

SAYI • ISSUE

49

YIL • YEAR

2023

ISSN 1301-3289

E-ISSN 2822-2903

İSLAM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ



TÜRKİYE DİYANET VAKFI

İSLAM ARAŞTIRMALARI MERKEZİ

مركز البحوث الإسلامية

CENTRE FOR ISLAMIC STUDIES



İSLAM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
TURKISH JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES

SAYI / ISSUE 49 - YIL / YEAR 2023

Sahibi/Owner	TDV İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) adına Prof. Dr. Mürteza Bedir
Sorumlu Yazı İşleri Müdürü Managing Editor	Erdal Cesar
Yayın Kurulu Editorial Board	Prof. Dr. Mürteza Bedir, Prof. Dr. İsmail E. Erünsal, Prof. Dr. M. Âkif Aydın, Prof. Dr. Rahim Acar, Prof. Dr. Casim Avcı, Prof. Dr. Feridun Emecen, Prof. Dr. Tahsin Görgün, Prof. Dr. Şükrü Özen, Prof. Dr. Mustafa Sinanoğlu, Prof. Dr. Cengiz Tomar, Prof. Dr. Ömer Türker, Prof. Dr. Salime Leyla Gürkan, Prof. Dr. Halit Özkan, Prof. Dr. M. Suat Mertoğlu, Prof. Dr. Tuncay Başoğlu, Doç. Dr. Mustafa Macit Karagözoğlu, Doç. Dr. Muhammet Zahid Atçıl, Doç. Dr. Enes Büyük, Dr. Ali Hakan Çavuşoğlu, Dr. Mustafa Demiryay
Yayın Danışma Kurulu Advisory Board	Prof. Dr. İbrahim Kâfi Dönmez (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi) Prof. Dr. Hayreddin Karaman (TDV İSAM) Prof. Dr. Oliver Leaman (University of Kentucky) Prof. Dr. Mustafa Kara (Uludağ Ü. Emekli Öğr. Üyesi) Prof. Dr. Ahmet Yaşar Ocak (TOBB Ekonomi ve Teknoloji Üniversitesi) Prof. Dr. Ali Akyıldız (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi) Prof. Dr. Ali Köse (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Talip Küçükcan (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Recep Şentürk (Hamad Bin Khalifa University) Prof. Dr. M. Sait Özervarlı (Yıldız Teknik Üniversitesi) Prof. Dr. Maribel Fierro (Spanish National Research Council) Prof. Dr. Frank Griffel (Yale University) Prof. Dr. Ayman Shihadeh (SOAS University of London)
Editör/Editor Kitâbiyat Editörleri Review Editors	Doç. Dr. Mustafa Macit Karagözoğlu (Marmara Üniversitesi) Doç. Dr. Muhammet Zahid Atçıl (İstanbul Medeniyet Üniversitesi) Doç. Dr. Enes Büyük (Samsun Üniversitesi)
Yayın Sekreteri/Assistant Editor	Adem Sari
Dil Editörleri/Language Editors	İsa Kayaalp (Türkçe), Michael Kaplan (İngilizce), Münzir Şeyhhasan (Arapça)
Bibliyografya Editörü/ Bibliography Editor	Abdülkadir Şenel
Tasarım/Graphic Design Baskı/Printed by	Ender Boztürk, Ali Haydar Ulusoy, Hasan Hüseyin Can TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi Ostim OSB Mah. 1256 Cadde No. 11 Yenimahalle/Ankara Tel. 0312. 354 91 31 Faks. 0312. 354 91 32 Sertifika No. 48058

İslam Araştırmaları Dergisi yılda iki sayı
(Ocak ve Temmuz) yayımlanan hakemli ve akademik bir dergidir.
Dergide yer alan yazıların ilmi ve fikri sorumluluğu yazarlarına aittir.

Bu dergi ULAKBİM Ulusal Veri Tabanları, Modern Language Association Database,
ATLA Religion Database, Index Islamicus ve ERIH Plus tarafından taranmaktadır.

İcadiye Bağlarbaşı Caddesi 38, Bağlarbaşı 34662
Üsküdar-İstanbul
Tel. (0216) 474 08 50 Fax. (0216) 474 08 74
isad.isam.org.tr

© İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2023
ISSN 1301-3289



İSLAM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

TURKISH JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES

Sayı / Issue 49 • Yıl / Year 2023

MAKALELER / RESEARCH ARTICLES

Batı'da Barış, Doğu'da Savaş: Pasarofça Antlaşması Sonrası Suriye ve Irak'ta Nizamın Tesisi (1718-1722) / Peace in the West, War in the East: Reestablishing Order in Syria and Iraq after the Treaty of Passarowitz (1718-1722) **7**

M. Habib Saçmalı

Creation of Mamluk Social Identity Through *Madrasas* and Production of Texts / Medrese ve Metin Üretimi Üzerinden Memlûk Toplumsal Kimliğinin İnşası **33**

Büşra Sıdika Kaya

From *Fiqh Matn* to Code of State: Shifting Representation of the *Multaqâ* from the Seventeenth to the Nineteenth Centuries Ottoman World and Beyond / Fıkıh Metninden Devletin Pozitif Hukuk Koduna Doğru: XVII. Yüzyıldan XIX. Yüzyıl Osmanlı Dünyası ve Sonrasına Doğru *Mültekâ*'nın Değişen Sunumu **67**

Kasım Kopuz

تحقیق «حصن العارفين من فتن الزمان في كل آن»
لإبراهيم حقي الأضرومي (ت. ١١٩٤/١٧٨٠م)

The Analysis and Critical Editon of İbrahim Hakkı Erzurumi's Treatise Entitled *Ḥiṣn al-ʿarīfīn min fitan al-zamān fī kullī ān* **115**

Ömer Faruk Can / عمر فاروق جان

Abdurrahman Mihcioglu / عبد الرحمن ميخجي أوغلو

ARAŞTIRMA NOTU / RESEARCH NOTE

“Cevâmiu'l-Kelim” ve “Câmiu Hâdimi'l-Haremeyn” Adlı Dijital Hadis Veri Tabanları Üzerine Notlar / Some Notes on Digital Ḥadīth Databases: The Cases of “Jawâmi' al-Kalim” and “Jâmi' Khâdim al-Ḥaramayn” **167**

Muhammed Enes Topgül

KİTÂBİYAT / BOOK REVIEWS

Ekmeleddin İhsanoğlu, *The Abbasid House of Wisdom: Between Myth and Reality* 177

İsmail E. Erünsal

Ed. John L. Rury and Eileen H. Tamura,
The Oxford Handbook of the History of Education 183

Tuncay Başoğlu

Mesut Kaya, *Taberi Tefsiri'nin Kaynakları* 189

Ceyda Gürman

Şehâbeddin es-Sühreverdî – Şemseddin eş-Şehrezûrî, çev. Tahir Uluç,
Hikmetü'l-işrâk – Hikmetü'l-işrâk Şerhi 196

Gülizar Ekinci

Michel Chodkiewicz, çev. Birol Biçer, *Velayet Mührü: İbn Arabî Öğretisinde Nübüvvet ve Velayet* 202

Ali İhsan Kılıç

M. Akif Kayapınar, *Siyasal Düzen: Adalet ve Asabiyetin Siyasetteki Rolü* 208

Nurullah Ardıç

Omri Paz, *Who Killed Panayot?: Reforming Ottoman Legal Culture in the 19th Century* 214

Kübra Nugay

İsa Koç, *Mezhepler Arası Mücadele – Hanbelilik-Eş'arilik İlişkisi–* 220

Abdullah Ömer Yavuz

Batı'da Barış, Doğu'da Savaş: Pasarofça Antlaşması Sonrası Suriye ve Irak'ta Nizamın Tesisi (1718-1722)

M. HABİB SAÇMALI*

Öz

Osmanlı Devleti 1722-1747 yılları arasında İran'da uzun süren savaşlara katıldı. Bu makale, Batı'da barışın sağlandığı ve Doğu'da savaş ihtimalinin günden güne arttığı 1718-1722 yılları arası dönemde Osmanlı hükümetinin imparatorluğun güneydoğu bölgelerinde yaptığı hazırlıkları ele almaktadır. Makale Suriye ve Irak'taki askerî ve siyasî nizamın tesisi faaliyetlerini merkez-çevre ilişkileri bağlamında Osmanlı arşiv kaynaklarını esas alarak incelemekte, Osmanlı merkezî otoritesinin Suriye ve Irak'taki gücünün imkânlarını ve sınırlarını tartışmaktadır. Araştırmanın bulguları, Bâbü'lî'nin bir yandan sert önlemler (sopa), diğer yandan önemli tavizlerle (havuç) merkezi otoriteyi sağlamaya çalıştığını göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı, Merkez-Çevre, Mevâli Urbânı, Suriye, Irak.

Peace in the West, War in the East: Reestablishing Order in Syria and Iraq after the Treaty of Passarowitz (1718-1722)

Abstract

The Ottoman Empire participated in long-lasting wars on the Iranian front between 1722 and 1747. This article deals with the preparations the Sublime Porte made in the empire's southeast between 1718 and 1722, when peace was established in the west and the possibility of war in the east increased day by day. The article specifically examines the Porte's measures to establish military and political order in today's Syria and Iraq in the context of center-periphery relations, based on Ottoman archival sources. It discusses the power and limitations of the Ottoman central authority in Syria and Iraq. One of the article's main arguments is that the Sublime Porte tried to establish the central authority with employing strict measures (stick) on the one hand and making important concessions (carrot) on the other.

Keywords: Ottoman, Center-Periphery, Mawali Bedouins, Syria, Iraq.

The summary is at the end of the article

* Arş.Gör. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü / Research Assistant Dr., İstanbul Medeniyet University, The Department of Political Science and Public Administration, İstanbul, Türkiye, ORCID 0000-0002-7291-3904 muhammethabib@gmail.com.

DOI: 10.26570/isad.1235710 • Gelis/Received 20.09.2022 • Kabul/Accepted 21.10.2022

Atıf/Citation Saçmalı, M. Habib, "Batı'da Barış, Doğu'da Savaş: Pasarofça Antlaşması Sonrası Suriye ve Irak'ta Nizamın Tesisi [1718-1722]", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 49 [2023]: 7-31.

Giriş

21 Temmuz 1718 tarihinde imzalanan ve Osmanlı Devleti ile Avusturya-Venedik ittifakı arasındaki üç senelik savaşı sona erdiren Pasarofça Antlaşması, 1683 Viyana Kuşatması sonrası büyük savaşlara sahne olan Osmanlı Devleti'nin batı cephesinde nispeten uzun süreli barışı tesis etti. Bu tarihten dört sene sonra ise İran'da Gılzâyî Afganları tarafından Safevî hanedanının yıkılmasıyla, bölgede Osmanlılar'ın da dahil olduğu yirmi beş sene sürecek bir savaşlar dönemi başladı.¹ O dönemde İran'da bir savaş çıkması ihtimali haricinde, Rusya'nın kuzeyden Osmanlı topraklarına saldırma ihtimali de Bâbiâli tarafından ciddi bir tehdit olarak değerlendirilmekteydi. Bu sebeple 1718 yılı sonrası dönemde Osmanlı-Rus ve Osmanlı-İran sınır bölgelerinde askerî tahkimatlar istikrarlı şekilde arttırılmıştır. İran sınır hattında Osmanlı idaresi altında bulunan Gürcü prensliklerinden Basra'ya kadar olan ve Çıldır, Erzurum, Kars, Van ve Bağdat'ı kapsayan sınır bölgelerinde nizamın tesisi ve askerî hazırlıkların arttırılması faaliyetleri sürdürülmüştür.²

Sınır bölgesi olan Irak'ta, Osmanlı merkezî otoritesi Batı'da barış sonrası ve Doğu'da muhtemel savaş öncesi yeniden nizamı tesis etmek için nasıl bir perspektife sahipti? Hangi yerel unsurlar ve dinamikler güvenlik açısından öncelikli tehdit olarak görülmekteydi? Suriye ve Irak, İstanbul açısından ne ölçüde birbiriyle bağlantılı görülmüyordu? XVIII. yüzyılın ilk yarısında imparatorluk merkezi ile güneydoğu bölgeleri arasındaki ilişkinin dinamikleri nasıl şekillenmekteydi? Merkezde üretilen politikalar sahada nasıl zorluklarla karşılaşmakta, ne ölçüde başarıya ulaşmaktaydı?

Bu ve benzeri sorulara cevapların aranacağı bu makalede, ulaşılan temel sonuçlardan biri Bâbiâli'nin güvenlik açısından Irak ve Suriye coğrafyasını birbiriyle irtibatlı gördüğü ve her iki bölgeye yönelik güvenlik politikalarını bütüncül bir bakış açısıyla oluşturduğudur. Ayrıca Osmanlılar'ın o dönemde Irak ve Suriye'deki faaliyetleri, bedevi Arap gruplarının her iki bölgede Osmanlı merkezî otoritesi için en önemli emniyet sorununu teşkil ettiğini göstermektedir. Bu sorunun çözümünde eyalet güçlerinin

1 Safevî Devleti'ne bağlı olarak Kandehar bölgesinin hâkimi olan Gılzâyî Afganlar 1722 senesinde İsfahan'ı kuşatarak ele geçirmişler ve İran'da 1729 senesine kadar sürecek olan Afgan hakimiyetini başlatmışlardır (konuyla ilgili ayrıntılı bir çalışma için bk. Lockhart, *The Fall of the Safavi Dynasty*).

2 Rusya sınırı ve Batı Gürcistan'daki mevzu bahis askerî hazırlıklar ve siyasî nizam tesisi faaliyetleri için bk. Saçmalı, "Sunni-Shiite Political Relations", s. 124-34. Erzurum, Kars ve Van bölgelerindeki siyasî ve askerî düzenin yeniden sağlanmasına yönelik önlemlere dair bazı birincil kaynaklar için bk. BA, *Mühimme Defteri*, nr. 129, s. 3 (h. 13, Evâhir-i Cemâziyelâhir 1131/11-19 Mayıs 1719), s. 16 (h. 68, Evâil-i Receb 1131/20-29 Mayıs 1719), s. 346 (h. 1263, Evâil-i Zilhicce 1132/4-13 Ekim 1720).

doğrudan askerî operasyonları yanında, Anadolu'daki göçebe grupların Suriye'de zorunlu iskân ettirilmesiyle dolaylı ve tedricî, fakat daha kalıcı çözüm yolları denenmesi, Bâbiâli'nin bölgeye yönelik siyasetini anlamada önemli veriler sunmaktadır. Merkez-çevre ilişkileri bağlamında ise, Bâbiâli'nin Suriye'deki mevâlilere (bedevi kabileler) yönelik genel bir "sopa-havuç" siyaseti yürüttüğü ve erken modern dönemde "haydut" ile "bürokrat" arasındaki geçişkenliğin önemli bir örneğinin Suriye'de yaşandığı ortaya konmaktadır.³ Ayrıca yerel zorlukların İstanbul'un beklediğinden daha güç aşıldığı ve merkezde üretilen politikalarda esnekliğe gidilerek yeni durumlara göre revize edildiği anlaşılmaktadır. Bu durumun en bariz örneği olarak 1717 senesinden itibaren Suriye'deki yerel isyan hareketinin lideri olan Hamd el-Abbas'ın, 1723 yılında Bâbiâli tarafından mevâlî urbanı beyi tayin edilmesi makalede merkez-çevre güç dengeleri ve müzakereleri bağlamında ele alınacaktır.

1718 sonrasındaki askerî tahkim faaliyetlerinin sebeplerini belirlemek önemli bir husustur. Rusya sınırındaki hazırlıkların Çar I. Petro'dan gelebilecek askerî tehditlere karşı önlem almaya matuf olduğu Bâbiâli'nin yazışmalarında yer almaktadır.⁴ İran sınırında ve civar bölgelerde yapılan hazırlıkların ise İran'da çıkması muhtemel bir savaş sebebiyle olduğu eldeki kaynaklarda açıkça yer almamaktadır. Bu itibarla, doğu sınırında yapılan askerî tahkimatın doğrudan ve sadece İran'da çıkacak bir savaşa hazırlık olduğunu söylemek doğru olmaz. Ayrıca bir cephede uzun süre yoğunlaştıktan sonra, barışın sağlanmasıyla birlikte, ihmal edilen bölgelerde düzen sağlama gayretleri Osmanlı Devleti'nin bilinen uygulamalarındandır. Bu durumun bir örneği Karlofça Antlaşması (1699) sonrasında da yaşanmış, gerek Gürcistan'da gerek Bağdat ve Basra'da merkezî otoritenin siyâsî ve askerî açıdan yeniden tahkimi girişimleri olmuştur.⁵ Öte yandan, Osmanlı Devleti'nin İran'a yönelik topyekün savaş kararı alması, İsfahan'ın Afganlar tarafından ele geçirildiği Ekim 1722 tarihinden yaklaşık

3 Osmanlı Devleti'nde "haydut" (bandit) ile "bürokrat" (bureaucrat) geçişkenliğine dair ayrıntılı bir çalışma için bk. Barkey, *Bandits and Bureaucrats*.

Osmanlı Devleti'nin çevresel güçlere karşı yürüttüğü politikaları "sopa-havuç" metodu üzerinden izah eden başka çalışmalar için bk. Ceylan, "Carrot or Stick?"; Klein, *The Margins of Empire*, s. 22, 27, 33, 34, 135.

Bu metot daha geniş planda "Osmanlı pragmatizmi"nin örneklerinden biri olarak değerlendirilebilir. "Osmanlı pragmatizmi"nin analitik bir tahlil aracı olarak kullanılmasına yönelik açıklayıcı ve aynı zamanda eleştirel bir çalışma için bk. Dağlı, "The Limits of Ottoman Pragmatism".

4 BA, Ali Emîrî, AE.SAMD.III, nr. 231-22174 (1133/2 Kasım 1720-21 Ekim 1721).

5 Abou-El-Haj, *The 1703 Rebellion*, s. 115-17; Kırca, "Sadaret Yazışmalarını Hâvî Bir Münşeât Mecmuası", s. 134-39; Rayfield, *Edge of Empires*, s. 228. Aynı dönemde Bağdat ve Basra'daki nizamın yeniden tesisi çabaları için aş.bk.

bir sene sonra, Temmuz 1723 tarihinde gerçekleşmiştir.⁶ Bu itibarla mevzubahis 1718-1722 ara dönemde Sadrazam Damad İbrâhim Paşa idaresindeki Bâbîâlî'nin doğu bölgelerindeki nizamı yeniden tesis gayretlerini doğrudan savaş kararının bir neticesi olarak görmek doğru olmayacaktır. O sebeple özellikle bu makalede ele alınacak olan Bâbîâlî'nin Suriye ve Irak'ta nizamı yeniden tesis etme çabalarının, doğrudan İran'da çıkması muhtemel bir savaşa hazırlık olduğu iddia edilmemektedir.

Fakat mevzubahis nizam tesisinde, hükümetin bu ihtimali göz önünde bulundurması oldukça muhtemel bir durumdur. Nitekim İsfahan'ın Afganlar tarafından kuşatıldığı haberi Nisan 1722'te ilk olarak İstanbul'a ulaştığında, Çıldır, Kars, Van, Erzurum, Bağdat ve Basra'ya kadar bütün doğu sınır hattı muhtemel bir savaş emrine hazır olacak şekilde askerî ve siyasi olarak tahkim edilmiştir. Osmanlı Devleti'nin İran'daki bir savaşa müdahil olmayacak olsa bile, doğu komşusunda çıkacak bir savaşa karşı kendi doğu sınırını hem dış tehditlere hem de iç karışıklıklara karşı korumak için askerî güçlendirmeler yapması olağan ve anlaşılır bir reflekstir. Yapılan bu hazırlıklar, saldırı kararı sonrasında da işe yaramıştır. Nitekim Hamd el-Abbas'a mevâlî urbanı beyliği rütbesi, bu savaş kararından birkaç ay önce verilmiş ve kendisi savaş başladıktan sonra sınır bölgelerine gönderilecek zahireler için İstanbul'un emrinde vazifeler icra etmiştir.⁷ Dolayısıyla bu makalede Bâbîâlî'nin 1718-1722 döneminde Suriye ve Irak'taki faaliyetlerinin ana sebepleri olarak biri genel (ihmal edilen bölgelerde nizam tesisi), biri özel (İran'da çıkması muhtemel savaş) olan mevzubahis iki sebep esas alınmaktadır.

Irak ve Suriye'de Nizamın Tesisi

Kanûnî Sultan Süleyman'ın 1530'larda Bağdat ve civarını ve yaklaşık on sene sonra Basra'yı Osmanlı topraklarına katması sonrası, Irâk-ı Arap⁸ bölgesi Osmanlı Devleti'nin en önemli güç merkezlerinden biri haline geldi. İstanbul idarî olarak Irak'ı dört eyalet ile kontrol etti: Bağdat, Musul, Şehrîzor ve Basra. Fakat mühim iç zorluklar ve dış tehditler sebebiyle başşehirden uzak bu sınır bölgesinde merkezî kontrolü tesis etmek kolay olmadı. Öncelikle Irak bölgesinde Sünnî ve Şîî mezhebine bağlı Arap, Kürt

6 Saçmalı, "Sunni-Shiite Political Relations", s. 167, 172-73.

7 Mesela bk. BA, *Mühimme Defteri*, nr. 134, s. 84 (h. 308, Evâsıt-ı Ramazan 1139/2-11 Mayıs 1727), s. 87 (h. 316, Evâhir-i Ramazan 1139/12-21 Mayıs 1727).

8 Yaklaşık günümüz Irak coğrafyasını kapsayan alan o dönemlerde Irâk-ı Arap olarak adlandırılmaktaydı. Günümüz İran'ının batı bölgesinde yer alan ve Fırat'ın doğusunda kalan dağlık bölge Irâk-ı Acem olarak isimlendirilmekteydi. Bu sebeple Kanûnî Sultan Süleyman'ın 1533-35 seneleri arasındaki seferi, Osmanlı kaynaklarında "İrâk-ı Acem seferi" (iki Irak seferi) olarak geçmektedir (bk. Küçükaşçı, "Irak", s. 85-86).

ve Türkmen etnisitelerinden oluşan oldukça heterojen bir nüfus yapısı bulunmaktaydı.⁹ Çeşitli Kürt ve bedevi Arap aşiretleri Irak ve Suriye bölgesinde merkezi nizamın tesisine karşı sürekli bir güvenlik problemi teşkil etmekteydi.¹⁰ Basra, Bağdat, Halep ve Şam gibi büyük şehirleri birbirine bağlayan yollar üzerindeki ticaret ve hac kervanları bedevi aşiretlerin sıklıkla hedefi olmaktadır.

Osmanlı Devleti'nin Batı'da Kutsal İttifak kuvvetlerine karşı savaştığı XVII. yüzyılın son dönemi, Irak'ta geniş çaplı ve eş zamanlı Kürt ve bedevi Arap isyanlarına sahne oldu. 1689 senesinde yerel bir Kürt lider olan Süleyman Kirmac'ın Şehrizeror'da çıkardığı, Şehrizeror valisini öldürdüğü ve Kerkük'ü ele geçirdiği isyan ancak Karlofça Antlaşması sonrası ve Osmanlı-Safevî ortak operasyonu ile bastırıldı.¹¹ 1691 senesinde başlayan ve Cezayir, Ma'dan, Müntefik, Âl-i Serrâc gibi çeşitli Arap aşiretlerinin birlikte kalkıştığı Basra isyanı ise 1695 senesinde Basra'nın bedevi Arap kabilelerinin eline geçmesiyle sonuçlandı. Osmanlı Devleti'nin doğuda zayıf olduğu bu dönemde, sınırın İran tarafındaki Huveyze bölgesinin hanı olan Seyyid Ferecullah Han, Basra'yı 1697 senesinde ele geçirip, şehrin anahtarlarını İstanbul'a göndererek, Basra'nın yeniden Osmanlılar'a katılmasını sağladı. Osmanlı ordusu ancak 1701 yılında şehre girerek tam hakimiyet sağladı.¹²

Dış tehditler açısından ana aktör Safevî Devleti idi ve Safevler'i Irak bölgesine çeken çeşitli siyasî, iktisadî ve dinî sebepler bulunmaktaydı.¹³ Siyasî açıdan, Irâk-ı Arap bölgesi 1530'lardaki Osmanlı fethi öncesi Safevîler'in elindeydi ve müteakip yüzyıllarda İran için stratejik bir hedef oldu. İktisadî açıdan, Irâk-ı Arap'tan geçen büyük ticaret yollarına sahip olmanın yanında, Basra körfezinin gerçek bir "Fars körfezi" olması bu yolla mümkün olabilirdi. Dinî açıdan ise, özellikle Necef ve Kerbelâ bölgesinde Şiîler için çok sayıda kutsal mekân olması ve Bağdat'ta ciddi oranda Şiî nüfus bulunması, Safevîler'i Irâk-ı Arap'a çeken önemli etmenlerdi. Bütün bunların neticesinde Irak'a olan alakasını canlı tutan Safevî Devleti, 1624 senesinde Bağdat'ı ele geçirmiş ve on dört sene hakimiyeti altında tutmuştu.

9 Parry, "The Period of Murad IV", s. 143.

10 Bedevi Arap grupları arasında en güçlü olanı Osmanlı yönetiminin "mevâlî urbanı" olarak isimlendirdiği gruptu. Mevâlî, Irak ve Suriye'de yaşayan bedevi Arap aşiretlerinin bir birliği/konfederasyonu hüviyetinde idi (bk. Douwes, *The Ottomans in Syria*, s. 26; Winter, "Aufstieg und Niedergang", 249-63).

11 Güngörürler, "Diplomacy and Political Relations", s. 259, 273, 318, 344.

12 Güngörürler, "Diplomacy and Political Relations", s. 260, 283, 301-02, 305, 357-58.

13 Küpeli, "Irak-ı Arap'ta Osmanlı-Safevî Mücadelesi", 227-44. Ayrıca Osmanlılar ve Safevîler arasında Hüzistan, Luristan ve Şehrizeror'da sınır ihtilafları bulunmaktaydı (bk. Parry, "The Period of Murad IV", s. 143).

1690'lardaki Basra isyanı ve neticesi düşünüldüğünde, İran'daki siyasî istikrarsızlık ve kargaşaya karşı Irâk-ı Arap bölgesinin güçlendirilmesi Bâbiâli'nin ilk atacağı adımlardandı.

Pasarofça Antlaşması ve İsfahan'ın düşüşü arasındaki kısa dönemde, Osmanlı hükümeti, diğer doğu bölgeleriyle birlikte, Irâk-ı Arap bölgesinde ve günümüz Suriye'sini teşkil eden coğrafyada geniş çaplı askerî operasyonlara girişti.¹⁴ Bu yıllarda Basra'da yeni bir donanma inşası faaliyetine girişildi, Musul ve Rakka kaleleri tamir edildi ve Rakka, Halep ve Şam'daki mevâzilere karşı çok sayıda askerî operasyonlar gerçekleştirildi. Ayrıca Anadolu'daki Türkmen ve Kürt göçebe aşiretlerinden İstanbul tarafından "itaatsiz" bulunanları, mevâzilere karşı denge unsuru olması amacıyla yoğun şekilde Suriye'deki çeşitli bölgelere iskân ettirildi.

Damad İbrâhim Paşa hükümetinden bölgeye yönelik ilk "nizâm-ı memleket" emri Bağdat Valisi Hasan Paşa ve Basra valisi olan oğlu Ahmed Paşa'ya 1719 Nisanında gönderildi.¹⁵ Bu hükümler bedevi Arap ve Türkmen aşiret isyanlarının bastırılması, ziraatın devam etmesi için toprakların korunması, Bağdat yolunu kullanan hacıların korunması ve sınır bölgelerinde güvenlik ve asayişin tamamen sağlanması gibi emirleri içermektedir.¹⁶ Hasan Paşa, bu vazifelerin yerine getirilmesinde önder tayin edildi. Bâbiâli, Bağdat ve Basra'nın sınırdaki olmasının altını çizdi ve Anadolu veya diğer yerlerle kıyas edilemeyecek önemde olduklarını belirtti.¹⁷ Ayrıca bu hükümlerde Hasan Paşa'nın arzlarına atıf yapılarak, kendisinin "süvari levendât" talebinde bulunduğu ve her iki sınır valisinin istedikleri sayıda süvari alabileceği ifade edildi. Böylece 1719 ilkbaharı itibarıyla, Bâbiâli, Irâk-ı Arap bölgesinde nizamın tesisi sürecini başlatmış oldu. Bu arada Van Kalesi'ndeki tamir ve inşaa faaliyetleriyle eş zamanlı olarak, Bâbiâli, Musul Kalesi'nin tahrip olan kısımlarının tamiri emrini verdi. Musul alay beyine ve Musul Kalesi asker zâbitleri ve vilayet âyanına hükümler gönderildi ve Musul Kalesi'nin tamiri için yerli neferat ve timar sahipleri vazifelendirildi.¹⁸

14 Diğer doğu bölgelerine dair hazırlıklar için 2 numaralı dipnota bakınız.

15 BA, *Mühimme Defteri*, nr. 127, s. 381 (h. 1672, 1673, Evâil-i Cemâziyelâhir 1131/21-30 Nisan 1719).

16 Bağdat Valisi Hasan Paşa'ya gönderilen hükmün sonunda yer alan şu ifadeler dikkat çekicidir: "İfâ-yı nizâm-ı memleket ve himâyet ve sıyânet-i raiyyet ve hüsn-i iyâlet ve hıfz ve hırâset-i vilâyetin ve def'-i ref'-i erbâb-ı şekâvet vesair külli ve cüz'î umûr ve hususların lâyıık-ı dîn u devlet-i aliyye ve muvâfık-ı nâmûs-ı saltanat-ı seniyyem olan vücûh-ı müstahsene üzere icra ve temşiyeti bâbında..." (bk. BA, *Mühimme Defteri*, nr. 127, s. 381 [h. 1672, 1673, Evâil-i Cemâziyelâhir 1131/21-30 Nisan 1719]).

17 "... sedd-i sedid-i sugûr ve serhadd-i mansûrem olan Bağdat ve Basra sair bilâda kıyas olunmayıp..."; "... Anadolu ve sair bilâd ve diyâra mümâsil olmadığı âşikâr ..."

18 BA, *Mühimme Defteri*, nr. 129, s. 209 (h. 789, 790, Evâhir-i Rebiülâhir 1132/1-10 Mart 1720).

Mevâlî Urbânî İsyanı

Osmanlı Devleti'nin güneydoğu sınırında nizamı tesis ve muhtemel sa-vaşlara karşı hazırlıklı olma faaliyetleri sırasında, Osmanlı merkezî otoritesini en fazla zorlayan unsur mevâlî isyanları oldu. Mevâlî, Hama ve Humus arasındaki Suriye çöl bölgesinin hâkim aşiret birliği idi. Bağdat, Basra ve Musul'u Halep ve Şam ile bağlayan ticaret yollarının mevâlî bedevilerinin kontrolünde ve nüfuzu altında olan bölgelerde yer alması, mevâlîleri özellikle önemli kılmaktaydı.¹⁹ Ayrıca mevâlîler, Şam hac yolunu kullanarak Mekke ve Medine'ye giden hac kervanları için de potansiyel bir tehdit oluşturmaktaydı. Merkezî kontrolü ve güvenliği sağlamak maksadıyla, Osmanlı yöneticileri bölgede ilk hâkim oldukları dönemden itibaren mevâlîleri Osmanlı idare mekanizmasının içine almaya gayret ettiler. Bu maksatla "urbân beyliği" makamını tesis edip, mevâlî konfederasyonu ile karşılıklı bağımlılığa dayanan bir ilişki kurmayı büyük ölçüde başardılar.²⁰

Bu makalede ele alınan dönemde, Osmanlı hükümeti ile mevâlî urbânî arasındaki ilişkide mevâlî tarafı daha fazla güç elde etmeye çabalamıştır. Buna karşı merkezî yönetim, mevâlîlerin artan gücünü kontrol altına almak için bir dizi siyasî ve askerî hamlelerde bulunmuştur. Mevâlî urbânî beyliği 1680'den ve 1710'ların ortasına kadar olan yaklaşık otuz beş senelik dönemde Abbas ailesinin elinde idi.²¹ Osmanlı Devleti'nin önce

19 Douwes, *The Ottomans in Syria*, s. 26. Mevâlî birliğinin kökleri XIII. yüzyıla dayanmaktaydı ve şeyhlerine "emîrül-bâdiye" (çöl emîri) denmekteydi.

20 XVI. yüzyılın ilk çeyreğinde Suriye ve Mısır'ın Yavuz Sultan Selim tarafından fethi sonrası, Osmanlılar "urbân beyliği" makamını tesis ettiler. Bu makam mevâlî aşiret konfederasyonunun başındaki şeyhe/reise karşılık geliyordu. Mevâlî şeyhleri ve Osmanlı idarecileri arasındaki karşılıklı bağımlılık ilişkisinin devam etmesi neticesinde, XVI. yüzyılın sonlarından itibaren bu makam Osmanlı Devleti'nin Suriye'deki eyalet yönetiminin bir parçası olmayı sürdürdü ("çöl beyliği" de denen bu makamın XVI. yüzyıldan XVIII. yüzyıla kadar gelişimi için bk. Winter, "Osmanische Sozialdisziplinierung", 56-59; Winter, "Aufstieg und Niedergang", 249-63).

Özellikle XVI. yüzyılın son çeyreğinden başlamak üzere, mevâlî şeyhleri ile Osmanlı idarecileri arasında bir iş birliği ilişkisi mevcuttu. Buna göre, Osmanlılar bu şeyhlere belirli imtiyazlar ve ünvanlar veriyorlar ve her sene gönderilen surre kervanından yıllık ödeme yapıyorlardı. Karşılığında ise, bu aşiretler hac kervanlarının, çöllerden de geçen ticaret yollarının ve yerleşik reâyânın güvenliğini temin ediyorlardı. Bazı durumlarda, Osmanlı eyalet idaresinin askerî operasyonlarına yardımcı güç gönderiyorlardı (bk. Ze'evi, *An Ottoman Century*, s. 98-102; Douwes, *The Ottomans in Syria*, s. 25-27).

21 Abbas ailesi 1680 senesi civarında mevâlî beyliğini almış ve o tarihten itibaren bu ailenin fertleri beylik makamında bulunmuşlardır. 1680'ler ve 1710'lar arasında Hüseyin el-Abbas ve Hamd el-Abbas arasındaki beylik mücadelesinde iki taraf farklı dönemlerde başarılı olmuştur. Bâbiâli onların resmî konumunu mevâlî urbânî beyi olarak belirtmiş ve Selemiye ve Deyrürâhbe arasındaki bölgelerden sorumlu kılmış-tır (bk. Winter, "Aufstieg und Niedergang", s. 255-60).

1710'larda Ruslar'a karşı, daha sonra 1715-18 yılları arasında Avusturya ve Venedik'e karşı yaptığı savaşlar sırasında, merkezî otoritenin zaafa uğraması neticesinde Abbas ailesi İstanbul'a karşı kendi otonom gücünü arttırdı.²² Bunun üzerine, Osmanlı hükümeti yerel bir "hanedanlığa" dönüşmekte olan Abbas ailesinin gücünü kırmak ve merkezî otoriteyi daha güçlü tesis etmek amacıyla 1716 yılı sonu 1717 yılı başına denk gelen dönemde, Abdülaziz ailesinden Şibli isimli bir kişiyi, "Deyrürahbe ve Selemiyeye sancak beyi" ünvanıyla mevâlî urbanı beyi olarak atadı.²³ Kendisine Halep, Hama ve Humus'taki bedevi saldırılarını engellemesi ve İpşir Mustafa Paşa (ö. 1655) nizamnamesini takip etmesi emredildi.²⁴ Bu nizamnameye göre, mevâlî bedevileri yerleşik halka ve seyahat halindeki ticaret ve hac kervanlarına saldırmamaları karşılığında yıllık ücret alıyordu. Şibli'nin tayinini bildiren hükümlerde, eski mevâlî liderlerinden Hamd el-Abbas, Hüseyin el-Abbas, Şeyh Efendi ve Cevize isimli kişiler isimleri yazılarak belirtildi ve kendilerinin "itaatsizlik" ve "eşkyaçlık"ları sebebiyle bir daha mevâlî beyi olamayacakları yazıldı.²⁵

İstanbul tarafından yeni bey tayin edilen Şibli, otuz beş senedir hüküm süren Abbas ailesine karşı ilk giriştiği mücadelelerde başarılı olamadı.

22 Bk. BA, *Mühimme Defteri*, nr. 129, s. 9 (h. 38, Evâhir-i Cemâziyelâhir 1131/11-19 Mayıs 1719). Bağdat Valisi Hasan Paşa'ya gönderilen hükümde mevzubahis savaşların kimlere karşı olduğu belirtilmemiş ve genel ifadelerle yer verilmiştir: "Bâdiye-i teverrüd-i fesâd ve udvân olan mevâlî urbanı eşkyaçının bundan akdem birkaç seneden beri vuku bulan sefer ve hareket iştigalinden nâşi, izâle ve istisallerinde ihmal olduğundan, fesad ü şekavetleri izdiyâd ve iştidâd bulup..."

23 Selemiyeye ve Deyrürahbe Suriye çölünün doğu ve batı uçlarında yer alan ve yaklaşık aynı enlem üzerinde yer alan ayrı bölgelerdir. Bu, Osmanlı hükümetlerinin mevâlî topraklarını Suriye'de Fırat'ın batısında kalan bütün çöl arazisi olarak kabul ettiğini göstermektedir. Daha spesifik olarak ise, Deyr ve Rahbe de Fırat nehri üzerindeki iki ayrı bölgedir. Deyr günümüzdeki Deyrizor bölgesine, Rahbe ise Mayadin bölgesine tesadüf etmektedir. Fakat Osmanlı belgelerinde Deyrürahbe olarak birleşik şekilde kullanılmaktadır (Deyr ve Rahbe'nin lokasyonları için bk. 998 Numaralı *Muhasebe-i Vilâyet-i Diyâr-i Bekr ve Arab ve Zül-kâdiriyye Defteri*, s. 133).

Şibli'nin mevâlî urbanı beyi olarak tayin edilmesiyle ilgili belgeler için bk. BA, *Mühimme Defteri*, nr. 125, s. 130 (h. 525, Evâsıt-ı Muharrem 1129/26 Aralık 1716-4 Ocak 1717, mevâlî urbanı ihtiyarlarına), s. 131 (h. 526, Evâsıt-ı Muharrem 1129/26 Aralık 1716-4 Ocak 1717, Şibli'ye), s. 132 (h. 530, Evâsıt-ı Muharrem 1129/26 Aralık 1716-4 Ocak 1717, Rakka valisine), s. 133 (h. 531, Evâsıt-ı Muharrem 1129/26 Aralık 1716-4 Ocak 1717, Halep valisine). Şibli'nin Abdülaziz ailesinden olduğunu gösteren hüküm için bk. BA, *Mühimme Defteri*, nr. 129, s. 9 (h. 40, Evâil-i Receb 1131/20-29 Mayıs 1719).

24 İpşir Mustafa Paşa eski Halep valilerindedir ve 1652 senesinde bir nizamname yayımlayarak, mevâlîler dahil olmak üzere eyaletteki çeşitli grupların hak ve sorumluluklarını belirlemiştir. İpşir Mustafa Paşa 1655 senesinde iki aylık sadrazamlık görevinde bulunmuştur (bk. Aktepe, "İpşir Mustafa Paşa", s. 375-76).

25 İlgili hükümler için 23 numaralı dipnota bakınız.

Bunun üzerine, 1718 senesi ilkbahar başında, Pasarofça Antlaşması için resmî müzakerelerin yeni başladığı dönemde, Osmanlı hükümeti mevâlî sorununu çözmeye konusunda Şibli ile birlikte Rakka, Sayda ve Trablusşam valilerini de görevlendirdi.²⁶ Yapılan geniş çaplı plana göre Halep, Maraş ve Diyarbakır'ın da dahil olduğu geniş bir coğrafyadan Kürt, Türkmen ve mevâlî aşiretlerinden asker toplanarak isyan bastırılacaktı. Rakka Valisi Ali Paşa operasyonun başındaydı ve istediği kişiyi mevâlî beyi ataması hususunda kendisine yetki verildi. Bu hükümlerde, mevâlîler, İpsir Mustafa Paşa nizamnamesini ihlal etmekle, hakları olan yıllık ücretten daha fazlasını istemekle ve kendi kontrol ettikleri bölgelerde her türlü eşkıyalığı yapmakla suçlanıyordu. Eşkıyaların sayısının 500 ile 1000 arasında olduğu belirtiliyor ve özellikle Halep valisi mevâlîlere karşı zayıf kaldığı gerekçesiyle tenkit ediliyordu.

Merkezden gönderilen bu emirlere rağmen Abbas ailesinin artık isyana dönüşmüş olan "itaatsizliği" 1718 senesindeki operasyonlarla da bastırılmadı, hatta sorun daha da büyüdü. Mevâlînin genişleyen isyanı, Osmanlı merkezî yönetimini daha bütüncül tedbirler almaya sevketti. Nisan 1719 tarihinde gönderilen hükümlerde, yapılacak askerî operasyonun stratejisi ayrıntılı şekilde valilere gönderildi.²⁷ Bâbiâli tarafından tasarlanan askerî plana göre, mevâlîler dört bir koldan çevreleneceklerdi. Bağdat Valisi Hasan Paşa mevzubahis operasyona doğu cenahından askerî destek sağlayacaktı.²⁸ Daha sonra Halep'teki ve resmî olarak tanınan mevâlî beyinin kumandasındaki askerlerle doğrudan saldırı gerçekleştirilecekti. İsyân eden mevâlîlerin gıda ihtiyacını karşılamak için kullanabilecekleri yollar Rakka, Bağdat, Şam ve Trablusşam güçleri tarafından kapatılacaktı. Böylece Osmanlı güçlerine boyun eğmekten başka çareleri kalmayacaktı.

26 Pasarofça Antlaşması'na dair müzakereler ve imza süreci için bk. Samardžić, "The Peace of Passarowitz, 1718: An Introduction", s. 15-16; gönderilen hükümler için bk. BA, *Mühimme Defteri*, nr. 127, s. 31, 32 (h. 169, Evâsıt-ı Rebîülâhîr 1130/14-23 Mart 1718, Rakka valisi Ali Paşa'ya), s. 33 (h. 172, Evâsıt-ı Rebîülâhîr 1130/14-23 Mart 1718, Trablusşam Valisi Seyyid Mehmed Paşa'ya), s. 33 (h. 173, Evâsıt-ı Rebîülâhîr 1130/14-23 Mart 1718, Sayda Valisi Osman Paşa'ya).

27 Bu emirler Halep Valisi Receb Paşa, Şam Valisi Osman Paşa, Trablusşam Valisi Seyyid Mehmed Paşa, Rakka Valisi Ali Paşa, Hama ve Humus Voyvodası İsmâil ve mevâlî urbanı beyine gönderilmiştir (bk. BA, *Mühimme Defteri*, nr. 127, s. 372 [h. 1643, 1644, Evâsıt-ı Cemâziyelevvel 1131/1-10 Nisan 1719]).

28 BA, *Mühimme Defteri*, nr. 127, s. 353 (h. 1570, Evâil-i Cemâziyelevvel 1131/22-31 Mart 1719), nr. 129, s. 9 (h. 38, Evâhîr-i Cemâziyelâhîr 1131/11-19 Mayıs 1719). İkinci hüküm, Bağdat Valisi Hasan Paşa'ya yönelik Bağdat'ta mevâlîlere karşı önlem alması için bir ikazdır. Bu hükümde Halep Valisi Receb Paşa'nın mektubuna zımnen atıf yapılarak, İstanbul'a gelen haberlere bakıldığında mevâlîlerin yiyecek ihtiyacı için Bağdat tarafına gitmelerinin beklendiği yazılmaktadır.

Bu operasyonun başarılı olması için Bâbüâlî'nin çok eskiden beri sürdürdüğü mevâlîlerin kendi içinden Osmanlı Devleti'ne en itaatli olacağı düşünülen bir kimseyi mevâlî beyi tayin etme politikası kritik önemi haizdi. Bu itaat meselesinin önemi özellikle 1717 yılından beri devam eden isyanlarda tekrar açıkça görüldü. Pek çok hükümde, sürekli olarak Hamd el-Abbas, Hüseyin el-Abbas, Şeyh Efendi ve Tâhir el-Selâm gibi eski mevâlî beylerinin isimleri zikredilerek Osmanlı padişahına ve verdikleri sözlere itaatsizlikleri sebebiyle onların ve onların ailesinden kişilerin mevâlî beyliğine layık olmadıkları belirtildi. Halep valisine son gönderilen hüküm bu konudaki en bariz örneklerden biridir.²⁹ Buna göre, mevâlîlerin "eşkıya"lığa dönmelerinin temel sebebi yukarıda ismi zikredilen dört mevâlî reisi arasındaki rekabet idi. Mevâlî reisleri, gerek kendi aralarındaki reislik mücadelesi esnasında, gerek beyliği aldıktan sonra eşkıyalığa bulaşıyordu. Hükümde, bu ailelerin mensuplarının yeniden bey yapılmamasıyla çözümlenmesi sağlanacağı ifade ediliyordu. Halep valisine, Ebû Rîş soyundan ve Abdülaziz ailesinden birini mevâlî beyi olarak ataması emredildi.³⁰

Bu hüküm, İstanbul'un nispeten uzak olan ve coğrafi olarak etki edilmesi zor olan çöl bölgesinde merkezî otoriteyi nasıl sağlayacağına dair önemli veriler sunmaktadır. Buna göre Osmanlı hükümeti mevâlî beyliğini bir aileden başka bir aileye aktarma yöntemini benimseyerek belirli bir ailenin bir bölgede uzun süre hüküm sürerek fazla güç kazanmasının önüne geçmeyi amaçlamaktadır. Bu sayede merkez-çevre güç dengesinde Osmanlı başşehir, mevâlî beylerine karşı daha güçlü konumda olmayı sürdürecektir ve çevrede hakimiyeti tesis edecektir. Mevzubahis senaryoda, Abdülaziz ailesinden seçilecek olan yeni mevâlî urbanı beyleri, diğer daha güçlü ailelere göre Osmanlı merkezine daha borçlu ve bağımlı olacaktır. Bu yeni mevâlî beylerinin Osmanlı yönetimine karşı pazarlık güçleri daha zayıf olacaktır. Fakat aşağıda ele alınacağı üzere, müteakip yıllar merkezî planlar ve yerel gerçekler arasındaki farkı açıkça ortaya koymuştur.

1719 yazı içinde gerçekleştirilen operasyonlar, bir önceki senede olduğu gibi, başarıya ulaşamadı ve Suriye'deki mevâlî isyanları güçlenerek devam etti. 1720 senesi baharı ise hem mevâlîler hem İstanbul açısından

29 BA, *Mühimme Defteri*, nr. 127, s. 373 (h. 1643, Evâsıt-ı Cemâziyelevvel 1131/1-10 Nisan 1719).

30 Bu hükümden bir buçuk ay sonra, Halep Valisi Receb Paşa'ya bir hüküm daha gönderilmiştir. Hükümün başında yer alan bilgiye göre, Receb Paşa, her ikisi de Abdülaziz ailesinden olan Tarpuş'un yerine Şibli'yi mevâlî urbanı beyi olarak tayin etmiştir. Şibli'nin zaten 1716 yılı sonlarında mevâlî urbanı beyi olarak atandığı düşünülürse, bir noktada onun azledilip Tarpuş'un mevâlî urbanı beyi tayin edilmiş olması gerekmektedir. Osmanlı arşivlerindeki araştırmalarımda Tarpuş'un ne zaman mevâlî urbanı beyi tayin edildiği bilgisine ulaşamadım (bk. BA, *Mühimme Defteri*, nr. 129, s. 9 [h. 40, Evâil-i Receb 1131/20-29 Mayıs 1719]).

isyanların seyrinde büyük bir kırılmanın yaşandığı dönem oldu. 1720 kışında Rakka valisine ve Rakka ve Urfa'daki yerel idarecilere hükümler gönderilerek, Rakka Kalesi'nin tamiri emri verildi.³¹ Tamirin sebebi mevâlî saldırılarına karşı kaledeki askerî güçlerin korumasızlığı olarak belirtildi. Kırılmanın yaşandığı hadise bu tahkim emirlerinden sadece iki ay sonra gerçekleşecekti.

Dönemin kroniklerinde yer almayan bu hadiseye dair esas bilgiler mühimme kayıtlarında yer almaktadır. Halep ve Rakka valilerine gönderilen hükümlere göre, mevâlî urbanı, Birecik'ten hareket edip Fırat üzerinden Basra'ya gitmekte olan otuz sekiz Osmanlı kereste gemisine 24 Mayıs 1720 tarihinde büyük bir saldırı gerçekleştirdi. Saldırganlar on dört gemiyi iki gün içinde ele geçirdiler.³² Bu gemilerin oldukça ehemmiyetli olmasının sebebi, taşıdıkları kerestelerin Basra körfezinde inşa edilecek olan "donanma-yı hümayun firkateleri" için kullanılacak olmasıydı. Yine hükümlerin verdiği bilgiye göre, saldıran mevâlî grubu, Hamd el-Abbas'ın liderliği altındaki çeşitli bedevi aşiretlerinden müteşekkil bir gruptu. Her iki valiye gönderilen emir, mevâlî eşkıyaları üzerine cezalandırıcı bir operasyon düzenlenmesi ve kaybedilen bütün kereste ve diğer eşyaların ele geçirilerek, acilen Basra'ya gönderilmesi idi.³³

Önemli bir ayrıntı olarak bu gemi saldırısı haberini İstanbul, Bağdat Valisi Hasan Paşa'dan almıştır. Bu husus Bâbüâlî'nin perspektifinde Suriye ve Irak arasındaki bağlantıyı göstermesi bakımından ayrıca önemlidir. Basra'da inşa edilecek donanmanın Bağdat valisi tarafından takip edilmesi, Irak ve Suriye'deki Osmanlı yerel otoriteleri arasındaki yakın irtibat ve bilgi akışını da ortaya koymaktadır. Bunların da ötesinde, Fırat nehri üzerinden Urfa'dan Basra'ya uzanan bütün gemicilik faaliyetinin bizatihi kendisi Suriye ve Irak arasındaki irtibatı işaret etmektedir. Ayrıca imparatorluğun güneydoğu sınırındaki askerî hazırlıkların güvenli şekilde sürdürülebilmesi için, Suriye bölgesinde ve mevâlîler üzerinde Osmanlı merkezî otoritesinin sağlanmasının elzem olduğu açıktır. Birecik'ten kerestelerin gemilerle Basra'ya taşınıp, Basra körfezinde gemi inşa etme

31 BA, *Mühimme Defteri*, nr. 129, s. 194, 197 (h. 711-713, 721-723, Evâil-i Rebiülâhır 1132/11-20 Şubat 1720).

32 BA, *Mühimme Defteri*, nr. 129, s. 316 (h. 1159, 1160, Evâhır-i Ramazan 1132/27 Temmuz-5 Ağustos 1720).

33 Ahmet Yiğit, Rakka ve Halep'ten gönderilen ve Antep'teki yerel idarecilerin nakil sürecini hızlandırmalarını, fazla tamir elemanları ve gemi yapımı için malzemeler göndermelerini talep eden iki emre atıf yapmaktadır. Her iki emir de mevâlî saldırılarından dört ay öncesi olan Ocak 1720 tarihlidir (bk. Yiğit, "Osmanlı Devleti'nin Payas ve Birecik Limanları Üzerinden Bağdat'a Askerî Malzeme Nakline Dair", s. 3402-3).

pratiği en azından 1559 tarihinden itibaren Osmanlı Devleti'nin yapageldiği bir uygulamadır.³⁴ 1701 senesinde Basra'nın Osmanlılar tarafından yeniden alınması sırasında, Birecik-Basra nehir yolu aktif şekilde kullanılmış, altmış gemilik bir donanma inşa edilmiş ve diğer askerî destekler gönderilmiştir.³⁵ 1720'deki duruma benzer şekilde, yirmi sene öncesinde de yine Abbas ailesinden Selmân isimli bir mevâlî reisi Osmanlı gemilerinin güvenli şekilde Fırat üzerinden geçmesine engeller çıkarmıştır. Bu önceki örnekler bakıldığında, Bâbüâlî'nin Pasarofça Antlaşması sonrası mevâlî itaatsizliklerine karşı yürüttüğü yoğun çaba, yakın ve uzak önceki dönemlerin bir benzeri olarak ortaya çıkmaktadır. Suriye ve Irak bölgelerini kuzeybatı-güneydoğu ekseninde kesen Fırat su hattının önemi, 1723 ve 1746 arasında Osmanlılar'ın dahil olduğu İran savaşlarında bir defa daha ortaya çıkmıştır. Bu dönemde gerek zahire gerek askerî mühimmat nakillerinin Irak sınırına taşınmasında Birecik-Basra su hattı oldukça önemli vazife ifa etmiştir.³⁶

Fırat Saldırısı Sonrası Merkezî Politikanın Keskinleşmesi

İsyanın kırılma anı olarak değerlendirilebilecek olan Fırat üzerindeki büyük mevâlî urbanı saldırısı sonrası, mevâlî saldırıları 1720 yaz döneminde de devam etti. Hüseyin el-Abbas'ın oğlu ve mevâlî reislerinden olan Muhammed el-Abbas, Fırat yakınlarında Deyrizor ve Âne arasında, Halep'ten

34 BA, *Mühimme Defteri*, nr. 3, s. 169 (h. 463, 28 Muharrem 967/30 Ekim 1559), s. 259 (h. 751, 3 Cemâziyelevvel 967/31 Ocak 1560), s. 263 (h. 764, 13 Cemâziyelevvel 967/10 Şubat 1560), s. 290 (h. 849, 12 Cemâziyelâhir 967/10 Mart 1560).

35 BA, *Cevdet-Bahriye*, nr. 149-7106 (2 Rebîülâhir 1111/27 Eylül 1699); BA, *Mühimme Defteri*, nr. 111, s. 392 (h. 1343, Evâhir-i Safer 1112/7-15 Ağustos 1700), s. 659 (h. 2349, Evâil-i Receb 1113/2-11 Aralık 1701); nr. 112, s. 210 (h. 759, Evâsıt-ı Zilkade 1113/9-18 Nisan 1702), s. 211 (h. 760, Evâsıt-ı Zilkade 1113/9-18 Nisan 1702), s. 251 (h. 886, Evâsıt-ı Muharrem 1114/7-16 Haziran 1702), s. 258 (h. 921, Evâsıt-ı Muharrem 1114/7-16 Haziran 1702), s. 259 (h. 922, Evâsıt-ı Muharrem 1114/7-16 Haziran 1702), s. 260 (h. 924, Evâsıt-ı Muharrem 1114/7-16 Haziran 1702), s. 260 (h. 925, Evâsıt-ı Muharrem 1114/7-16 Haziran 1702), s. 365 (h. 1311, Evâsıt-ı Cemâziyelevvel 1114/3-12 Ekim 1702), s. 375 (h. 1341, Evâhir-i Cemâziyelevvel 1114/13-22 Ekim 1702).

