatılan hayvanlardır. Bu hayvanlar, kesim, yük taşıma veya binilmek gibi temel ihtiyaçları temine yönelik otlatılırlarsa zekât gerekmez. Bu bilginin delili, “Çalışan sığırlarda zekât yoktur,”⁷² hadisi ve benzerleridir. Ticaret için otlatılırlarsa, bu hayvanlardan ticaret zekâtı verilir.⁷³ Ebû Ubeyd, Ehl-i Hicaz ve Ehl-i Irak'ın yavruların zekât nisabına dahil olmasında ittifak ettiklerini belirtmiştir.⁷⁴

Mâlikîler'e göre, deve, sığır, koyun ve cinslerinin dışındaki hayvanlardan zekât yoktur. Ayrıca sâimenin tanımını yapmayan Mâlikîler, hayvanlar ister sâime olsun ister yem ile beslensin isterse çalıştırılınsın hepsine sâimeler gibi zekât gerekir,⁷⁵ demişlerdir. Çünkü Enes b. Mâlik hadisinde mana, “Beş deve de bir koyun gerekir (...)”,⁷⁶ şeklinde umumidir.

İbn Rüşd, Mâlikîler ile Cumhuriyet'in ihtilafının kaynağını mutlaka mukayyedin çelişmesi olarak ifade etmiştir. Mâlikîler, mutlakı mukayyede üstün tutarak, lafzın umumi manasını muhalif (muâriz) manasından daha kuvvetli görmekte dirler. Mutlak hadis, kırk koyunda bir koyun zekât olduğunu, mukayyed hadis ise, koyunların sâime olanlarından zekât vermek gerekir, hadisidir. Cumhuriyet ise mukayyedin mutlaka üstün tutulmasının daha çok vaki olduğunu gerekçe göstermiştir.⁷⁷

Mâlikîler, hayvanlardaki doğum, hibe ve sadakayla artış olursa daha öncekilere eklenir,⁷⁸ nisabı tamamlarlarsa zekâtı verilir,⁷⁹ demişlerdir. Yine satın alma, vasiyyet, hibe ve

⁶⁹ Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-Emvâl*, h.no: 944: Serahsî, *Mebûsât*, 2/222-223.

⁷⁰ Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-Emvâl*, h. no: 993; İbn Rüşd, *Bidâye*, 1/280; Kâsâni, *Bedâi*, 2/28.

⁷¹ İmâm Mâlik, “Zekât”, 24; İbn Münzîr, *Kitâbu'l-İcmâ*, 49.

⁷² Abdullah b. Ahmed, *Mesâil*, 175; Ebû Dâvûd, “Zekât”, 1572; Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-Emvâl*, h.no: 1002-1007; Kâsâni, *Bedâi*, 2/30; Nevevî, *Mecmû*, 5/ 314; İbn Rüşd, *Bidâye*, 2/24; İbn Kudâme, *Muğni*, 4/13; Cezîrî, *Mezâhibu'l-erbaa*, 1/596-597; Kâmil Miras, *Sahihi Buhâri Muhtasarı Tecridi Sarih Tercemesi ve Şerhi* (Ankara: DİB. Yayınları, 1981), 5/226; Erkal, “Zekât”, 44/201; Karadâvî, *Fıkhü'z-zekât*, 1/180-182.

⁷³ Serahsî, *Mebûsât*, 2/233; İbn Kudâme, *Muğni*, 4/13; Cezîrî, *Mezâhibu'l-erbaa*, 1/597.

⁷⁴ Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-Emvâl*, h.no: 970.

⁷⁵ İmâm Mâlik, “Zekât”, 24; Sahnûn b. Saîd et-Tenûhî, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ* (Mısır: y.y., ts.), 2/317; Derdîr, *eş-Şerhu's-Sağîr*, 1/589; İbn Cüzey, *Kavâninü'l-fikhiyye*, 198.

⁷⁶ Buhâri, “Zekât”, 38; Ebû Dâvûd, “Zekât”, 4; İbn Mâce, “Zekât”, 9; Tirmîzî, “Zekât”, 4.

⁷⁷ İbn Rüşd, *Bidâye*, 2/24; İbn Kudâme, *Muğni*, 4/12.

⁷⁸ Serahsî, *Mebûsât*, 2/232.

⁷⁹ Derdîr, *eş-Şerhu's-sağîr*, 1/592-593.

mirasla ele geçenler aynı cins hayvanlar olsa da daha öncekiler nisaba ulaşmamışsa katılmazlar, onların bir yılını doldurması beklenir.⁸⁰

Hanbelî fakih İbn Kudâme, Behz b. Hâkim hadisine dayanarak, “sâime olan kırk deve, bir bint-i lebûn vardır (قال النبي في كل سائمة ابل في اربعين بنت لبون).”⁸¹ Bunun dışında zekât yoktur. Çünkü zekâta nemâ vasfı muteberdir, neticesine varmıştır. Ma'lûfe ise, yem vererek beslemeyi ve geliştirmeyi içerir. Bu da ticaret sayılır. Zekâtı da ticaret malı zekâtı olarak verilir,⁸² demiştir.

Yukarıda görüldüğü gibi fıkıh mezhepleri “sâime” olan hayvanların zekâtının verilmesi ve özel hizmet için çalıştırılan (avâmil) hayvanların zekâttan muaf tutulması konusunda Resulüllah'tan gelen rivayetler doğrultusunda müttefiktirler.⁸³

Fukahânın hayvanların zekâtıyla ilgili görüşlerinin geneline bakıldığında herbirinin ayrı ayrı bir rivayete dayandığı görülmektedir. İhtilafı noktalar da rivayetlerden anlaşılana göre şekillendirilmiştir. Şimdi fukahânın bu konuyla ilgili ayrıntılı görüşlerini alt başlıklardan takip edebiliriz.

4.1. Develerin Zekâtı

Hayvanların zekâtıyla ilgili rivayetlerde genelde Arap Yarımadası'nın en yaygın hayvanı ve Araplarla özdeşleşen deve ilk sırada zikredilmiştir. Daha sonra diğer hayvanlar sıralanmaktadır.⁸⁴ Fukaha da hayvanların zekâtı konusunu incelemeye eserlerinde develerden başlamışlardır.

Hanefî, Mâlikî, Şâfiî, Hanbelî ve Zahirîler sâime develerin nisabını, Hz. Ömer'in zekât mektubu ve Hz. Ebû Bekir tarafından Bahreyn'e zekât âmili olarak gönderilen Hz. Enes (r.a.) hadisine istinaden belirlemişlerdir.⁸⁵ Ayrıca İmâm Şâfiî bu nisabları Rasûlullah'ın aklına göre belirlemediğini, vahye bağlı olarak farz kıldığını ifade etmiştir.⁸⁶ Hz. Enes (r.a.) bu rivayette, “Beş deveden yirmi beşe kadar her beş deve için bir koyundur. Deve sayısı 25'e ulaşıncı 35'e kadar bir dişi bint-i mehâd⁸⁷, 36'ya ulaşıncı 45'e kadar bir dişi bint-i lebûn,⁸⁸ 46'ya ulaşıncı 60'a kadar bir dişi hikka,⁸⁹ 61'e ulaşıncı 75'e kadar bir ceza,⁹⁰ 76'ya

⁸⁰ İmâm Mâlik, “Zekât”, 24; Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mesûd el-Begâvî, *et-Tehzîb fî Fıkhi'l- İmâmî Şâfiî* (Riyad: Dâru't-tîbe, h. 1409), 2/28-30; Cezîrî, *Mezâhibu'l-Erbaa*, 1/596-597, 610-611; Halil Gönenç, *Büyük Şâfiî İlmihâli* (İstanbul: İlim Yayınları, ts.), 229.

⁸¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5/2, 4; Ebû Dâvûd, “Zekât”, 4; Nesâî, “Zekât”, 4.

⁸² İbn Kudâme, *Muğnî*, 4/12; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 4/39.

⁸³ İbn Münzîr, *İcmâ*, 31.

⁸⁴ Serahsî, *Mebûsât*, 2/222; Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, 3/44.

⁸⁵ İmâm Mâlik, “Zekât”, 23; Şâfiî, *Ümm*, 3/9; Buhârî, “Zekât”, 37, 38; İbn Mâce, “Zekât”, 10.

⁸⁶ Şâfiî, *Ümm*, 3/9-11; İbn Kudâme, *el-Kâfi*, 2/103; İbn Hazm, *Muhallâ*, 6/18-20.

⁸⁷ Bint Mehâd: Bir yaşını doldurmuş, iki yaşına basmış deve. (Miras, *Sahihi Buhâri Tecrid Tercemesi*, 5/220.)

⁸⁸ Bint Lebûn: İki yaşını doldurmuş, üç yaşına basmış deve. (Miras, *Sahihi Buhâri Tecrid Tercemesi*, 5/220.)

⁸⁹ Hikka: Üç yaşını doldurmuş, dört yaşına basmış deve. (Miras, *Sahihi Buhâri Tecrid Tercemesi*, 5/220.)

⁹⁰ Ceza: Dört yaşını doldurmuş, beş yaşına basmış deve. (Miras, *Sahihi Buhâri Tecrid Tercemesi*, 5/220.)

ulaşınca 90'a kadar iki dişi bint-i lebûn, 91'e ulaşınca 120'ye kadar iki hıkka, zekât vermek vacip olur. Deve sayısı yüz yirmiden fazla olunca, her kırk deve de bir bint-i lebûn ve her elli deve de bir hıkka zekât vardır. Bir kimse dört deveden fazla hayvana malik değilse, bu miktarda sadaka yoktur; meğher ki deve sahibi versin. Deve sayısı beşe ulaşınca da bir koyun vacip olur (...),⁹¹ şeklindedir. Develerin zekât nisabında yüz yirmiye kadar mezhepler arasında ihtilaf yoktur. Yüz yirmiden sonraki ihtilaf hem nisaplarda hem de nispetlerde mevcuttur.⁹²

Hanefiler yüz yirmi deveden sonra, Hz. Enes hadisinin son kısmındaki “beş deveden bir koyun vardır,” tarafına istinaden hesabı yeniden başlatırlar.⁹³ Ancak Serahsî, Hanefilerin yüz yirmiden sonra nisabın yeniden başa dönmesini Resulüallah'ın Amr b. Hazm'a yazdığı mektupta geçen “(...) Deve sayısı yüz yirmiden fazla olduğu zaman fâriza yeniden başlar. Yüz yirmi beşten aşağısında her beş deve de bir tane olmak üzere bir koyun verilir (...).”⁹⁴ fazla miktar beşe ulaşınca yüz yirmi beş olunca iki hıkka ve bir koyun, yüz otuzda iki hıkka, iki koyun, yüz otuz beşte iki hıkka, üç koyun, yüz kırkta iki hıkka, dört koyun, yüz kırk beşte iki hıkka, iki tane bint-i mehad, yüz elli de üç hıkka verilir. Yüz elliden sonra zekât yeniden başlar. Yüz elli beşte üç hıkka, bir koyun, yüz altmışta üç hıkka, iki koyun vardır (...),” diye devam eder. İki yüzde mükellef her elli için bir hıkka olmak üzere dört hıkka veya her kırk için bir bint-i lebûn olmak üzere beş bint-i lebûn verir. İki yüzden sonra aynen devam ettirdiklerini⁹⁵ söylemiştir.

Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinde, develerde nisabın yüz yirmiden sonrası, Hz. Enes hadisine istinaden, kırklı ve ellili olarak devam etmektedir.⁹⁶ İmâm Mâlik (öl. 179/795) ve Ahmet b. Hanbel (öl. 241/855), yüz yirmiden sonra her kırk için bir bint-i lebûn, her elli için bir hıkka verilmesi görüşündedirler. Yüz yirmiden sonra yüz otuza kadar olan fazlalık zekâta tâbi değildir. Yüz otuzda bir hıkka ve iki bint-i lebûn verilir. Çünkü bu sayıda bir elli, iki kırk vardır. Yüz kırkta iki hıkka, bir bint-i lebûn vardır. Yüz ellide üç hıkka, yüz altmışta dört bint-i lebûn, yüz yetmişde bir hıkka, üç bint-i lebûn, yüz doksandan iki yüze kadar üç hıkka, bir bint-i lebûn verilir.⁹⁷

⁹¹ Buhâri, “Zekât”, 34, 35, 36, 37, 38; Ebû Dâvûd, “Zekât”, 4, h.no: 1567, 1568; İbn Mâce, “Zekât”, 9, 10; Tirmîzî, “Zekât”, 4; Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-emvâl*, h.no: 934, 947; İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 4/43; Miras, *Buhâri Muhtasârı Tecridi Sarih Tercemesi*, 4/22; Hamîdullah, *el-Vesâiku's-siyâsiyye*, belge no:104, 104/a, 104/b, 104/c.; Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-Tahâvî, *Muhtasâru't-Tahâvî* (b.y.: y.y., ts.), 43; Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Câfer el-Kudûrî, *Muhtasâru'l-Kudûrî fi'l-Fıkhı'l-Hanefî* (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1997), 52; İbn Hümmâm, *Fethu'l-kâdir*, 2/172.

⁹² Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-emvâl*, h. no: 944-947; Âsım b. Damra, Hz. Ali'den, “(...) في خمس و عشرين من الأبل خمس (...).”⁹²

⁹³ Ebû Yûsuf Yakup b. İbrahim, *Kitâbu'l-harâc* (Beyrut: Dâru'l-marife, 1979), 306-307; Akyüz, *Mukayeseli İbadetler İlmihali*, 3/331.

⁹⁴ Ebû Dâvûd, “Zekât”, 4; Zeylaî, *Nasbu'r-râye*, 2/240; Hamîdullah, *Vesâiku's-siyâsiyye*, belge no: 105, 106, 106 a/b.

⁹⁵ Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, 2/307; Serahsî, *Mebûsât*, 2/224.

⁹⁶ Abdullah b. Ahmed, *Mesâil*, 172; Kâsânî, *Bedâi*,

⁹⁷ İmâm Mâlik, “Zekât”, 23; Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, 2/309-311; Abdullah b. Ahmed, *Mesâil*, 172; Serahsî, *Mebûsât*, 2/224; İbn Kudâme, *Muğni*, 4/20; Kâsânî, *Bedâi*, 2/26-27.

İmâm Şâfiî (öl. 204/820)'de, bu konuda İmâm Mâlik'le aynı görüştedir. Sadece yüz yirmiden bir fazla olunca yüz otuza kadar üç bint-i lebûn verilmektedir. İmâm Mâlik ve İmâm Şâfiî bu görüşlerini Abdullah b. Ömer (öl. 73/693) ve Enes b. Mâlik'ten rivayet edilen hadisin, “(...) Develer yüz yirmiyi aşınca her kırkta bir bint-i lebûn, her ellide bir hıkkâ verilir (...)”,⁹⁸ kısmına dayandırmışlardır.⁹⁹

Ebû Ubeyd, Asım b. Damra'nın Hz. Ali'den naklen “Yirmi beş deveye beş koyun vardır,” dediğini nakletmektedir.¹⁰⁰ Bu nakli tekid konusunda ne Ehli Hicâz'ın ne Ehli Irak'ın ne de başkalarının bir şey söylemediğini ifade etmiştir. Develerin beş ile yüz yirmi arasındaki nisab ve nisbetleriyle ilgili Resulüallah'tan ve Hz. Ömer'den gelen mektupların tevâtür derecesinde eserler olduğunu ve tâbî'nin de bunlarla icmâen fetva verdiklerini belirtmiştir. Süfyân b. Said'in de Hz. Ali'nin bu sözü söylemeyecek kadar fakih olduğunu söylediğini nakletmiştir.¹⁰¹

Bu rivayetler, mezheplerin develerin zekâtıyla ilgili tafsilata dair hükümleri ve ihtilaflarının dayanaklarını oluşturmakta olup develerle ilgili zekat ahkamı ortaya konulmuştur. Develerin zekâtıyla ilgili nisap ve nisbetlerdeki detaylar ince hesaplar barındırmaktadır. Belli nisaplarda verilen koyun ve farklı yaşlardaki develer bu hayvanın kıymetinin iyi bilindiğini göstermekte olup ince hesaplar yapılmıştır.

4.2. Sığırların Zekâtı

Sığırların zekâta tâbi olması konusunda hadislerle istinaden mezheplerin ihtilafı yoktur. Ancak sığırların nisab ve nisbetlerini belirleyen âhad haberlerin çeşitli olması ve fukahânın kabul şartlarından kaynaklanan ihtilafları mevcuttur.¹⁰² Hatta bu konuda üzerinde sahih olduğunda ittifak edilen bir hadis olmadığı ifade edilmiştir.¹⁰³ Yine İmâm Buhârî'nin (öl. 256/870) sığırlarla ilgili rivayetleri, hadis kabul şartlarına uymadığından *Sahîhi'*ne almadığı rivayet edilmiştir.¹⁰⁴

Hanefî, Mâliki, Şâfiî ve Hanbelî fakihler sığırların zekâtını, Yemen'e vali olarak gönderilen Muaz b. Cebel hadisine göre belirlemişlerdir.¹⁰⁵ Sâime sığırların nisabı, otuz sayısına ulaşınca iki yaşına basmış bir tebi' veya tebi'a¹⁰⁶ zekât olarak verilir. Kırka ulaşınca üç yaşına basmış müsine veya müsine'dir.¹⁰⁷ Ebû Yusuf (öl. 182/798), Mesrûk'tan (öl. 63/683)

⁹⁸ Buhârî, “Zekât”, 37; Ebû Dâvûd, “Zekât”, 4; Tirmîzî, “Zekât”, 4; Nesâî, “Zekât”, 5.

⁹⁹ Serahsî, *Mebûsât*, 2/224.

¹⁰⁰ Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-emvâl*, h.no: 944.

¹⁰¹ Şâfiî, *Ümm*, 2/5; Abdullah b. Ahmet, *Mesâil*, 172; Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-emvâl*, h.no: 943-944; Serahsî, *Mebûsât*, 2/150-151; Kâsânî, *Bedâi*, 2/26.

¹⁰² Şâfiî, *Ümm*, 3/22; Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-emvâl*, h.no: 999-1001; İbn Kudâme, *Muğnî*, 2/591; Karadâvî, *Fıkhu'z-zekât*, 1/200.

¹⁰³ Şevkânî, *Neylül-evtâr*, 4/132.

¹⁰⁴ İbn Hacer, *Fethu'l-bâri*, 4/65.

¹⁰⁵ Şâfiî, *Ümm*, 3/22; İbn Mâce, “Zekât”, 12; Tirmîzî, “Zekât”, 5; Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, 2/311.

¹⁰⁶ Tebi'/Tebi'a: bir yaşını doldurmuş, iki yaşına basmış dana. (Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 443).

¹⁰⁷ Müsine/Müsine: iki yaşını aşmış sığır. (Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 341).

rivayet edilen Muaz b. Cebel hadisi ile Hz. Ali'den rivayet edilen çalışan (avâmil) hayvanlardan zekât alınmayacağıyla ilgili rivayetlere göre böyle içtihat ettiğini söylemektedir ki evkâsta da zekât yoktur.¹⁰⁸

Hanefiler'e muhalif olan Mâlikîler, "yüz yirmi sığır için dört tebî' veya üç müsinne verilir,"¹⁰⁹ demişlerdir. Şâfiîler'de, kırktan sonra her otuzda bir tebî', her kırkta bir müsinne zekât olarak vacib olur. Çünkü hadiste Muaz b. Cebel'in, "Resulüllah bana, her otuzda bir tebî', her kırkta da bir müsinne ve (...) almamı emretti,"¹¹⁰ ifadesi geçmektedir.¹¹¹ Yunus Vehbi Yavuz, "sığırın nisabında asgari sınır otuzdur. Azamisi için bir nisab belirlenmemiştir. Yukarısında değişik sayı ve nisbetlerde zekât vermek gerekir," demiştir.¹¹² Çünkü sığırların kırktan sonraki nisablarıyla ilgili belirsizlik aynı mezhep içindeki alimlerin bile farklı içtihatlarına sebep olmuştur.¹¹³

Hz. Ömer'in mektubunu rivayet eden İbn Zührî'ye (öl. 124/742) göre, "sığırın zekâtı, deveninki gibidir."¹¹⁴ Beş sığırda bir koyun, on sığırda iki koyun, on beş sığırda üç koyun, yirmi sığırda dört koyun, yirmi beşten yetmiş beşe bir müsinne, yüz yirmiye kadar iki müsinne, devamında her kırkta bir müsinne zekât verilir," demiştir.¹¹⁵ İbn Hazm, sahabeye yetişmesinden dolayı İbn Zührî'nin bu görüşünü esas almıştır.¹¹⁶ Ancak sığırın nisabında beş ve elli nisabıyla ilgili görüşler yaygınlık kazanmamış, fakihlerin çoğunluğu bu konuda Muaz b. Cebel hadisine istinaden sığırın nisabının otuz olduğunda ittifak etmişlerdir.¹¹⁷

Ebû Ubeyd, sığırların nisabı konusunda Hicaz, Irak ve diğer bölgelerin amelinin kendi dönemine kadar bu hadise göre olduğunu, bu konuda insanlar arasında ihtilaf bilmediğini, ittifak edilen bu nisab uygulamasından zıt manadaki rivayetin gayr-ı mahfuz olduğunu ve insanların onu bilmediğini belirtmiştir. Kendisinin iki muhalif hadis bildiğini ancak, insanların bunlara muhalif ve amellerinin de Muaz b. Cebel hadisi üzere olduğunu söylemiştir.¹¹⁸ Bu iki muhalif hadislerin birincisi Muhammed b. Abdurrahman'dan, "Resulüllah ve Hz. Ömer'in mektuplarında, sığırlardan, develerde ki gibi zekât alınır,"¹¹⁹

¹⁰⁸ Abdullah b. Ahmed, *Mesâil*, 173; Tirmîzî, "Zekât", 5; İbn Mâce, "Zekât", 12; Ebû Yusuf, *Kitâbu'l-harâc*, 307-308; Abdurrezzâk, *Musannef*, 4/22, h.no: 6841-6843; Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-embvâl*, h.no: 993, 1002; Remlî, *Nihâye*, 3/54; İbn Hazm, *Muhallâ*, 6/5; Cezîrî, *Mezâhibu'l-erbaa*, 2/599-560.

¹⁰⁹ Cezîrî, *Mezâhibu'l-erbaa*, 2/599-560.

¹¹⁰ Tirmîzî, *Zekât*, 5; İbn Mâce, *Zekât*, 12; Ebû Dâvûd, *Zekât*, 5; Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-embvâl*, h.no: 993-1021; Hamîdullah, *el-Vesâiku's-siyâsiyye*, belge no: 106/d.

¹¹¹ Şâfiî, *Ümm*, 3/22-23; Tahâvî, *Muhtasâr*, 44; İbn Kudâme, *Kâfi*, 2/113; İbn Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 2/178; Yunus Vehbi Yavuz, *İslâm'da Zekât Müessesesi* (İstanbul: Çığır Yayınları, 1977), 156.

¹¹² Yavuz, *İslâm'da Zekât Müessesesi*, 156.

¹¹³ Serahsî, *Mebûsât*, 2/278-280.

¹¹⁴ Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-embvâl*, h.no: 999-1001; İbn Hazm, *Muhallâ*, 6/3-4.

¹¹⁵ İbn Hazm, *Muhallâ*, 6/3.

¹¹⁶ İbn Hazm, *Muhallâ*, 6/8-9.

¹¹⁷ Tirmîzî, "Zekât", 5.

¹¹⁸ Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-embvâl*, h.no: 993-1001.

¹¹⁹ Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-embvâl*, h.no: 999.

lafzıyla; ikincisi, Ömer b. Abdurrahman b. Halde el-Ensârî'den, "Sığırların zekâtı develerin zekâtı gibidir. Develerden ayrı olarak, sığırdan yaş aranmaz,"¹²⁰ şeklinde rivayet edilenlerdir.

Karadâvî, Muaz b. Cebel ve Amr b. Hazm hadislerine dayanan cumhurun otuz ve kırk sayıları ile daha çok sayıdaki sığırların zekâtında tasvip ettiği ölçüyü üstün tuttuğunu söylemektedir. O'na göre, hadisler otuz ve altındaki sayılarda sığırların zekâtına müsbet veya menfi yönde temas etmemişlerdir. Çünkü iki hadisinde mefhumunun delaleti nisabı belirtmek için değil, vacibin sıfat ve miktarını belirtmek için sevk edilmiştir.¹²¹

Nisaplar arası evkâsın da¹²² zekâta tâbi olduğunu söyleyen Ebû Hanîfe'ye göre kırkı aşım altmışa ulaşıncaya kadar, kırktan sonra ilk bir sayısında müsinne'nin kırkta biridir. İkincide müsinne'nin yirmide bir değeri, bu hesap altmış sığıra kadar böyle devam eder. Diğer bir ifadeyle, kırktan sonra her bir sığır için bir müsinne'nin dörtte biridir.¹²³ İbn Ebî Leylâ (öl. 148/765) ve İmam Şâfiî, kırktan altmışa kadar sığırdaki evkâsta¹²⁴ bir şey alınmaz demişlerdir.¹²⁵ Muaz b. Cebel, "Sığırlarda evkâstan bir şey almıyordum. Çünkü Resulüllah onda bir şey almamı emretmemiştir,"¹²⁶ şeklinde nakletmiştir. Ancak Ebû Ubeyd, Iraklıların sığırlar ticari olduğunda evkâstan zekât aldıklarını söylemektedir.¹²⁷ Diğer kaynaklarda Hanefilerin ticari olan sığırların evkâsından zekât alınacağına dair bir görüşüne rastlamadık. Ancak İmâm Serahsî, Es'ad b. Amr'dan, Ebû Hanîfe'nin sığırlarda altmışa kadar evkâsta zekât olmadığı, altmışa gelince iki tane tebî verileceği görüşünü nakleder.¹²⁸

Evkâsı kırk ile altmış arasındaki sayı olarak yorumlayan Ebû Yusuf, İmâm Muhammed (öl. 189/805)¹²⁹ ve Cumhura göre sığırdan kırktan altmışa kadar olan fazlalıkta bir şey verilmez. Altmış olunca iki tebî, yetmişde bir müsinne ve bir tebî, seksende iki müsinne, doksanda üç tebî, yüzde iki tebî ve bir müsinne verilir. Yüz onda iki müsinne ile bir tebî, yüz yirmi de üç müsinne veya dört tebî vardır. Çünkü yüz yirmi sayısı kırkın üç katı, otuzun dört katıdır.¹³⁰ Böylece zekât farzı, her on sığırdan tebî'dan, müsinne'ye, müsinne'den tebî'ya intikal eder. Muaz b. Cebel hadisinde geçen ancak, Tirmîzî'de (öl.

¹²⁰ Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-emvâl*, h.no: 1001.

¹²¹ Karadâvî, *Fıkhu'z-zekât*, 1/206-209.

¹²² Vakas/evkâs: Zekât hayvanlarında iki nisab arasında kalan sayı. (Erdoğan, *Fıkıh ve Hukûk Terimleri Sözlüğü*, 474.).

¹²³ Ebû Yusuf, *Kitâbu'l-harâc*, 133; Cezîrî, *Mezâhibu'l-erbaa*, 2/599-560; Karadâvî, *Fıkhu'z-zekât*, 1/203; Akyüz, *Mukayeseli İbadetler İlmihali*, 3/333.

¹²⁴ Evkâs: Zekât hayvanlarında iki nisab arasında kalan sayı. (Erdoğan, *Fıkıh ve Hukûk Terimleri Sözlüğü*, 474.)

¹²⁵ Ebû Yusuf Yakup b. İbrahim, *İhtilâfu Ebi Hanîfe ve İbni Ebî Leylâ* (Mısır: y.y., h. 1357), 127; Şâfiî, *Ümm*, 3/21, 23; Serahsî, *Mebûsât*, 2/279.

¹²⁶ Şâfiî, *Ümm*, 3/21; Abdurrezzâk, *Musanef*, 4/22, h. no: 6841-6843; Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-emvâl*, h.no: 1021-1022.

¹²⁷ Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-emvâl*, h.no: 1019.

¹²⁸ Serahsî, *Mebûsât*, 2/279.

¹²⁹ Serahsî, *Mebûsât*, 2/279.

¹³⁰ Ebû Yusuf, *İhtilâfu Ebi Hanîfe ve İbni Ebî Leylâ*, 127; Serahsî, *Mebûsât*, 2/279; Sahnûn, *el-Müdevvene*, 2/311.

279/892) zikredilmeyen “لا تتأخذوا من اوقاص البقرة شيئاً”¹³¹ ifadesi ve Yemen’deki uygulamalarında nisabların arasındaki küsürattan (evkâs) bir şey alınmadığı rivayet edilmiştir.¹³² İmâm Serahsî de evkâsın zekâtı konusunda hayvan sahiplerine üçte bir, dörtte bir gibi ödeme zorluğu çıkarmamak için cumhurun görüşünü benimsemiştir. Hatta develerin zekâtında olduğu gibi, ondalıklardan kaçınmak için, devenin dışındaki bir hayvan cinsinden zekât farz olmuştur. Sığırdan da durum aynıdır. Çünkü ondalık almak bir kusur sayılır,¹³³ demiştir.

4.3.Koyunların Zekâtı

Hanefî, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelîler koyunların zekâtını Hz. Ebû Bekir tarafından Bahreyn’e âmil olarak gönderilen Enes b. Mâlik (r.a.) hadisine göre belirlemişlerdir.¹³⁴ Enes b. Mâlik: “Sâime olan koyunların zekâtına gelince, kırk koyundan aşağısında (sebak)¹³⁵ zekât yoktur. Kırk olunca, yüz yirmiye kadar bir koyundur. Yüz yirmiden iki yüze kadar iki koyundur. Koyun iki yüzü geçerse üç yüze kadar, üç koyundur. Üç yüzü geçince her yüz koyunda bir koyun vacip olur. Bir kimsenin de yayılır koyunu, kırk koyundan bir koyun eksik olursa, bu noksan koyunda zekât yoktur. Ancak koyun sahibi dilerse verebilir (...).” Keçiler zekât nisabı konusunda koyunlara tâbidir.¹³⁶

Ebû Ubeyd, Ehli Hicaz ve Iraklılar’ın amelinin koyunlarla ilgili bu nisab ve nisbetlere uygun olduğunu ve aralarında ihtilaf olmadığını belirtmiştir. Bu uygulamanın Resulüllah’ın Amr b. Hazm’a yazdığı mektuba, Hz. Ebû Bekir’in Enes b. Malik’e yazdığı mektuba ve Hz. Ömer’in Resulüllah’ın Amr b. Hazm’a yazdığı mektubun nüshası olan mektuplara da uygun olduğunu söylemiştir.¹³⁷

Hanefîler’e göre mandalarla sığırların nisabta birbirlerini tamamlamaları gibi, nisablarda keçilerde koyunları tamamlamaktadırlar.¹³⁸ Hayvanların zekâtında eksik nisablarda deve, koyun ve sığıra ilave edilmediği gibi, sığırdan deve ve koyuna ilave edilemez. Her sınıf hayvan, zekât almak için gerekli nisab miktarına ulaşmadıkça, zekâttan muaftır.¹³⁹

¹³¹ Abdurrezzâk, *Musannef*, 4/22, h.no: 6841-6843; Dârekutnî, “Zekât”, 3.

¹³² Şâfiî, *Ümm*, 3/22-23; Abdullah b. Ahmed, *Mesâil*, 173; Serahsî, *Mesûât*, 2/279.

¹³³ Serahsî, *Mesûât*, 2/279.

¹³⁴ Şâfiî, *Ümm*, 3/24; Tahâvî, *Muhtasâr*, 44; Serahsî, *Mesûât*, 2/271; İbn Hazm, *Muhallâ*, 5/269-270; İbn Kudâme, *Kâfi*, 2/115; Kâsâni, *Bedâi*, 2/26-27; İbn Hümâm, *Fethu’l-kâdir*, 2/181; Remlî, *Nihâye*, 3/55; İbn Âbidin, *Reddü’l-muhtâr*, 4/43; Hamîdullah, *el-Vesâiku’s-siyâsiyye*, belge no:104, 104/a, 104/b, 104/c, 105.

¹³⁵ Sebak: Farizaya (nisaba) ulaşmayan hayvan sayısı. Sığırdan otuzdan, deveye beşten ve koyunda kırktan aşağı sayıdaki hayvanlardır. (Abdullah b. Ahmed, *Mesâil*, 173.)

¹³⁶ Ebû Yusuf, *Kitâbu’l-harâc*, 309; Şâfiî, *Ümm*, 3/24; Buhârî, “Zekât”, 34, 35, 36, 37, 38; Ebû Dâvûd, “Zekât”, 4; İbn Mâce, “Zekât”, 9,13; Tirmîzî, “Zekât”, 4; Ebû Ubeyd, *Kitâbu’l-emiâl*, h.no: 934, 939, 1034.

¹³⁷ Abdullah b. Ahmed, *Mesâil*, 173; Ebû Ubeyd, *Kitâbu’l-emiâl*, h.no:939, 1034, 1041.

¹³⁸ Serahsî, *Mesûât*, 2/271.

¹³⁹ İbn Münzir, *Kitâbu’l-icmâ*, 49.

Yine mezhepler Enes b. Mâlik hadisine göre zekât verilecek hayvanların orta hallisinden (evsât) verileceğinde ittifak etmişlerdir. Âmilin, orta hallinin üstündeki hayvanlardan zekât alması mâlikin rızasına bağlanmıştır.¹⁴⁰

4.4.Zekât Verilmeyecek Hayvanlar

Hadislerde hangi hayvanlardan zekât verilmeyeceği de belirtilmiştir. Medine döneminde hangi hayvanlardan zekât alınmayacağı, Resulüllah'ın zekât âmillerine verdiği yazılı talimatlardan anlaşılmaktadır.¹⁴¹ Meselâ, Cüheyne'ye gönderilen mektupta özel hizmette çalıştırılan hayvanlarda sadaka (zekât) olmadığı yazılmıştır.¹⁴²

Yahya b. Âdem (öl. 203/818), İbrahim en-Nehâî'den "At, katır ve eşeklerde yani sâime olsalar da bu hayvanlarda zekât yoktur,"¹⁴³ diye nakletmiştir. Başka bir haberde ise, bu hayvanlar ticaret için olduğunda Hz. Ömer'in ticaret malı zekâtı aldığı,¹⁴⁴ nakledilmiştir. Hz. Ali'den, "Çalışan sığırlarda zekât yoktur."¹⁴⁵ Cabir b. Abdillâh'dan (78/697), "Çift süren hayvanlarda zekât yoktur."¹⁴⁶ İbn Zühri'den, "Dolap devesi ve sığırı ile çift süren sığırdaki zekât yoktur. Çünkü bu hayvanlar dolap çevirme ve çift sürme işlerine mahsustur."¹⁴⁷ "Kişiye atından ve kölesinden zekât yoktur. Bunlar hizmet için olurlarsa zekât yoktur. Eğer ticareti yapılırsa sekizde bir zekât vardır,"¹⁴⁸ denilmiştir. Ebû Hanîfe nesil için beslenen atlardan her at için bir dinar zekât alınacağını belirtmiştir. Ebû Yusuf ve İmâm Muhammed bu hadise istinaden atlardan zekât alınmayacağı görüşündedirler.¹⁴⁹

Hanefilere göre, gelir ve ürün elde etmede kullanılan vasıtalarda zekât yoktur.¹⁵⁰ Fakat bu vasıtalarla elde edilen ürünlerde zekât vardır. Çalıştırılan hayvanlarda zekât olmaması ve bu hayvanlar çalıştırılarak katma değerli elde edilen zirai ürünlerde nısıf öşür (yirmide bir) alınması üreticiye iki yönlü bir teşvik olarak görülebilir. Bu şekilde çifte vergilendirmenin önüne geçilmiştir.¹⁵¹

Neticede hadislerden anlaşıldığına göre, deve, sığır, manda, koyun ve keçiler zekâta tabi hayvanlardır. Bu hayvanların evcillerinden zekât alınır, vahşilerinden alınmaz. Bu

¹⁴⁰ Şâfiî, *Ümm*, 3/12; Kâsâni, *Bedâi*, 2/32-34; Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn el-Buhûti, *Keşşâfî'l-İknâ' 'an (metn)'i'l-İknâ* (İstanbul: b.y., 1345), 2/213, 219, 223; Remlî, *Nihâye*, 3/55; Derdîr, *eş-Şerhu's-sağîr*, 1/592-593.

¹⁴¹ Tirmîzî, "Zekât", 5; Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-Emvâl*, h.no: 934, 993.

¹⁴² Hamîdullah, *el-Vesâiku's-siyâsiyye*, belge no: 157.

¹⁴³ Yahya b. Âdem, *Kitâbu'l-harâc*, h.no: 67: ليس ف الخيل والبغال والحمير صدقة يعني السائمة

¹⁴⁴ Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-Emvâl*, h.no.1368-1369.

¹⁴⁵ Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-Emvâl*, h.no. 1002-1007; Ebû Dâvûd, "Zekât", 4.

¹⁴⁶ Ebû Ubeyd *Kitâbu'l-Emvâl*, h.no. 1008.

¹⁴⁷ Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-Emvâl*, h.no. 1010.

¹⁴⁸ Buhârî, "Zekât", 45, 46; Tirmîzî, "Zekât", 3, 8; İbn Mâce, "Zekât", 15; Ebû Yusuf, *Kitâbu'l-harâc*, 308.

¹⁴⁹ Serahsî, *Mebûsât*, 2/188.

¹⁵⁰ İbn Kudâme, *Muğni*, 4/2; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 4/39.

¹⁵¹ Balta, *İslam Hukukunda Zekât Malları ve Nisapları*, 164-165.

hayvanlar sâime olurlarsa naslarda belirlenen zekâtları alınmaktadır. Eğer alûfe¹⁵² olurlarsa ticaret malı kapsamında zekâtı alınmaktadır. Binek ve çalıştırılmak üzere bulundurulurlarsa temel ihtiyaç malı sayılırlar. Sâime ve ticaret için olmayan hayvanlar, hususi ihtiyaç için olup çalışan hayvanlardır. Çalışan hayvanlarda zekâtın olmayacağını Allah Rasulü Allah'ın hadisleri haber vermektedir.

Sonuç

Ayetlerde zikredilen “mal ve emvâl” kavramlarının anlam dairesine giren zekât mallarından bir kalemi de “enâm” kavramıyla sınırlanan hayvanlar oluşturmaktadır. Ayetlerde geçen “enâm” kavramı anlam olarak genel kabule göre hadislerde zikredilen deve, sığır, manda, koyun ve keçi gibi cinsleri kapsamakta olup zekât hayvanları olarak sayılmaktadırlar.

Hadislerde bu hayvanlar ve zekâtları ayetlerin tafsil, tebyin, takrir, teyit ve tefsiri mahiyetinde sarîh olarak zikredilmiştir. Hadislerde sayılan zekât hayvanları bazı mezheplerce asli zekât hayvanları sayılırken, bazılarınca bunlar numune kabilindedir.

Mezheplere göre bu hayvanların evcillerinden zekât alınır, vahşilerinden alınmaz. Bu hayvanlar sâime olurlarsa naslarda belirlenen zekâtları alınmaktadır. Eğer alûfe olurlarsa ticaret malı kapsamında zekâtı alınmaktadır. Sâime ve ticaret için olmayan hayvanlar, binek ve çalıştırılmak üzere bulundurulurlarsa temel ihtiyaç malı sayıldığından zekât alınmamaktadır.

Mâlikîler ise hadislerdeki mutlak lafzı mukayyed lafza üstün tutarak tüm hayvanları sâime olarak değerlendirmiş ve bu cihetle zekâta tâbi tutmuşlardır. Mezhepler hayvanların zekâtı konusunda, hayvanların cinslerinden nisab ve nisbetlerini belirlemeye varıncaya kadar sahih kabul ettikleri rivayetleri delil olarak almışlardır. Yine bu rivayetler mezhepler arasında rey farklılıklarının görüldüğü zekât hukukunun da ortaya çıkmasına sebep olmuştur. İşte tüm bu zekât ahkamı Resulü Allah'ın hadislerine göre şekillenmiştir. Dolayısıyla hayvanların zekatıyla ilgili ittifak edilen ve ihtilaf edilen bütün fûru' ahkam, Resulü Allah'ın hadislerine göre şekillenmiştir.

¹⁵² “Alûfe”: Kırılarda otlatılmayan, enaz altı ay ahırlarda alef (yem) ile beslenen hayvan. (bk. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukûk Terimleri Sözlüğü*, 15).

Kaynakça

- Abdullah b. Ahmed. *Mesâilü İmâmi Ahmed b. Hanbel Rivâyetü İbnuhû Abdullah b. Ahmed*. thk. Züheyr eş-Şeviş. Dimeşk: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1981.
- Akyüz, Vecdi. *Mukayeseli İbadetler İlmihali*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1995.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*. İstanbul: y.y., 1988.
- Bâbertî, Ekmeleddîn Muhammed b. Mahmûd. *Şerhu'l-İnâye ale'l-Hidâye*. Mısır: y.y., 1970.
- Balta, Yusuf. *İslam Hukukunda Zekât Malları ve Nisapları*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Begâvî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mesûd. *et-Tehzîb fi fihri'l-İmâmi's-Şâfiî*. 8 Cilt. Riyad: Dâru't-tîbe, 1409.
- Bilmen, Ömer Nasûhî. *Hukûkî İslâmiyye ve Istilâhâtı Fıkhiyye Kâmûsu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yay., 1968.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmiu's-sahîh*. 4 Cilt. Kâhire: el-Matbaatü's-selefiyye, 1400/1979.
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn. *Keşşâfü'l-kınâ' 'an (metn)i'l-iknâ'*. İstanbul: b.y., 1345/1924.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî. *Ahkâmu'l-Kur'an*. thk. Muhammed es-Sâdık Kamahâvî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1992.
- Cezîrî, Abdurrahman. *el-Fikh 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a*. trc. Mehmet Keskin. 4 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1991.
- Cürçânî, Alî b. Seyyid Şerif. *Mu'cemu't-ta rîfât*. Kâhire: Dâru'l-fâzile, ts.
- Derdîr, Ahmed b. Muhammed b. Derdîr el-Mâlikî. *eş-Şerhu's-sağîr*. Kâhire: y.y., ts.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'âs es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvud*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1997.
- Ebû Ubeyd, el-Kâsım b. Sellâm. *Kitâbu'l-embâl*. thk. Ebû Enes Seyyid b. Recep. 2 Cilt. Mısır: Dâru'l-hedyi'n-Nebevî, 2007.
- Ebû Yûsuf, Yakup b. İbrahim. *Kitâbu'l-harâc*. Beyrut: Dâru'l-mâriفة, 1979.
- el-Makdîsî, Ebû Abdullah Muhammed Müflih. *Kitâbü'l-furû*. Beyrut: y.y., 2003.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukûk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998.
- Erkal, Mehmet. "Nisab". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 33/138-140. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Erkal, Mehmet. "Zekât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/207-209. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Görmez, Mehmet. *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Hamidullah, Muhammed. *el-Vesâiku's-siyâsiyye*. trc. Vecdi Akyüz. İstanbul: İz Yayıncılık, ts.
- El-Mevsûatü'l-Fıkhiyye el-Kuveytiyye*. Kuveyt: Vizâratü'l-evkâf ve's-suûnü'l-İslâmiyye, 1992.
- Hallâf, Abdulvahhâb. *İlmü uşûli'l-fikh*. Kâhire: Dâru'l-fikri'l-Arabî, 1996.
- Hattâbî, Hammad b. Muhammed. *Meâlimi's-Sünen*. Halep: y.y., 1933.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn. *Reddü'l-muhtâr alâ'd-Dürri'l-muhtâr şerhü Tenvîri'l-ebâr*. Riyad: Dâru'l-âlemi'l-kütüb, 2003.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah. *Ahkâmu'l-Kur'an*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003.
- İbn Hacer, Ahmed b. Alî el-Askalânî. *Fethu'l-Bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 17 Cilt. Riyad: Dâru't-Tîbe, 2005.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd. *el-Muhallâ*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 9 Cilt. Mısır: İdâratü't-tibâati'l-münîriyye, 1968.
- İbn Hümâm, Kemâleddîn Muhammed b. Abdulvâhid. *Şerhü Fethu'l-kadîr*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-İlmiyye, 2003.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed es-Selâme. 8 Cilt. Riyad: Dâru't-tîbe, 1999.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvâfakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed. *el-Kâfi*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsîn et-Türkî. 6 Cilt. b.y.: Dâru'l-hicr, 1998.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvâfakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed. *el-Muğni alâ muhtasari'l-Hirakî*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsîn et-Türkî, Abdulfettâh Muhammed el-Hâlû. 15 Cilt. Riyad: Dâru âlemi'l-kütüb, 1997.
- İbn Kudâme, Ebu'l-Ferec Şemsüddîn Abdurrahman b. Muhammed b. Ahmed el-Makdîsî. *el-Muknî eş-şerhu'l-kebîr*. Beyrut: y.y., 1984.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd. *Sünenü İbn-i Mâce*. Riyad: Mektebetü'l-meârif, ts.
- İbn Manzûr, Cemâluddîn Ahmed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. 6 Cilt. Kâhire: Dâru'l-meârif, ts.

- İmâm Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî. *Kitâbü'l-Âsâr*. thk. Halid el-Avvâd. Kuveyt: Dâru'n-nevâdir, 2011.
- İbn Münzîr, Muhammed b. İbrâhîm. *Kitâbü'l-icmâ*. Ankara: y.y., 1983.
- İbn Nüceym, Zeynuddîn b. İbrâhîm. *el-Bahru'r-râik şerhu kenzi'd-dekâik*. 8 Cilt. Kâhire: y.y., h. 1311.
- İbn Nüceym, Zeynuddîn b. İbrâhîm. *el-Eşbâh ve'n-nezâir*. Beyrut: y.y., 1985.
- İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed. *Bidâyetü'l-muctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. 2 Cilt. b.y.: Dâru'l-mârifet, 1982.
- İbnü'l-Esîr, Mecdüddîn el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî. *en-Nihâye fi Garîbi'l-Hadîs ve'l-Eser*. Beyrut: y.y., ts.
- El-İsfehânî, Hüseyin b. Muhammed er-Râgîb. *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. b.y.: Mektebetü Nazâr Mustafâ el-Bâz, ts.
- Karadâvî, Yusuf. *Fıkhu-z-zekât*. trc. İbrahim Sarımsı. 2 Cilt. İstanbul: Kayihan Yayınları, 1986.
- el-Kâsânî, Alâeddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd. *Bedâiu's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2003.
- Koca, Ferhat. *İslam İbadet Esasları*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınevi, 2013.
- Kudûrî, Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Câfer. *Muhtasarü'l-Kudûrî fi'l-fıkhi'l-Hanefî*. Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1997.
- Mâverdü, Alî b. Muhammed b. Habib. *el-Hâvi'l-kebir fi fıkhi'l-mezhebi'l-İmâmî's-Şâfiî*. thk. eş-Şeyh Muhammed Muavved, eş-Şeyh Adil Ahmed. Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1994.
- Mâverdü, Alî b. Muhammed b. Habib. *el-Ahkâmü's-Sultâniyye ve'l-Velâyâtü'd-Dîniyye*. thk. Ahmed Mübârek el-Bağdâvî. Kuveyt: Dâru İbni Kuteybe, 1989.
- Mergînânî, Ebû'l-Hasan Alî b. Ebî Bekr b. Abdulcelîl. *el-Hidâye fi Şerhi bidâyeti'l-mübtedâ*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.
- Mevsîlî, Abdullah b. Mahmud. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-muhtâr*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1980.
- Miras, Kâmil. *Sahîhi Buhâri Muhtasarı Tecrîdi Sarîh Tercemesi ve Şerhi*. Ankara: DİB. Yayınları, 1981.
- Müslim, Müslim b. Haccâc. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1991.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb. *es-Sünenü'n-Nesâî*. 12 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2001.
- Nisâbü'rî, Ebî Abdullah Hâkim. *Müstedrek ale's-Sahîhayn*. Kâhire: y.y., 1998.
- Nevevî, Ebû Zekerriyâ Muhyiddîn b. Şerîf. *Kitâbu'l-Mecmû': Şerhu'l-Mühezzeb li's-Şîrâzi*. 23 Cilt. Cidde: Mektebetü'l-irşâd, ts.
- Remlî, Şemsüddîn Muhammed b. Ebî'l-Abbas Ahmed b. Hamza İbn Şihâbüddîn. *Nihâyetü'l-Muhtâc İla Şerhu Minhâc*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1984/1404.
- Sahnûn, İbn Saîd et-Tenûhî. *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*. 16 Cilt. Mısır: y.y., ts.
- Serahsî, Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî. *el-Mebsût*. 31 Cilt. Beyrut: Dâru'l-mârifet, 1989.
- Serahsî, Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî. *Usûlü's-Serahsî*. thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî. Haydarâbâd: İhyâu mârifî'n-Nûmâniyye, ts.
- Soysaldı, Mehmet. *Kuran Sünnet Işığında İbadet Tarihi*. Ankara: y.y., 1997.
- Suğdî, Ebî'l-Hasan Alî b. Hüseyin b. Muhammed. *Nutef fi'l-fetâvâ*. Bağdat: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1975.
- Es-Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman İbn Ebî Bekr. *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*. 7 Cilt. Suudi Arabistan: y.y., ts.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *el-Ümm*. thk. Rifat Fevzî Abdulmuttalip. 11 Cilt. b.y.: Dâru'l-vefâ, 2001.
- Eş-Şeybânî, Muhammed b. Hasan. *Kitâbu'l-Asl: el-Mebsût*. 5 Cilt. Beyrut: Âlimü'l-kütüb, 1990.
- Eş-Şîrâzi, Ebû İshâk İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf el-Fîrûzâbâdî. *el-Mühezzeb fi fıkhi'l-İmâmî's-Şâfiî*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1995.
- Şîrâzi, Şemsüddîn Muhammed b. Hâtib eş-Şîrâzi. *Muğni'l-muhtâc*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-mârifet, 1997.
- Şîrbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed. *Muğni'l-muhtâc İla mârifeti meâni'l-minhâc*. Beyrut: y.y., 1997.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb el-Luhâmî. *Müsnedü's-Şâmiyyûn*. Beyrut: y.y., 1989.
- et-Tâberî, Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr. *Tefsîru't-Tâberî: Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsîn et-Türkî. 13 Cilt. Kâhire: Dâru'l-hicr, 2001.
- Tahâvî, Ahmed b. Muhammed b. Selâme. *Muhtasarü't-Tahâvî*. b.y.: y.y., ts.
- Tirmizî, Ebû İshâ Muhammed b. İshâ. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 5 Cilt. b.y.: Mektebetü ve matbaatü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduhü, 1968.
- Tuğ, Salih. *İslâm Vergi Hukûkunun Ortaya Çıkışı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yay., 1984.
- Yahyâ b. Âdem. *Kitâbu'l-harâc*. trc. Osman Eskicioğlu. İzmir: y.y., 1996.
- Yavuz, Yunus Vehbi. *İslâm'da Zekât Müessesesi*. İstanbul: Çığır Yayınları, 1977.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. 9 Cilt. İstanbul: Çelik-Şûrâ Yayınevi, ts.

ZEKÂT AHKÂMININ TEŞEKKÜLÜNDE HADİS'İN ETKİSİ: HAYVANLARIN ZEKÂTI ÖRNEĞİ

Yılmaz, Ahmet. "Günümüz Zekât Problemleri". Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 4, (1998), 91-123.

İbn Zenceveyh, Lihamîd b. Zenceveyh. *Kitâbu'l-emval*. b.y.: y.y., ts.

Zeylaî, Cemâluddîn Ebû Muhammed Abdillâh b. Yusuf Hanefî. *Nasbu'r-râye li Ehâdiysi'l-Hidâye*, Beyrut: y.y., 1973.

Zuhayli, Vehbe. *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletühû*. 8 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-fikr, 1985.



Apjir/ e-ISSN: 2602-2893

Cilt: 6, Sayı: 1, 2022, ss. 82-105/ Volume: 6, Issue: 1, 2022, pp. 82-105

Journal homepage: <https://apjir.com/>



ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

KAVÂİD-İ FIKHİYYE BAĞLAMINDA SUYÛTİ'NİN *EL-EŞBÂH VE'N-NEZÂİR* İSİMLİ ESERİ *

Şeyma YEŞİLYAYLA

Arş. Gör., Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, Muş/Turkey
Mus Alparslan University Faculty of Islamic Sciences, Department of Islamic Law, Mus/Turkey

s.yesilyayla@alparslan.edu.tr

orcid.org/0000-0001-6362-8637

<https://orcid.org/0000-0001-6362-8637>

Öz

Fıkıh ilminin olgunlaşmasıyla birlikte fikhî miras, farklı bakış açılarıyla incelenmeye başlamıştır. Buna bağlı olarak da kavâid, fûrûk, eşbâh ve'n-nezâir, tahrîcû'l-fürû 'ale'l-usûl, nevâzil, vâkıat gibi konuları ele alış tarzı, amaç ve işlevleri hem muhtevâ yönünden hem de teknik açıdan birbirinden farklı yazım türleri ortaya çıkmış ve zamanla kavâid düşüncesini ele alan zengin bir literatür meydana gelmiştir. Ortaya çıkan bu alt edebî türler, fıkıh ilminin dinamik yapısına işaret etmekle beraber, hükümlere ulaşmada büyük bir kolaylık sağlayarak fıkıh ilminin ilkesel yönünü göstermesi açısından büyük bir önemi haiz olduğu söylenebilir. Fer'î meseleler arasındaki benzerlik ve farklılıkları konu edinen eşbâh ve'n-nezâir ilmi de bu yazım türlerinden biridir.

Fıkıh ilmi açısından Şâfiî fakihlerin öncülüğünde ortaya çıktığı bilinen “el-Eşbâh ve'n-Nezâir” isimli çalışmalar, kavâid düşüncesine yeni bir boyut kazandırarak fıkıh ilminin gelişimine katkı sunmuştur. Kavâid düşüncesine kazandırılan bu boyutun sınırlarını göstermesi açısından Celâleddin es-Suyuti'nin (v. 849-911/1445-1505) kaleme aldığı *el-Eşbâh ve'n-nezâir* isimli eserinin incelenmesi, son derece önemlidir. Bu çalışmada fıkıh ilmi açısından el-Eşbâh ve'n-nezâir geleneği hakkında özet bilgilere yer verilip Suyuti'nin eseri teknik ve muhteva açısından incelenecektir. Ardından Suyuti'nin eserinin kavâid düşüncesinde edindiği konum hakkında değerlendirmelerde bulunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Kavâid, Eşbâh, Nezâir, Suyuti.

* Bu çalışma 26.07.2017 tarihinde Prof. Dr. Muharrem Önder danışmanlığında tamamlanan ve oy birliği ile kabul edilen “Süyûtî ve *el-Eşbâh ve'n-nezâir* isimli Eseri” başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

IN THE CONTEXT OF QAWA'ID : AL-SUYUTI'S "AL-ASHBĀH WA AL-NAZĀ'IR" NAMED WORK

Abstract

Together with the emergence of fiqh (Islamic jurisprudence) and as a result of different perspectives on its body of knowledge, studies on disciplines such as qawa'id (regulations), ashbah wan nazair, nawazil, waqiat, fatwa (religious law), sharh (explanation), mukhtashar and tahdzib brought about different kinds of writings, purposes and functions in terms of content and methodology and a broad literature of fiqh has emerged within the time. It is also a necessity to mention that these sub-disciplines, as results of Islamic canonists' efforts, indicate the dynamic structure of fiqh as a science and provide great convenience in access to provisions within this field. Al-Ashbāh wa al Nazā'ir, which contains similarities and differences between accessory matters, is among the writings in disciplines mentioned above.

al-Ashbāh wa al Nazā'ir, which is known to have emerged under the leadership of Shafi scholars in terms of fiqh science, contributed to the development of fiqh science by adding a new dimension to the idea of qawa'id. In order to show the limits of this dimension added to the idea of qawa'id, it is extremely important to examine the work of Jalaleddin al-Suyuti (849-911/1445-1505) called Al-Ashbāh wa al Nazā'ir. In this study, summary information about al-Ashbāh wa al Nazā'ir tradition will be included in terms of fiqh. Then, evaluations will be made about the position of al-Suyuti's mentioned work in the thought of qawa'id.

Key Words: İslamic Law, Qawa'id, Ashbāh, Nazā'ir, al-Suyuti.

Atıf / Cite as: Yeşilyayla, Şeyma. "Kavâid-i fikiyye Bağlamında Suyûti'nin *el-Eşbâh ve'n-nezâir* isimli Eseri". *Apjir* 6/1 (Nisan 2022), 82-105.

Giriş

Tarih içerisinde önemli roller üstlenen ve İslâmî ilimlerin bir parçası olan fıkıh ilmi; ibadât, mu'âmelât, münakehât ve ukûbât gibi gerek teorik gerekse pratik anlamda farklı alanlarda İslâm ümmetine yol göstererek toplumun bir nizam içerisinde yaşayıp varlık kazanmasına büyük katkılar sağlamıştır. Fıkıh ilmi, doğuşundan bu yana geçen sürede sahip olduğu dinamik yapısı sayesinde ilmî anlamda dev bir miras meydana getirmiştir. Önceki kuşaklardan devraldıkları ve üzerinde mesai harcaıyıp katkıda buldukları bu mirası sonraki kuşağa aktaran fakihlerin farklı bakış açıları ile oluşturdukları çalışmaları sonucunda farklı yazım türlerinin ortaya çıkması kaçınılmaz bir hal almıştır.

Fakihlerin merkeze aldıkları hedefler, yöntem ve muhtevâ gibi çeşitli sebeplerle farklı çalışmalara konu olan zengin fikhî birikim, kimi zaman bir metnin açıklığa kavuşturulması amacıyla şerh edilmesi, kenarlarına notlar düşülmesi, eğitim amacıyla ihtisar edilmesi ya da nazmedilmesi bazen de fer'î mes'eleler arasındaki farklılık ve benzerliklerin ele alınıp hükümlerin dayanmış olduğu asılların tespit edilmeye çalışılması gibi fikhînin sadece birkaç alt yazım türü denilebilecek çalışmaların doğuşuna zemin hazırlamıştır. Bunlardan birisi de fukahânın fikhî birikimi farklılık ve benzerlikler esasına dayanarak etüd etmeleri sonucunda vücûd bulan *el-Eşbâh ve'n-nezâir* yazım geleneğidir.

Mezhebin fikhî birikimini yansıtan metinler üzerinde yapılan çalışmalar sonucu ortaya çıkan önemli yazım türlerinden biri olan *el-Eşbâh ve'n-nezâir* geleneğinin Şâfi'î mezhebinin

fakihleri ile başladığı ve onların elinde geliştiğini söylemek mümkündür. Sonraki nesillerin te'lifâtına gerek metod gerekse muhteva açısından Şâfiî fakihlerin bu çalışmalarının büyük etkisinin olduğu söylenebilir. Fıkıh ilmi açısından *el-Eşbâh ve'n-nezâir* isiminde eser kaleme alan ilk kişi, Şâfiî fakihî İbnü'l-Vekil'dir (v. 716-1317). İbnü's-Sübkî (v. 771/1370), İbnü'l-Mülakkın (v. 804/1401) ve Celâleddin es-Suyuti (v. 911/1505) bu isimle eser te'lif eden diğer Şâfiî fakihlerdir. Hanefî mezhebinde bu isimle eser kaleme alan kişi ise İbn Nüceym'dir (v. 970/1563). Bunlarla ilgili bilgi ileride verilecektir.

Birçok alanda uzmanlaşan ve şöhret kazanan Suyuti¹, tefsir, hadis, dil ve tarih gibi alanlarda birçok çalışmaya konu edilmesine rağmen onun fikhî yönünü ele alan çalışmaların yok denecek kadar az olduğu söylenebilir. Nitekim Suyuti'nin bu eseri, fıkıhın ilkesel açıdan okunmasını ifade eden kavâid eserleri arasında önemli bir konumdadır. Ancak çeşitli sebeplerden ötürü², İbn Nüceym'in aynı isimle kaleme aldığı eser kadar ilgiye mazhar olmamıştır.

Günümüzde Suyuti'nin bahse konu olan eserinin, daha çok İbn Nüceym'in aynı isimle kaleme aldığı eseri ile mukayese edilerek çalışıldığını söylemek mümkündür. Bu çalışmalardan birkaçını şöyle sıralamak mümkündür:

*Muhammed ez-Zuhaylî, *Mevsûât kadâyâ İslâmiyye muâsıra* isimli eserinin altıncı cildinin bir kısmında “Suyuti ve Kavâid-i Fıkhiyye” isimli bir başlık altında kavâidin kavramsal içeriği, kavâid literatürü, kavâidin önemi, Suyûtî'nin *el-Eşbah ve'n-nezâir* isimli eseri üzerine yapılan çalışmalar, bu eserin içeriği gibi konular hakkında oldukça özet bilgiler aktarmıştır.³

* Muhammed ez-Zuhaylî, “Süyûtî ve Kitabühü'l-Eşbâh ve'n-nezâir fî'l-fıkh” adında kaleme aldığı makale, yukarıdaki çalışmasına benzer bir çalışmadır.⁴

* Necmettin Kızılkaya, *Hanefî Mezhebi Bağlamında İslam Hukukunda Küllî Kâideler* isimli eserinin bir bölümünde “Süyûtî ve el-Eşbâh ve'n-nezâir fî kavâid ve furû'î fikhî-ş-Şafi'iyye İsimli Eseri” başlığı altında tanıtıcı bilgiler sunmuştur.⁵

* Durmuş Reğaip Yılmaz, *Eşbâh ve Nezâir Literatürü: İbn Nüceym ve Suyuti Örneği* isimli yüksek lisans çalışmasında kavâide dair genel bilgiler sunduktan sonra “Bir işten maksat neyse hüküm ona göredir.” kaidesi çerçevesinde iki eseri mukayese etmiştir.⁶

¹ Hayatı hakkında bkz. Celâlüddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyuti, *et-Tehaddüs bi ni'metillâh*, thk. Elisabeth Sartain (Cambridge: Cambridge University, 1975); A.mlf., *Husnü'l-muhâdara fî ahbâri Mısr ve'l-Kâhire*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 2007).

² Bu sebepler için bkz. Şeyma Yeşilyayla, *Suyuti ve el-Eşbâh ve'n-nezâir İsimli Eseri* (Yalova: Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 64.

³ Bkz. Muhammed ez-Zühaylî, *Mevsûat Kadâyâ İslâmiyye Mu'âsıra* (Dimeşk: Dârü'l-Mektebî, 2009), VI, 11-68.

⁴ Muhammed ez-Zühaylî, “Suyuti ve Kitabühü'l-Eşbâh ve'n-nezâir fî'l-fıkh”, *el-Mecma'u'l-İlmiyyi'l-'Arabî* (Ekim 1992), 684-721.

⁵ Bkz. Necmettin Kızılkaya, *Hanefî Mezhebi Bağlamında İslam Hukukunda Küllî Kâideler* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 215-224.

* Şeyma Yeşilyayla, *Süyûtî ve el-Eşbâh ve'n-Nezâir İsimli Eseri* yüksek lisans çalışmasında kavâidle ilgili genel bilgiler sunup Suyuti'nin *el-Eşbâh ve'n-nezâir* isimli çalışmasını teknik ve muhteva açısından incelemiş ardından bu eserin mezhep birikimiyle bağlantısını ortaya koymak üzere eserde geçen eserler, kavramlar ve istilahları ele almıştır.⁷

* İdris Cebeci, *Hanefî ve Şâfiî Fıkıhçıların İttifak Ettikleri Küllî Kâideler: Suyuti ve İbn Nüceym'in el-Eşbâh ve'n-nezâir Adlı Eserleri Özelinde* isimli yüksek lisans çalışmasında küllî kâidenin kavramsal analiz, literatür ve iki müellifin ittifak ettiği kâideleri incelemiştir.⁸

Bu çalışmada fıkıhın alt yazım türlerinden biri olan *el-Eşbâh ve'n-nezâir* yazım geleneğinin kavâid düşüncesinde ifade ettiği hususlar hakkında oldukça genel bir çerçeve çizilip bu konuda Şâfiî fakihlerin öncü rolüne kısaca değinilecektir. Ardından Şâfiî mezhebi açısından zirveyi temsil eden Suyuti'nin *el-Eşbâh ve'n-nezâir* isimli çalışmasının, eserde geçen birkaç örnek kanalıyla teknik ve muhteva analizi yapılacaktır. Böylece kavâid düşüncesinin gelişim aşamalarının izleri sürülmeye çalışılacaktır.

1. Kavramsal Çerçeve

Farklı ilim dallarının gelişmesiyle birlikte tefsir, fıkıh, dil ve edebiyat gibi alanlarda, mahiyet veya hüküm açısından aralarında benzerlik bulunan kavram ve konuları, ilgili ilim dalının bütünlüğü içinde ve ortak bazı kurallar geliştirerek açıklamayı amaçlayan çalışmalar (*el-Eşbâh ve'n-nezâir*) ortaya çıkmıştır.⁹ Bu bağlamda fıkıhın doktrin ve tedvin açısından gelişimini tamamlamasının ardından, farklı alanlardaki meselelere ortak açıklama getirmek için başvurulacak genel prensipleri belirlemeyi amaçlayan çalışmaların da varlık kazandığı söylenebilir. Böylece hem birbirine benzeyen fer'i meselelerin tamamına veya bir kısmına tatbiki mümkün olan hem de önerilen çözümlere ortak açıklamalar getiren genel kuralların tespit edilmesine başlanmıştır.¹⁰

Hicrî sekizinci yüzyılda kavâid geleneği, gerek te'lif eserlerin fazla olması gerekse Şâfiî fakihlerin bu alanda yazdıkları eserlere *el-Eşbâh ve'n-nezâir* ismini vermeleri açısından önemli bir aşamayı ifade etmektedir. Fikhî kâide ve meselelerin benzeştikleri ve ayrıştıkları noktaları ortaya koymak üzere ilk defa *el-Eşbâh ve'n-nezâir* isminde eser te'lif

⁶ Bkz. Durmuş Reğaip Yılmaz, *Eşbâh ve Nezâir Literatürü: İbn Nüceym ve Suyuti Örneği* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016).

⁷ Bkz. Yeşilyayla, *Suyuti ve el-Eşbâh ve'n-nezâir İsimli Eseri*.

⁸ Bkz. İdris Cebeci, *Hanefî ve Şâfiî Fıkıhçıların İttifak Ettikleri Küllî Kâideler: Suyuti ve İbn Nüceym'in el-Eşbâh ve'n-nezâir Adlı Eserleri Özelinde* (Bayburt: Bayburt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

⁹ Mustafa Baktır, "el-Eşbâh ve'n-nezâir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995),11/456.

¹⁰ Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, *Mukaddimetü İbn Haldûn*, thk. Abdullah Muhammed ed-Dervîş (Dimeşk: Dâru Ya'rab, 2004), 192; Ali Ahmed en-Nedvî, *el-Kavâidu'l-fikhiyye: mefhumuhâ, neş'etuhâ, tatavvuruhâ, dirâset müellefâtihâ, edilletuhâ, mühimmetuhâ, tatbikâtuhâ* (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2013), 133-135; Mustafa Baktır, "Kâide", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995),24/206-207.

etmeye başlayanların Şâfiî fakihler olduğu bilinmektedir.¹¹ Hicrî sekizinci yüzyıldan sonra kavâid eserlerinin *el-Eşbâh ve'n-nezâir* olarak isimlendirilmesinin, fikhin altında mütalaa edilebilecek yazım türlerinin, kavâid düşüncesinin esas alınarak bir araya getirilmesi ile alakalı olduğu söylenebilir.¹² Ayrıca İbn Nüceym'in belirttiği gibi *el-Eşbâh ve'n-nezâir*'in, kavâid kaynakları içerisinde bir bölüm olarak mütalaa edilmesine rağmen zikrî'l-cüz' irâdetü'l-küll olarak bu fikhî edebî türe isim olduğu ifade edilebilir.¹³ Esâsında *kâide* kavramı, *el-Eşbâh ve'n-nezâir* teriminden farklı bir açılıma sahiptir. Fakat kâidelerin geniş kapsamlı olması dolayısıyla farklı meselelerin ilk bakışta yanlış değerlendirilmesine ve gerçekte ilgili olmayan kâide altında değerlendirilmesine ya da üretilmesine sebep olabileceğinden *el-Eşbâh ve'n-nezâir* türü eserlerde kâidelere yer verildiği söylenebilir. Bu yanlışın önüne geçmek için önce kâide kavramı detaylarıyla açıklanmış, bu kavramın neyi içerip neyi dışarıda tutacağı tespit edilmiş, sonra da *el-Eşbâh ve'n-nezâir* meseleleri incelenmiştir.¹⁴

Kavâid-i fikhîyye, furûk, hiyel, fikhî bilmece (elğâz) ve hikâyeler (mürâselât) gibi farklı yazım türleri, *el-Eşbâh ve'n-nezâir* adı altında toplanmıştır. Fakat bu isimde yazılan kitapların başlıklarında veya mukaddimelerinde kavâid ifadesinin kullanılmış olması¹⁵, bu eserlerin kavâid literatürüne dâhil olduğunu gösteren önemli bir alamettir. Dolayısıyla *el-Eşbâh ve'n-nezâir*'in, fikh içerisinde ayrı bir yazım geleneği olmayıp kavâid eserlerine verilen bir isim olduğu söylenebilir.¹⁶ Bunların yanında kâideler dışındaki diğer yazım türlerine ve uzaktan da olsa bunlarla alakalı konulara yer vermek arzusu bu eserlere *el-Eşbâh ve'n-nezâir* ismini vermede etkili olan diğer bir husustur. Nitekim bu arzunun gerçekleştirilmesinin *kavâid* başlığıyla uyumlu olmayacağı açıktır.¹⁷ Dolayısıyla *el-Eşbâh ve'n-nezâir* kitapları, fikhî kâideler ile furûk gibi farklı alt disiplinleri birlikte

¹¹ Bkz. Bilal Aybakan, "İbnü'l-Vekîl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000) 21/237-238; Yeşilyayla, *Suyuti ve el-Eşbâh ve'n-nezâir isimli Eseri*, 34.

¹² Ahmet Yaman, "Bir Kavram Olarak "Fıkıh Kâideleri" ya da İslam Hukukunun Genel İlkeleri", *Marife: Bilimsel Birikim* 1/1 (2001), 56.

¹³ Zeynüddin b. İbrahim İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir (Nüzhetü'n-nevâzir ile birlikte)*, thk. Muhammed Mutî el-Hafız (Dimeşk: Dârü'l-Fikr, 2005), 12; Ahmed b. Muhammed el-Hamevî, *Gamzu 'uyuni'l-besâir 'alâ mehâsini'l-Eşbâh ve'n-nezâir* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985), 1/44; Yakub b. Abdilvehhâb el-Bâhüseyn, *el-Kavâidü'l-fikhîyye* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1998), 95.

¹⁴ Yaman, "İslam Hukukunun Genel İlkeleri", 56.

¹⁵ Örneğin Suyuti eserini, *el-Eşbâh ve'n-nezâir fî kavâid-i ve furû'i fikhî's-Şâfi'îyye* olarak isimlendirmiştir. Ayrıca bkz. Tâcüddin Abdulvehhâb b. Ali b. Abdilkafi İbnü's-Sübkî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcut ve Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991), 1/5-8; Sıracüddin Ebû Hafs Ömer b. Ali İbnü'l-Mülakkın, *el-Eşbâh ve'n-nezâir fî kavâidi'l-fikh*, thk. Mustafa Mahmud el-Ezherî (Riyad: Dâr İbnî'l-Kayyim, 2010), 78-79; Celâlüddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyuti, *el-Eşbâh ve'n-nezâir fî kavâid ve furû'i fikhî's-Şâfi'îyye*, thk. Muhammed Hasan İsmail eş-Şafiî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012), 4-5; İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir (Nüzhetü'n-nevâzir ile)*, 1-13.

¹⁶ Kızılkaya, *Hanefî Mezhebi Bağlamında İslam Hukukunda Küllî Kâideler*, 176.

¹⁷ Yaman, "İslam Hukukunun Genel İlkeleri", 56.

incelediğinden bu eserlere kavâid ile furûk edebiyatını bir araya getiren kaynaklar denilebilir.¹⁸

1.1. el-Eşbâh ve'n-nezâir

Eşbâh terimi sözlükte 'şibh' veya 'şebah' kelimelerinin çoğulu olup 'benzer', 'denk' gibi anlamlara gelmektedir.¹⁹ *Nezâir* ise 'nazîre' kelimesinin çoğulu olup 'eşit derecede benzetmek' anlamına gelir.²⁰ Bu tanımlardan hareketle dilcilerin *eşbâh* ve *nezâir* kelimelerini aynı manada kullandıkları anlaşılmaktadır. Fakat Suyuti, bu iki kavram arasında farklılık olduğuna dikkat çekmiştir. Ona göre *eşbâh*, 'aralarında birçok açıdan benzer olan şeyleri' konu edinirken *nezâir*, 'aralarında bir veya birkaç hususta benzerlik olan şeyleri' ifade eden kavramdır.²¹

Eşbâh kavramının ilk kullanımına Hz. Ömer'in (v.23/644) Ebû Musa el-E'şarî'ye (v.44/665) yazmış olduğu mektupta rastlanmaktadır. Hz. Ömer'in (r.a) bu mektubunda "Sana getirilen davaların hükmü Kitab ve Sünnet'te yoksa ve bu hususta senin kalbinde bir şüphe olursa bunu iyice düşün. Emsâl ve eşbâhı iyi öğren ve sonra diğerlerini bunlara kıyasla."²² şeklinde açıklamaların yer aldığı görülmektedir. Suyuti bu mektubun; hakkında nakle dayalı bir delil bulunmayan meselelerde kıyas yapılabilmesi için benzer meselelerin bir araya toplanıp kavranması gerektiğine işaret ettiğini ve benzer meselelerin bir kısmının şekil olarak benzeseler de gizli sebeplerden dolayı hüküm noktasında farklı olabileceğini de dile getirmiştir. Şeklen benzeyen meseleler ile hüküm noktasında farklı olan meseleler arasındaki farkları konu edinen ilim dalının ise "furûk ilmi" olduğunu vurgulamıştır. Suyuti'nin bu mektuba yaptığı açıklamalar, *eşbâh* kavramıyla birlikte kullanıldığında farklı bir anlam kazanan *nezâir* teriminin daha çok mesele ve kavramlar arasındaki farkları inceleyen furûk ilmi ile ilişkili olduğunu göstermektedir.²³

¹⁸ Şükrü Özen, "Furûk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996) 23/225; Wolfhart P. Heinrichs, "Qawâ'id Fikhiyya", *The Encyclopaedia of Islam* (Lieden: 2004), 12/517-518; Necmettin Kızılkaya, *İslam Hukukunda Farklar* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016).

¹⁹ Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-ayn müretteben 'alâ hurûfi'l-mu'cem*, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), "ş-b-h" md., 2/304-305; Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed ibn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr vd. (Kahire: Dârü'l-Me'ârif, 1926), "ş-b-h" md., 4/2189-2191.

²⁰ Halil b. Ahmed, "n-z-r" md., 4/237; Ebü'l-Hüseyn Ahmed ibn Faris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luga*, thk. Abdusselam Muhammed Harûn (Beyrut: Daru'l-fikr, 1979), 5/444; Ahmed b. Muhammed Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-münîr fi garibi's-Şerhi'l-kebîr li'r-Râfi'i*, thk. Hızır el-Cevâd (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1987), 234.

²¹ Celâlüddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyuti, *el-Hâvi li'l-fetâvî*, thk. Şeyh Hâlid et-Tartûsî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Arabî, 2014), 677.

²² Dârekutnî, Ali b. Ömer, *Sünenü'd-Dârekutnî (et-Ta'liku'l-muğni 'ale'd-Dârekutnî ile)*, (Beyrut: Dar İbn Hazm, 2011), "Akdiye", 15; Şemsüddin Muhammed b. Ebî Bekr İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-müvakkîn an Rabbi'l-âlemin*, thk. Meşhûr Hasan Ali Selman Ebü 'Ubeyde (el-Memleketu'l-'Arabiyye es-Suûdiyye: Dar İbnü'l-Cevzi, 1423), 1/125.

²³ Suyuti, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 28; Nedvî, *el-Kavâidu'l-fikhiyye*, 75.

İbn Nüceym' *el-Eşbâh ve'n-nezâir* isimli eserinin mukaddimesinde altıncı bölümü için *el-Eşbâh ve'n-nezâir* başlığını kullanıp bu bölüme geldiğinde *el-furûk* başlığını koyması, bu iki kavramın birbiriyle bağlantılı olduğuna işaret etmektedir.²⁴ Buna binâen *nezâir* teriminin, furûk ilminin konu edindiği meseleleri inceleyen bir kavram olduğu söylenebilir. Dolayısıyla kavâid ve furûk alanıyla yakın bağlantılı olmakla birlikte *el-Eşbâh ve'n-nezâir* ilminin bunlardan daha geniş çerçeveli olarak nitelendirilmesi mümkündür. Nitekim Nedvî'nin *eşbâh* teriminin tek başına kâide ve dabitleri içine alamayacağı dolayısıyla meseleler arasındaki farkları inceleyen furûk ilmini ve başka mevzûları içine alabilmesi için âlimlerin *nezâir* terimini *eşbâh* kavramına izafe ettikleri doğrultusundaki açıklamaları da bu durumu destekler mahiyettedir.²⁵

Nezâir kelimesinin *eşbâh* kelimesine izâfe edilmesiyle kavâid ilmi dahil farklı fikhî yazım türlerini kapsayan genel bir kavram oluşmuştur. Bunun sonucunda furûk, hiyel, elğâz ve mürâselât gibi farklı yazım türlerini içine alan eserler ortaya çıkmıştır. Fıkıh terminolojisinde *eşbâh* terimi, 'hüküm noktasında birbirine benzeyen fikhî meseleleri'; *nezâir* ise 'ilk bakışta birbirlerine benzeseler de hüküm noktasında benzerliği engelleyecek birtakım karinelere dolaylı farklı olan meseleleri' ifade etmektedir. Buna göre fikhî bir terim olarak *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, şeklen birbirine benzeyen fakat fakihlerin dikkatli araştırmalarıyla tespit edilebilen gizli sebeplerden ötürü hükümleri farklı olan meseleleri ifade eden kavramlar olduğu anlaşılmaktadır.²⁶

Fıkıh ilmi açısından teori ve pratiği birleştiren *el-Eşbâh ve'n-nezâir* ile kavâid ilmi ve arasındaki bağlantıya kısaca değinecek olursak konu itibariyle aralarında kuvvetli bir bağ olduğunu söylemek mümkündür. Her ikisinin de konusunu furû-ı fıkıh teşkil eder. Bunun yanı sıra iki ilim dalı da şerh hükümü açıklamayı hedef edinir. Böyle olmakla beraber ayrıldıkları birtakım hususlar da söz konusudur. Nitekim *el-Eşbâh ve'n-nezâir* ilmi; furûk, hiyel, elğâz, mürâselât gibi muhte'lif yazım türlerini de konu edinir. Dolayısıyla fikhî meseleler için genel çerçeveler çizerek soyut bir metodu benimseyen kavâid ilminden daha geniş bir alanı ifade ettiği söylenebilir.²⁷

1.2. *el-Eşbâh ve'n-nezâir* Literatürü

Kavâid eserlerini *el-Eşbâh ve'n-nezâir* adı altında kaleme alan ilk kişi Şâfiî fakihî İbnü'l-Vekîl'dir (v. 716/1317).²⁸ Bundan önce kavâid ilmi alanında *el-Eşbah ve'n-nezâir* adıyla

²⁴ Bkz. İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 489.

²⁵ Bkz. Nedvî, *el-Kavâidu'l-fikhiyye*, 77.

²⁶ Suyuti, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 28; Muhammed Yasin b. İsa el-Fâdânî, *el-Fevâidu'l-ceniyye hâşiyetu'l-mevâhibu's-seniyye*, thk. Remzi Sa'deddin Dimeşkiyye (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1996), 1/66; Hamevî, *Gamzu 'uyuni'l-besâir*, 1/38; Bâhüseyn, *el-Kavâidü'l-fikhiyye*, 93.

²⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz. Bâhüseyn, *el-Kavâidü'l-fikhiyye*, 98; Muhammed Osman eş-Şübeyr, *el-Kavâidu'l-külliyeye ve'd-davâbitü'l-fikhiyye fi's-şeri'ati'l-İslâmiyye* (Ürdün: Dârü'n-Nefâis, 2007), 33-34; Yeşilyayla, *Suyuti ve el-Eşbâh ve'n-nezâir İsimli Eseri*, 15-34.