36 Bazı örnekler için bk. BA, *Cevdet-Askeriye*, nr. 818-34781 (Evâhir-i Ramazan 1136/13-22 Haziran 1724); BA, *Mühimme Defteri*, nr. 132, s. 174 (h. 637, Evâhir-i Rebîülâhir 1137/7-15 Ocak 1725); nr. 133, s. 462 (h. 1560, Evâil-i Receb 1139/22 Şubat-3 Mart 1727); nr. 136, s. 53 (h. 173, Evâsıt-ı Ramazan 1142/30 Mart-8 Nisan 1730); nr. 139, s. 436 (h. 1656, Evâhir-i Ramazan 1146/25 Şubat-5 Mart 1734); BA, Ali Emîrî, AE.SMHD.I, nr. 181-14113 (2 Cemâziyelâhir 1157/13 Haziran 1744).

Ahmet Yiğit'in Antep'teki mahkeme kayıtlarını ele alan makalesi, Birecik'in İran sınırındaki Osmanlı ordusuna askerî destekteki önemini ortaya koymaktadır (bk. Yiğit, "Osmanlı Devleti'nin Payas ve Birecik Limanları Üzerinden Bağdat'a Askerî Malzeme Nakline Dair" s. 3397-3418).

gelen bir deve kervanını yağmaladı.³⁷ Hükümet açısından bakıldığında gittikçe tehlikeli bir hal alan bu gidişat karşısında, İstanbul'da ancak devleti ilgilendiren oldukça önemli meselelerde bir araya gelen Meşveret Meclisi toplandı ve mevâlilere karşı daha kapsamlı bir askerî sefer planlandı.³⁸ Seferin başı olarak tayin edilen Rakka Valisi Ali Paşa, durumu ele almak üzere 1721 Şubatı sonlarına kadar bizzat İstanbul'da bulundu.³⁹ Rakka valisinin yerel bir sorunla ilgili İstanbul'a gelmesi, hükümetin Fırat saldırıları sonrası mevâlî meselesini ne kadar ciddiye aldığı göstermesi bakımından ayrıca önemlidir. Alınan kararları uygulamak üzere Ocak 1720 ve Nisan 1721 tarihleri arasında, Halep, Rakka, Şam, Bağdat, Musul, Maraş, Antep, Kilis, Mardin, Hama, Humus ve Gazze'deki valiler, üst düzey yöneticiler, yerel âyan ve aşiret reislerine çok sayıda hüküm gönderildi.

Bu kapsamda 1720 sonbaharında Bağdat, Rakka, Halep valilerine ve mevâlî urbanı beyine gönderilen bir hükümde, Âne ve Deyrizor arasında yaşayan bedevilerin son yıllarda eşkıyalığı iyice artırdıkları ve bunu Abbas ailesinin etkili üyeleriyle birlikte gerçekleştirdikleri yazılıydı.⁴⁰ Buna göre, Hüseyin el-Abbas'ın ortaya çıkışından sonra Birecik ve Basra arasında güvenli nehir taşımacılığı yapma imkânı kalmamıştı. Ayrıca mevâlîlerin hem karada hem nehirdeki saldırıları sebebiyle Basra ve Bağdat'tan Şam'a Deyrizor üzerinden geçen güzergâh emniyetsiz hale gelmişti. Bunlara ek olarak, Basra ve Mardin arasındaki geniş bölgede yaşayan mevâlîlerin de itaatten çıkmakta oldukları ve eşkıyalığa başladıkları rapor edildi.

Bu hükümden genel olarak ortaya çıkan, geniş bir Suriye ve Irak bölgesinde merkezî otoritenin ciddi zafiyet içinde olduğu ve imparatorluğun güneydoğu bölgesindeki stratejik yerler arasındaki iribatın ciddi şekilde tehlike altında kaldığıdır. Suriye ve Irak'ta 1721 ilkbaharında gerçekleştirilecek olan geniş çaplı askerî operasyon öncesi Bâbüalî'den Bağdat ve Musul valileri ile Mardin voyvodasına gönderilen hükümlerde, padişahın

37 BA, *Mühimme Defteri*, nr. 129, s. 361 (h. 1308, Evâhir-i Zilhicce 1132/24 Ekim-1 Kasım 1720). Âne aynı isimle bugün de mevcut olup, Irak'taki Kâdisiye gölünün kuzeyinde yer almaktadır.

38 Meşveret Meclisi'ne dair daha ayrıntılı bilgi için bk. İnalçık, "State, Sovereignty and Law", s. 75.

Meşveret Meclisi toplantısı, Rakka Valisi Ali Paşa'ya gönderilen hükümde zikredilmektedir (bk. BA, *Mühimme Defteri*, nr. 130, s. 40-43 [h. 107, Evâhir-i Rebiülâhır 1133/19-27 Şubat 1721]). Ayrıca Râşid Efendi ve Silâhdar Fındıklılı Mehmed Ağa tarihlerinde, aynı bilgi daha fazla ayrıntı ile verilmektedir (Râşid – Çelebizâde Âsım, *Târîh*, II, 1217; Silâhdar, *Nusretnâme*, s. 937.

39 BA, *Mühimme Defteri*, nr. 130, s. 55 (h. 165, Evâhir-i Rebiülâhır 1133/19-27 Şubat 1721).

40 BA, *Mühimme Defteri*, nr. 129, s. 361-363 (h. 1308, 1310, 1311, 1312, Evâhir-i Zilhicce 1132/24 Ekim-1 Kasım 1720).

en büyük arzusunun Bağdat'a giden seyahat ve nakliye yollarının tam emniyeti olduğu belirtildi.⁴¹

Yaklaşık yedi aylık dönem içerisinde, mevâlilere yapılacak askerî operasyonla ilgili İstanbul'dan gönderilen hükümlere bakıldığında, bahar yaklaştıkça söz konusu operasyonun daha kapsamlı olmasına yönelik bir değişim gözlemlenmektedir.⁴² Nihai askerî plana göre, Rakka, Halep ve Bağdat valileri, emirlerindeki askerlerle birlikte 1721 Nisanı başında Fırat nehrinin her iki yakasından harekete geçecekler ve özellikle Abbas ailesinin liderlerini ortadan kaldıracaktı. Musul, Şam ve Trablusşam valileri, Mardin voyvodası ve Hama muhafızı bütün kaçış yollarını kapatacak ve ihtiyaç halinde takviye asker gönderecekti. İsyanın tamamen bastırılmasından sonra, mevâlî eşkıyalarının merkezi olduğu belirtilen Deyrizor Kalesi yıkılacaktı. Ayrıca dört mevâlî köyü ismen belirtilmiş ve tamamen yok edilmeleri emredilmişti. Buna ilaveten, çeşitli mevâlî aşiretleri Rakka ve Halep'in farklı bölgelerine nakledilecekti.⁴³

Operasyonların âkibetine dair en erken tarihli bilgi *Nusretname*'de yer almaktadır. Buna göre, 1721 Nisanı sonunda harekâtın başarıya ulaştığı ve mevâlilerin yenildiği haberi İstanbul'a ulaştı.⁴⁴ Harekâta dair daha ayrıntılı bilgi ise Şam Valisi Osman Paşa'ya Kasım 1721 tarihinde gönderilen bir hükümde yer almaktadır.⁴⁵ Bu hükümde, Halep Valisi Ahmed Paşa'dan gelen bilgilerin aktarıldığı yazılıdır. Buna göre, her ne kadar Nisan 1721 tarihindeki büyük askerî operasyonda mevâlîler bastırılmış olsa da liderleri olan Hamd el-Abbas çöllere kaçmıştır. Orduların kendi illerine dönmesi sonrası ise yeniden ortaya çıkmıştır. Ayrıca mevâlilerin ikiye bölündüğü, bir grubun Osmanlı Devleti'nin tayin ettiği Şibli'yi, diğer grubun ise Hamd el-Abbas'ı reisleri olarak tanıdığı hükümde belirtilmektedir. Bâbü'lî'nin Osman Paşa'ya emri, Şibli'ye desteğin devam etmesi ve Şam tarafına kaçtığı rapor edilen Hamd el-Abbas'ın yakalanıp cezalandırılmasıdır. Böylece

41 BA, *Mühimme Defteri*, nr. 130, s. 39, 40 (h. 103-106, Evâhir-i Rebiülâhir 1133/19-27 Şubat 1721).

42 1720 Temmuz sonları ile 1721 senesinin Şubat başları arasında gönderilen bu emirlere bakıldığında, sonraki emirlerin Musul, Mardin, Kilis ve Maraş'taki askerî güçleri de kapsadığı görülmektedir. Kilis ve Maraş'taki askerlere, Rakka valisinin emrindeki orduya Nisan başı 1721 itibarıyla katılmaları emredilmiştir (BA, *Mühimme Defteri*, nr. 130, s. 55 [h. 163, 164, Evâhir-i Rebiülâhir 1133/19-27 Şubat 1721], s. 69 (h. 190, Evâil-i Cemâziyelevvel 1133/28 Şubat-9 Mart 1721)).

43 BA, *Mühimme Defteri*, nr. 130, s. 39-5 (h. 103-112, Evâhir-i Rebiülâhir 1133/19-27 Şubat 1721). Özellikle Bağdat valisine (103 numaralı) ve Rakka valisine (107 numaralı) gönderilen hükümler, operasyona dair en ayrıntılı bilgileri içermektedir.

44 Silâhdar, *Nusretname*, s. 938.

45 BA, *Mühimme Defteri*, nr. 130, s. 236 (h. 698, Evâsıt-ı Muharrem 1134/1-10 Kasım 1721).

Osmanlılar'ın çok kapsamlı şekilde giriştiği askerî operasyon yine büyük ölçüde başarısız olmuş ve Hamd el-Abbas arkasında güçlü bir mevâlî desteği ile itaatsizliğine devam etmiştir.

İran Savaşı Başlarında Padişah tarafından “İsyancı”ların “Özr”ünün Kabulü

Hamd el-Abbas reisliğindeki mevâlî isyanları müteakip iki senede de bastırılmadı ve Bâbiâli bölge valilerine ciddi sonuç alınmayan emirler göndermeye devam etti. 1723 senesine gelindiğinde ise artık yeni bir devletler arası konjonktür vardı ve bu konjonktür Osmanlı Devleti'nin mevâlî problemini bir şekilde çözmesi yönünde baskı uyguluyordu. Afganlar'ın İsfahan'ı ele geçirerek Şah Sultan Hüseyin'i tahttan indirdikleri haberi 1723 Ocak ayında İstanbul'a ulaştı.⁴⁶ İran'daki siyasî ve askerî gelişmeleri iyice belirsizleştiren bu durum, Bağdat ve Basra cephesi tahkim edilmedikçe, Osmanlı Devleti için İran sınırında büyük bir güvenlik zafiyeti mânasına gelmekteydi. Ayrıca mevâlî isyanları sebebiyle Suriye ve Irak bölgelerindeki kontrol eksikliği, İran içine yapılması muhtemel Osmanlı saldırılarını büyük ölçüde ihtimal dışına itmekte, böylece Osmanlılar'ın İran'a yönelik politika seçeneklerini daraltmaktaydı. Bu acil savaş durumu şartlarında Bâbiâli, 1723 başlarında Halep Valisi Receb Paşa'yı, Abbas ailesi isyanını tamamen ortadan kaldırmak üzere yeniden görevlendirildi.⁴⁷ Hükümde başarısızlık durumunda Receb Paşa'nın tek sorumlu görüleceği ve mazeret kabul edilmeden cezalandırılacağı yazıldı.⁴⁸

Kısa süre sonra Mayıs 1723 tarihli bir hüküm, yedi senedir devam eden ve bilhassa Hamd el-Abbas'ın başını çektiği mevâlî isyanlarının sona erdiğini ilan etti.⁴⁹ Receb Paşa'dan gelen mektubun özetlendiği hükmün giriş kısmında, Hamd el-Abbas'ın geçmiş yıllarda yaptığı bütün hatalardan ve eşkıyalıktan ötürü tam bir pişmanlık ve özürle Halep sarayına geldiği belirtiliyordu. Receb Paşa bu mektubunda Hamd el-Abbas'ın yeniden mevâlî urbanı beyi olarak tayin edilme talebini padişaha iletliyordu. Bunun karşılığında, Hamd el-Abbas, İpşir Mustafa Paşa nizamnamesine uymayı ve kendi oğlunu rehin olarak Osmanlı eyalet yönetimine vermeyi kabul ediyordu.⁵⁰ Bâbiâli bu şartları kabul etti ve Hamd el-Abbas'ı Deyrürâhbe

46 Shay, *The Ottoman Empire*, s. 97.

47 BA, *Mühimme Defteri*, nr. 131, s. 58 (h. 124-129, Evâil-i Cemâziyelevvel 1135/7-16 Şubat 1723), s. 102 (h. 257, Evâil-i Cemâziyelâhir 1135/9-18 Mart 1723).

48 BA, *Mühimme Defteri*, nr. 131, s. 102 (h. 257, Evâil-i Cemâziyelâhir 1135/9-18 Mart 1723).

49 BA, *Mühimme Defteri*, nr. 131, s. 147 (h. 408, Evâil-i Şaban 1135/7-16 Mayıs 1723).

50 Osmanlı hükümeti ve Hamd el-Abbas arasındaki rekabetin 1723 senesinde geldiği

ve Selemiye sancak beyi ünvanıyla mevâlî urbanı beyi olarak tayin etti. Böylece uzun süredir “eşkıya” olan Hamd el-Abbas artık “bürokrat” olmuş ve yıllardır yapmakta olduğu “eşkıyalık”tan herhangi bir ceza almamıştı. İstanbul’un uzun süredir sürdürdüğü Abbas ailesi karşıtı politika ve Abbas ailesinden kimsenin bir daha mevâlî urbanı beyi yapılmayacağı yönündeki kararı yerel gerçekler karşısında başarısızlığa uğramış ve değişmişti.

1717-1723 yılları arasındaki mevâlî meselesi başlangıcından sonuna bir bütün olarak ele alındığında, Bâbiâli’nin “eşkıyalık” ve “isyan” olarak nitelediği bu yerel itaatsizlik sürecini siyasî bir pazarlık olarak okumak mümkündür. Askerî ve iktisadî enstrümanların esas olarak kullanıldığı bu siyasî pazarlık sürecinde Hamd el-Abbas başarıya ulaşmış ve mevâlî urbanı beyliğini elde etmiştir. Her ne kadar Receb Paşa son durumu Hamd el-Abbas’ın özur dilemesi olarak aktarıp, Osmanlı tarafının neticede kazanan taraf olduğunu söylem düzeyinde göstermeye çalışsa da hiçbir ceza almadığı gibi mevâlî urbanı beyliğini elde eden Hamd el-Abbas bu pazarlıkta istediğini alan taraf olmuştur. Hamd el-Abbas’ın Osmanlı yönetimiyle girdiği pazarlıkta göreceli olarak elde ettiği büyük kazancın, Osmanlı Devleti’nin İran savaşları sebebiyle içinde bulunduğu zafiyet halinden kaynaklandığının altını çizmek gerekir. Osmanlı hükümetinin 1723 yılı başlarında Receb Paşa’ya gönderdiği hükümlerde mevâlî meselesinin çözümünde artık nihaî noktada olunduğunun belirtmesinin esas sebebi Osmanlı Devleti’nin İran’daki savaşlar hususunda içinde bulunduğu hassas durumdur.

Öte yandan, Bâbiâli ve mevâlî urbanı arasındaki mücadeleler İran meselesi göz önüne alınarak değerlendirildiğinde, Osmanlı merkezî yönetiminin tamamen kazançsız olduğunu söylemek mümkün değildir. Mevâlî probleminin çözüme kavuşturulduğu Nisan 1723 dönemi, İran meselesinin çoktan yeni bir hal aldığı bir dönemdir. 22 Ekim 1722 tarihinde Safevî Devleti çökmüş, Afganlar İsfahan’a hâkim olmuş, Rus ordusu Kafkasya seferi yaparak Derbend’i ele geçirmiş, Osmanlı Devleti de İran’ın kuzey bölgesindeki Şirvan’ı diplomatik yoldan topraklarına katmıştır. Bu gelişmeleri müteakiben, Haziran 1723 tarihi itibarıyla Tiflis Osmanlı tarafından alınmış, temmuz başlarında Osmanlı Devleti İran’a yönelik topyekün

hal düşünüldüğünde pazarlık gücü daha fazla olan Hamd el-Abbas tarafının Halep sarayına teklifi ilk götüren olması pek akla yatkın gözükmemektedir. Muhtemelen Hamd el-Abbas’ın oğlunu rehin vermesi karşılığında mevâlî urbanı beyi olarak tayin edileceği Receb Paşa tarafından Hamd el-Abbas’a önceden iletilmiştir. Hamd el-Abbas’ın böyle bir teminat üzerine yedi senedir kendisine karşı isyanda olduğu Halep sarayına gitmesi ve anlaşmanın sağlanması daha makul gözükmemektedir. Hadiseyi Hamd el-Abbas’ın “pişmanlık ve af dilemesi” şeklinde nakletmek, Osmanlı merkezî söylemi açısından en azından söylemsel üstünlüğün sürdürülmesi maksadını taşıyor gözükmemektedir.

savaş kararı almış ve 1723 yaz sonu itibariyle Osmanlı orduları Azerbaycan ve Irak cephelerinden de İran'a girmiştir.⁵¹

Böyle hassas bir durumda Osmanlı açısından sınır bölgesi olan Irâk-ı Arap'tan yürütülecek olan İran seferlerinde Suriye'nin güvenliği kritik öneme sahiptir. Mevâlî itaatsizliklerinin sürmesi halinde, Irak cephesindeki askerî faaliyetler büyük bir zaafa uğrayacak ve oldukça riskli hale gelecektir. Osmanlı Devleti, Hamd el-Abbas'ı mevâlî urbanı beyi tayin ederek, kendisi için ideal çözüm olarak gördüğü Abdülaziz ailesinden vazgeçmiş olsa da İran savaşlarının sürdüğü kritik bir dönemde Suriye ve Irak'ta güvenliğin ve merkezî otoritenin sürmesini sağlamıştır. Bu otoritenin sağlanması için 1717-22 yılları arası dönemde "sopa" yöntemi tercih edilmiş fakat sonuç elde edilememiştir. Bunun üzerine merkezî politikada esnekliğe gidilip "havuç" siyaseti benimsenmiş ve eskiden "bey" olan "isyançı"nın yeniden "bey" olarak atanmasıyla merkezî kontrol tesis edilmiştir.

Mevâlilere Karşı Tedrîcî ve Kalıcı Önlem: Anadolu'daki Göçebe Aşiretlerin Suriye'de İskân

Bâbiâli, mevâlilere karşı doğrudan askerî mücadeleler yürütmenin yanında, Suriye'deki bedevi problemini daha kalıcı şekilde çözmek amacıyla zorunlu iskân politikasını aktif şekilde uyguladı. Bu iskân politikası biri "dar çaplı", biri "geniş çaplı" olmak üzere iki ana yapıdan oluşuyordu. Dar çaplı iskân politikası doğrudan mevâlî aşiretlere dairdi ve bu aşiretlerin yaşayageldikleri bölgelerden Suriye'nin farklı bölgelerine zorunlu iskân ettirilmesi şeklinde uygulanıyordu.⁵² İkinci iskân politikası, Anadolu'nun özellikle orta ve doğu bölgelerinde yaşayan göçebe aşiretlerden İstanbul tarafından "itaatsizlik" veya "eşkîyalıkla" suçlananlarının Rakka, Halep ve Şam'ın çeşitli bölgelerine nakledilmeleri şeklindeydi. Bâbiâli'nin geniş çaplı zorunlu iskân politikasıyla ulaşmak istediği ana hedefler mezkûr göçebe aşiretleri mevâlilere karşı paramiliter askerî güçler olarak kullanmak ve Suriye'nin çeşitli bölgelerinde mevâlî isyanları sebebiyle halkın kaçarak boş bıraktığı tarım arazilerinin işlenmesini temin etmektir.⁵³ Suriye'deki

51 Saçmalı, "Sunni-Shiite Political Relations", s. 135-79.

52 Bk. BA, *Mühimme Defteri*, nr. 130, s. 16 (h. 39, Evâil-i Safer 1133/2-11 Aralık 1720).

53 Douwes, *The Ottomans in Syria*, s. 26; Kasaba, *A Moveable Empire*, s. 72.

Pasarofça Antlaşması'yla (1718) Hamd el-Abbas'ın mevâlî urbanı beyi tayin edilmesi (1723) arasındaki kısa dönemde, Bâbiâli bu maksada matuf olarak çeşitli hükümler göndermiş ve sebep olarak askerî karşılaşmalarda göçebelerin mevâlilere karşı kullanılmasını açıkça ifade etmiştir (mesela bk. BA, *Mühimme Defteri*, nr. 129, s. 243 [h. 931, Evâil-i Cemâziyelâhir 1132/10-19 Nisan 1720]; nr. 130, s. 9 [h. 21, Evâsıt-ı Safer 1133/12-21 Aralık 1720]).

En ayrıntılı hükümlerden biri, Anadolu, Karaman, Maraş, Adana, Halep valilerini de

bölgelerin demografisinin Anadolu'dan gelen göçebeler lehine değişmesi, Osmanlı merkezî otoritesi açısından bu uzak bölgeleri daha kontrol edilebilir kılacaktı. Böylece bir yandan hem Suriye'deki mukim halk için hem de hac ve ticaret kervanları için emniyet sağlanacaktı. Diğer yandan, terk edilmiş tarım arazilerinin işlenmesiyle bölgeden elde edilecek ekonomik gelir arttırılacaktı.

Anadolu'dan çeşitli Kürt ve Türkmen göçebe toplulukların Rakka, Halep ve Şam'a zorunlu nakilleri özellikle 1689 senesinden itibaren gerçekleşmeye başladı.⁵⁴ Bu makalede incelenen Pasarofça Antlaşması ile İran savaşlarının başlaması arasındaki kısa zaman dilimi mevzubahis iskân politikasının oldukça yoğun yaşandığı dönemlerden biri oldu. Her zaman olmasa da çoğu durumda, zorunlu iskân Anadolu'daki göçebe aşiretlerin itaatsizliklerine ceza olarak uygulandı. Bu sebeple zorunlu iskâna dair hükümlerin çoğunda göçebe aşiretlerinin "sürgün" edilmeleri yazmaktadır. Bu açıdan bakınca Bâbiâli'nin hem Anadolu'daki problemleri azaltmak hem de Suriye'deki mevâilileri göçebe Anadolu aşiretleriyle dizginlemek gibi bir siyaseti benimsediği değerlendirilebilir. Ayrıca bir başka önemli husus olarak mevzubahis dönemdeki zorunlu iskân uygulamalarının çoğu, doğu bölgelerindeki göçebe aşiretlere tatbik edildiği söylenebilir. Çıldır, Erzurum, Diyarbakır ve Mardin gibi yerlerdeki aşiretlerin Rakka'ya iskânları emredilmiştir.⁵⁵ Bunun sebeplerinden birinin İran'da çıkacak bir savaşa gerek savunma gerek saldırı maksatlı hazırlıklı olmak için sınır bölgesinde merkezî kontrolü güçlendirmek olduğu düşünülebilir.

içine alan geniş bir alıcı grubuna gönderilen ve Şubat 1721 tarihli olan hükümdür. Her ne kadar bu hüküm kısa süre içinde iptal edilse de zorunlu iskâna dair sunulan uzun izahatlar, Bâbiâli'nin bu husustaki esas endişelerini göstermesi bakımından mühimdir. Ayrıca Rakka Valisi Ali Paşa'nın bu hükümlerin yazıldığı sırada mevâililere karşı alınacak önlemleri değerlendirmek üzere hâlâ İstanbul'da olması önemli bir husustur (bk. BA, *Mühimme Defteri*, nr. 130, s. 34, 35 [h. 90, Evâsıt-ı Rebiülâhîr 1133/9-18 Şubat 1721], s. 48, 49 [h. 148, Evâhir-i Rebiülâhîr 1133/19-27 Şubat 1721]).

Çeşitli hükümlerde, Anadolu'dan zorunlu iskân edilen göçebe aşiretlerin, mevâililere karşı savaşacak olan ve eyalet valilerine bağlı ordulara belirli sayıda asker göndermeleri emredilmiştir (bk. BA, *Mühimme Defteri*, nr. 130, s. 16 [h. 40, Evâil-i Safer 1133/2-11 Aralık 1720]).

54 Kasaba, *A Moveable Empire*, s. 66–71; ilgili dönem için ayrıca bk. Orhonlu, *Aşiretlerin İskanı*, s. 70, 107, 108.

55 BA, *Mühimme Defteri*, nr. 127, s. 378 (h. 1663, Evâsıt-ı Cemâziyelâhîr 1131/1-10 Mayıs 1719), s. 378 (h. 1666, Evâsıt-ı Cemâziyelâhîr 1131/1-10 Mayıs 1719); nr. 129, s. 40 (h. 146, Evâhir-i Receb 1131/9-18 Haziran 1719), s. 42 (h. 152, Evâhir-i Receb 1131/9-18 Haziran 1719), s. 42 (h. 153, Evâhir-i Receb 1131/9-18 Haziran 1719); BA, Ali Emîri, AE.SAMD.III, nr. 199-19273 (Evâhir-i Cemâziyelâhîr 1131/11-19 Mayıs 1719).

Fakat mevâlî isyanlarında yaşandığına benzer şekilde, Bâbüâlî'nin "sürgün" emirleri sıklıkla yerel zorluklarla karşılaşmış ve merkezî planlar çok defa yerelde uygulanamamıştır. Hatta zorunlu iskânın başarılı olduğu durumlarda dahi, İstanbul'un beklediği fayda her durumda gerçekleşmemiş, aksi durumlar yaşanmıştır. Mesela mevâlî urbanına karşı savaşıması beklenen Kürt ve Türkmen aşiretleri, bazı durumlarda savaşmak yerine, Rakka, Halep ve Şam'da Osmanlı otoritelerine karşı mevâlî ile ittifak etmiştir.⁵⁶ Bir başka durumda Rakka'ya iskân ettirilen Şereflü isimli bir Türkmen aşireti buradan kaçarak tekrar Anadolu'ya gelmiş ve Lekvanik isimli bir başka göçebe Kürt aşireti ile ittifak halinde "eşkıya"lığa devam etmiştir.⁵⁷ Bu örnekler, merkezin çevre üzerindeki gücünün sınırlarını göstermesi bakımından önemli veriler sunmaktadır.

Sonuç

Osmanlı Devleti ile Avusturya ve Venedik arasındaki savaşı bitiren Pasarofça Antlaşması'nın imzalandığı 1718 senesi sonrası yaklaşık beş senelik dönem, Osmanlı Devleti'nin kuzey ve doğu bölgelerinde siyasi nizamın yeniden tesis edilmesi ve askerî hazırlıkların yapılması şeklinde geçmiştir. Bâbüâlî'nin uzun süren savaşlar sebebiyle ihmal edilen bölgelerde tanzim ve tahkim faaliyetleri yapması yerleşik uygulamalarından biridir. 1718 sonrası dönemde kuzey ve doğu sınır hattında yapılan bu faaliyetlerin bir sebebinin mevzubahis yerleşik uygulama teşkil ederken, döneme has sebepler olarak Rusya'nın saldırısı ve İran'da savaş çıkması ihtimalleri öne çıkmaktadır.

Suriye ve Irak bölgesinin sınır hattı olan Bağdat ve Basra kısmındaki nizamın tesisi için, 1719 senesi baharında Bâbüâlî tarafından geniş kapsamlı düzenin sağlanması emirleri gönderilmiştir. Bunlar arasında bedevi Arap ve göçebe Türkmen aşiret isyanlarının bastırılması, ziraat topraklarının işlenmesinin sağlanması, Bağdat hac yolunun muhafaza edilmesi ve genel olarak sınır bölgelerinde emniyet ve asayişin eksiksiz sağlanması emirleri bulunmaktadır. Bölgedeki paşalar ve Bâbüâlî arasındaki yazışmalara bakıldığında, 1690'larda yaşanan ve yaklaşık on sene süren Kürt ve bedevi Arap isyanlarının aksine, 1718 sonrasında nizam daha kolay sağlanmıştır. Fakat asıl zorluk bir yandan Basra'daki askerî tahkimatı doğrudan etkileyen, diğer yandan Irak ve Suriye arasındaki ticaret ve hac yollarını tehdit eden mevâlî bedevi aşiretlerinden gelmiştir. Batıda Selemiyeye, doğuda

56 BA, *Mühimme Defteri*, nr. 129, s. 349, 350 (h. 1273, Evâhir-i Zilkade 1132/24 Eylül-3 Ekim 1720).

57 BA, *Mühimme Defteri*, nr. 130, s. 211, 212 (h. 622, Evâsıt-ı Zilhicce 1133/3-12 Ekim 1721).

Deyrizor bölgeleri arasındaki Suriye çölünün hâkimi olan mevâlî urbanı, Osmanlı Devleti'nin batıdaki savaşları esnasında 1717 senesinde isyan etmiştir. 1720 senesinde Birecik'ten Basra'ya donanma yapımı için giden kereste gemilerinin mevâlî urbanı tarafından Fırat nehri üzerinde yağmalanması ise bu isyanların zirvesini teşkil etmiştir. Bâbîâlî, bu isyanlara Halep, Rakka, Şam, Trablusşam, Bağdat ve civardaki diğer eyalet askerlerinin katıldığı ve Pasarofça Antlaşması sonrasındaki barış ikliminde şiddeti git-tikçe artan askerî operasyonlarla karşılık vermiştir.

Bütün bu mücadeleler Osmanlılar'ın geniş Suriye ve Irak bölgesini güvenlik ve siyasi nizam açısından bütüncül bir şekilde ele aldıklarını göstermektedir. Bu bütüncül bakış 1720 senesindeki Fırat nehri üzerindeki mevâlî saldırısı sonrasında daha açık şekilde görülmektedir. Ancak devleti ilgilendiren kritik meselelerin istişaresi için bir araya gelen Meşveret Meclisi toplanmış ve Rakka Valisi Ali Paşa istişareler için İstanbul'a bizzat çağrılmıştır. Ayrıca mevâlî sorununun çözümünde doğrudan askerî operasyonların yanında, uzun vadeli planlar da Bâbîâlî tarafından devreye sokulmuştur. Bunlardan en önemlisi, Bâbîâlî'nin Anadolu'da "itaatsiz" olarak nitelediği göçebe Türkmen ve Kürt aşiretlerini Suriye'de iskân ettirerek bir yandan Anadolu'daki güvenlik sıkıntılarını azaltmayı, diğer yandan bu aşiretleri mevâlîye karşı bir denge ve kontrol unsuru olarak Suriye'ye yerleştirmeyi hedeflemesidir. Ayrıca Anadolu'dan zorunlu göç ettirilen göçebe aşiretler, mevâlîlere karşı yapılan askerî operasyonlara askerî destek dahi sağlamışlardır.

Suriye ve Irak'ta Bâbîâlî'nin bizzat planladığı ve takip ettiği nizam tesisi çabaları, XVIII. yüzyılın ilk çeyreğinde merkezî iktidarın çevre üzerindeki sınırlarını da ortaya koymasından mühimdir. Mevâlî isyanının temel sebebi, Bâbîâlî'nin mevâlî urbanı beyliğini 1680'lerden beri Selemiye ve Deyrürâhbe "sancak beyi" ünvanıyla verdiği Abbas ailesinden alıp, Abdülaziz ailesine geçirmesidir. Abbas ailesinden olan ve daha önce mevâlî urbanı beyliği de yapmış olan Hamd el-Abbas, bu isyanlarda başı çekmiş ve en nihayetinde "eşkiya"lıktan "bürokrat"lığa geçmeyi başararak hedefine ulaşmıştır. Osmanlı hükümeti 1723 baharında Abdülaziz ailesinden Şiblî'yi azledip, yerine daha önceleri mevâlî beyi yaptığı, 1716 sonrası "eşkiya" olarak tanıdığı ve asla mevâlî beyi olarak tekrar tayin etmeyeceğini ilan ettiği Hamd el-Abbas'ı mevâlî urbanı beyi olarak atamıştır. Bu süreçte bir yandan Osmanlı Devleti'nin Suriye ve Irak'taki merkezî kontrolünün çok da güçlü olmadığı ortaya çıkmış, diğer yandan İran savaşlarının aciliyeti merkez-çevre pazarlıklarında merkezin elini zayıflatan ana unsur olmuştur.

Bu açıdan bakıldığında Osmanlı merkezî ve Suriye mevâlîleri arasındaki merkez-çevre ilişkilerinde dış ilişkilerin belirleyici dinamiklerden biri

olduğunun altını çizmek gerekir. Gerek Abbas ailesine mensup mevâlîlerin, İstanbul'un "itaat"inden çıktıkları ilk dönem olan 1710'larda, gerek yeniden urbân beyliğini ele geçirdikleri 1723 yılında Osmanlı Devleti'nin dış devletlerle ilişkisi pazarlıktaki ana unsur olmuştur. İlk durumda Batı'daki savaşlar sebebiyle imparatorluğun güneydoğusunda oluşan güç boşluğu Abbas ailesi tarafından iyi sezilmiş ve etki alanlarını artırmalarına imkân sağlamıştır. İkinci durumda ise, Osmanlılar'ın İran savaşı sebebiyle sınır bölgesindeki güvenlik zaafını kaldıramayacak kadar riskli bir askerî ve siyasî pozisyonda olması, Abbas ailesinin yeniden mevâlî urbanı beyliğini eline geçirmesini sağlayan temel faktör olmuştur.

Merkez-çevre dinamiklerinde merkezin aleyhine işleyen bu iç ve dış sınırlılıklara rağmen, Osmanlı Devleti, İran'a yönelik topyekün savaş kararı aldığı 1723 yazında Suriye ve Irak'ta siyasî nizamı sağlamış, askerî tahkimatları da gerçekleştirmiştir. Bağdat Valisi Hasan Paşa önderliğinde Irak cephesinden İran'a giren Osmanlı ordusu, Ekim 1723 gibi erken bir tarihte Kirmanşah'ı Osmanlı topraklarına dahil etmiştir. Müteakip yıllarda devam eden savaş sırasında, 1717-1723 yılları arasında yedi sene Osmanlı Devleti'ne isyan etmiş olan Hamd el-Abbas, "Deyrürahbe ve Selemiye sancak beyi" olarak iç bölgelerden Irak sınırına askerî mühimmat ve zahire taşınmasında görevler üstlenerek, merkezin 1723 senesinde geçtiği "havuç" politikasının başarısını bir mânada tasdik etmiştir.

Teşekkür / Acknowledgments

Bu makalenin ilk versiyonunu okuyup düzeltmelerde bulunan Yusuf Ziya Karabıçak ve Cemal Atabaş'a, dergiye gönderim sonrası yorumları ve geribildirimleri ile önemli katkılar sunan isimlerini bilmediğim hakemlere ve bütün yayın sürecinde gerek içerik gerek imla konusunda makalenin son şeklini almasında önemli katkıları olan *İslam Araştırmaları Dergisi* editörlerine ve yayın kuruluna teşekkürü bir borç bilirim. Bütün katkılara rağmen makaledeki eksik ve yanlışlar bana aittir.

I would like to thank Yusuf Ziya Karabıçak and Cemal Atabaş, who read and corrected the first version of this article, the anonymous referees who made important contributions with their comments, and the editorial board of the *İslam Araştırmaları Dergisi* for their significant contributions in the finalization of the article. All mistakes in the article belong to me.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir.

The author declared that there is no conflict of interest.

Mali Destek / Grant Support

Yazar bu çalışma için mali destek almadığını beyan etmiştir.

The author declared that this study has received no financial support.

Bibliyografya

Arşiv Belgeleri (Başkanlık Osmanlı Arşivi: BA)

Ali Emîri, AE.SAMD.III, nr. 199-19273 (Evâhir-i Cemâziyelâhir 1131/11–19 Mayıs 1719); nr. 231-22174 (1133/2 Kasım 1720–21 Ekim 1721).

Ali Emîri, AE.SMHD.I, nr. 181-14113 (2 Cemâziyelâhir 1157/13 Haziran 1744).

Cevdet-Askeriye, nr. 818-34781 (Evâhir-i Ramazan 1136/13–22 Haziran 1724).

Cevdet-Bahriye, nr. 149-7106 (2 Rebîülâhir 1111/27 Eylül 1699).

Mühimme Defteri, nr. 111, s. 392 (h. 1343, Evâhir-i Safer 1112/7–15 Ağustos 1700); nr. 111, s. 659 (h. 2349, Evâil-i Receb 1113/2–11 Aralık 1701); nr. 112, s. 210 (h. 759, Evâsıt-ı Zilkade 1113/9–18 Nisan 1702), s. 211 (h. 760, Evâsıt-ı Zilkade 1113/9–18 Nisan 1702), s. 251 (h. 886, Evâsıt-ı Muharrem 1114/7-16 Haziran 1702), s. 258 (h. 921, Evâsıt-ı Muharrem 1114/7–16 Haziran 1702), s. 259 (h. 922, Evâsıt-ı Muharrem 1114/7–16 Haziran 1702), s. 260 (h. 924, Evâsıt-ı Muharrem 1114/7–16 Haziran 1702), s. 260 (h. 925, Evâsıt-ı Muharrem 1114/7–16 Haziran 1702), s. 365 (h. 1311, Evâsıt-ı Cemâziyelevvel 1114/3–12 Ekim 1702), s. 375 (h. 1341, Evâhir-i Cemâziyelevvel 1114/13–22 Ekim 1702); nr. 125, s. 130 (h. 525, Evâsıt-ı Muharrem 1129/26 Aralık 1716–4 Ocak 1717), s. 131 (h. 526, Evâsıt-ı Muharrem 1129/26 Aralık 1716–4 Ocak 1717), s. 132 (h. 530, Evâsıt-ı Muharrem 1129/26 Aralık 1716–4 Ocak 1717), s. 133 (h. 531, Evâsıt-ı Muharrem 1129/26 Aralık 1716–4 Ocak 1717); nr. 127, s. 31, 32 (h. 169, Evâsıt-ı Rebîülâhir 1130/14–23 Mart 1718), s. 33 (h. 172, Evâsıt-ı Rebîülâhir 1130/14–23 Mart 1718), s. 353 (h. 1570, Evâil-i Cemâziyelevvel 1131/22–31 Mart 1719), s. 372 (h. 1643 ve 1644, Evâsıt-ı Cemâziyelevvel 1131/1–10 Nisan 1719), s. 378 (h. 1663, Evâsıt-ı Cemâziyelâhir 1131/1–10 Mayıs 1719), s. 378 (h. 1666, Evâsıt-ı Cemâziyelâhir 1131/1–10 Mayıs 1719), s. 381 (h. 1672, 1673, Evâil-i Cemâziyelâhir 1131/21–30 Nisan 1719); nr. 129, s. 9 (h. 38, Evâhir-i Cemâziyelâhir 1131/11–19 Mayıs 1719), s. 16 (h. 68, Evâil-i Receb 1131/20–29 Mayıs 1719), s. 194, 197 (h. 711–713, 721–723, Evâil-i Rebîülâhir 1132/11–20 Şubat 1720), s. 209 (h. 789, 790, Evâhir-i Rebîülâhir 1132/1–10 Mart 1720), s. 243 (h. 931, Evâil-i Cemâziyelâhir 1132/10–19 Nisan 1720), s. 316 (h. 1159, 1160, Evâhir-i Ramazan 1132/27 Temmuz–5 Ağustos 1720), s. 346 (h. 1263, Evâil-i Zilhicce 1132/4–13 Ekim 1720), s. 349, 350 (h. 1273, Evâhir-i Zilkade 1132/24 Eylül–3 Ekim 1720), s. 361-363 (h. 1308, 1310, 1311, 1312, Evâhir-i Zilhicce 1132/24 Ekim–1 Kasım 1720), s. 40 (h. 146, Evâhir-i Receb 1131/9–18 Haziran 1719), s. 42 (h. 152, Evâhir-i Receb 1131/9–18 Haziran 1719), s. 42 (h. 153, Evâhir-i Receb 1131/9–18 Haziran 1719), s. 9 (h. 38, Evâhir-i Cemâziyelâhir 1131/11–19 Mayıs 1719), s. 9 (h. 40, Evâil-i Receb 1131/20–29 Mayıs 1719); nr. 130, s. 16 (h. 40, Evâil-i Safer 1133/2–11 Aralık 1720), s. 211, 212 (h. 622, Evâsıt-ı Zilhicce 1133/3–12 Ekim 1721), s. 236 (h. 698, Evâsıt-ı Muharrem 1134/1–10 Kasım 1721), s. 34, 35 (h. 90, Evâsıt-ı Rebîülâhir 1133/9–18 Şubat 1721), s. 39, 40 (h. 103–106, Evâhir-i Rebîülâhir 1133/19–27 Şubat 1721), s. 39–45 (h. 103–112, Evâhir-i Rebîülâhir 1133/19–27 Şubat 1721), s. 40–43 (h. 107, Evâhir-i Rebîülâhir 1133/19–27 Şubat 1721), s. 48, 49 (h. 148, Evâhir-i Rebîülâhir 1133/19–27 Şubat 1721), s. 55 (h. 163, 164, Evâhir-i Rebîülâhir 1133/19–27 Şubat 1721), s. 55 (h. 165, Evâhir-i Rebîülâhir 1133/19–27 Şubat 1721), s. 69 (h. 190, Evâil-i Cemâziyelevvel 1133/28 Şubat–9 Mart 1721), s. 9 (h. 21, Evâsıt-ı Safer 1133/12–21 Aralık 1720); nr. 131, s. 102 (h. 257, Evâil-i Cemâziyelâhir 1135/9–18 Mart 1723), s. 147 (h. 408, Evâil-i Şaban 1135/7–16 Mayıs 1723), s. 58 (h. 124-129, Evâil-i Cemâziyelevvel 1135/7–16 Şubat 1723); nr. 132, s. 174 (h. 637, Evâhir-i Rebîülâhir 1137/7–15 Ocak 1725); nr. 133, s. 462 (h. 1560, Evâil-i Receb 1139/22 Şubat–3 Mart 1727); nr. 134, s. 84 (h. 308, Evâsıt-ı Ramazan 1139/2–11 Mayıs 1727), s. 87 (h. 316, Evâhir-i Ramazan 1139/12–21 Mayıs 1727); nr. 136, s. 53 (h. 173, Evâsıt-ı Ramazan 1142/30 Mart–8 Nisan 1730); nr. 139, s. 436 (h. 1656, Evâhir-i Ramazan 1146/25 Şubat–5 Mart 1734); nr. 3, s. 169 (h. 463, 28 Muharrem 967/30 Ekim 1559), s. 259 (h. 751, 3 Cemâziyelevvel 967/31 Ocak 1560), s. 263 (h. 764, 13 Cemâziyelevvel 967/10 Şubat 1560), s. 290 (h. 849, 12 Cemâziyelâhir 967/10 Mart 1560).

Diğer Eserler

- 998 numaralı *Muhasebe-i Vilâyet-i Diyâr-ı Bekr ve Arab ve Zü'l-kâdirîyye Defteri: 937/1530*, nşr. Ahmet Özkılınç v.dğr., Ankara: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 1998.
- Abou-El-Haj, Rifa'at Ali, *The 1703 Rebellion and the Structure of Ottoman Politics*, Leiden: Netherlands Historisch-Archaeologisch Instituut te İstanbul, 1984.
- Aktepe, Münir, "İpşir Mustafa Paşa", *DİA*, 2000, s. 375-376.
- Barkey, Karen, *Bandits and Bureaucrats: The Ottoman Route to State Centralization*, Ithaca: Cornell University Press, 1996.
- Ceylan, Ebubekir, "Carrot or Stick? Ottoman Tribal Policy in Baghdad, 1831-1876", *International Journal of Contemporary Iraqi Studies*, 3/2 (2009): 169-186.
- Dağlı, Murat, "The Limits of Ottoman Pragmatism", *History and Theory*, 52 (2013): 194-213.
- Douwes, Dick, *The Ottomans in Syria: A History of Justice and Oppression*, London-New York: IB Tauris, 2000.
- Güngörürler, Selim, *Diplomacy and Political Relations between the Ottoman Empire and Safavid Iran, 1639-1722* (doktora tezi), Georgetown University, Washington, 2016.
- İnalçık, Halil, "State, Sovereignty and Law during the Reign of Süleymân", *Süleymân the Second and his Time*, ed. Halil İnalçık - Cemal Kafadar, The Isis Press, 1993, s. 59-92.
- Kasaba, Reşat, *A Moveable Empire: Ottoman Nomads, Migrants, and Refugees*, Seattle: University of Washington Press, 2010.
- Kırca, Ersin, *Sadaret Yazışmalarını Hâvi Bir Münşeat Mecmuası: 1114-1116/1703-1704* (doktora tezi), Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2015.
- Klein, Janet, *The Margins of Empire: Kurdish Militias in the Ottoman Tribal Zone*, Stanford: Stanford University Press, 2011.
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri, "Irak", *DİA*, 1999, s. 85-86.
- Küpeli, Özer, "Irak-ı Arap'ta Osmanlı-Safevi Mücadelesi (XVI-XVII. Yüzyıllar)", *History Studies*, Ortadoğu özel sayısı (2010): 227-244.
- Lockhart, Laurence, *The Fall of the Safavî Dynasty and the Afghan Occupation of Persia*, Cambridge: Cambridge University Press, 1958.
- Orhonlu, Cengiz, *Osmanlı İmparatorluğunda Aşiretlerin İskânı*, İstanbul: Eren Yayıncılık, 1987.
- Parry, Vernon J., "The Period of Murad IV, 1617-1648", *The History of the Ottoman Empire to 1730*, ed. Michael A. Cook, Cambridge: Cambridge University Press, 1976, s. 133-156.
- Râşid Mehmed Efendi - Çelebizâde Âsım Efendi, *Târîh-i Râşid ve Zeyli*, ed. Abdülkadir Özcan v.dğr., I-III, İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Rayfield, Donald, *Edge of Empires: A History of Georgia*, London: Reaktion Books, 2012.
- Saçmalı, Muhammet Habib, *Sunni-Shiite Political Relations in the First Half of the Eighteenth Century and Early Modern Ottoman Universal Caliphate* (doktora tezi), University of California, Davis, 2021.
- Samardžić, Nikola, "The Peace of Passarowitz, 1718: An Introduction", *The Peace of Passarowitz, 1718*, ed. Charles Ingrao v.dğr., West Lafayette: Purdue University Press, 2011, s. 9-37.
- Shay, Mary Lucille, *The Ottoman Empire from 1720 to 1734: As Revealed in Despatches of the Venetian Baili*, Westport: Greenwood Press, Publishers, 1978.
- Silâhdar Mehmed Ağa, *Nusretnâme: Tahlil ve Metin*, haz. Mehmet Topal (doktora tezi), Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2001.

- Winter, Stefan, "Aufstieg und Niedergang des osmanischen Wüstenemirats (1536–1741): Die Mawali-Beduinen zwischen Tribalisierung und Nomadenaristokratie", *Saeculum*, 63/2 (2013): 249-263.
- Winter, Stefan, "Osmanische Sozialdisziplinierung am Beispiel der Nomadenstämme Nordsyriens im 17.–18. Jahrhundert", *Periplus: Jahrbuch für außereuropäische Geschichte*, 13 (2003): 51-70.
- Yiğit, Ahmet, "Osmanlı Devleti'nin Payas ve Birecik Limanları Üzerinden Bağdat'a Askeri Malzeme Nakline Dair Ayıntab Şer'iyye Sicillerinden Bazı Belgeler", 38. ICANAS: *Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi (10-15. 09. 2007-Ankara): Bildiriler*, Ankara 2012, VII, 3397-3418.
- Ze'evi, Dror, *An Ottoman Century: The District of Jerusalem in the 1600s*, Albany: State University of New York Press, 1996.

Peace in the West, War in the East: Reestablishing Order in Syria and Iraq after the Treaty of Passarowitz (1718-1722)

Summary

The Passarowitz Treaty (1718) ended the war between the Ottoman Empire and Austro-Venetian alliance that started in 1715. The treaty established a relatively stable peace in the western front of the Ottoman Empire, which had experienced protracted wars since the Ottoman siege of Vienna in 1683. Four years after the Passarowitz Treaty, a new period of wars that would last the next 25 years had begun. This article explores the efforts of the Sublime Porte to reestablish order and authority in today's Syria and Iraq between 1718 and 1722.

After peace in the west and before a possible war in the east, what kind of a restoration perspective did the central Ottoman authority have in Iraq, a region situated at the southeastern border of the empire? What local factors and dynamics did the Sublime Porte see as primary threats to the region's security? To what extent did the Porte perceive Syria and Iraq as interconnected? How were the relationship dynamics between the imperial center and the southeastern regions shaped in the first half of the eighteenth century? What difficulties did the central policies face in the field, and to what extent were these policies successful?

This article aims to explore these questions using Ottoman archival sources together with Ottoman chronicles of the time. One of the article's main arguments is that the Sublime Porte considered Iraq and Syria interconnected in terms of security and created security policies for both regions with a comprehensive perspective. The Porte sent imperial orders in the spring of 1719 to reestablish order in Baghdad and Basra. They emphasized the importance of suppressing the Bedouin Arab and nomadic Turkmen tribal rebellions, ensuring the cultivation of agricultural lands, protecting the Baghdad pilgrimage route, and establishing thorough security and order in the border regions. However, the real challenge came from the Mawali Bedouin tribes, which directly affected the military preparations in Basra and threatened the trade and pilgrimage routes connecting Iraq and Syria. The Mawali, who controlled the great Syrian Desert, rebelled in 1717 during the Ottoman wars in the west. Mawali's looting of the timber ships sailing from Birecik to Basra to construct a navy in 1720 constituted the peak of

these revolts. The Sublime Porte responded to these rebellions with consecutive military operations conducted by provincial soldiers. During the decision-making process, provincial governors were personally invited to Istanbul for consultations. In addition to direct military operations in dealing with the Mawali problem, the Porte also put long-term plans into effect. The government resettled several nomadic Anatolian Turkoman and Kurdish tribes, which it described as "disobedient," to counterbalance the Mawali. Moreover, the resettled nomadic tribes provided military support for the military operations against the Mawali in different parts of Syria.

The efforts to reestablish order in Syria and Iraq were also important in terms of revealing the central government's limited authority at the periphery in the first quarter of the eighteenth century. The main reason for the Mawali revolt was that the Sublime Porte dismissed a certain Mawali Bey, the official leader of the Mawali, from his post, who was from the Abbas family, whose members had occupied the post since the 1680s. Instead, the Ottoman government installed Shibli, from Abd al-'Aziz family, to the same post. Hamd al-Abbas, who was from the Abbas family and had previously served as a Mawali Bey, took the lead in these rebellions and eventually achieved his goal by transitioning from "bandit" to "bureaucrat." The Ottoman government dismissed Shibli in the spring of 1723 and appointed Hamd al-Abbas, who had been recognized as a "bandit" since 1716, and declared that no one from the Abbas family would ever occupy the post of Mawali beyi. This struggle against the Mawali shows that the central control of the Ottoman Empire in Syria and Iraq was not very strong, and the urgency of the Iranian wars weakened the center's hand further in the center-periphery negotiations.

Despite all these limitations, when the Ottoman government decided to launch an all-out war against Iran in the summer of 1723, the political order was mostly reestablished, and military preparations were completed in the broader Syria and Iraq regions. The Ottoman army, which entered Iran from the Iraqi front under the leadership of Baghdad governor Hasan Pasha, incorporated Kirmanshah into the Ottoman lands as early as October 1723. During the war that continued in the following years, Hamd al-Abbas, who had rebelled against the Ottoman Empire for seven years between 1717 and 1723, took on duties of transporting military ammunition and grain from the interior regions to the Iraqi border.



Creation of Mamluk Social Identity Through *Madrasas* and Production of Texts

BÜŞRA SIDIKA KAYA*

Abstract

The diversity of education in the *madrasas* contributed to different social groups' feelings of belonging to the Mamluk community as well as to the formation of identity awareness. This study aims to examine the ranks the civil elite of the Mamluk period held in various scholarly and bureaucratic positions and the contribution of the texts they produced to the development of a Mamluk identity. Contrary to previous processes, the Mamluk ulama displayed a more conscious understanding of the Mamluk identity in their texts about the history of the Mamluk state and power. This study discusses how the ulama, who obtained scholarly or bureaucratic ranks because of various relationship networks they formed, constructed a Mamluk identity in their historical texts.

Keywords: Mamluks, madrasa, ulama, social identity.

Medrese ve Metin Üretimi Üzerinden Memlûk Toplumsal Kimliğinin İnşası

Öz

Memlûkler döneminde medrese farklı sosyal grupların Memlûk toplumuna aidiyetinin ve kendilerine dair kimlik bilincinin gelişmesine katkıda bulunmuştur. Bu makale, Memlûkler dönemi sivil elitin çeşitli ilmî ve bürokratik pozisyonlarda aldıkları mansıpların ve ürettikleri metinlerin bir Memlûk toplumsal kimliği geliştirmelerine sağladığı katkıyı incelemektedir. Memlûk uleması kendinden önceki süreçlerden farklı bir biçimde Memlûk iktidarının tarihine dair kaleme aldıkları metinlerde daha bilinçli bir Memlûk toplumsal kimlik idrakine işaret ederler. Memlûk toplumunda güç ilişkilerinin zamana ve mekâna yayılması noktasında siyasî elitin inşa ettikleri medrese yapıları ile sivil elitin kaleme aldıkları ve siyasî eliti meşru iktidar olarak tanıdıkları metinlerin bir kimlik ve aidiyet bilinci geliştirmede büyük etkiye sahip oldukları düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Memlûkler, medrese, toplumsal kimlik.

* Dr., Islamic History/Mamluk Intellectual History, İstanbul, Türkiye
ORCID 0000-0002-5799-6684 busrasiddakaya@gmail.com

DOI: 10.26570/isad.1235729 • Gelis/Received 08.03.2022 • Kabul/Accepted 21.10.2022

Atıf/Citation Kaya, Büşra Sıdıka, "Creation of Mamluk Social Identity Through Madrasas and Production of Texts", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 49 (2023): 33-66.