²⁸ Hayatı için bkz. Tâcüddin Abdulvehhab b. Ali b. Abdilkafi İbnü's-Sübkî, *Tabakâtü's-şâfi'iyyetu'l-kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tannâhî ve Abdulfettâh Muhammed el-Hılv (Kahire: Daru İhyâi'l-Kütübî'l-

eserlerin te'lif edilmemiş olması Şafîî fakihlerin bu alanda öncü olduklarını göstermektedir. Şafîî fakihlerinden İbnü'l-Vekîl, İbnü's-Sübkî, İbnü'l-Mülakkın, Suyuti ve Hanefî mezhebinden İbn Nüceym bu isimle eser te'lif edenlerin başında gelmektedir. Bu dönemden sonra kavâid alanında yapılacak olan çalışmaların genel olarak Suyuti ve İbn Nüceym'in eserleri üzerine yapılan şerh, hâşiye ve muhtasar tarzı çalışmalarla devam ettiği söylenebilir.²⁹

Burada *el-Eşbâh ve'n-nezâir* isimli eserler teknik ve içerik açısından özet bir şekilde ele alınacaktır:

a. İbnü'l-Vekîl'in (v. 716/1317) *el-Eşbâh ve'n-nezâir* isimli eseri. Kavâid alanında Şafîî fakihlerin öncülüğünde *el-Eşbâh ve'n-nezâir* başlığı taşıyan eserleri kaleme alma işini ilk olarak dönemin etkili isimlerinden sayılabilecek Ebû Abdillâh Sadrüddin İbnü'l-Vekîl gerçekleştirmiştir. İzz b. Abdisselâm'ın kavâid düşüncesinden etkilendiği³⁰ bu eserini temize çekmeden vefat ettiği için eserinin birçok problemle muallel olduğu ifade edilmiştir.³¹

Eserin mukaddimesi olmadığından kitabın yazılma nedeni ve konuların tasnif edilmesinde takip edilen yöntem ile ilgili herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Fakat müellif, eserinde pek çok konuya yer vermiştir. Eserde belirli bir tertipten bahsetmek oldukça güçtür. Müellif konuları daha çok kâide, fâide ve fasıl başlıkları altında incelemeye tabi tutmuştur.³² Farklı görüşler aktarılmakla beraber mezhep birikiminin ağırlıkta olduğu görülmektedir. Bu durum kavâid edebiyatına hâkim olan mezhepler arası ihtilaftan tek mezhep eksenli kavâid anlayışına geçildiğini göstermektedir. Alanında yazılan ilk eser olması itibarıyla kendisinden sonra yazılan eserler ile aralarında ortak bir tarzdan bahsetmek mümkün gözükmemektedir. Tüm olumsuzluklarına rağmen İbnü'l-Vekîl'in söz konusu eserine farklı kaynaklarda sıkça atıfta bulunulması³³ onun bu alanda öncü olduğunu göstermektedir.

b. İbnü's-Sübkî'nin (v. 771/1371) *el-Eşbâh ve'n-nezâir* isimli eseri. Kavâid alanında eser veren müelliflerin çalışmalarına muttali olan ve bu sahada en yetkin kitaplardan kabul edilen *el-Eşbâh ve'n-nezâir/el-Kavâ'id/el-Fevâidü'l-müştemile 'ale'l-el-eşbâh ve'n-nezâir* isimli

Arabiyye, 1964), 9/253-273.

²⁹ Bkz. Kızılkaya, *Hanefî Mezhebi Bağlamında İslam Hukukunda Küllî Kâideler*, 215-226, 230-250.

³⁰ Fâdânî, *el-Fevâidu'l-ceniyye*, 1/66; Kızılkaya, *Hanefî Mezhebi Bağlamında İslam Hukukunda Küllî Kâideler*, 177.

³¹ Hacı Halife Mustafa b. Abdillâh Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn 'an esâmil-kütüb ve'l-fünûn*, thk. Mehmet Şerafeddin Yaltkaya (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsil-Arabî), 1941, 1/100.

³² Bkz. Ebû Abdillâh Sadrüddin Muhammed b. Ömer İbnü'l-Vekîl, *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi fikhî's-Şafî'iyye*, thk. Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye), 2002, 13, 15, 25-26, 33-34, 58, 62, 67, 74, 84, 86, 89, 91, 113, 118, 359.

³³ Bkz. Ebû Saîd Halil b. Keykeldî el-Alâî, *el-Mecmû'u'l-müzheb fi kavâidi'l-mezheb*, thk. Muhammed Ali el-'Ubeydî ve Ahmed Hudayr Abbâs ('Ammân: Dâru Ammâr, 2004), 1/11-12; İbnü's-Sübkî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 1/7; Ebû Abdillâh Bedreddin Muhammed b. Bahâdır ez-Zerkeşî, *el-Mensûr fi'l-kavâid*, thk. Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000), 1/13; Suyuti, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 319, 386.

eseri kaleme alan İbnü's-Sübkî'nin³⁴ muhtevâ ve isim açısından İbnü'l-Vekîl'den, sistem olarak 'Alâî'den ve düşünce olarak İzz b. Abdisselâm'dan istifade ettiği ve söz konusu eserinin Şâfiî mezhebinin sınırlarını aşan bir çalışmanın ürünü olduğu söylenebilir.³⁵ Müellifin mukaddimesinden, Şâfiî geleneği ve kavâid edebiyatı arasında sıkı bir irtibat olduğu anlaşılmaktadır.³⁶ İbnü's-Sübkî, İbnü'l-Vekîl'in *el-Eşbâh ve'n-nezâir* isimli eserinin bazı boşluklarını doldurmak için *el-Eşbâh ve'n-nezâir* kitabını kaleme almaya karar verdiğini, dağılık olan kâideleri düzenleyip İbnü'l-Vekîl'in çalışmasına ilavelerde bulunduğunu belirtmiştir.³⁷

Hem fakîh hem de müderris için kavâidin önemine değinen³⁸ İbnü's-Sübkî, eserini bir mukaddime ve sekiz ana bölümden meydana getirmiştir. Birinci bölüm kavâid-i hamse denilen meşhur küllî kâidelere tahsis edilmiştir. İkinci kısım beş küllî kâideden daha az kapsamlı kavâid-i 'amme hakkındadır. Üçüncü kısım davâbıt-ı fikhîyye ile alakalıdır. Dördüncü kısım fikhî meselelerin üzerine bina edildiği kelâmi meseleler ile ilgilidir. Beşinci kısım fikhî meselelerin tahrir edildiği usûl ile alakalı meseleleri konu edinir. Altıncı bölüm fikhî meselelere etki eden nahivle ilgili konular hakkındadır. Yedinci bölüm imamların ihtilaf ettiği ve fikhî meselelerin üzerine bina edildiği muhte'lif me'hazları anlatır. Sekizinci bölüm elğâz (fikhî bilmece) bahsini konu edinir.³⁹

c. İbnü'l-Mülakkin'in (v. 804/1401) *el-Eşbâh ve'n-nezâir fî kavâid-i fikh* isimli eseri. VIII/XIV. yüzyılda kaleme alınan kavâid eserlerinde sistematik bir yapıya kavuşan yazım geleneği, IX/XV. yüzyıl müellifleri tarafından da takip edilmiştir. Şâfiî fakîhlerin çok sayıda eser kaleme aldıkları ve diğer mezhepleri geride bıraktıkları bu yüzyılda yaşayan müelliflerin çoğu, önceki dönemlerde benimsenen yazım yönteminin sağlam bir yapıya kavuşmasına katkı sağlamışlardır.

Bu dönemin en önemli eserlerinden biri, Siracüddin İbnü'l-Mulakkin'in⁴⁰ *el-Eşbâh ve'n-nezâir* isimli kitabıdır. Çalışmasının girişinde önceki müelliflerin kavâid düşüncesine etkilerinin büyük olduğunu fakat kitaplarını furû' fikhî sistematüğünü gözeterek te'lif etmediklerini, dolayısıyla kolaylık sağlaması amacıyla kendi eserini bu minval üzere te'lif ettiğini ifade etmiştir.⁴¹ Daha ziyade Şâfiî fakîhlerin görüş ve ihtilâflarına yer veren İbnü'l-Mulakkin, birçok kâide ve dâbıt zikretmekle beraber bazı temel kâideleri eserinde

³⁴ Şihâbüddin Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürrü'l-kâmine fî a'yâni'l-mietî's-sâmine* (Beyrut: Dâiretü'l-Me'ârifî'l-Osmânî, 1349), 2/425-428; Abdulkadir b. Muhammed en-Nu'aymî Dimeşkî, *ed-Dâris fî târihi'l-medâris* (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990), 1/100-101.

³⁵ Kızılkaya, *Hanefî Mezhebi Bağlamında İslam Hukukunda Küllî Kâideler*, 188.

³⁶ İbnü's-Sübkî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 1/6.

³⁷ İbnü's-Sübkî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 1/7-8; Celâlüddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyuti, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir fî'n-nahv*, thk. Abdu'l-Âl Sâlim Mükerrrem (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 1/8.

³⁸ İbnü's-Sübkî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 1/5-6, 10-11.

³⁹ Bkz. İbnü's-Sübkî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*.

⁴⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz. Şemsüddin es-Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li ehli karni't-tasi'* (Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1992), 6/100-105.

⁴¹ Bkz. İbnü'l-Mülakkin, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 1/78-79.

ele almamıştır. Fürû' sistematiğini esas aldığı bu eserinde, bâb başlıklarının altında *kâide* alt başlığı ile bir *kâide* veya *dâbit* nakletmiştir. Böylece konuyla ilgili verdiği örneklerle incelediği *kâidenin* ilişkisini ortaya koymaya çalışmıştır.⁴²

d. İbn Nüceym'in (v. 970/1563) *el-Eşbâh ve'n-nezâir* isimli eseri. Önemli bir Hanefî âlimi olan İbn Nüceym⁴³, büyük bir ilgiye mazhar olan *el-Eşbâh ve'n-nezâir* isimli eserini te'lif etmeden önce *dâbitlar* ile istisnaları işlediği *el-Fevâidu'z-zeyniyye fi'l-fikhi'l-Hanefiyye* adında muhtasar bir eser kaleme almıştır.⁴⁴ Hanefî mezhebinde fıkıhla ilgili birçok eserin te'lif edilmesine rağmen *kavâid* alanında İbnü's-Sübkî'nin *el-Eşbâh ve'n-nezâir* isimli kitabına benzer bir esere denk gelmediğini dile getirmiştir. Dolayısıyla İbn Nüceym'in *el-Eşbâh ve'n-nezâir* isimli kitabını, İbnü's-Sübkî'nin aynı adla te'lif ettiği çalışmasını model alarak kaleme aldığı anlaşılmaktadır.⁴⁵ Bununla birlikte muasırı olduğu Suyuti'nin aynı isimli eserinden büyük oranda istifade ettiği söylenebilir. Nitekim eserinin pek çok yerinde Suyuti'ye atıfta bulunduğu görülmektedir.⁴⁶ Bunlara dayanarak İbn Nüceym'in, *kavâide* dair kaleme aldığı bu eserinde gerek teknik gerekse muhteva olarak ileri bir seviyeyi yakalamasında özellikle İbnü's-Sübkî ve Suyuti'nin çalışmalarının etkili olduğu söylenebilir. Onun dönemine kadar Hanefî mezhebinde *kavâid* alanında te'lifat az olmasına rağmen bundan sonra yapılacak çalışmaların İbn Nüceym'in *el-Eşbâh ve'n-nezâir* adlı eseri üzerinde yoğunlaştığı söylenebilir.

İbn Nüceym, daha çok Hanefî mezhebinin kaynaklarından istifade ettiği⁴⁷ ve bir mukaddime, kitabın genel çerçevesini çizdiği bir fihrist ve yedi ana bölümden oluşturduğu eserinde *fürû'* ağırlıklı bir *kavâid* düşüncesini benimsemiştir. Mukaddimesinde fıkıh ilminin üstünlüğünü ve önemini belirten ifadeler kullanan⁴⁸ İbn Nüceym *kâideler* ile *içtihat* ve *tahric* faaliyetleri arasında sıkı bir bağın olduğunu gösteren ifadeler kullanmıştır.⁴⁹ Ayrıca *fikhî kâidelerin* ortaya çıkışı ile ilgili Ebû Tâhir ed-Debbâs hikâyesini nakletmiştir.⁵⁰

⁴² Örnek olarak bkz. İbnü'l-Mülakkin, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 1/129-131.

⁴³ Hayatı için bkz. Takiyuddin b. Abdülkadir et-Temimî, *et-Tabâkatü's-seniyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, thk. Abdulfettah Muhammed el-Hılv (Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li'ş-Şu'ûni'l-İslâmî, 1970), 3/275-276; Ahmet Özel, "İbn Nüceym", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999) 20/236.

⁴⁴ Bkz. Zeynüddin b. İbrahim İbn Nüceym, *el-Fevâidü'z-zeyniyye fi mezhebi'l-Hanefiyye* (muhakkikin mukaddimesi), thk. Ebû 'Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âl Selmân (Ürdün: Dâr İbn Cevzî, ts.), 8.

⁴⁵ Bkz. İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 10.

⁴⁶ Bkz. İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 74, 105, 132, 142, 152, 159, 163, 164, 173, 176, 185, 231, 389, 390, 391, 393, 401, 406, 421, 458.

⁴⁷ Bkz. İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 12-13; Muhammed Hibetullah b. Muhammed et-Tâcî, *et-Tahkîku'l-bâhir şerhu'l-Eşbâh ve'n-nezâir* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hafid Efendi, 000053), 32-35; İbrahim b. Hüseyin b. Ahmed Pîrizâde, *'Umdetü zevi'l-besâir li halli mühimmâti'l-Eşbâh ve'n-nezâir*, thk. Saffet Köse ve İlyas Kaplan (İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2016), 1/56-57.

⁴⁸ Bkz. İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 58-59.

⁴⁹ Pîrizâde, *'Umdetü zevi'l-besâir*, 1/51.

⁵⁰ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 10.

İbn Nüceym, “*el-Fennu'l-evvel*” ismini verdiği birinci bölümü iki kısma ayırmıştır. İlk kısımda fikhin bütün konularını kuşatan altı kâide ve alt kâidelerini⁵¹ ikinci kısımda sayısız cüz'î ahkâmın kendilerinden tahrîc edildiği on dokuz kâide olmak üzere toplam yirmi beş kâideyi ele almıştır.⁵² “*Fevâid*” başlığını kullandığı ikinci bölümde İbn Nüceym, daha önceden *el-Fevâidü'z-zeyniyye* isimli eserinde ele aldığı ve sayısı beş yüze ulaşan dâbit ve istisnaları *Hidâye* ve *Kenzü'd-dekâik* gibi temel eserlerin tertibini takip ederek ve bazı ilavelerde bulunarak incelemiştir.⁵³ Müellif, konuları anlatmaya geçmeden önce kâidenin, çeşitli fer'i meseleleri cem ettiğini; dâbitin ise bir konuyla ilgili fer'i mevzuları bir araya getirdiğini ifade ederek kâide ve dâbit arasındaki farka işaret etmiştir.⁵⁴

İbn Nüceym “*cem' ve farklar*” başlığını verdiği üçüncü bölümde çokça tekrarlanan ve “unutan, câhil, mükreh, sarhoş, cehl, mecnun, matuh, çocuk, hamilelik, akitler, hata, fesih, iskât, şart, ta'lik, fesâd, butlânile ilgili hükümler” gibi bir fakîhin bilmemesinin ayıp karşılandığı ve aralarında küçük farklılıklar olduğundan ayırt edilmesi güç olan meseleler üzerinde durmuştur.⁵⁵ Üçüncü bölüm, çeşitli meselelerin dayandığı kâideler ile irtibatını göstermesi açısından önemli bir bölümdür. Müellif bu bölümde mezhep kaynaklarından aktarımlarda bulunduğu gibi diğer mezheplerin görüşlerini de zikretmiştir.⁵⁶ “*Elğâz*” başlığını verdiği dördüncü bölümde “*Üzerinden bir sene geçip helak olmadığı halde hangi malın zekatı düşer?*”, “*kim boşadığı halde talakı vaki olmaz?*” ve “*kim yaşadığı halde ölmüş kabul edilir?*” gibi farklı konularla alakalı fikhî bilmeceleleri konu edinmiştir. Bölümün başında *elğâz* teriminin analizini yapmış ve istifade ettiği eserleri saymıştır. Ardından taharetten başlayıp ferâiz bahsine kadar çeşitli fikhî bilmeceleleri aktarmıştır.⁵⁷ Beşinci bölümde İbn Nüceym, kendisinden önceki kavâid müelliflerinden farklı olarak *hiyel*⁵⁸ konusunu ele almıştır.⁵⁹ Dolayısıyla hiyel konusunun *el-Eşbâh ve'n-nezâir* tarzı kitaplarda yer verilmesi konusunda İbn Nüceym'in öncü olduğunu söylemek mümkündür. İbn Nüceym “*furûk*” başlığını verdiği altıncı bölümde Kerâbisî'nin (v. 570/1174) *Telkîhu'l-mahbûbî* isimli furûk kitabından bazı örnekleri bir araya getirip fer'î meseleler arasındaki farkları aktarmış ve bunlarla kâideler arasındaki irtibatı ortaya koymaya çalışmıştır.⁶⁰ İbn Nüceym “*hikâyat ve'l-mürâselât*” başlığını verdiği kitabın yedinci ve son bölümünde Ebû Hanife, Ebû Yusuf

⁵¹ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 14-114.

⁵² İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 114-190.

⁵³ Bkz. İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 192-358.

⁵⁴ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 192.

⁵⁵ Bkz. İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 359-465.

⁵⁶ Bkz. İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 360-401.

⁵⁷ Bkz. İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 466-476.

⁵⁸ Arapça'da 'değişmek, çare, çıkış yolu, kurnazlık' gibi anlamlara gelen 'hîle' kelimesinin çoğulu olan 'hiyel' kavramı, “şekil bakımından hukuka uygun bir işlemin vasıta kılınarak yasaklanmış bir sonucu elde etmek amacıyla yapılan muamele” anlamını taşımaktadır. Bkz. Ebü'l-Feyz Muhammed el Murtazâ b. Muhammed ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Abdulkerim el-Azbâvî (Kuveyt: et-Türâsü'l-Arabî, 2001), 'h-v-l' md., 28/368-369; Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Tehzîbu'l-esmâ ve'l-luğât: el-Esmâ*, thk. Alî Muhammed Muavvad ve Âdil Ahmed Abdulmevcûd (Beyrut: Darü'n-nefâis, 2009), 1/101-103.

⁵⁹ Bkz. İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 477-488.

⁶⁰ Bkz. İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 489-492.

gibi mezhep teşekkülünde kurucu vasfına sahip ilmî kişiliklerin hayatlarından kesitler anlatan örnekleri aktarmıştır.⁶¹

2. Suyuti'nin *el-Eşbâh ve'n-nezâir* İsimli Eseri

Canlı bir ilim havzasında yetişen Suyuti, kendinden önceki âlimlerden devraldığı mirası birçok açıdan etüd ederek birçok ilim dalında önemli eserler kaleme almıştır. Kavâid-i fıkhiyye geleneğini ileri bir düzeye taşımaya başardığı *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi kav'âidi fikhî's-Şâfiyye* isimli eseri; İbnü'l-Vekil, İbnü's-Sübki, İbnü'l-Mulakkin gibi Şafiî fakihlerin aynı isimle yazmış oldukları çalışmalarının bir meyvesi olarak kabul edilebilir. Nitekim isimleri zikredilen fakihler, fıkıh ilmi açısından *el-Eşbâh ve'n-nezâir* adı altında çalışma yapan ilk müellifler olarak kabul edilmektedir.

X/XVI. yüzyılda te'lif edilen kavâid eserlerinde kâidelerin ifade yapıları oturmuş, önceki dönem müellifleri tarafından geliştirilen yazım şekilleri kabul edilerek ortak bir yöntem geliştirilmiştir. Suyuti ile İbn Nüceym'in *el-Eşbâh ve'n-nezâir* adlı eserleri döneme damgasını vuran en önemli iki kaynaktır. Aynı isimde yazılan ilk eserlere kıyasla gerek tertip ve üslûb gerekse muhtevâ açısından oldukça ileri bir düzeyi temsil ederek daha sonraki yüzyılların te'lifâtına büyük oranda yön vermiş ve kendilerinden önceki müellifler ile sonrakiler arasında bir köprü vazifesi görmüştür. İlerleyen zamanlarda kavâid alanında yapılan çalışmalar daha ziyade bahsi geçen iki eser üzerinde muhtasar, şerh, hâşiye, manzume tarzı çalışmalar olarak devam etmiştir. Burada Suyuti'nin eserini hem muhteva hem teknik açıdan tanıttak mahiyette özet bilgiler aktarılacaktır.

2.1. Müellifin Kitabı Te'lif Sebebi ve Takip Ettiği Metod

Suyuti, *el-Eşbâh ve'n-nezâir* isimli eserini kaleme almadan önce kâide ve dâbitleri incelediği *Şevâridü'l-fevâid fi'd-davâbit ve'l-kavâid* isminde yazdığı eserin talebeler arasında hüsnü kabul görüp ilim erbabının ondan istifade etmesi üzerine *el-Eşbâh ve'n-nezâir* adlı çalışmasını te'lif ettiğini belirtmiştir.⁶²

Suyuti'nin *el-Eşbâh ve'n-nezâir* isimli eserini önemli kılan özelliklerden biri kitabında takip ettiği yöntemdir. Nitekim Suyuti, meseleleri ele alırken konu bütünlüğünü koruyacak bir tarzı benimsemiştir. Mukaddimesinde sunduğu bilgilerden konuları rast gele ele almadığı; bilakis önem ve tertip sırasına riâyet ettiği bir metodu benimsediği anlaşılmaktadır.

Her bölümde incelediği konuları kapsayıcı mahiyette başlıklar kullanmıştır. Yedi kısma ayırdığı kitabında kâideleri incelerken naklî ve aklî delilleri bağlamına uygun olarak zikretmiş⁶³ ve mezhep birikiminden çokça istifade etmiştir. Bu durum kâideler ve nasslar arasındaki bağlantıyı göstermesi açısından oldukça önemlidir. İlgili delilleri aktardıktan sonra kâide ile ilgili furû'-ı fıkıhtan örneklerini zikretmesi, kâidenin fer'î meseleler ile

⁶¹ Bkz. İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 493-511.

⁶² Bkz. Suyuti, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 25.

⁶³ Bkz. Suyuti, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 30-31, 124-125.

başını göstermesi açısından büyük bir önemi haizdir.⁶⁴ Kendisinden önce yazılmış kavâid kitaplarına kıyasla Suyuti'de özellikle ilk bölümlerde kâide-dâbit arasındaki ayrımı görmek oldukça kolaydır. Müellif temel/ana kâideyi anlatırken varsa alt kâideleri ve istisnaları da incelemiştir.⁶⁵ Şafiî mezhebine mensup olmasına rağmen diğer mezhep müktesebâtından da istifade etmiştir.⁶⁶ Aktardığı görüşlerin bir kısmını kabul etse de bazılarını reddedip delilleriyle birlikte kendi tercihini beyan ettiği de olmuştur.⁶⁷ Genel fikhî kâidelerin fıkıh ilmiyle olduğu kadar diğer ilim dallarının çeşitli konularıyla da alakalı olduğunu dile getiren Suyuti, konu ile ilgili örneklere yer vermiştir.⁶⁸

2.2. Kitabın Kısımları ve İçeriği

Suyuti, kavâid alanında önemli bir kaynak olan *el-Eşbâh ve'n-nezâir* isimli eserinin içeriği ve bölümleri ile ilgili mukaddimesinde kısa bilgiler sunmuştur. Kavâid-i fikhîyye, usul ve fûrû'un benzer meseleleri ile ilgili birçok konuyu ele aldığı eserini yedi kısma ayırmıştır.⁶⁹ Kitabın mukaddimesi hakkında bilgi verilip yedi ana bölümde işlenen konulara genel olarak temas edilecektir.

Mukaddime

Suyuti, mukaddimesinde önemli birkaç noktaya vurgu yapmıştır. Fıkıhın alt ilim dallarından meydana geldiği; bunların en faydalısının *el-Eşbâh ve'n-nezâir* ilmi olduğu yönündeki açıklamaları, vurguladığı önemli noktalardan biridir.⁷⁰ Fıkıhın farklı dalların toplamından oluşan yapısı ve değişik bölümleri arasında en yararlı olanın *el-Eşbâh ve'n-nezâir* bilgisi olması Suyuti'nin kendi dönemine kadar ortaya çıkan çeşitli yazım türlerini dikkate alarak yapılmış bir yorum olup kavâid ilminin de fıkıhın alt dallarından biri olduğunu göstermesi açısından büyük önemi haizdir.⁷¹

*el-Eşbâh ve'n-nezâir*in önemli bir ilim dalı olduğunu belirten müellif, bunu, Şâfiî fukahasına ait "Fıkıh, nezâiri bilmektir." görüşü ile temellendirmiştir. Ayrıca Hz. Ömer'in, Ebû Musâ el-Eş'âri'ye gönderdiği mektupta geçen "eşbâhu kavrayıp, kaynaklarda hükmü bulunmayan meseleleri bunlara kıyaslamasını"⁷² tavsiye ettiği rivâyeti aktaran Suyuti, mektupta geçen kavramlarla alakalı önemli noktalara temas etmiştir.⁷³ Yukarıda buna değinildiği için burada ayrıca ele alınmayacaktır.

⁶⁴ Bkz. Suyuti, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 32-35, 91-94.

⁶⁵ Bkz. Suyuti, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 91-97, 132-139.

⁶⁶ Bkz. Suyuti, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 103-104.

⁶⁷ Bkz. Suyuti, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 314-315.

⁶⁸ Bkz. Suyuti, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 85-90.

⁶⁹ Suyuti, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 24-25.

⁷⁰ Suyuti, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 23.

⁷¹ Kızılkaya, *Hanefî Mezhebi Bağlamında İslam Hukukunda Küllî Kâideler*, 262.

⁷² Ebû'l-Fidâ el-Hâfiz İmâduddîn İsmâîl b. Ömer İbn Kesîr, *Müsnedü'l-Farûk*, thk. Abdülmü'tî Kal'acî (Mansûre: Darü'l-Vefâ', 1991), 2/547; Suyuti, *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi kavâid*, 28.

⁷³ Bkz. Suyuti, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 26-28.

Birinci Bölüm: Temel Beş Küllî Kâide

Müellif bu bölümde, âlimlerin bütün fikhî meselelerin kendilerine dayandığını dile getirdiği temel beş küllî kâideyi ayrıntılı bir şekilde ele almıştır. Ebû Tâhir ed-Debbâs'ın Hanefî mezhebini 17 kâideye dayandırdığına dair olayı naklederek bölüme giriş yapmıştır. Ardından, Kâdî Hüseyin'in (v.462/1069) Şâfiî mezhebinin dayandığını ifade ettiği dört kâide ve bu kâidelerin delillerini kısaca zikretmiştir.⁷⁴ Bir kısım âlimin, bunlara bir kâide daha ekleyerek fikhî beş kâideye dayandırdıklarını belirtmiştir. İbnü's-Sübkî'nin fikhî beş kâideye indirgemenin sıkıntılı olduğu yönündeki düşüncesini aktardıktan sonra İzz b. Abdisselam'ın fikhînin tamamının “celb-i mesâlih” düşüncesine dayandığı şeklindeki kanaatini zikretmiştir.⁷⁵ Ardından müellif sırayla “*Bir işten maksat neyse hüküm ona göredir.*”, “*Şek ile yakîn zâil olmaz.*”, “*Meşakkat, teysîri celbeder.*”, “*Zarar izâle olunur.*” ile “*Âdet muhakkemdir.*” temel kâideleri; alt kâide, istisnâ ve örnekleriyle etraflıca incelemiştir.⁷⁶ Fakat hepsinin burada ele alınması mümkün olmadığından kâidelerin işleyiş tarzını göstermesi açısından sadece birinci kâidenin incelenmesiyle iktifa edilecektir.

Birinci Kâide: *الأمر بمقاصدها / “Bir işten maksat neyse hüküm ona göredir”*⁷⁷

Önemine binaen eserde ele alınan ilk kâidedir. Müellifin çalışmasında ayrıntılı bir şekilde ele aldığı kâideyi, daha net ve doğru bir şekilde anlamak için çeşitli başlıklar halinde incelemeye çalışacağız.

1. Kâidenin Şer’î Dayanağı ve Önemi

Suyuti, “*Bir işten maksat neyse hüküm ona göredir.*” küllî kâidesini destekleyen birçok delil zikretmiştir.⁷⁸ Bunlardan en önemlisi, neredeyse hadîs kitaplarının tamamında yer alan “*Ameller niyetlere göredir.*”⁷⁹ hadisidir. Mezkûr hadîsin farklı varyantlarını da aktaran Suyuti, ilgili hadîsin sıhhat durumu hakkında açıklamalarda bulunmuş ve hangi kaynaklarda geçtiği ile alakalı bilgiler sunmuştur.⁸⁰

Niyet konusu ile bağlantılı olan bu ana kâidenin önemini belirten hadîs ve fikhî âlimlerinden gelen nakiller, tevatür derecesine ulaşmıştır. İmâm Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel başta olmak üzere birçok hadîs ve fikhî âliminin, ilmin üçte birinin bu kâide ile irtibatlı olduğu konusunda müttefik olduklarını ifade etmiştir. Ardından İmâm Şâfiî'nin, ilmin yetmiş babının niyet hadîsine dâhil olduğu yönündeki görüşünün isabetli olduğunu

⁷⁴ Bkz. Suyuti, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 29.

⁷⁵ Bkz. Suyuti, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 30.

⁷⁶ Bkz. Suyuti, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 30-157

⁷⁷ Mecelle, md. 2.

⁷⁸ Bkz. Suyuti, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 30-32.

⁷⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî* (Dimeşk: Dârü İbn Kesîr, 2002), “Bed’ü'l-vahy”, 1; Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 1991), “el-îmâre”, 155; Süleyman b. el-Eş'as Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Muhammed Avâme (Beirut: Müessesetü'r-Reyyân, 1998), “Talak”, 11.

⁸⁰ Bkz. Suyuti, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 30-35.

belirterek kâide ile ilgili ibadât, münâkehât, muâmelât ve ukûbât bölümlerinde ele alınan farklı konuları örnekler üzerinden özet bir şekilde zikretmiştir.⁸¹

2. Ana Kâide Altında İncelenen Konular

Müellif, delilleri bağlamına uygun olarak aktarıp kâidenin önemine değindikten sonra niyet konusu ile ilgili çeşitli konuları, fer'î meseleler üzerinden ele alıp başlıklar hâlinde sunmuştur. Niyet meselesi ile ilgili işlenen konuları başlıklar halinde şöyle sıralayabiliriz:

2.1. Niyetin Gerekli Görüldüğü Durumlar

Suyuti, niyetin en önemli amacının, ibâdetleri âdetlerden ve ibâdetlerin derecelerini birbirinden ayırmak olduğunu ifade etmiştir.⁸² Müellif, niyet mevzûsu bağlamında birkaç madde ele almıştır. Diğerlerinden bariz bir şekilde ayırt edilebilen ibâdet türlerinde niyetin şart olmadığı⁸³, benzerleriyle karışma durumu söz konusu olan ibâdet türlerinde niyet edilmesi gerektiği⁸⁴, niyetin farz olduğu ibâdetler ile farz olmadığı ibâdetleri birbirinden ayırma (temyiz) mevzûsu⁸⁵, ibâdetlerin edâ ve kazâsında niyetin şart olup olmadığı⁸⁶ ve ibâdetlerde ayırıcı bir unsur olarak "ihlâs" konularını örnekler üzerinden inceleyen müellif, zaman zaman kendi görüş ve tercihlerini de dile getirmiştir.⁸⁷

2.2. Niyetin Vakti

Ana kâidenin temel unsurunu oluşturan niyet konusu ile ilgili olarak önemli diğer bir mevzû da niyetin vakti meselesidir. Niyetin vaktinin ibâdetlerin başlangıcında ya da başlangıca yakın bir zamanda olması esastır. Müellif, çeşitli ibâdetlerin niyet vakitleriyle ilgili veciz bilgiler aktardıktan sonra "Evveli zikir olan ibadetlerde niyet, zikri oluşturan bütün lafzlara bitişik olmalıdır. Bunun anlamı namazda tekbir boyunca niyetin tekbire mukarın olmasıdır." ve "Abdest, namaz, hac gibi fiillerden oluşan ibadetlerin başlangıcında yapılan niyetle yetinilir. Her filde niyeti yenilemeye gerek yoktur." gibi birkaç noktaya dikkat çekmiştir.⁸⁸

2.3. Niyetin Mahalli

Büyük bir öneme sahip niyet konusu ile yakından ilişkili bir diğer konu, niyetin mahalli meselesidir. Niyet, mutlak olarak kastetmek anlamını ihtiva ettiğinden niyetin mahalli kalptir. Müellif, Beyzavi'nin niyet tanımını verdikten sonra niyetin telaffuz edilmesi ile ilgili iki temel ilke olduğunu dile getirmiştir. Birinci ilkeye göre sadece dille telaffuz edilen niyetin kâfi olmadığını, dil ve kalpteki niyetin farklı olması durumunda kalptekine

⁸¹ Bkz. Suyuti, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 33-35.

⁸² Bkz. Suyuti, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 35-36.

⁸³ Bkz. Suyuti, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 36-38.

⁸⁴ Bkz. Suyuti, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 38-40.

⁸⁵ Bkz. Suyuti, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 43-44.

⁸⁶ Bkz. Suyuti, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 45-46.

⁸⁷ Bkz. Suyuti, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 46-51.

⁸⁸ Bkz. Suyuti, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 51-59.

itibar edileceğini beyan etmiştir.⁸⁹ İkinci esasa göre kalple birlikte niyetin telaffuz edilmesinin şart olmadığını örnek ve istisnaları ile incelemiştir.⁹⁰

2.4. Niyetin Şartları

Müellif, mezkûr küllî kâide ile bağlantılı olarak niyetin şartlarını “İslam, temyiz, niyet edilen şeyi bilmek, niyeti nefyedecek bir şey yapmamak” şeklinde sıralayıp “kafirin namaz kulma durumu, çocuğun ibadeti, namazın farzı hakkında bilgi sahibi olmayan kişinin kıldığı namazın durumu, ibadetler esnasında ibadeti geçersiz hale getirecek şeyleri yapanın durumu” gibi fikhî birçok örnek verip farklı görüşleri de zikrederek detaylı bir şekilde ele almıştır.⁹¹ Suyuti, daha sonra niyeti bitirme, niyet edilen şeye aklen, şer’an veya âdeten gücün yetmemesi, niyette mütereddit ve azimsiz olmak gibi niyete aykırı olduğunu belirttiği mevzûları, farklı konulardan örnekler ve istisnaları serdederek ayrıntılarıyla incelemiştir.⁹²

2.5. Niyet ile İlgili Farklı Meseleler

Müellif niyet konusu ile ilgili değinmediği farklı meseleleri incelemiştir. Niyetin şart mı rükün mü olduğu mevzûsuna ile farzın nafîle niyetiyle eda edildiği istisna durumlar bu meselelerden birkaçıdır. Müellif konuyla ilgili farklı görüşleri örnekleriyle birlikte aktarıp kendi görüş ve beyanlarını da belirtmiştir.⁹³

Suyuti, mezkûr ana kâidenin Arap dili dahil olmak üzere birçok konuyu kapsadığını, bunları ana hatlarıyla ele aldığını fakat ayrıntılarının sayılamayacak kadar çok olduğuna dikkat çekerek konuyu açıklamayı tamamlamıştır.⁹⁴

3. Kâidenin İstisnaları

Müellif, eserinde “Bir işten maksat neyse hüküm ona göreler.” kâidesinin istisnalarını kâide formunda fer’î örnekler üzerinden ele almıştır.⁹⁵ Bu istisna örneklerden birkaçı şöyledir:

“Kalple yapılan niyetin ayrıca dille telaffuz edilmesi şart değildir. Fakat bu durumun birçok istisnası vardır. Mesela bir kimse telbiye getirinceye kadar sadece kalpten yaptığı niyetle ihrama girmiş olmaz.”⁹⁶

⁸⁹ Bkz. Suyuti, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 59-63.

⁹⁰ Bkz. Suyuti, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 63-66.

⁹¹ Bkz. Suyuti, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 66-71.

⁹² Bkz. Suyuti, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 71-79.

⁹³ Bkz. Suyuti, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 79-89.

⁹⁴ Bkz. Suyuti, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 89-90.

⁹⁵ Kâidenin istisnaları için bkz. Ahmed b. Muhammed el-Gazzî el-Bürnû, *el-Vecîz fi idâhi kavâidi'l-fikhi'l-külliyeye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2002), 159-160.

⁹⁶ Bkz. Suyuti, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 64-66.

“Nafile niyetiyle farz bir ibâdet gerçekleşmiş olmaz. Fakat bunun istisnaları vardır. Mesela bir kimse kendisine farz olmasına rağmen nafile olarak bir hacca, umreye ya da tavafa niyet etse bu ibâdetler farza dönüşür.”⁹⁷

4. Ana Kâidenin Altında Yer Alan Kâideler

Suyuti, birinci ana kâide kapsamına giren kâideleri daha ziyâde “dâbit” ve “kâide” başlığını kullanarak incelemiştir. Kâidelerin birkaçını şöyle sıralamak mümkündür:

“Niyetin farz olduğu tüm yerlerde belirtilmesi gerekir.”⁹⁸

“Niyetin gerekli olmadığı ibâdetlerde kişinin yanlış niyet etmesi ibâdetine zarar vermez.” Fakat niyet edilmesi gereken durumlarda hata yapılması niyet edilen şeyi geçersiz kılar. Müellif bu kâidelerin farklı örneklerini aktarmıştır.⁹⁹

“Yeminde niyet, âm lafızları tahsis eder fakat hâs lafızları umûmi kılmaz.” Bir kişinin Zeyd’i kastederek “Vallahi kimseyle konuşmayacağım.” diye yemin etmesi, niyetin âm lafızları tahsis etmesine örnektir.¹⁰⁰

İkinci Bölüm: Küllî Kâideler

Müellif, fikhî konuların tamamına yakını ihtiva ettiği için fıkıh açısından büyük bir önemi hâiz beş küllî kâideyi inceledikten sonra ikinci bölümde, çok sayıda fikhî meseleyi kuşatan kırk küllî kâideyi delilleri, fer’î örnekleri ve varsa istisnaları ile ele almıştır.¹⁰¹ Müellifin incelediği kırk kâidenin tamamının burada ele alınması mümkün olmadığından, konunun işleyiş tarzı hakkında bilgi vermesi açısından sadece son kâide incelenecektir.

Müellif, bu bölümde son olarak “Sebeb ve mübâşere müctemi’ olduklarında mübâşere öne geçirilir.”¹⁰² kâidesini incelemiştir. Bir kimse bir yerde kuyu açsa başka birisi onu oraya itse, bir kimse birini tutup yakalasa, bir başkası bu adamları öldürse kısas kuyuya itene ve yakalayıp tutan kişiye uygulanır. Aynı zamanda bu prensibin istisnası niteliğinde örneklere de yer vermiştir. Mesela bir kimse bir koyunu gasp etse ve durumu bilmeyen bir kasaba kesmesini söylese tazminatı gasp edene aittir.¹⁰³

Üçüncü Bölüm: Fukahâ Arasında İhtilafî Kâideler

Suyuti, temel beş kâide ve çok sayıda meseleyi ihtiva eden kırk küllî kâideyi inceledikten sonra üçüncü bölümde, usûl, ibâdât ve muamelat alanında mezhep içerisinde ihtilafî

⁹⁷ Bkz. Suyuti, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 85-89.

⁹⁸ Bkz. Ebû İshak eş-Şîrâzî, *el-Mühezzeb fi'l-fikhi'l-İmami's-Şâfi*, thk. Zekeriya Umeyrâ (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1995), 1/68; Suyuti, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 38-40.

⁹⁹ Bkz. Suyuti, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 40-43.

¹⁰⁰ Bkz. Suyuti, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 80-81.

¹⁰¹ Bkz. Suyuti, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 159-246.

¹⁰² Mecelle, md. 90.

¹⁰³ Suyuti, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 245-246.

olduğu için tercihte bulunulamayan ve birçoğu dâbit niteliğinde olan yirmi kâideyi soru formunda ve mezhep içerisindeki farklı görüşlere yer vererek incelemiştir.¹⁰⁴ Her ne kadar müellif bölüm başlığında ele aldığı kurallar için kavâid ibaresini kullanmış olsa da tespit edebildiğimiz kadarıyla incelediği kurallardan sekiz tanesinin kâide formatında¹⁰⁵, diğer on iki prensibin ise genelde bir konu ile alakalı dâbit niteliğinde olduğu görülmüştür. Mesela bu bölüme “*Cuma namazının, öğlen namazının kasredilmiş hali mi yoksa müstakil haliyle bir namaz mı olduğu*” konusunda iki farklı görüş olduğunu belirterek bu dâbit üzerine bina edilen ferî meselelerde ihtilaf edildiğini örnekleriyle birlikte ele almıştır.¹⁰⁶

Dördüncü Bölüm: Fakîhin Bilmesinin Gerekli Görüldüğü Önemli Hükümler

Bu bölümde müellif, sık karşılaşılan ve fakîhin bilmemesinin eksiklik olarak görüldüğü ve daha ziyâde fetva ve yargı makamında olanların bilmesi gereken¹⁰⁷ meseleleri örnek ve istisnaları ile incelemiştir. Müellifin bu bölümde ele aldığı bütün meseleleri incelememiz mümkün olmadığından bölüm hakkında genel bilgiler sunacak birkaç meseleye temas etmekle yetineceğiz. ‘Unutan, câhil, mükreh’, ‘uyuyan, mecnun, baygın’, ‘sarhoş’, ‘cinler ile ilgili hükümler’, ‘mahremiyet’, ‘akitler’, ‘sarîh, kinâye, ta’rîz’, ‘işâret’, ‘milk ve ilgili meseleler’, ‘misl semen, misl ücret, mehr-i misl’, ‘altın ve gümüş ile ilgili mevzûlar’, ‘şart ve ta’lik’, ‘edâ, kazâ, i’âde, ta’cîl’, ‘tahammül’, ‘ta’abbüdî hükümler’, ‘farz-ı kifâye’, ‘sefer hükümleri’, ‘harem bölgesi ile ilgili hükümler’, ‘mescitler ile ilgili hükümler’ bu bölümde kâide ve dâbitler ile bağlantılı olarak incelediği birkaç meseledir.¹⁰⁸

Müellif, ilk olarak ‘unutan, câhil ve mükrehin durumu’ ile ilgili hadisten deliller sunup fıkıhta geçerli olan ‘unutma ve cehlin’ mutlak manada günahı düşürdüğü kuralını zikretmiştir. Ardından mezkûr iki fiilin, emredilen ya da nehyedilen bir durumda vâki’ olması durumunda sorumluluğun ortadan kalkmadığını da ifade edip fer’î meseleleri, istisnaları ile farklı başlıklar altında zikredip mezhep içerisindeki farklı görüşleri belirterek konuyu detaylı bir şekilde incelemiş ve zaman zaman tercihlerde bulunmuştur. Cehâlet iddiası kabul edilen ve edilmeyenler hakkında veciz bilgiler verdikten sonra ‘kâide’ başlığı altında “*birşeyin haram olduğunu bilen fakat bunun hukukî sonuçlarını bilmeyen kimse ma’zûr olamaz*” kâidesini örnekleriyle açıklamıştır.¹⁰⁹

Beşinci Bölüm: Aynı Bâb Altında Toplanabilecek Benzer Meseleler

Süyûti, ibâdet ve muamelat ile ilgili farklı konuları, bu bölümde furû’ fıkıh sistematüğünü dikkate alarak incelemiş; fikhî meseleleri ele alırken aynı bâb altında toplanabilecek

¹⁰⁴ Bkz. Suyuti, *el-Eşbâh ve’n-nezâir*, 247-284.

¹⁰⁵ Bkz. Suyuti, *el-Eşbâh ve’n-nezâir*, 253, 267-268, 271, 276-278, 280-281.

¹⁰⁶ Bkz. Suyuti, *el-Eşbâh ve’n-nezâir*, 247.

¹⁰⁷ Zühaylî, “Suyuti ve Kitabühü’l-Eşbâh ve’n-nezâir fi’l-fikh”, 706.

¹⁰⁸ Bkz. Suyuti, *el-Eşbâh ve’n-nezâir*, 285-566.

¹⁰⁹ Bkz. Suyuti, *el-Eşbâh ve’n-nezâir*, 285-304.

konuları çeşitli başlıklar altında bir araya getirmeye çalışmıştır. Bu bölümde Suyuti'nin elgâz türü meselelere de yer verdiği görülmektedir. Elgâz kaynakları arasında sayılan Cürcânî'nin *el-Mu'âyât*¹¹⁰ isimli eserine sıkça atıfta bulunduğu görülmektedir.¹¹¹ Öte yandan *mu'âyât* teriminin *elgâz* kavramına yakın bir manâyı muhtevi olduğu¹¹² göz önünde bulundurulursa Suyuti'nin zaman zaman elgâz türü meselelere yer verdiği söylenebilir. Müellifin bu bölümde incelediği bütün konuların burada incelenmesi mümkün olmadığından birkaç konuya temas edilecektir.

“Kitabu't-tahâre” başlığı altında sular ve kısımları, misvak, abdest, mestlerin meshi, gusül, teyemmüm, necâset ve kısımları, hayız, salât, ezân, kıble, sehiv secdesi, cemaatle namaz, imamet, Cuma namazı, seferilik, cenaze namazı, zekât, oruç, hac, sayd (av), yiyecekler gibi konulardan benzer olanlarını ‘dâbit’, ‘fâide’, ‘mesâil’, ‘kâide’ gibi çeşitli başlıklar altında incelemiştir.¹¹³ Belirli bir dönemden sonra kâide ve dâbit arasındaki ayrım belirginleşmiş olsa da Suyuti'nin eserinin son bölümlerinde ‘kâide’ ve ‘dâbit’ altında zikredilen kuralların, mezkûr iki kavram arasındaki ayrışmayı zaman zaman tam olarak yansıtmadığı görülmektedir. Örneğin necâset konusu ile ilgili ‘kâide’ başlığı altında zikrettiği “*necis ve temiz iki kuru şey bir araya geldiğinde necis olan temiz olanı kirletmez*”¹¹⁴ kuralının daha ziyade dâbit niteliğinde olduğu anlaşılmaktadır.

Altıncı Bölüm: Hüküm Bakımından Birbirinden Ayrılan Benzer Fikhî Meseleler

Bu bölümde müellif, birbirlerine benzedikleri hâlde hüküm yönünden farklı olan meseleleri özet bir şekilde ele almış; meseleler arasındaki farkları furû' fikhî sistematliğini takip ederek incelemiştir. Müellif her ne kadar bu bölüm için furûk başlığı kullanmamış olsa da örnekler incelendiğinde söz konusu bölümün *el-furûk* olarak isimlendirilmesi mümkündür. ‘Abdest- gusül’, ‘abdest- teyemmüm’, ‘hayız-nifas’, ‘ezan-kamet’, ‘Cuma namazı-bayram namazı’, ‘temettu’- kırân’, ‘Mekke'nin haremi-Medine'nin haremi’, ‘selem-karz’, ‘sulh-bey’, ‘hibe-ibrâ’, ‘icâre-cü'âle’, ‘icâre-bey’, ‘talâk-zıhâr’, ‘mürted-kâfir’, ‘hüküm-tenfîz’, ‘şehâdet-rivâyet’ gibi ibâdât ve mu'âmelat ile ilgili çeşitli meseleler arasındaki farkların incelendiği konuların birkaçıdır.¹¹⁵

Örneğin rivâyet ve şehâdet arasındaki farkları ele alan Suyuti, şehâdette sayı şartının olduğunu, rivâyette ise böyle bir durumun söz konusu olmadığını belirtmiştir. Rivâyette mutlak manada cinsiyet ayrımı yokken, şehâdetin bazı mevzûlarında cinsiyet ayrımı

¹¹⁰ Ebü'l-Abbas Muhammed b. Ahmed el-Cürcânî, *el-Mu'âyât fi'l-fikhi 'alâ mezhebi'l-İmâmî's-Şâfiî* (muhakkikin mukaddimesi), thk. İbrahim b. Nâsır b. İbrahim el-Beşer (Suudi Arabistan: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Şeriat ve Dirâsetü'l-İslâmî Fakültesi, Doktora Tezi, 1994), 1/85; İbnü's-Sübkî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 2/310.

¹¹¹ Bkz. Suyuti, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 568, 577, 584, 594.

¹¹² Halil b. Ahmed, “ayâ” md., 3/264; İsmail Durmuş, “Lugâz”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/ 221.

¹¹³ Bkz. Suyuti, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 567-595.

¹¹⁴ Bkz. Suyuti, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 578; benzer örnekler için bkz. A.mlf., *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 586, 588, 595-600-601, 603.

¹¹⁵ Bkz. Suyuti, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 699-72.

olabildiğini, tövbe eden yalancı bir kimsenin şahitliğinin kabul edilirken, rivâyetinin kabul edilmediği şeklinde birçok açıdan farklılıkların olduğunu zikretmiştir.¹¹⁶

Yedinci Bölüm: Çeşitli Benzer Meseleler

Yedinci bölümde daha önceden ele almadığı abdest ile ilgili meselelere 'fâide', 'mesele', 'kâide' ve 'dâbit' başlıkları altında değinmiştir. Mesela Şâfiî mezhebinde kadîm görüşe göre fetva verilen on kûsur meseleyi ele almıştır. İlk iki rekâta fatihadan sonra sure okumanın müstehab olmadığı, üzerinde oruç kazası olduğu halde ölen kişinin yerine velisinin oruç tutması gibi meseleler kadîm görüşe göre fetvâ verilen meseleler arasında gösterilebilir. Bölümün son kısmında, bu konuları bilmemenin özür olamayacağını ve bazı kişilerin bu konuları manzum bir şekilde yazdığını dile getirmiştir.¹¹⁷

Sonuç

İlimlerin gelişimini tamamlaması sonucunda hâsıl olan birikimin farklı düşünce ve telakkilerle okunup değerlendirilmesi zamanla çeşitli alt türlerin meydana gelmesini kaçınılmaz kılmıştır. Genel olarak ahkâmı ve bununla ilgili mevzûları konu edinen fıkıh ilmi de mezheplerin teşekkül etmesiyle birlikte gittikçe zenginleşen bir literatürün oluşmasına tanıklık etmiştir. Dolayısıyla mevcut fikhî malzemenin okunup yorumlanması, fikhî alt türler denebilecek çalışmaların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Alt türlerin oluşması sürecinde ihtilaf, makâsîd, farklılık ve benzerlik düşüncesi gibi etkenler merkeze alınarak genel anlamda gerek hükümlere ulaşmada büyük kolaylıklar sağlayan gerekse naslar ile meseleler arasındaki irtibatı anlamaya yardımcı olan kavâid tarzı çalışmalar ortaya konmuştur.

Çalışmamızın konusunu oluşturan *el-Eşbâh ve'n-nezâir* geleneği, fikhın zamanla oluşan alt edebî türlerinden birisidir. Bu eserler, sadece bir konuyu değil aksine fıkıh alanı ile bağlantılı olabilecek çeşitli meselelerin ele alınıp incelendiği çalışmalardır. Bu noktada Suyuti'nin kavâid alanında kaleme aldığı çalışması, fikhın ilkesel ve muhâkeme yönünü temsil etmesi açısından oldukça önemlidir. Şâfiî kavâid düşüncesi açısından zirveyi temsil eden Suyuti'nin *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi kavâid ve furû'i fikhî's-Şafi'iyye* isimli eseri gerek dil ve üslûp gerekse içerik açısından son derece önemli bir düzeydedir. İbnü'l-Vekîl'in kuruculuğunu yaptığı, daha sonra İbnü's-Sübkî ve İbnü'l-Mulakkin'in geliştirerek devam ettirdiği *el-Eşbâh ve'n-nezâir* geleneğinin, Suyuti'de mütekâmil yapısına kavuştuğunu söylemek mümkündür. Bu bağlamda Suyuti'nin, incelediği bütün kâidelerin şerh dayanaklarını zikretmesi ve tatbik edildiği furû örneklerini ele alması, kavâid düşüncesi ile naslar ve fikhî miras arasında sıkı bir irtibatın olduğunu göstermesi açısından büyük bir önemi hâizdir.

¹¹⁶ Bkz. Suyuti, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 722-723.

¹¹⁷ Bkz. Suyuti, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 738-739.

Şâfiî fakihlerin *el-Eşbâh ve'n-nezâir* yazım geleneğinin öncüleri olması, İbn Nüceym'in büyük bir ilgiye mazhar olan çalışmasını ortaya koymasına uygun bir zemin hazırlamıştır. İbn Nüceym *el-Eşbâh ve'n-nezâir* isimli eseriyle Şâfiî fakihlerin elinde doğup gelişen yazım türünü gerek dil ve üslup gerekse muhtevâ açısından ileri bir düzeye taşıyarak bu yazım geleneğinin olgunlaşmasına zemin hazırlamıştır. Nitekim bundan sonra kavâide dair yapılan çalışmaların çoğunluğu bu eser üzerinde mesai harcamıştır.

Kaynakça

- Alâî, Ebû Saîd Halîl b. Keykeldî. *el-Mecmû'ü'l-müzheb fi kavâidi'l-mezheb*. thk. Muhammed Ali el-'Ubeydî ve Ahmed Hudayr Abbâs. 2 Cilt. 'Ammân: Dâru Ammâr, 2004.
- Aybakan, Bilal. "İbnü'l-Vekîl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21/237-238. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Bâhüseyn, Yakup b. Abdilvehhâb. *el-Kavâidü'l-fikhiyye*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1998.
- Baktır, Mustafa. "el-Eşbâh ve'n-nezâir", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*.11/456-457. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Baktır, Mustafa. "Kâide", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 24/ 205-210. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 2002.
- Bürnü, Ahmed b. Muhammed el-Gazzî. *el-Vecîz fi idâhi kavâidi'l-fikhi'l-külliyeye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 5. Basım, 2002.
- Cebeci, İdris. *Haneî ve Şâfiî Fıkıhçılarının İttifak Ettikleri Külli Kâideler: Suyuti ve İbn Nuceym'in el-Eşbâh ve'n-nezâir Adli Eserleri Özelinde*. Bayburt: Bayburt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Cürcânî, Ebü'l-Abbas Muhammed b. Ahmed. *el-Mu'âyât fi'l-fikhi 'alâ mezhebi'l-İmâmî's-Şâfiî*. thk. İbrahim b. Nâsır b. İbrahim el-Beşer. 2 Cilt. Suudi Arabistan: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Şeriat ve Dirâsetü'l-İslâmî Fakültesi, Doktora Tezi, 1994.
- Dârekutnî, Ali b. Ömer. *Sünenü'd-Dârekutnî (et-Ta'liku'l-muğni 'ale'd-Dârekutnî ile)*. Beyrut: Dâr İbn Hazm, 2011.
- Dimeşkî, Abdulkadir b. Muhammed en-Nu'aymî. *ed-Dâris fi târihi'l-medâris*. 2 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- Durmuş, İsmail. "Lugâz", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 27/ 221-222. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as el-Ezdî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Muhammed Avâme. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1998.
- Fâdânî, Muhammed Yasin b. İsa. *el-Fevâidu'l-ceniyye hâşiyetu'l-mevâhibu's-seniyye şerhi'l ferâidi'l-behiyye fi nazmi'l-kavâidi'l-fikhiyye*. thk. Remzi Sa'deddin Dimeşkiyye. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1996.
- Ferâhîdî, Halil b. Ahmed. *Kitâbu'l-'ayn müretteben 'alâ hurûfi'l-mu'cem*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed. *el-Misbâhu'l-münîr fi garîbi's-Şerhi'l-kebir li'r-Râfi'i*. thk. Hızır el-Cevâd. Beyrut: Mektebetü'l-Lübân, 1987.
- Hamevî, Ahmed b. Muhammed. *Gamzu 'uyuni'l-besâir 'alâ mehâsini'l-Eşbâh ve'n-nezâir*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985.
- Heinrichs, Wolfhart P., "Qawâ'id Fikhiyya". *The Encyclopaedia of Islam*. 12/517-518. Ledien: Brill, 2004.
- İbn Faris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed. *Mu'cemu mekâyisi'l-luga*. thk. Abdusselam Muhammed Harûn. Beyrut: Darü'l-Fikr, 1979.
- İbn Hacer el-Askalânî, Şihâbüddin Ahmed b. Ali. *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yâni'l-mieti's-sâmine*. 4 Cilt. Beyrut: Dâiretü'l-Me'ârifî'l-Osmânî, 1349.
- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed. *Mukaddimetü İbn Haldûn*. thk. Abdullah Muhammed ed-Dervîş. Dimeşk: Dâru Ya'rab, 2004.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ el-Hâfız İmâduddîn İsmâîl b. Ömer. *Müsnedü'l-Farûk*. thk. Abdülmü'tî Kal'acî. 2 Cilt. Mansûre: Dârü'l-Vefâ', 1991.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed. *Lisânu'l-Arab*. thk. Abdullah Ali el-Kebîr vd., 4 Cilt. Kahire: Dârü'l-Me'ârif, 1926.
- İbn Nuceym, Zeynüddin b. İbrahim. *el-Eşbâh ve'n-Nezâir (Nüzhetu'n-nevâzir ile birlikte)*. thk. Muhammed Mutî' el-Hafız. Dimeşk: Dârü'l-Fikr, 4. Basım, 2005.
- İbn Nuceym, Zeynüddin b. İbrahim. *el-Fevâidü'z-zeyniyye fi mezhebi'l-Hanefiyye*. thk. Ebü 'Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âl Selmân. Ürdün: Dâr İbn Cevzî, ts.
- İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, Şemsüddin Muhammed b. Ebî Bekr. *İ'lâmü'l-müvakkîn an Rabbi'l-âlemîn*. thk. Meşhûr Hasan Ali Selman Ebü 'Ubeyde. 7 Cilt. el-Memleketü'l-'Arabiyye es-Suûdiyye: Dâr İbnü'l-Cevzî, 1423.
- İbnü'l-Mülakkın, Sıracüddin Ebü Hafs Ömer b. Ali. *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi kavâidi'l-fikh*. thk. Mustafa Mahmud el-Ezherî. 2 Cilt. Riyad: Dâr İbnü'l-Kayyim, 2010.

- İbnü'l-Vekîl, Ebû Abdillâh Sadrüddin Muhammed b. Ömer. *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi fikhî's-Şafi'iyye*. thk. Muhammed Hasan İsmail. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- İbnü's-Sübkî, Tâcüddin Abdulvehhab b. Ali b. Abdilkafi. *el-Eşbâh ve'n-nezâir*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcut ve Ali Muhammed Muavviz. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1991.
- İbnü's-Sübkî, Tâcüddin Abdulvehhab b. Ali b. Abdilkafi. *Tabakâtü's-Şafi'iyyeti'l-kübrâ*. thk. Mahmûd Muhammed et-Tannâhî ve Abdulfettâh Muhammed el-Hılv. 10 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-'Arabiyye, 1964.
- Kâtib Çelebi, Hacı Halîfe Mustafa b. Abdillâh. *Keşfu'z-zunûn 'an esâmi'l-kutub ve'l-funûn*. thk. Mehmed Şerafeddin Yaltkaya. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1941.
- Kızılkaya, Necmettin. *Hanefî Mezhebi Bağlamında İslam Hukukunda Küllî Kâideler*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Kızılkaya, Necmettin. *İslam Hukukunda Farklar*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Meş'al, Mahmûd İsmail Muhammed. *Eserü'l-hilâfû'l-fikhî fi'l-kavâidi'l-muhtelifi'l-fihâ medâ tabkatihâ fi'l-fürû'ü'l-mu'âsıra*. Kahire: Dârü's-Selâm, 2. Basım, 2009.
- Müslim b. el-Haccâc, Ebü'l-Hüseyn. *Sahihu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki. 5 Cilt. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 1991.
- Nedvî, Ali Ahmed. *el-Kavâidu'l-fikhiyye: mefhûmuhâ, neş'etuhâ, tatavvuruhâ, dirâset müellefâtihâ, edilletuhâ, mühimmetuhâ, tabkâtuhâ*. Dimeşk: Dârü'l-Kalem, 11. Basım, 2013.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref. *Tehzîbu'l-esmâ ve'l-luğât*. thk. Alî Muhammed Muavviz ve Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 2. Basım, 2009.
- Özel, Ahmet. "İbn Nüceym", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 20/ 236-237. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Özen, Şükrü. "Furûk", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 13/223-227. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Pîrizâde, İbrahim b. Hüseyin b. Ahmed. *'Umdetü zevi'l-besâir li halli mühimmâti'l-Eşbâh ve'n-nezâir*. thk. Saffet Köse ve İlyas Kaplan. 2 Cilt. İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2016.
- Sehâvî, Şemsuddin. *ed-Dav'ü'l-lâmi' li ehli karni't-tasi'*. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cil, 1992.
- Suyuti, Ebü'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi kavâid ve furû'ü fikhî's-Şafi'iyye*. thk. Muhammed Hasan İsmail eş-Şafi'î. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Baskı, 2012.
- Suyuti, Ebü'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *el-Eşbâh ve'n-Nezâir fi'n-nahv*. thk. Abdu'l-Âl Sâlim Mükerrrem. 9 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- Suyuti, Ebü'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *el-Hâvi li'l-fetâvî*. thk. Şeyh Hâlid et-Tartûsî. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-'Arabî, 2014.
- Suyuti, Ebü'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *et-Tehaddüs bi ni'metillâh*. thk. Elisabeth Sartam. Cambridge: Cambridge University, 1975.
- Suyuti, Ebü'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Husnü'l-muhadâra fi ahbâri Mısır ve'l-Kâhire*. thk. Ali Muhammed Ömer. Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 2007.
- Şîrâzî, Ebû İshak Cemalüddin İbrahim b. Ali. *el-Mühezzeb fi fikhî'l-İmami's-Şâfi'i*. thk. Zekeriyâ Umeyrâ. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, 1995.
- Şübeyr, Muhammed Osman. *el-Kavâidu'l-külliyeye ve'd-davâbitü'l-fikhiyye fi's-Şeri'ati'l-İslamiyye*. Ürdün: Dârü'n-Nefâis, 2. Basım, 2007.
- Tâcî, Muhammed Hibetullah b. Muhammed. *et-Tahkîku'l-bâhir şerhu'l-Eşbâh ve'n-nezâir*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hafid Efendi, 000053, I-III (325+364+280 vr.).
- Temimî, Takiyyuddin b. Abdülkadir. *et-Tabakâtü's-seniyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*. thk. Abdulfettah Muhammed el-Hılv. Kahire: el-Meclisü'l-'Alâ li's-Şu'ûni'l-İslâmî, 1970.
- Yaman, Ahmet. "Bir Kavram Olarak "Fıkıh Kâideleri" ya da İslam Hukukunun Genel İlkeleri". *Marife: Bilimsel Birikim*, 1/1 (2001), 49-75.
- Yeşilyayla, Şeyma. *Suyuti ve el-Eşbâh ve'n-nezâir isimli Eseri*. Yalova: Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Yılmaz, Durmuş Reğaip. *Eşbâh ve Nezâir Literatürü: İbn Nüceym ve Suyuti Örneği*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el Murtazâ b. Muhammed. *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. Abdülkerim el-Azbâvî. 40 Cilt. Kuveyt: et-Türâsü'l-'Arabî, 2001.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedreddin Muhammed b. Bahâdr. *el-Mensûr fi'l-kavâid*. thk. Muhammed Hasan İsmail. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.

Zühaylî, Muhammed. "Suyuti ve Kitabühü'l-Eşbâh ve'n-nezâir fi'l-fikh". *el-Mecma'u'l-İlmiyyi'l-'Arabî*. Ekim 1992, 684-748.

Zühaylî, Muhammed. *Mevsûat Kadâyâ İslâmiyye Mu'âsıra*. 6 Cilt. Dimeşk: Dârü'l-Mektebî, 2009.



Apjir/ e-ISSN: 2602-2893

Cilt: 6, Sayı: 1, 2022, ss. 106-127/ Volume: 6, Issue: 1, 2022, pp. 106-127

Journal homepage: <https://apjir.com/>



ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

MÜSLÜMAN BELDELERİNDE HİRİSTİYAN MİSYONERLİK FAALİYETLERİ VE ORYANTALİZMDEN FAYDALANMA BAĞLAMINDA BENGAL BÖLGESİ ÖRNEĞİ

Nur UDDIN

Doktora Öğrencisi, SBE, Tefsir Anabilim Dalı, Marmara Üniversitesi, İstanbul
PhD Student, ISS, Department of Qur'anic Exegesis, Marmara University, Istanbul/Turkey
nuhamim.du@gmail.com
orcid.org/0000-0003-0712-6530

Öz

İslam'a ve başka dinlere karşı mücadelelerinde Hıristiyanlar, savaş gibi teknikler kullanmakla birlikte Hıristiyanlık düşüncelerini yaymak için başka yöntemler de kullanmaktadır. Bu teknikler arasında misyoner faaliyetler ve oryantalistlerce yürütülen akademik çalışmaların etkili olduğu söylenebilir. Bu tür Aktivitelerle insanları dinlerinden uzaklaştırarak Hıristiyanlığa döndürmek için çaba sarf etmektedirler. Misyonerler eğitim, yardım vb. kuruluşlar aracılığıyla bölge halkların kalplerini kazanmaktadır. Bunun yanı sıra Oryantalist araştırmacılar ise çalışmalarında Hıristiyan dinini yüce olarak göstermekle birlikte İslam konusunda şüphe uyandırarak negatif bir imaj oluşturmaya gayret etmektedirler. Yardım faaliyetler az eğitimli ve ekonomik olarak zayıf olan Müslüman ve diğer din mensuplarına yönelik yapmaktadır. Sayı olarak dünyanın üçüncü büyük Müslüman ülkesi olan Bangladeş'te Hıristiyan misyonerlerin bu tür çalışmaları çok yoğunlaşmış durumdadır. Son zamanlarda Hıristiyan nüfusun giderek artması da dikkat çekicidir. Bölgede Hıristiyanların misyoner çalışmalarına mukabil Müslümanların çalışmaları yeterince görünmemektedir. Bu makalede Hıristiyan misyoner faaliyetleri Müslüman bir bölgede nasıl yürütülmekte olduğu Bangladeş üzerinden değerlendirilmiştir. Bununla birlikte Müslümanların ne tür faaliyetlerde bulunabileceği de araştırılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hıristiyanlık, Misyonerlik, Oryantalizm, İslam, Bangladeş, Din.

CHRISTIAN MISSIONARY ACTIVITIES AND BENEFIT FROM ORIENTALISM IN MUSLIM REGIONS: THE CASE STUDY OF THE BENGAL REGION

Abstract

Christians use warlike techniques in their fight against Islam and other religions, as well as other methods to spread their faith. Missionary and orientalist academic studies are particularly important for them. They continue their efforts to convert Muslims to Christianity by diverting their attention away from their own faith through a variety of activities in Muslim-majority areas. Orientalist researchers, educational institutions, and aid organizations that work on a volunteer basis demonstrate the most serious activities in this regard. They are presenting the Christian

Geliş Tarihi: 13.01.2022

Doi: <https://doi.org/10.52115/apjir.1057412>

Kabul Tarihi: 31.03.2022

religion as supreme, and in doing so, they are attempting to create a negative image of Islam by raising doubts about it. The majority of these activities are carried out by uneducated and economically disadvantaged Muslims and people of other faiths. Missionary activities in Bangladesh are increasing on a daily basis. In comparison to Christian missionary work, Muslim missionary work has seemed insufficient. This article has evaluated the activities of orientalist missionaries in a Muslim region through the perspective of Bangladesh. It has also been attempted to research what kinds of activities Muslims can be actively involved.

Key Words: Christianity, Missionary, Orientalism, Islam, Bangladesh, Religion

Atıf / Cite as: Uddin, Nur. "Müslüman Beldelerinde Hıristiyan Misyonerlik Faaliyetleri ve Oryantalizmden Faydalanma Bağlamında Bengal Bölgesi Örneği". *Apjir* 6/1 (Nisan 2022), 106-127.

Giriş

Bengal bölgesi ile bugün Güney Asya'da bulunan ve hiçbir Müslüman bölgesiyle sınırı olmayan ülke olan Bangladeş kast edilmektedir. Güney Asya'nın en kalabalık ülkelerinden birisi olan Bangladeş'in batısı, kuzeyi ve doğusunun bir kısmı Hindistan ile ve doğu bölgesinin diğer kısmı Myanmar ile çevrilidir.¹ Ülkenin güney bölgesi Bengal Körfezine açılır. Ülkenin kara hududu %92 oranında Hindistan ile geri kalan %8'i Myanmar ile çevrilidir. Dolayısıyla Müslümanların hâkimiyeti altında olmayan Hindistan, kuruluştan günümüze kadar Bangladeş'in din, eğitim, kültür ve ekonomisine etkilemektedir.

Bu bölgenin tarihine göz atarsak, kuruluş geçmişini (I) Müslüman hâkimiyet öncesi dönemi, (II) Müslüman hükümet dönemi, (III) İngiliz hükümet dönemi, (IV) Pakistan dönemi ve (V) 1971 yıl sonrası Bangladeş dönemi olmak üzere toplam beş döneme ayırmak mümkündür. Birinci dönem eski çağlara kadar uzanan İslam öncesi dönem İhtiyârüddin Halacî'nin (ö. 1206) bölgeyi ele geçirdiği² XIII. yüzyılın başına (1203/1204 yılında) kadar sürmüştür. Müslüman dönemi olan ikinci dönem ise, 1203/1204'ten başlayarak Sirâcüddevle'ye kadar yani 1757 yılına kadar devam etmiştir. İslam dönemi genel olarak Türk asıllı hükümdarlar tarafından yönetilmiştir; sadece 1540'ten 1576 yılına kadar bir Afgan hâkimiyeti söz konusu olmuştur³.

1757 yılında İngiliz sömürge dönemin başlamasıyla ikinci dönemi olan Müslüman hâkimiyeti bitmiş oldu. Polaşi⁴ olarak adlandırılan savaşın sonucunda İngilizler Bengal Sultanı Sirâcüddevle'yi öldürerek bölgeyi kontrol altına almışlardır. İngilizlerin bu sömürge dönemi ise 1947 yılına dek devam etmiştir. Hıristiyanlar resmî olarak bölgeyi bu dönemde işgal etmişlerse de bölgeye fiziksel olarak gelişleri XV. yüzyılda başlamıştır. Bölgeye onların gelişi her ne kadar ticari amaçlı olduğu söylene de esasında hem bölgeyi

¹ Masud Hasan Chowdhury, "Bangladesh", *Banglapedia* (Dhaka: Asiatic Society of Bangladesh, 2003), 1/456-459.

² Azmi Özcan, "Muhammed Bahtiyâr Halacî", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1998), 30/505-506.

³ Azmi Özcan, "Bengal", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1998), 10/436-437.

⁴ 23 Haziran 1757'de İngilizler ve son bağımsız Bengal Sultanı Sirâcüddevle arasındaki savaşın adı Polaşi Savaşı'dır. Aslında, "Polaşi" günümüz Hindistan'ının Batı Bengal bölgesindeki bir köyün adıdır. Söz konusu olan savaş bu köyde meydana gelmiştir)

kontrolleri altında tutmayı hem de misyonerlik faaliyetlerini sürdürme amaçları gütmüşlerdir.

1947 yılında İngilizler Güney Asya'dan çekildiğinde bu bölge Müslümanlar için Pakistan, Hindular için Hindistan şeklinde ikiye bölünmüştür.⁵ Bangladeş halkı genel olarak Müslüman oldukları için Doğu Pakistan ismiyle Pakistan ile birleşmiştir. Bangladeş'in bu Pakistan dönemi 1971 yılına kadar devam etmiştir, bu dönem ise- dördüncü dönem olarak kabul edilebilir. Bu dönemde Pakistan hükümeti Doğu Pakistan'daki vatandaşlarla çoğu zaman anlaşmazlık içinde olmuştur. Yanı sıra Pakistan ile olumsuz ilişkiler içinde olan Hindistan Pakistan'ın doğusunu yanı o zamanki Doğu Pakistan'ı Batı Pakistan'dan ayırma fikrine sürekli destek sağlamıştır. Batı Pakistan ile Doğu Pakistan arasındaki anlaşmazlıklar artık diplomasi yoluyla çözülemeyecek duruma vardığında savaş kaçınılmaz olmuş ve dokuz ay süren savaşın akabinde Doğu Pakistan Bangladeş adı altında bağımsızlığını ilan etmiştir. Böylece bugünkü Bangladeş, tarihin bu dört aşamasından geçerek dünya haritasında yerini almıştır.⁶

Bengal bölgesinde Hıristiyan işgali resmî olarak 1947'de bitmiş olsa da eğitim, ekonomi, yargı sistemi, kültür ve benzeri gibi hemen her konuda halen ülkede bıraktığı izler açıkça görünmektedir. İşgalinden önce başlayan ve her geçen gün arttığı gözlemlenen misyonerlik faaliyetleri artık kaygı verici bir noktaya ulaşmıştır. Çalışmamızda bir Müslüman beldesinde Hıristiyan misyoner faaliyetleri nasıl yürütülür, sorusu üzerinde durulmuş ve bu da Bangladeş örneğinde değerlendirilmiştir. Çalışmamızda ilk olarak Hıristiyanların bölgeye girişi ve yerleşmesi ile ilgili tarihi bilgilerine yer verilmiş; ardından misyoner faaliyetleri sosyal, eğitim ve dinsel boyut açısından değerlendirme konusu yapılmıştır. Bunu yaparken misyonerlerin faydalandığı bazı oryantalist çalışmalarından da bahsedilmiştir. Aynı zamanda onların bu çalışmalarının başarı oranını tartışıp nihayetinde Müslümanların sorumluluklarını temas etme gayreti içinde olduk. Çalışmada kullandığımız kaynaklar genel olarak Bengal bölgesinin yerel dili olan Bengalce olmakla beraber Türkçe ve İngilizce kaynaklardan da faydalanılmıştır. Kullandığımız kaynakların çoğu ikincil veri türlerindedir.

1. Hıristiyanların Gelişi ve Yerleşmesi:

Bazı Tarihçilere göre Hint Alt Kıtası denilen bölgeye Hıristiyanların gelişi milattan sonra I. yüzyılda gerçekleşmiştir. İlk olarak, MS. 52 yılında Hz. İsa'nın tabiiilerinden biri olan Saint Thomas, Hindistan'ın Kuzeybatı bölgesi olan Malabar kıyı bölgesinde Hıristiyanlığı yaymak amacıyla gelmiştir. St. Thomas yerli Hintlilerin de yardımıyla yedi tane kilise yapmıştır. Ancak o kadar erken dönemlerde Bengal bölgesine Hıristiyanlar ayak basamamıştır. İlk olarak Portekizlilerin aracılığıyla Hıristiyanlık bu bölgeye gelmiştir.

⁵ T. Walter Wallbank, *A Short History of India and Pakistan: from Ancient Times to Present* (New York: Mentor Books New American Library, 1958), 25.

⁶ Detaylı bilgi için bk. Shaikh Maqsood Ali, *From East Bengal to Bangladesh* (Dhaka: The University Press Ltd, 2009).

Portekizli Dom Francisco Almida'nın ilk kraliyet elçisi (1505-1509) ve 1510'daki ikinci kraliyet elçisi Alfonso de Albuquerque, Bengal bölgesinde Hıristiyanlığı yaymak için gelmiştir. O zaman Alfonso de Albuquerque Portokizleri yerli kadınlarla evlenmeleri ve kendilerini yerli Bengalli'ye dönüştürmeleri için teşvik etmiştir.⁷ Böylece onların soyundan gelenler Bangladeş'teki ilk Hıristiyan neslini oluşturmuşlardır. 1514'te Katolik Kilisesi Papası Leo (X), Portekiz Kralı ile bir anlaşma imzalamış ve böylece Portekizliler Bengal bölgesinde Hıristiyanlığı yaymanın tekel hakkını kazanmıştır. 1517'de Sultan Alâeddin Hüseyin Şah (ö.1519) rejimi döneminde Portekizli tüccar Coelho, Çittagong'a ve 1518'de Silveira Arakan bölgesine gelmiştir.

1538'de konumuz açısından önemli bir hadise meydana geldi. Şer Han'ın saldırısı sırasında Portekizliler Sultan Gıyasettin Mahmud Şah'a (Ki o dönemde Bengal bölgesi onun hâkimiyet altındadır) yardım etti ve Sultan bu destekleri karşılığında onlara Çittagong ve Saptagram'da (şu an Hooghly) misyonerlik faaliyeti yürütebilme izninin yanı sıra gümrük evlerine yerleşmeleri için de izin vermişti.

1557'de Cochin (Hindistan'ın Güneyinde bir kıyı bölgesi) ve Malacca'yı (Malezya'nın bir kıyı bölgesi) merkeze alarak iki piskoposluk bölgesi oluşturulmuş ve Bengal bölgesi Cochin bölgesine dâhil edilmiştir. Cochin Piskoposu, Bengal bölgesini Hıristiyanlığı vaaz etmek için en uygun bölge olarak seçmiştir. Bu nedenle 1576'da Bengal bölgesine iki kıdemli rahip olarak Peder Antony Vaz ile Peder Pedro Peter Dias'i göndermiştir.⁸

Böyle bir kaç sene geçtikten sonra 1576 yılında Arakan Kralı Çittagong limanını kontrol altına alınca ilk defa Hıristiyanlar çok büyük bir dehşete düşmüştür. Bu durumdan bir sonraki yıl Portekizli Kaptan Pedro Tavares, Hooghly'de kalıcı bir liman kurma isteği ile Babür İmparatoru Celalettin Muhammed Ekber Şah'a (1555-1605) Fatehpur Sikri sarayında ziyaret etmiştir. İmparator onların bu isteğini kabul etmesiyle beraber görüşme neticesinde Bengal bölgesindeki misyonerlerine, Hıristiyanlığı yayma, kilise açma ve kendilerine bağlı eğitim kurumlarının tesisi için izin vermişti.⁹ Bu iznin ardından bölgede çok sayıda kilise ve yabancı okul açılmış ve bu kurumların yoğun propagandası neticesinde henüz XVII. yüzyılın başına kadar on binden fazla kişi Hıristiyanlaştırılmıştır.

XVII. yılın başında Cochin Piskoposu, Cizvitlere yardım etmesi için bazı Dominik misyonerlerini göndermiştir. Bu misyonerler Bengal'in doğu bölgesinde kalmış, Dianga'da üçüncü kilise ve bir papazlar makamı inşa etmişlerdir. Fakat aynı süreçte Arakan Kralı'nın Bengal'in doğusundaki Hıristiyanları hedef alan saldırıları da devam etmiş, bu baskınlarda pek çok insanın öldürülmesinin yanında bölgedeki hemen tüm kiliseler de tahrip edilmiştir. Ancak kısa zaman sonra Papa Paul Augustine misyonerlerini Dakka, Narikul,

⁷ S.A.M. Ziaul Islam, "Christianization and Christianity in Bangladesh: Historical Perspectives", *Journal of the Chittagong University Journal of Arts and Humanities* 29 (2016), 10-18.

⁸ Elizabeth Majumder, *Itihas Kotha bole (Tarihi Konuşur)* (Narayangonj: General Hospital, 2002), 8-9.

⁹ Abdulhamit Birşık, *Oryantalist Misyonerler ve Kur'an Batı Etkisinde Hint Kur'an Araştırma* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), 31.

**MÜSLÜMAN BELDELERİNDE HİRİSTİYAN MİSYONERLİK FAALİYETLERİ VE ORYANTALİZMDEN
FAYDALANMA BAĞLAMINDA BENGAL BÖLGESİ ÖRNEĞİ**

Katrabu ve Andarkilla'ya¹⁰ göndermesiyle Hıristiyanlar en parlak günleriyle tanışmış oldular.

Bölgedeki Hıristiyan varlığı 1632 yılında Babür İmparatoru Şehabettin Muhammed Şah Cihan tarafından baskı altına alınsa da bir sene sonra sultan tarafından çıkartılan bir ferman ile tüm Portekizliler serbest bırakıldı ve misyonerlik faaliyetine devam edebilmeleri için kendilerine büyük araziler bedelsiz olarak verildi ve bu araziler kilisenin kişisel toprağı kabul edildi. XIII. yy. bölgeye ticaret için Portekiz'den gelen tüccarların gelişine sahne oldu. Bu asra ileride yapacakları sömürgeciliğin hazırlıklarını yaptıkları bir "Yağma Dönemi" olarak bakılabilir. Böylece ticaret ve misyonerlik hedeflerinden bir adım daha ilerlemişlerdir.

Aynı zamanda bölgedeki ticari ve dinî faaliyetlerinin yanında etnik unsurları birbirine düşman edecek politikalarından da geri durmadılar. Her fırsatta bölge halklarını kışkırtarak olası bir Hindu Müslüman çatışmasına ortam hazırlıyorlardı.¹¹ 1757'de hükümete aç olan Hıristiyan tüccarlar ve misyonerler Müslümanları tahtanın başından indirerek ülkenin egemen varlığını ezmişlerdir. Bazı Müslüman devlet adamlarının da desteğiyle Polası savaşında Bengal'in son bağımsız kralı Novab Şirecuddula'yı (ö. 1757) öldürmeyi başardılar ve böylece bölgedeki varlıkları iyice perçinlenmiş olmuştur. Hıristiyanların bu topraklarda Müslüman yöneticilerin giriştikleri taht kavgaları ve günübürlük çıkarları uğruna kendilerine verdiği tavizlerle tutunabilmiş olmalarının bu günün Müslümanlarına pek çok şey söylediği kanaatindeyiz.

Daha sonra siyasi olarak dağılmış halkı dinlerinden uzaklaştırmak için köylere kadar ulaşan yardım seferberliğine, İncil dağıtımını başta olmak üzere yoğun misyonerlik propagandası eşlik etti. Bölgeyi hâkimiyet altına aldıktan sonra misyoner faaliyetleri daha resmi ve sağlam şekilde başlamıştır. Buna en büyük örnek ise 1773 yılında William Carey'nin (ö. 1834) gelmesiyle Protestanların Bengal dili ve kültürüne yönelik misyoner çalışmalarını ciddi bir şekilde başlatmalarıdır. Carey'nin misyonerlik faaliyetlerine, İngiltere Vaftizhane Cemiyeti (Baptist Missionary Society of England) tarafından finanse edilmiştir.¹² 1793 yılında kurulmuş bu cemiyet Hint bölgesinde misyonerler tarafından kurulan ilk (STK) Sivil Toplum Kuruluşudur.¹³ Carey, İncil başta olmak üzere Hıristiyan edebiyatının önemli eserlerinin Bengalce'ye çevrilmesine hizmet etti.¹⁴ Bunun yanında onun en büyük işi, Kalküta'da Hint Alt Kıta'sının ilk Anglo-Hint Koleji olarak hizmet veren Fort William Kalküta Koleji'ni kurmasıdır. Bunun yanında misyonerlik için kullanılan Sreerampur Yayınevi'nin de gayretleriyle, Sanskritçe asıllı ve kadim Hint dinlerinin

¹⁰ Bunlar Bangladeş'in bazı önemli bölgeleridir.