Introduction

The allocation of separate spaces for each of the four Sunnī *madhhabs* in Cairo's *madrasa* structures enabled recognition of members of different *madhhabs*, while helping to foster networks of relations among scholars that allowed them to transmit information and enrich their knowledge. In recent years, research on Mamluk intellectual life has significantly expanded our understanding of the Mamluk period. As revealed in J. Berkey's study, the *madrasas*, built mainly by the political elite during the Mamluk period and affiliated with wealthy foundations, significantly influenced higher education in the Islamic sciences.¹ This study aims to contextualize the practices of appointing four *qāḍī al-quḍāts* (chief *qāḍīs*) in the time of Baybars I and patronizing for each of these *madhhabs* in the *madrasas*. These practices provided that sustained the identities of the members of different *madhhabs* living in Mamluk Cairo and constructed a new social structure in which they exchanged information with one another while also producing their own knowledge. This study is limited to the Mamluk period and primarily focuses on the role of Mamluk *madrasas* in developing the identity and belonging of members of different *madhhabs* and how these experiences are reflected in text production. Central to this research are questions such as whether belonging to a particular *madhhab* in late medieval cities prevented studying in certain *madrasas*, whether it was easier for members of certain *madhhabs* to reach higher ranks, and whether the words of certain *ulama* were more valid in the eyes of the political elite.²

The position of Mamluk Cairo in the post-Mongol invasion period is quite important. After the Mongols destroyed the Abbasid Caliphate in 656/1258, the Islamic world was defeated and lost its center of political

1 Jonathan P. Berkey, *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A Social History of Islamic Education* (Princeton: Princeton Univ. Press, 1992), 44-95. Mohammad M. Amin, *al-Awqāf wa'l-ḥayāt al-ijtimā'iyya fi Miṣr* (Cairo: Dār al-Nahḍa al-'Arabīyya, 1980). See also Jonathan P. Berkey, "Culture and society during the late Middle Ages", *The Cambridge History of Egypt* I, ed. Carl F. Petry (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1988), 401-411. In his article, Berkey emphasizes the transformational and reconstructive role of the Mamluk political elite in Egyptian social life as they supported cultural and scientific activities, built various *madrasas* and *hanqāhs*, and supported scientific activities. See also Berkey, "The Mamluks as Muslims: The Military Elite and the Construction of Islam in Medieval Egypt", in *The Mamluks in Egyptian Politics and Society*, ed. T. Phillip and U. Haarmann (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2008), 163-173.

2 Donald P. Little, "Notes on Mamluk *Madrasas*", *Mamluk Studies Review*, 6 (2002), 9-20; Ulrich Haarmann, "Ideology and History, Identity and Alterity: The Arab Image of the Turk from the 'Abbasids to Modern Egypt", *International Journal of Middle East Studies*, 29 (1988), 175-196.

authority for the first time. About two years later, the Mamluks, who had defeated the Mongols, patronized the caliphate and thereby distinguished themselves from other military and political powers. As a result of the great crisis confronting Islamic societies after the Mongol invasions, support for a particular *madhhab* among those with political authority had lost its relevance. At this point, the Mamluk political elite developed a new attitude toward the *madhhabs* that included protecting and supporting all four Sunnī *fiqh* schools.

The Mamluk sultans and *amīrs*, who held military, political, and commercial superiority, sought to gain a reputation among the ulama by establishing *madrasas* and similar institutions.³ Many Mamluk sultans founded *madrasas* where students in the four Sunnī *madhhabs* were officially educated together. This new *madrassa* model was intended to ensure the administration's legitimacy and enhance their reputations in society. Sultan Baybars I officially established equality between the four Sunnī *madhhabs* and appointed separate *qāḍī al-quḍāts* for each of them in 663/1265. The scholars from the four Sunnī *madhhabs*, whose numbers especially in Cairo gradually increased due to the Crusades and the Mongol invasions, enjoyed an environment where they could securely undertake their scholarly activities. In this context, Ulrich Haarmann reminds us that we must avoid certain prejudices to understand the positive effects of the Mamluks. Although they did not naturally fit into the structure of the city due to their origins, they held political, military, and commercial superiority that influenced the religious and scientific life of the state.⁴

This study attempts to uncover the primary elements of identity in the Mamluk period by avoiding anachronistic approaches. How did the Mamluk ulama define Mamluk social identity in their written works? To answer this question, it becomes necessary to consider alternative approaches to the information presented by the Mamluk ulama. What determines identity in Mamluk society according to history and *ṭabaqāt* authors of the Mamluk period? Mamluk historians how defined identity in various works of *ṭabaqāt*, in which they examined social groups, *madhhabs*, or professional groups together. How should we understand what these historians also relayed information regarding ethnic, *madhhab*, and sufi affiliations in various biographies. The information provided by Mamluk biographies

3 The earliest work on the period is that of Ayalon, who considered the Mamluks as a social and political group. David Ayalon, "Aspects of the Mamluk Phenomenon", *Der Islam* 53/2 (1976), 196-225; Ulrich Haarmann, "Arabic in speech, Turkish in lineage: Mamluks and their sons in the intellectual life of fourteenth century Egypt and Syria", *Journal of Semitic Studies* 33 (1988), 81-114.

4 Haarmann, "Arabic in speech, Turkish in lineage", 81-114.

contributes significantly to understanding Mamluk social structure, order, and continuity and illustrates various networks of relations in Mamluk society.⁵ The historical and *ṭabaqāt* authors have also included important details about the mobility of the ulama in their works. In this context, how did scholars who came to and remained in Mamluk lands until the end of their lives understand the state and society? How did their understandings compare to those who participated in the lecture circles of the Mamluk scholarly councils and scholars at some point in their lives but then returned to their lands of origin? How did different scholars position themselves in this social and political structure? The understandings of belonging among ulama from different *madhhabs*—who obtained certain ranks in the Mamluk lands or taught courses in various scientific assemblies and published their writings—are unlikely to align with understandings of identity and belonging in today’s semantic world. In other words, the Mamluk’s identity, as defined by the ulama, included meanings outside contemporary terms of identity. The patronage that the civilian elite—that is, the Mamluk ulama—obtained as a result of their relationship networks with the political elite brought with it various ranks among the Mamluk ulama. At this point relations of power and competition between the ulama and the political-military elite make it possible to speak of a Mamluk social order. The government’s societal legitimacy depended directly on the ulama’s recognition of the government as legitimate. Following this precedent, Mamluk society demonstrated loyalty and obedience to the political administration. When it came to extending power relations across time and space in Mamluk society, the *madrassa* structures built by the political elite and the texts written by the civilian elite greatly influenced social recognition of the political elite as the legitimate power.⁶

Following Makdisi’s studies on *madrassas* in the Middle Ages, Berkey evaluated the transfer of higher knowledge in *madrassa* units reserved for members of different *madhhabs* compared with the foundations of these institutions and the *ṭabaqāt* books written by the scholars of the period. Chamberlain, on the other hand, attempted to evaluate how ulama families in Damascus constituted an essential channel in the transmission

5 Konrad Hirschler, “Studying Mamluk Historiography: From Source-Criticism to the Cultural Turn”, in *Ubi Sumus? Quo Vademus?*, 159-186; Nasser Rabbat, “Representing the Mamluks in Mamluk Historical Writing,” in *The Historiography of Islamic Egypt*, 59-75.

6 Haarmann, “Ideology and History, Identity and Alterity”, 175-196; Jo Van Steenberg, *Order out of Chaos: Patronage, Conflict and Mamluk Socio-Political Culture, 1341-1382* (Leiden: Brill, 2006), 16-22, 94-123; See also Jocelyn Sharlet, *Patronage and Poetry in the Islamic World: Social Mobility and Status in the Medieval Middle East and Central Asia* (London: I.B. Tauris, 2011).

of advanced knowledge in relation to the concepts of social competition and sedition, providing substantial contributions to the field.⁷ Among the studies on higher education activities in late medieval Islamic societies, Berkey and Chamberlain focused within city limits and dealt comparatively with documents and social practices of the period. This study discusses how the higher educational institutions and the historical texts written by the ulama contributed to developing identity awareness and ensuring the belonging of social groups from different *madhhabs* in Mamluk cities.

The sultans allocated many *madrasas* to wealthy foundations during the Mamluk period, allowing them to continue their scholarly activities and contribute to the intellectual life of Mamluk cities. The political elite's support of education and text production of the four Sunnī *madhhabs* by official institutions can be interpreted as signifying that the Mamluk state aspired to become the center of Islamic civilization not only in terms of politics, military, and trade but also intellectually. The Mamluk political elite's efforts to attract ulama point to such an aspiration.⁸ The allocation of almost every sultan-sanctioned *madrasa* for the education of the four Sunnī *madhhabs* allowed the members of these *madhhabs* to develop a collective sense of self in Mamluk lands. This development, complemented by the production of texts on Mamluk history, contributed to the recognition as social groups affiliated with certain *madhhabs*. This situation also influenced the self-perception of *madhhab* members thanks to the social competition between members of different *madhhabs*, and the reproduction of their own knowledge.⁹

The relationships between members of different *madhhabs* who came together in courses other than *fiqh* may have influenced them to categorize themselves as distinct groups from each other too. However, it may also

-
- 7 Studies that shed light on the elusive role of the ulama in the social and political life of the Islamic cities of the period include Ira M. Lapidus, *Muslim Cities in the Later Middle Ages* (Cambridge: Harvard University, 1967); Carl F. Petry, *The Civilian Elite of Cairo in the Later Middle Ages* (Princeton: Princeton Univ. Press, 1981). Clifford made a significant contribution to social theory by evaluating and analyzing the structure of medieval Muslim societies to determine how the ulama and social order were maintained in Mamluk society. W.W. Clifford, "Ubi Sumus? Mamluk History and Social Theory", *MSR*, 1 (1997), 45-62. See also Michael Chamberlain, *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1994), 27-69.
- 8 Ibn Ḥabīb, *Tadhkirat al-nabiḥ fi ayyām Maṣṣūr ve baniḥ* (Cairo: Dār al-Kutub, 1976, al-Hay'a al-Miṣriyya, 1986), I, 295-396, II, 331-448, III, 339-449; Haarmann, "Arabic in speech", 81-114.
- 9 Chamberlain, *Knowledge and Social Practice*, 152-176; Haarmann, "Ideology and History, Identity and Alterity", 175-196.

have resulted in decreased and even blurred differences between social groups from time to time.¹⁰ Further, individuals who participated in the education of different *madhhabs* sought a common method and wrote various texts in the advanced stages of their education for that purpose.¹¹ The Mamluk *madrasas* were built by the sultans of the period, taking into account the role and power of the identities of the members of different *madhhabs* who came together in a historically and culturally complex world after the Mongol invasions. The Mamluk sultans' approach created a political order that enabled different *madhhabs* to come together to produce their own knowledge and social practices while ensuring the legitimacy and stability of Mamluk power in such lands.¹²

Related to this subject, Haarmann explains the ties that connect the Mamluk political elite and the civilian elite in the context of patronage and analyses the Mamluk social order through this mutual patronage relationship. According to Haarmann, the Mamluk ulama strengthened their relationship with Mamluk society through patronage networks established with the political elite, ensuring the construction of social identity. The ulama, who obtained various ranks in *madrasas* established thanks to these relationship networks, assumed a critical intermediary role in creating a social order.¹³

Studies of Mamlukization by Steenbergen et al. have helped advance understandings of the issue in the next process. This team of researchers continues to work on the question of whether it is possible to talk about a Mamlukization policy in the state and social structure during the Mamluk period. The ulama's history and *ṭabaqāt* texts ensured the loyalty of individuals and communities of different languages, ethnic origins, and *madhhabs* who came together in these lands after the Mongol invasions of the Mamluk state and their self-proclamations as actors of this state. These texts were sometimes written by the Mamluk ulama at the request of a sultan, in dedication to a sultan, or as the product of an individual effort. Mamluk ulama's descriptive writings that distinguish their history and society from preceding periods is also worth examining in relation to Mamluk social identity.¹⁴

10 Lapidus, *Muslim Cities*, 79-116; Haarmann, "Ideology and History, Identity and Alterity", 175-196.

11 Ibn al-Humām, Kamāl al-Din, *al-Taḥrīr fī uṣūl al-fiqh* (Cairo: Muṣṭafā al-Bābī, 1932).

12 Lev, Yaacov, "Symbiotic Relations: Ulama and the Mamluk Sultans", *Mamluk Studies Review*, 1/13 (2009), 1-26.

13 Haarmann, "Ideology and History, Identity and Alterity", 175-196.

14 Jo Van Steenbergen, "'Mamlukisation' between Social Theory and Social Practice: An Essay on Reflexivity, State Formation, and the Late Medieval Sultanate of Cai- →

Role of *Madrasas* in the Construction of Mamluk Social Identity

The issue of *madhhab* representation in the *madrasas* can be better understood with the rich and detailed information from *ṭabaqāt* books about the knowledge networks and transmission of Islamic higher knowledge among the ulama. This section aims to describe the representation, patronage, and development of identity awareness among the members of the *madhhabs* in various *madrasas* dedicated to either one, two, or four of the *madhhabs*. These institutions were established by the efforts Mamluk Cairo's political elite or various individual efforts. Mamluk Cairo *madrasas* were institutions that allowed for the patronage and representation of different *madhhabs*, as they had ranks in direct proportion to the resources provided by their endowments and offered accommodation. Lapidus described a patronage system in the Mamluk urbân society that linked the ulama—who defined themselves as a group—to the political and military elites, who ensured obedience to the political administration and protected them from enemies. Referring to this issue, Berkey drew attention to the fact that the ties connecting the Mamluks to the ulama could differ and change.¹⁵ Although the sultan appointed the *mudarris* as the head of a Mamluk *madrasa* as a general rule, the issue of who was effective in these appointments caused some contention. Sometimes, in a *madrasa*, some people changed *madhhabs* to obtain a certain rank, or those who were educated in different *madhhabs* sought to rise to various ranks through family connections. This situation created some areas of struggle and competition, allowing some to use their family's cultural capital to favor different *madhhabs* by taking advantage of an environment in which various *madhhabs* were educated together.¹⁶ Shumunnî, for example, was educated in intellectual and religious sciences, took medicine and mathematics lessons, and later received permission to study from scholars such as Naşir al-Dîn Ibn al-Furât, Kamâl al-Dîn al-Damiri, 'Umar b. Raslân al-Bulqîni, Nûr al-Dîn al-Haythamî, and Jamâl al-Dîn Ibn Zakhîra at a young age. Shumunnî favored later the Ḥanafî *madhhab*, although he was Mâlîkî like his father before him, and he advanced in the fields of Arabic language and literature, hadith, *tafsîr*, and *kalâm* along with Ḥanafî *fiqh*.

ro", ASK Working Paper 22 (2015), 1-48; Steenbergen, Wing, Patrick and D'hulster, Kristof. "The Mamlukization of the Mamluk Sultanate? State Formation and the History of Fifteenth Century Egypt and Syria: Part II: Comparative Solutions and a New Research Agenda," *History Compass* 14, no. 11 (2016), 560-569.

15 Lapidus, *Muslim Cities*, 130-141; Petry, *The Civilian Elite*, 200-220.

16 Taqî al-Dîn al-Maqrîzi, *al-Mawâ'iz wa'l-i'tibâr bi-dhîkr al-khiṭaṭ wa'l-âthâr*, eds. M. Gaston Wiet, Fuat Sezgin (Goethe Universität 1995), II, 269; Shams al-Dîn al-Sakhâwî, *al-Daw' al-lâmi' li-ahl al-qarn al-tâsi'* (Cairo: Maktabat al-Qudsi, 1354), III, 29, V, 2.

He taught at the Jamāliyya Madrasa, worked as a teacher and preacher in the Qayitbay funerary complex, and was an administrator of the Lala Madrasa.¹⁷

The fact that foundation owners left the choice of lessons to the ulama has also created differences between *madrasas* and other educational institutions. However, the routinized interpreting through *madrasas* and similar structures for higher education in Islamic sciences may yield misleading conclusions concerning the courses taught in these institutions and the overall higher education system. During the period analyzed here, this support for the development of higher education in the Islamic sciences allowed students from all over the Mamluk state, and especially Egypt, to travel to these institutions to maintain their education. In his study on *madrasas*, Gary Leiser reveals the contributions of *madrasa* institutions to the Islamization of the Middle East, based on the example of Damascus.¹⁸ The Mamluks provided the opportunity for the representation of the four Sunnī *madhhabs* within the *madrasas* in adopting and promoting religious education. The establishment of these educational institutions, therefore, contributed to the strengthening of Sunnī Islam among the four *madhhabs*. This ensured the loyalty to the Mamluk society among the students who were educated in Mamluk *madrasas* or who obtained various ranks in these *madrasas*.¹⁹

The *madrasas* established for higher education in Islamic sciences in Mamluk Cairo had incomes in proportion to their foundations. The diversity of *madrasa* foundations also determined the number and type of lessons given in these *madrasas* and the scholarship and accommodation facilities that were offered. Constructed by amīrs, merchants, and scholars with various incomes and used for the education of various *madhhabs* or branches of science, the *madrasas* imparted abundance and variety beyond the borders of higher education in Islamic sciences. As seen from *ṭabaqāt* records, the scientific dynamism and intellectual diversity of the city were complex and impressive, as the prominent scholars of the period had a much larger network of non-*madrasa* scholarly activities.²⁰

17 Sakhāwī, *al-Daw' al-lāmi'*, II, 174-178.

18 Gary Leiser, "The Endowment of the al-Zāhiriyya in Damascus", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 27/1 (1984), 33-55.

19 Sakhāwī, *al-Daw' al-lāmi'*, X, 299; Sakhāwī, *Dhayl alā Raf' al-işr*, rev. ed. M. M. Subḥ, Cevdet Hilal (Cairo, 1966), 490-495; Haarmann, "Arabic in speech", 81-114.

20 Sakhāwī, *al-Daw' al-lāmi'*, IV, 85. Sa'īd al-Su'adā: It operated as a *madrasa*, khānqāh (Islamic monastery-sufiyye), and mosque. Sakhāwī, *al-Daw' al-lāmi'*, X, 175; I, 224, 282; II, 17. It is recorded that a person named 'Abd al-Raḥmān b. 'Abd al-Raḥīm b. Nāşir al-Din ibn Şāḥib al-*madrasa* had a *madrasa* at the door of Naşr Baqtemur →

Madrasas offered places for students from outside Cairo to stay and provided scholarships to students who pursued their education consistently. Studying in a particular *madrasa* allowed students to find accommodation and scholarship opportunities in that *madrasa*. However, students residing in a particular *madrasa* in Cairo could also attend lectures from prominent scholars in other official or unofficial venues. The participation of members of various denominations in the lectures at a *madrasa* was voluntary. For example, in the Zāhiriyya Madrasa, there were also people belonging to the Ḥanafī *madhhab*, with Mālikīs among them participating in the *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* lessons. Ibrahim b. Muḥammad (d. 863/1458) was a member of the Ḥanafī *madhhab* but attended the *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* lessons assemblies in the Zāhiriyya Madrasa.²¹ Likewise, ‘Abd al-Raḥmān b. Muḥammad al-Azharī taught *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* lessons in the Zāhiriyya Madrasa.²² ‘Abd al-Raḥmān b. Yūsuf al-Ajlūnī al-Shāfi‘ī, born in Damascus-Ṣālihiyya in 861/1456, came to Cairo for education in 886/1481 and stayed in the Muḥiriyya Madrasa.²³ There were Shāfi‘īs who stayed in the Baqariyya Madrasa close to Bāb al-Naṣr, such as ‘Ali b. Muḥammad al-Qāhiri (born in 755/1352 and studied various sciences at Ashrafiyya Ṣūfiyya).²⁴ Students and teachers who came from outside of the city sometimes lived individually or with families within the *madrasa* community. Ibrāhīm b. Muḥammad b. Shams al-Dīn (d. 886/1481), the grandson of Qāri’ al-Hidāya, was one of the Ḥanafī notables of his time, similarly to his father and grandfather. While Ibrāhīm was residing in the Zāhiriyya Madrasa, he also gave *fiqh* lessons there and attended the *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* lessons.²⁵

In Mamluk Cairo, knowledge about the *madrasa* courses was left to the authority of the leading *mudarris*, and the intensity and timing of the education could be quite different. Rather than assuming the *madrasa* founders maintained tight control, it would be more accurate to talk about their preferences as influencing the curricula. Indeed, the leading *mudarris* working in each *madrasa* could exert great influence over the curriculum and which lessons were actually taught in the *madrasas*. This effectively

of his father, Ibn al-Ḥājib. Sakhāwī, *al-Daw’ al-lāmi’*, IV, 84. It is known that ‘Abd al-Raḥmān b. ‘Abdullah al-Miṣrī al-Ḥanafī also had a *madrasa* between two walls in Cairo. Sakhāwī, *al-Daw’ al-lāmi’*, IV, 103.

21 Sakhāwī, *al-Daw’ al-lāmi’*, I, 154. See also Little, “Notes on Mamluk Madrasahs”, 9-20.

22 Sakhāwī, *al-Daw’ al-lāmi’*, IV, 127.

23 Sakhāwī, *al-Daw’ al-lāmi’*, IV, 161.

24 Sakhāwī, *al-Daw’ al-lāmi’*, IV, 164.

25 Sakhāwī, *al-Daw’ al-lāmi’*, I, 160-161. Amīn, *al-Awqāf*, p. 85-86, 353.

meant that the head teacher of the *madrasa* had the power to represent the *madhhab* to which he belonged. In the social sense, members of their own *madhhabs* would come to them regarding the problems they faced or would send their children to receive education in accordance with their own *madhhabs*. This situation enabled the members of that *madhhab* to be officially recognized in Cairo, to convey their information, and to produce the information needed in accordance with their identities by the ulama of the *madhhab*.²⁶

While some of these institutions focused on the Qur'an recitation or hadith education, they also offered lectures on topics from some other branches of science. However, these lessons were not very intense. In some institutions established primarily in the field of hadith, *fiqh* education focused on certain madhhabs, and lessons were taught in fields such as tafsir and language education. Although the Kāmiliyya Madrasa, established during the Ayyūbid period, was a hadith *madrasa* that prioritized Shāfi'i *fiqh*, *fiqh* lessons of all four *madhhabs* were taught there during the Mamluk period. There was also a mausoleum in Kāmiliyya where Zayn al-Dīn al-'Irāqī taught. Individuals such as Ibn al-'Ajami (d. 857/1453), who had worked on scientific topics for a long time, were buried here.²⁷ Ibn Hajar mentioned the names of Shāfi'i scholars such as Ibn Daqiq al-'Id and Ibn Jamā'a as the leading mudarris of the Kāmiliyya Madrasa. He further stated that this hadith *madrasa* provided Ḥanafī *fiqh* education and unique places to stay for those who came from the surrounding regions to engage in scientific undertakings.²⁸ 'Umar b. Raslān al-Bulqīnī (d. 805/1402) stayed in this *madrasa* for a year when he was 12 years old.²⁹ Another example, the Kharūbiyya Madrasa, was a hadith *madrasa* built by Badr al-Dīn Kharūbī, known as a sugar merchant, on the Nile in al-Jīza. This *madrasa* had many fountains, schools, and a garden. First 'Umar b. Raslān and then his son 'Abd al-Raḥmān al-Bulqīnī (d. 824/1424) taught Shāfi'i *fiqh* in Kharūbiyya.³⁰

26 Sofia Stathi and Claudia Roscini, "Identity and Acculturation Processes in Multicultural Societies", in *Understanding Peace and Conflict Through Social Identity Theory*, ed. Shelley McKeown, Reeshma Haji, Neil Ferguson (Switzerland: Spinger International, 2016), 55-69.

27 Maqrīzī, *al-Khiṭaṭ*, II, 375-378; Sakhāwī, *al-Daw' al-lāmi'*, VII, 30; Sakhāwī, *Dhayl*, 490-495; Amin, *al-Awqāf*, 160, 235.

28 Ibn Hajar al-'Asqalānī, *al-Durar al-kāmina fi a'yān al-Miṣr wa'l-Qāhira* (Beirut: Dār al-Jil, 1993), III, 34.

29 Sakhāwī, *al-Daw' al-lāmi'*, VII, 30.

30 Sakhāwī, *al-Daw' al-lāmi'*, III, 310-311; Amin, *al-Awqāf*, 240.

Each *madrasa* in Mamluk Cairo had its own curriculum. The *madrasa* curriculum, which prioritized specific courses as required by the relevant foundation, was also shaped according to the courses chosen by the leading *mudarris*. Therefore, higher education in late medieval Cairo had extremely distinct educational practices. This situation, on the one hand, ensured that certain texts received considerable attention. On the other hand, it gave great authority to the *mudarris* in higher education. Among the courses taught in the *madrasas*, works written by scholars who taught in a specific *madrasa* or another institution could be included, which was considered a feature that increased the *madrasa's* appeal to students.³¹

The courses that made up the curricula varied in the Mamluk Cairo *madrasas*. Principally, texts on Arabic language and literature, logic, mathematics, astronomy, hadith, *tafsir*, manners, and doctrine were taught by teachers from different *madhhabs*, and students from all *madhhabs* could attend them. *Fiqh* lessons, on the other hand, were provided by each *madhhab's* teacher, preferably through concise texts. Sometimes teachers wrote various works in these sciences to teach students more efficiently. One of the striking aspects of education in late medieval Cairo was that many of these works were concise texts.³²

Sometimes people from another *madhhab* could attend *fiqh* lessons for a particular *madhhab* taught in a *madrasa* in Mamluk Cairo. If they were accepted into the class, they could even be assigned to one of the ranks allocated to the members of that *madhhab*.³³ While it is stated in historical sources that various types of scientific activities were carried out by a lecturer or mentioned in famous texts of the period, virtually no information exists about the experience of being a member of a *madrasa* or studying specific courses in a *madrasa*. As a consequence of the teacher- and text-centered education, students received permission for their education and were allowed to read the texts that they learned from their teachers in different places.³⁴ A person's relationship with his teacher and the ability to receive a reference from him played a decisive role at this point. This was regarded as a condition that improved the teacher's authority in the

31 For example, students who attended the hadith and *fiqh* classes that Ibn al-Ḥajar gave in various *madrasas* competed to follow the texts he wrote in these fields. Sakhāwī, *al-Jawāhir wa al-durar fī tarjamat Shaykh Ibn Ḥajar* (Cairo: Wizārat al-Awqāf, 1986), I, 64-78; Sakhāwī, *al-Daw' al-lāmi'*, II, 38-39.

32 Ibrahim, "Practice and reform", 69-83.

33 Sakhāwī, *al-Daw' al-lāmi'*, III, 312-315; Ibn Iyās, *Badā'i' al-zuhūr*, rev. ed. Muḥammad Muṣṭafā (Cairo: al-Hay'a al-Miṣriyya, 1982), II, 127, 137, 176, 275, 304.

34 Sakhāwī, *al-Daw' al-lāmi'*, VIII, 95; Suyūṭī, *Naẓm al-iqyān fī a'yān al-a'yān*, rev. ed. Philip K. Hitti (Beirut: Maktabat al-Ilmiyya, n.d.), 45.

system of scientific activities and made it possible to rise in scholarly position.³⁵

Completing a specific curriculum was not a question of graduating from a *madrassa* in Mamluk Cairo. However, lessons were taught in the *madrassas*, and students had the opportunity to participate. This scientific practice increased feelings of group belonging and helped to develop identity awareness among students in certain *madhhabs* who attended certain *madrassas*. When there is no such thing as graduating from the *madrassa*, the development of the student in completing his lessons in that *madrassa* has been thanks to his personal determination. Therefore, completing one's lessons in only one *madrassa* was not seen as the primary condition for being appointed to a certain position. Assignment to a particular rank was based on one's ability to bring together many different scientific networks. In this regard, while the history and *ṭabaqāt* authors of the period provided detailed information in their works on their fields of expertise—such as the branches of science they taught and the tasks they performed, including biographies of the educated elite—they offered less information on educational institutions.³⁶

The unofficial curricula in the higher education institutions of the period were distinct and flexible. The curricula of the *madrassas* and the teachers who would participate in lectures in these institutions were determined by the prominent *qāḍī al-quḍāt*s of the period or the *mudarris* who was the head of this institution, in addition to the political elite. For instance, İbrāhīm b. 'Abd al-Raḥīm was based near the grave of İmām Şāfi'ī and taught in the Şalāḥiyya Madrasa upon the death of Şalāḥ al-Dīn al-'Alā'ī. İbn Ḥajar³⁷ was teaching Şāfi'ī *fiqh* in this *madrassa*. His student and son-in-law, Munāwī, whom İbn al-Humām appreciated, was appointed by the Mamluk Sultan al-Malik al-Zāhir Chaqmaq as director and teacher of the

35 On issues that highlight the authority of the teacher, see İbn Jamā'a, *Tadhkirat al-sāmi'* (Beirut: Dār al-Kutub al-'İlmiyya, n.d.), 90-93, 110, 147. On the existence of those who changed *madrassas* to benefit from the rank entrusted by a foundation for a certain *madhhab*, see Maqrīzī, *al-Khiṭaṭ*, II, 269.

36 Haarmann, "Ideology and History, Identity and Alterity", 175-196.

37 İbn Ḥajar also gave *fiqh* lessons in the Shaykhūniyya, Sharifiyya, Mu'ayyadiyya, Kharūbiyya, Şālihiyya, and Şalāḥiyya Madrasas. At the insistence of Malik al-Ashraf Barsbay, İbn Ḥajar—who also served as a mufti in the Egyptian Dār al-'Adl—became the Egyptian Şāfi'ī *qāḍī al-quḍāt* in place of 'Alam al-Dīn al-Bulqīnī in 827/1424 for 27 years and continued that duty until 852/1448. His experiences while teaching and serving as a *qāḍī* are described in İbn Ḥajar's works. As an effective rhetorician, İbn Ḥajar served as an orator in the Azhar, Amr b. Āş, and Qal'a mosques and later in the Zāhir Mosque, and he also carried out the administration of the Maḥmūdiyya Library. Sakhāwī, *al-Jawāhir*, I, 64-78. For the Şalāḥiyya Madrasa, see Amin, *al-Awqāf*, 118.

Şalāhiyya Madrasa in 852/1447, and as the Egyptian Shāfi'i *qāḍī al-quḍāt* in 853/1448. Munāwī, who was dismissed by al-Malik al-Ashraf Inal from his duties in 857/1452, returned to his position as *mudarris* in 859/1454.³⁸ 'Umar b. 'Īsā al-Shāfi'i, who was also a student of Ibn al-Humām, received an excellent education with the approval of many scholars in various fields, and he was assigned by his teacher, Ibn al-Humām, to teach *fiqh* at the Shaykhūniyya Madrasa after the death of 'Alā al-Qalqashandī.³⁹

Exhaustive information regarding which scholars taught which subjects and where can be found in the lines of the *ṭabaqāts*. Accordingly, in 662/1264 in the Zāhiriyya Madrasa, which officially allocated a separate place for each of the four madhhabs during the Mamluk period, the leading Ḥanafī faqīh Qāri' al-Hidāya was lecturing, and Zayn al-Dīn al-'Iraqī was teaching *Şaḥīḥ al-Bukhārī*.⁴⁰ The Qalawun, Barqūqiyya, and Ḥasan Madrasas, founded by the sultan,⁴¹ were among the *madrasas* where *fiqh* education was officially provided for students from the four madhhabs.⁴² While the lessons of Qāri' al-Hidāya had a strong reputation in the Barqūqiyya Madrasa, Sayrāmī was assigned the position of Shaykh al-Islām after his father. In the *madrasa* located in the Nuḥḥāsīn district, Yūsuf b. Aḥmad al-Baghdādī taught the Ḥanbalī *fiqh* course, following his father, and the Shāfi'i *fiqh* course was taught by Maḥalli beginning from 844/1440.⁴³ Similarly, 'Umar b. Raslān taught *tafsīr* in the Barqūqiyya Madrasa and his son 'Abd al-Raḥmān al-Bulqīnī continued to offer those lessons after his father. Molla Gurānī (d. 852/1488) was among the ulama who taught in Barqūqiyya. 'Ubaydullah b. 'Iwaḍ (d. 807/1405), who was a Shāfi'i initially but later affiliated himself with the Ḥanafī *madhhab*, taught many lessons

38 Similarly, this pertains to a person appointed with the permission of Bulqīnī, a *qāḍī al-quḍāt* of the period. Sakhāwī, *al-Daw' al-lāmi'*, VII, 242.

39 Sakhāwī, *al-Daw' al-lāmi'*, VI, 112.

40 Among the institutes of higher education in Mamluk Cairo, the Zāhiriyya Madrasa, founded by Sultan Baybars I, appeared as the first of the four-iwan higher education institutions. In that *madrasa*, whose construction was completed in 660-662/1262-1264, education on the *fiqh* of each *madhhab* was given in a different *iwan*. In this *madrasa*, where a four-iwan scheme was applied for the first time and an *iwan* was allocated to each madhhab, the leading ulama of the period, such as Qāri' al-Hidāya, Ibn Razīn, Ibn al-'Adīm, and Kamāl al-Dīn al-Maḥalli, were *mudarris*. It is known that Zayn al-Dīn al-'Iraqī also taught *Şaḥīḥ al-Bukhārī* lessons here, and Sayrāmī was among the leading *mudarris*. Sakhāwī, *al-Daw' al-lāmi'*, V, 204; Amin, *al-Awqāf*, 238, 333, 366.

41 Amīn, *al-Awqāf*, 158-159.

42 Sakhāwī, *al-Daw' al-lāmi'*, IV, 175-180; Ibn Taghribardī, *al-Manhal al-şāfi wa'l-mus-tawfi ba'd al-wāfi*, rev. ed. M. M. Amin (Cairo: al-Hay'a al-Mişriyya, 1984), I, 335; Amin, *al-Awqāf*, 278, 303, 360.

43 Sakhāwī, *al-Daw' al-lāmi'*, X, 299.

in this *madrassa*.⁴⁴ Sultan Zāhir Barqūq worked there for a while and built a mausoleum for himself and his family within the *madrassa*, hoping to be commemorated by the next generations. In this *madrassa*, Shāfi'i, Ḥanafī, Māliki, and Ḥanbalī *fiqh* were each taught by the appointed *mudarris*, and the teacher who would read hadiths would be titled with a unique rank.⁴⁵

The endowment of the Baybarsiyya Madrasa, which attracted many teachers and students in Mamluk Cairo, allocated places for the tafsīr *mudarris*, the hadith *mudarris*, the qirāah *mudarris*, and the *mī'ād* (assistant) teacher after the Friday prayer in addition to providing *fiqh* education for the four *madhhabs*. The owner of this *madrassa* donated many resources, and accommodations were maintained for those who came from outside of Cairo to study science.⁴⁶ After Ibn Khaldūn came to Cairo, he was appointed as the administrator of the of the Baybarsiyya Madrasa. He was later suspended for signing off on the fatwa that dismissed Sultan Barqūq. Ibn Khaldūn wrote an ode to soften the sultan and was subsequently appointed as the Māliki *qāḍī al-quḍāts* of Cairo in 801/1399, but he was dismissed again shortly after traveling with the sultan in 803/1400. After 813/1410, Ibn Ḥajar was the administrator and hadith teacher of the Baybarsiyya Hanqāh, and Ibn al-'Irāqī (d. 826/1423) and Ibn Quṭlubughā (d. 879/1474) taught hadith lessons in this *madrassa*. In this *madrassa*, where Ibn Ḥajar organized various dictation assemblies, his son Badr al-Dīn became the administrator of the *madrassa's* hanqāh after his father. Jalāl al-Bakrī (d. 891/1486), who was for a long time the regent of the *qāḍī* of Cairo, was appointed as the administrator of the Baybarsiyya Madrasa after the death of Qayāti.⁴⁷ As another example, it is known that students from the four *madhhabs* attended the lectures he gave in the *madrassa* built by Janibak, the mamluk of Malik al-Zāhir Chaqmaq's, of which Ibn Ḥajar was the administrator since 813/1419.⁴⁸

In the Manşūriyya Madrasa, which Sultan Manşūr Sayf al-Dīn Qalawun built in 684/1285, a bimaristān and a mosque was side-by-side. Yūsuf al-Baghdādī in 819/1421 and Sharaf al-Matbūli taught Ḥanbalī *fiqh* there. Space was allocated to accommodate Shāfi'i students in the Manşūriyya

44 Sakhāwī, *al-Daw' al-lāmi'*, V, 118.

45 Sakhāwī, *al-Daw' al-lāmi'*, XII, 41.

46 Maqrīzī, *al-Khiṭaṭ*, 3/417; Ibn Ḥajar, *Raf' al-işr 'an quḍāt Mişr*, rev. ed. Ali Muḥammad 'Umar (Cairo: Maktabat al-Khanjī, 1998), 64; Sakhāwī, *al-Daw' al-lāmi'*, I, 82, 322; X, 316; XII, 37-38; Amīn, *Fihrist*, 9; Amīn, *al-Awqāf*, 174, 209, 210.

47 Sakhāwī, *al-Daw' al-lāmi'*, III, 9, 12.

48 It was noted that Janibak (d. 867/1463) performed many good deeds for travelers coming to his country. He established a station and many charitable works for them. He was buried in his mausoleum in Qarāfa. Sakhāwī, *al-Daw' al-lāmi'*, III, 58.

Madrasa. Individuals such as Naşrallah b. ‘Abd al-Raḥmān, who came to Cairo in 800/1398 after receiving a strong education in the fields of *ḥikma*, philosophy, Arabic, and calligraphy, worked in the *bimaristān* of this city.⁴⁹ Bahā al-Dīn al-Subkī (d. 773/1372), the Shāfi‘ī faqīh, taught *fiqh* in this *madrasa* for 17 years. Born in this *madrasa* in 819/1421, Yūsuf al-Baghdādī memorized the Qur’an, Ibn Mālik’s *Alfiyya*, and the *‘Umdat al-Aḥkām* of Jammā‘īlī, *Mukhtasar of Khiraqī*, and then he presented them to Ibn Ḥajar. Yūsuf subsequently took *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* and *Ṣaḥīḥ Muslim* lessons and received *ijaza* for *tadrīs wa’l-iftā* from a group of scholars as well as his father, who taught in the *madrasa*. Ibn Ḥajar, the Shāfi‘ī *qāḍī al-quḍāts* of the period, permitted Yūsuf, a member of the Ḥanbalī *madhhab*, to study. Yūsuf al-Baghdādī, who taught *fiqh* in Manşūriyya following his father, took over his duties after ‘Izz al-Dīn al-Baghdādī, and prominent *qāḍīs* and groups of notables of the period attended his various lectures. Similarly, Ibn Nasrallah (d. 844/1440), a Ḥanbalī *faqīh* and Egyptian *qāḍī al-quḍāts*, taught Ḥanbalī *fiqh* in the Manşūriyya Madrasa. Ibn Naşrallah, who was the representative of the Ḥanbalī *madhhab* in the Manşūriyya Madrasa at the time, was viewed by the members of that *madhhab* as a counselor for the problems they faced, and he was known as a scholar to whom members of the *madhhab* sent their children to receive their education.⁵⁰

Sayf al-Dīn al-Damīrī founded the Şāḥibiyya Madrasa as the vizier of Malik al-‘Ādil in 758/1355 in Mamluk Cairo, which was a *madrasa* with massive gates where 100 lamps were lit every night. This *madrasa*, dedicated to Mālikīs, also had a library. Members of the Mālikī *madhhab*, and especially those of Andalusian origin and coming from the Maghreb, attended this *madrasa*, which helped ensure the continuity and protection of the social identities of the members of the Mālikī *madhhab*, and benefited from its library.⁵¹ On the other hand, the Şāliḥiyya Madrasa—which was built by Malik Şāliḥ Najm al-Dīn Ayyūb in 640 to protect the social identity of members of the Ḥanbalī *madhhab* and remained with the Ḥanbalīs—was an educational institution where Mālikī jurist and law scholar Qarāfi gave lesson, after the Shāfi‘ī jurist Subkī during the Mamluk period in here. In this *madrasa*, which remained with the Ḥanbalīs, al-Qarāfi (d. 684/1285) became a *mudarris* after Shāfi‘ī faqīh Sharaf al-Dīn al-Subkī. Shāfi‘ī *qāḍī al-quḍāts* Ibn Daqīq al-‘Id (d. 702/1302) was among those who taught in this *madrasa*, where *fiqh* education included each of the four *madhhabs*. Shāfi‘ī faqīh Badr

49 Amīn, *al-Awqāf*, pp. 254, 363, 370. Linda S. Northrup, “Qalawun’s Patronage of the Medical Science in Thirteenth-Century Egypt”, *Mamluk Studies Review*, 5 (2001), 119-140. Amīn, *al-Awqāf*, 254, 363, 370; Ibn Ḥabīb, *Tadhkirat al-nabih*, I, 295-396.

50 Sakhāwī, *al-Daw’ al-lāmi*, VI, 16; X, 198-199.

51 Sakhāwī, *al-Daw’ al-lāmi*, II, 270; *Zayl*, 490-495; Amīn, *al-Awqāf*, 237.

al-Dīn Ibn Jamā'a (d. 733/1333) was appointed a mudarris in 693/1294, continuing that duty for a long time. 'Izz al-Dīn Ibn Jamā'a (d. 767/1366) also worked as a *mudarris* in Şālihiyya, and Ibn Khaldūn (d. 808/1406) started his service there with a ceremony. el-Rā'ī al-Andalusī (d. 853/1450), who attended the lectures of the leading ulama of the period, made use of the library of the Şālihiyya Madrasa while writing his own various works.

The *Sargatmishiyya* Madrasa, which provided education on the four *madh-habs*, was completed in 757/1356 by Amīr Sayf al-Dīn Sarigatmish, who was known for his patronage of the members of the Ḥanafī *madhhab*. Jamāl al-Dīn al-Malaṭī used to teach the *Kashshāf* of Zamakhsharī at the *madrasa* located near the Ibn Ṭolun Mosque.⁵² Sari al-Dīn Ibn Shihna also gave various lectures in this *madrasa*. Ibn Marzūq al-Khatib (d. 781/1379) came to Cairo from Tilimsan in 773/1371 as a member of an Andalusian family that had been educating ulama for three generations, and he met with many scholars and politicians. He was greatly respected by Sultan Malik al-Ashraf Sha'bān, served as a qāḍī, and gave lectures at the Sargatmishiyya Madrasa.⁵³ Ibn Khaldūn taught in this *madrasa* as a hadith teacher from 791/1389 until he became the Egyptian Mālikī qāḍī *al-quḍāts* in 801/1399.⁵⁴ Ḥanafī *faqīh* Sari al-Dīn Ibn al-Shihna served as a *mu'īd* (assistant of the mudarris) at the *madrasa* for a while. After Ibn al-Karakī, he served as both the Cairo Ḥanafī qāḍī *al-quḍāts* and the *mudarris* of the Sargatmishiyya Madrasa as of 906/1501.⁵⁵ 'Aynī was among the ulama who taught in this *madrasa*.⁵⁶ Born in the city of Astrakhān on the northern shore of the Caspian Sea, Tāj al-Dīn Ibn 'Arabshah first came to Crimea, then Adrianapolis, and then Damascus and Aleppo with his father. After 850/1446, Tāj al-Dīn Ibn 'Arabshah, who became the Ḥanafī qāḍī of Damascus and Cairo, was in Cairo in 884-901/1479-1496 and taught Ḥanafī *fiqh* at the Sargatmishiyya Madrasa until his death.⁵⁷ Sakhāwī also taught hadith lessons in this *madrasa* and organized orthographic assemblies.⁵⁸

52 Amīn, *Fihrist*, 81; 'Abd al-Laṭīf Ibrāhīm, "Naşşān Jadidān min wathikati'l-Amīr Sarghatmish", *Jāmi'at Qāhira Majallat Kulliyat al-Ādāb*, 28 (1966), 143-200; Leonor Fernandes, "Mamluk Politics and Education: The Evidence from two Fourteenth Century Waqfiyya", *Annales Islamologiques*, 23 (1987), 91.

53 Amīn, *al-Awqāf*, 270; Ibn Ḥajar, *al-Durar al-kāmina*, III, 360-362; Sakhāwī, *al-Daw' al-lāmi'*, VII, 51; Suyūṭī, *Bughyat al-wu'āt*, I, 46-47.

54 Ibn Ḥajar, *Raf' al-işr an quḍāt Mişr*, rev. ed. Ali Muḥammad (Cairo: Maktabat al-Khanjī, 1998), 233-237; Sakhāwī, *al-Daw' al-lāmi'*, II, 145-149.

55 Sakhāwī, *al-Daw' al-lāmi'*, IV, 33-35; Ibn Iyās, *Badā'i' al-zuhūr*, IV, 7, 14, 37-39.

56 Sakhāwī, *al-Daw' al-lāmi'*, X, 131-135; Ibn al-'Imād, *Shadharāt al-dhahab*, VII, 286-288.

57 Ibn 'Arabshah, *Uqūd al-nasiha*, Ms. Orient A94, 62b-64a (digital images on microfilm), Gotha Bibliothek, Universität Erfurt.

58 Suyūṭī, *Naẓm al-iqyān*, 152-153; Ibn al-'Imād, *Shadharāt al-dhahab*, X, 23-25.

In 829-833/1424-1428, Ibn al-Humām gave lectures at the Ashrafiyya Madrasa, one of the most beautiful *madrasas* of Cairo,⁵⁹ ‘Abd al-Raḥmān al-Bulqīnī gave hadith lessons after his brother.⁶⁰ Qārī’ al-Hidāya was among the ulama who taught there.⁶¹ In the *madrasa* where Ibn al-Karākī was a hadith teacher in 899/1493, Aḥmad b. ‘Ubāda taught Mālīkī *fiqh* after his father. Al-Kāfiyaji, who was one of the leading Ḥanafī ulama of Mamluk Cairo, was buried in the mausoleum of the Ashrafiyya Madrasa upon his death in 879/1474.⁶² The Maḥmūdiyya Madrasa, which was built by Amīr Jamāl al-Dīn Maḥmūd al-Kurdī al-Ustādār in 797/1394, was also known as a mosque.⁶³ This *madrasa*, in which ‘Aynī was a *fiqh mudarris*, was one of the most magnificent educational institutions of the period and working there incurred high prestige. There was also a comprehensive library in the *madrasa*, where every branch of science was taught. Ibn Ḥajar worked as a hadith teacher at the Maḥmūdiyya Madrasa in 809/1406 and prepared indexes for its library.⁶⁴ In the Mu’ayyadiyya Madrasa, which Sultan Mu’ayyad Shaykh Maḥmūd built in 823/1419, *fiqh* of the four *madhhabs* was taught.⁶⁵ While ‘Aynī was a hadith teacher here in 820-824/1416-1420,⁶⁶ Maqrīzī was also a hadith teacher in 823-824/1419-1420. Until 827/1424, Ibn al-Dayrī’s father held the Shaykh al-Islām position of the *madrasa*, and after that date Ibn al-Dayrī took over the administrative responsibility.⁶⁷ Mālīkī *fiqh* was also taught in this *madrasa*. In 871-882, Ḥanafī *faqīh* Abū al-Faḍl Ibn al-Shiḥna (d. 890/1485) became a hadith *mudarris*, but he subsequently sent his son Sari al-Dīn to his lessons. Ibn Ḥajar also gave *fiqh* lessons in this *madrasa*, and after 852/1449, he appointed Maḥalli to replace him. While Sari al-Dīn Ibn al-Shiḥna gave lectures in this *madrasa* under the mandate of the hadith teacher, Yūsuf al-Baghdādī and ‘Izz al-Dīn al-Baghdādī taught Ḥanbalī *fiqh* here.⁶⁸

In the Shaykhūniyya Madrasa, built by Amīr Sayf al-Dīn Shaykhū in 757/1356 in Qal’a,⁶⁹ Qārī’ al-Hidāya taught Ḥanafī *fiqh*⁷⁰ and Ibn Ḥajar

59 Sakhāwī, *al-Daw’ al-lāmi’*, VIII, 127-132; Suyūṭī, *Bughyat al-wu’āt*, I, 166-169.

60 Sakhāwī, *Dhayl*, 490.

61 Maqrīzī, *Kitāb al-sulūk li ma’rifat duwal al-mulūk*, III, 730; Ibn Ḥajar, *Inbā’ al-ghumr*, VIII, 115-116.

62 Sakhāwī, *al-Daw’ al-lāmi’*, I, 321; Ibn Taghribardī, *al-Manhal*, II, 68.

63 Maqrīzī, *al-Khiṭaṭ*, II, 395-397; Amin, *al-Awqāf*, 227-228.

64 Sakhāwī, *al-Daw’ al-lāmi’*, V, 118; *Dhayl*, 490-495.

65 Maqrīzī, *al-Khiṭaṭ*, II, 395-397; Amin, *Fihrist*, 96.

66 Sakhāwī, *Dhayl*, 490-495.

67 Suyūṭī, *Nazm al-iqyān*, 27.

68 Sakhāwī, *Dhayl*, 490-495.

69 Sakhāwī, *al-Daw’ al-lāmi’*, VIII, 83.

70 Sakhāwī, *Dhayl*, 490-495.

taught Shāfi'ī *fiqh*. Sari al-Dīn Ibn al-Shiḥna first served as an administrator and *mudarris* as the regent of his father and then proceeded to give those services himself.⁷¹ In 805/1403, Bisāṭī taught Mālīkī *fiqh* there.⁷² In 827/1424, Sari al-Dīn Ibn al-Shiḥna was assigned to the Shaykh al-Islām position of this *madrasa*.⁷³ Kāfiyājī was the administrator of the *hanqāh* here,⁷⁴ and at that time, it would have been odd for someone to seek accommodations there even if they were Shāfi'ī.⁷⁵ It appears that the *madrasa* had a foundation dedicated to Ḥanafis, and it also provided education about the other three madhhabs. Likewise, although they were Shāfi'ī, some members of the Bulqīnī family stayed with the Ḥanafis in this *madrasa*. Bisāṭī (d. 842/1439), who long suffered from financial hardships, began his educational life by studying Mālīkī *fiqh* in the Shaykhūniyya *Madrasa* (805/1402-1403), and then he became a *mudarris* in the Şāhibiyya, Jamāliyya, and Barqūqiyya Madrasas and an administrator in the Nāşiriyya Hanqāh.⁷⁶ Bisāṭī was known for his excellent knowledge of *fiqh* and hadith, having learned from faqīhs and muḥaddiths such as 'Umar b. Raslān al-Bulqīnī and Ibn al-Mulaqqīn to give fatwas and read *fiqh*. He taught *fiqh* between 811 and 848 (1408-1444) in Shaykhūniyya and some other *madrasas*.⁷⁷ Sulaymān b. Abd al-Nāşir al-Qāhirī al-Shāfi'ī was also one of the students of the Shāfi'ī *madrasa* and stayed at the Shaykhūniyya Şufiyya, although he was studying various lessons at the next *madrasa*. Al-Munāwī was very much in favor of Sulaymān, who was the regent of the *qāḍī* in Cairo.⁷⁸ Between 847/1444 and 858/1454, Abū al-Faḍl Ibn al-Shiḥna (d. 890/1484) held the Shaykh al-Islām position of the *madrasa* where Ibn al-Humām worked, and then he sent his son to take over his lectures there.⁷⁹ Besides the sultans, the political elite of Mamluk Cairo also had various *madrasas* built, and the ulama and students from four madhhabs allocated rich foundations to obtain accommodation and various *manşibs* in these *madrasas*. This approach of the Mamluk political elite contributed to the

71 Sakhāwī, *al-Daw' al-lāmi'*, VIII, 83

72 Sakhāwī, *al-Daw' al-lāmi'*, VII, 5-8; Suyūṭī, *Bughyat al-wu'at fi akhbār al-lughawiyin wa'n-nuḥāt*, rev. ed. M. Amin Khanjī, Aḥmad b. Amin al-Shinqiti (Cairo: Maṭba'at al-Sa'ada, 1326), 32-33.

73 Sakhāwī, *al-Daw' al-lāmi'*, IV, 33-35; Ibn Iyās, *Badā'i' al-zuhūr*, III, 216, 466, 471.

74 Sakhāwī, *al-Daw' al-lāmi'*, VII, 259-261; Suyūṭī, *Bughyat al-wu'at*, 48; Ibn Iyās, *Badā'i' al-zuhūr*, II, 252.

75 Sakhāwī, *al-Daw' al-lāmi'*, VIII, 83.

76 Sakhāwī, *al-Daw' al-lāmi'*, VII, 5-8; Suyūṭī, *Bughyat al-wu'at*, 32-33.

77 In the Sharifiyya, Mu'ayyadiyya, Kharrūbiyya, Şālihiyya, and Şalāhiyya Madrasas.

78 Sakhāwī, *al-Daw' al-lāmi'*, III, 266.

79 Sakhāwī, *al-Daw' al-lāmi'*, IV, 33-35.

development of identity of social groups belonging to different madhhabs through their representation in higher education institutions in Cairo.

Role of Ulama's Text Production in the Construction of Mamluk Social Identity

Madrasas in Mamluk Cairo effectively constructed a new social identity after the Mongol invasions. Most of the *madrasas* built by the sultans in the Mamluk lands provided education and employment for all four Sunni *madhhabs*. The transmission or production of knowledge outside the boundaries of the *madrasas* continued from time to time in institutions such as mosques or *hanqāhs*. This situation not only increased the sense of group belonging of the members of different *madhhabs* in Cairo and their commitment to the political administration but also brought about the production and dissemination of information suitable for their own social identities.⁸⁰

The Mamluk political elite's allocation of hundreds of *madrasas* and educational institutions to the education of the *madhhabs* at different rates according to population demographics not only provided support for higher education activities. It also revealed the importance the political elite attached to the urbân design of an Islamic city and its intellectual foundation after the Mongol invasions with the higher education institutions they built, especially in Cairo.