¹¹ Md Yousuf Ali - Abu Sadat Nurullah, "Challenges of Islamic Da'wah in Bangladesh: The Christian Missions and Their Evangelization", *IIUC Studies* 4 (2007), 87-108.

¹² Birışık, *Oryantalist Misyonerler ve Kur'an Batı Etkisinde Hint Kur'an Araştırma*, 56.

¹³ Mohammad Musfequs Salehin, *Development, state and religious non-governmental organizations in Bangladesh* (Sydney: The University of Sydney, Sociology and Social Policy Doktora tezi, 2013), 61.

¹⁴ Romesh Chandra Majumdar, *Bangladeşer İtihaş (Bangladeş'in Tarihi)* (Dakka: Dibbi Prokaş, 2002), 119-127.

kelime ve kavramlarıyla Arapça-Farsça İslami kelime ve kavramların yer değiştirilmesi neticesinde Bengalce yazılı metinlerden İslam'ın izini kazımak üzere sistematik bir kampanya yürütmesidir.¹⁵ Bu gibi çalışmalarla bölgede kök salan misyonerlik faaliyetleri her geçen gün daha da artarak günümüze kadar uzanmıştır. Makalemizdeki amacımız misyonerlik faaliyetlerinin bu gününe odaklanmak olduğu için tarihsel süreç hakkında bu kadar malumatla iktifa etmenin yeterli olacağı kanaatindeyiz.

2. Hıristiyan Misyonerlik Faaliyetleri

Misyonerlik faaliyetlerini yürütenler faaliyetlerine başlamadan önce yer tespiti konusunda belli başlık bazı kriterlere uygun olan konumları seçmektedir. Onlar ilk önce misyoner aktiviteleri için aşağıdaki kriterlere uygun yerleri seçmektedirler. “Misyonerlik ve Hıristiyan Misyonerler” isimli makalede zikredilen misyonerlerin uyguladığı yer tespit yöntemleri bu çalışmada da zikretmeye uygun gördük:¹⁶

- a) Ekonomik, toplumsal ve politik açıdan zayıf olan halklar ve ülkeler
- b) Sığınmacılar (Mülteciler)
- c) Azınlık Gruplar (Etnik ya da kültürel açıdan azınlık olarak tanımlananlar)¹⁷
- d) Tarih açısından Hıristiyan bir geçmişe sahip olan bölgeler
- e) Savaş, iç çatışma ve kaosun hüküm sürdüğü bölgeler

Bu kriterlere göre uygun bölge seçildikten sonra seçilen bölgeye yerleşmek ve bölgeyi benimsemek için başka yöntemler kullanılmaktadır. Asıl amaçlarına halkların ya da bölgedeki hükümetlerin dikkatini çekmemek (misyonerlik faaliyetlerini deşifre etmemek) için kendilerini gizleyecek ve asıl işlerine perde olacak kurumlar açmaktadırlar. Onların çalışma prensibine örnek olarak *Misyonerlik ve Karadeniz Bölgesindeki Faaliyetleri: Pontuscu Misyonerlik* adlı makalede bazı kurumlardan bahsedilmiştir.¹⁸ Konuya eğilen çalışmanın bu noktadaki tespitleriyle Bangladeş örneği üzerinde değerlendirme yapacak olursak şu tespitleri yapabiliriz

¹⁵ Muhammad Nuruzzaman, *Bangladesh in the web of creeping colonialism* (Dhaka: Centre for Bangladesh Studies, 2003), 49.

¹⁶ Şinasi Gündüz, “Misyonerlik ve Hıristiyan Misyonerler”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 2/4 (Ağustos 2002), 1-21.

¹⁷ Bangladeş özelinde kültür ve dil açısından azınlık kabul edilen gruplar şöylece sıralanabilir: Marma, Meitei, Tanchangya, Tripura, Barua, Rohingya. Mundas Khasi, Garo, Biharis, Oraons, Santhals, ve Chakma gibi guruplardır.

¹⁸ Muammer Ak, “Misyonerlik Ve Karadeniz Bölgesindeki Faaliyetleri: Pontuscu Misyonerlik”, *Karadeniz Araştırmaları* 11/44 (2015), 15-31.

- a) Yerel kuruluşlar ile uluslararası yardım kuruluşları: Ekonomik olarak zayıf bölgelerde gıda yardımı çalışmalarıyla birlikte misyonerlik faaliyetleri de yoğun bir şekilde yürütülmektedir. Bangladeş'te bu tür kuruluşların sayısı çok fazladır.
- b) Sosyal hizmet teşkilatları: Günümüzde Bangladeş'te İngiltere, Avustralya, Kanada ve Amerika Birleşik Devletleri'ne ait çok çeşitli teşkilatlar faaliyettedir.
- c) Eğitim kurumları: Bangladeş'te kendilerine ait eğitim kurumları sayesinde hem misyoner faaliyetlerini sürdürmekte hem de bu işten ciddi miktarlarda gelir elde etmekte. Yeri geldiğinde bu kurumlardan da söz edeceğiz.
- d) Dil ve kültür öğreten merkezler: Bu merkezler sayesinde hem kendi dillerini adeta dünya dili haline getirebilmiş hem de bu dil kursları onlar için büyük bir gelir kaynağı olmuştur. Bangladeş'te bu tür kursların sayısı az değildir.
- e) Turizm büro ve acenteleri
- f) Elçilikler ve konsolosluk ofisleri
- g) Son ve en önemli metotlardan birisi de akademik çalışmalarıdır. Toplumun inanç yapısını, dinsel değer ve kaynaklarını inceleyerek tahrifata varan yorumlar eşliğinde kendi dinlerinin mazhariyetini herkese dikte etme gayretindedirler. Bu tür işler uygulamaya daha çok okuryazar olmayan ya da eğitimi az olan insanları hedef alırlardır.

Yukarıda bahsettiğimiz yer tespit kriterleriyle Bengal bölgesi neredeyse %95 oranında uyumaktadır. Aynı zamanda zikrettiğimiz yöntemler de hemen hemen yüzde yüz uygulanmaktadır. Bununla birlikte "Bangladeş" Arjantinli misyoner Luis Bush tarafından ortaya atılan ve "10/40 Penceresi" (*10/40 window*)¹⁹ adıyla bilinen sınırlar içinde kalmaktadır. Dakka Üniversitesinin öğretim üyesi olan misyoner Father Tapan De Rozario yazdığı bir makalesinde, Bangladeş'te yürütülen misyonerlik faaliyetlerinin -yukarıda zikredildiği yöntemlere benzer- bazı stratejileri hakkında değerlendirmelerde bulunmuştur.²⁰ Bölgede ne tür çalışmalar yürüttüklerine yakından bakıldığında sosyal, eğitim ve dini alanda yürütülen çalışmaların ağırlıkta olduğu görülür.

2.1. Sosyal Faaliyetleri

¹⁹ Bu kavramla Atlantik Okyanusu ile Pasifik Okyanusu arasında kalan, ekvatorun kuzeyinde 10 ile 40 paralelleri arasına uzanan ve Batı Afrika'dan Doğu Asya'ya ulaşan bölgeleri kastetmiştir. Luis Bush bu bölgelerde Hristiyan sayısının az olduğunu vurgulayarak buralara misyonerler tarafından daha çok önem verilmesi gerektiğini savunarak bu kavramı ortaya çıkarmıştır. Daha fazla bilgi için bk. Süleyman Turan - Mahmut Aydın, "10/40 Penceresi": Misyonerlik Faaliyetlerinin Çağdaş Hedef Bölgesi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/1 (Şubat 2012), 47-71.

²⁰ Bk. Father Tapan De Rozario, "Christian Mission and Evangelization in Bangladesh", *Bangladesh e-Journal of Sociology* 8/1 (2011), 77-86.

Bangladeş'teki misyonerlerin kendi dinlerine döndürme işlemleri için ilk hedefleri savunmasız insanlardır: kadınlar, çocuklar, fakirler, eğitimsiz ve yabancılaşmış etnik gruplardır.²¹ Bangladeş'in dini yapısı çoğunluk olan Müslümanlarla birlikte Hindular ve küçük etnik kabilelerden -ki bu kabilelerin dinleri değişkenlik gösterir- oluşmaktadır. Misyonerlik faaliyetlerin öncelikle Hinduları ve etnik kabileleri hedef aldığını söyleyebiliriz. Bu etnik grupların çoğu Bangladeş'in üç bölgesinde bulunurlar: Dinajpur, Rajshahi, Rangpur ve Bogra bölgelerini içeren Bangladeş'in Kuzey bölgesi, Çittagong dağ bölgesi, Kuzey Mymensing bölgesi ve Sylhet bölgesidir. Dolayısıyla onların sosyal faaliyetlerinin çoğu bu bölgelerde devam etmektedir. Bölgedeki insanların işsizlik ve yoksulluğu Hıristiyanlaştırma girişimlerinde fırsat telakki edilmektedir. Para ihtiyacı olanlara para dağıtımı, kırsal hayatın zorluklarıyla yüzleşen bölge insanına her türden hizmet bu kapsamda değerlendirilmeye müsaittir. Hatta halkı tedavi amacıyla büyük hastaneler dahi kurulmuştur. Bu tür yardımların maddi-manevi zorluklarla yüzleşen bölge halkına sırf iyilik olarak götürüldüğünü söylemek kanaatimizce fazla iyimser olur. Bu bölgelerde Hıristiyanlığı seçen insan sayısının her geçen gün artarak devam etmesi bu düşüncemizi teyit eder mahiyettedir.

Bu bölgede Müslüman olmayan aynı zamanda zayıf inanç sahibi olanlar kendi dinlerinin zayıflığı ve değişik inançları misyonerler tarafından ortaya koyulunca kendi dinlerinden çıkıp Hıristiyan dinini kabul etmektedirler. Günümüzde bu tür insanların sayısı ciddi bir şekilde artmaktadır. Buna mukabil Müslümanların onlara yönelik çalışmaları yeterli görünmemektedir. Dahası o bölgelerde yaşayan az sayıda eğitimsiz ve yoksul Müslümanlar da kendilerine sunulan imkânlar vasıtasıyla dinlerinden ediliyorlar. Hıristiyan misyonerler ekonomik desteklerinin yanında hem eğitim alanında hem kültürel ve toplumsal alanlarda da her türlü hizmeti sunmaktadırlar. Bu tür hizmetler sayısız dernek ve STK aracılığıyla yapılmaktadır. Bangladeş Hükümeti STK Bürosuna (Bangladesh NGO Affairs Bureau) kayıt olan yabancı STK'ların sayısı iki yüzden fazladır. Bu kurumların pek çoğunun Bangladeşlileri bir şekilde Hıristiyanlaştırma amacına matuf hizmet ettikleri düşünülmektedir. Bu yabancı kurumlarla birlikte bazı yerel kurumlar da mevcuttur. Aşağıda yabancı ülkelere ait bazı kurumların isimleri zikredilmiştir:

Tablo:1

	STK İSMİ	Ülke		STK İSMİ	Ülke
01	Adventist Development and Relief Agency International	ABD	21	Learning for Life Bangladesh	Birleşik Krallık

²¹ Mohd Saidul Islam, "The Role of NGOs in Promoting Christianity: the case of Bangladesh", *Intellectual Discourse* 9/2 (2001), 183-202.

**MÜSLÜMAN BELDELERİNDE HİRİSTİYAN MİSYONERLİK FAALİYETLERİ VE ORYANTALİZMDEN
FAYDALANMA BAĞLAMINDA BENGAL BÖLGESİ ÖRNEĞİ**

02	Association of Baptist	ABD	22	Bangladesh Lutheran Mission, Danish	Danimarka
03	Bangladesh Foreign Mission Board	ABD	23	Dan Church Aid	Danimarka
04	Calvary Apostolic Church	ABD	24	Bangladesh Lutheran Mission, Finnish	Finlandiya
05	Churches of of God Mission	ABD	25	Action Contre La Faim	Fransa
06	Christan Service International	ABD	26	Premiere Urgence International (PUI)	Fransa
07	Baptist Mid Mission Bangladesh	ABD	27	Solidarities Internationa	Fransa
08	Mennonite Central Committee	ABD	28	Solinfo Association	Fransa
09	Seven-day Adventist Church of Bangladesh	ABD	29	BASUG-Diaspora & Development	Hollanda
10	World Vision of Bangladesh	ABD	30	Oxfam Novib	Hollanda
11	World Mission Prayer League (Lamb Hospital)	ABD	31	Missionaries of Charity	Hindistan
12	World Vision	ABD	32	Swedish Free	İsveç

				Mission	
13	Andheri Bangladesh Hilfe	Almanya	33	CONCERN- Worldwide	İrlanda
14	Helvetas Intercooperation German	Almanya	34	Center for Orientation and Educational	İtalya
15	The Australian Baptist Missionary Society	Avustralya	35	Education and Development Foundation-Educo	İspanya
16	Co-operation in Development of Bangladesh	Avustralya	36	Ayuda, Intercambio Y Desarrollo	İspanya
17	Action aid	Birleşik Krallık	37	New Apostolic Church of Bangladesh	Kanada
18	Association of Baptist	Birleşik Krallık	38	Unitarian Service Committee of Canada in Bangladesh	Kanada
19	BCRS Foundation Homes	Birleşik Krallık	39	Bangladesh Luther Mission	Norveç
20	The Salvation Army	Birleşik Krallık	40	Norwegian Refugee Council	Norveç

Kaynak: *Foreign NGO List Upto 31 October, 2021*, Dhaka: Bangladesh²²

²² Bangladesh NGO Affairs Bureau(BNGOAB), "Foreign NGO List Upto 31 October, 2021" (Erişim 25 Aralık 2021).

Not: Burada zikrettiğimiz STK ve diğer kurumların ismi kolayca tanısın diye Türkçeye çevrilmeyip onların kullandığı gibi zikredilmiştir.

Bu STK ve diğer kurumlar ilk olarak Hinduları ve etnik grupları hedef alsa da Müslümanlardan da ümit kesmiş değillerdir. Özellikle kırsal alanda yaşamakta olan ve ekonomik durumu iyi olmayan Müslümanlar bu çalışmaların doğrudan hedefi durumundadır. Sosyoekonomik durumu ve eğitim seviyesi yeterli olan şehirli Müslümanlardansa kırsalda yaşayan, ekonomik ve kültürel açıdan yetersiz Müslümanların daha kolay dönüştürülebilir olduğunun farkındadırlar. Kültür ve eğitim seviyesi yüksek olan Müslümanlara dönük teklifse İslamsızlaştırmayı (*de-Islamized*) hedefler görmektedir.

Bangladeş'te mülteci olarak yaşamakta olan Arakanlı Müslümanlarına yönelik misyonerlik çalışmaları günümüzde çok yoğunlaşmış durumundadır. Hıristiyanlara ait çeşitli sivil toplum kuruluşları yoksul Rohingya Müslümanlarını ekonomik durumlarını iyileştirme ve gelişmiş ülkelerde rehabilitasyon alacaklarına dair vaatlerle Hıristiyanlaştırmaya çalışmaktadırlar. Arakan Müslümanları üzerindeki bu projelerin, öncelikli olarak Koxpazar'daki (COXBAZAR) kamplarında yaşayan Müslümanlar üzerine odaklandığı söylenebilir. Bu ailelere beslemek üzere evcil hayvanlar verilmekte ve bu küçük yardımlar vesilesiyle dahi Hıristiyan olmaya teşvik edilmektedirler.²³ İslam dininde Hinduizm ve bölgedeki diğer dinlerde olduğu gibi kast sistemi benzeri her hangi bir zayıf noktanın yeri olmadığı için misyonerler tarafından Arakanlı Müslümanlara "Müslüman olduğunuz için bugün Bangladeş'te mülteci olarak yaşamaktasınız" demekle birlikte Myanmar'a sıkıntısız bir dönüşün bileti olarak da Hıristiyanlaşmak teklif edilmektedir.²⁴ Bu telkinler neticesinde Eylül 2019'a kadar iki binden fazla Arakanlı Müslümanın Hıristiyanlaştırıldığı bilinmektedir.²⁵

2.2 Eğitim Faaliyetleri

Hıristiyanlar bu bölgeye geldikten bir kaç yıl sonra eğitim müesseselerini kurdular. Bu kurumların en başarılı örneği, daha önce de zikri geçen William Carey'in (ö. 1834) kurmuş olduğu William Kalküta Koleji'dir. O zamandan günümüze kadar onlara ait eğitim kurumları, artan bir hızla çoğalmaktadır. Bu türden kurumların bölgenin eğitim seviyesine katkısı göz ardı edilemezse de bölge insanın dini ve kültürel değerleri başta olmak üzere bir yabancılaşma sürecine girmesi de bu kurumlar eliyle olduğu da göz ardı edilmemelidir. Misyonerlere ait eğitim kurumlarının çoğu başkent Dakka'dadır. Bu eğitim kurumları sayesinde hem misyoner faaliyetlerini yapabilmekte hem maddi destek

²³ Golam Azam Khan, "Doridro Rohingader Dormantorito korche NGOra (STK'lar Yoksul Rohingaların Dinlerini Değiştirmektedirler)", *The Daily Nayadigonta* (31 Mart 2015), 4.

²⁴ Abdul Karim Khan, *Christian Missions in Bangladesh: A Survey* (London: Islamic Foundation London, 1981), 12-13.

²⁵ Maşık At-Tahreek (MAT), "Şahajjer Arale Kristan Banano Hoççe Rohingader (Rohingalar Yardım Kisvesi Altında Hıristiyanlaştırılıyor)" (Erişim 28 Aralık 2021).

alabilmektedirler. Onlara ait bu eğitim kurumlarında öğretmen ve diğer personelin çoğu Hıristiyan dinine mensuptur. Bir rapora göre Bangladeş'te hâlihazırda misyonerlere ait eğitim kurumlarının sayısı yaklaşık 1500 kadardır. Bunlar arasında 1.200 anaokulu, 200 ilkokul, 12 ortaokul ve kolej, 15 teknik eğitim kurumu, iki önlisans koleji ve bir üniversite mevcuttur.²⁶ Aşağıda birkaç ortaokul ve lisenin ismi ve yeri zikredilmiştir.

1. Baptist Mission Integrated School (BMIS), Dakka
2. Christian Mission Primary School, Brahmanbaria
3. Grace International School, Dakka
4. William Carey Academy, Çittagong
5. Baptist Mission Girl's High School (Kız Lisesi), Barisal
6. The Aga Khan School, Dakka
7. Sydney International School, Dakka
8. S.F.X. Green herald International School, Dakka
9. Ebenezer International School, Dakka
10. St. Joseph Higher Secondary School, Dakka
11. St. Gregory's High School & College, Dakka
12. American International School Dhaka
13. Don Bosco School & College, Dakka
14. Angelica International School, Dakka
15. Saint Francis Xavier's Green Herald International School
16. St.Peter's School of London
17. Notordem College, Dakka
18. Holy Cros Girls School & College, Dakka

Anılan eğitim kurumlarında okuyan öğrencilerin % 95'i Müslümandır. Çoğu okullarda ders dili İngilizcedir. İslam dinine ait hiç bir ders olmayıp öğrenciler doğrudan Hıristiyan dünya görüşü ve kültürü doğrultusunda eğitim görmektedirler.

3. Oryantalistlerin Misyonerlere Hizmet Eden Dinî Araştırma Faaliyetleri

²⁶ Md Solamain Salman, "Missionary-run schools to follow set rules", *Daily Sun* (5 Temmuz 2019), 3.

Genel bakışıyla oryantalist ya da oryantalizm doğu bilim ile ilgilenenlere denilse de aslında “oryantalizm” Hıristiyan Batı medeniyetinin İslam medeniyeti üzerine hakim olma gayesiyle doğunun din, dil, tarihi, ve kültürü vb. bütün alanları üzerine derin araştırma yapan bir akademik akımıdır.²⁷ İnsanlar İslam hakkında Batılıların istediği şekilde bilgi sahip olsun diye bu akademik akım İslam dinî kaynaklar özellikle Kur’an ve sünnet üzerine yoğun çalışmalar yürütmektedir. Bu çalışmalar Batının hem sömürgecilik faaliyetinde hem de misyonerlik faaliyetinde vazgeçilmez araç olarak kullanılmış ve kullanmaya devam etmektedir.²⁸ Aslında diğer bir deyişle sömürgecilik, misyonerlik ve oryantalizm birbirine iç içe geçmiş çalışmalardır. Birini diğerinden ayırmak neredeyse mümkün değildir. Bunun en büyük örnek Hint Alt kıtasındaki İngiliz sömürge dönemidir. Makalemiz doğrudan oryantalizm ilgili olmadığı için burada oryantalizm hakkında detaya girmeyip sadece bölgede misyonerlere araç olan onların bazı çalışmaları zikretmeye uygun gördük.²⁹

Hıristiyan misyonerlerinin sosyal faaliyetleri ile eğitim faaliyetlerinin yanı sıra oryantalist ilim adamları, bölgenin dili olan Bengalce ile dinî akademik araştırmalar yapmaktadırlar. Bengalce dinî araştırma çalışmalarında Batı dillerinde olduğu gibi ilk hedef Kur’an-ı Kerim ve daha sonra Hz. Peygamber hayatıdır. Bununla birlikte bu araştırmacılar kendi dinlerine ait kitapları da Bengalceye tercüme etmektedirler. Bu tercümelerin de doğrudan misyonerlik faaliyetlerine hizmet ettiğini tahmin etmek zor değildir. Nitekim son süreçte Arakan Kampı’nda yaşayan Müslümanlar arasında gizlice Kitab-ı Mukaddes’in Bengalce tercümesi dağıtıldığını ortaya çıktığı bilinmektedir.³⁰

Burada oryantalistlerin Kur’an’a yönelik bazı çalışmaları hakkında bir nebze de olsa bilgi vermekte fayda mülahaza ediyoruz. Bengalce’de yapılan çalışmaları -Müslümanlara yönelik çalışmalar ve gayr-ı Müslümanlara yönelik çalışmalar- olarak iki kategoriye ayırmak mümkündür. Müslümanlara yönelik çalışmalarda Kur’an-ı Kerim’e saygı gösterdiğini ve inandığını göstermeye çalışır. Çünkü Kur’an-ı Kerim’den delil göstererek Hz. İsa’yı üç ilah’tan biri olarak ve kitab-ı Mukaddes’in geçerliliği da devam ettiğini kanıtlamaya çalışmaktadır. Mesela *Bani ebong Bani bahok*³¹ yani *Söz ve Söz Taşıyıcı* ismiyle yazılan bir kitap Fatıha suresinin tercüme ve kısa bir açıklaması ile başlar. İki bölümden oluşan Bu kitapta Kitab-ı Mukaddes’in tahrif olmadığını ve günümüzde de Allah’ın gönderdiği gibi bize ulaştığını söyler. Delil olarak ise Kur’an-ı Kerim’in İmran suresinin 1-4 ayeti, Maide suresinin 46. ve 68. ayeti, En’am suresinin 154. ve 92. ayetleri

²⁷ Bryan S. Turner, “Orientalism, Islam and Capitalism”, *Social Compass* 25/3-4 (01 Eylül 1978), 371-394.

²⁸ Mustafa Göregen, “Oryantalist Yorumların Psiko-Sosyal Temelleri”, *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 1/1 (30 Temmuz 2017), 32-42.

²⁹ Oryantalizm hakkında detaylı bilgi için bk. Edward W. Said, *Orientalism* (New York: Vintage, 1979); Maryam Jaamelah, *Islam and Orientalism* (Lahore: Mohammad Yusuf Khan & Sons, 1990); Bryan S. Turner, *Oryantalizm, Kapitalizm ve İslam*, çev. Ahmet Demirhan (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991).

³⁰ Khan, “Doridro Rohingader Dormantorito korche NGOr (STK’lar Yoksul Rohingaların Dinlerini Değiştirmektedirler)”, 4.

³¹ “*Bani ebong Bani bahok*” Kitabın Bengalce ismi

zikretmektedir.³² Kitab-ı Mukaddes tahrif edilmediğine dair delil olarak En'am suresinin "Bu (Kur'an), Ümmülkurâ (Mekke) ve çevresindekileri uyarman için sana indirdiğimiz, kendisinden öncekileri doğrulayıcı mübarek bir kitaptır"³³ ayeti ve Yunus suresinin "Şayet sana indirdiklerimizden şüphelenenlerden olma"³⁴ ayeti göstermektedir. Yazara göre eğer önceki semavî kitaplar tahrif edilmiş olsaydı zikredildiği ayetlerde geçtiği gibi Kur'an önceki kitaplar için doğrulayıcı olmazdı ve Kur'an konusunda şüphe varsa Peygamber'e "senden önce kitabı okuyanlara sor" denmezdi. Çünkü ona göre tahrif edilmiş olsaydı bu kitapları okuyanlara sorması mantıksızdır.³⁵

İki bölümden oluşan bu kitabın birinci bölümde ilk olarak Hz. Peygamber bir doğru peygamber olmakla birlikte onun getirdiği Kur'an da Allah tarafından gönderilen bir kitap olduğuna dair inançları paylaşıp ardından Kur'an'da önceki semavî kitapları ve Peygamberleriyle ilgili ayetleri zikretmektedir. Daha sonra bu peygamberler arasında Hz. İsa'nın konumu diğerlerden farklı ve yüce olduğuna dair Kur'an'dan delil getirmektedir. Hz. Muhammed (s.a.v)'in görevi ise de Hz. İsa'nın (a.s) getirdiği kitabı öğretmektir diye iddia etmektedir.³⁶ İkinci bölüm tamamen Hz. İsa (a.s) ilgilidir. Onun mucizeleri ve Allah'ın oğlu (haşa) olduğuna dair İncil'den delil getirmektedir. Bu kitapta yazar bir kandırmaca tabir almaktadır. Kitapta kendini Müslüman olarak tanıtmakla³⁷ birlikte Hıristiyan kelimesi bir defa bile zikretmemektedir. Aslında Müslüman beldelerinde misyonerlere malzeme üretmesinde oryantalistler böyle kandırmaca usuller uygulanırlardır.

Neredeyse aynı mantıklarla yazılmış olan diğer bir kitap ise "Gunahgarder Jonno Beheste Jawar Poth (Günahkarlar için Cennete Giden Yol)" kitabıdır. Kırk dokuz sayfalı bu kitapta da önceki kitap gibi Hz. İsa'ya (a.s) indirilmiş olan İncil'de tahrif söz konusu olmadığını ve Kur'an'ı-Kerim önceki kitaplara tasdik olarak gönderdiği için Kur'an'dan önce gönderilmiş önceki kitaplardaki hükümleri hayata geçirmek gerektiğini savunmaktadır.³⁸ Yazar "De ki: "Ey Ehl-i kitap! Siz Tevrat'ı, İncil'i ve rabbinizden size indirileni (Kur'an'ı) doğru dürüst uygulamadıkça tuttuğunuz yol yol değildir"³⁹ ayeti⁴⁰ ve "Sana da kendisinden önceki kitapları tasdik edici ve onları denetleyici olarak bu kitabı hak ile indirdik"⁴¹ ayeti zikrederek

³² Salim Mejid İlyas, *Bani ebong Bani bahok (Söz ve Söz Taşıyıcı)* (Dakka: Al Hanif Kollan Trust of Bangladesh, 2003), 1/8-19.

³³ *Kur'an-ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), el-En'am 6/92.

³⁴ Yunus 10/94.

³⁵ İlyas, *Bani ebong Bani bahok (Söz ve Söz Taşıyıcı)*, 1/13-14.

³⁶ İlyas, *Bani ebong Bani bahok (Söz ve Söz Taşıyıcı)*, 1/43-48.

³⁷ İlyas, *Bani ebong Bani bahok (Söz ve Söz Taşıyıcı)*, 1/4.

³⁸ Rev. S. Bawre, *Gunahgarder Jonno Beheste Jawar Poth (Günahkarlar için Cennete Giden Yol)* (Tangail: Dristipat, 2009), 7-9.

³⁹ Maide 5/68.

⁴⁰ Bawre, *Gunahgarder Jonno Beheste Jawar Poth (Günahkarlar için Cennete Giden Yol)*, 7.

⁴¹ Maide 5/48.

Kur'an önceki kitaplarını iptal etmek yerine destek verdiğini söyler ve İncil okumadan iyi bir Müslüman olamayacağını ifade etmektedir.⁴² Aynı zamanda Kur'an-ı Kerim'in de tahrif edildiğine dair okuyuculara bir şüphe sorusu ile başbaşa bırakmaktadır. Kendisi elimizde olan Kur'an Hz. Osman tarafından istinsah edildiğini ve bu istinsah Hz. Aişe tarafından da kabul edilmediğini söyleyerek- "şimdi siz düşünün elimizdeki Kur'an sahih mi değil mi" diye soruyu okuyuculara bırakır.⁴³ Böylelikle kitabın yarısına kadar devam ederek ardından Hz. İsa'yı Allah'ın oğlu olduğunu ispat yoluna gider. Dikkat çekecek husus ise bu kitabın kapağında kitabın ismi Bengalce ile birlikte Arapça olarak da "طريق الجنة للمذنبين" yazmakla birlikte Maide suresinin 5/119. ayetinin Arapça metni de yer almaktadır. İlk görünüşte bu kitap Hıristiyan misyonerlerin kullandığı bir araç olduğunu anlamak neredeyse mümkün değildir. Bu şekildeki eserler gibi onlarca eserden bahsetmek mümkündür. Bunlarla birlikte batı oryantalistler tarafından yazılmış olduğu kitaplarda Bengalceye tercüme edilip dağıtılmaktadır. Bölgedeki misyonerler oryantalistlerin bu tür çalışmalarından iyice faydalanmaktadır.

Şimdi Oryantalistler tarafından Bengal dilinde yapılan Kur'an tefsiri ve tercümesine dair bazı çalışmalardan bahsetmek uygun olacaktır. Bu çalışmalar aslında XIX. yüzyılın sonu ile XX. yüzyılın ilk yarısında gün yüzüne çıkmış, İngilizlerin sömürgecilik döneminde bazı oryantalistler tarafından bu çalışmalar gerçekleştirilmiştir. Fakat maalesef ki bunların pek çoğu ilmi ve objektif olmaktan uzaktır. Hatta içlerinde Kur'an-ı Kerim'e doğrudan iftira atan ve tahrife yeltenenler de vardır.

Sri Philip Bişşaş Çalışması

Sri Philip Bişşaş İngiliz sömürge döneminde Hindistan'ın Bengal bölgesinde yaşamış olan Hıristiyan bir misyonerdir. Onun hayatı hakkında fazla bilgi bulunmamaktadır. Sri Philip Bişşaş yüce Kur'an-ı Kerim'den seçtiği birkaç ayeti "*Koran*" adıyla tercüme ve kısa bir tefsir çalışmasına tabi tutmuştur. Bu eser aslında Hıristiyanlığı tebliğ etmek amacıyla kaleme alındığı için, Hıristiyanlara dair ayetlerin tercümesi ve açıklaması üzerinde durulmuştur.⁴⁴ 1891'de Kalküta Hıristiyan Varnikuler Sosisyeti tarafından basılmış olan bu tercüme misyoner faaliyeti olarak ücretsiz dağıtılmaktaydı.⁴⁵

İslâm dinine hakaret etmek amacıyla yazılmış olan bu kitap, âyet tercümeleri ve açıklamalarıyla oldukça sakıncalıydı. Bu sakıncanın farkına varan Müslümanlar esere

⁴² Bawre, *Gunahgarder Jonno Beheste Jawar Poth (Günahkarlar için Cennete Giden Yol)*, 10.

⁴³ Bawre, *Gunahgarder Jonno Beheste Jawar Poth (Günahkarlar için Cennete Giden Yol)*, 12.

⁴⁴ Air Ahmad, *Bangla Vaşay Kur'an Macider Onubad (Kur'an-ı Kerim'in Bengalce Tercümesi)* (Dhaka: Saptahik Arafat, 1968), 57.

⁴⁵ Abul Kalam Azaad, *Bangla Vaşay Tafsir Çorça: Bişesoto Tafsir-e-Nurul Kur'an (Bengalce'de Kur'an Çalışmaları: Tafsir-e-Nurul Kur'an Perspektifi)* (Dakka: Dakka Üniversitesi, Beşeri Fakültesi, Doktora Tezi, 2013), 160.

şiddetli protesto gösterileriyle karşı çıktılar ve zamanının hükümeti bu eserin yayımını durdurma kararı almak zorunda kaldı.⁴⁶

Reverend William Goldsack Çalışması

Reverend William Goldsack 1861'de Avustralya'da doğmuştur.⁴⁷ William Goldsack *Australian Baptist Missionary Society*'nin bir Hıristiyan tebliğcisidir.⁴⁸ Kendisi 1899'da Bangladeş'in Pabna ve Faridpur bölgesine Hıristiyan misyonerlik faaliyetlerini sürdürmek amacıyla gelmiştir.⁴⁹ Anılan bölgeler o dönemde misyoner faaliyetlerin merkezi durumundaydı. William Goldsack Hıristiyan dinini yaymak amacıyla bölgenin dili Bengalceyi ana dili gibi öğrenmiştir. Bu bölgeye geldikten sonra 1917 ve 1918'de Arapça öğrenmek üzere Suriye ve Mısır'da bulunduğu bilinmektedir.⁵⁰ İslâm dinî hakkında çokça araştırma yapan bu Hıristiyan misyoner İslâm üzerine bir kaç kitap yazmıştır.

William Goldsack'ın önemli eseri Kur'an-ı Kerim tercümesi ve kısa açıklamalı çalışmasıdır. Öyle görülüyor ki William Goldsack'ın bu çalışmasındaki öncelikli hedefi Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamber'i kötüleyerek İslam'a hakaret etmektir. Söz gelimi, ganimet anlamına gelen ve ilgili sureye de ismini veren "enfal" kelimesiyle ilgili yorumu ve bu yorum üzerine bina ettiği çıkarımlar, bu art niyetli yaklaşımın açık örneğini sunar. Yazara göre enfal "Çalınmış ya da soygunculuk yaparak alınmış mal" demektir. Dolayısıyla -hâşâ- Muhammed Medine şehrine kaçıp kendi müritleriyle beraber Medine'nin dört köşesinde soygunculuk yapmaya başlamıştır. İlgili sure bundan bahsetmektedir.⁵¹ Hâlbuki Enfal kelimesinin gerçek tercüme/açıklaması "ganimet" demektir.

Aynı şekilde Kıyamet suresi 24. ayetin açıklamasında "Kur'an eksiklerle dolu olduğundan dolayı bu kitabın Allah'ın kitabı olduğuna akıllılar inanamaz" şeklinde bir ifade kullanmıştır.⁵² Yazara göre Duha suresi yedinci ayetinde yer alan "*Seni yolunu kaybetmiş olarak bulup da yola iletmedi mi*"⁵³ şeklindeki hitap, Muhammed'in -haşa- sapkın biri olduğuna delalet eder. Bu ve benzeri pek çok yaklaşımı dolayısıyla eser, yayınlanmasının

⁴⁶ Mohammad Mozibur Rahman, *Bangla Vaşay Kur'an Çorça (Bengalce'de Kur'an Çalışmaları)* (Dhaka: Islamic Foundation Bangladesh, 1986), 101.

⁴⁷ Gerald H. Anderson, "Biographical Dictionary of Christian Missions", *Missiology* 27/1 (Ocak 1999), 41-45.

⁴⁸ Henri Lammens, "Was Mohammed Sincere?" *The Muslim World*, 5/3 (1915), 262-267.

⁴⁹ Mofakker Husain Khan, *Pobitro Kur'an Procharer İtihas o Bonganubader Shotoborso (Yüce Kur'an'ın Yayılış Tarihi ve Bengalce Tercümesinin Yüzyılı)* (Dakka: Bangla Academy, 1997), 67.

⁵⁰ Anderson, "Biographical Dictionary of Christian Missions", 41-45.

⁵¹ William Goldsack, *Koran Şarif Onubad (Kur'an-ı Kerim'in Tercümesi)* (Kalküta: Christian Literature Society, t.y.), 341.

⁵² Goldsack, *Koran Şarif Onubad (Kur'an-ı Kerim'in Tercümesi)*, 138.

⁵³ *Kur'an-ı Kerim Meâli*, Çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), Duha 93/7.

akabinde, bölge Müslümanlarınca protesto edilmiş, aynı zamanda âlimler tarafından gazetelerde esere karşı reddiye yazıları kaleme alınmıştır.⁵⁴

Misyonerler Kur'an çalışmalarıyla beraber Hz. Peygamber'in hayatı hakkında da çalışmalar yapmışlardır. Bölgeye misyoner amacıyla gelen meşhur oryantalist William Carey (ö. 1834) sîret eseri kaleme almıştır. XIX. ile XX. yüzyılları arasında Hint Alt kıtasının başka dillerinde de oryantalistler tarafından sîret eserleri kaleme alınmıştır.⁵⁵

Günümüzde Bangladeş'te Hıristiyanlara ait eserler çok ciddi bir şekilde artmaktadır. Onlara ait sayısız yayınevi halı hazırda faaliyettedir. Aşağıda birkaç yayınevinin ismi zikredilmiştir.

- (a) Christian Literature Center (Hıristiyan Edebiyat Merkezi)
- (b) National Council of Churches (Ulusal Kiliseler Konseyi)
- (c) Bangladesh Bible Society (Bangladeş İncil Topluluğu)
- (d) Association of Baptists for World Evangelism (Dünya Evangelizmi Vaftizciler Derneği)
- (e) Bangladesh Mission (Southern Baptist) (Bangladeş Misyonu (Güney Baptist)).⁵⁶

3. Çalışmanın Başarı Oranı

Çoğunluğu Müslüman nüfusa sahip olan Bangladeş gibi bir ülkede Hıristiyan misyonerlik çalışmaları çok ciddi boyutlara ulaşmış olup Hıristiyanlık bölgedeki Müslümanlar arasında hızlı bir şekilde artmaktadır. Ekonomik durumu zayıf olan insanların kalbini çeşitli yollarla kazanabilmişlerdir. Ülkenin çeşitli bölgelerinde yaşayan farklı etnik grupların yarısı çoktan Hıristiyanlığı benimsemiş durumdadırlar. Son zamanlarda Müslümanlar arasındaki irtidat da Hıristiyanlık lehine hızla artmaktadır. *The Christian Post* isimli gazetede 20 Temmuz 2016 yılında yayınlanmış bir habere göre son altı yılda Bangladeş genelinde 91.000 kadar Müslümanın Hıristiyanlığa geçtiği tahmin ediliyor.⁵⁷ Misyonerlere ait "GOD REPORTS" isimli web sitesinde Mart 2017 yılında yayınlanmış bir habere göre dağlık bölgelerde son 12 ayda 20,000 Müslüman, Hıristiyanlığı kabul etmiş durumdadır. Haberin sonunda bu ifadeler yer almaktadır:

⁵⁴ Nur Uddin, *Bengalce'de ve Bangladeş'te yapılan Kur'an ve tefsir çalışmaları* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 58-63.

⁵⁵ Abdulhamit Bırışık, "Hint Alt Kıtasında Son Üç Asır Sîret Kitaplarında Görülen Muhteva Değişiminin Nedenleri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/2 (Haziran 2011), 21-52.

⁵⁶ İslam, "The Role of NGOs in Promoting Christianity", 183-202.

⁵⁷ Samuel Smith, "Thousands of Muslims Converting to Christianity in Bangladesh Despite Rising Persecution", *The Christian Post* (Erişim 20 Aralık 2021).

“Hıristiyanlık Bangladeş’te ciddi bir şekilde büyüyor. Gelecek nesil Hıristiyanlaşıyor. Bangladeş’in bir gün Hıristiyan bir devlet olacağına inanıyoruz. İslam’ın merhameti, şefkati ve sevgisi yoktur. Sunacak hiçbir şeyi yok. Hıristiyanlık sonsuz yaşamın güvencesini sunar ve umut verir”⁵⁸

Kabul edilen çoğu istatistik bürosuna göre günümüzde Bangladeş’te Müslüman ve Hindular hariç Hıristiyanlık ve başka dinlere mensup olanların sayısı toplam nüfusun %1’inden azdır. Ancak “Christian Freedom International” (CFI) toplam nüfusun %1’inin Hıristiyan olduğunu iddia etmektedir. Bangladeş hükümetinin verilerine göre ise ülkedeki Hıristiyan oranı %0.4’tür.⁵⁹

İngiltere’de yayınlanmakta olan “Christian Today” isimli gazetede Mart 2017’de yayınlanmış bir habere göre toplam nüfusun %1’inin Hıristiyan olması aldatıcı bir hesaplama değildir. Onlara göre Hıristiyanlar şu anda ülke nüfusunun en az % 10’unu oluşturmakta ve bu sayı her geçen gün daha da artmaktadır.⁶⁰ Eğer yüzde 10’luk rakam doğrudursa, Müslümanların hâkim olduğu diyar şimdi en az 15.6 milyon Hıristiyan’ın bulunduğu yerdir. OPEN DOORS USA kurumunun hesabına göre şu anda Bangladeş’te 903,000 (ülke nüfusunun %0,5’i) kadar Hıristiyan vardır.⁶¹ Görüldüğü kadarıyla tüm istatistikler, bölgedeki Hıristiyan yoğunluğunun arttığını açıkça ortaya koymaktadır.

4. Müslümanların Sorumlulukları

Bangladeş’teki Hıristiyan misyonerlerin bu başarısı şüphesiz hem Bangladeş’teki hem başka Müslüman ülkelerdeki Müslümanların bu konuya yeterince ilgi göstermemesindedir. Hıristiyan Misyonerler Hıristiyanlık ve Avrupa kültürünü yaymak için binlerce kilometre öteden, deniz aşırı ülkelerden gelebilmişler, buna mukabil Müslümanlar kendi din ve kültürlerine sahip çıkmak için gerektiği kadar çalışmalar yapmamaktadırlar.

Bu bir gerçek ki, yüce Allah insanoğluna doğru yolu göstermek ve hayatlarını iyi bir şekilde sürdürmelerini sağlamak için peygamberlerinin vasıtasıyla din olarak İslam’ı göndermiştir. Bu yüce din hiçbir şüphe ve yanlış bulunamaz bir dindir. İslam’ın başlangıcından bu yana hiç kimse onun yanlış olduğunu ispatlayamamıştır. Şüphe uyandırmaya çalışanlar da olmamış değildir. Ve bu art niyetli kimseler üşenmeyip bu uğurda maddi-manevi zahmetlere katlanmakta ve özellikle kültür, eğitim ve ekonomi sahalarında zayıf Müslümanları hedef almaktalar. Müslümanlar bu çalışmaların panzehri mahiyetinde alternatif çalışmalar ortaya koyabilirlerse bu harici çalışmalar karşılıksız kalacaktır. Bu noktada Müslümanlar organize olarak, misyonerlerin hedef aldığı bu bölge ve halklarına yönelik şu türden çalışmalar yürütebilirler.

⁵⁸ Mark Ellis, “Christianity ‘exploding’ in Bangladesh, despite persecution”, *God Reports* (Erişim 25 Aralık 2021).

⁵⁹ Bangladesh National Portal (BNP), “Know Bangladesh” (Erişim 23 Kasım 2021).

⁶⁰ Hazel Torres, “Christianity on the rise in Bangladesh as tens of thousands of Muslims are turning away from Allah to embrace Jesus”, *Christian Today* (Erişim 28 Aralık 2021).

⁶¹ Open Doors (OD), “Bangladesh”, (Erişim 23 Kasım 2021).

4.1. Eğitim Merkezi ve Dinî Araştırma Çalışmaları

Geçmişten günümüze eğitim her daim önemini korumuştur. İnsan düşüncelerini harekete geçiren yegâne vasıtanın eğitim olduğunu söylesek, sanırım abartmış olmayız. İslam'ın ilk mesajının “Okul!” diye başladığı hatırlanmalı. Dolayısıyla Müslim ve gayr-i Müslimler için yürütülecek eğitim seferberliği öncelikli bir iş olmalı ve bunu temin için eğitim ve araştırma merkezlerinin kurulması vazife addedilmelidir. İtiraf etmek gerek ki sömürge tecrübesi yaşamış pek çok Müslüman ülke gibi Bangladeş'te de aktif eğitim sistemi İngilizlerin bakiyesidir.

Müslümanların kültür ve gelenekleriyle uyumlu eğitim kurumlarının varlığı, misyoner odakların, her türden değerine yabancılaşmış adam yetiştirme projeleri karşısında bölge insanına gelecek adına ümit vaat eden çok kıymetli bir girişim olacaktır. Kur'an ve sünnet karşısında asırlardır oluşturulmaya çalışılan ön yargılar böylece kendi kurumlarımız eliyle yıkılmış olacak ve Müslümanıyla gayr-i Müslim'yle tüm bölge insanına “doğru bir İslâm anlayışı” sunulmuş olacaktır.

4.2. STK ve Dernek Çalışmaları

Günümüz dünyasında sosyal faaliyet alanlarının kitleler üzerindeki etkisini inkâr etmek kabil değildir. Bangladeş'te devam eden misyoner faaliyetlerin çoğunun Sivil Toplum Kuruluşları eliyle yürütüldüğü, en ücra kırsal noktalara kadar bu oluşumlar yolu ile ulaştıkları hatırlanacak olursa, Müslümanların kuracağı bu türden STK ve dernek organizasyonlarının sahih bir İslâm algısının oluşumunda bölge insanına ne denli hizmet etme potansiyeli taşıdığı kestirilebilir.

Son zamanlarda Bangladeş'te mülteci olarak yaşamakta olan Arakan Müslüman kamplarında bazı STK ve dernekler yardım faaliyetleri yapmaktadır. Ancak ülkenin kırsal alan ve dağ bölgelerinde yaşamakta olan etnik gruplara yönelik hiç bir çalışma yapılmamaktadır. Hem eğitimsiz hem ekonomik durumu zayıf olanlar din ve amaçlarına bakılmaksızın herhangi kurumdan her türlü destekler alırlar. Dolayısıyla bu bölgelerde yaşayanların sosyal ihtiyaçlarını karşılamak üzere Müslümanların STK ve Dernek çalışmalarının çoğalması gerekmektedir. Dernekler aracılığıyla yardım kampanyaları, tarım kampanyaları, eğitim programları ve kültür programları gibi faaliyetler yürütülebilir.

4.3. Uluslararası Çalışmaların Arttırılması

Bangladeş'te halı hazırda faaliyette olan binlerce misyoner derneğinin çoğuna, uluslararası taraflarından finanse edilmektedir. Bu dernekler çoğunlukla İngiltere, Kanada, Avustralya, Amerika Birleşik devletler gibi Hıristiyan ülkelerce himaye edilmektedir (yukarıda bunun bazı örnekler gösterdik). Bangladeş belki ekonomik açıdan oldukça geri bir ülkedir. Fakat sahiplik ettiği Müslüman nüfus bakımından dünyanın üçüncü Müslüman ülkesi olduğu unutulmamalıdır. Bunca Müslümanlarıyla İslam

dünyasının geleceği adına büyük potansiyel taşıyan bu topraklar, dışarıdaki Müslüman dünyadan, en az Hıristiyan dünyanın kendisine gösterdiği ilgiyi beklemek hakkına sahip değil mi diye bir soru karşımıza çıkmaktadır.

Bu noktada Türkiye başta olmak üzere ekonomik durumu iyi olan Arap Müslüman ülkeler Bangladeş'te misyonerlere karşı çalışmalar yürütülmelidir. Türkiye'nin bazı kurumları tarafından yürütülen çalışmalar halı hazır faaliyettedir. Ancak kırsal alan ve dağ bölgede yaşamakta diğer dine mensup olan aynı zamanda ekonomik durumu zayıf olan etnik gruplara yönelik çalışmaların sayısı az görünmektedir. Aynı zamanda uluslararası çalışmaların çoğu sadece mültecilere yöneliktir. Dolayısıyla bölgede yaşamakta olan diğer insanlar bu tür faaliyetten yararlanamamaktadır.

Sonuç

Tarihi milattan önceye kadar uzanan Bengal bölgesi dünya tarihinde çok önemli bir yere sahiptir. Bölgenin coğrafya stratejik konumu da günümüz dünya ekonomisi ve politikası bakımından çok önem arz etmektedir. Bunun yanı sıra Müslüman nüfusuna göre dünyanın üçüncü büyük Müslüman ülkesi olarak da İslam dünyası için büyük bir önem taşımaktadır. Bununla birlikte hiç bir Müslüman ülke ile sınırı olmaması açısından da diğer Müslüman ülkeler arasında ayrıcalıklı bir yeri vardır. Bu kadar öneme sahip olan bir bölgeden Hıristiyanların uzak durmayacağı aşikârdır. XVI. yüzyılda bölgeye girmelerinden günümüze kadar hiç geri çekilmeden günden güne misyoner çalışmalarını devam ettirmektedirler.

Misyonerler bölgedeki insanların yoksulluklarından, eğitim ve kültür yetersizliklerinden azami derecede faydalanarak bu coğrafyada yoğun Hıristiyanlaştırma faaliyeti yürütmüşlerdir. Sosyal alanlarda yürüttükleri faaliyetlerin yanı sıra eğitim alanındaki yatırımları ve akademik araştırmaları bu noktada başrol oynamıştır. Ülke nüfusu arasında gittikçe yaygınlaşan Hıristiyanlaşma oranına bakılacak olursa, uluslararası finans desteği gören STK, vakıf ve eğitim kurumları eliyle yürütülen bu çalışmaların başarıya ulaştıklarından söz edebiliriz. Bunlara karşı Müslüman entelektüel ve hayırsever taraflar İslam dinini insanlara duyurmada doğru yaklaşımları benimsemeli ve önlemler almalıdır.

Son olarak ifade etmek gerekirse, Müslümanların ihmal ettiği bu alan başkaları tarafından dolduruluyor ve kendi amaçlarına hizmet için suiistimal ediliyor. Bugün için görmeye başladığımız bu olumsuz tablonun yarın ürkütücü boyutlara varmaması için, gerek Bangladeşli Müslümanlar gerekse Türkiye başta olmak üzere İslam dünyasının bu alan üzerine daha fazla eğilmesi elzem görünüyor.

**MÜSLÜMAN BELDELERİNDE HİRİSTİYAN MİSYONERLİK FAALİYETLERİ VE ORYANTALİZMDEN
FAYDALANMA BAĞLAMINDA BENGAL BÖLGESİ ÖRNEĞİ**

Kaynakça

- Ahmad, Air. *Bangla Vaşay Kur'an Macider Onubad (Kur'an-ı Kerim'in Bengalce Tercümesi)*. Dakka: Saptahik Arafat, 1968.
- Ak, Muammer. "Misyonerlik Ve Karadeniz Bölgesindeki Faaliyetleri: Pontuscu Misyonerlik". *Karadeniz Araştırmaları* 11/44 (2015), 15-31.
- Ali, Md Yousuf vd. "Challenges of Islamic Da'wah in Bangladesh: The Christian Missions and Their Evangelization". *IIUC Studies* 4 (2007), 87-108. <https://doi.org/10.3329/iiucs.v4i0.2857>
- Ali, Shaikh Maqsood. *From East Bengal to Bangladesh*. Dhaka: The University Press Ltd, 2009.
- Anderson, Gerald H. "Biographical Dictionary of Christian Missions". *Missiology* 27/1 (Ocak 1999), 41-45. <https://doi.org/10.1177/009182969902700109>
- Azaad, Abul Kalam. *Bangla Vaşay Tafsir Çorça: Bişesoto Tafsir-e-Nurul Kur'an (Bengalce'de Kur'an Çalışmaları: Tafsir-e-Nurul Kur'an Perspektifi)*. Dakka: Dakka Üniversitesi, Beşeri Fakültesi, Doktora Tezi, 2013.
- Bawre, Rev. S. *Gunahgarder Jonno Beheste Jawar Poth (Günahkarlar için Cennete Giden Yol)*. Tangail: Dristipat, 2009.
- Birişik, Abdulhamit. "Hint Alt Kıtasında Son Üç Asır Sîret Kitaplarında Görülen Muhteva Değişiminin Nedenleri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/2 (Haziran 2011), 21-52.
- Birişik, Abdulhamit. *Oryantalist Misyonerler ve Kur'an Batı Etkisinde Hint Kur'an Araştırma*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.
- BNGOAB, Bangladesh NGO Affairs Bureau. "Foreign NGO List Upto 31 October, 2021". Erişim 25 Aralık 2021. <http://www.ngoab.gov.bd/site/page/54d2f83c-cd18-44af-8a52-202ec83f7582/->
- BNP, Bangladesh National Portal. "Know Bangladesh". Erişim: 23 Kasım 2021. <https://www.bangladesh.gov.bd/site/page/812d94a8-0376-4579-a8f1-a1f66fa5df5d/বাংলাদেশকে-জানুন>.
- Chowdhury, Masud Hasan. "Bangladesh". *Banglapedia*. 1/456-459. Dhaka: Asiatic Society of Bangladesh, 2003.
- Ellis, Mark. "Christianity 'Exploding' in Bangladesh, despite Persecution". *God Reports*, Erişim 25 Aralık 2021. <https://www.godreports.com/2017/03/christianity-exploding-in-bangladesh-despite-persecution/>.
- Goldsack, William. *Koran Şarif Onubad (Kur'an-ı Kerim'in Tercümesi)*. Kalküta: Christian Literature Society, t.y.
- Göregen, Mustafa. "Oryantalist Yorumların Psiko-Sosyal Temelleri". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 1/1 (30 Temmuz 2017), 32-42. <https://doi.org/10.32711/tiad.335016>
- Gündüz, Şinasi. "Misyonerlik ve Hıristiyan Misyonerler". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 2/4 (Ağustos 2002), 1-21.
- İlyas, Salim Mejid. *Bani ebong Bani bahok (Söz ve Söz Taşıyıcı)*. II Cilt. Dakka: Al Hanif Kollan Trust of Bangladeş, 2003.
- İslam, Mohd Saidul. "The Role of NGOs in Promoting Christianity: The Case of Bangladesh". *Intellectual Discourse* 9/2 (2001), 183-202.
- İslam, S.A.M. Ziaul. "Christianization and Christianity in Bangladesh: Historical Perspectives". *Journal of the Chittagong University Journal of Arts and Humanities* 29 (2016), 10-18.
- Jaamelah, Maryam. *Islam and Orientalism*. Lahore: Mohammad Yusuf Khan & Sons, 1990.
- Khan, Abdul Karim. *Christian Missions in Bangladesh: A Survey*. London: Islamic Foundation London, 1981.
- Khan, Golam Azam. "Doridro Rohingader Dormantorito korche NGOr (STK'lar Yoksul Rohingyaların Dinlerini Değiştirmektedirler)". *The Daily Nayadigonta*. (31 Mart 2015), 4. <http://www.dailynayadiganta.com/?/detail/news/11748?m=0>.
- Khan, Mofakker Husain. *Pobitro Kur'an Procharer İtihas o Bonganubader Shotoborso (Yüce Kur'an'ın Yayılış Tarihi Ve Bengalce Tercümesinin Yüzyılı)*. Dakka: Bangla Academy, 1997.
- Kur'ân-ı Kerim Meâli*, Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.
- Lammens, Henri. "Was Mohammed Sincere?" *The Muslim World*, 5/3 (1915), 262-267.
- Majumdar, Romesh Chandra. *Bangladeşer İtihaş*. Dakka: Dibbbi Prokaş, 2002.
- Majumder, Elizabeth. *Itihas Kotha bole (Tarihi Konuşur)*. Narayangonj: General Hospital, 2002.
- MAT, Maşik At-Tahreek, "Şsahajjer Arale Kristan Banano Hoççe Rohingader (Rohingyalar yardım kisvesi altında Hıristiyanlaştırılıyor)". Erişim 28 Aralık 2021. https://at-tahreek.com/article_details/2003

- Nuruzzaman, Muhammad. *Bangladesh in the web of creeping colonialism*. Dhaka: Centre for Bangladesh Studies, 2003.
- OD, Open Doors. "Bangladesh". Erişim 23 Kasım 2021. <https://www.opendoorsusa.org/christian-persecution/world-watch-list/bangladesh/>.
- Özcan, Azmi. "Bengal". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 10/436-437. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1998.
- Özcan, Azmi. "Muhammed Bahtiyâr Halacı". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 30/505-506. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1998.
- Rahman, Mohamad Mozibur. *Bangla Vaşay Kur'an Çorça (Bengalce'de Kur'an Çalışmaları)*. Dhaka: Islamic Foundation Bangladesh, 1986.
- Rozario, Father Tapan De. "Christian Mission and Evangelization in Bangladesh". *Bangladesh e-Journal of Sociology* 8/1 (2011), 77-86.
- Salehin, Mohammad Musfequs. *Development, State and Religious Non-Governmental Organizations in Bangladesh*. Sydney: The University of Sydney, Sociology and Social Policy, Doktora Tezi, 2013.
- Said, Edward W. *Orientalism*. New York: Vintage, 1979.
- Salman, Md Solamain. "Missionary-Run Schools to Follow Set Rules". *Daily Sun* (5 Temmuz 2019). <https://www.daily-sun.com/post/404805/Missionaryrun-schools-to-follow-set-rules>.
- Smith, Samuel. "Thousands of Muslims Converting to Christianity in Bangladesh Despite Rising Persecution". *The Christian Post*. Erişim 20 Aralık 2021. <https://www.christianpost.com/news/thousands-of-muslims-converting-christianity-bangladesh-despite-rising-persecution.html>.
- Torres, Hazel. "Christianity on the Rise in Bangladesh as Tens of Thousands of Muslims Are Turning Away from Allah to Embrace Jesus". *Christian Today*. Erişim 28 Aralık 2021. <https://www.christiantoday.com/article/christianity-rising-fast-in-bangladesh-as-tens-of-thousands-of-muslims-are-turning-away-from-allah-to-embrace-jesus/105712.htm>.
- Turan, Süleyman vd. "10/40 Penceresi: Misyonerlik Faaliyetlerinin Çağdaş Hedef Bölgesi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/1 (Şubat 2012), 47-71.
- Turner, Bryan S. "Orientalism, Islam and Capitalism". *Social Compass* 25/3-4 (01 Eylül 1978), 371-394. <https://doi.org/10.1177/003776867802500305>
- Turner, Bryan S. *Oryantalizm, Kapitalizm ve İslam*. çev. Ahmet Demirhan. İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.
- Uddin, Nur. *Bengalce'de ve Bangladeş'te yapılan Kur'an ve tefsir çalışmaları* (Konya: Necmettin Erbakan University, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 58-63.
- Wallbank, T. Walter. *A Short History of India and Pakistan: from Ancient Times to Present*. New York: Mentor Books New American Library, 1958.



Apjir/ e-ISSN: 2602-2893

Cilt: 6, Sayı: 1, 2022, ss. 128-147/ Volume: 6, Issue: 1, 2022, pp. 128-147

Journal homepage: <https://apjir.com/>



ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

HADİS İLMİNDE RÂVİLERİN KİMLİK BİLGİLERİYLE İLGİLİ PROBLEMLERİ VE ÇÖZÜM YOLLARI : HÂKİM NİSÂBURÎ ÖRNEĞİ

Md. Aminul ISLAM

Yüksek Lisans Öğrencisi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, SBE., Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Hadis Bilim Dalı, Konya
Graduate Student, Department of Basic Islamic Science (Hadith), Institute of Social Sciences, Necmettin Erbakan University, Konya/Turkey

mdaminulislam@ogr.erbakan.edu.tr

orcid.org/0000-0003-3557-2095

<https://ror.org/013s3zh21>

Amin UDDIN

Yüksek Lisans Öğrencisi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, SBE., Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, İslam Hukuku Bilim Dalı, Konya
Graduate Student, Department of Basic Islamic Science (Islamic Law), Institute of Social Sciences, Necmettin Erbakan University, Konya/Turkey

aminuddinjh@gmail.com

orcid.org/0000-0003-2755-6466

<https://ror.org/013s3zh21>

Öz

Hadis literatüründe çok önemli bir yer tutan ricâl ilmi, râvîlerin durumunu kendisine konu edinen bir ilim dalıdır. Bu ilim olmaksızın hiçbir muhaddisin hadislerin sıhhati konusunda hatadan kurtulamadığı apaçık ortadadır. Hadisin senetlerinde yer alan râvîlerin kimlikleri ile ilgili karışıklıkları çözmek için muhaddisler büyük çabalar sarf etmişlerdir. Buna rağmen bu çabaların kesinkes net bir netice veremediği de aşîkârdır. Bu araştırmada kimliği tespit edilemeyen ve bu sebeple de karışıklıklara sebep olan râvîlerin kimliklerinin tespit edilmesi ve onların ayrı ayrı olarak zikredilmesi amaçlanmıştır. Ayrıca birbirlerine karışma olasılığı bulunan râvîlerin birbirlerinden ayırt edilebilmesi için her râvînin ayırt edici özellikleri de zikredilmiştir. Bu bağlamda aynı görülen fakat farklı olan râvîleri birbirinden ayırt etmek ve rivayet ettiği hadislerin sahih ya da zayıf olduğu hükmünü verebilmek için karışık olan râvîler birbirlerinden ayrı olarak ele alınmıştır. Bunu yaparken nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Bununla beraber bu konularda yazılan kadim eserler hakkında bilgi verme hususu da ihmal edilmemiştir. Gerek Türkçe gerek Arapça kimlik bilgileriyle ilgili tüm kaynaklar taranarak, bu bilgiler karşılaştırmalı olarak değerlendirilmiştir. Bu çalışmada hadis ilminde râvîlerin kimlik karışıklıkları incelenerek çözüm yolları üretilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Râvî, Muhaddis, Kimlik, Ricâlî'l-hadîs.

Geliş Tarihi: 14.01.2022

Doi: <https://doi.org/10.52115/apjir.1057936>

Kabul Tarihi: 31.03.2022

THE PROBLEMS AND SOLUTIONS REGARDING THE IDENTITY OF HADITH NARRATORS IN THE HADITH LITERATURE

Abstract

Rijalul Hadith is an important part of hadith literature because it reveals the narrator's personality. Hadith commentators are unable to function without this knowledge. However, there are still some issues to be handled. In this light, hadith experts go to considerable lengths to clear up any misunderstandings about the identities of hadith narrators in the hadith literature. However, none of their efforts discovered a noticeable result. As a result, the goal of this research is to determine the identities of the narrators separately. Furthermore, despite the lack of differences, this study made a distinction between the narrators of Sahih and Dhaif hadiths. Based on previous academic studies, this work put a qualitative research approach. However, it negotiates with primary sources that were written in Arabic and Turkish. In this study, the identity confusions of the narrators in the hadith literature were investigated and attempts have been made to provide the proper solutions.

Key Words: Hadith, Narrators, Muhaddith, Identity, Rijalul Hadith.

Atf / Cite as: Islam, Md. Aminul-Uddin, Amin, "Hadis İliminde Râvîlerin Kimlik Bilgileriyle İlgili Problemleri ve Çözüm Yolları : Hâkim Nisâburî Örneği". *Apjir* 6/1 (Nisan 2022), 128-147.

Giriş

Hadis İslam'ın ikinci temel kaynağıdır. Kur'an-ı Kerim dinin temel ilkelerini zikrederken Hadis ise bu ilkeleri açıklamış ve uygulama şekillerini sunmuştur. Hadis tedvin ve tasnif tarihini incelediğimizde görüyoruz ki, Hz. Peygamber'in döneminden tedvin dönemine kadar gelen süreçte bunu korumak için her dönemde gerekli tedbirler alınmıştır. Buna rağmen sahih hadis ve uydurma hadisler birbirine karıştırılmıştır. Ancak muhaddisler bu konuda müstakil eserler vererek bunun önünü kesmeye çalışmışlardır. Zira Hz. Peygamber hadislerini korumak için çabalayanları şöyle müjdelemektedir: "Benden biri bir hadis işitip ezberledikten sonra onu başkasına nakleden kimsenin yüzünü Allah ak etsin."¹

İlk dönemlerde hadis rivayetinde sened zikretmeye ihtiyaç duyulmadığı karşımıza çıkmaktadır. Ancak Hz. Osman ve Ali'nin hilafeti döneminde yaşanan gelişmeler neticesinde bir fitne ortamını oluşmaya başlamasının tabii bir sonucu olarak da hadis uydurma faaliyetleri ortaya çıkmıştır. Bu yüzden bu dönemden sonra hadis rivayetinde sened zikretmek kaçınılmaz bir gereklilik olmuş ve sened, hadis metninin ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir. Bu amaçla daha sonraki dönemlerde senedi ve dolayısıyla senedde yer alan râvîleri konu edinen özgün bir ilim olarak ricâl ilmi ortaya çıkmıştır ki bu ricâl ilmiyle hadis senedinin ve senedlerdeki Râvîlerin incelenmesi mümkün olmuştur. Hadis senedlerinde Râvîlerin durumunun, bununla beraber Hadis metninin sıhhat durumunun tespit edilebilmesi için senedlerde zikredilen her râvînin durumu tek tek tetkik edilmiştir.

¹ Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, *el-Câmi'u's-sasîh*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir (Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Haleb, 1975), "İlim", 39 (No. 2656); Ebû Abdillâh Muhammed b. Mâce, *es-Sünen*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dâru İhyâ'ül-Kutubi'l-Arabiyye, ts.), "Menasik", 25 (No. 3056).

Hadis literatüründe ricâl ilminin önemi ve ihtiyacı çok fazladır. Bu ilme itibar edilmediği durumda hadislerin sahihi zayıfından ayırt edilemez. Bir hadise sıhhat hükmü verebilmek için gereken ilk şey senedi tahlil etmektir. Bu yüzden muhaddisler hadis rivayetiyle birlikte râvîlerin durumlarını yani onların adaleti, zabtı, ismi, lakabı, künyesi, baba adı, doğum tarihi, doğum yeri, hocaları ve talebeleri gibi bilgileri titizlikle inceleyerek eserlerinde kaydetmişlerdir. Bu gibi konuları içinde barındıran ricâl ilmi, hadis ilminde kaynak eser çokluğu yönünden en önemli dalların başında gelir.

Konu ele alınırken öncelikle ricâl kitapları taranarak râvîlerin kimlik bilgileriyle ilgili problemler tespit edilmeye çalışılacaktır. Ardından bu problemlerin çözüm yolları ele alınacak ve bu şekilde de çalışma nihayete erdirilecektir.

1. Hadis Rivayetinde Kimlik Bilgilerinin Tespitinin Önemi

Râvînin kimliğinin tespiti, oldukça önemli olan bir husustur. Zira kimlik bilgilerindeki benzerlik ve aynılıklar, râvîlerin birbirine karışmasına sebep olur. Binlerce kişiyi ihtiva eden bir kitapta, makul sayıda bulunan hatalar normal karşılanabilir. Allah (c.c.), “*Ey iman edenler! Eğer bir fasık size bir haber ile gelirse, onu inceleyin. Aksi takdirde bilmeyerek bir topluma kötülük yaparsanız da sonra ettiğimize pişman olursunuz.*” şöyle buyurmaktadır.² Bu açık emirden dolayı sahabe hadis alma konusunda çok titizlik göstermişlerdir. Kesin ispatı ve delil olmaksızın onlar kimsenin rivayet ettiği hadisi kabul etmezlerdi. Bu durum sonraki dönemlerde ricâl ilminin ortaya çıkmasına temeli oluşturmuştur. Ricâl ilmi hakkında İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) şöyle dediği nakledilir: Senedsiz hadis alan kişi, karanlık gecede odun toplayan kişiye benzer. Kişi odunu taşır ancak içindeki yılanın onu ısıracağına farkına varamaz.³

Hız Peygamber'in hadisleri bize kadar râvîler yoluyla gelmiştir. Bu yüzden hadislerin senedinde yer alan binlerce râvînin kimliğini bilmek son derece önemlidir. Birçok râvînin isim, künye, nisbet ve lakaplarını aynı olmasından dolayı çoğu zaman kimliklerinin tespitinde bazı karışıklıklar meydana gelmiştir. Hadislerin sahih olup olmadığına hüküm verirken muhaddisler için râvîlerin durumlarını bilmek önemlidir. Çünkü her râvî zaft ve adalet bakımından aynı derecede değillerdir. Bu ilmi bilmeyen kimseler hadislere hüküm verirken çokça hataya düşmektedir. Çünkü aynı isim taşıyan iki râvînin biri sika iken diğeri zayıf olabilir. Bu sebeplerden ötürü hadis rivayetinde kimlik bilgilerin tespiti gerekmektedir.

2. Râvîlerin Kimlik Bilgileriyle İlgili Problemler

Muhaddisler hadis râvîlerinin kimlik tespitine azami derecede önem göstermişlerdir. Ancak bazı râvîlerin isim, lakap, künye ve nisbelerindeki benzerlikler onların kimliklerini

² el-Hucurât 49/6.

³ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim en-Nîsâburî, *el-Medhal ilâ Ma'rifeti Kitâbi'l-İklîl*, thk. Ahmed b. Fâris b. Salim (Beyrut: Daru İbn Hazm, 2003), 55.

doğru bir şekilde tespit konusunda karışıklıklara sebep olmuştur. Günümüzde de kimlik bilgilerinin karışıklıkları göz önünde bulundurduğumuz zaman farklı zaman ve mekânda yaşanan binlerce râvînin kimlik bilgilerinin karışık olması normal olarak görülmektedir. Muhaddisler bu karışıklıkların önüne geçmek için birçok adım atmışlar ve onların kimliklerini düzgün bir biçimde tespit etmek için müstakil eserler vermişlerdir.⁴ Hâkim en-Nîsâbûrî (ö. 405/1014), râvîlerin kimlik bilgilerinde onların isim, lakap, künye ve nisbelerindeki benzerlikleri yedi gruba toplamış ve ayrıntılı olarak incelemiştir.⁵

Birincisi, râvîlerin kabile benzerlikleri hakkındadır. Meselâ, (العَوْفِي) el-Avfi, (العَوْفِي) el-Avafi, (العَرَفِي) el-Arafi; Atıyye b. Saîd'in (ö. 407/1016) oğulları olan Avfi kabilesi Kûfe ve Bağdat'ta hadis rivayet eden bir kabiledir. Avafi ise Basra'da bir kabiledir. Bu kabileden olan Muhammed b. Sinân'a kabilesine nisbeten el-Avafi denilir. Arafat ehline Arafi denir. Bunlardan çokça hadis rivayet eden Zenfel b. Abdullah el-Arafi muhaddis olarak meşhurdur.

İkincisi, râvîlerin memleketlerinin benzerlikleri hakkındadır. Meselâ, (البخاري) el-Buhârî, (النجاري) en-Neccârî, (النخاري) en-Nahhari.

Üçüncüsü, râvîlerin isim benzerlikleri gelmektedir. Örneğin, (شريح) Şüreyh, (سريج) Süreyc isimlerindeki benzerlikler gibidir.

Dördüncüsü, râvîlerin künye benzerlikleri incelenmiştir. Örnek: (أبو الأشهب) Ebul Eşhab, (أبو الأشعث) Ebul Eşas ve (أبو أمية) Ebu Ümeye, (أبو أمية) Ebû Âmine'yi zikredebiliriz.

Beşincisi, râvîlerin sanat ve meslek benzerlikleri hakkındadır. (النَّقَال) Bakkal, (النَّقَال) Nakkal, (النَّبَال) Nabbal, (الغَسَال) Gassal ve (العَسَال) Assal meselelerinde olduğu gibi.

Altıncısı, tek bir kişiden rivayet eden benzer isim ve künyeyi taşıyan râvîlerdir. Meselâ, Ebû İshak İbrahim b. Müslim el-Haceri, Ebû İshak İsmail b. Reza Zebidi, Ebû İshak Süleyman b. Firuz eş-Şeybânî ve Ebû İshak Amr b. Abdullah es-Sebi'i, Ebû İshak künyesini taşıyan bu dört ayrı kişi Abdullah b. Ebû Evfâ'dan (ö. 86/705) hadis nakletmiştir. Aynı zamanda bu dört kişiden Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) ve Şu'be b. el-Haccâc (ö. 160/776) hadis rivayetinde bulunmuştur.

Yedincisi ise, kendi isimleri ve babalarının isimleri aynı olan ve aynı tabakadan muhaddislerin kendilerinden rivayet ettiği kişiler hakkındadır. Meselâ, es-Sâib b. Mâlik adındaki iki şahıs birçok sahâbeden rivayette bulunmuş ve bu iki şahıstan da Zührî rivayet etmiştir.

⁴ Mehmet Eren, *Hadis İliminde Rical Bilgisi ve Kaynakları* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yayınları, 2012), 187.

⁵ bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim en-Nîsâbûrî, *Ma'rifetü Ulûmi'l-Hadîs*, thk. Ahmed b. Fâris b. Salim (Beyrut: Daru İbn Hazm, 2003), 591-612.

Mü'telif-muhtelif problemi, Arap alfabesindeki bazı harflerin şekil olarak birbirine benzemelerinden kaynaklanmaktadır. Müttefik-müfterik, yazılış ve okunuşları aynı olan isimlerin, kaç kişiye âit olduğunun tespit edilmesi problemidir. Bu iki problemin birlikte bulunduğu durumlar için de Müteşâbih terimi kullanılır. Mübhemât ise, sened ya da metinlerinde adı açıkça zikredilmeksizin “recül, imrae” şeklinde tanıtılan kişilerin bulunduğu hadisi için kullanılan bir terimdir.

Râvîlerin kimlik problemlerinin önüne geçmek amacıyla muhaddisler birçok eser kaleme almış ve bu amaçla ricâl kitaplarında râvîlerin isim, künye, lakap ve nisbetleri hakkındaki problemleri Hâkim en-Nîsâburî'den sonra dört gruba ayırmışlardır.

2.1. Mü'telif-Muhtelif

Arap alfabesindeki bazı harflerin şekil ve nokta yönünden birbirine benzemesi, harekesiz ve noktasız metinlerde zaman zaman hatalı okuyup yazmalara sebep olmuştur. Bir eksiklik olarak görülebilecek olan bu husus, gerçi noktalama ve hareketlenmenin dikkatli bir şekilde uygulamasıyla öğrenme metodu hatalı okuyup yazmalara sebep olmuştur.

Râvîlerin rivayette bulunduğu hadislerin güvenilir olup olmadığını tespit etmek için onların isimlerini, lakaplarını, künyelerini ve nisbelerini bilmek zaruridir. Mü'telif yazıya benzerlik anlamına gelmektedir. Muhtelif'ten maksat ise râvîlerin isimlerinin telaffuzunun farklı olmasıdır. Yani bir nesnenin diğeriyle bir yönden benzerlikler ve başka yönlerden farklılıkları varsa buna Mü'telif-Muhtelif denir.⁶

Yazılış yönünden birbirine yakın veya aynı fakat okunuş itibariyle birbirinden ayrı olan isim, nisbe, lakap ve künyelerini ricâl ilminde Mü'telif-Muhtelif denir. Bu farklılıkların sebebi ise benzer bir harfle karıştırılması, harflerdeki noktaların değiştirilmesi veya harflerin harekelerinin yanlış okunmasıdır.⁷ Ayrıca Arap alfabesinde bazı harflerin biçim ve nokta yönünden birbirine benzemesi, harekesiz ve noktasız metinlerin olması zaman zaman karışıklığa sebep olmuştur.

2.1.1. Mü'telif-Muhtelif İsimlerin Karışma Sebepleri

Mü'telif-Muhtelif isimleri hakkında belirli kuralların bulunmamasından ötürü doğru telaffuzun belirlenmesi zor olmaktadır. Bununla birlikte Mü'telif-Muhtelif isimleri hakkında kapsayıcı bilgiye sahip olmayanlar sürekli hataya düşmektedir. Bundan dolayı muhaddisler bu bölümü ciddiye almış ve ufak bir benzerlik bulunan, az da olsa karışıklık ihtimali görülen isimleri bir araya getirmiş ve birçok eser telif etmişlerdir. Mü'telif-Muhtelif olan isimlerin karışma nedenleri aşağıdaki gibi üç grupta toplanabilir:

⁶ Abdullah Sirâcuddin, *Şerhu'l-Manzûmeti'l-Beykünüyye fi-Mustalahi'l-Hadis*, nşr. Muhammed Necîb Sirâcuddin (Halep: Mektebetü'l Dâru'l-felah, 2017), 174; Ebul-Hasan Mustafâ b. İsmâîl, *el-Cevâhiru's-Süleymaniyye Şerhu'l-Manzûmeti'l-Beykünüyye* (Riyad: Daru'l-kayyân, 2006), 357.

⁷ S. Kemal Sandıkçı, “Mü'telif ve Muhtelif”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/191-192.

1. Râvîlerin isimlerinin harfleri aynı, fakat harekeleri ve telaffuzları farklı olmasıdır. Başka bir deyişle ismin yazılışının aynı ancak okunuşunun farklı olmasıdır.

Örneğin, سلام ve سَلَام isimlerin yazılış şekilleri görünüşte aynı olsa da farklı iki şahsın ismidir. Burada ilk kelimenin telaffuzu “Selâm” ve ikinci kelimenin telaffuzu ise “Sellâm” şeklindedir. Aynı şekilde بَشِير ve بُشِير isimleridir. İlk kelimenin telaffuzu “Beşir” ve ikinci kelimenin telaffuzu “Büşeyr” gibidir. كُرَيْز ve كَرِيْز ismi de aynı biçimdedir. Buradaki birinci kelimenin telaffuzu “Küreyz” ve ikinci kelimenin telaffuzu “Kerîz” şeklinde okunur. حَمِيْد ve حُمِيْد de aynıdır. İlk kelimenin telaffuzu “Hamîd” ve ikinci kelimenin telaffuzu da “Humeyd” şeklinde okunmaya müsaittir. “عمارَة” şu kelime de (عَمَارَة) Ammâre, (عِمَارَة) İmâre ve (عُمَارَة) Umâre şu üç biçimde okunmaya müsaittir. Görüldüğü gibi bu isimlerin harflerinde ve şekillerinde herhangi bir değişiklik yok ancak harekeleri ve telaffuzları farklıdır.⁸

2. Râvîlerin isimlerinin harfleri aynı fakat noktaları farklı olmasıdır.

Örnek: سراج ve سَرَاح isimleri Sirâc ve Serâh şeklinde okunur. Buradaki ح ve ج harfleri aynı gruptaki iki harf olup biri noktalı diğeri ise noktasız olduğu için okunuşta farklılık gösterir. حرام ve حَرَام isimleri de Hizâm ve Harâm şeklinde okunur. Bu iki isminde de karışıklıkların sebebi ر ve ز harfleri aynı gruptan olup biri noktalı diğeri ise noktasızdır. Aynı şekilde bu isimleri جَرِيْر، حَرِيْر، خَرِيْر، حَرِيْز، حَزِيْن، حَرِيْن، خَرِيْز، حَرِيْب، حَرِيْب، حَرِيْب، حَرِيْب، حَرِيْب، حَرِيْب، حَرِيْب، حَرِيْب، حَرِيْب، حَرِيْب, Cerîn, Hazîn, Hazîz, Huzeyr, Harîz, Hureyr/Harîr, Cerîr/Cüreyr biçimde okumaya müsaittir.⁹

3. Râvîlerin isimlerinin harfleri şeklen benzeyip okunuşları tamamen farklı olmasıdır.

Örneğin, حَيَّان (Hibban) ve حَيَّان (Hayyan), عَبَّاس (Abbas) ve عَيَّاش (Ayyaş), حَيَّاط (Hayyât) ve حَيَّاط (Habbet), زُنَيْر (Züneyr) ve زُنَيْن (Züneyn) gibi örneklerde iki ismin harfleri şeklen birbirine yakın fakat okunuşları farklıdır. Bu durum özel isimlerde olduğu gibi lakap, künye ve nisbelerde de geçerlidir. Meselâ, بَزَّاز (Bezzaz) ve بَزَّار (Bezzâr) lakapları, أَبُو بَصِيْر (Ebû Basîr) ve أَبُو نَصِيْر (Ebû Nusayr) künyeleri, النَصْرِي (en-Nasrî), البَصْرِي (el-Basrî) ve النَضْرِي (en-Nadarî) örneklerde olduğu gibidir.¹⁰

2.1.2. Bu İlmin Faydaları

Bir muhaddisin Mü'telif-Muhtelif isimlerini bilmek çok önemlidir. Bu konuda İbn Salah (ö. 643/1245) şöyle dediğini nakledilir: “Bu çok mühim bir konu olup bunu bilmeyen

⁸ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvî* (Kâhire: Dâru'l-Hadis, 2010), 554-556; Eren, *Hadis İlmünde Rical Bilgisi ve Kaynakları*, 192-193; Sandıkçı, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 32/191; Mustafâ b. İsmâîl, *el-Cevâhiru's-Süleymaniyye*, 357.

⁹ Mustafâ b. İsmâîl, *el-Cevâhiru's-Süleymaniyye*, 357; Sandıkçı, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 32/191.

¹⁰ Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 555-557.

muhaddisler çokça hataya düşmektedir. Ayrıca bu konu dağılmış bir halde olup belli bir kuralı bulunmamaktadır. Bu ancak ezberlenerek bilinir.”¹¹

Bu ilim dalıyla râvîlerin kimlik bilgilerinin tespiti kolaylaşır. “Beşir” adında on râvînin bulunduğunu varsayarsak bunların birinden hadis rivayet eden muhaddisin hangi “Beşir”in kendisinin hocası olduğunu bilmek önemlidir. Çünkü hadis ilminde bu on kişi aynı tabakada değildir. Onlar dindarlığı, güvenilirliği ve ezber kuvvetleri bakımından birbirinden farklıdır. Kimi zayıf kimi ise sika bir râvîdir. Bundan dolayı hangi “Beşir”den hadis nakledildiğini bilmek ve ondan bahsetmek gerekmektedir.