The ulama's group and identity consciousness were defined through the information networks built in the process of securing the transfer and continuity of knowledge. Identity descriptions in *ṭabaqāt* and *tārīkh* books help us understand the Mamluk ulama in greater detail. The *ṭabaqāt* works, written by the ulama of the time, detail the ulama's grading according to a particular system, the differences of the people under consideration, their scientific activities and prominent aspects, specific identity definitions, group affiliations, and relations with knowledge. These works of *ṭabaqāt*, which were limited to specific times, places, or subjects, describe the knowledge that the ulama inherited from each other, the information networks that they utilized independently of the political authority, and intellectual groups with separate authority. From time to time, the awareness of the identities of the social groups addressed in the *ṭabaqāt* works, or the biographical literature of the period, became more

80 Lev, Yaacov, "Symbiotic Relations", 1-26; Haarmann, "Ideology and History, Identity and Alterity", 175-196.

prominent, and special *ṭabaqāt* books were also written to address this issue.⁸¹

Besides the *ṭabaqāt* books, the history books in the Mamluk period mostly, written by the bureaucratic ulama, show us how the Mamluk ulama understood political power and its legitimacy, and how they envisioned the social order. These works convey historical order and continuity. We are able to see the social transformation and relational power associations of the Mamluk society through historical and *ṭabaqāt* works written by the ulama. These texts on Mamluk history convey the continuity of political views on social power and the social order created by the legitimate power recognized by social groups. Steenbergen, on the other hand, remarks that the understanding of power as constantly transforming due to competitive power relations between military and civilian elites constituted the legitimate Mamluk power. Steenbergen interprets social order and continuity in the Mamluk State through the stability provided by relatively strong dynastic structures in the thirteenth and fourteenth centuries and changing power relations in the fifteenth century. As a matter of fact, Steenbergen and subsequent researchers' efforts to interpret the transformation of the pre-modern Mamluk state based on Machiavelli and Ibn Khaldūn through the Mamluk meta-narrative have contributed significantly to the understanding of the Mamluk political structure. Clifford and Chamberlain's works on networks and social order in Mamluk society based on patronage, competition, and conflict between the political and civil elites, conducted thanks to the work of Steenbergen, have moved demonstrating social transformation to a new level.⁸²

The main question of this section is whether it is possible to talk about a Mamluk belonging or identity defined in the social structure. This study is inspired by the efforts of Steenbergen et al. to interpret the order and continuity in the Mamluk state using "*dawlat al-atrāk*" in historical works. Actually, Mamluk historical texts were written by bureaucratic scholars due to their feelings of belonging to the Mamluk state and the fact that they saw themselves as a part of the Mamluk identity. Whether they define the position of the Mamluk state in world history or were historical works written about Mamluk political history or the reign of a sultan, these works jointly point to a belonging/allegiance to the legitimate Mamluk power domain recognized by the ulama and society. Historical

81 Lapidus, *Muslim Cities*, 79-115, 116-143; Haarmann, "Ideology and History, Identity and Alterity", 175-196; Ibn al-Humām, *al-Taḥrīr*. See also Carl Petry, *The Civilian Elite*. See also Eyyüp Said Kaya, "Tabakat", *TDV İslam Ansiklopedisi*, XXXIX, 292-294.

82 Steenbergen, *Order out of Chaos*, 146-169; Steenbergen, Wing, and D'hulster, "The Mamlukization of the Mamluk Sultanate?", 560-69.

texts the ulama wrote on this well-known political power domain are seen as a clear reflection of Mamluk identity in the social structure.⁸³

Ibn Shaddād's (d. 684/1285) *Sīrat al-Malik al-Zāhir Baybars* represents the first work written by a bureaucrat ulama that indicates a Mamluk social identity/belonging. Ibn Shaddād, who came to Egypt in 659/1261, had previously served as a court clerk. Baybars held him in high esteem, appointed Ibn Shaddād for a bureaucratic task in Egypt. Ibn Shaddād's diary discusses the period of Sultan Baybars and, importantly, defines himself as an element of the Mamluk social identity.⁸⁴

Ibn 'Abd al-Zāhir (d. 692/1292), a bureaucrat scholar and historian of the period, served as the head of the construction divan since the early period of the Mamluks. He wrote letters, appointments, and contracts on behalf of the Mamluk sultan that were sent to the rulers of the surrounding regions. He also wrote various official texts (*taqlid*) during the reign of Qalawun and his sons. His work titled *Rawḍ al-zāhir fī sīrat al-Malik al-Zāhir* includes his personal testimonies of the period and is significant in this regard. The author shared his own thoughts in his work that recorded the daily life of Sultan Zāhir Baybars until his death with the following words: "Allah has brought together aid, justice, and conquests that were not present in any state before Sultan al-Malik Zāhir's state. Allah has sent the Sultan as a ruler who strengthens the determination of the people of faith, encourages their zeal, makes their steps sounder and raises their banners."⁸⁵ The author's other work titled *Tashrif al-ayyām wa'l-uṣūr fī sīrat al-Malik al-Manṣūr*, which describes the history of the period of al-Malik al-Ashraf, includes the historical testimonies of the bureaucratic scholar.⁸⁶ Baybars al-Manṣūrī (d. 725/1325), who is known as a Mamluk scholar and historian, was the regent of the sultanate during the reign of Sultan Naṣir Qalawun. His work titled *Zubdat al-fikra fī tārikh al-hijra*⁸⁷ is a 25-volume history of the world, discussing events up to the year of 709/1309. In his work, the author tries to interpret the position of the Mamluk state in world history and includes the following praise: "May Allah make this state permanent and protect its sultan." Such statements

83 Steenbergen, Wing, and D'hulster, "The Mamlukization of the Mamluk Sultanate", 560-69.

84 'Izz al-Dīn Ibn Shaddād, *Sīrat al-Malik al-Zāhir Baybars*, Beirut: Maktabat al-Thaqāfa, n.d..

85 Muḥyiddīn Ibn 'Abd al-Zāhir, *Katibinin Gözünden Sultan Baybars*, trans. Aydın Usta, Istanbul: Yeditepe Yay., 2021.

86 Muḥyiddīn Ibn 'Abd al-Zāhir, *Tashrif al-ayyām wa'l-uṣūr fī sīrat al-malik al-Manṣūr*, Vizārat al-Thaqāfa wa'l-Irshād, 1961.

87 Rukn al-Dīn Baybars al-Manṣūrī, *Zubdat al-fikra fī tārikh al-hijra*, Berlin 1998.

show that the author recognizes Baybars' power as legitimate power. Another work of this author, titled *Tuḥfat al-mulūkiyya fī al-dawla al-Turkiyya*,⁸⁸ is a history of the Mamluk State starting from the accession of 'Izz al-Dīn Aybak to the throne and ending in 711/1311. It is very important that the author defines the Mamluk State as "al-Dawla al-Turkiyya" in this work. Baybars al-Manşūrī, who exhibited a very objective historiography in his work written for Sultan Naşir Qalawun, wrote what was essentially a Mamluk historical diary. While the events between 1286 and 1312 recorded in the work are based on his own observations, he also records famines, epidemics, and floods, as well as losses suffered by the Mamluk army. At the beginning of his work, he records 'Izz al-Dīn Aybak being the first Turkish ruler to become a monarch in the land of Egypt and ends his work with the following words: "I wish from Allah that these holy days be eternal."

Ibn Ḥabīb (d. 779/1377), whose father was the muḥtasib of Aleppo and a hadith *mudarris*, personally defines the Mamluk State as "dawlat al-atrāk" in his work *Durrat al-aslāk fī dawlat al-atrāk*⁸⁹. The author's work that records the history of the dynasty of Sultan Manşur Qalawun and his sons, *Tadhkirat al-nabiḥ fī ayyām Manşūr wa baniḥ*,⁹⁰ on the other hand, is among the most important sources of Mamluk history between 678-770/1279-1368. In *Jawhar al-thamīn fī sirat al-mulūk wa al-salātīn*⁹¹, written at the request of Sultan Barqūq, Ibn Doqmaq (d. 809/1407), who is one of the *awlād al-nās*, organizes his work according to years and records the life of each caliph in separate sections. The work ends with the chapter discussing the life of 'Abd al-Azīz Barqūq. Ibn Doqmaq's other work, entitled *Tārīkh dawla al-Turkiyya*, records the historical continuity and transformation of the Mamluk State. And in *Nuzhat al-nāzir fī sirat al-Malik al-Nāsir*,⁹² the author Mose introduces himself as one of the *halqa al-mansūra* and discusses the years between 733/1332 and 755/1354. *Nuzha*—which Maqrīzī, 'Aynī and Ibn Taghribardī benefitted from—chronologically narrates the events that occurred during the period it discusses. The historical work, *Nuzha*, written by the author, who is a Mamluk, records the period of Sultan Nasir Qalawun, and is significant for reflecting the use of

88 Rukn al-Dīn Baybars al-Manşūrī, *Tuḥfat al-mulūkiyya fī al-dawla al-Turkiyya*, Cairo 1987.

89 Ibn Ḥabīb al-Ḥalabī, *Durrat al-aslāk fī dawla al-atrāk*, Cairo 2014.

90 Ibn Ḥabīb al-Ḥalabī, *Tadhkirat al-nabiḥ fī ayyām Manşūr wa baniḥ*, Cairo 1976-1986.

91 Sārim al-Dīn Ibn Doqmaq, *Jawhar al-thamīn fī sirat al-mulūk wa al-salātīn*, Beirut 1985.

92 Mūsā b. Muḥammad Yaḥyā Yūsufī, *Nuzhat al-nāzir fī sirat al-Malik al-Nāsir*, Beirut 1986.

the Arabic language especially by the Mamluks and their perspective on the period and themselves.

Şafadî (d. 717/1317), another bureaucrat scholar and historian of the period, discusses the period between before the flood and the year of 717/1317 in his work also titled *Nuzhat al-mâlik wa'l-mamlûk*.⁹³ The author tries to situate the Mamluk state in perspective of world history and devotes most of his book to the Mamluk state under the title “Dawlat Mamâlik al-Turk” after the Ayyubîd period. Beginning this chapter with ‘Izz al-Dîn Aybak, Şafadî organizes the text by years, including information about famines, epidemics, the increase in wheat prices, and other catastrophes. The author, who also writes about his eyewitness testimonies under the title of author’s observations in his work, mainly describes the period of Sultan Maṣṣur Qalawun and concludes his work with the words “tamma al-kitâb”. Qalqashandî (d. 821/1418), a significant Mamluk bureaucratic scholar, completed *al-Ma’âsir al-inâfa fî ma’âlim al-khilâfa*⁹⁴ in 819/1416. This study was the first book written about the establishment of the caliphate, according to Ramazan Şeşen. The work, which contains many *manshûrs* (appointment letters), letters, testaments, and taqlids belonging to the Mamluk sultans consists of an introduction, seven chapters, and an epilogue. The author dedicated the work to the caliph of the period, Mutazid Billah. His writing shows how the political power and religious authority were understood and how a Mamluk intellectual ideated his own identity within the legitimacy of this political structure.

Mamluk bureaucratic historian Maqrîzî (d. 845/1441) greatly influenced the understanding of history after him. *al-Mawâ’iz wa al-i’tibâr bi-dhikr al-khiṭaṭ wa’l-âthâr*,⁹⁵ written by Maqrîzî, is now the most influential text on envisioning Egypt as the center of the world. Describing the city of Cairo and its buildings in detail for subsequent historical studies, the author positions himself as part of the Mamluk identity in full and the most decisive actor of subsequent historiography. In his work titled *al-Sulûk fî ma’rifat duwal al-mulûk*,⁹⁶ which records the period in which the author lived, Maqrîzî brings a decisive identity to the historiography of Islamic civilization. Maqrîzî’s works of history are quite remarkable in that they explain how social identity and the legitimacy of political power were

93 Şafadî, *Nuzhat al-mâlik wa’l-mamlûk*, Beirut 2003.

94 Qalqashandî, *Ma’âthir al-inâfa fî ma’âlim al-khilâfa*, trans. Ramazan Şeşen, Istanbul: Yeditepe Yay. 2019.

95 Maqrîzî, *al-Mawâ’iz wa al-i’tibâr bi-dhikr al-khiṭaṭ wa’l-âthâr*, London 1995.

96 Maqrîzî, *al-Sulûk*, Cairo 1956-1971.

understood by society in the central regions of the pre-modern Islamic geography.

al-Ta'lif al-ṭāhīr fī sirat al-Malik al-Zāhīr,⁹⁷ written by Ibn 'Arabshah after the period of Maqrīzī, is another work that has drawn the attention of modern researchers. His work can be understood as an explication of the author's own identity as a scholar who lived most of his life with the high ranks he achieved and the scientific councils he was involved in. *Rawḍ al-zāhīr fī sirat al-Malik al-Zāhīr* by 'Aynī (d. 855/ 1451),⁹⁸ another bureaucratic Ḥanafī faqīh and historian of period, has a similar nature. These works were likely written in order to approach the sultan of the period and to define themselves as a part of the political power structure. 'Aynī's works titled *Sayf al-muhannad fī sirat al-Malik al-Mu'ayyad* and *Jawharat al-saniyya fī tārikh al-dawla al-Mu'ayyadiyya* highlight the self-identification of the ulama to establish connections to political power and to define themselves as actors of the state.

Ibn Taghribardī (d. 874/1469), one of the awlād al-nās who gained fame through his affinity for science, organized his work *al-Manhal al-ṣāfi* as a Mamluk biography.⁹⁹ Ibn Taghribardī, who defined himself as an actor of both the legitimate political structure and the ulama class, presents alphabetical biographies of 3,000 dignitaries, starting with 'Izz al-Dīn Aybak, the first sultan of the Mamluks. The author conveys the information he gathered and witnessed regarding the history of the Mamluk state between 844-860/1441-1456 in his work titled *Ḥawādīth al-dahr*. The author's work *al-Nujūm al-zāhira fī mulūk Mişr wa'l-Qāhira*,¹⁰⁰ written in Cairo, attempted to define the history of Egypt from its conquest to 873/1467 and the position of the Mamluk state in this history.

Finally, *Tadhkirat al-mulūk ilā aḥsan al-sulūk*,¹⁰¹ written by Jan Temūr, one of the Mamluk amīrs, appears as a book of politics presented to Sultan Qansuh Gawrī. While Ibn Sayrāfi's work *Sirat Malik Eshraf al-Qanbay* discusses the Qanbay period, the history books of Sakhāwī, Suyūṭī, and Nu'aymī include very important information on how the ulama identified themselves in the field of Mamluk political power and how they described

97 Mustafa Banister, "Professional Mobility in Ibn 'Arabshāh's Fifteenth-Century Panegyric Dedicated to Sultan al-Zāhīr Jaqmaq", *Mamluk Studies Review*, 23 (2020), 133-163.

98 Badr al-Dīn al-'Aynī, *Rawḍ al-zāhīr fī sirat al-Malik al-Zāhīr*, Damascus 2014.

99 Ibn Taghribardī, *al-Manhal*, Cairo 1984-99.

100 Ibn Taghribardī, *al-Nujūm al-zāhira fī mulūk Mişr wa'l-Qāhira*, Cairo 1929-1933.

101 Jan Temūr, *Tadhkirat al-mulūk ilā aḥsan al-sulūk*, Riyad 2015.

social structure. Notably, Ibn Iyās (d. 930/1524) work titled *Badā'i' al-zuhūr*¹⁰² tells of the daily historical testimonies of a scholar who defined himself as part of the Mamluk regime and as one of the awlād al-nās. The author, whose work discusses events up to the year 928/1522, provides a summary of the first periods of the Mamluks, adding more detail toward the end. In this work, the author depicts daily life, prices, the Mamluk palace, the first years of the Ottoman Empire, the exorbitant taxes they collected from the people, the tyranny of the Ottoman's over the people, the inability of Qansuh Gawrī to govern the country, the struggle between the Mamluks, and the economic downfall which doomed the state. These historical works by the Mamluk ulama are very significant for showing the continuity of the Mamluk state—of which they define themselves as members—and its social structure.

Conclusion

The *madrasa* structures built by the Mamluk political elite ensured the representation of different social groups living in these lands. With *madrasas*, each social group had the opportunity to learn and reproduce their own cultural knowledge institutionally. The Mamluk political elite, who donated rich foundations to the *madrasas*, helped champion a sense of self-awareness and group identity development of people belonging to the four Sunnī *madhhabs* in the Mamluk power domain, and ensured that they recognized the legitimacy of this political power. Thus, the Mamluk political-military elite, who belonged to diverse ethnicities and madhhabs, safeguarded the continuity and order of the state with the patronage networks they established in this social structure, made up of the majority Arab and Shāfi'ī population.

Many scholars obtained positions within these institutional structures through patronage networks established between the Mamluk political-military elite and the ulama. Rank attainment or establishment of new patronage relations, which sometimes caused competition among the ulama, essentially made it possible reproduce the Mamluk social structure. The intellectuals of the surrounding regions heard that the four Sunnī *madhhabs* were being represented in the Mamluk lands within the institutional structures and bureaucracy and tried to gain places themselves within the society. Thus, the Mamluk cities of Damascus and Cairo became meeting places for the students and the ulama, who sought greater knowledge and intellectual appeal. Moving up in the Mamluk scientific

102 Ibn Iyās, *Badā'i' al-zuhūr*, Cairo 1982.

and bureaucratic ranks, the ulama transformed the political power and social structure.¹⁰³

Historians of the period wrote texts, often for the simple goal of recording their experiences or sometimes at the request of and with encouragement from the political elite of their period. Whatever the reason for their creation, the political history texts written in the Mamluk period reveal the continuity of this social and political structure. The ulama who recorded testimonies recalled the ups and downs of their period, including developments and changes and periods of progress and decline in Mamluk political and social life. These history texts make it possible to talk about the existence and continuity of a Mamluk political power domain in the Mamluk political and social structure, the Mamluk social structure, and the distinctive characteristics of the Mamluk elite. Consequently, the social identity of the Mamluk period should be understood in all its own contextual complexity without pursuing anachronistic approaches. These individuals, who came from diverse cultural backgrounds, ethnic origins, and *madhhabs*, could find a structure where their identities were represented within the overarching Mamluk social structure. Through networks of relations with political powers where the civil elite could transfer their intellectual identity, intellectual environment, and knowledge, the Mamluk ulama ascended to a position never seen before. As a result of the patronage, they obtained in these lands and their ability to represent their own identity, the Mamluk ulama clearly expressed the legitimacy of political power in the history texts they wrote. The Mamluk political power, recognized by the ulama, owes the continuity of the state in this social structure to the networks of mutual relations established with the civilian elite. While this power domain established by the Mamluk political elite experienced the most active levels of social mobility for the ulama in history, it also witnessed the most productive period of intellectual stimulation and information sharing.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir.

The author declared that there is no conflict of interest.

Mali Destek / Grant Support

Yazar bu çalışma için mali destek almadığını beyan etmiştir.

The author declared that this study has received no financial support.

Bibliography

- Amin, Muḥammad M., *al-Awqāf wa'l-ḥayāt al-ijtimā'iyya fī Miṣr*, Cairo: Dār al-Nahḍa al-'Arabiyya, 1980.
- Amin, Muḥammad M., *Fihrist wathā'iq al-Qāhira*, Cairo: al-Ma'had al-'Ilmi al-Fransi, 1981.
- Ayalon, David, "Aspects of the Mamluk Phenomenon", *Der Islam* 53/2 (1976): 196-225.
- al-'Ayni, Badr al-Dīn, *Rawḍ al-zāhir fī sirat al-Malik al-Zāhir*, Damascus: 2014.
- Banister, Mustafa, "Professional Mobility in Ibn 'Arabshāh's Fifteenth-Century Panegyric Dedicated to Sultan al-Zāhir Jaqmaq", *Mamluk Studies Review*, 23 (2020): 133-163.
- Baybars al-Manṣūri, *Zubdat al-fikra fī tārihk al-hijra*, Berlin: 1998.
- Baybars al-Manṣūri, *Tuḥfat al-mulūkiyya fī al-dawla al-Turkiyya*. Cairo: 1987.
- Berkey, Jonathan P., *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A Social History of Islamic Education*, Princeton: Princeton Univ. Press, 1992.
- Berkey, Jonathan P., "Culture and Society during the late Middle Ages", *The Cambridge History of Egypt* I, ed. Carl F. Petry. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1988.
- Berkey, Jonathan P., "The Mamluks as Muslims: The Military Elite and the Construction of Islam in Medieval Egypt", *The Mamluks in Egyptian Politics and Society*, ed. T. Phillip and U. Haarmann, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2008.
- Broadbridge, Anne F., "Academic Rivalry and the Patronage System in Fifteenth Century Egypt: al-'Ayni, al-Maqrizi and Ibn Ḥajar al-Asqalāni", *Mamluk Studies Review*, 3 (1999): 85-109.
- Chamberlain, Michael, *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1994.
- Clifford, W.W., "Ubi Sumus? Mamluk History and Social Theory", *Mamluk Studies Review*, 1 (1997): 45-62.
- Fernandes, Leonor, "Mamluk Politics and Education: The Evidence from two Fourteenth Century Waqfiyya", *Annales Islamologiques*, 23 (1987): 91.
- Haarmann, Ulrich, "Arabic in speech, Turkish in lineage: Mamluks and their sons in the intellectual life of fourteenth century Egypt and Syria", *Journal of Semitic Studies*, 33 (1988): 81-114.
- Haarmann, Ulrich, "Ideology and History, Identity and Alterity: The Arab Image of the Turk from the 'Abbasids to Modern Egypt", *International Journal of Middle East Studies*, 29 (1988): 175-196.
- Hirschler, Konrad, "Studying Mamluk Historiography: From Source-Criticism to the Cultural Turn", *Ubi Sumus? Quo Vademus?*, ed. S. Conermann (Göttingen: Bonn Univ. Press 2013), 1: 159-186.
- Ibn 'Abd al-Zāhir, *Katibinin Gözünden Sultan Baybars*, trans. Aydın Usta, Istanbul: Yeditepe Yay. 2021.
- Ibn 'Abd al-Zāhir, *Tashrif al-ayyām wa'l-uṣūr fī sirat al-Malik al-Manṣūr*, Wizārat al-Thaqāfa wa'l-Irshād, 1961.
- Ibn Doqmaq, *Jawhar al-thamin fī sirat al-mulūk wa al-salātin*, Beirut 1985.
- Ibn Ḥabib, *Durrat al-aslāk fī dawlat al-atrāk*, Cairo 2014.
- Ibn Ḥabib, *Tadhkirat al-nabih fī ayyām Manṣūr wa banih*, Cairo: Dār al-Kutub, 1976, al-Hay'a al-Miṣriyya, 1986, I-III.
- Ibn Ḥajar al-'Asqalāni, *al-Durar al-kāmīna fī āyān al-Miṣr wa'l-Qāhira*, Beirut: Dār al-Jil, 1993.
- Ibn Ḥajar al-'Asqalāni, *Inbā' al-ghumr bi-abnā' al-'umr*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1986.

- Ibn Hajar al-‘Asqalāni, *Raf‘ al-işr ‘an quđāt Mişr*. rev. ed. Ali Muḥammad ‘Umar, Cairo: Maktabat al-Khanci, 1998.
- Ibn al-Humām, Kamāl al-Din, *al-Tahrir fi uşul al-fiqh*, Cairo: Muşţafā al-Bābi, 1932.
- Ibn al-‘Imād, *Shadharāt al-dhahab*, rev. ed. M. Arnaut, A. Arnaut, Beirut: Dār Ibn Kathir, 1991.
- Ibn İyās, Muḥammad b. Aḥmad, *Badā’i’ al-zuhūr fi waqā’i’ al-duhūr*, rev. ed. Muḥammad Muşţafa, Cairo: al-Hay’a al-Mişriyya, 1982.
- Ibn Jamā’a, Badr al-Din, *Tadhkirat al-sāmi’*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘İlmiyya, n.d.
- Ibn Taghribardi, Jamāl al-Din Yūsuf, *al-Manhal al-sāfi wa’l-mustawfi ba’d al-wāfi*, rev. ed. M. M. Amin, Cairo: al-Hay’a al-Mişriyya, 1984.
- Ibn Taghribardi, Jamāl al-Din Yūsuf, *al-Nujūm al-zāhira fi mulūk Mişr wa’l-Qāhira*, Cairo, 1929-1933.
- Ibrāhim, ‘Abd al-Laţif, “Naşşān Jadidān min wathiqat al-Amir Sarghatmish”, *Jāmi’āt Cairo Majallat Kulliyat al-Ādāb*, 28 (1966): 143-200.
- ‘Izz al-Din Ibn Shaddād, *Sirat al-Malik al-Zāhir Baybars*, Beirut: Maktabat al-Thaqāfa, n.d.
- Jan Temür, *Tadhkirat al-mulūk ilā aḥsan al-sulūk*, Riyad: 2015.
- Kaya, Eyyüp Said, “Tabakat”, *TDV İslām Ansiklopedisi*, XXXIX, 292-294.
- Lapidus, Ira M., *Muslim Cities in the Later Middle Ages*, Cambridge: Harvard University, 1967.
- Leiser, Gary, “The Endowment of the al-Zahiriyya in Damascus”, *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 27/1 (1984): 33-55.
- Lev, Yaacov, “Symbiotic Relations: Ulama and the Mamluk Sultans”, *Mamluk Studies Review*, 1/13 (2009): 1-26.
- Little, Donald P., “Notes on Mamluk Madrasahs”, *Mamluk Studies Review*, 6 (2002): 9-20.
- Makdisi, George, *The Rise of Colleges: Institutions of learning in Islam and the west*, Edinburg: Edinburg Univ. Press, 1981.
- al-Maqrizi, Taqi al-Din, *al-Mawā’iz wa’l-i’tibār bi-dhikr al-khiṭaṭ wa’l-āthār*, eds. M. Gaston Wiet, Fuat Sezgin, Frankfurt: Goethe Universität, 1995.
- al-Maqrizi, Taqi al-Din, *Kitāb al-sulūk li-ma’rifat duwal al-mulūk*, rev. ed. Mohammad M. Ziyada, Cairo: Lajnat al-ta’lif wa al-tarjama, 1970-1973.
- Mūsā b. Muḥammad Yaḥyā Yūsufi, *Nuzhat al-nāzir fi sirat al-Malik al-Nāşir*, Beirut: 1986.
- Northrup, Linda S., “Qalawun’s Patronage of the Medical Science in Thirteenth-Century Egypt”, *Mamluk Studies Review*, 5 (2001): 119-140.
- Rabbat, Nasser, “Representing the Mamluks in Mamluk Historical Writing”, *The Historiography of Islamic Egypt*, Leiden: Brill, 2001.
- Petry, Carl F., *The Civilian Elite of Cairo in the Later Middle Ages*, Princeton: Princeton Univ. Press, 1981.
- al-Şafadi, Khalil b. Aybak, *Nuzhat al-mālik wa’l-mamlūk*, Beirut: al-Maktaba al-‘Asriyya, 2003.
- al-Qalqashandi, *al-Ma’āthir al-ināfa fi ma’ālim al-khilāfa*, trans. Ramazan Shashan, Istanbul: Yeditepe Yay, 2019.
- al-Sakhāwi, Shams al-Din, *al-Daw’ al-lāmi’ li-ahl al-qarn al-tāsi’*, Cairo: Maktabat al-Qudsi, 1354.
- al-Sakhāwi, Shams al-Din, *Dhayl ‘alā raf‘ al-işr*, rev. ed. M. M. Subḥ, Cevdet Hilal, Cairo, 1966.
- al-Sakhāwi, Shams al-Din, *al-Jawāhir wa al-durar fi tarjamat Shaykh Ibn Hajar*, Cairo: Wizārat al-Awqāf, 1986.
- Sharlet, Jocelyn, *Patronage and Poetry in the Islamic World: Social Mobility and Status in the Medieval Middle East and Central Asia*, London: I.B. Tauris, 2011.

Creation of Mamluk Social Identity Through Madrasas and Production of Texts

- Stathi, Sofia and Roscini, Claudia, "Identity and Acculturation Proceeded in Multicultural Societies", *Understanding Peace and Conflict Through Social Identity Theory*, ed. Shelley Mckeown, Reeshma Haji, Neil Ferguson, Switzerland: Springer International, 2016, 55-69.
- Steenbergen, Jo Van, Wing, Patrick and D'hulster, Kristof, "The Mamlukization of the Mamluk Sultanate? State Formation and the History of Fifteenth Century Egypt and Syria: Part II: Comparative Solutions and a New Research Agenda", *History Compass*, 14/11 (2016): 560-569.
- Steenbergen, Jo Van, *Order out of Chaos: Patronage, Conflict and Mamluk Socio-Political Culture, 1341-1382*, Leiden: Brill, 2006.
- al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn, *Bughyat al-wu'āt fī akhbār al-lughawīyyīn wa'n-nuḥāt*, rev. ed. M. Amin Khanji, Aḥmad b. Amin al-Shinqīṭī, Cairo: Maṭba'at al-Sa'āda, 1326.
- al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn, *Naẓm al-'iqyān fī a'yān al-a'yān*, rev. ed. Philip K. Hitti, Beirut: al-Maktaba al-'Ilmiyya, n.d.

Appendix

The Mamluk scholars and their places of service, based on the Sakhawī's biographical dictionary

Name	Date of birth and death	Origin	Place of duty
Jamāl al-Malāṭī (Ḥanafī)	725-803/ 1325-1400	Malatya	Egyptian Ḥanafī Qāḍī al-quḍāt
Ibn Quṭlubughā (Ḥanafī)	802-879/ 1399-1474		Mudarris of Sargatmishiyya Madrasa Administration of the Jānibak Madrasa Hadith mudarris in Baybars Madrasa He lived in Ashrafiyya Khānqāh.
Qārī' al-Hidāya (Ḥanafī)	829/1426	Cairo	Mudarris of Zāhiriyya Madrasa Mudarris of Ashrafiyya Madrasa Mudarris of Barqūṣiyya Madrasa Mudarris of Nāṣiriyya Madrasa
Khaṭīb al-Jawhārī (Ḥanafī)	819-900/ 1416-1495	Cairo	Orator/Khaṭīb in Sultan Barqūq Mosque, Egypt, qāḍī al-quḍāt
Shahāb al-Dīn Ibn 'Arabshāh	791-854/1389-1450	Damascus	
Tāj al-Dīn Ibn 'Arabshāh (Ḥanafī)	813-901/ 1411-1496	Astrakhan	Cairo, qāḍī regent/na'ib Sargatmishiyya Ḥanafī fiqh mudarris

Name	Date of birth and death	Origin	Place of duty
Zayn al-Din al-'Iraqi (Shāfi'i)	725-806/ 1325-1404	Cairo	Zāhiriyya hadith mudarris Fiqh mudarris in Fādiliyya Madrasa Hadith mudarris in Ibn Tolun Mosque Mudarris and administrator in the Salāhiyya Madrasa
Munāwi Shāfi'i faqih, Qādi al-quḍāt	798-871/ 1396-1467	Originally Tunisian, born in Cairo	
Ibn Hajar Egyptian Shāfi'i Qādi al-quḍāt (827-852)	773-852/ 1372-1449	Ancient Egypt	Fiqh mudarris in the Salāhiyya Madrasa Fiqh mudarris in Sargatmishiyya Madrasa Hadith mudarris in Ibn Tolun Mosque Hadith mudarris in Shayhūniyya Madrasa in 809/1406 Administrator of this madrasa in 827/852 Hadith mudarris in the Jamaliyya Madrasa Administrator of Baybars Khanqāh Administrator of the Jānibak Madrasa Hadith mudarris in Baybarsiyya Madrasa Hadith mudarris in Kamiliyya Madrasa Egypt, Dār al-'adl mufti

Name	Date of birth and death	Origin	Place of duty
'Umar b. Raslân al-Bulqîmi (Shafi'i faqih)	724-805/ 1324-1403	Cairo	Azhar Mosque, 'Amr b. Orator/Khatib in 'Aş Mosque and Qal'a Mosques Administrator of the Maḥmûdiyya Library Tafsir mudarris in Barqûqiyya Madrasa Mudarris in 'Amr b. 'Aş Mosque Fiqh mudarris in Hashshabiyya, Kharûbiyya Madrasas Tafsir mudarris in Ibn Ṭolun Mosque Fiqh mudarris in Malikiyya Madrasa Hadith mudarris in Ashrafiyya Madrasa Tafsir mudarris in the Barqûqiyya Madrasa Fiqh mudarris in Hashshabiyya, Kharûbiyya, Malikiyya Madrasas Tafsir mudarris in Ibn Ṭolun Mosque Shaykh al-shuyûkh, mudarris in the Jamaliyya Madrasa Mudarris in the Baybarsiyye Madrasa Fiqh mudarris in Faḍiliyya Madrasa Hadith mudarris in Ibn Ṭolun Mosque Mudarris of Karasunguriyya Madrasa
'Abd al-Raḥmân b. 'Umar b. Raslân al-Bulqîmi (Shafi'i faqih)	763-824/ 1362-1421	Originally from 'Asqalân, born in Cairo	
Ibn al-'Iraqi (Shafi'i faqih)	762-826/ 1361-1423	Cairo	

Name	Date of birth and death	Origin	Place of duty
Badr al-Din al-Ayni Cairo, Ḥanafī Qāḍī al-quḍāt in 829-842	762-855/ 1361-1451	He was born in Antep.	Cairo, muḥtasib in 801 (instead of Maqrizi)
Kāfiyāji (Ḥanafī)	788-879/ 1386-1474	Bargama	Nāzir al-aḥbās in 803 Hadith mudarris in 820 in the Muayyadiyya Madrasa Fiqh mudarris in Maḥmūdiyya Madrasa Administrator of Malik al-Ashraf Baybars Mausoleum
Shumunni (He converted to Ḥanafī madhhab when he was Mālīki.)	801-872/ 1399-1468	Originally Algeria-Kus- antine/ He was born in Alexandria	Director/Nāzir of Malik al-Ashraf Sha'bān Mausoleum and Zāwiya Director/Nāzir of Shaykh Shaykhūniyya Khanqāh
Ibn al-Karakī (Cairo, Ḥanafī Qāḍī al-quḍāt)	776-853/ 1374-1449	Jordan-Karak	Mudarris at the Jamāliyya Madrasa Administrator of Qayitbay Madrasa
Ibn al-Humām (Ḥanafī faqīh)	790-861/ 1388-1457	Originally from Sivas. He was born in Alexandria.	Hadith mudarris and shaykh al-shuyukh in Ashrafiyya Madrasa Mudarris of Ashrafiyya Madrasa Director/Nāzir of Shaykh Shaykhūniyya Khanqāh Mudarris in the Mansūriyya Madrasa.

Name	Date of birth and death	Origin	Place of duty
Maqrizi (First Hanafi then Shafi'i)	766-845/ 1364-1442	Cairo-Burcuvân	Muhtasib in 801/1399 Orator/Khatib in Amr b. 'Aş Mosque Imam in the Hakim Mosque Hadith mudarris in Mu'ayyadiyya Madrasa in 823/1420
Ebü al-Faql İbn al-Shihna Egyptian Hanafi Qađi al-quđat 866/1462- 877/1472	804-890/ 1402-1485	Aleppo	Mudarris and administrator of the Shaykhüniyya Madrasa Privy secretary/Katib al-sirr in Egypt in 863/1459 Hadith mudarris in the Mu'ayyadiyya Madrasa in 871/1467 Administrator of Shaykhüniyya Khanqah in 882/1477
Sarıy al-Din İbn al-Shihna (Hanafi qaği)	851-921/ 1448-1515	Aleppo	Regent/na'ib of his father's Egyptian qađi Hadith orator/Khatib in the Hakim Mosque and hadith mudarris at Hasaniyya and Zayniyya Madrasas Tafsir mudarris in Jamaliyya Madrasa Mu'ld in the Sargatmishiyya Madrasa

From *Fiqh Matn* to Code of State: Shifting Representation of the *Multaqā* from the Seventeenth to the Nineteenth Centuries Ottoman World and Beyond

KASIM KOPUZ*

Abstract

İbrâhîm al-Ḥalabî's (d. 956/1549) *Multaqā al-abḥur*, published in 1517, quickly became one of the most authoritative fiqh texts in the Ottoman Empire. Ottoman authors treated it just as fiqh text. In their early writings, Western scholars also represented the book to their audiences as a fiqh book. However, by the late seventeenth century onward, Western authors started to portray the book as a code of the state in the modern sense of a uniform law. Some Muslim scholars in the late nineteenth century followed the same path. Thus, the representation of the *Multaqā* shifted from being a fiqh text to a code of the state. This article traces the historical process of this shift and argues that viewing the *Multaqā* as a code of the state was a misrepresentation that emerged under the influence of the notion of a modern nation-state.

Keywords: Fiqh textbook, *Multaqā al-abḥur*, code of state, early modern law, Ottoman legal history.

Fıkıh Metninden Devletin Pozitif Hukuk Koduna Doğru: XVII. Yüzyıldan XIX. Yüzyıl Osmanlı Dünyası ve Sonrasına Doğru *Mülteka*'nın Değişen Sunumu

Öz

1517'de tamamlanan İbrâhîm el-Halebî'nin (ö. 956/1549) *Mülteka'l-ebhur* kitabı kısa sürede geniş kabul gördü ve Osmanlı yazarları kitaptan hep *muteber* bir fıkıh metni olarak bahsettiler. Ancak *Mülteka*'dan bahseden Batılı yazarlar, XVII. sonlarından başlayarak kitabı bir devlet kanunu (hukuk kodifikasyonu) olarak sunmaya başladılar. Bu çalışmada İngilizce yazan Batılı yazarların söylemleri analiz edilerek *Mülteka*'nın sunumundaki kavramsal değişimin izi sürülmektedir. Sonuç olarak çalışmamızda modern devletin ortaya çıkışıyla yeniden üretilen hukuk kavramının Batılı yazarlar nezdinde *Mülteka*'nın sunumunu etkilediği ve bunun neticesi olarak metin modern devletin bir aygıtı olarak sunulduğu iddia edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh metni, *Mülteka'l-ebhur*, devlet hukuki kodifikasyonu, erken modern dönemde kanun, Osmanlı hukuk tarihi.

* Assistant Professor, Marmara University, Faculty of Humanities and Social Sciences, İstanbul, Türkiye, ORCID 0000-0001-5329-4485 kasim.kopuz@marmara.edu.tr

DOI: 10.26570/isad.1235756 • Gelis/Received 21.07.2022 • Kabul/Accepted 21.10.2022

Atıf/Citation Kopuz, Kasım, "From *Fiqh Matn* to Code of State: Shifting Representation of the *Multaqā* from the Seventeenth to the Nineteenth Centuries Ottoman World and Beyond", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 49 (2023): 67-114.

Introduction

This article¹ discusses the shift in the representation of the book of *Multaqā al-abḥur* (hereafter *Multaqā*) by Ibrāhīm al-Ḥalabī (d. 956/1549) from being a *fiqh* book for everyday practices to an official “code of the state” in the writings of English-speaking Western authors from the late seventeenth to the nineteenth centuries. I first discuss the emergence and the significance of the *Multaqā* as a central *fiqh* textbook (*matn*)² within the Hanafi establishment and analyze how Arab and Ottoman writers represented the work. As a *fiqh* textbook, I argue that the production of the *Multaqā* occurred within the literary and disciplinary dynamics of authorship in Hanafi *fiqh*. Hence, historians and the authors who evaluated the book in their works, including in bibliographical dictionaries and judicial commentaries,³ spoke about the *Multaqā* as a *fiqh* textbook. For these authors, the book was significant within the context of the *fiqh* discipline—comprehensive but concise and just as authoritative as traditional texts but innovative for its inclusion of new elements. Thus, in the discourses of these authors, as shown below, the book signified a work of scholarly intellectual activity independent of the state, a “civil”⁴ intellec-

- 1 This article is developed from a chapter in my dissertation: “Reproduction of the Ottoman Legal Knowledge: The Case of Ibrāhīm Al-Ḥalabī’s *Multaqā al-Abḥur* and Defining the Concept of *Baghy* in Commentarial Writings on it (16th To 18th Centuries),” by Kasim Kopuz, PhD diss., Binghamton University (State University of New York), 2019. Hereafter “Reproduction of the Ottoman Legal Knowledge.” I presented a preliminary article on the same topic at the following symposium: Osmanlı’da İlm-i Fıkh/Osmanlı’da İlimler Sempozyumu Dizisi II: Alimler, Eserler ve Meseleler. ISAR, Üsküdar/İstanbul, Aralık 24-25, 2016.
- 2 A *matn* is an Arabic term for a written text. After the development of Islamic sciences, the term was used for a recognized, authoritative, and canonical text in each discipline. A *matn* in each discipline is used for pedagogical reasons in madrasa curriculum as a textbook as well as for reference. In *fiqh*, each school of law has its own canonized concise *matn*, used as a textbook, that contains norms for both daily ritual practices (*ibādāt*) and everyday transactions (*mu’āmalāt*) for Muslims. *Multaqā* is such a *matn* in Hanafi *fiqh*. For further information on *matn*, see Arent Jan Wensinck. “Matn”, *EP*, 8:162.
- 3 A full commentary on a textbook is called *sharḥ* in Arabic. It is a genre in Arabic authorship in Islamic disciplines. There are various commentarial writings that explain further details of the main text in any of the Islamic disciplines. See, for commentary: Claude Gilliot, “*Sharḥ*”, *EP*; for commentarial writing in Islamic law see Eyyüp Said Kaya, “*Şerh*” in *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (hereafter *TDVİA*). For commentaries on the *Multaqā*, see Kopuz, “Reproduction of the Ottoman Legal Knowledge.”
- 4 The word “civil” is used here to mean a non-governmental but organized activity of learning and teaching by the scholars of premodern Ottoman society. As discussed below, Ibrāhīm al-Ḥalabī was not an official member of the Ottoman ulama hierarchy. He was not appointed as a professor at Ottoman madrasas. His only official

tual endeavor. When the Western authors of early modern Europe wrote about the *Multaqā*, they represented the book as though it were a fiqh book used to practice Islamic law in everyday life. This representation, however, changed between the late eighteenth and the nineteenth centuries, when Western authors started to write about the *Multaqā* as a “code of the state.”⁵ Thus, within the context of the emergence of the modern state⁶ and the formation of a new mode of absorbing the law into the state, the *Multaqā* came to be defined in relation to the Ottoman state. In the writings of early modern Western authors, the *Multaqā* was taken out of its natural context—where it was produced by “civil” scholarly circles

work was to lead prayer and give Friday sermons at the Fatih mosque, which was not a position of ulama rank in the Ottoman higher educational system. See, for the Ottoman official higher educational system (*madrassa*) and the nature of the official ulama establishment in the Ottoman state: Abdurrahman Atçıl, *Scholars and Sultans in the Early Modern Ottoman Empire* (Cambridge: Cambridge University Press, 2018); İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti İlmiye Teşkilâtı*, 2nd ed. (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1984); Colin Imber, *Ebu's-Su'ud: The Islamic Legal Tradition* (Stanford: Stanford University Press, 1997).

- 5 From early Islamic history, reports exist that highlight the Abbasid caliphate's effort to designate a specific book of fiqh as a uniform law of the Islamic state. The earliest of such reports was written by historian Ibn Sa'd, who reports that the second Abbasid caliph, Abū Ja'far al-Manşūr (r. 754-775), asked Mālik b. Anas (d. 795), jurist of the Madina and the founder of Maliki *madhhab*, to have his book of *al-Muwaṭṭa'* copied and sent to the cities of the caliphate. He said that he wanted to order his Muslim subjects to follow the legal rulings that were contained only in the book of *al-Muwaṭṭa'*. Reports also show that other caliphs had pronounced similar orders. However, none of those attempts succeeded because the author of the *Multaqā* argued against the caliph's demand, noting that Islamic law is irreducible to one book of legal opinions; other jurists' opinions are equally valid. See, for the reports that relate to the *Muwaṭṭa'*'s being asked to be a uniform legal text for the entire state: Yassin Dutton, *The Origin of Islamic Law: The Quran, The Muwaṭṭa' and Madinan 'Amal* (New Delhi: Lawman Private Limited, 2000), 29-31. Although the authenticity of these reports might be debated, the idea of a “uniform law of the state” was raised in early Islamic writings and was rejected, at least in reports as early as the third century of Islam. I would also add that the nature of the premodern state as different from the modern state does not invalidate the concept that is discussed here. See: Ibn Sa'd, *al-Tabaqāt al-kubrā li-Ibn Sa'd: Qism mutammim*, ed. Ziyād Muḥammad Mañşūr (Madina: Maktabat al-'Ulūm wa al-Ḥikam 1987), 440.
- 6 For a thorough analysis of the emergence and development of the modern state, see Gianfranco Poggi, *The Development of the Modern State: A Sociological Introduction* (Stanford: Stanford University Press 1978); *The State: Its Nature, Development and Prospect* (Stanford: Stanford University Press 1990). For variant approaches to state formation, see Graeme Gill, *The Nature, and Development of the Modern State* (New York: Palgrave Macmillan, 2003); John A. Hall and G. John Ilkenberry, *The State* (Milton Keynes, Open University Press, 1989). For a discussion of fiqh in relation to the modern state, see Wael B. Hallaq, *The Impossible State, Islam, Politics and Modernity's Moral Predicament* (New York: Columbia University Press, 2012).

and then studied and practiced by Ottoman subjects—and repositioned in the hands of the modern state, a sort of a modern leviathan. These authors’ understanding of the *Multaqā* as a code of the state reflected emerging statist approaches to law in general and to the *Multaqā* in the specific case of the Ottoman state. Below, I briefly introduce the emergence of the *Multaqā* as the most authoritative fiqh textbook (*al-mutūn al-mu’tabara*) in Ottoman society and then analyze its representation in the writings of the Western, primarily English-speaking authors.⁷

Ibrāhīm al-Ḥalabī and *Multaqā al-abḥur*

On August 21, 1517, one of the hot summer days in the Ottoman imperial capital of Istanbul, Ibrāhīm al-Ḥalabī freed himself from the task of completing a new book of fiqh, *Multaqā al-abḥur* as a textbook to teach fiqh to students of sharia. Shortly after being serviced for students and scholarly circulation, the book became one of the most authoritative fiqh books among the legal scholarly circles in the empire. At the time of writing the book, al-Ḥalabī may not have thought that soon, his book would be one of the most used “matn” amongst the Ottoman scholars, students, judges, and *muftis*.⁸

The book enjoyed a strong reception in a very short period. Biographical and bibliographical dictionaries started to include the book in their coverage, and it became one of the objects of commentaries by many Ottoman legal scholars. Famous Ottoman biographer Ahmed Taşköprizade (d. 1560), in his book *al-Shaqā’iq al-nu’māniyya fī ‘ulamā’ al-dawla al-‘Uthmāniyya*,⁹ written in 1558, provided a short biography of al-Ḥalabī and said that he wrote, “many treatises and books and the most famous of them is a book in fiqh, which he named *Multaqā al-abḥur*.”¹⁰ As a scholar who lived at the very core of the imperial scholarly circle in Istanbul and a

7 As discussed below, some modern Western authors who wrote specifically on Islamic legal thought referred to *Multaqā* as a proof to argue that legal thought froze with its publication.

8 For the students to graduate and qualify as judges or *muftis* in the official Ottoman madrasa system, they needed to complete the madrasa curriculum that included the study of fiqh textbooks in gradually ascending order in complication from simple fiqh matn for beginners to more advanced ones. The *Multaqā* is a middle to advanced level fiqh text. However, students may also learn fiqh at the *Multaqā* level from other similar fiqh textbooks, such as *al-Durar*, *Qudūri*, and others.

9 Ahmed Taşköprizade, *al-Shaqā’iq al-nu’māniyya fī ‘ulamā’ al-dawla al-‘Uthmāniyya*, ed. Ahmed Subhi Furat (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1985). Hereafter *Shaqā’iq*.

10 *Shaqā’iq*, 296. Translation from Arabic is mine.

contemporary of Ibrāhīm al-Ḥalabī, Taşköprizade's statement is clear evidence that the *Multaqā* gained strong reception in the empire's central cities within 40 years of its production. Another contemporary author of a biographical dictionary, Ibn al-'Imād (d. 1563), writing in Aleppo, introduced the *Multaqā* as one of al-Ḥalabī's two most well-known books and commented, "What a beautiful composition it is."¹¹ His statement shows that the book was also well received at the periphery of the empire. After about a hundred years, famous bibliographer Kātip Çelebī (d. 1657), in his book *Kashf al-zunūn*, said about the *Multaqā*, "Its fame reached to the horizons and the Hanafi scholars united on its acceptance (as an authoritative book in the field)."¹² Many others continued to mention the book as one of the most significant works of Hanafi fiqh.¹³ Before the emergence of modern forms of authorship, Ottoman scholars produced more than 50 commentaries and short annotations on the *Multaqā* between 1587 and 1862.¹⁴

11 Raḍī al-Dīn Muḥammad Ibn al-Ḥanbalī (hereafter Ibn al-Ḥanbalī), *Durr al-ḥabab fī tārikh a'yān al-Ḥalab*, eds. Maḥmūd Aḥmad al-Fākhūrī and Yaḥyā Zakariyyā 'Abbara (Damascus: Wizārat al-Thaqāfa), 1972, I:94. Hereafter *Durr al-ḥabab*.

12 Kātip Çelebī, *Kashf al-zunūn fī asamī al-Kutub wa al-Funun*, ed. Şerefettin Yaltkaya (İstanbul: Maarif Matbaası, 1943), "its authority reached the horizons and Hanafis united on accepting it as authoritative," 2:1814. Hereafter *Kashf al-zunūn*.

13 See, for example, Najm al-Dīn al-Ghazzī, *al-Kawākib al-sā'ira bi 'a'yān al-mī'a al-'āshira*, 3 vols., ed. Jibrā'il Jabbūr (Beirut: American Press, 1945), I: 78; Ibn al-'Imād 'Abd al-Ḥayy al-Ḥanbalī (hereafter Ibn al-'Imād, d. 1679), *Shadharāt al-dhahab fī akhbār man dhahab*, 8 vols., eds. 'Abd al-Qādir al-Arnawūt and Maḥmūd al-Arnawūt (Beirut: Dār Ibn al-Kathīr, 1986), 4: 445; Şemseddin Sami (d. 1904) introduces al-Ḥalabī first with reference to his book, saying that he is the author of "the famous book of *Multaqā*", *Qāmūs al-a'lam*, vol. 5 (İstanbul: Mehren Matbaası, 1889), I: 568; Bursalı Mehmed Tahir (d. 1925) is another important person in bibliographical writings who mentioned the *Multaqā* multiple times in his book named *Osmanlı Müellifleri*, vol. 3 (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1915). Bursalı includes a list of 30 commentarial authors on the *Multaqā*: see pages I:182-183. He also gives specific information on the libraries where he saw those commentaries: see pages I:29, I:38, I:131, I:234, I:239, I:256, I:259-260, I:266, I:279, I:295-96, I:306, I:323, I:325, I:334, I:336, I:343, I:353, I:359, I:390, I:400, II:9, II:24-25, II:44-45, II:56. Perhaps, the last Ottoman author who mentioned the *Multaqā* as a famous work of al-Ḥalabī is Muḥammad Rāghib al-Ṭabbākh (d. 1951), *I'lām al-nubalā' bi-tārikh Ḥalab al-shahabā*, 7 vols. (Aleppo: Dār al-Qalam al-'Arabī, 2nd ed. 1988), V: 534-536.

14 Indeed, the *Multaqā* is still being used as one of the classic texts for teaching Hanafi fiqh. See, for one of the later editions, for example, Muḥammad b. Ibrāhīm al-Ḥalabī, *Multaqā al-abḥur*, ed. Wahbī Sulaymān Ghawajī al-Albānī (Beirut: Mu'asasat al-Risāla, 1989).

I. “Civil” Context of the *Multaqā*’s Emergence and its Disciplinary Representation in the Writings of the Ottoman Authors

The practice of writing legal textbooks developed during the first four centuries of Islam, and its most refined products started to emerge in the fourth/tenth to the sixth/twelfth centuries. Before the emergence of the *Multaqā*, there were several highly recognized and authoritative fiqh books that were already in circulation within Hanafi scholarly circles.¹⁵ The most widely used books for teaching fiqh came to be called *mukhtaşar*,¹⁶ or in a different context, a selected group of them were called *al-mutūn al-mu’tabara*. This term frames the books’ authoritative statuses within the legal-epistemic circles of the madhhab.¹⁷ The production and formation of

15 In the introduction, al-Ḥalabī names four major textbooks of Hanafi fiqh as his sources in writing the book. These were the four most authoritative textbooks (*mutūn*) that were produced during the classical age of the Hanafi madhhab’s formation. They are known by their shortened names as, in chronological order, *Mukhtaşar al-Qudūrī* by Aḥmad b. Muḥammad al-Qudūrī (d. 1037); *al-Mukhtaşar li-al-fatwā* by Abū ‘Abdullāh Ibn Maḥmūd al-Mawşili (d. 1283); *Kanz al-daqa’iq* by Abū al-Barakāt al-Nasafi (d. 1310); and *al-Wiqāya* by Burhān al-Sharī’a Maḥmūd b. ‘Ubaydullāh, known as al-Maḥbūbī (d. 1312). Additionally, al-Ḥalabī also selected some of the legal issues from another two textbooks that were also produced in the classical period: *al-Hidāya* by Burhān al-Dīn al-Marghinānī (d. 1196) and *Majma’ al-bahrayn wa multaqa al-nayyirayn* by Muẓaffar al-Dīn Ibn Sā’atī (d. 1295). These books were canonized as textbooks of the Hanafi legal corpus. In addition to their legal-pedagogical use, *muftis* and *qadis* in Hanafi regions of the Islamic world also used these textbooks as a reference to formulate their own legal opinions. Al-Ḥalabī’s book was added to this corpus about 150 years after its emergence. In the Hanafi literature, two views are dominant in the categorization of the most-relied-upon textbooks (*al-mutūn al-mu’tabara*) in the classical age. The first one lists these as *al-Wiqāya*, *al-Mukhtaşar al-Qudūrī*, and *Kanz al-daqa’iq*. The second one adds a fourth book, *Majma’ al-Bahrayn*. See ‘Abd al-Ḥayy al-Laknawī al-Hindī’s (d. 1886) *al-Nāfi’ al-kabir li-man yuṭali’ al-Jāmi’ al-saghīr*, printed with *al-Jāmi’ al-kabir* by Muḥammad al-Shaybānī (Beirut: ‘Ālam al-Kutub, 1986), 23-26. For further detailed information about these textbooks, see Mustafa Bilge, *İlk Osmanlı Medreseleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1984), 48-49; Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilatı*, 4; Colin Imber, *Ebu’s-Su’ud*, 26-27.

16 *Mukhtaşar* refers to a fiqh text that is written as a concise handbook (legal treatises) for jurists to use as teaching and judicial references. For the history of the emergence of the mukhtaşar literature in the Hanafi school, see Eyyüp Said Kaya, “Nevazil Literatürünün Doğuşu ve Ebu’l-Leys es-Semerkindi’nin Kitabı’n-Nevazil’i,” MA Thesis, submitted to Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (2001); “Mukhtaşar,” *TDVİA* (2020), 31: 61-62; Orazsahet Orazov, “Muhtaşar Metinlerin Hanefi Literatürü İçindeki Yeri,” *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Haz. 2018, 5(1): 107-122.

17 A well-known Hanafi scholar of the early nineteenth century, Ibn ‘Abidin (d. 1836), lists seven textbooks as “the authoritative textbooks” in the Hanafi school. He includes the *Multaqā* among them. In fact, Ibn ‘Abidin counts eight works as reliable →

the authoritative status of a legal textbook traditionally took place in legal scholarly circles that were primarily operated outside of the sphere of state engagement. For example, the second most important Hanafi textbook produced during the early formation of the Ottoman Empire was written by a scholar who held an official position in the judiciary, Molla Hüsrev (d. 1480).¹⁸ He explicitly stated that he wrote the book to meet the needs of the state judiciary. On the other hand, al-Ḥalabî wrote his text to help teach his students. Therefore, fiqh textbooks were not necessarily produced under the patronage of high state officials or by scholar-bureaucrats who were trained in Islamic law and held positions in the state apparatuses.¹⁹ What makes this dynamic important in the production of fiqh books is that every mukhtaşar text could accept or reject, favor or disfavor, and highlight or dismiss the opinions that were available among the pre-existing fiqh knowledge. For example, the *Multaqâ* gives preference to certain opinions over others and makes its own distinct choices within the Hanafi school of law (*madhhab*).²⁰ Therefore, the legal textbooks composed within one madhhab represent the authors' opinion of the most authoritative legal norms within that madhhab. Thus, a fiqh textbook, in addition to its other functions, also draws a boundary around the various normative possibilities within the madhhab. Through the textbooks, a madhhab gives certain uniformity to legal norms, but at the same time, it allows competing legal opinions to be integrated within one frame of legal discipline.²¹

Hanafi textbooks. But one of these, the *Nuqāya*, is a summary of another text, the *Wiqāya*, by the same author. The full title of the summary is the *Mukhtaşar al-Wiqāya* by the same author. To my knowledge, this was the first time in Ottoman Hanafi legal literature that the *Multaqâ* was included among the corpus *al-mutûn al-mu'tabara* since its "publication" in the early sixteenth century. For further information, see Norman Calder, "The 'Uqûd Rasm al-Mufti of Ibn 'Abidin," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 63, no. 2 (2000), p. 215-228. See also Ibn 'Abidin's *Sharḥ 'Uqûd rasm al-mufti*, contained in his *Rasâ'il*, p. 1:10-52 (custom print), p. 36-37.

18 Molla Hüsrev produced the first of two of the most recognized Ottoman Hanafi fiqh textbooks. For his book, see Molla Hüsrev, *Durar al-ḥukkâm fi sharḥ Ghurar al-aḥkâm*, 2 vols. (Istanbul: Matbaa-i Mehmed Es'ad, 1299 [1881/1882]); for his life and works: Ferhat Koca, *Molla Hüsrev* (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), 61-64; Ahmet Akgündüz, "Dürerü'l-Hükkam," *TDVIA* (1994), 10:27-28; *Shaqâ'iq*, 116; Franz Babinger, "Khosrew," *EP*, 5:605-606; Ahmet Özel, *Hanefi Fıkah Alimleri* (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 203-204.

19 For the concept of "scholar-bureaucrat," see Atçıl, *Scholars and Sultans*.

20 For further details, see Aamir Shahzada Khan, "*Multaqâ al-Abhur* of Ibrahim al-Halabi (d. 1549): A Hanafi Legal Text in Its Sixteenth-Century Ottoman Context," M.A. thesis, Central European University, Budapest, 2014 (hereafter "*Multaqâ al-Abhur* of İbrahim al-Ḥalabî"), 42-47.

21 On the topic of variations within the uniformity of a madhhab, see Sherman A. Jackson, *Islamic Law and the State: The Constitutional Jurisprudence of Shihab al-Din Al-Qarafi*

Disciplinary Representation of the *Multaqā*

There is a significant difference between the *Multaqā*'s representation by premodern Ottoman and Arabic writers and its representation by modern, predominately Western writers on the Ottoman Empire. When authors in the first group wrote about the *Multaqā*—whether in the context of bibliographical information, evaluations of Hanafi fiqh, or teaching in Ottoman madrasas (legal education)—they evaluated the book in terms of its place within Hanafi legal literature as one of the most significant textbooks. For them, the book's inner textual development represented the most obvious element of the text's significance. It was a stage in writing fiqh textbooks, a product of legal enterprise (fiqh), but no more than that. This observation was true for bibliographical writers and writers of commentaries on the book. All commentators on the *Multaqā* evaluated the book in the introduction (*dibāja*) to their own works and presented it as a significant text within the Hanafi literature. I call this a “disciplinary representation” of the text, and I believe it reflects the disciplinary status of the book within the tradition of producing fiqh knowledge. In the writings of the second group of authors, starting from the late eighteenth century, the representation of the book shifted from disciplinary concerns to concerns that clearly reflected the standpoint of the state and its political-legal approach. I call this a “statist representation” of the *Multaqā*, meaning a view of the *Multaqā* from the state's point of view. This approach first started within the writings of Western authors and was then incorporated into the works of later Ottoman Muslims writing on Ottoman legal experiences. During the modern era—or, more precisely, after the *Tanzimat*²²—Muslim authors also started to present the *Multaqā* as a legal code of the empire; thus, the book was more closely identified with the notion of the state. The most recent example of these authors is Ahmed Akgündüz, who has written extensively on Ottoman law.²³

(Leiden: Brill Academic Publishing, 1996), 80-83. Jackson says that the multiplicity of opinions within the madhhab is “overridden by the ongoing opinion of the school.”

22 *Tanzimat* refers to a period of reforms encouraging the Ottoman state and society's modernization between 1839 and 1876. Due to its significant impact on the Ottoman state and society and for some westernizing elements within its various programs, the reforms are, as a whole, controversially interpreted among historians and social thinkers. As an Ottoman historical concept, the era is dubbed “the Tanzimat Era.” See, for further information, R. H. Davidson, “Tanzimat,” *EP*²; Coşkun Çakır, “Tanzimat,” in Gabor Agoston and Bruce Masters, *Encyclopedia of the Ottoman Empire* (New York, Facts on File 2009).

23 For further discussion of the issue of modern authors' presenting the *Multaqā* as a code of the state and supporting their view with Ottoman historical development, see the usage of the “Yıldız-14” document as evidence for their claim: Kopuz, “Reproduction of the Ottoman Legal Knowledge,” 164-166.

Two of the most widely known encyclopedic biographers of the mid-sixteenth century Ottoman era, Taşköprizade (d. 1560) and Ibn al-Ḥanbalī (d. 1563), described the *Multaqā* only in reference to the discipline of fiqh (Islamic law). Within the context of the introduction of a biography of al-Ḥalabī, Taşköprizade listed al-Ḥalabī's books and mentioned the *Multaqā*. He wrote, "the best-known work of his [al-Ḥalabī] is a book in fiqh that he named *Multaqā al-abḥur*." When he said "the best known," he clearly meant among the scholars of fiqh. Although the introduction of the book by Taşköprizade is very brief (he spends less than one line describing it), he informed us that the book, written in 1517, became famous by the time Taşköprizade completed his biographical work around the 1550s. Taşköprizade did not mention anything related to the use of the *Multaqā* in relation to the state.²⁴ Similarly, when Ibn al-Ḥanbalī mentioned the *Multaqā*, he noted the beauty of its composition rather than its use by state officials in their judicial capacity.

Besides its significance within fiqh, one would expect these scholars to mention the *Multaqā* in terms of its usage by the official judges or muftis of the empire. For example, there are several good reasons to expect Taşköprizade—a scholar whose job profile placed him at the very center of the upper echelon ulama circle in Istanbul—to have said something about the state's judicial use of the book. First, there was already an officially established text of the *Durar* in circulation that had been written to help the empire's *qadis* and muftis. The *Durar* was officially presented to Mehmet II. Second, there was an intense "kanunization" occurring in the state's judiciary, starting from the time of Mehmet II to the time of Suleiman I. Third, from the perspective of relations between fiqh and sultanic *kanunnames*, it was during this time that a historical turn in the Ottoman legal system took place. Abū Su'ūd (d. 1574), the chief mufti of the empire, carried out the major task of synchronizing the *kanun* with Hanafi fiqh.²⁵ Within such an atmosphere of relatively intense kanun activities, one would expect a famed book like the *Multaqā* to be described in terms of its usage within the apparatuses of the state. After all, if the book was well known amongst fiqh scholars, as Taşköprizade said it was, these were the very same people from among whom the judiciary positions were filled—*qadis* and muftis of the state were selected and appointed from among the madrasa graduates. It would, therefore, only seem reasonable that they would use the *Multaqā* in formulating their legal opinions.

²⁴ *Shaqā'iq*, 296.

²⁵ See for details: Imber, *Ebu's-Su'ud*, 99-272.

Kâtip Çelebi (d. 1657), another well-known biographical author who wrote about a hundred years after Taşköprizade, described the *Multaqâ* as “one of the most famous books of Hanafi fiqh.”²⁶ He did not reference the status of the book within the apparatuses of the state. Çelebi stated that “the book’s fame reached to the horizons” and that the “Hanafi legal scholars united upon the importance of the book.”²⁷ Unlike Taşköprizade, Çelebi offered an analysis of why the *Multaqâ* became so widely accepted. He gave three reasons: first, the author of the book, al-Ḥalabî, gathered “all the major issues of the previous books” of Hanafi fiqh in one textbook. Al-Ḥalabî did his best, says Çelebi, “not to leave out any legal issues that were mentioned in the previously accepted four Hanafi legal textbooks.”²⁸ The second reason he provided was that al-Ḥalabî used “a very easy style” of writing.²⁹ As a third reason for the *Multaqâ*’s fame, Çelebi counted another element in his qualification of the book. He evaluated the book within the context of the debate over new *ijtihād* within the production of the knowledge of fiqh.³⁰ Contrary to those who claimed that there was no new *ijtihād* allowed in Ottoman legal thought, Çelebi argued that al-Ḥalabî “made his own *ijtihād* in choosing a legal opinion among the various ones as the most correct and the strongest” legal opinion within the parameters of Hanafi legal thought. In selecting the opinions of earlier scholars to include in his textbook, Çelebi said that al-Ḥalabî was one of the most successful in “choosing in his book the most preferred opinions” (*arjah*) of the early Hanafi authorities.³¹

Çelebi identified these as the reasons that the Ottoman Hanafi scholars mostly preferred this book over the other textbooks. I argue that, as is evident here, within the Ottoman discourse of fiqh, the Ottoman authors in the mid-seventeenth century framed and valued the *Multaqâ* for its disciplinary status within the religio-legal-intellectual and educational context rather than for its usage by the state apparatuses.

As mentioned above, the disciplinary status of the *Multaqâ* was represented in commentaries. The book began circulating among Hanafi jurists relatively shortly after its completion. It earned significant importance

26 *Kashf al-zunûn*, 2: 1814-1815; Kâtip Çelebi, *Mizân al-ḥaq fi ikhtiyâr al-aḥaqq* (tr. G. L. Lewis, *The Balance of the Truth*), (London: George Allen and Unwin, 1957), 141.

27 *Kashf al-zunûn*, 2: 1814.

28 *Kashf al-zunûn*, 2: 1814.

29 *Kashf al-zunûn*, 2: 1814.

30 For further reading on the issue of *ijtihād* and *taqlid* and a good sampling of the *Multaqâ* in its balancing between these two legal forces, see Khan, “Multaqâ al-Abḥur of Ibrâhim al-Ḥalabî”, 26-30, 42-47.

31 *Kashf al-zunûn*, 2: 1814.

within the scholarly circles in the empire's center and periphery, which is visible by its numerous commentaries. In Istanbul, the jurist 'Alī al-Ḥalabī, who was a student of al-Ḥalabī, wrote the first commentary on the book before his death in 1565.³² Another scholar—this time a scholar of fiqh at the periphery of the empire—the imam and professor (*mudarris*) of the Umayyad Mosque in Damascus, Najm al-Dīn Muḥammad b. Muḥammad b. Rajab al-Bahnasī (d. 1578), wrote a commentary on the *Multaqā* in the 1570s.³³ During the same period, another author named Nūr al-Dīn Maḥmūd b. Barakāt al-Bāqānī (d. 1594) wrote a commentary on it in 1587;³⁴ He was also a scholar in the Damascus region.³⁵ These examples are enough to indicate that the book received a strong reception among scholars in both the center and periphery of the empire in a very short period.³⁶ A textbook (*matn*) that is the focus of a commentary is almost akin to having a modern textbook widely used in universities. These commentary authors each wrote about the *Multaqā* in terms of its significance within the discipline of fiqh in the introductions of their books. For them, the book was important for its role and status in teaching and learning the knowledge of fiqh in the Ottoman Empire and beyond.

Although the authors mentioned here did not describe the *Multaqā* in terms of its status and use within the Ottoman state apparatus, I argue that the state played a role in the *Multaqā* gaining widespread recognition

32 *Kashf al-zunūn*, 2: 1814; Şükrü Selim Has, "A Study of Ibrahim al-Halabi with Special Reference to the Multaqā," PhD diss., University of Edinburgh, 1981 (hereafter "A Study of Ibrahim al-Ḥalabī"), 269. No MS copy of his book has survived; however, most of the sources on the *Multaqā* reference his book of commentary on the *Multaqā*.

33 Ibn al-ʿImād, *Shadharāt al-dhahab*, 9: 410; *Kashf al-zunūn*, 2: 1814; Has, "A Study of Ibrahim al-Ḥalabī," 269.

34 Nūr al-Dīn Maḥmūd b. Barakāt al-Bāqānī (d. 1594) started to write the first surviving commentary on the *Multaqā* in 1582 and finished it in 1587. See Nūr al-Dīn Maḥmūd b. Barakāt al-Bāqānī, *Majr al-anhur 'alā Multaqā al-abḥur*, Süleymaniye Library, MS Giresun Yazmaları 29.

35 For the role that Bahnasī and later Bāqānī played in introducing the *Multaqā* among Damascene scholarly circles, see Kopuz, "Reproduction of the Ottoman Legal Knowledge," p. 228-229; see also Guy Burak, *The Second Formation of Islamic Law: The Hanafi School in the Early Modern Ottoman Empire* (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), 122-125, specifically ft. 1 and 3.

36 Although the book's recognition among Hanafi scholars developed in a short time, its acceptance and integration into the curriculum of the formal educational system of the empire seems to have occurred slowly. Has concludes that the process of *Multaqā*'s acceptance into the madrasa curriculum as "a basic text-book of Hanafi Law" was "necessarily a slow process." See Has, "A Study of Ibrahim al-Ḥalabī," 291; "The Use of Multaqā'l-Abhur in the Ottoman Madrasas and in Legal Scholarship." *The Journal of Ottoman Studies* VII-VIII (1988): 393-418 (395).

and authoritative status within the Ottoman legal culture. That religio-legal scholars of Hanafi law were employed in large numbers by the state is an important historical dynamic that needs to be considered here. It is highly likely that the process of legal integration of the vast areas of newly conquered Arab lands into the empire, coupled with the judicial “reforms” of the mid-sixteenth century, served to open a wide “market” for the circulation of the book in the hands of scholars, students, qadis, and muftis of the empire. The Ottoman authors who addressed the *Multaqā* within the context of its disciplinary status did not speak about the historical context of the process whereby the book gained its significance.

Furthermore, I would describe the *Multaqā*'s success in gaining acceptance among the upper-echelon Ottoman scholars and judiciary as a bottom-up process and a landmark success in legal-scholarly achievement. As mentioned above, al-Ḥalabī was not an official professor (mudarris) within the madrasa system. The book emerged among the students and scholarly environment around al-Ḥalabī. More importantly, it was still not a state-sanctioned textbook very early in its prominence.³⁷ Therefore, it was the product of informal, “civic” religio-intellectual endeavors. However, as will be shown below, the view of the *Multaqā* and its usefulness to the apparatuses of the state—in other words, its identification with the state—started to emerge at the end of the eighteenth century. This, however, did not prevent the disciplinary representation by authors writing about the *Multaqā* when it had primarily been re-framed within a statist discourse.

Many Ottoman writers of the modern period continued to write about the *Multaqā*'s place within the discipline of fiqh. For example, as mentioned above, the well-known Ottoman author Şemseddin Sami (d. 1904) wrote a six-volume influential encyclopedia that included a special entry on the *Multaqā*. He described the book, noting that it “is studied as a textbook throughout the Ottoman Empire and is widely circulated in the hands of the students.”³⁸ Sami's representation of the book as a fiqh textbook is important for my argument here. First, Sami was aware of the changes in the modern conceptual world. He was aware of modern Western thought, including modern legal discourses. Furthermore, by his time of writing, the Ottoman state had experienced many legal changes as various Western continental codes of the law were introduced into the Ottoman legal system amid the pressure of integrating into a modern

37 For al-Ḥalabī's job profile and his scholarly circles, see Kopuz, “Reproduction of the Ottoman Legal Knowledge” ch. 2 and 3.

38 *Qāmūs al-a'lam*, 1: 568.

state system. These changes took place in about the second half of the nineteenth century. At the same time, due to internal pressure for an authentic Islamic-based state law, the conservative-framed-modern Ottoman elite began an official codification of the Islamic law, the *Majalla*, as an alternative to legal implantation from the West.³⁹ Sami himself described the famous *Majalla* as the first “authentic” codification of the “native” law into a modern form. However, when he introduced the *Multaqā*, he only described it as a fiqh book rather than describing it in relation to the state. This shows that the *Multaqā* did not represent a code of the state for most of the Ottoman authors. The same is true among the authors who wrote about the book outside the Ottoman geographical world. I will discuss this further below, but it suffices to note here that a contemporary Indian-origin Muslim writer, Cheragh Ali, wrote about the status of the *Multaqā* within Muslim communities globally and described it as a *fiqh textbook* in his argument against Western authors describing it as a “sacred code of the state.”⁴⁰

II. Statist Representation of the *Multaqā*: The Gradual Development of the Notion of a Fiqh Textbook as a “Code of the Empire” in Western Writings

Like the Ottoman writers, many European authors also spoke about the *Multaqā* as a significant legal textbook in the Ottoman Empire.⁴¹ However, Western writers developed a view of the text that differed significantly from its portrayal in Ottoman writings. The *Multaqā* gradually came to be seen as a “fixed code” of the state within their discourse about the book.⁴²

39 The *Majalla* marked the first Ottoman codification of an authentic civil law formulated to reinvent fiqh norms in modern form, as they are selected and taken out from the larger Islamic Hanafi fiqh compendium. Thus, it was presented as an alternative to the modern continental Western codes of law.

40 See Moulavi Cheragh Ali, *The Proposed Political, Legal and Social Reforms in the Ottoman Empire and Other Mohammadan States* (Bombay: Education Society Press, Byculla, 1883), 95. Ali quotes from James Lewis Farley, who cites *Multaqā* as a frozen legal code of the empire. See James Lewis Farley, *Turks and Christians: A Solution of the Eastern Question* (London: Simpkin, Marshall & Co. Publishers, 1876), 24.

41 Has, in his article, speaks about European authors’ treatment of the book and quotes from Western writers, but he does not discuss how the *Multaqā* was represented in these writings. See Has, “The Use of *Multaqā*’l-Abhur,” 393-418; “A Study of Ibrāhīm al-Ḥalabī,” 292. In his MA thesis on the *Multaqā*, Khan follows Has; he, too, does not discuss the issue of Western representation of the *Multaqā*. See Khan, “*Multaqā* al-Abhur of Ibrāhīm al-Ḥalabī,” 52.

42 As discussed above, the view of Ottoman and other Muslim jurists that sees the *Multaqā* as one of several authoritative fiqh textbooks in Hanafi law is different from seeing the single text of the *Multaqā* as a fixed code of the empire.

This article argues, however, that the notion of the *Multaqā* as a code of the state displaces the book from the discipline of fiqh and presents it within the frame of the state. This shift in view began during the transition from the premodern to the modern state, when the structure and the role of the state within the social body significantly changed in Europe and the Ottoman world.⁴³ In tandem with this change in the state, authors of the late eighteenth and nineteenth centuries developed a view of the *Multaqā* in terms of its relation to the state.

As discussed below, the representation of the *Multaqā* as a “fixed code” of the state paved the way for some modern Western authors to argue that Islamic legal thought froze after about the tenth or eleventh centuries. This argument was most commonly expressed concerning the debate over the closure of the gate of *ijtihād*.⁴⁴ Thus, by the mid-nineteenth century—mainly in Western discourses that produced certain narratives about the Ottoman state—the *Multaqā* was seen as a “code of the state.” Within the context of developing narratives on Ottoman sharia legal thought, the *Multaqā* was understood to represent the ultimate example of the frozen and moribund state of legal thought. Furthermore, this new approach emerged with the book’s introduction to a Western rather than Ottoman audience. In other words, this idea was produced for consumption by European audiences during the transition to modern formations.

The *Multaqā* in the English Language

As mentioned above, the full title of the book is *Multaqā al-abhur*. Western authors who wrote about the book usually referred to it as *Multaqā*, a shortened version of its title.⁴⁵ Some of these authors translated the book’s full title literally as *The Confluence of the Seas*. We see, for example, that the earliest and most extensive writer on Ottoman literati, Giambatista

43 For further discussion of the change in the nature of the state in Europe the references, see footnote seven, and for an analysis of Ottoman change, see Rifa’at Ali Abou-El-Haj, *Formation of the Modern State: The Ottoman Empire, Sixteenth to Eighteenth Century* (2nd ed. Syracuse: New York, Syracuse University Press, 2005); “Ottoman Vizier and Paşa Households, 1683-1703: A Preliminary Report.” *Journal of the American Oriental Society*, 94 (1974): 438-447.

44 See, for example, Jean-Henri-Abdolonyme Ubicini (d. 1884), *Letters on Turkey: An Account of the Religious, Political, Social and Commercial Condition of the Ottoman Empire*, trans. from French by Lady Easthope (London: John Murray, Albemarle Street, 1856), 137. I discuss Ubicini’s view further below, but it suffices to quote here his saying that, “all these [previous legal] opinions having been determined and fixed in the code *Multequa* [sic.]”

45 As will be seen below, the spelling of the Arabic name *Multaqā* varies from author to author. The most common spelling is *Multaqā*, which I used in this article.

Toderini (d. 1799), mentioned the name of the *Multaqā* in a shortened version in Arabic as *Multaqa* and added the translation of its full title as the “confluence of the sea” in Italian.⁴⁶ His book was printed in 1787 in Italy and was translated into French with the same literal title for the *Multaqā*. I discuss this book further below, but it suffices to say that this text significantly affected Western discourse on the *Multaqā*. As late as 1913, Albert Howe Lybyer (d. 1949) used a literal translation of the title,⁴⁷ which was metaphorical in Arabic. In naming the book, the author of the *Multaqā*, al-Ḥalabī, indicated that he had collected all the major scholarly legal opinions of Hanafi law in one concise book. Al-Ḥalabī explained this at the very beginning of the *Multaqā*, writing, “since all the above-mentioned books [the four previously written main textbooks of Hanafi fiqh] are gathered in this book, I, therefore, called it ‘*Multaqā al-abḥur*’ to have the title correspond to the content.”⁴⁸ He thus explained his choice of title as reflecting the fact that all the previous scholars’ opinions were gathered in this book. He names these earlier scholars as “seas” or “ocean” to reflect their greatness. After a discussion with the late professor El-Haj, in this paper, I prefer to translate the full title of *Multaqā al-abḥur* as “Meeting Place of the Jurists.”⁴⁹

46 Toderini writes, “... intitolato Moltaki Alabhar, ossia concorso de’ mari” (“entitled Moltaka Abhor, as confluence of the seas”), see Giambatista Toderini (also written as Gian Battista), *Letteratura turchesca*, vol. 3 (Venezia, 1787), I:46; and in the French translation of the book, it says, “... nomme Moltaki Alabhar, ou la reunion des mers,” *De la Litterature des turcs* tr. into French by A. de Courmand, 2 vol. (Paris: Chez Poincot, Libraire, 1789), I:41.

47 See for his use of the “confluence of the seas,” Albert Howe Lybyer, *The Government of the Ottoman Empire in the Time of Suleiman the Magnificent* (Cambridge: Harvard University Press, 1913), 153. In his dissertation, Has himself used the translation of the *Multaqā*’s full title as *The Confluence of the Seas*, see Has, “A Study of Ibrāhīm al-Ḥalabī,” 212 and 261. In another part of his dissertation, Has says: “[The] author says: ‘The book entitled *Multaqa’l-Abhur* (the confluence of the seas) is an overflowing sea, and a rain-carrying cloud.’” See Has, “A Study of Ibrāhīm al-Ḥalabī;” “A Study of Ibrāhīm al-Ḥalabī,” 242. In his book written in the nineteenth century, Larpent uses the phrase “the junction of the two seas” in his title translation, see George Larpent, *Turkey; Its History and Progress*, further the long title of the book contains the following details: *From the Journals and Correspondence of Sir James Porter, fifteen years Ambassador at Constantinople; Continued to the Present Time with A Memoir of Sir James Porter, by His Grandson Sir George Larpent*, 2 vols. (London: Hurst and Blackett Publishers, 1854), III-VI. The book is listed in today’s library catalogs under the short title, *Turkey: Its History and Progress*.

48 *Multaqā*, 10. Translation from Arabic is mine.

49 I would like to thank to Rifa’at Ebu-El-Haj for bringing to my attention this possibly more representative translation of the title than the literal translation.

The *Multaqā* as a *Book of Fiqh* in the Writings of Western Authors

The earliest author I found who mentioned the *Multaqā*⁵⁰ was Sir Paul Ricaut (1629-1700), who spoke about it in his book on the Ottoman state, titled *The History of the Present State of the Ottoman Empire*. Ricaut published his book for an English audience, with the first edition printed in London in 1665.⁵¹ He described the general characteristics of the Ottoman government, society, education, religion, and Sufi orders. In the chapter on the Ottoman learning activities in the palace,⁵² Ricaut mentioned the *Multaqā* among the texts he claimed were studied for learning the faith. He wrote, "At certain houses they read [sic.] books that treat of the matters of their Faith, and render them out of *Arabic* into *Turkish*, and these books are *Schurut, Salat, Mukad, Multeka, Hidaie, etc.* which they descant upon in an expository manner."⁵³ Ricaut's representation is important because his book was published three times in the 20 years between 1665 and 1686. The third edition of his book was printed in 1686. Furthermore, he was viewed as an authority on the Ottoman world. He lived in the Ottoman Empire and had extensive experience with the Ottoman state and society. In her recent study on Ricaut, Sonia Anderson presents him as "the leading authority of his day on the Ottoman empire."⁵⁴ Thus, it is safe to say that his book bears a significant influence in shaping contemporary Western readers' views of the Ottoman Empire. Ricaut's

50 Western writings related to the *Multaqā* may possibly date further back in different genres of writings. However, in my own study of Western travelers' accounts of the Ottoman Empire, I could not find any earlier reference to the *Multaqā*.

51 Sir Paul Ricaut (1629-1700), *The History of the Present State of the Ottoman Empire*, 3rd ed. (London: Charles Brome, 1686). Here, I am using a copy of the third edition; the first edition was printed in 1665. On the title page of the third edition, the following information is printed as a subtitle: "containing the *Maxims of the Turkish Polity*, the most Material Points of the *Mohametan Religion*, their *Sects and Heresies*, their *Convents and Religious Votaries*. Their *Military Discipline*, with *Exact Computation of their Forces both by Sea and Land. Illustrated with diverse Pieces of Sculpture representing the variety of Habits amongst the Turks*." The author's last name is variously spelled as Rycaut, Ricant, and Rycant: see the Oxford Dictionary of National Biography. In this edition, his full name is printed as "Sir Paul Ricaut." For further information on Ricaut's biography and his residence and official positions in the Ottoman Empire, see Sonia P. Anderson, *An English Consul in Turkey: Paul Rycaut at Smyrna, 1667-1678* (New York: Clarendon Press, 1989). Neither Has nor Khan mentions the work of Ricaut in their studies. Ricaut published his book almost a hundred years before Toderini's book, which was first printed in 1787 in Venezia.

52 Ricaut, *History of The Present State*, 53-62.

53 Ricaut, *History of The Present State*, 58.

54 Anderson, *English Consul*, 89.

presentation of the *Multaqā* seems to have affected a wide readership. He devoted a large section of his book to the relation between the law and state/sultan.⁵⁵ He discussed the status of sharia law, which is fiqh, and the relation between the authority of the sharia and that of the sultan.⁵⁶ He also analyzed the nature of the sultan's kanun. In his presentation, he did not take *Multaqā* out of its juridical context and did not refer to the book as a fixed law of the country.⁵⁷

In his recent study on a book with the title of *Kevakibi Seb'a Risalesi*,⁵⁸ Nasuhi Unal Karaaslan shows that the 1741 book translated the topics in the *Multaqā* into French to present "the science" of fiqh to a French audience.⁵⁹ The book detailed "the sciences" that were taught in the Ot-

55 According to Ricaut, the Ottomans did not have a fixed and settled law, as did the British and the Roman Empire. He stated that the sultan's arbitrary will was above the law and the mufti's fatwas. Ricaut wrote, "It is an ordinary saying among the *Turkish Cadees* [kadis] and Lawyers, that the *Grand Signior* [sic.] is above the Law; that is, whatsoever Law is written, is controllable, and may be contradicted by him: his mouth is the Law it self, [sic.] and the power of an infallible interpretation is in him; and though the *Mufti* is many times, for custom, formality and satisfaction of the people consulted with, yet when his sentences have not been agreeable to the designs intended, I have known him in an instant thrown from his Office to make room for another Oracle better prepared for the purpose of his Master." Italics added by the author. See page 9.

56 Ricaut, *History of The Present State*, 11. Ricaut said, "[T]he Grand Seignior, swears and promises solemnly to maintain the Musleman Faith, and Laws of the Prophet *Mohamet*. and thus Grand Signior [sic.] retains and obliges himself to govern within the compass of Laws, but they give him so large a latitude, that he can no more be said to be bound or limited.... For though he be obliged to the execution of the *Mohometan Law*, yet that *Law* calls the Emperour the Mouth and interpreter of the it, [sic.] and endues him with power to alter and annul the most settled and fixed Rules, at least to wave and dispense with them when they are an obstacle in his Government, and contradict (as we said before) any great design of the Empire" (italics are the author's). See page 11. This was the time when ideas of the "absolutist" sultan were quite widely among Western readerships. Ricaut's discourse included a conscious conception of law as a "fixed and settled" code of the state, and as such, he claimed that it existed in Britain but not in the Ottoman state. See Ricaut, *History of The Present State*, 5, 8-13, 55, 124-126.

57 As clear in the above quote, Ricaut refers to sharia law in a larger context. It is important to note for my argument here that while Ricaut frequently referred to the concept of law as a force to limit the power of the state's authority in his book, he did not mention the *Multaqā*, or any other fiqh textbook, as the "law" or "code" of the country, neither in the context of Ottoman sharia nor of Ottoman kanun law.

58 Nasuhi Unal Karaaslan, *XVII Asrın Ortalarına Kadar Türkiye'de İlim ve İlimiye Dair Bir Eser: Kevakib-i Seba Risalesi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2015).

59 Karaaslan, *Kevakib*, 4. Mustafa Efendi ordered his son-in-law and treasurer, Ebu Bekir Efendi, to write the book at the request of the French ambassador. Ebu Bekir, in turn, asked his teacher to write the book, but the name of the actual author is not

toman Empire upon an official request by French authorities in Istanbul. Nowhere in the book is the *Multaqā* mentioned. Nevertheless, since the book translated all the topics of the *Multaqā* into French, it is highly likely that this book represented the first topical translation of the *Multaqā* into French before d’Ohsson’s *Tableau*, which is discussed below. Notably, the French translation of the book referred to the discipline of fiqh as “a science of law that includes rules and practices.”⁶⁰ The translator did not use the concept of a “code” of law in relation to the state.

Before the *Multaqā*’s first mention as the Ottoman code of the law by a Western author, Sir James Porter (d. 1786)⁶¹ wrote another famous book on the Ottoman Empire, titled, *Observations on the Religion, Law, Government, and Manners of the Turks*⁶² (hereafter mentioned as *Observation*). The book was printed in 1768, 100 years after Ricaut’s book. Like Ricaut, Porter also addressed the relation between the sultan/state and law in the Ottoman Empire. Porter took a counterposition to Ricaut and argued that the law of fiqh limited the authority of the Ottoman sultan. His main argument was that the Ottoman state and society were run in accordance with the law of the land.

Like his predecessor Ricaut, Porter also worked as a British diplomat in the Ottoman Empire. He lived in Istanbul between 1746 and 1762 as the British ambassador.⁶³ His discourse on the Ottoman Empire and the law was likely influential in shaping the image of the Ottoman state and society within British intellectual circles in the mid-eighteenth century. Porter’s discourse centered on the idea that the law of sharia/fiqh ran the Ottomans state. Although his book presented fiqh as the law of the land, superior to the sultan’s authority,⁶⁴ Porter did not specifically mention the *Multaqā*. In

mentioned in the book. The author said that he was asked by his student Ebu Bekir Efendi, but he did not include his own name. However, in the preface to the book, the author wrote about the reason why the request for the book came from the state of France, so the author was aware that he was writing the book for a French audience. See *Kevakib*, 3-4. Since he was a teacher of Ebu Bekir Efendi, he was probably from among the ulama class in the empire.

60 The French translation says, “La science de la loi pour les règles et pratiques.”

61 The Dictionary of National Biography and other sources give his year of death as 1786. However, the *Oxford Dictionary of National Biographies* gives the year of death as 1776.

62 Sir James Porter, *Observations on the Religion, Law, Government, and Manners of the Turks*, 2 vols. (1st edtn. printed for P. Wilson, and others, Dublin, 1768). The copy I am using here was printed as two volumes, printed for J. Noursy, Bookseller for His Majesty, 1768.

63 See the long title and the preface: Larpent, *Turkey*, III-VI.

64 See Porter, *Observation*, 1:54, 84, 104. Porter said, on page 104: “[The] Sultan think himself bound by laws, ... he applies to the *mufti* for his fetfa [sic.], his decree, his

→

his narrative describing the early development of fiqh law to explain the Ottoman legal system, Porter wrote about the earliest jurists, such as Abū Ḥanīfa and others, describing them as “law digesters.” He compared the works of the earliest Islamic jurists to the jurists of early modern Europe, noting, “[T]hey have provided codes of civil law, equal and similar to the code, pandect, or digest, as clear and copious as Cujas and Domats.”⁶⁵ In

decision, or function of law.” Again, on pages 1:110-111, Porter argued the superiority of law in the sultan’s deposition, stating: “[S]ome distinguished man of law [mufti] should enter the Seraglio, or tent, and even declare the reasons of the deposition to the very Sultan; announcing to him why by law he is unworthy and incapable of reigning.” On page 2:1, Porter compared the supremacy of law with the sultan’s absolute power, and he saw the former as being more powerfully felt than the latter. On page 2:1 he said, “The monarch’s despotism is not the greatest evil in Turkey: his subjects would perhaps bear that without much murmuring, or great distress. The radical destruction of all security lies in the iniquitous administration of their laws, which are an impending sword in the hand of corruption, ever ready to cut their lives and properties.” Continuing with the same argument, Porter said, “He [the sultan] declares he will rule according to law, justice and truth” (2:15). In the same pages, while showing how the law was being practiced, Porter told a story where the judge of Galata spoke against the defendants in support of his verdict in favor of the plaintiff: “when the parties appeared, and the witnesses were examined, Moulah [the judge of Galata] reflected a while, took down his book, and gravely opening it, told them ‘the book declared, that the master should pay the true value of those very good.’” See pages 2: 16-18. There are many similar passages in the book which show that Porter’s main aim in was to discredit the image of Ottomans being under “Turkish Tyranny” or the despotism of an “Absolute Monarch”; rather, he is arguing about the existence of law. It is beyond the scope of this article to study in detail these competing images of the Ottomans in the West.

65 Porter, *Observation*, 1:51. The same passage written in *Observation* is also repeated in *Turkey*, but with editing changes at the end of the sentence quoted above. The specific reference to the well-known European jurists of the sixteenth century, “Cujas and Domats,” is changed to “copious as are to be found in the legislature of the western countries.” See Porter and Larpent, *Turkey*, 1:243. The full passage that appears in both *Observation* and *Turkey* is as follows: “Law digesters arose, who, finding the doctrines of the Koran insufficient for the great end of Government, viz: the preservation of order and the well-being of civil society... For under pretence of compiling commentaries, as a simple extension of the angel’s or the prophet’s ideas, but still keeping to the very language of the Koran, they have provided volumes of civil law, equal and similar to the codes, pandicts, or digest, with interpretations as clear and copious as are to be found in the legislature of the western countries... Abū Ḥanīfa is one of the first and chief of those who have thus commentated on the Koran, his books, and those of his disciples, are the rule of law under the Turkish government in Europe and Asia.” *Turkey*, 1:24. It is interesting that in Porter’s first edition, the names of the most influential European Jurists, Cujas and Domats, are mentioned. These two names are among the most influential in the development of the Napoleonic Code in continental Europe. And these two names disappear in the second edition of Porter’s writings, which was published after the Napoleonic Code had already been promulgated in Europe and the idea of law as a code of the state

fact, Porter even said, in general terms, that the books of fiqh were the rule of law in the Ottoman Empire. He said Abū Ḥanifa's "books, and those of his disciples, are the rule of law under the Turkish government in Europe and Asia."⁶⁶ Nonetheless, he did not name any title of a specific fiqh book in *Observation*. "*Multaqā*," as a code of law, appears only in a later edition of his book, one printed in 1854 by his grandson George Larpent.

Larpent added a new volume to Porter's book and reprinted it as a new book on the Ottoman Empire. He published the first volume in its original form but added new topics in the second volume gathered from both his and Porter's writings. From his newly written material, Larpent added new topics on the progress and changes that had taken place in the Ottoman Empire since Porter's death.⁶⁷ The book was printed under a long title; a shortened version of it, as it appears in today's libraries, is *Turkey: Its History and Progress*. In this second version of the book, Larpent wrote about the *Multaqā* and presented it precisely as a code of law for the empire.⁶⁸ In fact, the development of Larpent's edition of the book reflects

had become widespread in European countries. Hence, in *Turkey*, the same paragraph of Porter appears with more descriptive terms of the European development of the code of law as "legislature of the western countries."

66 At the time Porter wrote his book, one of the competing images of the Ottomans in the West was framed within the idea of so-called "Turkish despotism," a sultan with absolute authority without the limits of the law. Although Porter wrote about corruption and bribery within the community of Ottoman judges, he emphasized the prominence of the rule of law in the empire and said that the law was above the sultan's authority. As is known, the term "Turkish Despotism" was closely associated with the writings of Montesquieu (1689-1755). In fact, Porter wrote against the background of Montesquieu's discourse and mentioned at the very beginning of his book that he sees Montesquieu's idea of Turkish Despotism and lawlessness as erroneous and wrong. Porter wrote: "The ingenious president Montesquieu, led by precarious authorities, has excluded all right to the possession of private property; all right to successions; all inheritances in families, or to females and wives, and, indeed, all civil law from among the Turks. In short, he seems to think, that the Grand Signor's despotism swallows up the whole code of right in that empire. When I see the excellent reasoning, and the many judicious consequences deduced from such erroneous principles, by so acute and penetrating a genius; I cannot help thinking it a serious instance, how subject we are to error, and how fallacious the most plausible arguments may sometimes prove," *Observation*, 1:53. For the debate over Turkish Despotism in European writings, see Thomas Kaiser, "The Evil Empire? The Debate on Turkish Despotism in Eighteenth-Century French Political Culture" in *Early Modern Europe: Issues and Interpretations*, ed. James B. Collins and Karen I. Taylor (Malden: Blackwell Publishing, 2006), 69-82.

67 Larpent said in the preface that Porter's correspondence formed the basis of this book. See Larpent, *Turkey*, III.

68 Neither Has nor Khan includes this in their studies. They also do not include Larpent's mention of the *Multaqā* in *Turkey*.

the change in conceptualizing the *Multaqā* as a code of law in the writings of Western authors. Between the two editions of the book, the concept of the *Multaqā* as a code of the empire developed in the Western authors' writings, and Larpent used the new conceptualization in his edition of Porter's book.

While a new conceptualization of the *Multaqā* as a state legal code started to emerge at the turn of the nineteenth century, Western historiography on the Ottoman Empire continued to present the *Multaqā* as a textbook of fiqh. For example, the well-known European historian of the same period, Joseph von Hammer (d. 1856), wrote about the *Multaqā* and quoted from it extensively in his book on Ottoman law and administration.⁶⁹ Hammer writes about the *Multaqā* as one among other fiqh textbooks, though "the main Ottoman legal texts."⁷⁰ However, he is the first Western author who has mistakenly suggested that "al-Ḥalabī was probably asked by Suleiman I to compile such a book."⁷¹ Looking at the historical

69 Joseph von Hammer, *Des Osmanischen Reichs Staatsverfassung und Staatsverwaltung* (Vienna, 1815), 10-11. The book is about the state, as mentioned in its title: *The Ottoman Empire, State Constitution and State Administration*. Lybyer described Hammer's book, noting that the book's first volume "is very largely a collection of documents, such as *Kanuns*, *fetvas*, and extracts from the *Multeka*." See Lybyer, *The Government*, 321.

70 In his book, Hammer provided extensive information on Ottoman law and mistakenly concluded that the Sultan had ordered *Multaqā*. However, he was careful not to represent the *Multaqā* as a code of the state. He recognized that there were several other textbooks, equally important as *Multaqā*, that Ottoman sharia law relied on. In fact, Hammer warned his readers that d'Ohsson's exclusive reliance on *Multaqā* in representing Ottoman sharia law might mislead people to think that the Ottoman state only relied on the *Multaqā*. Hammer says: "Mouradgea d'Ohsson gives the names of the most distinguished imams of these seven classes, without getting involved in a closer note of their works, by restricting himself solely to the lightest and most practicable of them, to the *Multeka* of Sheikh Ibrahim of Halebi, who compiled his corpus of Islamic legislation under Sultan Suleiman, which is most used today, from the best sources. This exclusivity might almost mislead the readers of the *Tableau général de l'Empire Othoman* into thinking that the *Multeka* was the exclusive corpus juris islamici in the Ottoman Empire, with prejudice to all previous works of the kind, which is by no means the case; while there are even some special pulpits, the professors of which are bound to read nothing but individual earlier works of this kind, such as the *Hedaye* and the *Vikaye*." See Hammer, *Des Osmanischen*, 5. I would add here that, compared to the other authors mentioned here as representatives of the *Multaqā*, Hammer is the most nuanced in his discourse on the *Multaqā* and its place within the sharia law and the place of the sharia within the larger Ottoman legal system. See Hammer, *Des Osmanischen*, 1-171.

71 Hammer, *Des Osmanischen*, 10. His idea of Suleiman I's commissioning the book continued to circulate among later authors, such as Lybyer, who viewed the *Multaqā* from the position of the state.

context within which Hammer wrote his book, the widespread practice of approaching “law” from the state point of view around the turn of the nineteenth century may have led him to think the *Multaqā* was a product of the state’s commission.⁷² The authors who continued to repeat the same mistake in thinking that Suleyman I had commissioned the book are discussed below.

The Emergence of the *Multaqā* as a “Code of Law” in the Writings of Western Authors

About 20 years after Porter’s first publication of *Observation* in 1768, there emerged a range of authors who started to write in detail about the *Multaqā* and its contents as a “code of law” rather than just a fiqh code—one with close association to the state of the Ottoman Empire. Around this time, the first and most comprehensive Western-authored book on the Ottoman world of letters by Giambatista Toderini was published in 1787, mentioned above concerning the significance of the *Multaqā* in Western authorship.⁷³ He lived in Istanbul as an Italian-origin Catholic priest between 1781-1786 and produced an extensive three-volume book on the Ottoman educational institutions and the world of letters.⁷⁴ Toderini’s work was an important transitional text that contributed significantly to the conceptualization of the *Multaqā* as a code of law. Therefore, his discourse deserves further analysis here.

Toderini’s book received wide acceptance by Western audiences in a very short period.⁷⁵ In the book, he wrote about the *Multaqā* within the con-

72 See further discussion and rebuttal of the idea of state’s commissioning the *Multaqā*, Kopuz, “Reproduction of the Ottoman Legal Knowledge,” 40-53; Has “A Study of İbrāhīm al-Ḥalabī,” 292.

73 In a recent article, Mahmud Adnan Gökçen observes that Toderini’s *Litterature Turchesca* marked the first written work in the Western world about Ottoman literature. See Mahmut Adnan Gökçen, “G. Toderini’nin *Letteratura turchesca* Ünvanlı Eserinin *De la Litterature des turcs* Baslıklı Fransızca (Antoine de Courmand) Tercümesinden Türkçe Yapılan Çeviri Üzerine Bir Eleştiri,” *Osmanlı Araştırmaları/The Journal of Ottoman Studies*, no. 41 (2013): 383 (383-398). Has also mentions that Toderini’s work was “one of the earliest sources to describe the Ottoman educational system” and notes that he mentioned the *Multaqā* as a significant work. See Has, “A Study of İbrāhīm al-Ḥalabī,” 292; “The Use of *Multaqā*’l-Abhur,” 392. For further information on Toderini and his book, see Vildan Coşkun, “Gian Battista Toderini,” *TDVIA* (2012), 41: 208-209.

74 Toderini, *Litterature*, 1: 23-4; Coşkun, “Gian Battista Toderini.” For a critical evaluation of this book’s translation into French and later into Turkish, see Gökçen, “G. Toderini’nin,” 383-398.

75 After its first Italian publication in Venice (first published in Venezia, 1787), the →

text of his discussion of the law in the Ottoman Empire. At first, Toderini explained the place of fiqh in the Ottoman educational system and then explained the development of the Ottoman legal system.⁷⁶ At the point when he wrote about the law of the Ottoman Empire to “its full extent,” he stated that it was divided into two branches: “theocratic law” (*fiqh*) and the law of the prince (sultanic law).⁷⁷ After providing lengthy information about the development and main characteristics of the “theocratic law,” Toderini mentions the *Durar* as “the first attempt of Molla Hüsrev to lay down the theocratic law under the order of Mehmet the II.”⁷⁸ He then wrote about the *Multaqā* as a “more extensive and more comprehensive” textbook of the theocratic law that was written during the reign of Suleiman I.⁷⁹ Toderini presents the *Multaqā* as the most comprehensive text of sharia law from the perspective of its place within the state judicial apparatuses. He mentioned the extensive use of the *Multaqā* by the jurists of the empire, but he did not directly name the *Multaqā* as a “code of the empire.” For him, the *Multaqā* was both a significant textbook within the system of fiqh education and the main text that comprehensively covered “the theocratic law” of the empire. For jurists of the empire, the *Multaqā* was one of the most important texts for the judges in the empire, but for Toderini, it was the most comprehensive text that represented the sharia division of Ottoman law in contrast to the kanun division. Thus, the book was described as representing the empire’s two divisions of law. In this sense, I argue that the representation of the *Multaqā* in relation to the state was an addition to how the book was viewed within Western intellectual circles.⁸⁰ I also argue that this was the early development of the

book was translated and published in French two years later, in 1789 (Paris, 1789), and translated and published in Germany in 1790 (Königsberg, 1790). The book was introduced to the Russian scholarly community by M. Bulgakov in the same years in its original language. See Coşkun, “Gian Battista Toderini.”

76 Toderini, *Litterature*, 1: 23-41.

77 Toderini, *Litterature*, 1: 24.

78 Toderini, *Litterature*, 1: 41.

79 Toderini, *Litterature*, 1: 41. As discussed in my dissertation (Kopuz, “Reproduction of the Ottoman Legal Knowledge”), some Western writers thought that the *Multaqā* was written under Suleiman I, or as some claimed, written by an order from Suleiman I. This is a mistake, since the *Multaqā* was finished in 1517, and Suleiman’s reign started in 1520. I would argue that this mistake may be because they view the *Multaqā* via the windows of the state, which would easily lead them to see the production of the *Multaqā* as a product of the sultan’s order.

80 In the French translation of Toderini’s *Letteratura turchesca*, the relevant passage says, “Le Mollah Cosrev reduisit le premier en systeme la jurisprudence theocratique, par ordre de Mohamet II. Il en parut un autre plus etendu and plus complet sous le Sultan Soliman I. Ce code fut compile avec beaucoup de methode par Ibrahim d’Alep, nomme Moltaki Alabhar, ou la reunion des mers, pour avoir rassemble

concept of the *Multaqā* as a uniform “legal code” of the empire. Further development of the idea of the *Multaqā* as a code of the state would occur with another significant author, d’Ohsson, who became the most authoritative author in presenting the *Multaqā* to Western audiences. Notably, he was a Western and non-Muslim author who produced a comprehensive commentary on the *Multaqā*.⁸¹

When Antoine de Cournand translated Toderini’s book into French and printed it in 1789-1790, another one of the most widely circulated and influential books in shaping the image of Ottoman law in Western circles emerged in 1788 in France. This time, the extensive content of the *Multaqā* itself was translated into French. Born and raised in Istanbul, the well-respected Ottoman Armenian author Ignatius Mouradgea d’Ohsson (d. 1807) translated the bulk of the *Multaqā* into French under the title *Tableau Général de l’Empire Othoman, Divisé en Deux Parties, dont l’une Comprend la Législation Mahométane; l’Autre, l’Histoire de l’Empire Othoman*.⁸² d’Ohsson translated the book with his own insertions and exten-

tout ce quavoient écrit Codure, Mokhtar, Vakiat, Hadaiah, habiles juristconsultes.” This passage would be translated into English as: “Molla Hüsrev combined the first system of the theocratic law, under the order of Mohammed II. There seemed to be another more extensive and more comprehensive code under Sultan Süleyman I. This code was compiled with great method by Ibrahim of Aleppo, called Moltaki Alabhar, or the meeting of the seas, having gathered all that written in Codure, Mokhtar, Vakiat, Hadaiah, the skilled jurists,” Toderini, *Letteratura*, 41.

- 81 In the technical sense of the discipline of fiqh, d’Ohsson’s work is not counted as a sharh commentary on the *Multaqā*. But from the perspective of the content of his work, it is an extensive commentary on the *Multaqā* that integrates social, cultural, and various non-fiqh elements.
- 82 The book of the *Multaqā* was translated into French by Ignatius Mouradgea d’Ohsson and the first edition of the seven volumes was printed between 1788-1824. See Ignatius Mouradgea d’Ohsson, *Tableau Général de l’Empire Othoman, divisé en deux parties, dont l’une comprend la législation mahométane; l’autre, l’histoire de l’Empire othoman*, 7 vols. (Paris: Imprimeria De Monsieur, 1-6 vols. 1788 and Paris: Firmin Didot Freres Editeurs, 7th vol. 1824). The translation is famously known as the *Tableau General*, hereafter *Tableau*. In addition to translating the text of the *Multaqā*, the author included extensive interpretation and illustration of Ottoman culture, customs, and practices. Thus, he integrated extra-textual information and interpretation of Ottoman practices into the main text. In this way, d’Ohsson followed the tradition of writing a commentary (*sharh*) on a previously written authoritative text in a very limited and specific sense. This was a well-known practice in Arabic and Islamic literature from very early on. As discussed below, the commentaries on the *Multaqā* were mainly produced for the community of legal experts and religio-legal studies and practices, whereas the “commentary” by d’Ohsson was written for a Western audience who would be primarily interested in understanding the Ottoman state and society. In this sense, d’Ohsson’s *Tableau* is a “sharh” on the *Multaqā*, but with a different scope and goal in mind. Further study of this issue is beyond the scope of this work.

sive comments on the original text in relation to the customs and daily life of particular Ottoman practices.⁸³ Furthermore, he rearranged its subjects and chose not to translate certain contents.⁸⁴ The first volume of d'Ohsson's translation was published in 1788 in France.⁸⁵ In the same year, d'Ohsson's *Tableau* was translated from France into English and published in Philadelphia.⁸⁶ d'Ohsson sees the *Multaqā* as "the code" of the empire. In his introduction to the English translation, he says of the *Multaqā* that "the code, which supersedes every other information respecting the canon law, is almost the only system of jurisprudence observed throughout the empire."⁸⁷

As I mentioned, the *Tableau* was the first extensive introduction of the *Multaqā*'s content to the European world. With his own political and socio-cultural commentaries on the *Multaqā* that were grounded in the contemporary state of Ottoman practices, d'Ohsson wrote this book as a multivolume book. The translation served as a window into the inner elements of sharia law and, at the same time, a window into the Ottoman state and society. Within a commentarial frame, d'Ohsson wrote on Ottoman institutions, specifically about Ottoman administration, law, culture,

83 Findley says that d'Ohsson professed "to give a 'perfectly exact' translation" of the *Multaqā*. See Carter Vaughn Findley, *Presenting the Ottomans to Europe: Mouradgea d'Ohsson and His Tableau general de l'empire othoman* (Stockholm: Swedish Research Institute in Istanbul, 2003), 41

84 I used here the English translation of the d'Ohsson's *Tableau*. The book was translated into English and printed in Philadelphia in 1788 under a long title: *Oriental Antiquities, and General View of the Ottoman Customs, Laws, and Ceremonies: Exhibiting many Curious Pieces of the Eastern Hemisphere, Relative to Christian and Jews Dispensation* translator is unknown (Philadelphia: Printed for the Select Committee and Grand Lodge of Enquiry, 1788, reprinted by ECCO, Eighteenth Century Collections, LaVergne, Tennessee, 2011). For further analysis of the contents of his translation, see Albert Howe Lybyer, who said the following about d'Ohsson's *Tableau*: d'Ohsson "based his work [the *Tableau*] on the *Multeka ol-ebhar* which with its comments he rearranged and translated, adding to it a great many observations of his own." He wrote that "six of the seven volumes of the *Tableau*" are based on the *Multaqā*. See Lybyer, *The Government*, 320; Findley, *Presenting the Ottomans*.

85 For an extensive analysis and a complicated history of the publication of the *Tableau*, see Findley, *Presenting the Ottomans*, 23-57.

86 The first volume and a significant part of the *Tableau* were translated from French into English and printed in the same year, 1788, in Philadelphia. See *Oriental Antiquities, and General View of the Ottoman Customs, Laws, and Ceremonies: Exhibiting many Curious Pieces of the Eastern Hemisphere, Relative to Christian and Jews Dispensation* (printed for the Select Committee and Grand Lodge of Enquiry, reprinted by ECCO, Eighteenth Century Collections, LaVergne, Tennessee, 2011). Hereafter I refer to the book as *Oriental Antiquities*.