2.1.3. Mü'telif-Muhtelif Konusunda Yazılan Eserler

Mü'telif-Muhtelif adıyla ilk müstakil eser kaleme alan Abdülganî b. Saîd el-Ezdî (ö. 409/1018) olmuştur. Okunuşu farklı olup yazılışı aynı olan isimleri bir araya getiren el-Ezdî kendi kitabını Mü'telif-Muhtelif isimlerini ve künyelerini ilk harflerine göre yazmıştır. İhtilafı olan isim ve künyeleri belirterek doğru şeklini zikretmiştir.¹²

Mü'telif-Muhtelif üzerine ilk kitap Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb'ye (ö. 245/860) ait *Mühtelifü'l-kabâil ve mü'telifüha* isimli eseridir. İbn Habîb'in çok hacimli bu kitabında muhaddislerin yanı sıra muhaddis olmayanların bahsi de geçmektedir. Üstelik bu kitap çok ciltli olan *el-Kabailü'l-kebir ve'l-eyyam* kitabın bir bölümüdür.

Abdullah el-Askerî'nin (ö. 382/992) *Tashifatü'l-muhaddisin* kitabı önemlidir. Bu kitap râvî ve muhaddislerin Mü'telif-Muhtelifi hakkında kaleme alınan ilk eser niteliğini taşımaktadır. Fakat Askerî bu konuyu sadece kitabın son bölümünde ele almıştır. Üç bölümden meydana gelen bu kitabı Askerî, okunuşta hataya düşme ihtimali bulunan hat yönünden benzerlik gösteren karışık kelime ve isimleri bir araya getirip açıklamada bulunmuştur.¹³

Hadis ilminde hemen hemen her konuda eser veren Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) de bu konuda *el-Mü'tenif fi tekmeleti'l-mü'telif ve'l-muhtelif* adlı önemli bir eser bırakmıştır. Bağdadi bu kitapta kendisinden önceki âlimlerin özellikle Darekutni ve el-Ezdî'nin bu konuda yaptığı hataları düzeltmiş ve ihtilafı olan konuları kendince doğru bulunduğunu açıklamıştır.¹⁴

¹¹ Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr, *el-Bâ'isü'l-hasîs şerhu İhtisâri 'ulûmi'l-hadîs*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir (Dimaşk: Darü'l-Feyha, 2016/1437), 209; Mustafâ b. İsmâîl, *el-Cevâhiru's-Süleymaniyye*, 360.

¹² Ekrem Ziya el-Ömerî, *Bühûs fi Târîhi's-Sünneti'l-Müşerrefe* (Medîne: Mektebetü'l-Ulûmi ve'l-hikem, 1984), 188; İbn Kesîr, *el-Bâ'isü'l-hasîs*, 210; Sandıkçı, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 32/191-192.

¹³ Eren, *Hadis ilminde Rical Bilgisi ve Kaynakları*, 194-195.

¹⁴ Ebû Nasr Alî b. Hibetillâh b. Alî el-İclî (İbn Mâkûlâ), *Tehzîbü müstemirri'l-evhâm 'alâ zevi'l-ma'rifet ve üli'l-efhâm* (Lübnan: Dârü'l-kütübi'l-İlmiyye, 1990), 58.

Mü'telif-Muhtelif üzerine yazılan diğer bir eser ise, İbn Mâkûlâ'nın (ö. 475/1082) kaleme aldığı *el-İkmâl*'dir. Bu konuda onun yazdığı başka bir eser ise *Tehzibu müstemirri'l-evham*'dir.¹⁵

2.2. Müttefik-Müfterik

Müttefik-Müfterik, bazı konularda benzerlik gösterip bazı konularda ise farklılık gösteren iki farklı kelimedir. “قوم متفق ومفترق” “hem Müttefik hem de Müfterik olan bir kavim” böyle denildiğinde, dini bir olan ancak fikirleri farklı olan bir topluluk anlaşılmaktadır. Dinleri bir olduğu için onlar Müttefik'tir. Fakat fikirleri farklı olduğu için onlar Müfterik'tir.¹⁶

Bir Esmâü'r-ricâl terimi olarak Müttefik-Müfterik, farklı râvîlerin isimleri veya nisbeleri veya künyeleri, baba isimleri ve zaman zaman da dede isimlerin yazı şekli ve okunuşu aynı olmasıdır. Bu terim usûl-i fıkhîdaki “Müşterek lafız” terimine benzerlik göstermektedir.¹⁷

2.2.1. Müttefik-Müfterik İsimlerin Okunuş Şekilleri

İslami ilimlerinde kelime ve isimlerdeki benzerlik, alimlerin hataya düşme sebeplerden birisi olmuştur. İsim ve nispetleri aynı, fakat aslında farklı kişiler olan râvîlerden özellikle birbirine yakın zamanlarda yaşamış ve aynı hocadan hadis nakletmiş veya kendilerinden aynı kişilerin hadis almış olanlarının bilinmesi önemlidir. Çünkü bunların farklı şahıslar oldukları bilinmezse cerh ve tadil konusunda karışıklık meydana gelir.

Muhaddisler ricâl ilminde Müttefik-Müfterik isimlerin okunuş şekillerini genel olarak yedi grupta zikretmişlerdir.¹⁸ Bazı ricâl kitaplarında ise isim, künye ve nisbeleri aynı olan râvîler sekiz grupta toplanmıştır.¹⁹

1. Birden fazla râvînin ismi ve baba ismi aynı olanlar. Örneğin, Halîl b. Ahmed isminde altı kişi bulunmaktadır. Bunların isimleri aşağıdaki gibidir:

- a. Ebû Sai'd **Halîl b. Ahmed** el-Büstî eş-Şafîî.
- b. **Halîl b. Ahmed** el-İsfahânî.
- c. Ebû Beşîr **Halîl b. Ahmed** el-Mûzânî.
- d. Ebû Sai'd **Halîl b. Ahmed** eş-Şecâcî, el-Hanêfî.

¹⁵ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *et-Takrîb ve't-Teysîr* (Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 2010), 423.

¹⁶ Osman b. el-Mekkî ez-Zebîdî, *el-Kalâidü'l-enbaryiye ala'l-Manzûmetü'l-Beykûniyye*, thk. Dr. Nurettin b. el-Beşîr el-Calasi (Tunus: Mecmau'l-etres li'l-kitabi'l-muhtas, 2014), 249.

¹⁷ Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdırrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî (ibnû's-Salâh), *Ulûmü'l-hadis* (Mükaddimetü İbnî's-Salâh), thk. Nûreddîn İtr (Beyrut: Darü'l-Fikri'l-Muasır, ts.), 358.

¹⁸ Nevevî, *et-Takrîb ve't-Teysîr*, 434-439; İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadis*, 358-364.

¹⁹ Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 571-582.

- e. Ebu Abdurrahman **Halîl b. Ahmed** en-Nahvî . Kendisi nahiv ve sarfta öncülük eden Sîbeveyhi'nin hocasıdır.
 - f. Ebû Sai'd **Halîl b. Ahmed** el-Büstî.
2. Râvîlerin isimleri, baba ile dede isimleri aynı olanlar. Meselâ, "**Ahmed b. Ca'fer b. Hamdân**" adında aynı tabakada aşağıda zikredildiği dört râvî vardır. Aynı zamanda bunların hocaları da, Abdullah'tır.
- a. Ebû Bekr **Ahmed b. Ca'fer b. Hamdân** b. Melik b. Şabîb b. Abdullah.
 - b. Ebû Bekir **Ahmed b. Ca'fer b. Hamdân** es-Saktî.
 - c. **Ahmed b. Ca'fer b. Hamdân** ed-Dînûrî.
 - d. **Ahmed b. Ca'fer b. Hamdân** et-Târtûşî.
3. Künyesi ve nisbeti aynı olan râvîler. Meselâ, "**Ebû İmrân el-Cevnî**" adında iki râvî vardır.
- a. **Ebû İmrân** Abdul Mâlik **el-Cevnî** Tâbî.
 - b. **Ebû İmrân** Mûsâ b. Sehl el-Büsairî **el-Cevnî**.
4. Râvîlerin adı, nisbeti ve baba adı aynı olanlar. Örneğin, "**Muhammed b. Abdullah el-Ensârî**" adında iki râvî vardır. İkiside el-Ensârî'dir.
- a. Ebû Seleme **Muhammed b. Abdullah** b. Ziyâd **el-Ensârî** el-Basrî.
 - b. Ebû Abdullah **Muhammed b. Abdullah** b. Müsennâ b. Enes b. Malik **el-Ensârî** el-Basrî.
5. Râvîlerin künyesi ve baba adı aynı olanlar. Meselâ "**Ebû Bekir b. Ayyâş**" adında üç râvî vardır.
- a. **Ebû Bekir b. Ayyâş** Salim el-Kûfi. Meşhur kıraat imamlarından İmam Âsım'ın iki râvîsinden biridir.
 - b. **Ebû Bekir b. Ayyâş** el-Himsî.
 - c. **Ebû Bekir b. Ayyâş** es-Sülâmî.
6. Kendi ismi ve babaların künyeleri aynı olan râvîler. Meselâ, Tâbî tabakasından "**Sâlih b. Ebû Sâlih**" isimli dört râvî vardır.
- a. **Sâlih b. Ebû Sâlih** el-Medenî. O, Enes b. Malik, Abdullah İbn Abbas, Ebû Hüreyre (r.a) ve diğer bazı sâhâbîlerden hadis rivayetinde bulunmuştur.
 - b. **Sâlih b. Ebû Sâlih** Zekvan eş-Şuman. O, Enes b. Mâlik'ten (r.a) hadis nakletmiştir.

- c. **Sâlih b. Ebû Sâlih** es-Südüsi. Onun hakkında İmam Buhari kendi et-Târîh adlı eserinde ve İmam İbn Hibbân es-Sikât eserinde zikretmiştir.
- d. **Sâlih b. Ebû Sâlih** b. Mihrân. Ebû Hüreyre'den rivayette bulunan bu râvî hakkında İmam Buhari et-Târîh kitabında bahsetmiştir.
7. Râvîlerin isimleri veya künyeleri yahut nisbeti aynı olanlar. Meselâ, "**Hammâd**" adında iki râvî ve "**Abdullah**" adında birden fazla râvî vardır.
- a. **Hammâd** b. Zeyd (ö. 179/795).
- b. **Hammâd** b. Seleme (ö. 167/784).

Abdullah adında birçok râvî vardır. Bu konuda Seleme b. Süleyman'ın şöyle dediği nakledilir, **Mekke'de Abdullah** denirse, Abdullah b. Zübeyr (ö. 73/692); **Medine'de Abdullah** denirse, Abdullah b. Ömer (ö. 73/693); **Kûfe'de Abdullah** denirse, Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652-53); **Basra'da Abdullah** denirse, Abdullah b. Abbas (ö. 68/687-88); **Horasan'da Abdullah** denirse, Abdullâh b. el-Mübârek (ö. 181/797); **Şam'da Abdullah** denirse, Abdullâh b. Amr b. el-Âs el-Kureşî (ö. 65/684-85) anlaşılmaktadır.²⁰

8. Hanefî, Âmülî gibi râvîlerin nisbeleri aynı olanlar. Meselâ, "Hanefî" nisbeti Hanefî mezhebine mensup olanları ve Hanîfe kabilesi için kullanılmaktadır.²¹

Benî Hanîfe kabilesinin râvîsi "Ebû Bekr Abdul Kabîr b. Abdul Macîd El-Hanefî" ve onun kardeşi Ubeydullah Hanefî'den İmam Buhârî ve İmam Müslim hadis rivayet etmişlerdir.

2.2.2. Bu İlmin Faydaları

Müttefik-Müfterik konuda hata yapma gerçeği en büyük muhaddislerde bile bulunan bir durumdur. Bundan dolayı bu konuyu bilmek önem arz etmektedir. Bu konuya vakıf olmasıyla bir topluluk olmalarına rağmen, aynı isimde olanların bir kişi olduğunu zannetmekten kurtulabilir. Bu, aslında bir kişi olup iki kişi olduğunun zannedilmesinden korkulan mühmel'in tersidir. Bunun dışında Müttefik-Müfterik ilmi, aynı ismi paylaşanların arasını ayırt etmeye sağlar. Çünkü râvîlerden biri sika, diğeri zayıf olabilir. Böylece Müttefik-Müfterik ilmi bilinmeden rivayet hakkında hüküm verilirse sahih olan bir hadis zayıf kabul edilmiş, zayıf olan bir hadis de sahih kabul edilmiş olur.²²

2.2.3. Müttefik-Müfterik Konuda Yazılan Eserler

²⁰ Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 579.

²¹ Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvî* (Riyad: Mektebetü'l kausar, 1995), 835; S. Kemal Sandıkçı, "Müttefik ve Müfterik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/225.

²² Dr. Mahmûd Tahhân, *Teysîru Mustalahi'l-Hadis* (Riyad: Mektebetü'l-Maarif li'n-Neşr vet-tevzî', 2010), 253.

Müttefik-Müfterik üzerine ilk kitap yazan kişi Ebû Saîd Abdülmelik b. Kureyb el-Asmaî el-Bâhilî'dir (ö. 216/831). Onun kitabının adı ise *Me'ttefeka lafzuhû Ve'htelefe ma'nâhü*.²³ Müttefik-Müfterik konusunda en önemli ve en geniş iki kitabı yazan kişi Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah el-Cevzakî'dir (ö. 130/747-48). Bu iki kitaptan ilki *Kitâbü'l-Müttefik ve'l-Müfterik*'tir. Diğeri ise *Kitâbü'l-Müttefikü'l-kebîr*'dir.²⁴ Bu iki kitabın üç yüz ciltten müteşekkil olduğu kaynaklarda geçmektedir.

Müttefik-Müfterik konusunda en önemli kitap şüphesiz Bağdadi'nin *Kitabü'l-Müttefik ve'l-müfterik*'tir. On sekiz ciltten oluşan Bağdadi'nin bu kitabından sonra hadis usulcülerini bu alanda bundan sonra yazılan eserleri zikretmeye ihtiyaç duymamışlardır.²⁵ Ancak İbnü's-Salah, Bağdadi'nin bu kitabın kapsayıcı olmadığını iddia etmiştir.²⁶ Bağdadi bu kitapta genel olarak yakın dönemlerde yaşamış olup hocaları ve talebeleri aynı olan râvileri ele almıştır. Kitabı Dimaşk Camii'nde talebelerine ders verirken yazan Bağdadi ilk olarak râvilerin ortak isimlerini yazıp daha sonra onları birbirinden ayırt etmek için sahabilerden başlayarak diğerlerin kendi isimlerini, dede adlarını, nisbetlerini ve künyelerini verir.²⁷

2.3. Müteşâbih

Râvî ve muhaddislerin kimlik bilgileriyle ilgili problemlerden biri olan Müteşâbih, az önce bahsi geçen iki konunun birleşmesinden meydana gelir. Râvîlerin kimlik bilgilerindeki benzerlik ve farklılık tespiti, bu konuda hataya düşülerek birden fazla şahsın tek kişi veya tek kişinin birkaç şahıs zannedilmesine engel olur.

Müteşâbih'te Mü'telif-Muhtelif ve Müttefik-Müfterik birlikte bulunur. Bir hadis terimi olarak Müteşâbih, râvîlerin isimleri ya da künyeleri yazılış ve telaffuz olarak aynı (Müttefik-Müfterik) olmakla birlikte baba isimlerin ve nisbetlerin yazılış şekilleri aynı fakat okunuşları farklı (Mü'telif-Muhtelif) olması yahut tersine râvîlerin isimlerinin ve künyelerinin yazılış şekilleri aynı fakat okunuşlarının farklı ve baba isimlerinin ve nisbetlerinin yazılış ve telaffuz olarak aynı olmasıdır.²⁸

Râvîlerin kimlik bilgilerindeki benzerlik ve farklılıkların tespiti, bu konuda hataya düşülerek birden fazla şahsın tek kişi veya tek kişinin birkaç şahıs zannedilmesine engel olur. Bununla birlikte Müteşâbih konuda karışıklıkların diğer bir sebebi ise, bazı râvîlerin isimlerin telaffuzunda âlimlerin ihtilaf etmesidir.

²³ Eren, *Hadis İlmünde Rical Bilgisi ve Kaynakları*, 233.

²⁴ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dimaşkî, *Tezkiretü'l-huffâz*, nşr. abdurrahman b. yahyâ el-Muallimî (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1954), 3/1014.

²⁵ Eren, *Hadis İlmünde Rical Bilgisi ve Kaynakları*, 234.

²⁶ İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadis*, 358.

²⁷ Eren, *Hadis İlmünde Rical Bilgisi ve Kaynakları*, 234-235.

²⁸ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *İrşadü Tullabi'l-Hakaik ila Marifeti Süneni Hayri'l-Halaik*, thk. Prof. Dr. Nûreddîn İtr (Dimaşk: Darü'l-Minhaci'l-Kavim, 2019), 200; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 583.

2.3.1. Maklûp Müştəbih

Hadis ilminde râvî ve muhaddislerden kendisinin ismi ile baba isimlerinde benzerlik olanların birbirine karıştırılmalarını ifade etmek için kullanılan bir terimdir. Yani iki râvîden birinin ismi yazılış ve okunuş olarak diğərinin baba ismiyle, bu ikincisinin ismi de, aynı biçimde birincinin baba ismiyle aynı olur.²⁹

Meselâ, “يزيد بن الأسود” Yezîd b. Esved ve “الأسود بن يزيد” Esved b. Yezîd (ö. 75/694). Bu örneğinde iki râvî tabiidir. Birinci râvî “es-Salâh” diye meşhurdur. Aynı şekilde “الوليد بن مسلم” Velîd b. Müslim (ö. 195/810) ve “مسلم بن الوليد” Müslim b. Velîd'dir. Velîd b. Müslim “Sâhibu'l-Evzâi' ed-Dımaşki” diye meşhurdur.³⁰ Bazen harfler değışik olabilir. Meselâ, “أيوب بن سيّار” Eyyüb b. Seyyar ve “أيوب بن يسار” Eyyub b. Yasar. Birincisi, Medine ehlinde meşhur bir râvîdir. İkincisi ise, pek tanınmayan bir râvîdir.³¹

Bazen şu örnekteki gibi metinde de Maklûp olabilir: **في السبعة الذين يظلمهم الله تعالى في ظل عرشه ففيه ورجل تصدق بصدقة حتى لا تعلم يمينه ما تنفق شماله،**³²

Farklı bir rivayet ile Tirmizî'de **حتى لا تعلم شماله** ve **يمينه** lafızlarının yerleri değışik **حتى لا تعلم شماله** şeklinde geçmektedir.³³

Yukarıda zikredilen hadisin senesinde Maklûp söz konusu değıldir. Fakat hadisin metninde Maklûp yanı yer değışiklik söz konusudur. Baktığımızda bu hadisin bir rivayette “sol elin ne verdiğini sağ el bilmiyor” şeklinde gelirken diğə bir tarikte ise “sağ elin ne verdiğini sol el bilmiyor.” şeklinde gelmiştir.

2.3.2. Müteşâbih Hakkında Yazılan Eserler

Râvîlerin isimlerin birbiriyle karışmasının en temel nedeni metinlerin nokta ve harekesiz olmasıdır. Bu karışmanın önünü kesmek için birçok âlim büyük çabalar göstermişlerdir. Bu konuda öne çıkan âlimlerin başında şüphesiz Hatib el-Bağdadi gelmektedir. Onun kaleme aldığı *Telhisü'l-müteşâbih* kitabı bu alanda önemli bir yere sahiptir.³⁵

Müttəfik-Müfterik ve Mü'telif-Muhtelif konularında Bağdadi'den önce birçok eser telif edilmiştir. Fakat bu iki dalın birleşmesiyle meydana gelen Müteşâbih konusunda Onun

²⁹ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Nüzhetü'n-nazar fi tavzîhi Nuhbeti'l-fiker*, thk. Muhammed maravî (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2019), 284; en-Nevevî, *İrşadü Tullabi'l-Hakaik*, 202.

³⁰ Eren, *Hadis İlminde Rical Bilgisi ve Kaynakları*, 253-254.

³¹ İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhetü'n-nazar*, 285.

³² Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-sahih*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Beyrut: Daru ihya, 1955-56), “Zekat”, 91.

³³ Tirmizî, “Zuhd”, 34 (No. 2391).

³⁴ İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhetü'n-nazar*, 285.

³⁵ Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 583.

kaleme aldığı *Telhisü'l-müteşabih* eseri ilk olmuştur. Fakat beş bölümünden oluşan bu eser râvîlerin kolayca bulunması için alfabetik tertibe sahip değildir.³⁶

2.4. Mübhemât

Bir hadisteki mübhem şahsın belirlenmesi hadisin türünü, dolayısıyla hükmünü bilmek ve metnini doğru anlamak için son derece önemlidir. Bu da aynı hadisin başka rivayetlerinden yahut siyer ve megâzî âlimlerinin açıklamalarından ya da mübhem şahsa isnad edilen olayın hangi şahsa isnad edildiğini gösteren başka bir rivayetten anlaşılabilir.

Mübhemât, sened ya da metinlerinde adı açıkça zikredilmeksizin “bir adam, bir kadın, fülân, fülânın oğlu, şeyh, kızı, eşi, sika, ba'du'n-nâs, amcası, dayısı, halası, teyzesi” şeklinde tanımlanan kişiler veya böyle kişilerin bulunduğu hadisi için kullanılan bir terimdir.³⁷

2.4.1. Mübhemât'ın Kısımları

Hadis metinlerinde geçen mübhematın bilinmesinin hadisten çıkarılacak hükmü bilmeye nispetle faydasının daha az olmasına rağmen muhaddislerin çoğu ve diğer ilim erbabı mübhemat konusunda önem göstermiştir. Bu konuda en önemli olan şey bir isnatta geçen mübheminin açıklanmasıdır. Çünkü bu sayede kişinin sika veya zayıf olduğunu bilinmesiyle çok büyük fayda elde edilmiş olacaktır.

Senedi kısaltması veya râvî hakkında şüphe veya başka bir sebepten dolayı bir veya birden fazla yerde râvî mübhem olabilir. Mübhemlik hem senedde hem de metinde söz konusudur.³⁸

2.4.1.1. Senedde Mübhemât

Hadisin isnatlardaki mübhemâtta; mübhem kişi sahâbî veya daha sonraki bir râvî olur. Şayet sahâbî ise, hadis ilminde onların tamamı âdil kabul edildiği için, isminin bilinmemesi hadisin sıhhatine zarar vermez. Ama tâbiînden olan bir râvînin “*عن رجل من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم*” “an recül min ashâbi'n-nebî (s.a)” şeklinde ma'nen rivayetle “*سمعت رجلا من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم*” “semi'tü recülen min ashâbi'n-nebî (s.a)” şeklinde semâmı tasrih etmesi farklıdır. Böyle bir durumda, birinci rivayet şeklinde tedlîs şüphesi varsa kabul edilmez, ikincisi kabul edilir.³⁹

³⁶ Eren, *Hadis İlmünde Rical Bilgisi ve Kaynakları*, 248-250.

³⁷ Emin Âşıkutlu, “Mübhem”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/436.

³⁸ Mustafâ b. İsmâî'l, *el-Cevâhiru's-Süleymaniyye*, 187.

³⁹ Eren, *Hadis İlmünde Rical Bilgisi ve Kaynakları*, 259-260.

Mübhemü'l-isnâd hadisin bir diğer örneği, Amr b. Mürre'nin (ö. 116/734) “*عن رجل عن أبيه جبير بن مطعم عن أبيه*” “*an recül an Cübeyr b. Mut'im an ebîh*” sened ile rivâyet ettiği hadistir.⁴⁰

1.4.1.2. Metinde Mübhemât

Metin mübhem olursa sıhhat şartlarını taşıdığı müddetçe o hadis kabul edilir ve dolayısıyla delil mahiyeti de taşır. Mübhemü'l-metin hadisinin örneği ise, İbn Abbas'tan nakledilen şu hadisidir, “*أن رجلا قال: يا رسول الله الحج كل عام ... ؟*” “Bir kişi: Ey Allah'ın Resulü! her sene mi hacetmek gerekir ...? diye sormuştur.⁴¹

Metnindeki mübhemlik ise hadisin sıhhatine zarar vermez.⁴²

2.4.2. Mübhemât Konuda Yazılan Eserler

Bir hadiste mübhem kişinin tespiti, hadisin türünü, dolayısıyla hükmünü bilmek ve metnini doğru anlamak için son derece önemlidir. Bu, aynı hadisin diğer rivâyetlerinden veya siyer ve meğâzî âlimlerin açıklamalarından veya müphem şahsa isnat edilen olayın hangi şahsa isnad edildiğini gösteren başka bir rivayetten anlaşılır. Ancak bu durumda aynı olayın birden fazla kişi için tekrarlanma ihtimalini de göz önünde bulundurmak gerekir.

Bu konuda en öne çıkan âlimlerden şüphesiz Abdülganî b. Saîd el-Ezdî'dir. Onun kaleme aldığı *kitâbü'l-gavamiz ve'l-mübhemâ* eseri bu alanda yazılan ilk ve en kapsamlı kitaptır. el-Ezdi bu kitapta mübhem râvîlerin isminin geçtiği otuz altı hadisi açıkladıktan sonra bu müphem râvîlerin isimleri açık olarak geçtiği rivayetleri naklederek mübhemâtı giderir.⁴³

Bu konuda önemli kaynakların başında gelen Hatib el-Bağdadi'nin kaleme aldığı *Kitâbü'l-Esmâ'il-mübhemâ fi'l-enbâil-muhkem* adlı eseridir.⁴⁴ Yüz altmış bir hadisten oluşan bu eser mübhem râvîlerin isimlerinin alfabetik sıralamasına göre yazılmıştır. Dört bölümden oluşan bu eserde mübhem kişilerin bulunduğu hadisler onların kimliklerini açıklayan nakillerle bir araya getirilmiştir.⁴⁵

Bu konuda yazılan en büyük eser Ebü'l-Kasim İbn Beşküval'ın kaleme aldığı *Kitabü Gavamizi'l-esma'il-mübhemeti'l-vakia fi mütini'l-ehadisi'l-müsne* adlı eseridir. Bu eserde hiçbir tertip gözetilmeksizin üç yüz yirmi bir hadisi toplanmıştır. İbn Beşküval, ilk olarak mübhem kişilerin bulunduğu hadisleri naklederek onların kimliklerini açıklamış ve buna

⁴⁰ Ebü Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sünen*, nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdilhamîd (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, ts.), “Salât”, 2 (No. 764).

⁴¹ Ebü Dâvûd, “Salât”, 2 (No. 764).

⁴² İbn Kesîr, *el-Bâ'isü'l-hasîs*, 221; Âşikkutlu, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 31/436.

⁴³ Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 599; en-Nevevî, *İrşadü Tullabi'l-Hakaik*, 206.

⁴⁴ bk. Eren, *Hadis İlminde Rical Bilgisi ve Kaynakları*, 462.

⁴⁵ Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 599.

delil olarak diğer rivayetleri de nakletmiştir. Mübhem olan kişinin kimlik konusunda ihtilafı varsa onlar da zikredilmiştir.⁴⁶

3. Kimlik Bilgileriyle İlgili Problemlerin Çözüm Yolları

3.1. Mü'telif -Muhtelif

Mü'telif-Muhtelif isimlerin çoğu dağılmış halde olup hepsi genel bir kaide dışındadır. Bundan dolayı bu tür isimlerin çoğunun okunuşları ezberlenerek bilinir. Aynı zamanda muhaddisler bu konuda birçok eser kaleme almıştır. Bir kaide altına giren isimlerin tespiti konusunda İbnü's-Salâh (ö. 643/1245), Süyüti (ö. 911/1505) ve diğer muhaddisler iki yol zikretmişlerdir.

a. Herhangi bir kitapta bulunmayan umumi olan isimleri yani belirli râvîlerin isimlerinin okunuşları söylenip geri kalanlarının telaffuzu bunun dışındadır denilmesidir.

Örneğin, “سلام ve سلّم” “Selâm” ve “Sellâm”. Genel olarak bu isimler “Sellâm” şeklinde beş râvînin ismi dışında diğerlerini şedde ile okunur. Şu beş isim şeddesiz “Selâm” şeklinde okunur.

1. Abdullah b. Selâm (sahâbî) .
2. Muhammed b. Selâm (İmam Buhârînin hocası).
3. Selâm b. Muhammed b. Nâhid.
4. Muhammed b. Abdilvehhâb b. Selâm (el-Mütecellî el-Cübbâî).
5. Selâm b. Mişkem.

Bu beş ismin telaffuzu “سلام” Selâm'dır. Ayrıca genel olarak tüm isimler şedde ile “سلّم” “Sellâm” şeklinde olur.⁴⁷

Arap Dilbilimci İmam Müberred'e göre, Abdullah b. Selâm (sahâbî) (ö. 43/663-64) ve Selâm b. Ebi'l-Hukayk dışında diğer Arap isimleri şeddeli olarak “سلام” “Sellâm” şeklinde olur.⁴⁸

b. Mü'telif-Muhtelif olan bazı râvîlerin isimlerini Buhârî, Müslim ve Muvatta'da geçtiği şekliyle telaffuz edilerek tespit edilir. Meselâ, حارثة şeklinde gelen isimleri dört isim hariç hepsi “Harise” şeklinde ح ile okunur. İstisna olarak ج ile okunan isimler şunlardır:

1. Cârîye b. Kudâme.

⁴⁶ Âşıkutlu, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 31/437.

⁴⁷ Süyütî, *Tedribü'r-râvî*, 554-555; Nevevî, *et-Takrîb ve't-Teysîr*, 423.

⁴⁸ Nevevî, *et-Takrîb ve't-Teysîr*, 423.

2. Yezîd b. **Câriye**.
3. Amr b. Ebû Süfyân b. Esid b. **Câriye**.
4. Esved b. Ala b. **Câriye**.

3.2. Müttefik-Müfterik

Müttefik-Müfterik konusunda bilgi sahibi olmayan âlimlerin birçoğu hataya düşmüşlerdir. Aynı dönemde yaşayan, hocaları ve talebeleri aynı olması nedeniyle Müttefik-Müfterik râvîler birbirleriyle daha fazla karışmaktadır. Bundan dolayı hadislerin rivayette Müttefik-Müfterik râvîlerin isimlerinin karıştırılmasını önlemek için isim ve nisbeleri aynı, fakat farklı râvîlerinin aynı dönemde ya da yakın dönemde yaşamış olmaları ve aynı hocalardan hadis rivayetinde bulunmuş olmaları veya kendilerinden hadis almış olmalarını bilmek gerekmektedir.⁴⁹ Çünkü bunların ayrı ayrı şahıs olduğu bilinmezse cerh ve tadil hükümleri karıştırılmış olur. Bu konuda hatalardan kaçınmak için yukarıda sekiz grupta topladığımız Müttefik-Müfterik râvîleri bilmek önemlidir. Fakat aynı dönemde yaşamayan ve hocaları ve talebeleri aynı olmayan Müttefik-Müfterik râvîlerin isimlerinin karışma olasılığı daha azdır. Bu yüzden bunlar hakkındaki çok fazla araştırma önem arz etmeyecektir.

3.3. Müteşâbih

Müteşâbih ile ilgili hatalardan kaçınmanın yolu, bu konu hakkında yazılmış kitapları okumak, hocalardan râvîlerin isimlerini öğrenmek ve râvîlerin isimlerini iyi bilmektir. Aynı dönemde veya yakın dönemde yaşamış birden fazla râvînin isimleri aynı olmakla birlikte baba adlarının veya nisbetlerinin yazılış şekilleri aynı olup telaffuzu farklı olan râvîler şu şekilde öğrenilebilir. Meselâ, “محمد بن عقيل” Muhammed b. Akîl ve “محمد بن عقيل” Muhammed b. Ukeyl. İkisinin baba adları عقيل şeklinde olup telaffuzları farklıdır. Ayrıca birinci râvînin nisbeti “Nîsâbüri” ve ikinci râvînin ise, “Fîrvabî”dir. İkisi de aynı dönemde yaşamış ve kendi dönemlerinde ün kazanan muhaddisler arasında yer almışlardır.

Râvî isimlerinin yazılış şekilleri aynı fakat telaffuzları farklı ve babalarının adları aynı olanlar vardır. Meselâ, “شريح بن النعمان” Süreyh b. Nu'mân ve “شريح بن النعمان” Süreyc b. Nu'mân.⁵⁰ Bu örneğindeki birinci râvî Hz. Alî (r.a.)'tan hadis rivayet eden tabiiilerdendir. Diğer râvî ise, İmam Buhârî'nin hocasıdır.⁵¹

3.4. Mübhemât

⁴⁹ Eren, *Hadis İliminde Rical Bilgisi ve Kaynakları*, 223.

⁵⁰ bk. Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 584-586.

⁵¹ Mustafâ b. İsmâî'l, *el-Cevâhiru's-Süleymaniyye*, 361.

Hadisin senedindeki râvîlerin mübhem olması hadisin kabul edilmemesine neden olur. Ancak metindeki mübhemlikte böyle bir şey konusu değildir. Bundan dolayı hadisin senedindeki mübhemlik daha önemlidir. Hadislerde geçen mübhem kişilerin kimliğinin tespiti konusunda muhaddisler bazı metotlar öne sürmüştür. Bir hadisin senedinin farklı farklı tariklerini incelemek suretiyle mübhem râvî bulunabilir. Çünkü birinden mübhem olan râvînin ismi diğerinde zikredilmiş olabilir. Eğer hadisin senedinin tüm tariklerinde mübhemlik olursa o zaman siyer kitaplarını incelemek gerekir. Çünkü siyer yazarları her olayda o olayla ilgili tüm şahısları zikretmeye çalışır.⁵²

Aynı olayı anlatan başka bir hadis de ilk hadiste mübhem bırakılan şahsın zikredilmesiyle bilinebilir. Ancak bunu kabul edilip edilmediği konusunda âlimler ihtilafa düşmüşlerdir. Çünkü her iki olay farklı şahıslar hakkında meydana gelebilir.

Muhaddislerin çoğu mübhem hadislerini muttasıl sayarken bir kısım muhaddisler bunu mürsel olarak değerlendirmiştir. İbn Hacer, ismi açıkça zikredilmeyen hadislerin kabul edilmediğini ve dolayısıyla delil mahiyetinde olamayacağını açıklamış. Çünkü bir hadisi kabul etme konusunda râvînin adaleti esastır. Râvînin mübhem olduğu durumlarda onun adaleti söz konusu olamaz. Ancak mübhem kişi sahâbî râvî olursa sahâbenin tamamı adil olduğu için rivayetleri de kabul edilir.⁵³

Eğer mübhem kişi sahabeden sonraki nesilden olursa onun kimliği ve adaleti bilinmeden bu hadis hakkında hüküm verilmemelidir. Böyle bir durumda bu hadisi kabul etmek için mübhem kişinin kimliğini bilmek gerekmektedir. Aksi takdirde hadis terk edilir. Eğer adalet sahibi bir râvî 'bana sika bir râvî nakletti' lafziyle rivayette bulursa bu da kabul edilmez. Çünkü onun sika kabul ettiği bir râvî başkasına göre mecrûh olabilir.⁵⁴

Râvîlerin kimlik konusunda hata yapma gerçeği en büyük muhaddislerde bile bulunan bir durumdur. Hiçbir muhaddis kimlik konusunda hatasız kalmamıştır. Bu durum onların çalışma ve çabalarının boş olduğunu göstermez, bilakis onların kimlik bilgilerini doğru aktarmaktaki gayretleri takdir edilmesi gereken büyük ve İslam medeniyeti hariç hiçbir medeniyette bulunmayan derecede titiz bir çalışmadır.

Hadisler hakkında hüküm vermek için râvîlerin durumlarını bilmek gerekir. Çünkü her râvî zapt ve adalet bakımından aynı derecede değillerdir. Aynı isim taşıyan iki râvînin biri sika olduğu hale diğerin zayıf olma ihtimali bulunduğundan dolayı bu ilmi bilmeyen kimseler hadisler hakkında hüküm verirken hataya düşmektedir. Bu sebeplerden ötürü hadis rivayetinde kimlik bilgilerin tespiti gerekmektedir.

Hadisler râvî zinciriyle bize kadar gelmiştir. Bundan dolayı râvîlerin kimliklerin tespiti oldukça önemlidir. Fakat birçok râvînin isim, künye, nisbet ve lakaplarını aynı

⁵² Tahhân, *Teyşîru Mustalâhi'l-Hadîs*, 260.

⁵³ İbn Hacer el-Askalâni, *Nüzhetü'n-nazar*, 209; Âşikkutlu, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 31/437.

⁵⁴ İbn Hacer el-Askalâni, *Nuhbetü'l-Fiker fi Mustalâhi Ehli'l-Eser*, 301.

olmasından dolayı çoğu zaman kimliklerinin tespitinde bazı karışıklıklar meydana gelmiştir. Bu karışıklıkların çözüme kavuşturmak amacıyla muhaddisler bir çok eser kaleme almışlardır. Ancak makalemizde konu edilen konuları farklı eserlerde dağıtmış kalmıştır. Bu makalede Râvilerin kimlik bilgileriyle ilgili problemleri örnekleriyle toplanmış ve çözümleri hakkında bilgi verilmiştir. Bu yüzden makalemiz, kimlik problemleri hakkında bilgi almak isteyenler için kolayca bilgi edinebileceği bir kaynak olduğunu umut ediyoruz.

Sonuç

Hadis rivâyetleri hakkında hüküm vermek için, her şeyden önce Râvilerin kimliklerini bilmek gerekir. Kimliği bilinmeyen bir Râvinin rivâyet ettiği hadis hakkında hüküm vermek mümkün değildir. Râvi kimliklerinin tespitine dair birçok eser telif edilmiştir. Bu eserlerin yazılma amacı muhaddislerin tespit edemediği birçok kimliğin veya kimlik benzerliklerinin doğurduğu problemleri ele alıp çözüm bulmak olmuştur.

Bahsedilen, kimlikte oluşan belirsizlikler genellikle Râvilerin senetlerde zikrediliş şekline bağlı olarak oluşmuştur. Her bir talebe senedinde şeyhini farklı tanımlayabilmektedir, bazen de şeyhin yaygın olmayan ismi, künyesi veya lakabı kullanılmıştır. Kimlik bilgileri hakkında ortaya çıkan problemlerin diğer bir sebebi de o dönemlerde sistematik bir nüfus sicilinin bulunmamasıdır. Hatalı sözlü aktarım ve yazma hataları da bu konuda sebep teşkil etmektedir.

Hadis senedinde yer alan râvîlerin kimlik ile ilgili problemleri Mü'telif-Muhtelif, Müttetik-Müfterik, Müteşâbih ve Mübhemât olmak üzere dört grupta toplanmıştır. Hadis rivayetinde bulunan râvîlerin isim, lakap, künye ve nisbetlerindeki benzerlik onların birbiriyle karışmasına sebep olabilmektedir. Bundan dolayı hadisçiler râvîlerin kimliklerinin düzgün bir biçimde tespiti için müstakil kitaplar yazmışlardır. Çalışmamızda öncelikle kimlik bilgileriyle ilgili bu dört grubun problemleri hakkında muhaddislerin görüşleri izah edilerek, râvîlerin kimlik bilgilerinde ortaya çıkabilecek benzerlikler zikredilmiş, onlarla ilgili problemler ve çözüm yolları ortaya konulmaya çalışılmıştır. Aynı ismi taşıyan iki veya daha fazla sayıda farklı râvînin kimlik bilgileri ayrı ayrı olarak zikredilmiştir. Ayrıca her konuda genel bir çözüm yolu sunulmaya çalışılmıştır. Çalışmamızda, râvîlerin kimlik bilgileriyle ilgili problemleri doğru bir şekilde tespit edip bir çözüme kavuşturduk ki bu da açık bir şekilde gözlemlenmektedir.