87 *Oriental Antiquities*, 33.

and traditions.⁸⁸ This dual way of presenting the *Multaqā*—as a normative and a discursive legal text fitting hand in hand with the contemporary Ottoman history, government system, customs, and daily practices—created an image of the *Multaqā* as though it stood alone in uniformity with state apparatuses and social practices above and beyond all other fiqh textbooks. I mentioned above that, as one of the most accomplished Western historians of the nineteenth century on the Ottoman Empire, Hammer objected to *Multaqā* overrepresentation in Western writings due to d’Ohsson’s presentation of the *Multaqā* as if it were the only legal text.⁸⁹ After the *Tableau*, Toderini’s presentation of the *Multaqā* in reference to the state became a more salient feature of the Western discourse on the *Multaqā*.

In presenting the *Multaqā* to Western audiences, d’Ohsson wrote about the *Multaqā* as a “new code.”⁹⁰ He re-ordered the subjects of the *Multaqā* under the concept of five “codes” in the *Tableau*: “political code,” “military code,” “civil code,” “judicial code,” and “penal code.” In the book’s original ordering, the subjects of the *Multaqā* were not categorized in this way. As an author of a fiqh textbook, al-Ḥalabī followed the classical system of ordering fiqh subject matters.⁹¹ d’Ohsson re-configured the book in a new way, giving it a modern dress.⁹² In doing so, d’Ohsson re-framed

88 In his highly valuable and extensive study on the life of d’Ohsson and his *Tableau*, Carter Findley makes the following observation about the content of the *Tableau*: “In the aggregate, about five-sixths of the work has to do with ‘law,’ or more aptly religious subjects, and one-fifth contains the account of the Ottoman administrative system.” See Findley, *Presenting the Ottomans*, 39-47 for an analysis of d’Ohsson’s translation, re-ordering, and interpretation of the *Multaqā*.

89 See footnote 71 above. For details of Hammer’s view on the nature of fiqh (Islamic law) and its Ottoman version, see Hammer, *Des Osmanischen*, 1-171.

90 Similar to Toderini, d’Ohsson briefly introduced the *Durar* as the first Ottoman fiqh code written at the time of Mehmed II. For both authors, however, the *Durar* functioned as a backdrop to the *Multaqā*, and for d’Ohsson, the *Multaqā* became the central focus of understanding the Ottoman state and society. See *Oriental Antiquities*, 32.

91 Findley, *Presenting the Ottomans*, 40. d’Ohsson discussed “issues pertaining to rulership and sovereignty” under the title “political code.” He “discuss[es] topics such as rules of war, booty, captives, rebels, and tributary subjects” under the title “military code.” Under “civil code,” he “includes books on marriage, divorce, child custody, estates, slavery, commerce and ‘diverse laws pertaining to person and property.’” He used the title “judicial code” to discuss judgeship and court procedure. Under the title “penal code,” he “discuss[es] the punishments defined in sharia law (*hudud*), those imposed on the ruler’s authority (*ta’zir*, *te’dib*), and reparations in cases of injury.” See *Oriental Antiquities*, 40.

92 It is interesting to notice here that a well-known and highly influential professor, Muṣṭafā Aḥmad al-Zarqā’ (d. 1999), who is recognized as one of the top ten scholars of the Islamic law of the twentieth century, was trained in modern law schools in Damascus and Cairo as well as in traditional Islamic fiqh educational system. He →

the *Multaqā* in a modern Western mode of legal conceptual categorization that was itself reinvented during the process of formation of the modern state. This has placed the *Multaqā* in a unique position framed within the parameters of statist approaches to the law.

Findley reminds us about the problematic nature of using the term legal “code” for a fiqh textbook and says that “few scholars would consider [the term code] applicable to sharia law.”⁹³ However, Findley does not pursue a full discussion of the issue and offers no conclusive remarks on the use of the term “code” to translate fiqh terms. His focus is not on fiqh in a general sense. Nevertheless, one would expect him to problematize the way d’Ohsson presented the textbook of the *Multaqā* as a “code” of the empire, especially within the context of his article, where he focuses on “presenting the Ottomans” to Western audiences. In fact, d’Ohsson presented both books, the *Durar* as well as the *Multaqā*, as “codes,” with the qualification that he adds as “universal code.”⁹⁴ As seen below, this view of the fiqh textbooks as fixed “codes” started to be more frequently used in Western writings and was even criticized at the end of the nineteenth century, at least in the writings of Cheragh Ali, whom we have already mentioned above.

Findley, however, does note how d’Ohsson used the term “code” to frame a rubric in his translation of the topics from the *Multaqā*. Findley discusses the issue while analyzing the content of the *Tableau* in relation to the *Multaqā*. Findley says that d’Ohsson used the term “codes” “to designate

wrote a new fiqh book called *al-Fiqh al-Islāmī fī thawbihi al-jadīd: al-Madkhal al-fiqhī al-‘ām*, which translates into English as *Islamic Fiqh in its New Dress: A General Introduction to Islamic Law*. Unlike the traditional way of ordering the content of the fiqh book, he separated and left out the subjects under *ibadat* that deal with Islamic rituals in the everyday life of ordinary Muslims. The subjects of the *ibadat* were traditionally always included in organizing the content of any fiqh textbook. See Muştafa Aḥmad al-Zarqā’, *al-Fiqh al-Islāmī fī thawbihi al-jadīd: al-Madkhal al-fiqhī al-‘ām*, 3 vols. (Damascus: University of Damascus Press, 1961). The subject of presenting fiqh in the form of modern legal categories, and re-producing the fiqh in codified form, as is the case in the Ottoman codification of the *Majalla*, remains much debated and analyzed by contemporary authors—who are trained in history or in law, modern civil law, and/or Islamic law. For more details about the debates and arguments on the issue of codification, see, for example, Sami Erdem, “Fıkıh Tarihi: Osmanlı Hukuk Düşüncesinde Modern Yorumlar İçin Yeni Bir Referans Çerçevesi.” *TALİD, Türkiye Araştırmaları Literatüre Dergisi*, 3/5 (2000): 85-105.

93 Findley, *Presenting the Ottomans*, 40. In footnote 130, Findley quotes Stephen Humphreys’s statement: “the Sharia is not a fixed code, but a vast, amorphous, ever-changing record of debate.” See Stephen Humphreys, *Between Memory and Desire: The Middle East in a Troubled Age* (Berkeley: University of California Press, 1999), 233.

94 In two places, d’Ohsson mentioned the term “universal code” in reference to fiqh in general and the textbooks of the *Durar* and *Multaqā* in particular. See *Oriental Antiquities*, 32 and 37.

rubrics under which he groups related provisions -political, military, civil, judicial, and penal.”⁹⁵ Thus, the designation of the “rubrics” for categories of certain legal provisions may explain the specific use by d’Ohsson. Nevertheless, I would still argue that d’Ohsson’s presenting the *Multaqā* as a legal “code” was an influential step toward the conceptualization of the *Multaqā* as the “legal code” of the empire, as if the book were implemented uniformly and unanimously in every corner of the Ottoman state, as though it were a modern nation-state. He expressed an exclusivist position of the *Multaqā*, describing the text under the topic “concerning the digesting of the universal code.” He wrote, “This code (*Multaqā*), which supersedes every other information respecting the canon law, is almost the only system of jurisprudence observed throughout the empire.”⁹⁶ He then explained, “It comprehends, together with all the forms of external worship, the civil, criminal, moral, political, military, judicial, fiscal, sumptuary, and agrarian laws.”⁹⁷ Thus, he argued that the book contains a comprehensive legal code for a modern state.

Findley observes that “d’Ohsson thus presented the sharia as a comprehensive, rationally intelligible, legal system. For European readers of the 1780s, accustomed to couch critiques of their own societies in praise for others, the idea that the Ottoman Empire had a consistent, all-embracing law code placed the Ottomans on a level that the France of the 1780s could not match – at least if those readers accepted d’Ohsson’s argument.”⁹⁸ Furthermore, Findley says that d’Ohsson tended to “explain things’ with terms that are closer to European than to Islamic thinking.”⁹⁹ This, I would argue, may have helped the European readers of d’Ohsson’s time to more clearly understand and appreciate the Ottoman legal system. However, at the same time, the notion of fiqh, and specifically the *Multaqā* as the “code of the empire,” became a source of criticizing the Ottoman legal system in the nineteenth century. In the eyes of many Western authors, the *Multaqā* was the embodiment of legal frozenness and inefficiency. As will be seen below, Ottoman society itself started to be viewed as savage and barbaric in relation to the *Multaqā*.

After d’Ohsson introduced the *Multaqā* to Western audiences, Western scholars’ discourse on the significance of the *Multaqā* developed in two main directions. One discourse continued to qualify the *Multaqā* as an

95 Findley, *Presenting the Ottomans*, 40.

96 d’Ohsson, *Oriental Antiquities*, 33. See also Findley, *Presenting the Ottomans*, 41.

97 d’Ohsson, *Oriental Antiquities*, 33.

98 Findley, *Presenting the Ottomans*, 42.

99 Findley, *Presenting the Ottomans*, 43.

ultimate “code” of sharia law that existed independently of the state. Within this discourse, the *Multaqā* was still viewed as a code of law but not necessarily a uniform law of the state. The other discourse developed a stronger association between the *Multaqā* and the state, even describing it as the “constitution” of the Ottoman Empire.

The *Multaqā* is Boldly Defined as a Uniform “Code of Law”

A bolder assertion of the *Multaqā* as a code of law started to appear in Western writings in English with the work of Thomas Thornton (d. 1814) in 1807.¹⁰⁰ Thornton wrote *The Present State of Turkey; or A Description of The Political, Civil, And Religious Constitution, Government, And Laws of the Ottoman Empire*.¹⁰¹ Thornton even named the *Multaqā* as a constitution of the empire. His legitimacy in writing on the Ottoman state and society came from his extensive time living in the empire. He was born and raised in London but lived in Istanbul for about 15 years at around the turn of the nineteenth century. He was first appointed as consul to the Levant Company in Istanbul in 1790 and traveled extensively throughout Anatolia.¹⁰² With the intention to write a book on the Ottoman Turks, he gathered materials on issues related to Turkish society, customs, habits, and institutions while living in Istanbul and traveling in Anatolia.¹⁰³ He was known as a British merchant and writer on Turkey.¹⁰⁴ Like Toderini and d’Ohsson, Thornton criticized earlier European writers on the empire for being erroneous on various points in his book. Thornton’s writings were sympathetic to Turkish society, and he spoke favorably of the Ottoman Empire.¹⁰⁵

100 Within the context of showing the significance of the *Multaqā* among Western authors, Has brings up the issue of Thornton’s description of the *Multaqā* as a “code of the law” and says, “Although clearly this is an exaggerated statement, Thornton had spent some fifteen years in Istanbul at the end of the eighteenth century, and his statement must reflect the prominence of the *Multaqā* as a law book at that time.” See Has, “The Study, 304; “The Use of *Multaqā*’l-Abhur,” 404.

101 Thomas Thornton, *The Present State of Turkey; or A Description of the Political, Civil, And Religious Constitution, Government, And Laws of the Ottoman Empire* (London: Printed for Joseph Mawman, 1807).

102 Mark Donoghue, “William Thomas Thornton’s Family, Ancestry, and Early Years: Some Findings from Recently Discovered Manuscript and Letters,” *History of Political Economy* 40, no. 3 (2008): 517 (511-550); Edward Irving Carlyle, “Thornton, Thomas (d. 1814),” *Dictionary of National Biography, 1885-1900*, 56.

103 Donoghue, “William Thomas Thornton’s Family.”

104 Carlyle, “Thornton, Thomas (d. 1814).”

105 It is beyond the scope of this study to discuss Thornton’s presentation of the Ottomans, but it is important to note his favorable treatment of his subject. Carlyle claimed that “Thornton is extremely favorable to the Turks, protesting against the abuse poured on them in former works owing to their friendship with France,” and



One of the sources Thornton referred to in his writings is d'Ohsson *Tableau*. He used this source the most in the chapters where he addressed the customs, morals, and daily life of the Ottomans, as well as in the chapters where he wrote about the Ottoman “constitution,” law, and administration. It is apparent that he took the idea of the *Multaqā* being a code of law from d'Ohsson. As discussed above, d'Ohsson's use of the term “code” is in the sense of a rubric to contain related provisions. Thornton, however, used the term more explicitly in a statist frame. He utilized the statist approach more clearly than d'Ohsson and used the term “constitution” within his title, under which he described the *Multaqā* as a code of the state. He named the title of chapter three in *The Present State* “Constitution on the Ottoman Empire,” and boldly stated at the very beginning of the chapter: “The Ottoman empire is governed by a code of laws called *Multaqā*.”¹⁰⁶ Further down, he described the components of the *Multaqā* as a “code,” and added, “This code is a general collection of laws relating to religious, civil, criminal, political, and military affairs; all equally respected, as being theocratical [sic], canonical, and immutable; though obligatory in different degrees, according to the authority which accompanies each precept.”¹⁰⁷

While the conceptualization of the *Multaqā* as a code of law began to emerge at the turn of the century, there also arose criticism of such conceptualization. Thornton was aware of and criticized the authors who did not see the *Multaqā* as a “code” in a technical legal sense. In his footnote on page 92, Thornton wrote: “M. Ruffin, on the authority of M. le Comte de St. Priest, denies that the *multeka* is a code, since it is only the sum of the opinions of an infinite number of commentators, who never made one single law.”¹⁰⁸ This shows that Thornton made a conscious choice between viewing the *Multaqā* as a fiqh textbook and viewing it as a “code” of the state, and that he chose the latter. Why would this be?

Further analysis of Thornton's book within its context shows that he made this choice to argue against his opponents who saw the judicial system of the Ottoman Empire as chaotic and inconsistent.¹⁰⁹ He argued that the

that Thornton severely criticized William Eton's *Survey of Turkish Empire* (1798). See Carlyle, “Thornton, Thomas (d. 1814).”

106 Thornton, *The Present State of Turkey*, 91.

107 Thornton, *The Present State of Turkey*, 92.

108 Thornton cited further passages from M. Riffin to show his reasoning for not considering the *Multaqā* as a code. He cited the following passage: “If the *koran*,’ he (Riffin) says ‘be not the code of the Mahometan, they have none, and have at most only a jurisprudence” (De Tott, Appendix, 41), Thornton, *The Present State of Turkey*, 92.

109 Interestingly, the same debate continues today. See Haim Gerber, *State Society and Law in Islam: Ottoman Law in Comparative Perspective* (New York: State University of New York Press, 1994), 30.

empire actually had “a uniform code of law” that governed the state and its judiciary. Criticizing those who claimed that Ottoman judges did not have a legal framework that limited their authority, Thornton wrote, “[i]t is erroneous to suppose ‘that the judges are not bound by any preceding decrees, but that they have application of the law in their own breasts,’ for on the contrary the code *Multaqā*, ever since the period of its compilation in the reign of Soliman the First, is almost the only book made use of by the *cazy-askers*, the *mollas*, the *cadis*, and the *naibs*, in all the tribunals and courts of law throughout the whole extent of the Ottoman empire.”¹¹⁰ In order to strengthen his claim of uniformity in the practice of Ottoman law, Thornton further argued that “[i]t is expressly enjoined to the *cadis* ... to follow the most prevailing opinions of the *Imams Hanefys* in the administration of the justice.”¹¹¹ He further said, “In Turkey the laws indeed are simple, and by no means numerous; and the forms are little complicated.”¹¹²

The Discourses Over the Legal Nature of the *Multaqā* Continues in the Middle of the Nineteenth Century and Beyond

An increasing number of books on the Ottoman Empire began to emerge around the mid-nineteenth century, coinciding with the start of intense legal reforms in the Ottoman Empire. Almost all the authors of these books mentioned or wrote at length about the *Multaqā*. Abdolonyme Ubicini produced books and articles on the Ottoman Empire in French in the 1840s,¹¹³ with the first edition of his book on the Ottoman Empire published in 1839 in French. A decade later, a second edition of the book was published in 1851, and a third in 1854. Within the same decade, the book was translated into English under the title *Letters on Turkey: An Account of the Religious, Political, Social and Commercial Condition of the Empire* and printed in London in 1856. The book was also translated into Italian and

110 Thornton, *The Present State of Turkey*, 148.

111 Thornton, *The Present State of Turkey*, 148.

112 Thornton *The Present State of Turkey*, 149.

113 Jean-Henri-Abdolonyme Ubicini (d. 1884)'s book was published first in French under following title: *Letters sur la Turquie ou tableau statistique, religieux, politique, administratif, militaire, commercial etc. de l'Empire ottoman depuis le khatti cherif de Gulkhane 1839* (Paris, 1851-1853). His book was then translated into English with the title *Letters on Turkey: An Account of the Religious, Political, Social and Commercial Condition of the Ottoman Empire*, trans. from French by Lady Easthope (London: John Murray, 1856), and translated into Italian with the title *Lettere Sulla Turchia* (Milan, 1856). For further details on Ubicini's life, see Zeki Arıkan, “Ubicini, Jean-Henri Abdolonyme,” *TDVIA* (2012) 42: 32-33; R. H. Davison, *Reform in the Ottoman Empire: 1856-1876* (Princeton: Princeton University Press, 1963), 460.

printed in Milan the same year. These close-range multiple printings of the same book indicate that the book had a wide circulation in the middle of the century.¹¹⁴

In the *Letters*, Ubicini provided a detailed evaluation of the *Multaqā*'s content and described it as one of the "two vast collections, which form two codes" of the Ottoman Empire.¹¹⁵ Ubicini's emphasis on the "two codes" of the empire differs from other authors, who focused on the *Multaqā* as the sole uniform legal code of the empire. Unlike previous authors, Ubicini more strongly presented the *Multaqā* as an ultimate and fixed code of sharia law. He claimed that the *Multaqā* "has been regarded as an authority without appeal" since the reign of Suleiman I.¹¹⁶ This idea fed strongly into the broader concept of the door of *ijtihad* being closed in Islamic legal thought. Ubicini wrote, "all these [previous Hanafi legal] opinions having been determined and fixed in the code *Multequa*, the modern legists are in the habit of saying, '*Idjtihad kaponcou* [sic.] *kapandı*' (the door of interpretation is closed)."¹¹⁷ Ubicini's presentation of the *Multaqā* as a fixed "code" followed the conceptual pattern that had started to develop among the European writers on Ottoman law, such as Toderini and d'Ohsson.

By the middle of the nineteenth century, the concept of the *Multaqā* as a code of the empire became one of the most accepted views among authors writing on the Ottoman Empire. The books written and printed as a response to European audiences' increasing demands to know more about the Ottoman Empire re-presented then-available information within a new frame of conceptualization with renewed language, emphasis, and thematic structure, but without a new critical and deeper study of the subjects that available sources on the Ottoman state were presenting. Most of these books were written for wider popular consumption.

One such book was written by William Deans under the title *History of the Ottoman Empire, from the Earliest Period to the Present Time* and printed in 1854,¹¹⁸ when interest in the Ottomans was on the rise due to an international crisis involving the Ottoman Empire and Eastern Europe.¹¹⁹ The crisis created a market for renewed and wider popular interest in the

114 I used here the English version of the book.

115 Ubicini, *Letters on Turkey*, 138.

116 Ubicini, *Letters on Turkey*, 139.

117 Ubicini, *Letters on Turkey*, 137.

118 William Deans, *History of the Ottoman Empire, from the earliest period to the present time* (London: A Fullarton & co., 1854).

119 The 1850s were a decade of rising international crisis between the Russians, Ottomans, and major European countries, most importantly Britain and France. The famous Crimean War took place between 1854 and 1856.

Ottoman state and society among Europeans, and publishers responded promptly. In the preface of Deans' book, for example, the publisher wrote the following: "To write a complete history of the Turkish people, and of the empire founded by Othman, would involve an amount of labour which would occupy many years, and such a work would necessarily extend over many volumes. The following pages have no such pretensions. But at *the present crisis*, when the *attention of the civilized world* is anxiously directed to the contest in which Turks are engaged, it has been considered desirable that a work embracing a condensed view of their history, in form easily accessible, should be given to the public. This the author has attempted" (the italics are mine).¹²⁰

As mentioned above, by the nineteenth century, the *Multaqā* was viewed more as the code of the empire's "theocratic" branch of the law. This development led the authors to repeat the same concept in their writings on the Ottoman Empire for popular consumption. In turn, Ottoman "theocratic" law was seen only as a code of law that had remained unchanged from Suleiman I's time until the present. Earlier authors had mentioned the textbook of the *Durar* as another fiqh textbook in a similar context alongside the *Multaqā*. By the mid-nineteenth century, however, authors did not even mention the *Durar* as an equally significant fiqh text. Deans mentioned the *Multaqā* in the last chapter of his book, titled "Government, laws, religion, education and character of the Turks."¹²¹ There, he says, "The laws of this country [the Ottoman Empire], both civil and criminal, are founded upon the precepts of the Koran; the example and opinion of Mahomet; the precept of the four first caliphs; and the decisions of the learned doctors upon disputed cases. These are digested in one large volume under the title of *Multeka* [sic.], and form *the universal code of the empire*" (italic emphasis is mine).¹²²

Deans wrote about the *Multaqā* as "the universal code of the empire" in the context of showing that there was strict, religiously binding law in the empire. As a result, he argued, "[r]eform of institutions ... is difficult, in a Mahometan state; for it can be attempted only at the hazard of destroying the great bond of nationality, Mahometanism [sic.] itself." In these lines, he presented the *Multaqā* as a binding and universal code with a strict superstructure that would make reforms in the Ottoman Empire impossible. Nonetheless, the author presented these arguments during the Tanzimat reforms, which were keenly observed by Western audiences. But a few lines later, he

120 Deans, *History of the Ottoman Empire*, III.

121 Deans, *History of the Ottoman Empire*, 308-322.

122 Deans, *History of the Ottoman Empire*, 313.

portrayed the *Multaqā* as an ambiguously worded text to support his argument that the qadis of the empire based their decision on bribes: “From the obscurity and ambiguity of many of the injunctions of the Multeka, much is left to the discretion of the judges; ... The *Cadi* [qadi] or judge determines all matters civil, criminal, and ecclesiastical. The decision is prompt and final; but it often depends upon the previous bribe.”¹²³ Thus, in Deans’ discourse, the *Multaqā* was presented as a binding “universal code,” unamicable to the idea of reform. Yet, at the same time, he explained the text as so ambiguous and obscure in wording that it allowed the judges to manipulate this “universal code” to fit their corrupt desire. During this time, the widespread discourse on Ottoman law and society portrayed the *Multaqā* as a frozen and centrally important document. This depiction became much more visible in the writings of James L. Farley and Malcolm MacCall toward the end of the nineteenth century. I discuss this further below.

It was amid the discourses over the Tanzimat reforms in the Ottoman Empire that Larpent decided to re-publish his grandfather Porter’s book in 1854. The new format extended the scope of the original text to cover the events of the mid-nineteenth century, and the *Multaqā* was presented in a new conceptual frame as a code of the state. As noted above, Larpent used the concept of the *Multaqā* as a “uniform legal code” within the context of arguments about the Tanzimat reforms. The actual author of the second volume of *Turkey* that Larpent printed is unclear. As its editor, Larpent wrote in the preface to the first volume that the “documents and correspondence” of his grandfather Porter “form the basis of these” two volumes.¹²⁴ After explaining his work in the first volume, he explained, “As regard to the second volume, which refers entirely to the progress of Turkish reform, the editor has to express his acknowledgements for the ample sources placed at his command by foreign literature, and more especially by Ubcini’s ‘Lettres sur la Turquie,’ a most valuable book in every respect.”¹²⁵ Because the second volume “refers entirely to the progress of Turkish reforms,” this indicates that Larpent authored the second volume. The reforms that he wrote about, such as the reforms of Selim III (r. 1789-1808),¹²⁶ Mahmud II (r.1808-1839),¹²⁷ and the Tanzimat¹²⁸ all occurred

123 Deans, *History of the Ottoman Empire*, 314.

124 Larpent, *Turkey*, 1:III.

125 Larpent, *Turkey*, 1:V.

126 Larpent, *Turkey*, 2:5, 230, 271-278, and other scattered places where the author discusses the various reforms of Selim III (r. 1789-1808).

127 Larpent, *Turkey*, 2:154-163, 278-281, and other scattered places where the author wrote about the various reforms of Mahmud II.

128 Larpent, *Turkey*, 2:16-27, where the author included an entire section on the Tanzimat.

after Porter's death (1786). In his introduction to the second volume, Larpent did not specify his sources for this volume since he already limitedly explained this in the first volume. However, in the second volume's introduction, Larpent gave a broader explanation of the contemporary condition of the Ottoman Empire—that is, its condition in the first half of the nineteenth century. This suggests it is highly possible that at least most of the second volume was a product of Larpent's own authorship.

In his introduction to the second volume, Larpent wrote about the reforms of Mustafa Rashid Pasha and the Tanzimat. He mentioned the reforms in the field of the judiciary and law and brought up the concept of "the law of the land," which he claimed was "virtually applied, and universally respected" in the empire.¹²⁹ The modern legal concept of the "law of the land" in reference to the Ottoman state was a nineteenth-century development, one frequently used by writers in the West.¹³⁰ Interestingly, Porter wrote in the first volume about the uniform law of the country without any reference to the *Multaqā*, but here, in the second volume, the author expressly referred to the *Multaqā* as the "unchangeable" code of the country.

After a broader introduction to "the Ottoman legislature," which Larpent divided into two branches ("the political law" and "the theocratic" law), he addressed two major compilations of the law for each branch of Ottoman law. For the first one, he mentioned the sultanic Kanoun that had existed since the time of Suleiman I.¹³¹ For the second one, he mentioned the *Multaqā*. He explained, "The second compilation which, since the time of Suleiman, possesses entire authority through the empire under the emphatic title of the Multequa-ul-Ubhur [sic.] (the junction of the two seas),

129 Larpent wrote: "It is now the law of the land, virtually applied and universally respected." See *Turkey*, 2:8-9.

130 Larpent, in *Turkey*, 2:11, referred to "the Mussulman code, in its double civil and religious character" within the context of relaying what was written in a contemporary Ottoman newspaper, the *Moniteur Ottoman*. This indicates that the concept of the uniform "law of the land" in reference to the Ottoman state was in circulation during this time. It is beyond the scope of this paper to analyze the emergence in Western writings of the concept of a code of law as a uniform "law of the country" in relation to the Ottoman state. However, within the limits of this concept's relations to the *Multaqā*, I discuss the issue below within the context of the writings of Toderini, d'Ohsson, and other contemporary authors who make special reference to the *Multaqā*.

131 Larpent presented the "Kanouns" of Suleiman I as the first compilation of "the political law," and claimed that "[t]he different regulations of this code, which have formed in some measure the constitution of the empire, were maintained with more or less scrupulousness by the successors of Suliman, up to the time of the Tanzimat." See Larpent, *Turkey*, 2:81.

is the work of the sage Ibrahim Halebi.”¹³² Larpent further claimed that the codes were collected in this book in an unchangeable manner. He said, “The author [of the *Multaqā*] collected in it all the decrees, since the foundation of Muhammadanism, on the different branches of jurisprudence and theology, emanating from the doctors of the law, his predecessors. Dogma, morality, civil and political law were all regulated in an *unchangeable* manner, so as to *render any future glossary or interpretation unnecessary*” (italics are mine).¹³³ After his introduction, the author gave further details about the content of the *Multaqā* as a set of codes for each topic.¹³⁴

As mentioned in the introduction to his book, Larpent used Ubicini’s work as a source for editing or compiling the second volume of *Turkey*. Within the text itself, Larpent also included the names of Giambatista Toderini (1728-1799)¹³⁵ and d’Ohsson,¹³⁶ whose works he also used for editing or compiling *Turkey*. However, when he wrote about the *Multaqā*, Larpent did not reference Ubicini or any other authors mentioned above. It is thus unclear what sources he specifically used when speaking about the *Multaqā*. After comparing the content of *Turkey* on the *Multaqā* and previous sources, it seems likely that he used information on the *Multaqā* from Toderini and d’Ohsson. For example, Larpent’s concept of the *Multaqā* as a “code of law” and his divisions of its contents into sets of codes resembles the contents of the *Tableau* by d’Ohsson.

Larpent also depicted the *Multaqā* as a fiqh textbook—as a text for Ottoman jurisprudence. Although there were other equally significant fiqh textbooks within Ottoman scholarship—like the *Durar*, which Toderini also mentioned—Larpent only mentioned the *Multaqā*, which he wrote was one of “the great Ottoman compilations” within the context of addressing “the present condition of Turkish literature.”¹³⁷ This leads me to conclude that Larpent likely used the concepts developed in the representation of the *Multaqā* as a “fiqh textbook” and a “code of law” from the sources produced by Toderini and d’Ohsson at the turn of the century.

132 Larpent, *Turkey*, 2:83.

133 Larpent, *Turkey*, 2:83.

134 Larpent makes specific mention of the *Multaqā* in his *Turkey* when speaking about the code of slavery (*Turkey*, 2: 90), the laws of matrimony (2:99), and polygamy (2:366). He divides the relevant sections from the *Multaqā* into four: “Slavery Laws,” “The Laws of Matrimony,” “The Administrative Justice,” and “The Dispensers of the Law.” For further details on his account of these sections from the *Multaqā*, see Larpent, *Turkey*, 2: 83-126.

135 Larpent, *Turkey*, 2: 170-188. Toderini’s work is discussed below.

136 Larpent, *Turkey*, 2:171, 195, 216.

137 Larpent, *Turkey*, 2: 170-188.

The Concept of the *Multaqā* as a Uniform Legal Code is Contested

As mentioned above, the concept of the *Multaqā* as a “code of the state” remained a contested concept even after significant works of Western literature insisted on representing the book as such. Has argues in his dissertation and articles that the *Multaqā* was widely chosen “not only as a textbook for the madrasas but also as a handbook for qadis and muftis” in the Ottoman Empire.¹³⁸ Uzunçarşılı also claims in his widely read book on madrasas that after the second half of the sixteenth century, Ottoman judges started to make decisions according to the *Multaqā* and its commentaries.¹³⁹ As shown above, the Ottoman and European authors agreed that the *Multaqā* was widely studied and used as a textbook for students of the Ottoman madrasas, and that it was also used as a reference book for judges, muftis, and imams in the formation of their legal decisions and religious opinions. However, contrary to European writers, as I discussed above, the Ottoman sources show that the Ottoman authors who mentioned the *Multaqā* did not present it as a “uniform legal code” of the empire. In fact, Cheragh Ali, a prominent nineteenth-century Muslim Indian writer, criticized this approach in his book about nineteenth-century reforms in the Ottoman Empire. Ali wrote within the context of answering the critiques of the authors James L. Farley¹⁴⁰ and Malcolm MacColl.¹⁴¹ Both authors criticized the Ottoman government’s treatment of minorities within the empire in the late nineteenth century. In their criticisms of the empire’s governmental practices, both authors point to the *Multaqā* as a conceptual frame for their arguments against Ottoman practices. Like other European authors, both Farley and MacColl treat the *Multaqā* as a uniform code of law of the empire. They add another dimension to their discourse on the *Multaqā* as a code of the empire: the *Multaqā* as a “sacred” text, requiring religious obeisance from all Ottomans.

138 Has, “The Use of *Multaqa al-Abhur*”, 393-418; “A Study of Ibrāhim al-Ḥalabī,” 212; “Mülteka’l-Ebhur”, *TDVİA* (2006), 31:421-423; “Halebî, İbrahim b. Muhammed”, *TDVİA* (1997), 15: 231–232.

139 Uzunçarşılı, *İlmiye Teskilati*, 115.

140 Ali, *The Proposed Political, Legal and Social Reforms*, 95. Ali quotes from Farley, *Turks and Christians*, 24, where Farley used the *Multaqā* as a source in discussing the Ottoman treatment of minorities.

141 Malcolm MacColl, “Some Current Fallacies About Turks, Bulgarians, and Russians”, *The Nineteenth Century: A Monthly Review*, 2 (London, August-December, 1877): 831-842. Has did not include Malcolm MacColl’s treatment of the *Multaqā* in his studies. See Has, “A Study of Ibrāhim al-Ḥalabī”, 289-311; “The Use of *Multaqa al-Abhur*”, 393-418.

Among the authors who produced the discourse of the *Multaqā* as the uniform code of the empire, both Farley and MacColl's treatment of the *Multaqā* as the "sacred law of Turkey" was extreme. Farley treated the *Multaqā* as being in direct opposition to the Tanzimat reforms. He argued that the Tanzimat regulations would fail because they contradicted, according to Farley, the *Multaqā*'s precepts. Within this context, Farley said that the *Multaqā* was "[r]evered almost equally with the Koran, the Multeka is the religious, civil, penal, political, and military code of the Ottoman Empire, and the Hatt-y-Humayoun contains scarcely an article which is not in direct contradiction to the decisions of the orthodox doctors contained in that book. Will the Tanzimat overthrow the Multeka? The answer is plain. No."¹⁴²

With a similar line of argument, MacColl wrote, "The sacred law of Turkey, which is codified in the Multeka, dominates over all person and institutions from Sultan downward, and it is the duty of every Mussulman to disobey the Sultan himself if he promulgates a law or gives an order which is opposed to any precept in the Multeka. Hence it follows that the provisions of the Multeka are not in the least like some penal law on our English statute-book which has fallen into desuetude and oblivion. ... Like the law of Moses in the Jewish commonwealth, it is of perennial obligation; and it prevails in Turkey now in exact proportion to the degree in which the government of the Sultan finds itself independent."¹⁴³

In both these authors' writings, the *Multaqā* was placed at the center stage of discourse as a sacred and frozen text and viewed through the newly developed concept of the "modern state" in Europe. They criticized the status of minorities in the nineteenth-century Ottoman Empire and claimed that the reforms of the Tanzimat era could never be successful because no law and regulations could override the *Multaqā* as a uniform "sacred law of Turkey." That was, of course, only in the eyes of Farley, where the *Multaqā* was seen as sacred and "revered almost equally with the Koran."¹⁴⁴

142 Farley, *Turks and Christians*, 155-156.

143 MacColl treated the *Multaqā* as the "sacred law of Turkey" and claimed that "the sacred law of Turkey, which is codified in the Multeka, dominates over all persons and institutions from the Sultan downwards." The author wrote this within the context of his discussion on the treatment of minorities in the empire and claimed that not even the sultan could do anything but implement the "sacred codes" in the *Multaqā*. See MacColl, "Some Current Fallacies," 831-842 (836).

144 Farley's generalization that Ottomans revered the *Multaqā* "almost equally with the Koran" was a grave exaggeration. In Islamic theology, no book, even if it contains only the sayings of the Prophet Muhammed, is considered equal, or "almost" equal, to the Quran in its sacredness.

Cheragh Ali criticized this typical orientalist approach to the *Multaqā*.¹⁴⁵ He countered, “The Multeka is not the legal Code of Turkey. It is one of the several treatises compiled by different authors in every age, and in every Mohammadan country.”¹⁴⁶ After detailing the sources from which the *Multaqā* was compiled and its division into a portion on devotional ritual and a second portion on “civil codes,” Ali stated that similar legal treatises “are read everywhere in the Mohammadan countries, and new law books, though mere transcripts of the former ones, are compiled by the Mohammadan students even in India, but they are not acted upon, especially in connection with the second part, or civil portion of them.”¹⁴⁷ Ali further stated that these books were “merely copied like dead-letters.”¹⁴⁸ However, Ali continued that these “compilations are generally mere transcripts of one another, without possessing anything new or original in themselves.”¹⁴⁹ My study tests this argument about this alleged lack of originality. I study the *Multaqā* as a treatise with the hypothesis that the *Multaqā* and the many commentaries on it bear originality and authenticity within their social contexts, where these books were part of a tradition of knowledge production.

The *Multaqā* as a Code of Law in the Writings of Authors in the Twentieth Century

The trend of presenting the *Multaqā* as a code of law continued in the twentieth century. Albert Howe Lybyer, for example, spoke about the *Multaqā* as the “code” of the empire in his book on Ottoman history.¹⁵⁰ His book, *The Government of the Ottoman Empire*, was printed in 1913. Lybyer was an English writer on the Ottoman Empire who taught in American universities, including Harvard, in the early twentieth century. English writers cited his book as one of the main sources on the Ottoman Empire through the late twentieth century.

145 Ali, *The Proposed Political, Legal and Social Reforms*, 95.

146 Ali, *The Proposed Political, Legal and Social Reforms*, 95. As mentioned above, von Hammer raised a similar objection against the practice of singling out the *Multaqā* as if it were the only text the Ottoman jurists relied on to formulate their legal opinions. See footnote 71 above.

147 Ali, *The Proposed Political, Legal and Social Reforms*, 96-97.

148 Ali, *The Proposed Political, Legal and Social Reforms*, 97.

149 Ali, *The Proposed Political, Legal and Social Reforms*, 95.

150 Albert Howe Lybyer (1879-1949) was a historian of the Middle East who taught at Oberlin College between 1909 and 1913 and at various other universities. He also served as an advisor on American policies in the Middle East. For more details, see <http://www.oberlin.edu/archive/holdings/finding/RG30/SG314/biography.html>, last accessed June 2018.

At the end of his book, Lybyer described the sources he used.¹⁵¹ Like previous authors, he claimed that Suleiman I commissioned the *Multaqā*. Lybyer wrote, “Suleiman charged Sheik Ibrahim Halebi (of Aleppo) with the task of preparing such a code; and the result, prepared before 1559, was the *Multeka ol-ebhar* [sic.], the ‘Confluence of the Seas,’ which remained **the foundation of Ottoman law until the reforms of the nineteenth century**” (italics are the author’s and the highlight is mine).¹⁵² This shows that Lybyer did not critically evaluate the claim that Suleiman I commissioned the book; instead, he accepted the claim as transmitted in earlier sources.¹⁵³ That said, Lybyer did mention that “the *Multeka* did not, however, entirely replace the previous codes and collections of *fetwas*, or authoritative juristic opinions, which continued to be used as law books of less weight” (author’s italics).¹⁵⁴

Various other authors cited the *Multaqā* as the code of the empire.¹⁵⁵ Because I have already traced the major shift in the Western representation

151 Lybyer, *The Government*, 305-322.

152 Lybyer, *The Government*, 153.

153 Lybyer said that his writings on Ottoman law and the *Multaqā* are largely based on the works of Von Hammer, d’Ohsson, and Heidborn. See Lybyer, *The Government*, 153n1.

154 Lybyer, *The Government*, 153.

155 Another important author who offered much information and analysis on the *Multaqā* was A. Heidborn, who wrote *Manuel de Droit Public et Administratif de l’Empire Ottoman*, 2 vols. (Vienne-Leipzig: C.W. Stern, 1908-1912). His book was originally printed in French in 1908. Heidborn was the author that Lybyer mentioned the most in his book *The Government*. Has also mentioned Heidborn on the *Multaqā*: see Has, “A Study of Ibrāhīm al-Ḥalabī,” 302. Since these authors did not differ significantly in their representation of the *Multaqā* as the “code of the empire,” I do not see the need to include the works of additional authors. However, Heidborn’s representation of the *Multaqā* is more in the context of the book being a fiqh textbook than a code of law. In this regard, Heidborn, writing in French, is one of the authors who, after d’Ohsson, maintained the *Multaqā* representation as a fiqh textbook. I would also point out that, unlike other authors, Heidborn wrote about the *Multaqā* within the disciplinary context of the book and uses fiqh (he spells it as *fykykh*; see page 43) to describe the field, see page 89. Thus, Heidborn remained authentic to the term of his subjects in their original form. He used the term fiqh to describe the discipline in which the *Multaqā* was produced and gained its significance before it became a handbook for judges to use for state-related dispensing of justice. Rather than presenting the *Multaqā* within the context of its position in state judicial apparatuses, Heidborn described the position of the *Multaqā* in relation to other textbooks in the field of fiqh and saw it, as Has says, as a text of “medial position.” He wrote, “We give preference to the treatise of Ibrāhīm al-Ḥalabī, known under the name of *Multaqa ul-Ebhour*, which holds a middle path between these two extremes and which forms, by virtue of its clearness and simplicity, the most widespread and the most highly esteemed treatise →

of the *Multaqā* toward the end of the eighteenth and in the early nineteenth century—and with space a consideration—it does not seem necessary to analyze each author who represented the *Multaqā* as the code of the empire. Suffice it to say that the idea of the *Multaqā* as the code of the Ottoman state persists within modern-day discourses. In a recent article, the great professor of law Hilmar Kruger, writing in 2012, describes the *Multaqā* as occupying the role of “Corpus Iuris der Osmanen”¹⁵⁶ until the *Majalla* was compiled as a code of the empire.

Conclusion

This article has shown that by the middle of the nineteenth century, two discursive representations of the *Multaqā* framed the book in stark contrast to one another. One maintained its authentic status as a fiqh textbook and represented the book as one of the significant and authoritative reference works within the discipline of fiqh. According to this view, the book was the product of the scholarly community of the Ottoman Islamic jurists who operated and produced intellectual legal products within the limits of the disciplinary tradition of fiqh in informal (non-governmental) and formal (official madrasas) settings. As such, the book operated as an authoritative text among several other fiqh texts that helped guide in teaching, learning, and practicing Islam in everyday Ottoman life for ordinary people and state officials. For this reason, the book contained the traditionally set topics that deal with issues ranging from ritual purification and prayers for the individual, which are categorized under *‘ibādāt*, to issues included under *mu‘āmalāt* that deal with marriage and commercial contracts in civil life and the limits of taxation and judicial processes within the state apparatuses. Within this traditional frame, the *Multaqā* was a total book of *fiqh norms* for both the people and the state. It was not the only book that operated in this capacity within the Ottoman polity (state and society together), and it did not contain two fundamentally different sets of norms—one for the state and the other for individual religiosity. There were several other texts that gained equal significance and judicial authority. This way of understanding the *Multaqā* was common in pre-modern writings, and many Ottoman authors continued to maintain this position in the modern era, including Bursalı Mehmet Tahir, Şemseddin Sami, Ali, and Heidborn, who were mentioned previously.

in Turkey” (the translation is by Has, “A Study of Ibrāhīm al-Ḥalabī,” 301). See Heidborn, *Manuel de Droit Public*, 54.

156 Hilmar Kruger, “Kodifikation islamischen Rechts in Istanbul und ihre Fortgeltung in anderen Staaten,” *Annales* 44, no. 61 (2012): 245-258.

The other representation of the *Multaqā* gradually emerged at the turn of the nineteenth century and deviated from the traditional discursive frame of the *Multaqā* as a fiqh textbook. Instead, this alternative frame understood the text as a code of the state. It is known in the social sciences that modern states emerged as entities with significantly different relations with individual subjects than early modern states.¹⁵⁷ Importantly, this change affected individuals in the field of law and their relationship with the state. We can see this most saliently with the emergence of the processes of the various legal codifications in modern times.¹⁵⁸ The notion of the modern state and its global variations operated as a new frame for understanding and approaching the law differently than premodern law. As this article has shown, in the field of Ottoman legal history, this led to the re-framing of the *Multaqā* as a code of the state—first by Western and later by native authors—and to the downplaying of its civil-religio-everyday formations. Those authors who wanted to present the Ottoman state to Western audiences as a matured modern state instrumentalized the reinvented notion of the *Multaqā* to show that the empire had a “consistent, all-embracing law code” that placed it on par with modern European states.¹⁵⁹ When we read the authors who argued that the Ottoman state was a law-binding modern state versus the authors who depicted the Ottoman state as being without a consistent notion of the “law of the land,” we end up with an image of a state that was trying to

157 For a discussion and historical trace of this change, see references in footnote 6 above. Specifically for the impact of this change in the fields of law, see Michael E. Tigar, with the assistance of Madeleine R. Levy, *Law and the Rise of Capitalism*, New York: Monthly Review Press, 1977; Roberto Mangabeira Unger, *Law in Modern Society: Towards a Criticism of Social Theory* (New York: The Free Press, 1976).

158 Although the term codification contains some ambiguity, scholars in the social sciences generally agree that it was first used in its modern sense by Jeremy Bentham; see his *Papers Relative to Codification and Public Instruction* (London: J. M’Creery, 1817). For a historical study of the modes of codification, see Csaba Varga, *Codification as a Social-Historical Phenomenon* (Budapest: Szent Istvan Tarsulat, 2010); for an analysis of Ottoman codification in relation to modernity, see Avi Rubin, “Modernity as a Code: The Ottoman Empire and the Global Movement of Codification,” *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 59/5 (2016), 828-856; for a history and analysis of the process of codification in the Ottoman state, see Erdem, “Fıkah Tarihi,” Mehmet Âkif Aydın *Türk Hukuk Tarihi*, 15th ed. (Istanbul: Beta Yayınları, 2018); for the first modern codification of Islamic law, see *The Mejelle: Being the English Translation of Majallah el-Ahkam-i-Adliya and Complete Code on Islamic Civil Law*, trans. C. R. Tyser and Ismail Haqqi Effendi (Malaysia: The Other Press, 2001); for an analysis of the impact of Ottoman codification on re-framing the Ottoman state and its relations to its subjects, see Cengiz Kurlu, *Yolsuzluğun İcadı: 1840 Ceza Kanunu, İktidar ve Bürokrasi* (Istanbul: Verita, 2015).

159 See Findley’s observation in footnote 99 and the related passage.

mature and be at par with modern Western states but was unsuccessful. In these discourses, there was always a gap that needed to be bridged between the Western nations and the Ottoman state. This is another debate that needs further analysis and discussion. Already a large amount of literature has developed in this field, and my focus here is not on this issue per se. My point is to show that there was a shift in representations of the *Multaqā*, and this shift has a history. In other words, this second approach to the *Multaqā* emerged first concerning the emergence of the modern state, second within the atmosphere of Western domination, and third with the ensuing notion of Western moral superiority over the non-West. Thus, this new notion of the *Multaqā* deviated from the traditional understanding of the book.

As mentioned above, the authors of the second view wrote about the *Multaqā* as an unchanging, immutable universal code of a sacred nature. These authors tended to view the *Multaqā* as a universal “code” to legitimize their position of Islamic legal production as static and frozen, usually from about the tenth century onward. Some authors, such as MacColl, went beyond describing the *Multaqā* as simply a legal code of the empire and argued that the *Multaqā* was a “sacred” code. According to MacColl, the sacred character of the *Multaqā* meant that it was impossible to make changes toward reforming the apparatuses of state in the empire as attempted under the Tanzimat regime. In a move typical of Western writers in the modern era, MacColl used an isolated text to represent the East. He used the textbook of the *Multaqā* in isolation, removing it from its dynamic place within the socio-religious frame of the larger production of Ottoman legal knowledge and culture. Furthermore, even at the textual level, the text of the *Multaqā* was not alone in forming an authoritative “canon” for Ottoman legal apparatuses within its religious—and therefore “sacred,” if we accept MacColl’s line of thinking—department (as distinct from “kanun”).

In conclusion, this article reasserts that although the *Multaqā* was one of the most significant Hanafi textbooks in the empire, it was by no means the only text that served as a basis for religio-legal opinions. Additionally, it was not at all unquestionably “sacred” and dogmatic. Besides, in the process of re-producing legal knowledge in the empire, the authoritative norms of the *Multaqā* were contested and re-produced with significant variations within the genre of commentaries. These variations display the socio-religious, and perhaps even the politically based, dynamics of negotiation between “authoritative texts” and their representations in commentators’ writings. As I have noted, many commentaries on the *Multaqā* were produced during 300 years of Ottoman legal production.

When we look at the other authoritative Hanafi textbooks in the Ottoman empire, we see that the Ottoman jurists who produced commentaries on the *Multaqā* also produced many commentaries on other fiqh textbooks.¹⁶⁰ This fact tells us that—when viewed within the frame of legal knowledge production in the Ottoman Empire—the *Multaqā* operated as a dynamic text, together with other fiqh texts, in the hands of the Ottoman jurists for their commentaries on law, society, and state. Thus, the intellectual reproduction of Ottoman legal knowledge continued in a traditional form, and the traditionally oriented jurists resisted seeing *Multaqā* as a frozen and uniform code of the state. We can say, therefore, that the modern representation of the *Multaqā* was a misrepresentation of a traditional text due to the influence of the notion of the modern state. Furthermore, when viewed from a broader historical perspective that accounts for fiqh’s historical formation in the premodern era, we can see that Islamic jurists—whose communal identity was shaped by informal religio-intellectual-legal activities—opposed the state agents early on. As I mentioned above in footnote 5 regarding the *Muwatta*, these jurists did not want fiqh to be reduced to an instrument of the premodern state. In our time, with the impact of the modern conceptual re-shuffling of the relationship between state and law, it is clear that the majority of traditional Islamic jurists resisted similar attempts by modern authors to embed the *Multaqā* into the state apparatuses and to reduce it to a code of the state. Looking at the reception of and debate over Wael Hallaq’s recent book on Islamic law in relation to the modern state,¹⁶¹ we can see that the debate is still actively pursued within the circles of modern authors on Islamic law. Fiqh remains a dynamic field of religio-legal knowledge production, both in its conceptual and practical aspects, within the context of the modern nation-state and the larger social world. Although some may continue to view the *Multaqā* as a sacred and frozen code of law, it maintains its prominence within this field of knowledge production alongside other legal authoritative fiqh texts.

160 See for more details, Kopuz, “Reproduction of the Ottoman Legal Knowledge”

161 Hallaq, *The Impossible State*.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir.

The author declared that there is no conflict of interest.

Mali Destek / Grant Support

Yazar bu çalışma için mali destek almadığını beyan etmiştir.

The author declared that this study has received no financial support.

Bibliography

- Abou-El-Haj, Rifa'at Ali, *Formation of the Modern State: The Ottoman Empire, Sixteenth to Eighteenth Century*, Syracuse: New York, Syracuse University Press, 2005.
- Abou-El-Haj, Rifa'at Ali, "Ottoman Vizier and Pasa Households, 1683-1703: A Preliminary Report," *Journal of the American Oriental Society*, 94 (1974): 438-447.
- Akgündüz, Ahmet, "Dürerü'l-Hükkâm," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (TDVIA)*, X, 27-28.
- Ali, Moulavi Cheragh, *The Proposed Political, Legal and Social Reforms in the Ottoman Empire and Other Mohammadan States*, Bombay: Education Society Press, Byculla, 1883.
- Arikan, Zeki, "Ubicini, Jean-Henri Abdolonyme," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XLII, 32-33.
- Atçıl, Abdurrahman, *Scholars and Sultans in the Early Modern Ottoman Empire*, Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- Aydın, Mehmet Âkif, *Türk Hukuk Tarihi*, İstanbul: Beta Yayınları, 2018.
- Babinger, Franz, "Khosrew," *EI² (Encyclopedia of Islam, 2nd ed.)*
- al-Bâqâni, Nûr al-Dîn Maḥmûd b. Barakât, *Majr al-anhur 'alâ Multaqâ al-abḥur*, Süleymaniye Library, MS Giresun Yazmaları 29.
- Bentham, Jeremy, *Papers Relative to Codification and Public Instruction*, London: J. M'Creery, 1817.
- Bilge, Mustafa, *İlk Osmanlı Medreseleri*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1984.
- Burak, Guy, *The Second Formation of Islamic Law: The Hanafi School in the Early Modern Ottoman Empire*, Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- Carlyle, Edward Irving, "Thornton, Thomas (d. 1814)," *Dictionary of National Biography, 1885-1900*, 56.
- Calder, Norman, "The 'Uqûd rasm al-mufti of Ibn 'Abidin," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 63/2 (2000): 215-228.
- Coşkun, Vildan, "Gian Battista Toderini," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XLI, 208-209.
- Çakır, Coşkun, "Tanzimat," in Gabor Agoston and Bruce Masters, *Encyclopedia of the Ottoman Empire*, New York: Facts on File 2009.
- Çelebi, Kâtip, *Kashf al-zunûn fi asâmi al-kutub wa al-funûn*, ed. Şerefettin Yaltkaya, İstanbul: Maarif Matbaası, 1943.
- Çelebi, Kâtip, *Mizân al-ḥaq fi ikhtiyâr al-aḥaqq* (Eng. trn.: G. L. Lewis, *The Balance of the Truth*), London: George Allen and Unwin, 1957.
- Davison, Roderic. H., *Reform in the Ottoman Empire: 1856-1876*, Princeton: Princeton University Press, 1963.
- Davison, Roderic. H., "Tanzimat," *EI² (Encyclopedia of Islam, 2nd ed.)*

- Deans, William, *History of the Ottoman Empire, from the Earliest Period to the Present Time*, London: A Fullarton & co., 1854.
- Donoghue, Mark, "William Thomas Thornton's Family, Ancestry, and Early Years: Some Findings from Recently Discovered Manuscript and Letters," *History of Political Economy* 40, no. 3 (2008): 511-550.
- Dutton, Yassin, *The Origin of Islamic Law: The Quran, The Muwaṭṭa and Madinan 'Amal*, New Delhi: Lawman Private Limited, 2000.
- Erdem, Sami, "Fıkıh Tarihi: Osmanlı Hukuk Düşüncesinde Modern Yorumlar İçin Yeni Bir Referans Çerçevesi," *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 3/5 (2000): 85-105.
- Farley, James Lewis, *Turks and Christians: A Solution of the Eastern Question*, London: Simpkin, Marshall & Co. Publishers, 1876.
- Findley, Carter Vaughn, *Presenting the Ottomans to Europe: Mouradgea d'Ohsson and His Tableau general de l'empire othoman*, Stockholm: Swedish Research Institute in Istanbul, 2003.
- al-Ghazzī, Najm al-Dīn, *al-Kawākib al-sā'ira bi 'a'yān al-mi'a al-āshira*, 3 vols., ed. Jibrā'il Jabbur, Beirut: American Press, 1945.
- Gerber, Haim, *State Society and Law in Islam: Ottoman Law in Comparative Perspective*, New York: State University of New York Press, 1994.
- Gill, Graeme, *The Nature, and Development of the Modern State*, New York: Palgrave Macmillan, 2003.
- Gilliot, Claude, "Sharh," *EP (Encyclopedia of Islam, 2nd ed.)*.
- Gökçen, Mahmud Adnan, "G. Toderini'nin *Letteratura turchesca* Unvanlı Eserinin *De la Littérature des turcs* Başlıklı Fransızca (A. de Courmand) Tercümesinden Türkçe'ye Yapılan Çeviri Üzerine Bir Eleştiri," *Osmanlı Araştırmaları/The Journal of Ottoman Studies*, 41 (2013): 383-398.
- al-Ḥalabī, Muḥammad b. İbrahim, *Multaqā al-abḥur*, ed. Wahbī Sulaymān Ghawajī al-Albānī, Beirut: Mu'assasat al-Risāla, 1989.
- Hall, John A. and G. John Ilkenberry, *The State*, Milton Keynes, Open University Press, 1989.
- Hallaq, Wael B., *The Impossible State, Islam, Politics and Modernity's Moral Predicament*, New York: Columbia University Press, 2012.
- Von Hammer, Joseph, *Des Osmanischen Reichs Staatsverfassung und Staatsverwaltung*, Vienna, 1815.
- Has, Şükrü Selim, "A Study of İbrahim al-Ḥalabī With Special Reference to the Multaqā," PhD diss., University of Edinburgh, 1981.
- Has, Şükrü Selim, "The Use of Multaqā al-Abḥur in the Ottoman Madrasas and in Legal Scholarship," *The Journal of Ottoman Studies* VII-VIII (1988): 393-418.
- Has, Şükrü Selim, "Halebî, İbrâhim b. Muhammed," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XV, 231-232.
- Has, Şükrü Selim, "Mülteka'l-Ebhur," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XXXI, 548-551.
- Heidborn, A., *Manuel de Droit Public et Administratif de l'Empire Ottoman*, 2 vols., Vienne-Leipzig: C.W. Stern, 1908-1912.
- Humphreys, Stephen, *Between Memory and Desire: The Middle East in a Troubled Age*, Berkley: University of California Press, 1999.
- Hüsrev, Molla, *Durar al-ḥukkām fi sharḥ Ghurar al-aḥkām*, 2 vols., Istanbul: Matbaa-i Mehmed Es'ad, 1299 [1881/1882].
- Ibn 'Abidin, *Sharḥ 'Uqūd rasm al-mufti*, contained in his *Rasā'il*, p. 1:10-52 (custom print), p. 36-37.