Kaynakça

- Âşıkkutlu, Emin. "Mübhem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- B. İsmâîl, Ebul-Hasan Mustafâ. *el-Cevâhiru's-Süleymaniyye Şerhu'l-Manzûmeti'l-Beykûniyye*. Riyad: Daru'l-kayyân, 2006.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. es-Sünen. nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdillhamîd. 4. cilt Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- el-Ömerî, Ekrem Ziya. *Bühûs fi Târîhi's-Sünneti'l-Müşerrefe*. Medîne: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1984.
- el-Zehrânî, Muhammed b. Matar. *İlmü'r-Ricâl Neş'etühû ve Tatavuruhû*. Kahire: Dâru İbn Affan, 2004.
- Eren, Mehmet. *Hadis İlmінде Ricâl Bilgisi ve Kaynakları*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2012.
- Hâkim en-Nisâburî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed. *el-Medhal ilâ Ma'rifeti Kitâbi'l-İklîl*. thk. Ahmed b. Fâris b. Salim. Beyrut: Daru İbn Hazm, 2003.
- _____, *Ma'rifetü Ulûmi'l-Hadis*. thk. Ahmed b. Fâris b. Salim. Beyrut: Daru İbn Hazm, 2003.
- İbn Hacer el-Askalâni, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Nuhbetü'l-Fiker fi Mustalahi Ehli'l-Eser*. Lübnan: Dâru İbn Hazm, 2006.
- İbn Hacer el-Askalâni, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Nühzetü'n-nazar fi tavzihi Nuhbeti'l-fiker*. thk. Muhammed merâvî. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2019.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' imâdüddîn İsmâîl b. Şihâbidîn Ömer. *el-Bâ'isü'l-hasîs şerhu ihtisâri 'ulûmi'l-hadis*. nşr. Ahmed Muhammed Şâkir. Dimaşk: Darü'l-Feyha, 2016.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2. cilt. Kahire: Dâru İhyâ'î'l-Kutubi'l-Arabiyye, ts.
- İbn Mâkûlâ, Ebû Nasr Alî b. Hibetillâh b. Alî el-İclî. *Tehzîbü müstemirri'l-evhâm 'alâ zevi'l-ma'rife ve üli'l-efhâm*, Lübnan: Dârü'l-kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî, *Ulûmü'l-hadis (Mükaddimetü İbni's-Salâh)*. thk. Nüreddîn İtr. Beyrut: Darü'l-Fikri'l-Muasır, ts.
- Kur'an-ı Kerim Meâli*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Basım, 2011.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Darü ihya, 1955-56.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *Sünenü'n-Nesâî*. thk. Abdülfettâh Ebî Gudde. Halep: Mektebetü'l-Matbuati'l-İslamiyye, 2. Basım, 1986.
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri. *İrsâdü Tullabi'l-Hakaik ila Marifeti Süneni Hayri'l-Halaik*. thk. Prof. Dr. Nüreddîn İtr. Dimaşk: Darü'l-Minhaci'l-Kavim, 2019.
- _____, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri. *et-Takrîb ve't-Teysîr*. Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 2010.
- Sandıkçı, S. Kemal. "Müttetik-Müfterik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Sandıkçı, S. Kemal. "Mü'telif-Muhtelif". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Sirâcuddin, Abdullah. *Şerhu'l-Manzûmeti'l-Beykûniyye fi-Mustalahi'l-Hadis*. nşr. Muhammed Necîb Sirâcuddîn. Halep: Mektebetü'l Dâru'l-felah, 2017.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Tedribü'r-râvî*. Kahire: Daru'l-Hadis, 2002.
- _____, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Tedribü'r-râvî*. Riyad: Mektebetü'l kausar, 2. Basım, 1995.
- Tahhân, Dr. Mahmûd. *Teysîru Mustalahi'l-Hadis*. Riyad: Mektebetü'l-Maarif li'n-Neşr vet-tevzî', 2010.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre (Yezîd). *el-Câmi'u's-sasîh*. nşr. Ahmed Muhammed Şâkir. 5. Cilt. Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Haleb, 2. Basım, 1975.
- Zebîdî, Osman b. el-Mekkî. *el-Kalâidü'l-enbariyye ala'l-Manzûmetü'l-Beykûniyye*. thk. Dr. Nurettin b. el-Beşir el-Calâsî. Tunus: Mecmau'l-etres li'l-kitabi'l-muhtas, 2014.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dimaşkî, *Tezkiretü'l-Huffâz*. nşr. abdurrahman b. yahyâ el-Muallimî. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1954.



Apjir/ e-ISSN: 2602-2893

Cilt: 6, Sayı: 1, 2022, ss. 148-158/ Volume: 6, Issue: 1, 2022, pp. 148-158

Journal homepage: <https://apjir.com/>



KİTAP TANITIMI/BOOK REVIEW

TEMSİLLER VAHDET-İ VÜCÛD VE SEMBOLİZM MUHYİDDİN-İ RÛMÎ'NİN DÖRT ESERİ TEMSİL-İ NOKTA, TEMSİL-İ KÂLİÇE, TEMSİL-İ ŞECER, TEMSİL-İ CİHÂNNÜMÂ

“Yücer, Hür Mahmut. *Temsiller Vahdet-i Vücûd ve Sembolizm Muhyiddîn-i Rûmî'nin Dört Eseri Temsîl-i Nokta, Temsîl-i Kâlîçe, Temsîl-i Şecer, Temsîl-i Cihânnümâ*. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2019, 479 s.”

Ömer DİLMEN

Dr. Öğretim Üyesi, Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur
Asst. Prof., Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur/Turkey

omerdilmen@hotmail.com

orcid.org/0000-0001-7671-2571

Öz

Bu çalışmada Hür Mahmut Yücer'in Muhyiddîn-i Rûmî'nin dört risâlesinden hareketle hazırlanmış olduğu *Temsiller Vahdet-i Vücûd ve Sembolizm Muhyiddîn-i Rûmî'nin Dört Eseri Temsîl-i Nokta, Temsîl-i Kâlîçe, Temsîl-i Şecer, Dâire-i Cihânnümâ* adlı kitap değerlendirilecektir. İnsanlık tarihinin başlangıcından bugüne en çok fikir yürütülen konulardan biri; varlıkların kaynağı, nereden geldikleri, bir yerden gelmişlerse geldikleri yerle irtibatı ve sonlarının ne olacağı hususudur. Tasavvuf düşüncesinde İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ile birlikte sistemleştirilen vahdet-i vücûd düşüncesi, İslâm düşünce geleneğinde varlık anlayışını diğer İslâmî ilimlerden farklı bir noktaya taşımıştır. Vahdet-i vücûd düşüncesine göre varlık birdir, o da Hakk'ın varlığıdır. Diğer varlıklar Mutlak Varlık'ın taayyünü sonucu mertebe mertebe ortaya çıkarlar. Değerlendirmesi yapılan *Temsiller* adlı eserde de Muhyiddîn-i Rûmî'nin vahdet-i vücûd nazariyesini ele aldığı dört risâlesi yeni harflere çevrilmiş ve öncesinde vahdet-i vücûd düşüncesinin anlaşılmasında kullanılan on iki sembol bu risâlelerdeki fikirler ve tasavvuf literatüründe oluşan bilgilerden hareketle geniş bir perspektifle ele alınmıştır. *Temsiller* kitabı vahdet-i vücûd düşüncesinin anlatımında; halı sembolünün kullanıldığı ilk eser olması, dâire çizimleri ile varlık anlayışını ortaya koyması yönleri ile alana önemli katkı sağlayacak bir niteliğe sahiptir.

Anahtar Kelimeler: Muhyiddîn-i Rûmî, Temsiller, Vahdet-i Vücûd, Nokta, Halı, Şecer, Dâire

REPRESENTATIVES: UNITY OF EXISTENCE AND SYMBOLISM AND FOUR WORKS OF MUHYİDDİN-İ RÛMÎ: DOT SMYBOLISM, CARPET SYMBOLISM, TREE SYMBOLISM AND CIRCLE SYMBOLISM

Abstract

The present study examines the book entitled “Temsiller Vahdet-i Vücûd ve Sembolizm” (Representatives: Unity of Existence and Smybolism) written by Hür Mahmut Yücer based on the four epistles of Muhyiddîn-i Rûmî, respectively Temsîl-i Nokta (Dot smybolism), Temsîl-i Kâlfçe (Carpet smybolism), Temsîl-i Şecer (Tree smybolism) and Dâire-i Cihânnümâ (Circle smybolism). One of the most controversial issues since the beginning of humanity history is the source of beings, where they came from, if they came from somewhere, their connection with the place they came from and what their end will be. The idea of unity of existence, which was systematized with Ibn al-Arabi (d. 638/1240) in Sufism, carried the understanding of existence to a different point in the tradition of Islamic thought than other Islamic sciences. In the work titled "Temsiller", which was evaluated, four treatises of Muhyiddin-i Rûmî, in which he dealt with the theory of unity of existence, were translated into new letters and the twelve symbols used to understand the idea of unity of existence were discussed with a broad perspective, based on the ideas in these treatises and the information in the Sufi literature. The book of Temsiller (Representations) has a quality that will make a significant contribution to the field in terms of being the first work in which the carpet symbol is used in the expression of the idea of unity of existence, and revealing the understanding of existence with circle drawings.

Keywords: Muhyiddîn-i Rûmî, Representatives, Unity of existence, Dot, Carpet, Tree, Circle

İnsanoğlunun asırlardan beri üzerinde en fazla fikir yürüttüğü konulardan biri; varlıkların kaynağı, nereden geldikleri, eğer bir yerden gelmişlerse geldikleri yerle ilişkisi ve sonlarının ne olacağı hususudur. Burada temelde dikkat çekilen husus varlık sorunudur. “Varlıkların hakikati nedir?”, “Var kılan ile var olanlar arasında nasıl bir irtibat vardır?” gibi sorular çerçevesinde pek çok gelenek tarafından varlık problemine ilişkin cevaplar ortaya konmaya çalışılmıştır.¹ Tasavvuf düşüncesinde İbnü'l-Arabî'ye (ö. 638/1240) atfedilen vahdet-i vücûd anlayışı, kendisinden önceki İslâm ilim geleneğinden farklı bir varlık anlayışı ile Allah-âlem-âdem arasındaki ilişkiyi ortaya koymuştur. Vahdet-i vücûd düşüncesine göre varlık, kendinden önceki felsefe ve kelam ilim geleneklerinden farklı olarak zorunlu ve mümkün diye bir ayrıma tabi tutulmaz. İbnü'l-Arabî'ye göre “Varlık birdir, o da Hakk'ın varlığıdır.” Bu cümle vahdet-i vücûdun en önemli dayanağını teşkil eder.² Diğer varlıklar “Mutlak Varlık”ın taayyünü sonucu ortaya çıkmıştır.

Vahdet-i vücûd anlayışına göre, Mutlak Varlık, “lâ taayyün” mertebesinde aşağıya doğru (yedili merâtib-i vücûd tasnifine göre; taayyün-i evvel, taayyün-i sâni, ruhlar âlemi, misal âlemi, şehâdet âlemi, insân-ı kâmil) taayyün eder, ortaya çıkar. Varlık bir olmakla birlikte Varlık'ın tezahürleri, görünüşleri, tecellileri pek çoktur. Mutlak Varlık'tan varlıkların tezâhürünü açıklamak, insan idrakine indirmek için çeşitli örneklere başvurulmuştur.³ Değerlendirmesini yaptığımız Hür Mahmut Yücer'in Muhyiddîn-i Rûmî'nin (ö.

¹ Mahmud Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş* (İstanbul: Sufi Kitap, 2018), 17.

² Ekrem Demirli, "Vahdet-i Vücûd", TDV İslâm Ansiklopedisi (Erişim 27.01.2022); Ekrem Demirli, *İslâm Düşüncesi Üzerine Söyleşiler ve Konuşmalar "Filler ve Körler"* (İstanbul: Sufi Kitap, 2016), 123.

³ Kılıç, *Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, 262-286; Ahmet Ögke, “Varlık Meselesi”, *Tasavvuf El Kitabı*, ed. Kadir Özköse, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 472-479.

946/1539[?] risâlelerinden hareketle hazırlamış olduğu *Temsiller Vahdet-i Vücûd ve Sembolizm* adlı eser, vahdet-i vücûd düşüncesinin anlaşılmasında getirdiği yeni örneklerle alana ciddi katkı sağlayacak bir içeriğe sahiptir.

Muhyiddî-i Rûmî'nin *Temsil-i Şecer* adlı 52 varaklık eseri 2013 yılında Hür Mahmut Yücer'in Karabük'te eline geçmesiyle gündemine girmiş, Rûmî'nin başka eserlerini araştırmış, aynı içerikle *Temsil-i Nokta* ve bu eserin içinde *Temsil-i Kâlîçe*, *Devâirü'l-Maârif* ve *Cihânnümâ* adlı eserlere ulaşmıştır. Rûmî'nin bu eserlere "*Temsilât*" başlığını verdiğini düşünerek varlık konusunu ele alan dört risâlesinden hareketle bu çalışmayı yapmıştır.

Yücer, söz konusu yazma eserleri inceleyince ana temanın mutlak bilinmezlik (lâ-taayyün) mertebesinden Hakk'ın ilk tecellisini ortaya koymak olduğunu tespit etmiş ve müellifin manzum olarak kaleme aldığı bu eserlerin içerik olarak rastgele karalanmış şiirler olmadığı, bir varlık tasavvuru ve âlem anlayışı çerçevesinde yazıldığı kanaatine varmıştır.

Yücer'in hazırlamış olduğu eser iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde vahdet-i vücûd nazariyesini açıklamada kullanılan semboller, Muhyî Efendi'nin eserlerinde geçen bilgiler ve bu nazariyeyi anlatmak için oluşan literatür bulunmaktadır. Yazarın burada özellikle literatürde nadiren yer almakla birlikte Muhyî Efendi'nin risâlelerinde geniş yer tutan ağaç, nokta ve halı sembolleri üzerine yoğunlaştığı görülür. Eserin bu ilk bölümü vahdet-i vücûd sembolizmini açıklayan en kapsamlı içeriğe sahiptir. Eserin ikinci bölümünde ise Muhyî Efendi'nin dört risâlesi günümüz alfabesine aktarılmıştır.

Muhyî Efendi'nin yaşadığı Osmanlı Devleti zamanında ilim sahasında vahdet-i vücûd nazariyesi yaygın ve etkilidir. İlmî sahada nazım türü sıkça başvurulan bir yazı türüdür. Buna binâen Muhyî Efendi'nin manzum olarak yazdığı eserler, sıradan şiir olmanın ötesinde varlık anlayışını ve buna bağlı ilimler hiyerarşisini içinde barındırmaktadır.

Vahdet-i vücûd İslâm düşüncesinde en genel anlamıyla hakiki varlıktan mecâzîye geçişi ve bunun safhalarını anlatan düşüncenin adıdır. Varlığın birlikten çokluğa, latiften kesife, hakikatten mecâza geçişini açıklayabilmek için bu nazariye, başta İbnü'l-Arabî olmak üzere mutasavvıflar tarafından hakikat-gölge, çekirdek-ağaç, nokta-harf, buhar-buz, ayna-hayal (gölge), iplik-halı gibi benzetmelerle daha anlaşılır hale getirilmeye çalışılmıştır. Bazı kitaplar (Mahmud Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, İstanbul: Sufi Kitap, 2018; Tahir Uluç, *İbn Arabî'de Sembolizm*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), bazı makaleler (Osman Nuri Küçük, "İbnü'l-Arabî Düşüncesinde Varlığın Tasavvufî Yorumunun Sayı Metafiziğine Uzanan Yansımaları", *Tasavvuf İlmî Akademik Araştırmalar Dergisi* (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2) Yıl: 10, sy: 23, s. 409; Ahmet Ögke, "İbnü'l-Arabî'nin Fusûsu'l-Hikem'inde Ayna Metaforu", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2), Yıl: 10, s. 23, ss. 75-89; Mustafa Tahralı, "Fusûsu'l-Hikem'de Tezathî İfadeler ve Vahdet-i Vücûd", *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi II*, İfav Yayınları, İstanbul 1997, ss. 9-36) ve bazı tezlerde (Necdet Yılmaz, *Abdüahad Nûrî-i Sivâsi ve*

Mirâtü'l-Vücûd ve Mirkâtü'ş-Şühûd, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1993) vahdet-i vücûd sembolizmi yer almıştır. Yücer, değerlendirmesini yaptığımız eserinde yukarıda bazı örneklerini verdiğimiz çalışmalarda yer alan vahdet-i vücûd sembolizmine dair örneklerle temas etmiş, bu örnekleri Muhyî Efendi'nin risâlelerinde yer alan bilgilerle desteklemiştir. Özellikle halı sembolizmi vahdet-i vücûd düşüncesinin anlatımında ilk defa bu eserle gün yüzüne çıkmıştır. Eserin diğer önemli bir yönü vahdet-i vücûd anlayışının daire çizimleri ile anlatılması ve "cihannümâ" denilen bu anlatım tarzının literatürü ile birlikte geniş bir şekilde ele alınmasıdır.

Yücer'in ilim dünyasına kazandırdığı bu risâlelerin ilkinde nokta metaforu yer almaktadır. "Nokta, harflerin; harf, heceler; hece isim ve kelimelerin başlangıcıdır. Bu haliyle nokta kelâmın başlangıcı ve özü, bilginin kaynağıdır. Diğer yandan nokta, kelâm ile eş zamanlı olarak varlığın başlangıcıdır. Evrenin ilk kaynağıdır."⁴ İşte bu nokta bilinirse varlığın bilgisi ve mahiyeti de bilinecektir.

Yücer'in ele aldığı ikinci risalede ağaç metaforu yer almaktadır. Ağaç ve çekirdek arasındaki irtibatla konu açıklanmıştır. Ağaç küçük bir tohumdan; gelişen, büyüyen, meyve veren bir hale dönüşür. Tohum, ağacın aslı olmakla ağacın aynıdır. Ancak ağaç; büyümesi, gelişmesi, meyve vermesi ile tohumdan başka bir şeydir. Tohum-ağaç metaforu varlığın nasıl vahdetten kesrete geçtiğini gösterir.

Yücer'in ele aldığı üçüncü risâlede halı metaforu yer almaktadır. Bu risâlede halı-yün irtibatı ekseninde vahdet-i vücûd düşüncesi açıklanmıştır. Halıda önce renkler, nakışlar, işlemler, sonra iplik dikkati çeker ama aslında dikkat edilmesi gereken ipliği oluşturan yündür. O olmasa halı olmaz. Halıdaki kesretin varlığı, yüne bağlıdır. Bu sembol görüntülerdeki çokluktan birlik/hakikata ulaşımın bir yolunu bize öğretir.

Yücer'in ele aldığı dördüncü risâle *Dâire-i Cihannümâ*'dır. Coğrafya, astronomi ve tarih alanlarında kullanılan bir terim olan cihannümâ, tasavvufta âlemi/varlığı gösteren bir anlama sahiptir. Bu yönü ile vahdet-i vücûdu anlatan ayna sembolizmi ile ilişkilendirilmiştir. Dış âlemi kendisine konu edinen coğrafya, astronomi, tarih gibi alanlarda konuları anlatmada nasıl dâireler kullanılmışsa; nefis, kalp, ruh, melek, arş, kürsi vb. içteki âlemdeki şeyleri anlatmak için de dâireler kullanılmıştır.

Muhyiddîn-i Rûmî'nin risâlelerinde konulara âyet ve/veya hadislerle giriş yapılmış, sonrasında konu manzum olarak ifade edilmiş, en sonunda da şema halinde ve iç içe geçmiş daireler şeklinde özetlenmiştir.

Yücer, sembollerin insanlık tarihindeki önemine temas etmiş, İslâm'ın aşkın ve içkin olan bir Tanrı'ya ibadet için soyut kavramları yeterli bulduğunu belirtmiştir. Mümkün

⁴ Hüner Mahmut Yücer, *Temsiller Vahdet-i Vücûd ve Sembolizm Muhyiddîn-i Rûmî'nin Dört Eseri Temsil-i Nokta, Temsil-i Kâlîçe, Temsil-i Şecer, Dâire-i Cihannümâ* (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2019), 9.

varlıkların Allah'ı tarif edemeyeceği hakikatini dile getiren yazar, böyle bir çabanın ancak körlerin filleri tarif etmesi gibi sadece bir yönünün ortaya konacağını ifade etmiştir.

Yazar, Zât mertebesi ile şehâdet âlemi arasındaki mertebelerin açıklanmasında buz-buhar, çekirdek-ağaç, ayna-hayal(gölge) gibi pek çok benzetmenin İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde ve bu eserlerden sonra yazılan eserlerde yapıldığını belirttikten sonra hakiki varlık ile mecâzî varlık arasındaki varlık mertebelerinin açıklanmasında sembollerin kullanılmasının konuyu anlamak için yeterli olamayacağını belirtmiştir. Yazar'a göre bir örnek konunun bir kısmının anlaşılmasını sağlayabileceği gibi bir başka örnek de başka bir kısmının anlaşılmasını sağlayabilir. Ama yine de O'nun hakkında çok az şey biliniyor olacaktır.

Yazar, tasavvuf ilminin diğer İslâmî ilimler içinde kendine yer bulma sürecinde sûflerin ulaştıkları hakikatleri ehil olmayanlardan sakınmalarının bir sonucu olarak sembolik dilin en çok tasavvuf ilminde kendine yer bulduğunu ifade etmiştir. Bunun neticesinde ilk olarak sûfînin bilinçsizlik ve kendinden geçme halinde söylediği ve yükümlülüğünden kurtulduğunu ifade eden şatah veya şathiyyat durumu ortaya çıkmıştır. İkinci olarak ise fıkıh ve kelâm ekseninde oluşan normatif dini geleneğin otoritelerine, doğrudan karşı çıkmaktan kaçınma tavrını ortaya koyan işâret veya remiz dili kullanılmaya başlanmıştır.

Yücer'in ele aldığı risâlelerin müellifi Şeyh Muhyiddîn-i Rûmî Edirne'de Halvetiyye'nin Cemâliyye kolu şeyhi Bâyezid-i Rûmî'nin (ö. 922/1516'dan sonra) halifesidir. Bugün İstip'de Meydin Baba türbesi olarak bilinen yerde yatmaktadır. Ne varki doğum ve vefat tarihi meçhuldür. Kâtip Çelebi'nin (ö. 1067/1657) *Keşfu'z-zünûn*'unda geçen bir bilgiye göre 16. yüzyılda yaşamıştır. Hüseyin Vassaf ise *Sefîne*'de Muhyî'nin vefat tarihini 946/1539 olarak belirtmiştir.

Yazar, Muhyî'nin eserlerinin içeriklerini ve nüsha bilgilerini ve hangi nüsha/nüşhaları bu eserinde kullandığını belirttikten sonra "İlk Tecelli Eden" başlığı altında ilk yaratılan olarak kabul edilen Rahmân'ın nefesi olan el-Kelime'nin "Kün emrinin" dışında ilk var olanın "kalem", "akl-ı evvel", Allah'ın isim ve sıfatlarının ilk zuhur mahalli olmakla güneş karşısındaki ay konumunda olan "hakikat-i Muhammediye" ve varlığın zahir ve bâtın yönü "ay-arş-kürsî", yine hakikat-i Muhammediye'yi açıklamak için "ebu'l-ervah-rûhu'l-ervâh-arşu'l-a'zam", hakikat-i Muhammediye'nin bütün varlığın aslı olduğu ve bütün mânevî makâm ve derecelerin aslının sevgi olması nedeniyle "muhabbet ve sevgi" konularına temas etmiş, Mutlak Varlık'tan zuhur eden ilk şeyle ilgili dinî kaynaklarda geçen bilgilerle açıklamış, Mutlak Varlık'tan zuhûr edenin ne olduğu ile ilgili cevapların ve isimlendirmelerin farklı olmasının sebebinin ise, hakikati bir olan şeyin sıfatlarının farklı olmasıyla açıklamıştır.

Yücer, İbnü'l-Arabî'nin fikirlerini ifade edebilmek için "ışık, harf ve ayna" sembollerine başvurduğunu, zamanla varlık mertebelerinin daha iyi anlaşılabilmesi için insanın yaşadığı şehâdet âleminde hareketle çeşitli sembollerin ortaya konduğunu belirtmiş,

“Vahdet-i Vücûd ve Sembolizm” başlığı altında tasavvuf literatüründe vahdet-i vücûd nazariyesini anlatan on iki sembolün açıklamasına yer vermiştir. Bu sembollerden üç tanesi yazarın üzerinde çalıştığı Muhyî Efendi’nin risâlelerinde geçen sembollerdir. Yazar, *Dâire-i Cihünnümâ* adlı risaledeki sembolleri ayna sembolizmi ile ilişkilendirerek ele almıştır.

Yücer’in vahdet-i vücûd sembolizmini anlatmak için başvurduğu semboller şunlardır:

Zâhir-Bâtın Sembolizmi: Allah Teâlâ’nın bâtın olması gayb âlemine, zâhir olması ise şehâdet âlemine işaret olarak değerlendirilmiştir.

Buhar-Buz Sembolizmi: Buharın farklı ortamlarda, farklı hallerde değişebilmesi; bulut, su ve buz olabilmesi latif ve tek olan hakiki varlığın kesifleştikçe keyfiyet ve kemiyet değiştirerek çokluk âleminde görünmesinin misali olarak değerlendirilmiştir.

Ayna Sembolizmi ve Cihannümâ: Ayna, Hakk olarak düşünüldüğünde aynadaki görüntüler Hakk’ın isim ve sıfatları olmaktadır.

“En mükemmel ayna Hakk’ın aynasıdır ki bütün âlem ondan yansır, ondan görünür... Rab ile kul, Hâlık ile mahlûk ve Hakk ile âlem arasındaki ayniyet ve gayriyet, bir şahıs ve aynalardaki görüntüleri arasındaki münasebet gibidir. Her bakımdan ve her yönden ne bir ayniyet ve ne de bir gayriyet vardır neticesi çıkarılmaktadır... Şahsın aynada görünmesi demek görünenin o şahıs olması, onun gayri bir kimse olmaması demektir... Şahıs ile görüntüler arasında bu bakımdan bir ayniyet vardır. Fakat şahıs bir, aynalardaki görüntüler çok olduğu için şahıs ve görüntüler arasında gayriyet vardır. Bu görüntülerin azalması veya çoğalması şahsın birliğinde bir değişiklik meydana getirmez. Çünkü şahıs ile görüntüler arasında gayriyet vardır.”⁵

Hakk’ın kendindeki âlemi bilmesi ve onu yaratması sonucunda hakikat-i Muhammediye Hakk için ayna olmuştur. “Hz. Peygamber’in Hakk’ın aynası oluşu gerçeği edebiyatımızı da etkilemiş ve bütün hakikatların kendisinden görüldüğü Câm-ı Cihannümâ literatürünü oluşturmuştur.”⁶

Ayna aynı zamanda Allah’ın zât, sıfat, isim ve fiillerinin tezâhür ettiği varlık olması nedeni ile insân-ı kâmil olarak da nitelendirilmiştir. Şehâdet âlemine inen insanın ruhu dünya ve madde kiriyle pislenmiş, Hakk ile arasına perdeler girmiştir. İnsan bir arınma ameliyesini gerçekleştirir ve melekût âlemindeki gibi bir sâfiyete ulaşırsa Hakk’ın cemâlinin parıldadığı nuru yansıtan bir ayna olur.

Yazarın ele aldığı risâlelerden biri *Dâire-i Cihannümâ*’dır. Müstakil olarak coğrafya, astronomi ve tarih alanlarında daire şekilleri ile konunun anlaşılması anlamında bir içeriğe sahip olan cihannümâ kelimesi, tasavvufta âlemi/varlığı gösteren bir anlama

⁵ Yücer, *Temsiller*, 45.

⁶ Yücer, *Temsiller*, 48.

sahiptir. Bu yönü ile vahdet-i vücudu anlatan ayna sembolizmi ile ilişkilendirilmiştir. Nasıl coğrafya, astronomi, tarih gibi alanlarda dıştaki âlemi anlatmada daireler kullanılmışsa, nefis, kalp, ruh, melek, arş, kürsi vb. içteki âlemdeki şeyleri anlatmak için de daireler kullanılmıştır.

Yazarın ele aldığı *Dâire-i Cihannümâ* adlı eserde vahdet-i vücûd konusu, yarım dâireler, yaylar, düz çizgiler gibi geometrik şekiller ve noktalar kullanılarak iç içe geçmiş âlem tasavvuruna uygun olarak ortaya konmuştur. Müstakil olarak çizilen vücûd, kalp, ruh, nefis, zikir daireleri bütün cüz'î unsurları tamamlayıcı ve bütün daireleri içinde toplayıcı olarak çizilen vücudi (varlık) şekle cihannümâ denmiştir. “Çalışmaya konu olan Muhyî'nin *Dâire-i Cihannümâ* isimli eserinde de dâirelerin ilki olarak ele alınan ve hazerât-ı hams, taayyünler gibi konuları ifade etmek için çizilen ilk büyük dâireye “dâire-i cihannümâ”⁷ adı verilmiştir. Cihannümâ türü eserlerin ilki İbnü'l-Arabî ile ortaya çıkmakla birlikte Muhyî'nin kendi şeyhi olan Bâyezid-i Rûmî'nin de cihannüması bulunmaktadır. Esasında kendisi de şeyhinin cihannümasını şerh etmiştir.

Gölge Sembolizmi: Şahıs ile gölgesi arasında bir münasebet olduğu gibi, Hakk ile yarattığı âlem arasında da buna benzer bir münasebet vardır. Bir şahsın gölgesinin ona ait olması gölge ile şahıs arasında bir ayniyet ilişkisini ortaya koyar. Şahsa bir müdahale olduğunda, mesela ıslatıldığında gölge bundan etkilenmez. Bu da arada bir gayriyet olduğunu gösterir. Gölge sembolizmi ile Hakk'ın gölgesinin bir mertebeden, sonraki mertebeye intikal ettiği açıklanarak vahdet-i vücûd düşüncesi izah edilmiştir.

Işık-Nûr Sembolizmi: Nûr kavramı; Kur'ân-ı Kerim'de Allah'ın yerlerin ve göklerin nûru şeklinde nitelenmesi (Nûr, 24/35) ve İbnü'l-Arabî'nin bu âyet ve konu ile ilişkilendirdiği başka âyetler sebebiyle (Nûr, 24/40, En'âm, 6/54, Rûm, 30/47) hakiki vücûd; şehâdet âlemindeki varlıkların müstakil bir vücûda sahip olmamaları sebebiyle de şehâdet âlemi, zulmet/gölge olarak yorumlanmıştır.

“İbnü'l-Arabî ışığın kendisinin zâhir olması ve başkalarını zâhir kılması özelliğinden hareketle ışık olarak kabul edilen varlıkların hem kendilerini gösterdikleri hem de onları varlığa getiren Hakk'ı gösterdikleri sonucuna varır. Böylece varlıklar Yaraticılarını yine kendilerinden hareketle bilmiş olurlar. Ancak İbnü'l-Arabî bu bilme sürecinden hareketle bu kez Tanrı-âlem arasında tek yönlü bir ihtiyaç modeli önermektedir. Bu modele göre varlıkların var olmak için Tanrı'ya ihtiyaçları vardır. Fakat Tanrı ışıkları olan varlıklara bu bakış açısından hareketle muhtaç değildir.”⁸

Renk Sembolizmi: Güneş ışığının atmosfere girince farklı renklerde gözükmesi ve ışığın tek renk iken atmosferde farklı renklere bürünmesinden hareketle vahdet-i vücûd anlayışı renk sembolizmi ile açıklanmıştır.

⁷ Yücer, *Temsiller*, 50.

⁸ Yücer, *Temsiller*, 55.

Şecer/Ağaç Sembolizmi: Ağaç motifi pek çok kültürde olumlu veya olumsuz sembolik anlamlarda kullanılmıştır. Ağaç, Kur'ân-ı Kerim'de olumlu veya olumsuz sembolik içeriklerle çeşitli âyetlerde konu edinilmiştir. Şeceretü'l-kevn/varlık ağacı bütün varlığın ağaç sembolü üzerinden anlatılmasını ifade eder. Bir çekirdek, içinde kuvve olarak ağacın dallarını, yapraklarını, çiçeklerini, meyvelerini barındırır. Ayrıca "ağaçlar iklimlere göre farklı türlerde, farklı cinslerde yetişmekte, her mevsim görünüşleri değişmekte, kışın yapraklarını döküp baharda tekrar canlanmakta, bu ise ölümden sonra dirilişi, varlıktaki evrendeki tahavvül ve değişimi sembolize etmektedir."⁹

Yazar, şecer sembolizmi ile ilgili literatürde yer alan eserlerin bir listesini de kütüphane kayıtlarından derleyerek listelemiştir ki bu konu müstakil bir doktora tezi oluşturacak derecede geniş ve şümullüdür.

Harf Sembolizmi: Harfler, dilin yapı taşları olmasının yanı sıra metafizik gerçekliklere işaret eden bir sembolik anlatıya da konu olmuşlardır. Hakîm Tirmizî (ö. 859/932) harfler ilmini, "ilmü'l-evliyâ" olarak nitelemiştir. İbnü'l-Arabî de harfler ilmiyle ilgili müstakil eser yazmış, *Fütûhât*'ta¹⁰ bu konuya iki bâb ayırmıştır. İbnü'l-Arabî "Harfler bizim gibi bir toplumdur, onlar da sorumlu ve muhataptır, içlerinden peygamberleri ve kendilerine göre isimleri vardır"¹¹ diyerek harfler ile insan veya daha genel anlamda bütün varlıklar arasında bir benzerlik ilişkisi kurarak varlık mertebelerini açıklamıştır. Noktanın ilk varlık olarak kabul edilmesi, noktadan sonra çizgi, çizgiden sonra düzlem, düzlemde sonra cismin meydana gelmesi şeklinde bir anlayışı ortaya çıkarmış, böylece nokta, bütün şekillerin başlangıç noktası ve ilk varlık olarak değerlendirilerek varlık hiyerarşisi açıklanmıştır.

Yazarın ele aldığı risâlelerden biri olan *Temsil-i Nokta*'da Muhyî Efendi'nin konuya yaklaşımı değerlendirilmiştir. Nokta sembolizminin Hurûfîlik'te de var olması, sûfîlerin bu anlayıştan ne kadar etkilenmiş olabilecekleri sorusunu gündeme getirmiştir. Yazar, Muhyî Efendi'nin risâlesinden hareketle sûfîlerle Hurûfîler arasındaki en büyük ayrımın ayniyet-gayriyet problemi olduğunu belirtmiştir. Yani sûfîlere göre zât sıfatın hem aynı, hem gayridir. Başka bir deyişle ne aynıdır, ne de gayridir. Hurûfîlere göre ise zât; isim ve sıfatların aynıdır, gayri olamaz. Hurûfîlerin yaklaşımı, mevcûd olan her şeyin zâtın aynı olması sonucunu gerektirdiği için şerîatin iptaline sebep olmaktadır.

Yücer, Muhyî'nin, noktanın sırrını Ahmed, onun sırrının da insan olduğuna dair yaklaşımını şöyle açıklamıştır: "Burada nokta ilk yaratılan nurdur, ruhların babasıdır...Bu nokta ol emrinin zuhura gelmesine kaynaklık etmiştir. Yazarımız burada noktayı anlatırken biri varlığa dair yaratılışın (ontolojik) başlangıcı, diğeri harfe, kelimeye ve

⁹ Yücer, *Temsiller*, 58.

¹⁰ Muhyiddîn İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), c. 1/137-227.

¹¹ Yücer, *Temsiller*, 73.

bilgiye dair (epistemolojik) başlangıcın menşei olarak ikili bir anlatım üslûbu tuttuğu görülür. Nitekim aynı nokta bilginin başlangıcı olan bâ harfinin altındaki noktadır.”¹²

Muhyî Efendi'ye göre harflerin aslı “elif”tir ve zâta işâret eder, sonuncusu ise “yâ”dır. Yâ'nın altındaki iki noktanın biri hakikat kaynağı, bidâyet noktasıdır. Buna sırr-ı Muhammedî, akl-ı küll, nokta-i küll denir. İkinci nokta ise âlemin nihâyeti olan hakikat-i Muhammediye'dir. Bu izahlardan noktanın genişleyip kelime ve cümleye, oradan bilginin artmasına vesile olması, bilgi felsefesi açısından daha da kapsamlı bir tarzda incelenmeye müsait olduğunu göstermektedir.

Semâvî Nikâh Sembolizmi: Her bir mertebenin diğer bir mertebenin etkisi ile doğması metafizik nikâh sembolizmi ile anlatılır. Bu nikâhta iki unsuru birleştiren en önemli unsur aşktır. Nikâh çokluk olmanın başlangıcını ifade eder. Bir olanın çokluk olması iki ayrı varlığın birleşmesi değil, iki ayrı tecellinin tevhid olması ve bunun neticesinde yeni bir varlığın vücûda gelmesidir.

Âdem-Havva Sembolizmi: Muhammedî rûh bütün ruhların babasıdır. Hakikat-i Muhammediye'nin yani Âdemî hakikat olan akl-ı küll ile o hakikatten yaratılan ve nefsi-i küll olan Havva'nın suretinin izdivacı ile çeşitli taayyünler ve suretler yaratılmıştır. Ahadiyyet mertebesinde hakikatler tohumu bi'l-kuvve mevcûd iken taayyün sürecinde aşağıya doğru tenezzül eden bir ağaç gibi gelişmiştir. Şecere-i melûne denilen bu ağaca, akl-ı küll ve nefsi-i küll olan Âdem ile Havva yaklaşınca “İnin oradan” (Bakara, 2/136) hitâbıyla cennetten şehâdet âlemine düşmüşlerdir.

Kuş Sembolizmi: İbnü'l-Arabî'nin *İttihâdü'l-Kevnî* adlı eserine göre varlık mertebeleri ilk akli sembolize eden kartal, kartaldan doğan, kesretin oluşmasına sebep olan ve ilk maddeyi temsil eden güvercin, kartal ile güvercinin bir başka deyişle aklın ve nefsin birleşmesi sonucu güvercinin aldığı derin nefesten, nefes-i rahmânîden doğan ve ilk nefsi sembolize eden anka kuşu, anka kuşunun oğlu olan ve küllî cismi sembolize eden karga kuşları ile sembolik olarak açıklanmıştır.

Halı Sembolizmi: Allah-âlem münasebetini açıklamada çok elverişli bir örnek olan halı sembolizmi mutasavvıfların çeşitli mısralarında konu edilmiş olsa da müstakil bir risâle olarak ilk defa Muhyî Efendi'nin *Temsil-i Kâlîçe*'sinde ele alınmıştır.

Muhyî “Vahdetten kesrete doğru halının; bütün renkleri, işlenilen nakışları, kullanılan ip ve ipekleriyle dünyaya benzediğini, doğal olarak insanların sadece işlevsel olan halıyla ilgilendiğini, gerçekte ise halının aslının ip, ipin aslının yün olduğunu bildiğini ifade eder. Öyleyse sadece halıya, nakışlarına ya da renklerine aldanmak ve aslı olan yünü unutmak nedendir?”¹³ diyerek halının ana maddesinin yün olduğuna dikkatimizi çekerek varlığın

¹² Yücer, *Temsiller*, 84.

¹³ Yücer, *Temsiller*, 90-91.

çokluk tarafına değil birlik tarafına (tevhide odaklanmak gerektiğine dikkatleri çekmiştir.

Muhyî'ye göre yün zât (lâ taayyün) mertebesini, yünden yapılan iplik birinci taayyünü (hakikat-i Muhammediye), ipliğin dokunması ve işlenmesiyle oluşan nakışlar, şekiller ve renkler diğer mertebeleri temsil etmektedir. “Aslında Hakk'ın bu âlemde taayyünâtı yünün farklı eşyâ şeklinde görülmesinden ibarettir. Nasıl yüne yeşil, yeşile de yün diyemeyiz, eşyâya da Hakk, Hakk'a da eşyâ diyemeyiz.”¹⁴

“Asıl maksat nakş değil, nakkâş, eser değil sahibi olmalıdır. Öyleyse öncelikle nefsin perdelerini kaldırmak gerekir. Sonra seyr u sülûk ile diğer perdeler kaldırılmalı; fiil, sıfat ve isim tecellileri öğrenilmelidir.”¹⁵

Hür Mahmut Yücer'in Muhyî Efendi'nin risâlelerinden hareketle hazırlamış olduğu eser ve eserin ilk bölümünde vahdet-i vücûd sembolizmi çerçevesinde ele aldığı konular, alana ilgi duyanlar ve özellikle tasavvuf sahasında lisansüstü çalışma yapacaklar için önemli bir başvuru kaynağı hüviyetindedir. Eser tasavvuf düşüncesinin anlaşılması veya tasavvuf düşüncesi kitabı olarak okunması için oldukça elverişlidir.

¹⁴ Yücer, *Temsiller*, 91.

¹⁵ Yücer, *Temsiller*, 92.

**TEMSİLLER VAHDET-İ VÜCÛD VE SEMBOLİZM MUHYİDDİN-İ RÛMÎ'NİN DÖRT ESERİ TEMSİL-İ
NOKTA, TEMSİL-İ KÂLİÇE, TEMSİL-İ ŞECER, TEMSİL-İ CİHÂNNÜMÂ**

Kaynakça

- Demirli, Ekrem. "Vahdet-i Vücûd", *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 27.01.2022.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/vahdet-i-vucud>
-*İslâm Düşüncesi Üzerine Söyleşiler ve Konuşmalar "Filler ve Körler"*. İstanbul: Sufi Kitap, 2016.
- Kılıç, Mahmut Erol. *Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş*. İstanbul: Sufi Kitap, 2018.
- Muhyiddîn İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye* çev. Ekrem Demirli. 1. Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.
- Ögke, Ahmet. "Varlık Meselesi", *Tasavvuf El Kitabı*. ed. Kadir Özköse. 472-479. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Yücer, Hür Mahmut. *Temsiller Vahdet-i Vücûd ve Sembolizm Muhyiddîn-i Rûmî'nin Dört Eseri-Temsil-i Nokta, Temsil-i Kâlîçe, Temsil-i Şecer, Dâire-i Cihânnümâ*. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2019.