- Ibn al-Ḥanbalî, Rađî al-Din Muḥammad, *Durr al-ḥabab fî târiḫ a'yân al-Ḥalab*, eds. Maḥmûd Aḥmad al-Fakhurî and Yahyâ Zakariyyâ 'Abbara, Damascus: Wizârat al-Thaqâfa, 1972.
- Ibn al-'Imâd, 'Abd al-Ḥayy al-Ḥanbalî, *Shadharât al-dhahab fî akhbâr man dhahab*, 8 vols., eds. 'Abd al-Qâdir al-Arnawût and Maḥmûd al-Arnawût, Beirut: Dâr Ibn al-Kathîr, 1986.
- Ibn Sa'd, *al-Ṭabaqât al-kubrâ li-Ibn Sa'd: Qism mutammim*, ed. Ziyâd Muḥammad Mansûr, Madina: Maktabat al-'Ulum wa al-Ḥikam, 1987.
- Imber, Colin, *Ebu's-Su'ud: The Islamic Legal Tradition*, Stanford: Stanford University Press, 1997.
- Jackson, Sherman A., *Islamic Law and the State: The Constitutional Jurisprudence of Shihab al-Din Al-Qaraḫî*, Leiden: Brill Academic Publishing, 1996.
- Karaaslan, Nasuḫî Ünal, *XVII Asrın Ortalarına Kadar Türkiye'de İlim ve İlmîyeye Dair Bir Eser: Keval-i Seba Risalesi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2015.
- Kaya, Eyyüp Said, "Nevazil Literatürünün Doğuşu ve Ebu'l-Leys es-Semerkandî'nin Kitabı'n-Ne-vazil'i," MA Thesis, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001.
- Kaya, Eyyüp Said, "Şerh," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XXXVIII, 560-564.
- Kaya, Eyyüp Said, "Muhtasar," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XXXI, 61-62.
- Khan, Aamir Shahzada, "Multaqā al-Abḫur of Ibrahim al-Halabi (d. 1549): A Hanafi Legal Text in Its Sixteenth-Century Ottoman Context," M.A. thesis, Central European University, Budapest, 2014.
- Kırlı, Cengiz, *Yolsuzluğun İcadı: 1840 Ceza Kanunu, İktidar ve Bürokrasi*, İstanbul: Verita, 2015.
- Koca, Ferhat, *Molla Hüsrev*, İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.
- Kopuz, Kasım, "Reproduction of the Ottoman Legal Knowledge: The Case of Ibrahim Al-Ḥalabî's *Multaqa al-abḫur* and Defining the Concept of *Baghy* in Commentarial Writings on it (16th To 18th Centuries)," PhD diss., Binghamton University (SUNY), 2019.
- Kruger, Hilmar, "Kodifikation islamischen Rechts in Istanbul und ihre Forgeltung in anderen Staaten," *Annales* 44/61 (2012): 245-258.
- al-Laknawî, 'Abd al-Ḥayy al-Hindî, *al-Nāfi' al-kabîr li-man yuṭali' al-Jāmi' al-saghîr*, printed with *al-Jāmi' al-kabîr* by Muḥammad al-Shaybānî, Beirut: 'Ālam al-Kutub, 1986.
- Larpernt, George, *Turkey; Its History and Progress: From the Journals and Correspondence of Sir James Porter, fifteen years Ambassador at Constantinople; Continued to the Present Time with A Memoir of Sir James Porter, by His Grandson Sir George Larpernt*, 2 vols., London: Hurst and Blackett Publishers, 1854.
- Lybyer, Albert Howe, *The Government of the Ottoman Empire in the Time of Suleiman the Magnificent*, Cambridge: Harvard University Press, 1913.
- MacColl, Malcolm, "Some Current Fallacies About Turks, Bulgarians, and Russians," *The Nineteenth Century: A Monthly Review*, 2 (London, August-December 1877): 831-842.
- d'Ohsson, Ignatius Mouradgea, *Tableau Général de l'Empire Othoman, divisé en deux parties, dont l'une comprend la législation mahométane; l'autre, l'histoire de l'Empire othoman*, 7 vols., Paris: Imprimerie De Monsieur, 1-6 vols., 1788 and Paris: Firmin Didot Freres Editeurs, 7th vol., 1824. English translation, *Oriental Antiquities, and General View of the Ottoman Customs, Laws, and Ceremonies: Exhibiting many Curious Pieces of the Eastern Hemisphere, Relative to Christian and Jews Dispensation*. Translator is not known, Philadelphia: Printed for the Select Committee and Grand Lodge of Enquiry, 1788, reprinted by ECCO, Eighteenth Century Collections, LaVergne, Tennessee, 2011.
- Orazov, Orazsahet, "Muhtasar Metinlerin Hanefî Literatürü İçindeki Yeri," *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/1 (2018): 107-122
- Özel, Ahmet, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.

- Poggi, Gianfranco, *The Development of the Modern State: A Sociological Introduction*, Stanford: Stanford University Press, 1978.
- Poggi, Gianfranco, *The State: Its Nature, Development and Prospect*, Stanford: Stanford University Press, 1990.
- Porter, Sir James, *Observations on the Religion, Law, Government, and Manners of the Turks*, 2 vols., Dublin: P. Wilson, and others, 1768.
- Ricaut, Sir Paul, *The History of The Present State of the Ottoman Empire*, 3rd ed. London: Charles Brome, 1686.
- Rubin, Avi, "Modernity as a Code: The Ottoman Empire and the Global Movement of Codification," *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 59/5 (2016), 828-856.
- Sami, Şemseddin, *Qāmūs al-a'lam*, 5 vols., İstanbul: Mehran Matbaası, 1889.
- al-Ṭabbākh, Muḥammad Rāghib, *I'lām al-nubalā' bi-tarikh Ḥalab al-shahbā*, 7 vols., Aleppo: Dār al-Qalam al-'Arabi, 1988.
- Tahir, Bursalı Mehmed, *Osmanlı Müellifleri*, 3 vols., İstanbul: Matbaa-i Amire, 1915.
- Taşköprizade, Ahmed, *al-Shaqā'iq al-nu'māniyya fi 'ulamā' al-dawla al-'Uthmāniyya*, ed. Ahmed Subhi Furat, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1985.
- Tigar, Michael E., with the assistance of Madeleine R. Levy, *Law and the Rise of Capitalism*. New York: Monthly Review Press, 1977.
- Thornton, Thomas, *The Present State of Turkey; or A Description of the Political, Civil, And Religious Constitution, Government, And Laws of the Ottoman Empire*, London: Printed for Joseph Mawman, 1807.
- Toderini, Giambatista, *Letteratura turchesca*, 3 vols., Venezia, 1787 (French, *De la Litterature des turcs* tr. into French by A. de Courmand, 2 vols., Paris: Chez Poincot, Libraire, 1789).
- Tyser, C. R. and Ismail Haqqi Effendi, trans. *The Mejelle: Being the English Translation of Majallah el-Ahkām-i-'Adliya and Complete Code on Islamic Civil Law*, Malaysia: The Other Press, 2001,
- Ubicini, Jean-Henri-Abdolonyme Ubicini, *Letters on Turkey: An Account of the Religious, Political, Social and Commercial Condition of the Ottoman Empire* (Tr. from French by Lady Easthope), London: John Murray, Albemarle Street, 1856.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devleti İlmiye Teşkilâtı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1984.
- Varga, Csaba, *Codification as a Social-Historical Phenomenon*, Budapest: Szent Istvan Tarsulat, 2010.
- Wensinck, Arent Jan, "Matn," *EF² (Encyclopedia of Islam, 2nd ed.)*.
- al-Zarqā', Muştafā Aḥmad, *al-Fiqh al-Islāmī fi thawbihi al-jadīd: al-Madkhal al-fiqhī al-'ām*, 3 vols., Damascus: University of Damascus Press, 1961.

تحقيق «حصن العارفين من فتن الزمان في كل آن» لإبراهيم حقي الأضرومي (ت. ١١٩٤هـ/١٧٨٠م)

Ömer Faruk Can / عمر فاروق جان*

Abdurrahman Mihcioglu / عبد الرحمن ميخجي أوغلو**

İbrâhim Hakkı Erzurûmî'nin *Hısnü'l-ârifin min fiteni'z-zamân fi külli ân* Adlı Risalesinin Tahkik ve Tahlili

Öz

Bu çalışma XVIII. asır Osmanlı coğrafyasının önde gelen âlim ve sufilerinden İbrâhim Hakkı Erzurûmî'nin *Hısnü'l-ârifin min fiteni'z-zamân fi külli ân* (Her an ve zamanda meydana gelen ve gelecek fitnelerden uzak duran âriflerin sığınağı hisar) adlı risalesinin, sekiz nüshası üzerinden tahkikli neşrini ortaya koymayı ve literatürdeki yerini tespit etmeyi amaçlamaktadır. Sırların ketmi/keşfi meselesini konu edinen risale üzerine herhangi bir çalışmaya rastlanmamıştır. Makalede kaynak ve mevzularına da değinilen risalenin Osmanlı tasavvuf tarihindeki yeri belirlenmeye çalışılmış, ayrıca telif sebebi, Erzurûmî'nin hayat hikâyesi bağlamında incelenmiştir. Makalede, risaleye eklenen manzumelerin edebî bir maksat gütmeyip didaktik bir rol taşıdığı iddia edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İbrâhim Hakkı Erzurûmî, Osmanlı tasavvufu, sırrı muhafaza, hikemiyat.

Arş.Gör. Dr., Sakarya Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Tarih Bölümü / *
Research Assistant Dr., Sakarya University, Faculty of Humanities and Social Sciences,
Department of History, Sakarya, Türkiye,
ORCID 0000-0002-3024-524X omerfarukcan@gmail.com

Arş.Gör., Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Research Assis- **
tant, Fatih Sultan Mehmet Vakıf University, Faculty of Islamic Sciences, İstanbul, Türkiye,
ORCID 0000-0003-1010-157X abdurrahman@fsm.edu.tr

DOI: 10.26570/isad.1235778 • Geliş/Received 12.03.2022 • Kabul/Accepted 21.10.2022

Atıf/Citation Can, Ömer Faruk – Mihcioglu, Abdurrahman, "Taḥqīq Ḥiṣn al-'ârifin min fitan al-zamân fi kulli ân li-İbrahim Hakkı Erzurumi", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 49 (2023): 115-165.

115

İslam
Araştırmaları
Dergisi
49 (2023)
115-165

The Analysis and Critical Edition of İbrahim Hakki Erzurumi's Treatise Entitled *Hişn al-'arîfîn min fitan al-zamân fi kulli ân*

Abstract

This article provides an analysis and critical edition of *Hişn al-'arîfîn min fitan al-zamân fi kulli ân* by İbrahim Hakki Erzurumi, one of the most esteemed Sufi scholars in the Ottoman Empire during the eighteenth century. It also seeks to locate the work—of which eight copies have been found—in the literature. The treatise addresses the question of preserving and disclosing secrets, one of the central themes of Sufism, and has not been the topic of previous academic studies. The article attempts to determine the position of the treatise in Ottoman Sufism's history. Additionally, the purpose of its production has been examined in the context of the author's life story. On the other hand, it has been argued that the poems added to the treatise have a didactic rather than literary purpose.

Keywords: Ottoman Sufism, İbrahim Hakki Erzurumi, Sûfi Secrets, Hikam.

The summary is at the end of the article.

تحقيق: «حصن العارفين من فتن الزمان في كل آن» لإبراهيم حقي الأضرومي
(ت. ١١٩٤هـ/١٧٨٠م)

تهدف هذه الدراسة أولاً لنشر الرسالة المحققة على ثمان نسخ والموسومة بـ: **حصن العارفين من فتن الزمان في كل آن** لإبراهيم حقي الأضرومي أبرز علماء الدولة العثمانية وشخصياتها الصوفية، وثانياً لإبراز مكانتها في الأدبيات ذات الصلة. وعموماً لم يُعثر حتى الآن على أي دراسة علمية للرسالة المذكورة التي تناولت إحدى قضايا التصوف المهمة، ألا وهي مسألة **البوح بالسير** وكنمائه. وقد تطرقنا في المقالة لما تناولته الرسالة من مصادر وموضوعات وحاولنا بيان مكانتها في تاريخ التصوف العثماني، فضلاً عن البحث وراء السبب الخفي لتأليف الرسالة المذكورة في ضوء السيرة الذاتية للمؤلف. ومن ناحية أخرى فقد ادّعي بأن للمنظومات الملحقة بالرسالة دوراً في الشعر التربوي وأنه لم ينظمها لأغراض أدبية.

الكلمات الرئيسية: إبراهيم حقي الأضرومي، التصوف في دولة العثمانية، كتمان الأسرار، الحكم الصوفية.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين، وبعد:

ينتهي نسب إبراهيم حقي الأرزرومي إلى أرباب العلم والتصوف الذين جمعوا بين علمي الحقيقة والشريعة. وقد عاش الشيخ في القرن الثامن عشر، واشتهرت حلقاته العلمية ووعظه في إقليم الأناضول. وكان قد أخذ عن حضرة الشيخ إسماعيل فقير الله التلوي علوم الظاهر والباطن، وكان ينتسب إلى الطريقتين القادرية والنقشبندية، مما جعله مقرَّبًا إلى رجال الدولة والعلماء وعامة الناس.

وكان كتابه **معرفت نامه** من أشهر كتبه على وجه الخصوص، والذي طُبِعَ عشرات المرات في عهد الدولة العثمانية والجمهورية التركية. كما ألف الشيخ إبراهيم حقي في فنون كثيرة، مثل التصوف والكلام والأدب والفلك؛ ولكن لا تزال معظم آثاره مخطوطة، وقد نُشر منها كتاب **الديوان**، و**تذكرة الأحاب**. وها نحن نضع بين يديكم أثرًا جليلاً من آثار الشيخ رحمه الله، عنون له بـ **حصن العارفين من فتن الزمان في كل آن**، الذي هو عبارة عن رسالة تتألف من خمسين بابًا، وهي تُحقَّق وتُنشر لأول مرة، وتبحث في كتم أسرار المعرفة.

أ. الدراسة

١. التعريف بالمؤلف

ولد الشيخ إبراهيم حقي الأرزرومي في الثاني من محرّم سنة ١١١٥ هجرية، الموافق ١٨ مايو سنة ١٧٠٣ ميلادية، في "حصن قلعة" من بلاد أرزروم.^١ ويُعدُّ من أهم علماء التصوف في القرن الثامن عشر، ويعود نسبه من جهة أبيه إلى سيدنا أبي بكر رضي الله عنه، وكان أبوه وجدّه من أصحاب العلم والعرفان.^٢

٢ Erzurumlu İbrahim Hakki, *Dostlara Yâdigâr*, s. 24.

١ Toprak, *Erzurumlu İbrahim Hakki*, s. 8; Revnakoğlu, *Erzurumlu İbrahim Hakki*, s. 57.

ولهذا السبب يمكننا القول بأنه ينتمي إلى أسرة علمية عريقة. وكان جدّه الملاً بكر (ت. ١١١٠هـ/١٦٩٨م) من أفاضل علماء النقشبندية الدراويش، ومن أصحاب الشرف عند الأمراء، وكان أبوه يُلقَّب بالدرويش عثمان أفندي (ت. ١١٣٢هـ/١٧٢٠م)، وأمه السيدة حنيفة (ت. ١١٢٠هـ/١٧٠٩م).^٢

استهل تحصيله العلمي عند أبيه، وكان يبلغ من العمر أربع سنوات ونصف، فدرس مبادئ علم الفقه والتجويد، وتعلّم تلاوة القرآن الكريم، فحفظ أجزاءً منه.^٤ وعندما كان في عمر الثامنة أتى إلى ناحية تَلَو الواقعة في مدينة سيعرت، وبقي فيها تسع سنين يدرس العلوم الشرعية ويحفظ المتون على والده وعلى الملاً محمد السهراني كذلك.^٥ وفي أثناء ذلك عمل على تربية نفسه وتركيتها فسلك عند حضرة الشيخ إسماعيل فقير الله المنتسب إلى الطريقة القادرية.^٦ وعند وفاة والده عام ١١٣٢ (١٧٢٠) رجع إلى أرضروم وأكمل تحصيله هناك، فدرس فيها العلوم المختلفة بالإضافة إلى اللغة العربية والفارسية لمدة ثماني سنوات. وبعد أن أكمل تعليمه رجع إلى شيخه في تَلَو مُجدِّداً، واستمر في ترقّيه في التربية والسلوك حتى أجازه الشيخ، وبقي ملازماً له حتى توفي.^٧ وحسبما يُفهم من آثاره فهو مُجَارٌ أيضاً في الطريقة النقشبندية، ولكننا لم نتوصل إلى معرفة عمّن أخذ هذه الإجازة.^٨ رجع الشيخ إبراهيم حقي بعد وفاة شيخه سنة ١١٤٦ (١٧٣٤)، مرة أخرى إلى أرضروم، وصار إماماً بجامع حبيب أفندي.^٩ وبدأ بالتدريس والتأليف هناك، ومن ثم ذهب إلى إستانبول ليستكمل تحصيله العلمي في مكتبة قصر طوب قايي، فنال إعجاب السلطان محمود الأول وحظي بإحسانه،^{١٠} وأعطاه السلطان إذناً للدراسة والبحث في مكتبة القصر، ولعل هذا لعب دوراً مهماً في تأليف بعض كتبه، مثل كتاب **معرفت نامه**.^{١١}

^٢ Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Dostlara Yâ-digâr*, s. 40.

^٩ Çağrıncı, "İbrâhim Hakkı Erzurûmi", s. 306.

^{١٠} Revnakoğlu, *İbrahim Hakkı*, s. 96-97; Toprak, *Erzurumlu İbrahim Hakkı*, s. 13.

^{١١} Çağrıncı, "İbrâhim Hakkı Erzurûmi", s. 306.

^٣ Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Dostlara Yâ-digâr*, s. 24.

^٤ Revnakoğlu, *Erzurumlu İbrahim Hakkı*, s. 84.

^٥ Toprak, *Erzurumlu İbrahim Hakkı*, s. 9;

Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Dostlara Yâ-digâr*, s. 28.

^٦ Çelebioğlu, *Erzurumlu İbrahim Hakkı*, s. 8.

^٧ Çağrıncı, "İbrâhim Hakkı Erzurûmi", s. 306.

وبعدما أصرَّ أولاد الشيخ فقير الله على رجوعه إلى تَلُو عام ١١٧٧ (١٧٦٣)، عاد إليها وأمضى بقية عمره هناك.^{١٢} تزوج الشيخ خمس مرات، ومن بين زوجاته، السيدة فاطمة عزيزة حفيدة الشيخ فقير الله، وُرُزِق من زوجاته: إسماعيل فهيم، وأحمد نعيمي، وكلثوم، ومحمد شاكر، وعثمان نديم، وحنيفة، وشمسي عائشة. وتكاثر نسله في أرضروم من ذرية محمد شاكر،^{١٣} وفي تَلُو من ذرية السيدة حنيفة. توفي الشيخ عام ١١٩٤ (١٧٨٠) في تَلُو ودفن إلى جانب شيخه إسماعيل فقير الله.^{١٤}

ندرك من مؤلفاته أنه تلقى تعليمًا شرعيًا رفيع المستوى، وأنه لم يدخر جهدًا في سبيل تحصيل العلم؛ بل جعله أولى أولوياته، فضلًا عما حصله من المعارف الذوقية. وقد ساهم ذلك كله في إيصال هذا العلم إلى طلبة العلم بأسلوب سهل ومحَبب وترتيب مدرسي مبسط. وكذلك فقد حصل علمًا لا بأس به في مجالات أخرى، مثل الفلسفة وعلم النفس وعلم الفلك القديم والحديث وعلم الطب وعلم التشريح وعلم وظائف الأعضاء وعلم الحساب والهندسة وحساب المثلثات.^{١٥}

وقد قضى الشيخ إبراهيم حقي حياة بسيطة متواضعة،^{١٦} واطب فيها على مجالس الإرشاد والسلوك والوعظ، إضافة إلى عمله في الإمامة، وتعليم الطلبة.^{١٧}

٢. مؤلفاته وآثاره:

ألف العلامة إبراهيم حقي كتابه المسمى *بالمجموعة الإنسانية*. وفيه ذكر أن مؤلفاته تبلغ خمسة عشر مؤلفًا، وأنه قد أَلَّف في البداية خمسة مؤلفات كبيرة، وبعد ذلك اختار منها رسائل ليؤلِّف عشرة مؤلفات جديدة منها، ليصبح العدد خمسة عشر مؤلفًا متضمنةً رسائل مختلفةً.^{١٨}

^{١٢} Çelebioğlu, *Erzurumlu İbrahim Hakkı*, s. 11-12.

^{١٨} *المجموعة الإنسانية لإبراهيم حقي أرضرومي*، المكتبة السليمانية، دوغوملو بابا، رقم: ٣٥٢؛ *Erzurumlu İbrahim Hakkı, Dostlara Yâdigâr*, s. 53.

^{١٢} Çelebioğlu, *Erzurumlu İbrahim Hakkı*, s. 6.

^{١٣} *Erzurumlu İbrahim Hakkı, Dostlara Yâdigâr*, s. 33-34.

^{١٤} Çağrıci, "İbrâhim Hakkı Erzurûmi", s. 306.

^{١٥} Çağrıci, "İbrâhim Hakkı Erzurûmi", s. 306.

^{١٦} Çağrıci, "İbrâhim Hakkı Erzurûmi", s. 306.

٢. ١. **الديوان**: تم تأليفه حوالي عام ١١٦٨ (١٧٥٥). يحتوي على أبيات بالعربية والفارسية، وأكثره باللغة التركية.^{١٩}

٢. ٢. **معرفت نامه**: تم تأليفه عام ١١٧٠ (١٧٥٧). وقد افتتح الشيخ إبراهيم حقي كتابه بالحديث القدسي: ^{٢٠} «كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف، فخلقت الخلق لكي أعرف». ^{٢١} وذكر فيه العالم الكبير المتمثل بالكائنات والعالم الصغير المتمثل بالإنسان، واحتوى على لطائف وإشارات. وعلى هذا المنوال تم تقديم أبحاث الكتاب في علوم الفلك والهندسة وعلم التشريح والعقائد والفقهاء والتصوف.^{٢٢}

٢. ٣. **المجموعة العرفانية (المجموعة الوحدانية)**: فرغ من تأليفها حوالي عام ١٧٦١ (١١٧٤)، تركزت هذه المجموعة على الحديث القدسي الذي جعله المؤلف عمدة كتابه **معرفت نامه**. وتحتوي الرسالة على كل ما يؤيد هذا الحديث القدسي من الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة وكلام العلماء. وأيضا تحتوي على النظم والنثر، وهي مقسّمة إلى ثلاثة أقسام: الأول منها بالعربية، والثاني بالفارسية، والثالث بالتركية.^{٢٣}

٢. ٤. **المجموعة الإنسانية**: ألفها الشيخ عام ١١٧٦ (١٧٦٣)، وتحتوي على منظومات بالتركية والعربية والفارسية لعلماء كبار منهم: حكيم سنائي (ت. ٥٢٥هـ/١١٣١م [؟])، وفريد الدين عطار (ت. ٦١٨هـ/١٢٢١م)، وشمسي تبريزي (ت. ٦٤٥هـ/١٢٤٧م [؟])، ومولانا جلال الدين الرومي (ت. ٦٧٢هـ/١٢٧٣م)، وسعدي شيرازي (ت. ٦٩١هـ/١٢٩٢م)، وحافظ شيرازي (ت. ٧٩٢هـ/١٣٩٠م [؟]).

٢. ٥. **مجموعة المعاني**: تمّ ترتيبها عام ١١٧٨ (١٧٦٤-٦٥)، وهي محتوية على رسائل ومكتوبات وأبيات للشيخ إبراهيم، التي جمعها باللغة التركية والفارسية والعربية.

^{٢٢} طبع أخيرا في مكتبة أرقم باسم *Mârifetnâme* haz. Cafer Durmuş, İstanbul: Erkam Yayınları, 2011.

^{٢٣} تم طبع القسم الثالث، يعني القسم التركي فقط في مكتبة إنسان باسم *İrfan Hazinesi: Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Mecmûatü'l-İrfâniyye'si* içinde, haz. Dürdane Zeynep Tekmen, İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.

^{١٩} طبع أخيرا ضمن نشرات رئاسة الشؤون الدينية التركية باسم *Divân-ı İlâhiyât*, haz. M. Kaya-han Özgül, Ankara: DİB Yayınları, 2013.

^{٢٠} Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Dostlara Yâdigâr*, s. 52.

^{٢١} كشف الخفاء للعجلوني، ١٣٢/٢.

- ٦.٢. تحفة الكرام: تم تأليفه عام ١١٨٠ (١٧٦٦-٦٧)، يضم رسائل مختارة من كتاب مجموعات المعاني.
- ٧.٢. نخبة الكلام: رتب الشيخ هذا الكتاب عام ١١٨٢ (١٧٦٨-٦٩)، وهو يحتوي على رسائل مختارة من كتاب معرفت نامه، ومن كتاب مجموعة المعاني.
- ٨.٢. مشارق اليوح (لب اللباب): تم نظمه عام ١١٨٥ (١٧٧١-٧٢)، من كتاب المجموعة الإنسانية، ومئة أثر آخر، وجمعه في كتاب واحد.
- ٩.٢. سفينة نوح: تم ترتيبه عام ١١٨٧ (١٧٧٣)، من كتاب مجموعة المعاني. وهذه الرسائل مختارة من التركية والعربية والفارسية.
- ١٠.٢. كنز الفتوح (مفردات): تم ترتيبه عام ١١٨٨ (١٧٧٤)، ويتألف من مختارات من مفردات بالتركية والعربية والفارسية من كتاب المجموعة العرفانية.^{٢٤}
- ١١.٢. دفينة الروح: رتبته الشيخ عام ١١٨٩ (١٧٧٥)، وقد جمع ما اختاره من رسائل مجموعة المعاني بالتركية والعربية والفارسية.
- ١٢.٢. روح الشروح: ألفه حوالي عام ١١٩٠ (١٧٧٦)، وقد ضمّ فيه من الأبيات ما اختاره من ديوانه.^{٢٥}
- ١٣.٢. ألفة الأنام: ألفه حوالي عام ١١٩٠ (١٧٧٦)، رتب فيه ما اختاره من كتاب معرفت نامه. وقد احتوى على مباحث متطلبات أهل العرفان.
- ١٤.٢. عروة الإسلام: تم ترتيبه من مختارات كتاب معرفت نامه عام ١١٩١ (١٧٧٧)، وقد احتوى على بحوث في العقائد والفقه والتصوف.
- ١٥.٢. هيئة الإسلام: وقد رتبته عام ١١٩١ (١٧٧٧)، من كتاب معرفت نامه، واحتوى على بحوث مختارة في علم الفلك.^{٢٦}

^{٢٥} قامت Esen Doğanay بدراسة تلك المخطوطة باسم *Erzurumlu İbrahim Hakkı ve Rûhu's-Şürûh* (yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2008.

^{٢٦} *Erzurumlu İbrahim Hakkı, Dostlara Yâdigâr*, s. 51-67.

^{٢٤} طبع مرة واحدة باسم *Kenzü'l-Fütûh*, haz. Şakir Diclehan, Erzurum: Hasankale İbrahim Hakkı Hz. Camii Külliyesini Yaptırma ve Yaşatma Derneği, 1980.

وأيضا، قامت Esmâ Çelik بدراسة تلك المخطوطة باسم *Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Kenzü'l-Fütûh'u* (yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2005.

٢. التعريف بالرسالة

٢.١. اسم الرسالة

يذكر المؤلف في مقدمة الرسالة، اسمه، وعنوان رسالته، وموضوعها، ومن يخاطبهم بها. ويقول جمال الدين سرور رُونَاق أوغلي: «إن الاسم الكامل للكتاب هو **حصن العارفين من فتن الزمان في كل آن**»، ومردُّ ذلك إلى أن تسميته كاملة وقعت في مقدمة الكتاب مصرِّحاً بها من المؤلف، بينما جاء العنوان مختصراً على ظهرية النسخ الخطبية بهذا الشكل: **حصن العارفين**.

٢.٢. سبب تأليف الرسالة وتاريخ تأليفها

على الرغم من عدم مقدرتنا على تحديد تاريخ تأليف **حصن العارفين** الذي هو من رسالة **مجموعة المعاني** إلا إذا نظرنا إلى نسخة ابن الأضرومي إسماعيل فهيم أفندي والتي اعتبرناها نسخة المؤلف ١١٧٨ هجرية (١٧٦٤-١٧٦٥ ميلادية) يمكننا القول إن الرسالة تم تأليفها قبل هذا التاريخ. لم يذكر الأضرومي سبب التأليف بشكل صريح؛ ولكن بعد انتقاله إلى "تلو" يعني قبل تأليفه مجموعة **المعاني**، أتى مريده خليل الافنيكلي الذي أعطاه الخلافة لمقابلته. في طريق عودته إلى أرضروم ألّف الافنيكلي رسالة سماها "**مكتوب السر**"^{٢٧} وقال فيها إن هذه الأسرار تلقاها من الشيخ إبراهيم حقي الأضرومي. من المحتمل أنه بسبب الشطحات الموجودة المحتاجة للتأويل لم تتلقَ مجالس العلم في أرضروم الرسالة بالقبول، وعليه فقد قام الأضرومي بكتابة رسالة لابنه اسماعيل فهيم أفندي ذمَّ فيها الافنيكلي وقال إنه سقط من عينه وقلبه بسبب إفشائه السر. وأرفق مع رسالته لابنه رسالته المسماة "**عروة الإسلام**"^{٢٨} والتي تتناول عقيدة الإسلام وأهل السنة وانتماءه لهذه العقيدة.^{٢٩}

^{٢٧} المكتبة السلিমانيّة، حاجي محمود أفندي، رقم: ٢٧٤٠؛ المكتبة السلیمانيّة، رشيد أفندي، رقم: ٤٧٣، ٥٢/٥٣ و.

^{٢٨} المكتبة السلیمانيّة، حاجي محمود أفندي، رقم: ١٤٦٢؛ مكتبة جامعة أرضروم أتاتورك، سيف الدين أوز أكه، رقم: ٢٩٩.

^{٢٩} Erzurumlu İbrahim Hakki, *Dostlara Yâ-digâr*, s. 37.

حسبما وصلنا إليه لا سيما في تاريخ التصوف فإنه اعتبارًا من أبي نصر السراج ذكروا مرارًا وجوب الحفاظ على السر، وتعرض لذلك الصوفية في كتبهم وآثارهم.^{٣٠} أمر الشيخ إسماعيل فقير الله مريده الأضرومي بكتّم الأسرار وخاصة أسرار المعرفة الإلهية ما لقنه إياه.^{٣١} وغالب الظن أن الأضرومي ألف هذه الرسالة بسبب إفشاء الافنيكلي السر، واعتمد الأضرومي على العادات والتقاليد التي ورثها وحاول الحفاظ عليها.

٢.٣. موضوع الرسالة ومصادرها

هذه الرسالة من رسائل إبراهيم حقي الأضرومي، تناول فيها قضية مهمة في التصوف، وهي كتّم الأسرار. وعلى الرغم من أنها مكتوبة باللغة العربية، فهي تحتوي على منظومات شعرية فارسية وافرة. وتتألف هذه الرسالة من مقدمة وخمسين فصلاً. اتسم أسلوب الرسالة بالسهولة والوضوح، واستعمل فيها المؤلف السجع في مواضع كثيرة. لم نجد هناك أي دراسة على هذه الرسالة من قبل، وهي تحقق وتشر لأول مرة.

يُبي هذا العمل على فكرة ضرورة حفظ الأسرار وتجنب الفساد بإفشائها. ويذكر المؤلف في المقدمة «أن الله جعل الصمت حصناً متيناً لحفظ الأسرار في قلوب العارفين، ولحفظهم من شر أهل الطغيان»، ولذلك فقد أوصى بـ«حفظ الأسرار» في الحمدة التي وقعت في مستهلّ رسالته، فكان في ذلك براعة استهلال، كما ذكر فيها «أهمية الصمت»، الذي هو حصن العارفين، كما يذكرنا بهذا عنوان الرسالة.

خاطب المؤلف في رسالته العارفين من الكمل ومن السالكين، لذلك كان يبدأ كلّ فصلٍ قائلاً: «أيها العارف بالله». وعلى مدى خمسين فصلاً من الرسالة

^{٣٠} انظر للمع لأبي نصر السراج، ص ٢٤١ - ٣١ مائة وخمسون حكمة من كلام فقير الله، ٢٤٢؛ كشف المحجوب لهجويري، ص ٤٦٦-٤٦٦؛ *Tāhirülmevlevî, Mesnevî*؛ *Şerhi*, 1/162-163; İsmail Hakkı Bursevî, *Kitâbü'n-Netice*, s. 260.

فإن المؤلف يشير إلى ما ينتج عن إفشاء الأسرار من الإشكالات ومن الأمور السلبية، مستشهدًا ببعض الآيات والأحاديث والأخبار وبأقوال كبار العارفين.

يلاحظ أن المؤلف جرى في اقتباساته دائمًا على الترتيب الذي استمر لقرون طويلة كتقليد من التقاليد العلمية الإسلامية، فهو يذكر الآيات أولاً، ثم الأحاديث، ثم كلمات الخلفاء الراشدين والأكمل من رجال التصوف. وبعد ذكر الاقتباسات والنقول يلفت إبراهيم حقي الأضرومي الانتباه إلى جوهر المسألة التي سيمت من أجلها الاقتباسات، وإلى ما يمكن أن يؤخذ منها من عبر وعظات.

ولعله أضاف النظم الشعري في الرسالة كوسيلة للتربية والترقية، وليس الغرض من ذكرها مجرد إيراد نصوص أدبية جميلة. وقد استخدم هذه المنظومات بمثابة ملخص للموضوع أو تمثيل له بصورة أدبية. وبناء على ذلك فعند دراسة هذه المنظومات من جهة الفن الأدبي يجب علينا ملاحظة الجانب التربوي فيها، والعناية به.

٢.٤. مكائنها بين المصنفات

منذ أوائل تاريخ التصوف، كانت الآثار التي كتبت حول "الحكمة" من قبل الصوفية على نمط الوصايا والنصائح موجودة بكثرة، لا سيما في كتب الطبقات والتراجم. أما الآثار التي وجدت تحت اسم "الحكمة" بشكل مستقل فكانت مما أملاها المرشد، أو مما جمعها المريدون أو الطلاب من دروس الشيخ ونصائحه.

من أهم الأمثلة على هذا الصنف من الكتب شرح زكريا الأنصاري (٩٢٦هـ/١٥٢٠م) وعبد الغني النابلسي (١١٤٣هـ/١٧٣١م) على كتاب الشيخ رسلان الدمشقي (١١٦٥هـ/١٥٤١م) المسمى رسالة التوحيد والتصوف. ومن بعده جاء الشيخ أحمد الرفاعي (١١٨٢هـ/١٥٧٨م) بكتابه الحكم الرفاعية وأبو مدين الغوث (١١٩٨هـ/١٥٩٤م) بالوصايا وابن عطاء الله السكندري (٧٠٩هـ/١٣٠٩م) بالحكم.

تأثر الشيخ الأضرومي واستفاد في مؤلفاته من الإمام الغزالي، وابن عربي، ومولانا جلال الدين الرومي الذين يعدون بناء الفكر العثماني.^{٣٢} وبشكل عام إذا دققنا في تاريخ التصوف، فصاحب الحكم العطائية أعلاه نراه قد تأثر بأغلب العلماء، وقد وجدنا هذا في كتابه *مجموعة العرفانية*.^{٣٣} مما يرينا أن الأضرومي على مدى التاريخ صار حلقة من سلسلة العلم لا تنفصل عنها ولا تقوم بدونها. النايلسي ونيازي المصري (١١٠٥هـ/١٦٩٤م)، أبو سعيد الخادمي (١١٧٦هـ/١٧٦٢م) الذي حملوا ثقافة العلم في العهد العثماني والذين عاصروا الأضرومي أيضاً^{٣٤} تتبوعوا المتون ذاتها. ولكن ما يميز الأضرومي أن تأليفه في مجال الحكم لا سيما كتابه *حصن العارفين* غير تقليدي، وليس على غرار المؤلفات السابقة له في هذا المضمار.

على مدى تاريخ التصوف، أشار الصوفيون إلى كتمان الأسرار الإلهية التي لا يفقهها العوام؛ وإنما يقف عليها الصديقون والمقربون. حسب ما وقفنا عليه لا يوجد رسالة أخرى كرسالة الأضرومي تنطوي على هذا الأمر، يعني كتمان السر الإلهي. كان السبب من تأليفها هو جمع ما تفرق من أقوال السلف مما يتعلق بهذا الأمر من آثار الحكم، فضلاً أن سرّ الأضرومي للآيات والأحاديث وأقوال السلف الصالح حسب التسلسل الزمني أضاف لهذه الرسالة أهمية أكبر.

٢.٥. نسخها

تقع رسالة *حصن العارفين* ضمن مجموعة، ولا نجدها في مجلد مستقل كما نجدها في المجموعات التي تم تجميعها من قبل إبراهيم حقي. وقفنا على ثمانية نسخ لهذه الرسالة جميعها في مكتبات إستانبول؛ بيد أن نسخة المؤلف غير متوفرة. يقول جلال الدين طوبراق -من أحفاد إبراهيم حقي- بأن هناك بعض الرسائل بخط الشيخ إبراهيم حقي؛ لكنه لم يبين تلك الرسائل.^{٣٥} خمس نسخ من الثمانية

^{٣٤} انظر -Görgün, "18. Asır Osmanlı Düşün- cesi ve Erzurumlu İbrahim Hakkı", s. 158-159.

^{٣٥} Toprak, *Erzurumlu İbrahim Hakkı*, s. 54.

^{٣٢} Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Dostlara Yâ-digâr*, s. 42.

^{٣٣} Ceviz, "Erzurumlu İbrahim Hakkı Haz-retlerine Ait Bir Yazma: Mecmûatü'l-İrfâ-niyye", s. 85-97.

هي في مجموعة المعاني وثلاث آخر هي في تحفة الكرام.^{٣٦} وقد صرح بذلك المؤلف نفسه؛ حيث بيّن أنه أضاف أولاً الرسالة إلى مجموعة المعاني، وبعد عودته إلى تلو، وضعها في مجموعة مسماة بتحفة الكرام.^{٣٧} مجموعة المعاني هي مجموعة تمّ ترتيبها عام ١١٧٨ (١٧٦٤-٦٥)، وهي محتوية على رسائل ومكتوبات وأبيات الشيخ إبراهيم التي جمعها باللغة التركية والفارسية والعربية. أما تحفة الكرام، فهي مجموعة تم تأليفها عام ١١٨٠ (١٧٦٦-٦٧)، تضم رسائل مختارة من كتاب مجموعات المعاني.^{٣٨}

أسماء المكتبات التي تضم حصن العافين مع تواريخ النسخ، واسم الناسخ، وأرقام الصفحات في المجموعات هي كالآتي:

٢. ٥. ١. النسخ التي تقع في "مجموعة المعاني"

- ١- جامعة إستانبول، قسم المخطوطات والكتب النادرة، تركي، رقم: ١٤٥.
- تاريخ النسخ ١١٧٨ (١٧٦٤-٦٥)، واسم الناسخ: إسماعيل فّهيم بن إبراهيم حقي. حصن العارفين يقع بين ١١٦ظ-١٣٤ظ.
- ٢- جامعة إستانبول، الآثار النادرة، تركي ١٧٣٤.
- تاريخ النسخ: ١٢٧١ (١٨٥٥)، والناسخ: عثمان العفوي. حصن العارفين يقع بين ٦٤و-٧٤ظ.
- ٣- مكتبة متاحف آثار إستانبول، سعيد باشا ٥٧٦.
- تاريخ النسخ: ١٢٨٣ (١٨٦٦-٦٧)، والناسخ: غير موجود (لم نجده/ مجهول). حصن العارفين يقع بين ١٨٢-٢١٢.
- ٤- مكتبة بلدية إستانبول، مخطوطات عثمان أركين ٤٢٠.

Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Dostlara Yâdigâr*, s. 50.

Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Dostlara Yâdigâr*, s. 58; Revnakoğlu, *İbrahim Hakkı*, s. 104-106.

Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Dostlara Yâdigâr*, s. 54-55, 57-59.

المجموعة الإنسانية لإبراهيم حقي أرضرومي، المكتبة السلیمانية، دوغوملو بابا، رقم: ٣٥٢؛

تحقيق «حصن العارفين من فتن الزمان في كل آن» لإبراهيم حقي الأرزرومي

تاريخ النسخ: ١١٨٥ (١٧٧١-٧٢)، والناسخ: السيد عبد الله الرشيد الأرزرومي النقشبندي. **حصن العارفين** يقع بين ٦٠ظ-٧١ظ.

يبدو أن هذه النسخة غير كاملة عند مقارنتها بنسخ أخرى من **مجموعة المعاني**.^{٣٩}

٥- مكتبة بلدية إستانبول، مخطوطات عثمان أركين ٥٤١.

تاريخ النسخ: ١٣١٥ (١٨٩٧-٩٨)، والناسخ: أحمد التلوي العباس. **حصن العارفين** يقع بين ١٠٣ظ-١١٦ظ.

في قيد فراغ الرسالة، يذكر اسمه بمجموعة العرفانية والتحفة الاخوانية. ومع ذلك، بما أنها تذكر **مجموعة المعاني** من حيث المحتوى، فقد تم تقييم المجموعة تحت هذا العنوان.^{٤٠}

٢. ٥. ٢. النسخ التي تقع في "تحفة الكرام"

١- مكتبة ولاية بايزيد، قسم بايزيد ٣٨٣٣.

تاريخ النسخ: ١١٨٥ (١٧٧١-٧٢)، والناسخ: يوسف نسيم أفندي. **حصن العارفين** يقع بين ٥٤و-٨٠و

٢- المكتبة السلিমانية، أسعد أفندي ١٤٣٨.

تاريخ النسخ: غير موجود (لم نجده/ مجهول)، والناسخ: غير موجود (لم نجده/ مجهول). **حصن العارفين** يقع بين ٤٥و-٦٦ظ

٣- المكتبة السلیمانية، يازما باغشلا (Yazma Bağışlar) ٦٨٧٩.

تاريخ النسخ: ١١٨٠ (١٧٦٦-٦٧)، والناسخ: غير موجود (لم نجده/ مجهول). **حصن العارفين** يقع بين ٣٥و-٥٠ظ

127

İslam
Araştırmaları
Dergisi
49 (2023)
115-165

^{٣٩} انظر: Bk. Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Dostlara* ٤٠ انظر: Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Dostlara* *Yâdigâr*, s. 56. *Yâdigâr*, s. 56.

٢.٥.٣. النسخ المعتمدة في التحقيق

حاولنا أن نحدد أقرب نسخة من نسخة المؤلف، ولمعرفة ذلك أخذنا بعين الاعتبار النقاط الآتية: مثل هوية الناسخين وتاريخ النسخ. وقد اخترنا هذه النسخ الثلاث للمقابلة.

٢.٥.٣.١. جامعة إستانبول، قسم المخطوطات والكتب النادرة، تركي، رقم: ١٤٥، (١١٦ظ-١٣٤ظ). (الرمز: "ف")

هذه هي نسخة إسماعيل فهِيم الابن الأكبر لحضرة الشيخ إبراهيم حقي، نسخت سنة ١١٧٨ (١٧٦٤-٦٥). هذه النسخة مكتوبة بخط النسخ، وكان ابن أخ وابن إبراهيم حقي كذلك مسؤولين عن استنساخ الرسائل. ولذلك كان يفضل هذه النسخة مثل النسخة الرئيسية.

٢.٥.٣.٢. مكتبة ولاية بايزيد الحكومية، رقم: ٣٨٣٣. (الرمز: "ب")

هذه هي نسخة يوسف نسيم أفندي ابن عم حضرة الشيخ إبراهيم حقي، عام ١١٨٥ (١٧٧١-٧٢). كتب هذه النسخة أيضا بخط النسخ. مكتوبة تماما بالنسخ الهاوي. وتمت كتابة عناوين في أجزاء مستقلة بالحبر الأحمر.

٢.٥.٣.٣. المكتبة السلمانية، يازما باغشالار (Yazma Bağışlar)، رقم: ٦٨٧٩. (الرموز: "ي")

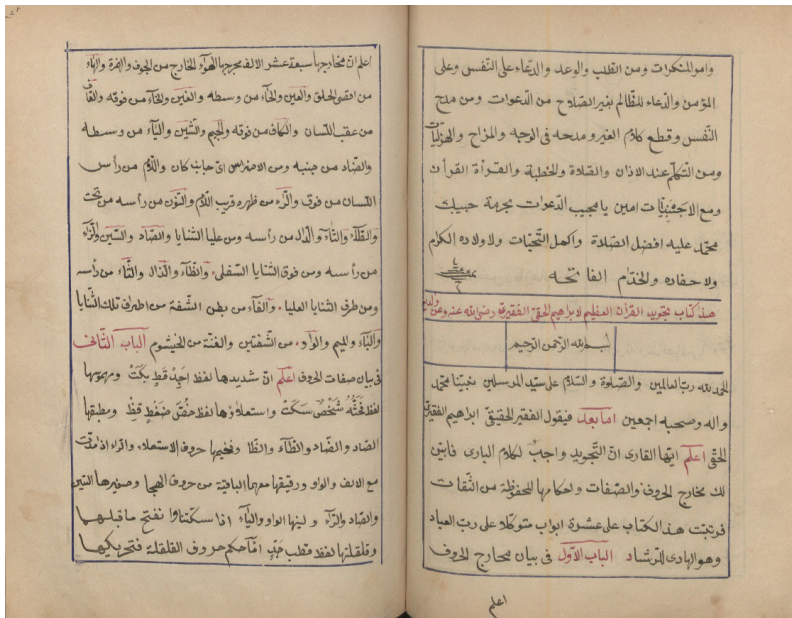
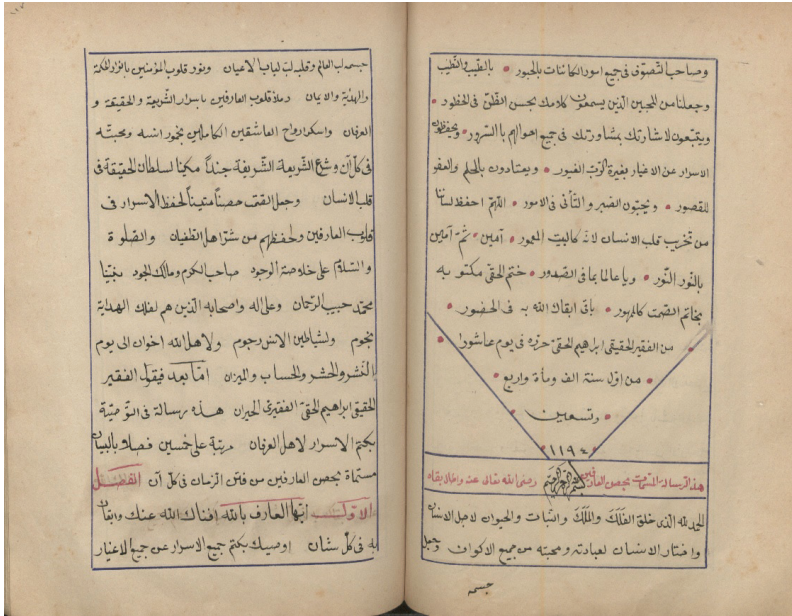
لا يعرف ناسخ هذه النسخة، عام ١١٨٠ (١٧٦٦-٦٧). وخط هذه النسخة جميل جدا. عنوان كل فصل كُتب بالحبر الأحمر. ويفهم من فروق النسخ، أن النسختان «ب» و«ي» من نفس العائلة. هذه النسخة أيضا مكتوبة تماما بالنسخ. وتمت كتابة عناوين في أجزاء مستقلة بالحبر الأحمر.

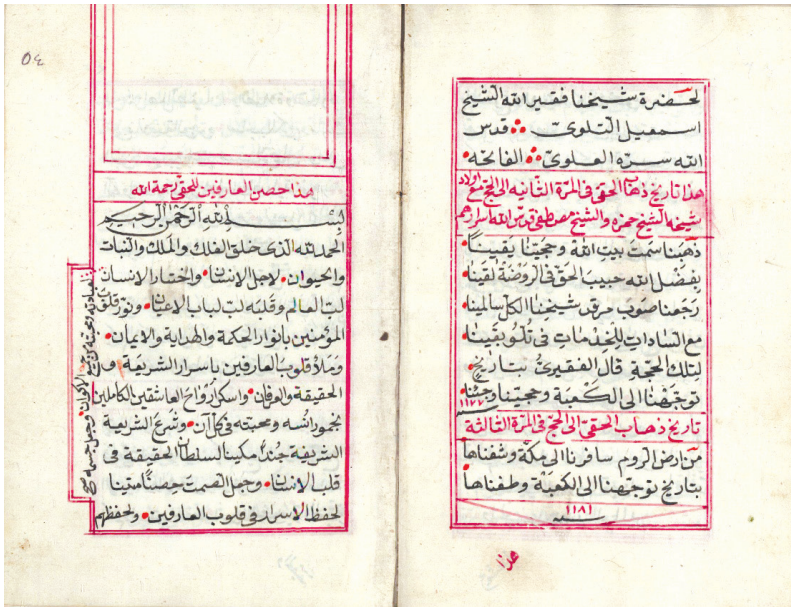
٣. المنهج المتبع في التحقيق

اعتمدنا على أسس مركز البحوث الإسلامية (إسام) في التحقيق وهي كالاتي:

أ - وضع الآيات القرآنية بين هلالين ووضع اسم السورة ورقم الآية بين قوسين. ووضع الحديث الشريف بين فاصلتين ووضع تخريجها في الحاشية.

- ب - بالنسبة للقواعد الإملائية في النسخ تم ترجيح القواعد الإملائية العربية المستعملة في يومنا هذا على القواعد الإملائية التي كانت تستخدم قديماً.
- ج - بالنسبة للقواعد والتنقيط والأخطاء المطبعية واختلاف النسخ لم نذكرها في الحاشية. وعند وجود معان مختلفة للكلمة يوضع (: بعد الحرف المشار إليه في النسخة وعند عدم ذكر الكلمة يتم تسجيلها كنسخة مختلفة.
- د - تم كتابة نتائج مقابلة النسخ الصحيحة في الحاشية وكذلك عند وجود نقص عند المقابلة أو زيادة كلمة أو جملة يتم وضع دلالة (+ ، -) بعد الحرف المشار إليه في النسخة. ويصرح في الحاشية أيضاً بالمبهم الوارد في المتن والاسم غير المذكور كاملاً في بعض الآثار.
- هـ - ترجمت الأبيات/المنظومات الفارسية إلى اللغة العربية، ووضعت في الحاشية.







الرموز والاختصارات

- ف إشارة إلى نسخة جامعة إستانبول، قسم المخطوطات والكتب النادرة، تركي، رقم: ١٤٥، (١١٦ظ-١٣٤ظ).
- ب إشارة إلى نسخة مكتبة ولاية بايزيد الحكومية، قسم بايزيد ٣٨٣٣.
- ي إشارة إلى نسخة المكتبة السلিমانية، قسم المخطوطات المتبرعة ٦٨٧٩
- + إشارة إلى كلمة أو عبارة زائدة في النسخة
- إشارة إلى كلمة أو عبارة ناقصة من النسخة
- : إشارة إلى الاختلاف بين النسخ في كلمة أو عبارة
- [] إشارة إلى ما أضفته لنص الكتاب أو العناوين التي أدرجتها
- ت. توفى
- د.ت. دون تاريخ نشر
- د.م. دون مكان نشر
- د.ن. دون ناشر
- ص صفحة
- ظ ظهر الورقة
- م الميلادي
- هـ الهجري
- و وجه الورقة

ب. التحقيق

هذه الرسالة المسماة بـ «حصن العارفين»^{٤١}

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي خلق الفلك والملك والنبات والحيوان لأجل الإنسان، واختار الإنسان لعبادته ومحَبَّته من جميع الأكوان، وجعل / جسَمَه لُبَّ العالم، [١١٧و] وقلبه لُبَّ لُبَابِ الأعيان، ونوَّرَ قلوبَ المؤمنين بأنوار الحكمة والهداية والإيمان، وملاً قلوبَ العارفين بأسرار الشريعة والحقيقة والعرفان، وأسكَّرَ أرواحَ العاشقين الكاملين بخمور أنسه ومحَبَّته في كل آن، وشرع الشريعة الشريفةً جنداً مكيناً لسلطان الحقيقة في قلب الإنسان، وجعل الصمتَ حصناً متيناً لحفظ الأسرار في قلوب العارفين ولحفظهم من شر أهل الطغيان.

والصلاة والسلام على خلاصة الوجود، صاحب الكرم ومالك الجود، نبينا^{٤٢} محمد حبيب الرحمن، وعلى آله وأصحابه الذين هم لفلك الهداية نجوم، ولشياطين الإنس رجوم، ولأهل الله إخوان، إلى يوم النشر والحشر والحساب والميزان.

أما بعد؛ فيقول الفقير الحقيقي إبراهيم الحقي الفقيري الحيران؛ هذه رسالة في التوصية بكنم الأسرار لأهل العرفان، مرتبةً على خمسين فصلاً بالبيان، مسماةً بـ حصن العارفين من فتن الزمان في كل آن.

الفصل الأول [في كنم الأسرار عن جميع الأغيار]

أيها العارف بالله، أفناك الله عنك وأبقاك به في كل شأن، أوصيك بكنم جميع الأسرار عن جميع الأغيار / والأمثال والأقران، الله الله الله، اكثم واستر [١١٧ظ] واحفظ أسرارَ الشريعة والمحبة والحقيقة عن الأصحاب والأحباب والإخوان؛

٤١ ف: رضي الله تعالى عنه وأطال بقاءه؛ ي ب: ٤٢ ب: ونبينا.

هذا حصن العارفين للحقي رحمه الله.

لترتقي إلى مقام الكمال، وتذوقَ لذة الوجد والحال، وتَشْكُرَ بخمر أنس الحنَّان، وتعرفَ سرَّ «مَن عرف نفسه فقد عرف ربه» بأية: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ [الرحمن ٢٩/٥٥]، وتشاهدَ وحدة الوجود، وترى الأشياء كما هي بأية: ﴿كُلُّ مَن عَلَيهَا فَانٍ﴾ [الرحمن ٢٦/٥٥]، فعَظَّمَ الشريعةَ الشريفةَ، واسترَّ أسرارها يحبك الله تعالى في ٤٣ قلوب أهل الإيمان، وعَظَّمَ رَبَّكَ وَاكْتُمُ سِرَّ الوحدة يحبك في قلوب أهل الكشف والعيان، وكن له يكنُ لك مُعِينًا ونصيرًا وظهيرًا في كل أمر وزمان ومكان.

الفصل الثاني [في كتم الأسرار عن جميع الأغيار حتى عن الإخوة]

أيها العارف بالله، قال الله العزيز العَلَّام حكايةً عن يعقوب عليه السلام: ﴿قَالَ يَبْنَى لَا تَقْضُ رُءْيَاكَ عَلَى إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾ [يوسف ٥/١٢]. نعوذ بالله من شر كل حسود مهين. وأمَّا يوسف عليه السلام مع تلك الفضيلة والحسب وشرف النبوة والنسب وقع في ٤٤ ذلك البلاء والتعب؛ لأنه ما حفظ وصية الأب، وما كتم السرَّ، وقصَّ الرؤيا على خالته / وما جحد، فأفشت سرَّه لأولادها، وهم إخوته، فوقعوا في نار البُغض والحسد، وقصدوا إهلاكه بالكيده والرصد. [١١٨و]

الفصل الثالث [نموذج كتم الأسرار من حياة النبي صلى الله عليه وسلم]

أيها العارف بالله، قال النبي عليه الصلاة والسلام: «استعينوا على قضاء حوائجكم بالكتمان». ٤٥ وكان عليه الصلاة والسلام إذا أراد الذهاب إلى الجهاد أو الشروع ٤٦ في أمر آخر يستره ولا يُظهره لأحد إلا للمحرَّم في المشورة. فينبغي أن نعمل بسُنَّته في العادة كالعبادة، ونجعل كتم الأسرار عن الناس عادة حتى تصل بيمينه إلى كل سعادة، وتكون حرًّا من تسخير العباد ومشغولًا بالعبادة، فمن كتم سرَّه تعيَّن له نعمتان بالزيادة، أحدهما نيل المرام، والثاني العتق من العوأم.

٤٥ المسند للروايي، ٤٢٧/٢ (١٤٤٩).

٤٦ ف: والشروع.

٤٣ ف ب: من.

٤٤ ف - في.

الفصل الرابع [في التكلم مع الناس على قدر عقولهم]

أيها العارف بالله، قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم: «نحن معاشر الأنبياء أمرنا أن نكلم^{٤٧} الناس على قدر عقولهم». ^{٤٨} حُكي أنه انْهَيْتَ قافلة في أرض يونان، وكان أبو نصر الفارابي مع أهل القافلة، فلما انقضى القتال وهرب أصحاب الأحمال، فبقي الفارابي^{٤٩} خالي البال عند قُطَاع الطريق بعزم الارتحال، قالوا له: «هل لك شيء في هذه الأثقال»؟ قال: «ليس لي سوى الكنز المخفي في البال»، وهو يشير بيده إلى صدره، وما أدرك عقولهم ما قال، / وظنوا أنه [١١٨ظ] ابتلع الجواهر والذهب، فشقوا صدره في الحال، وما وجدوا في صدره إلا الدم السيال. اللهم وفقنا لنكلم الناس على قدر عقولهم في جميع الأحوال؛ لننجو من شر سوء فهمهم وسوء ظنهم بالخيال، ونأمنَ مِن مكرهم وكيدهم، ونكونَ معك في كل حال.

الفصل الخامس^{٥٠} [في الفرار من الفتنة بكم الأسرار]

أيها العارف بالله، قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم: «قل الخير وإلا فاسكت». ^{٥١} وقال صلى الله تعالى عليه وسلم: ^{٥٢} «البلاء موكل بالمنطق». ^{٥٣} وقال عليه الصلاة والسلام: «الفتنة نائمة، لعن الله من أيقظها». ^{٥٤}

بيت:

كَلِمَ النَّاسِ عَلَى قَدْرِ الْعُقُولِ^{٥٥} لَيْتَنَا يَسْتَرِحُ قَلْبِكَ تَجِدُ أَصْعَبَ أُمُورِكَ هَيْتَنَا
فَالْعَارِفُ يَفِرُّ مِنَ الْفِتْنَةِ كَمَا يَفِرُّ مِنَ الْأَسَدِ، فَيُعَامِلُ النَّاسَ بِالرَّفْقِ هَيْتَنَا،
وَيَكْلِمُهُم بِاللُّطْفِ لَيْتَنَا، وَيُعَاشِرُهُمْ بِحَسَنِ الْمَدَارَاةِ، وَيَصَاحِبُهُمْ كَمَا يَصَاحِبُ
النَّارَ، يَنْتَفِعُ مِنْهُمْ مَعَ الْحَذَرِ عَنْهُمْ.

^{٤٧} ف - نكلم.

^{٤٨} كنز العمال، ٢٤٣/١٠، (٢٩٢٨٢).

^{٤٩} ف - فلما انقضى القتال وهرب أصحاب الأحمال، فبقي الفارابي.

^{٥٠} ف: الفصل الرابع.

^{٥١} صحيح البخاري، ١٥٠٩، (٦٠١٩).

^{٥٢} ي: عليه الصلاة والسلام.

^{٥٣} مسند الشهاب، ١/١٦١، (٢٢٧).

^{٥٤} كنز العمال، ١٢٧/١١، (٣٠٨٩١).

^{٥٥} ي: عقول.

قطعة:

إلهي كن بإلهامك أنسي^{٥٦} بين أنفاسي وأنطقي بما تفرح به أرواح جلاسي
لتطيب^{٥٧} الخواطر أجر أقوالي وأفعالي ومن كسر القلوب احفظ لساني يسترخ بالي

الفصل السادس^{٥٨} [نموذج كتّم الأسرار من حياة الصديق الأكبر رضي الله عنه]

أيها العارف بالله، كان الصديق الأكبر رضي الله تعالى عنه يضع حجرا في^{٥٩} فمه للتحفظ من / فلتات لسانه، وإذا لزمه التكلم أخرج الحجر وتكلم ثم وضعه في فمه. ولما سُئل عن حكمة ذلك، أخرجته وأشار بيده إلى لسانه وقال: «هذا الذي أوردني الموارد القبيحة، ما من شيء أحق للحبس من اللسان». وقيل: «سلامة الإنسان في حفظ اللسان»،^{٦٠} وقيل: «لسانك أسدك، إن أطلقته أفسدك». وقيل، «لسانك فرسك، إن ربطته حرسك، وإن شمّته رفسك». لسان الإنسان جرمه صغير وجرمه كبير.

الفصل السابع^{٦١} [في أهمية كتّم الأسرار من أقوال عمر رضي الله عنه]

أيها العارف بالله، قال عمر رضي الله عنه: «من صرّح [ب]سرّ وحدة الوجود وجب قتله على حافظ الحدود». وقال: «إذا أصبح المرء استعاذ بالله جميع أعضائه من شر لسانه». وقال عليه الصلاة والسلام: «المسلم من سلم المسلمون من يده ولسانه». وقيل، «من ستر الأسرار كالليل من الأغيار، أضاء قلبه بنور المعرفة كالنهار». من حفظ أسرار الشريعة والحقيقة حفظه الله، ومن هتك الأسرار للأغيار التحق^{٦٢} بالأشرار وسقط من عين الله. قال كامل: «اكتنموا أسراركم بالعز والاحترام؛ لأن كتّم السرّ فرض وإفشاؤه حرام».

بيت:

فقيري اكنم أسرار المحبّة كن من الأحرار / دع الإشعار / بالأشعار ما في القلب للأغيار [١١٩ظ]

٥٦ ف - «سلامة الإنسان في حفظ اللسان».

٥٧ ف: لتصيب.

٥٨ ف: الفصل الخامس.

٥٩ ف - في.

الفصل الثامن [نموذج كتم الأسرار من حياة عثمان بن عفان رضي الله عنه]

أيها العارف بالله، مرض عثمان رضي الله عنه واشتد مرضه فوصى محرماً بالسرّ أن يكتب عهدَ الخلافة إلى عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه، وسمع هذا السرّ همدان بن عثمان رضي الله عنه وبعث إلى عبد الرحمن خبر البشارة، فلما سمع الأب من الابن إفشاءً هذا السرّ حلف بالله^{٦٤} عثمان أن لا يكلم همدان ولا يؤمره عملاً، فردّه من حضوره، وبعثه إلى البصرة وما رآه حتى صار شهيداً. قال علي رضي الله عنه وكرم الله وجهه: «لسان العاقل في قلبه، وقلب الأحمق في فمه». فإذا كان هذا حال من أفشى سرّ المخلوق، فكيف يكون حال من يفشي سرّ الخالق؟! اللهم اجعلنا من الأمناء المقربين ولا تجعلنا من الخاطئين المطرودين. آمين.

الفصل التاسع [في أهمية كتم الأسرار من حياة علي رضي الله عنه وكرم الله وجهه]

أيها العارف بالله، قال علي رضي الله عنه وكرم الله وجهه: ^{٦٥} «استر ذهابك وذهبك ومذهبك، فإن لهذه الثلاثة أعداء كثيرة، فمن أظهرها للعامة فكأنما وضع بيده سماً قاتلاً في فم الحية». وقال كرم الله وجهه: «المرء مخبوءٌ تحت لسانه فاختر عن الناس بالصمت والسكوت». وقال كرم الله وجهه: «كل سرّ جاوز الاثنين شاع». / يعني الشفتين، وفيه تأكيد لكتم^{٦٦} الأسرار. وقال كرم الله وجهه: [١٢٠ و] «إخوان هذا الزمان جواسيس العيوب». وقال كرم الله وجهه:

نظم:

لا تودع السرّ إلا عندّ ذي كرمٍ والسرّ عندّ كرام الناس مكتومٌ
السرّ عندي في بيتٍ له علقٌ قد ضاع مفتاحه والبابُ مختومٌ

رضي الله عنه.^{٦٧}

الفصل العاشر [نموذج كتم الأسرار من حياة معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه]

أيها العارف بالله، حكى أن معاوية رضي الله عنه في زمان خلافته أخبر عثمان بن عيينة رضي الله عنهما عن سرّ مكتوم، فذهب عثمان، وقال لأبيه:

«إن معاوية أخبرني بسرّه أريد أن أخبرك به». فمنعه أبوه، وقال: «يا بني كتم السرّ فضيلة للمرء ومنفعة،^{٦٨} وإفشاء السرّ رذيلة له ومضرة. أيّ رُوح الأب، لا تبدلُ نفعك بالضرر، ولا ترم نفسك في الخطر، فإني لا أرضى أن تجعل نفسك مملوكًا وأنت مالك، وتكون مغلوبًا وأنت غالب». فقال عثمان: «يا أبت هل يوجد هذا المعنى بين الأب والابن». قال: «يا ولدي لا يوجد، ولكني أحفظُ لسانك من أن يكون بكشف السرّ مأنوسًا، وأن لا تكون من لذة كتم السرّ ونفعه مأيوسًا». والله لَيَنعم النصيحة.^{٦٩}

الفصل الحادي عشر [نموذج كتم الأسرار من قصة باز السلطان والعنديل]

أيها العارف بالله، حُكي أن باز السلطان / كان مشدودًا في البستان، فجاء عنديلب قريبًا من الباز ليلة وقال له: «يا سلطان الطيور، ما الحكمة أنك محترم ومسرور: مقامك فوق يد السلطان، وطعامك لحم الطير كل زمان، وأني عاشق^{٧٠} لفقح^{٧١} الورد، منتظر طول الليالي بأنواع^{٧٢} المخاوف والهموم، ومكاني شوك الورد، وأنا بالأنين مغموم، فحين يفتح الورد يأخذني النعاس وأنا من رؤية كيفية فتحه محروم». فأرشده الباز وقال: «سبب تعبك بالروح والفقود وحرمانك عن نيل كل المراد: أنك تخبر الناس ألف مرة بالصباح قبل أخذ المراد،^{٧٣} وأني أخذ ألف مراد وما أخبر أحدًا بنيل المراد». ومثل هذا لفضائل^{٧٤} كتم السرّ وردائل كشفه كثيرة جدًّا. والتي في قصص الأنبياء وتذكرة الأولياء لا تحصى عددًا^{٧٥} ولا حاجة إلى الإطناب؛ لأن العارف يكفيه الإشارة حدًا.^{٧٦}

[١٢٠ظ]

الفصل الثاني عشر [نموذج كتم الأسرار من قصة ولد الأعيان]

أيها العارف بالله، حُكي أن واحدًا من الأعيان كان له ولد شاب عاقل معتاد بالصمت والسكوت، لا يتكلم إلا عند الحاجة، فذهب يومًا مع أبيه إلى الجبل،

^{٧٣} ف - أنك تخبر الناس ألف مرة بالصباح قبل

أخذ المراد.

^{٧٤} ي ب: فضائل.

^{٧٥} ب: اعدا.

^{٧٦} ب: احدا.

^{٦٨} ي ب: ومنفعه.

^{٦٩} ي: الصيحة.

^{٧٠} ب - عاشق.

^{٧١} ففتح النبات فقحًا: ازدهر. المعجم الوسيط،

«فقح»، ص ٦٩٦.

^{٧٢} ف - بأنواع.

وعلى يد الأب باؤ لصيد الحجل، وداروا في الجبال وما وجدوا صيدا فأرادوا الرجوع فارغاً، فإذا طيرٌ حجلٍ صاح من جبل، فرآه الباز فأخذه، فعند ذلك ضحك / الشاب [١٢١و] الساكت فتعجبوا من ضحكه وسألوه عن سببه، فقال: «لو كان الطير ساكناً لبقني سالمًا، فما أهلك^{٧٧} الطيرَ إلا لسأته، فعدوُّ الإنسان لسانه،^{٧٨} ولهذا المعنى أحفظ لساني؛ لأنَّ هلاك الإنسان في نطق اللسان، ونجاته في حفظ اللسان».

الفصل الثالث عشر [نموذج كتم الأسرار من وصية المرشد إلى مریده]

أيها العارف بالله، حُكي أن مریدًا قابلاً وجد مرشدًا كاملاً وسلك معه الطريق حتى وصل إلى التحقيق، فلما أذن له الشيخ أن يذهب إلى بلده ويلحق بأهله وولده: طلب المرید منه وردًا ليدوم عليه، ووصيةً ليحفظها ما دام حيًّا لديه، فقال الشيخ: «يا بُنيِّ اقرأ كل يوم ما تيسر من القرآن، واحفظ ربك في كل شأن يحفظك من فتن الزمان في الأمن والأمان». هذه وصيتي^{٧٩} لك ولأهل العرفان. فإنَّ^{٨٠} عظمتَه يعظمك بين الأقران، ما نال من نال إلا بالحرمة والتعظيم، وما سقط من سقط إلا بترك الحرمة والتعظيم كما قال كامل:

بيت:

چیست تعظیم خدا افراشتن خویشتن را خوار و خاکی داشتن^{٨١}

الفصل الرابع عشر [نموذج كتم الأسرار من قصة غلام مع موله]

أيها العارف بالله، حُكي أن واحدا من الأعيان عمل الضيافة للأقران، فلما أخذوا حظًّا من الصحبة والكلام وجاء وقت أكل الطعام، ثم صارت نوبة غسل الأيدي فجلس قدام كل واحد غلام ليغسلوا أيدي الأضياف الكرام / من أثر [١٢١ظ] الطعام، وغلام صاحب البيت أيضًا جاء بطشَّتٍ وإبريق ليغسل يدي موله، فإذا شرط صاحب البيت فقال غلامه: «واويلاه»، ورمى الطشت والإبريق وأخذ وجهه بيديه وهرب بالعجل، فظن الحاضرون أنَّ الغلام فعل القباحة وانجمل، فبعثوا غلامًا

^{٨٠} ي ب: وإن.

^{٨١} ما هو تعظيم الله؟ أن ترى نفسك حقيرًا وصغيرًا.

^{٧٧} ف: أهلكه.

^{٧٨} ي ب - فعدو الإنسان لسانه.

^{٧٩} ف: وصية.

ليفتش عنه لئلا يقتل نفسه من الحياء. رآه المفتش واقفاً على الأرض كالساجد بالأئين والبكاء، فأخبروا مولاه عن حاله من الخجالة والأئين وتشفعوا له عند مولاه، فقال: «تجاوزت عنه لخاطر^{٨٢} الحاضرين». فلما ذهب الأضياف وجاء الليل دعا المولى ذلك الغلام وأعتقه وأكرمه بالتحسين والاحترام؛ لكنم سرّ عن أضيافه وقبوله^{٨٣} الاتهام، وقربّه منه وجعلّه محرم أسرارهِ العظام. إذا كان ستر سرّ المخلوق مُوجِباً لهذا الإكرام، فكيف يُكرّم العارف الأديب ذو الجلال والإكرام؟! إذا نسب الحسنات إلى مولاه والسيئات إلى نفسه بالاتهام، مع شهوده أن الكل من عند الله العزيز العلام؟ وأما قوله تعالى في الكلام: ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنَ نَفْسِكَ وَأَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا﴾ [النساء ٤/٧٩] فهو تعليمه لنا الأدب لئنسب السيئات إلينا بالاهتمام. اللهم زين ظاهرنّا بأداب الشريعة الشريفة، ونور باطننا بنور الهداية لاعتقاد أهل السنة والجماعة. آمين.

الفصل الخامس عشر [قصة الأعيان مع غلمانه حول كتم الأسرار]

[١٢٢و] أيها العارف / بالله، حُكي أن عارفاً عرياناً رأى في سوق المصّر واحداً من الأعيان، ومعه عشرة من خواصّ الغلمان هم للخيل ركبان، وألبسّهم الفاخرة ألوان، وهم يعبرون عليه وهو ينظر إليهم بالإمعان، فسأل عن الناس: «ما اسم هذا، ومن هؤلاء الشبان؟» فقالوا: «هو رئيس تجار البلد، والشبان عبده الآن». فناجى ربه العارف العريان وقال: «أي ربي الحنّان، تُعلّم تربية العبيد والغلمان من هذا التاجر الحيران»^{٨٤}.

وبينما هم ذاهبون كالطيران فإذا لحقهم أعوان السلطان ونجا التاجر برأسه منهم، فأخذوا الغلمان وشدّوهم وذهبوا بهم إلى باب السلطان، فقيل للعارف العريان: «اذهب أنت مع هؤلاء الغلمان لتأخذ جوابك بالتّيبان». فلما ذهبوا سأل عنهم السلطان مكان دفيئة رئيس الأعيان، فتجاهلوا عن الدفيئة بالكتّمان، وكلما أمرهم بالإخبار والإعلان ستروا سرّ مولاهم حتى قُتلوا وما أخبروا عن المكان.

^{٨٤} ف: والحيران.

^{٨٢} ي ب: لأجل خاطر.

^{٨٣} ف: إضافته وقبول.

فرأى حالهم العارف العريان، وبكى متعجبًا كالحيوان، من صدقهم مع مولاهم في ستر سرّه بالكتمان، فقبل للعارف العريان: «أنتَ أيضًا تَعَلَّم منهم كتم أسرار الحقيقة والعرفان، انظر كيف ستروا سرّ مولاهم وأعطوا رؤوسهم في الامتحان. / فكنْ بسرِّك بخيالاً وبرأسك سخياً بين الأقران، تُعْرِقْ في بحر النعمة باللطف والإحسان، وتُسْكِرْك بخمور الأنس والحبِّ في كل آن».

الفصل السادس عشر [قصة العبد الذي أفشى سر سلطانه]

أيها العارف بالله، حُكي أنّ واحدًا من الملوك أحبَّ عبدًا من عبيده وقربه منه واتخذهُ محرّمًا لبعض أسراره، ثم ذلك العبد كشف سرّ الملك لصديقه المحرّم ووصّاه بالكتم والحفظ، فذهب ذلك المحرّم إلى محرّمه وأودعه سرّ الملك، وهلمَّ جرا من محرّم إلى محرّم، حتى وقع السرُّ في أذن عدوِّ محرّم الملك فأخبر به، فلما اطّلع الملك على خيانة عبده المحرّم غضب عليه وطرده من بين الخدم والحشم، ونادى منادٍ في الناس أنه كذّاب، وأمر أن يقتلوه بأنواع العذاب. فخرّسه من إفشاء سرّ الملك لبعض الإخوان والأحباب، فإذا كان هذا حال من أفشى سرّ الملك للعبد المملوك،^{٨٥} فكيف يكون حال من يفشي للخلق أسرار ملك الملوك.

ومن أسراره أسرار دين الإسلام، لقوله عليه الصلاة والسلام: «أنا نبيّ الملحمة»،^{٨٦} يعني القتال والجهاد بالاهتمام. فالدين حصن مبنيّ من رؤوس الإنسان، فمن قلع من هذا الحصن حجرًا وضع رأسه في ذلك المكان، لأنه يُقتل / حين يخالف أمر الدين بلا أمان، وينسب إلى الفسق والكفر والطغيان، ويخسر دنياه، وفي العقبي يقع في النيران. ومن الأسرار المكتومة عيوب الناس، فالعارف ستار لعيوب جميع الناس؛ لأنّه متخلِّقٌ بأخلاق رب الناس، وهو ستار العيوب وغفّار الذنوب للناس، فمن ستر عيوب الناس عن الناس ستر الله عيوبه وغفر ذنوبه وحفظه من شرّ الناس، وإذا رأيت عيبًا بعينك فاستره بذلك^{٨٧} عن جميع الناس.

الفصل السابع عشر [قصة العبد الذي خان بفضح محرمة جارية ملكه]

أيها العارف بالله، لو قرّب السلطان منه عبداً من حشمه، وأعطاه جارية حسناء من حرمه؛ ليستأنس بها في بيته كل آن، ووصّاه بالتأكد أن يحفظها من الجيران، ولا يربها لأحد أبداً من الإخوان. ثم ذلك العبد السكران إن ترك حرمة تلك الأنيسة^{٨٨} النفيسة، والنعمة النعيمة بالجهل والكفران، ونسي بحبّ الرئاسة وصيّة السلطان، وأخذ بيد الجارية المخدّرة بالعصيان، وجرّها بالجبر إلى السوق، وكشف وجهها ليراها الناس بالعيان، وليتعجبوا من حسنها ويتحيروا في جمالها، ويعرفوا منها قدره ورتبته عند السلطان، فيوقروه ويكرّموه بأنواع الإكرام والإحسان. فبعد هذا الظلم والخيانة وكشف / المستورة والإهانة والطغيان، تهرب منه تلك المظلومة باكية وشاكية إلى عند السلطان، فيغضب السلطان على ذلك^{٨٩} العبد الخائن ويأخذ منه مفاتيح الخزائن، ويخرجه من الديوان، ولا يبعثها إليه أبداً فيبقى مطروداً مستوحشاً وهو ندمان، وليسمع^{٩٠} الناس بغضب السلطان على ذلك المستهان، فيلومونه على تلك الخيانة، ويحقّرونه بالإهانة، ويصير مردوداً بين الأقران، فيحترق بنيران الندامة والفراق والحسرة في جميع الزمان.

[١٢٣ظ]

فإنه الملك العزيز العلام، إذا أحب عبداً وعرفه نفسه، وقربه من حضرته، وآنسه بالإلهام، وأودع في قلبه سرّاً من أسراره ليفرح به كل وقت وينال كل مرام، ثم أمره بأن يكتّم ذلك السرّ أمراً مؤكداً بالإلهام، وأن لا يُظهره أبداً لأحد من الأنام، وأن يحفظه في قلبه مثل روجه محترماً^{٩١} ما دام، فإن غلب على ذلك العارف حب الدنيا، وخالف تأكيد الإلهام، وأفشى سرّاً^{٩٢} المولى للعوام، ليتحيروا في ذلك السرّ ويعرفوا رتبته عند ربّ الأنام، ويخدموه بالإعزاز والإكرام، ويشاركوه في كل لذة وزينة ومرام، فيغضب عليه الرب ويطرده من أنس الحضرة إلى يأس الغفلة فينام، / ويسلب عن قلبه لذة ذلك السرّ ونور المعرفة فيبقى في الظلام، وينسلخ عن^{٩٣} اللذات الروحانيّة والإلهامات^{٩٤} الربانية، فيقع في الوسوس والأوهام، ويشغل بالدنيا الدنيّة وينسى الآخرة السنيّة ويترك دين الإسلام.

[١٢٤و]

143

İslam
Araştırmaları
Dergisi
49 (2023)
115-165

٨٨ ف ب: الأنيسة.

٨٩ ف - على ذلك.

٩٠ ي ب: ويسمع.

٩١ ي ب - محترماً.

٩٢ ف: السرّ.

٩٣ ي ب: من.

٩٤ ف: إلهامات.

اللهم احفظ ألسنتنا من إفشاء أسرار الشريعة والحقيقة والمحبة والوحدة للعوام، وأكرمنا بكرامة الاستقامة على اعتقاد أهل السنة والجماعة وعلى شريعة الأحكام، آمين، ثم آمين، يا ذا الجلال والإكرام، بحرمة حبيبك محمد عليه أفضل^{٩٥} الصلاة والسلام.

الفصل الثامن عشر [في التجنب عن كثرة الكلام]

أيها العارف بالله، أسرار الكرام كتئها مرام، وكشفها حرام. كتم السرّ عن الناس لأجل الخواصّ أهمّ وأنفع، وإفشاؤه للعوامّ أقبح وأشنع، فكتمّ الأسرار عن الأغيار مطلوبٌ وممدوح ومختار، ومن لم يكتم سرّه عن العوامّ، صار^{٩٦} أسيرهم ولا يبلغ المرام، كما أنّ طلب المرام متعب للفرّاد، كذلك كثرة الكلام، متعب للأجسام. وكما أن ترك المرام، راحة للفرّاد ونيل للمرام، كذلك قلة الكلام راحة للأجسام ونيل للمرام.

بيت:

سرّك أسيرك وأنست أميره وإن كشفت السرّ فأنت أسيره

الفصل التاسع عشر [في كتم الأسرار عن العوام]

أيها العارف بالله، قال الله تعالى: «يا ابن آدم كيف تطمع في الحكمة مع كثرة الكلام، فاطلب / الحكمة في صمت القلب وسكوت اللسان»^{٩٧} وقال عليه الصلاة والسلام: «من لم يحفظ لسانه لم يجد في قلبه حقيقة الإيمان»^{٩٨} يعني العرفان. وقال عليه الصلاة والسلام: «لو قال أحد لواحدٍ سرّاً فهو عنده^{٩٩} أمانة، فلا يظهره لأحدٍ؛ لأن إظهاره خيانة»^{١٠٠} وقال علي رضي الله عنه وكرم الله وجهه لأصحابه: «لو قلت لكم ما سمعت من فم أبي القاسم لخرجتم من عندي وأنتم تقولون،

لسانه. موسوعة تاريخ ابن معين ليحيى بن

معين، ١٠٦/٢ (١٢٩).

٩٩ ف - عنده.

١٠٠ لم نجده.

٩٥ ف - أفضل.

٩٦ ي ب: يصير.

٩٧ لم نجده.

٩٨ لم نجده عن النبي صلي الله عليه وسلم، وإنما

تُسبب للحسن قوله: ما عقل دينه من لم يحفظ

إن عليًّا أكذب الكذابين». كما قال الله تعالى: ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيظُوا بِهِ عَلَيْهِ﴾ [يونس ٣٩/١٠]، لأنَّ المرء عدوُّ لما جهل، فيجب كنتم سِرِّ الخواصِّ عن العوامِّ، وسرِّ جميع الناس عن جميع الأنام. وقال زين العابدين رضي الله تعالى عنه:

نظم:

يا رَبِّ جوهرِ علمٍ لو أبوحُ به لقليلٍ لي أنتَ ممَّن يعبدُ الوثنا
ولاستحلَّ رجالٌ مسلمونَ دمي حتى يَروا قُبْحَ ما يأتونه حَسَنًا
إني لأَكتُمُ من علمي جواهرَه كي لا يرى الحقُّ ذو جهلٍ فيفتتنا

الفصل العشرون [في إخبار السر للشخص المناسب]

أيها العارف بالله، قال علي رضي الله عنه وكرم الله وجهه: «لا تطرحوا الدرَّ^{١٠١} في أفواه الكلاب،^{١٠٢} ولا تعلقوا الجواهر بأعناق الخنازير؛ لأنَّ الحكمة أعرَّ وأحسن من الدرِّ والجوهر، والذي ينكرها أذلُّ وأحقر من الكلب والخنزير». وقال رضي الله عنه: / «لا يكتُم المرء سرًّا إلا ويظهر من صفحة وجهه وفتلات لسانه». [١٢٥و]

من لم يسمع سرِّه في صدره لم يكن أمينًا لسرِّ غيره وقدره، لو كان نطقك فضة فصمتك عنه ذهب، لو انكشفت أسرار الغيب في قلب العارف، وظهرت عرائس المعنى فلا يقولنَّ تلك الأسرار للأغيار، ولا يكشفنَّ وجوه تلك الأبيكار لغير محرم الأسرار، ممَّن أعطى الحكمة لغير أهلها فقد ظلمهما، ومن منع الحكمة من أهلها وسترها عنهم فقد ظلمهم،^{١٠٣} فأداء الأمانة إلى أهلها صيانة وإعطاؤها لغير أهلها خيانة، فالحكيم الذي وجد في روحه دفيئة الحكمة^{١٠٤} يعرف قدرها ويحفظها في قلبه أعرَّ من روحه، ولا يُظهرها إلا لمن وجدها:

بيت:

يا مدعي مكوييد أسرار عشق ومستي تالي خبر بميرد دردرد خود پرستي^{١٠٥}

^{١٠١} ف: الدرر.
^{١٠٢} ف: الكلام.

^{١٠٣} في النسخ: وسترها عنه فقد ظلمه.

^{١٠٤} لا تخبروا من يرى نفسه عالمًا عن أسرار العشق

^{١٠٥} ف - إلى أهلها صيانة وإعطاؤها لغير أهلها والسكرة حتى يموت في أنانيته وجهله.

الفصل الحادي والعشرون^{١٠٦} [في ستر علم الوحدة عن الأغيار]

أيها العارف بالله، لو أعطى الحكيمُ حكمة الخواصّ بكلمة أو حرف لشخصٍ ما عَبَّرَ بالكليّة عن ماله وأملاكه وأهله وأولاده واسمه ورسمه وروحه وجسمه، وبقي بواحدٍ منها فذلك العارف الحكيم قد خالف حكمته ودخل في دم روحه وسعى في قتل نفسه؛ لأن حكمة الخواصّ هي لبُّ العلوم الدينية، وعقلُ العوامّ هو قشر الدنيا الدنية، فالعارف الذي يخبر من الحكمة التي هي لبُّ المعنى للعوامّ الذين بقوا مع قشر الدنيا هو مغبون ومفتون؛ لأنّ الدنيا مخالفة للدين، وأهلها / لأهله عدوٌّ مبين، كما قال أبو هريرة رضي الله تعالى عنه: «قد أخذت [١٢٥ظ] من النبي عليه الصلاة والسلام علمين؛ أما أحدهما فأظهره للناس بالأساس، وأما الآخر فلو أظهرته للخلق لُقِّطع مَنّي هذا الحلق». ^{١٠٧} ولهذا المعنى قال الجنيّد البغدادي عليه رحمة الهادي لواحد من أصحابه بخطاب العتاب: «نحن سترنا علم الوحدة في السراييب، وما نطقنا به إلا بعد غلق الأبواب مستورًا، وأنت أظهرته اليوم وجعلته في الخلق مشهورًا. أما تخاف من أن تستيقظ الفتنة النائمة، وتكون أنت ملومًا مقهورًا».

الفصل الثاني والعشرون^{١٠٨} [في عدم إظهار أسرار المحبة إلا لأهلها]

أيها العارف بالله، خواصُّ الأولياء كانوا يوصون أهل الإرشاد بالاهتمام ويقولون: «إن جاءكم واحد من العوامّ بالتواضع والتسليم والانقياد التامّ، وترك الكلّ من الأموال والأولاد لنيل معرفة ربّ الأنام، وتلقن منكم الذكر المُدام مع تقليل الطعام وتقليل المنام وتقليل الكلام، فلا تجعلوا في تربيته قصورًا، واجبروا ما وجدتم فيه كسورًا، وقولوا من جاءنا ذراعًا نمش إليه باعًا، من كان لنا كَنّا له بالتمام، وإلا ظالم للحكمة وخائن للأمانة ومطرود عن الحضرة مَنْ يتكلم بكلمة أو بحرف / من أسرار حكمة الخواصّ الكرام للمنافق الذي هو محبّ الدنيا [١٢٦ظ] ومنكر الأولياء وجاسوس بلا حياء، وللغضب والشهوة عبد وغلام، ويعطيه القوة

^{١٠٦} ف: يكرمي برنجي فصل. (باللغة التركية)، البخاري، ٤٢ (١٢٠).

^{١٠٨} ف: يكرمي ايكنيجي فصل. (باللغة التركية)، وتعني الفصل الحادي والعشرون.

^{١٠٧} الحديث موجود بلفظ آخر في صحيح وتعني الفصل الثاني والعشرون.

والاستطابة والرجاء والاستمالة بالنظام. فلا يليق للعارف أن يظهر أسرار المحبة لأحد أبداً إلا لمحبه الذي يجري الدم من ذراعه عند فصد العارف ذراع نفسه، والحق أنه قد حصل علوم العارف وعرفانه بالجذب والذوق من طريق القلب في قلب محبه في تلك المرتبة، لأن علم الحال بالتذكر يأتي من القلب إلى القلب، وأما العلوم العقلية لا تحصل إلا بالتعلم والتفكير».

الفصل الثالث والعشرون^{١٠٩} [في سبب تنظيم الاصطلاحات الصوفية]

أيها العارف بالله، العارفون السابقون والكاملون المقربون قد تكلموا في أحوال القلوب وعلم الحقيقة فيما بينهم بالإشارة وإشراف القلوب، من غيرتهم وحميتهم على أسرار المحبة والمحب والمحبوب، وكتبوها أيضاً بالرموز والاصطلاحات في كتبهم الفاخرة؛ لئلا يسيء الظن بهم أهل النفس والعقول القاصرة، ولا يحملوهم على الضلالة والعقائد الفاسدة الباطلة؛ لأن كتب الأولياء تقع في يد أهلها وفي يد غير أهلها، فيدعي العرفان كل جاهل لا يعرف / نفسه بتلك العبادات والبيان، ولبس الحق بالباطل على الطالبين للعرفان، فألفوا كتباً في ذلك الباب مكشوفة لأولي الأبواب، ومستورة عن العوام، ونظّموا اصطلاحاتهم كالدر المكنون بالنظام، لئلا يندرس طريق الأولياء؛ بل يتضح للطالبين، ويبقى الكتاب بعدهم في الدنيا^{١١٠} نائباً عنهم لإرشاد السالكين؛ لئلا يكونوا هالكين، ولأن يكون الكتاب خير جليس ونعم^{١١١} أنيس للعارفين، الذين لم ينحبسوا في برّ العالم للسياحة، بل غطسوا في بحر القلب والروح بالسباحة.

الفصل الرابع والعشرون^{١١٢} [في أهمية حفظ اللسان للعارف بالله]

أيها العارف بالله، صدّر العارف صندوق الأسرار، وروحه ينبوع الحكم والأنوار. العارف له ثلاثة علوم: علم ظاهر مرسوم، وعلم باطن معلوم، وعلم سرّ مكتوم. فالعلم الظاهر يظهره للعوام، والعلم الباطن يكشفه للكرام، والعلم

^{١٠٩} ف: يكرمي اوچنجي فصل. (باللغة التركية)، ^{١١١} ف - نعم.

وتعني الفصل الثالث والعشرون. ^{١١٢} ف: يكرمي دوردنجي فصل. (باللغة التركية)،

^{١١٠} ي ب: في العالم. وتعني الفصل الرابع والعشرون.

المكتوم يستره بالدوام،^{١١٣} بينه وبين ربه العلام. العارف لا يظهر المعرفة لأهل الدنيا والآخرة؛ بل يظهرها لأهل الله خاصة^{١١٤} للأحباب، إن لم يكن أحد^{١١٥} في المجلس سوى الذباب. العارف يستر أسرار المعرفة من العوام، ويستتر عسره ويسره وحزنه وسروره من جميع الأنام. العارف رأس ماله العرفان، وهو سعادته، وكتّم سرّ المعرفة عن أهل الجهل عادته.

عارف / سئل عن أحوال القلب بالمكتوم،^{١١٦} قال: «لو عرفت من السائل [١٢٧و] لأعطيت جوابه المطلوب». العارف لا يكلم الناس بما يكذبونه، ولا يخبرهم بكل ما يصدقونه. العارف لا يخبر الناس ما لا يعلمون قبيلاً، ولا يجعلهم على قلبه حملاً ثقيلاً. إذا كان العارف أهل الوجد والحال كلّ لسانه عن القيل والقال. قلب العارف منبع الحكم، فحفظ لسانه أهم وألزم. رأس مال أهل العرفان محفوظ بحفظ اللسان. اللسان مفتاح خزانة العرفان، فحفظ الأسرار في حفظ اللسان. العالم دون ما يقول والعارف فوق ما يقول. العالم يعطي جواب كل سؤال، والعارف يعطي جواباً واحداً لعشرين^{١١٧} سؤال.

رباعي:

أحوال جهان چنانکه در دفتر ماست خواندن نتوانکه آن و بال سرّ ماست
چون نیست در این مردم نادان امنی کفتم نتوان هر آنچه در خاطر ماست^{١١٨}

الفصل الخامس والعشرون^{١١٩} [في نتيجة الستر والإفشاء]

أيها العارف بالله، من ستر سرّه تيسر أمره وعلا قدره، من أفشى خبره للأصحاب ألقى نفسه في العذاب. من أظهر فقره للخلق نزل قدره عندهم وعند الحق. من كشف سرّه لأهله وعبيده، صار امرأة أهله وعبد عبده. من كشف سرّك لا تتخذة خليلاً لئلا تكون بين أهل الجهل ذليلاً. / من صمت لسانه ولم يصمت قلبه [١٢٧ظ]

^{١١٨} أحوال الدنيا هي سر وبالنا لذلك فهي لا تقرأ كما تكتب على دفاترنا. لا اعتماد على هذا الشعب لذلك لا تخبر بكل ما يجول في خاطرك.
^{١١٩} ف: يكرمي بشنجي فصل. (باللغة التركية)، وتعني الفصل الخامس والعشرون.

^{١١٣} ف: بالدام.

^{١١٤} ف: خاصية.

^{١١٥} ي ب - أحد.

^{١١٦} ي ب: المكتوم.

^{١١٧} ي ب: لعشرة سؤال.

وجد السلامة والراحة، ومن صمت لسانه وقلبه ظهر سرّه ووجد رتّه. من صمت قلبه ولم يصمت لسانه نطق بالحكمة والصواب. من لم يصمت لسانه ولا قلبه فهو مسخرة الأوهام في البين، والقلم^{١٢٠} أحد اللسانين. من عرف الله كلّ لسانه. صمت اللسان أمن وأمان، وصمت القلب موجب العرفان. الصمت أفضل العلوم وحكمة الحي القيوم. بالصمت يفتح عين القلب ويزداد نور العقل. صمت القلب مورث الحيرة، والحيرة منتج الكشف الفجأة. لو صمت اللسان لتكلم القلب بالحكم، ولو نطق اللسان لسكت القلب كالأبكم.

الفصل السادس والعشرون^{١٢١} [ما الذي يجلب الآفات؟]

أيها العارف بالله، نصف العلم في لفظ: «لا أدري»، وتمام النزاع والجدل في ترك: «لا أدري» اجعل لسانك مثل ذهبك مخزوناً، لئلا تكون بنكتة الحسود مخزوناً، احفظ لسانك بالشفقتين والأضراس، لئلا يجبسك في سجن حكم الناس. من خصك من غيرك بنجواه،^{١٢٢} فسرّه عندك أمانة الله، لا تظهره لأحد سواه. مجلس الكرام، حصن الكلام. المجلس بالأمانة؛ بل المجلس عين الأمانة، فنقل المجلس خيانة. احفظ السرّ؛ لأنه لا يودع أمانة، فمن أودع^{١٢٣} السرّ لم يجد السلامة. لا تحركن اللسان / بكلام يكسر الأسنان. ثلاثة مجلبة لجميع الآفات: [٢٨ و١] الهزل، والمزاح، والتّرهات.

الفصل السابع والعشرون^{١٢٤} [في صعوبة حفظ اللسان]

أيها العارف بالله، إنّ حفظ الأسرار أصعب وأثقل من حفظ الأموال، ولذلك أمينها أعزُّ وأفضل من أمين المال؛ لأن أمين^{١٢٥} المال له من الخارج أعوان وأنصار كالبيوب، وحفّاظ كالحاتم والقفل والأبواب. وللسرّ من الداخل سراق وخوان،

^{١٢٠} ف - والصواب من لم يصمت لسانه ولا قلبه ^{١٢٣} ف: أورد.

^{١٢١} ف: يكرمي الأوهام في البين والقلم. فهو مسخرة الأوهام في البين والقلم.

^{١٢٢} ف: يكرمي آلتنجي فصل. (باللغة التركية)، وتعني الفصل السابع والعشرون.

^{١٢٣} ف - أمين. وتعني الفصل السادس والعشرون.

^{١٢٤} ي: نجواه.

مثل سبق اللسان ومكالمة الأقران وتسويل الشيطان. سئل حكيم عن الأشكل والأثقل والأصعب على الإنسان، فأجاب: «إنها معرفة النفس، وكنم السرّ، وحفظ اللسان».

الفصل الثامن والعشرون^{١٢٦} [في المقارنة بين خيانة السرّ وخيانة المال]

أيها العارف بالله، كما أن حفظ المال أيسر من حفظ السرّ وأسهل، كذلك فسادُ خيانة السرّ أكثر من فساد خيانة المال وأشكل؛ لأن ضرر خيانة المال يصل إلى الخائن المُلام، وضرر خيانة السرّ قد يلحق إلى أقوام بوصول السرّ إلى آذان الأعداء اللّام. فكم من سرّ لو جاء على اللسان، لاستيقظت الفتنة النائمة بلا أمان، وأخرجت أرواحًا من الأبدان. اللهم وفقنا لحفظ اللسان، وبيّعدنا من فتنة الزمان ومن سوء الأقران. آمين يا رحيم يا رحمن، بحرمة من أنزلت عليه القرآن.

/ الفصل التاسع والعشرون^{١٢٧} [كنم السرّ عن الصديق] [١٢٨ظ]

أيها العارف بالله، إن الكامل في العقل والصبر هو الذي يكتُم من صديقه ما يكتُم من عدوه من الأسرار؛ لأن الصديق يكون صديقًا لعدوه، أو ينقلب الصديق يوما عدوًّا فيصل سرُّه إلى الأعداء، فلا تظهرن سرّك ومرادك؛ بل أسرار غيرك لأحدٍ أبدًا؛ لأن من أظهر سرّه لصديقه كمن قال بلسانه في أذن عدوه. مستشارك مخزن أسرارك فليكن محرّمك مجرّبًا في أطوارك، ومحترمًا عندك في جوارك.

الفصل الثلاثون^{١٢٨} [لا تحمل سرّك إلى صديقك]

أيها العارف بالله، إن كان الصديق صادقًا لديق قريبًا منك ومشفقًا عليك، ولكنه ليس أقرب من نفسك إليك، إذا لم تتحمل نفسك لكتّم سرّك، ولم تحفظه بالسكوت والسكون، فتحمّل الغير لكتّم سرّك وحفظه كيف يكون؟ فتشنيع الصديق بالملامة على عدم حفظ السرّ حماقة وندامة.

قطعة:

إذا^{١٢٩} المرء أفضى سرّه بلسانه ولام عليه غيرَه فهو أحق
إذا ضاق صدر المرء من سرّ نفسه فصدر الذي استودع السرّ أضيق

الفصل الحادي والثلاثون^{١٣٠} [في شيوخ السر]

[١٢٩و] أيها العارف بالله، قال كامل: «صدر الأحرار قبور الأسرار؛ لأن / السرّ أمانة وكشفه خيانة». مخزن السرّ هو القلب، وقلبه الغمّ، ومفتاحه اللسان، فمشكل كلّ قفل عدم فتحه، ومشكل هذا القفل هو فتحه. السرّ الشائع يحقر صاحبه أو يهتك عرضه أو يريق دمه، فسرك المحفوظ صديقك الصادق، وسرك الملفوظ عدوك المنافق. وقال حكيم: «سرّ المرء دمه، فإذا خرج الدم من العرق يخاف عليه هلاك البدن، وإذا خرج السرّ من القلب يُخاف عليه هلاك الروح».

الفصل الثاني والثلاثون^{١٣١} [في وسائل حفظ الاسرار]

أيها العارف بالله، أعط قلبك للقرآن، وتكلّم بالحديث الشريف مع الإخوان؛ لأن كلام أهل العرفان هو من معاني الحديث والقرآن. والذي يعرف قدر السرّ ويؤدي حقه بالكتمان، ويعلم فضائل ستره ورذائل كشفه قليل في هذا الزمان، فأكثر الإخوان والأقران هم الجواسيس والسراق لأسرار العشق من أفواه العشاق. اللهم بَعْدْنَا عن معاشرَة أهل الجهل والنفاق، وقربنا من أهل العرفان والوفاق، ومن صديق صادق مشتاق.

بيت:

من كان له عشق فالمجلس مثواه من كان له عقل إياه وإيانا

الفصل الثالث والثلاثون^{١٣٢} [قصة السلطان محمود الغزنوي حول كتم الأسرار]

[١٢٩ظ] أيها العارف بالله، قال وزراء السلطان محمود الغزنوي / لخازنه^{١٣٣} الحكيم

١٢٩ ف: إذ. وتعني الفصل الثاني والثلاثون.

١٣٠ ف: اوتوز برنجي فصل. (باللغة التركية)، وتعني ١٣٢ ف: اوتوز اوچنجي فصل. (باللغة التركية)،

١٣١ ف: اوتوز ايكنجي فصل. (باللغة التركية)، وتعني الفصل الثالث والثلاثون.

١٣٣ ف: لخانه.

إياز الخاص: «إن السلطان يحبك ويكلمك بما يكتمه عنا فأخبرنا»^{١٣٤} به، ونحن أيضا من زمرة عبيده الخواص». فقال لهم إياز الخاص: «السلطان جعلني محرماً لأنه يعلم أبي أحفظ سرّه ولم أخنه بالغيّب، فكيف أخبركم بما يكتم عنكم وأنا أمينه بلا ريب، فلم أقع في الخيبة والغيبة والعار والعيب؟» قال كامل: «قدّر العارف عند الأحرار بقدر حفظه وستره للأسرار، ورتبة العارفين عند الملك الجبار على قدر سترهم الأسرار عن الأغيار». كما أن السلطان لا يضع خزينته إلا في بيت له باب مغلق مختوم، كذلك الملك الستار لا يلهم أسراره إلا لقلب عبدٍ لسائه^{١٣٥} محفوظ كتوم. قال كامل: «الحكمة في قلب العارف ألدّ النعم، فإذا نطق بها غارت في القلب وزالت لذتها فوقع في النقم».

الفصل الرابع والثلاثون^{١٣٦} [في كتم أسرار نور الوحدة]

أيها العارف بالله، ما ندم من كتم سرّه عن الإخوان، ولكن مفشي السرّ نادم في كل آن،^{١٣٧} كما أن الخفافيش يهرون من ضوء الشمس بالنهار كذلك أهل الجهل يفرّون من نور الوحدة إلى ظلمة كثرة الأغيار، فالعارف لا يُظهر أسرار نور الوحدة للمحجوبين بظلمة الطبيعة في عالم الكثرة.^{١٣٨} من كان مشدوداً بجسمه ومملوءاً بأنانية اسمه فهو من أهل الرسم والعادة، فلا يكلمه العارف إلا من العادة والعبادة.

الفصل الخامس والثلاثون^{١٣٩} [في عدم إظهار حديث العشق إلى الجاهل]

أيها العارف بالله، إن أخرجت جوهرةً من بحر الفتوح، فلا تبعها؛ بل احفظها بالحرمة / في الروح. قلب العاشق بيت العشق، وهو لب اللباب، يسمع من القلب خطابه^{١٤٠} [١٣٠ و] المستطاب، ولا يخبر به أحداً من الأحياب. من أظهر الحكمة من قلبه لغير^{١٤١} الأهل،

١٣٤ ف: أخبرنا.
١٣٥ ف: - إلا في بيت له باب مغلق مختوم، كذلك الملك الستار لا يلهم أسراره إلا لقلب عبد لسائه.
١٣٦ ف: اوتوز دوردنجي فصل. (باللغة التركية)،
١٣٧ ف: - الأغيار، فالعارف لا يظهر أسرار نور الوحدة للمحجوبين بظلمة الطبيعة في عالم الكثرة.
١٣٨ ف: ٣٥ فصل. (باللغة التركية)، وتعني الفصل الخامس والثلاثون.
١٣٩ ف: اوتوز دوردنجي فصل. (باللغة التركية)، وتعني الفصل الرابع والثلاثون.
١٤٠ ب: خاطبه.
١٤١ ف: لغيره.

زال نور الحكمة وأظلم قلبه بظلمة الجهل. حديث العشق أمانة، وإظهاره للجاهل خيانة؛ لأن الجاهل الغافل لا يفهم كلام العاشق الواصل، فيقع في الفتنة ويَزعم أنه زنديق باطل، والحال أنه صديقٌ عارفٌ كامل، وكلامه للقرآن العظيم والحديث الشريف^{١٤٢} شامل.

الفصل السادس والثلاثون^{١٤٣} [في حفظ أحوال القلب عن كل الناس]

أيها العارف بالله، أحوال القلب أسرارٌ لا تقال؛ لأن الكنز المخفي لا يُعرف^{١٤٤} إلا بالحال. وصفُ حسن الورد يقال للبلبل مئة مرة، والشوك لا يريد الورد، فلا يقال له وصفه مرة. من كشف رموز العشق للعاقل فهو مفتون وملام؛ لأن كلام العشاق يُطوى ولا يُروى للعوام. السعيد من نسي الناس، واستأنس برب الناس، وستر سرّه عن كل نسناس، من أظهر سرّ الكنز المخفي للحية فهو محترق في نار الندامة الخفية.

الفصل السابع والثلاثون^{١٤٥} [في اجتناب الكلام عن حقائق الأشياء]

أيها العارف بالله، العارف لا يبحث عن^{١٤٦} ذات الحق تفكُّراً؛ بل يغوص في بحر الحيرة تدكُّراً، ويقول: «رب زدني فيك تحييراً». العاشق يتكلف / بالصمت آنًا فأنا؛ لئلا يكون غمّ العشق عيانا. صغير طير الروح يقول الأسرار، ولكن لقلوب العارفين الأحرار. من اختبر إخوان هذا الزمان لم يكن بهم مغرورًا؛ بل يستوحش عنهم ويستأنس بربه في قلبه مسرورًا. لا تقل حقائق الأشياء - كما هي: كذا وكذا- لجاهل إذا سمعها أنكرك كلامك وقال ما هذا؟

بيت:

لا تُقل ذلك، كذلك لا تقل هذا كذا اكنتم أسرار الحقائق تأمن أنواع الأذى

^{١٤٥} ف: اوتوز يدنجي فصل. (باللغة التركية)، وتعني

الفصل السابع والثلاثون.

^{١٤٦} ي ب: من.

^{١٤٢} ف: الشر.

^{١٤٣} ف: اوتوز آلتنجي فصل. (باللغة التركية)،

وتعني الفصل السادس والثلاثون.

^{١٤٤} ي، ب: لا يوحد.

الفصل الثامن والثلاثون^{١٤٧} [في منع إفشاء أسرار الشريعة والحقيقة للأغيار]

أيها العارف بالله، لا يوجد عارف سكران وهو متشّرع ومستور، وإن وُجد فهو قبلة العارفين في الأنس والحضور، فلا يفشي أسرار الشريعة والحقيقة للأغيار؛ بل يرشد من وجده محرّمًا من الأحرار. العارف يحفظ سرّه من الأغيار مع أن قلبه مملوءٌ من الأسرار، فينجو من شرور جميع الأشرار. العارف لا يغتاب ولا ينمّ ولا يعيب شيئًا ولا يلوم المعلوم؛^{١٤٨} بل يسكت مع الناس أو يتكلم بقدر العقول،^{١٤٩} فإن لكل عارف أبا جهل وأبا فضول.

الفصل التاسع والثلاثون^{١٥٠} [في منع إظهار أسرار العشق لأهل الشهوات]

أيها العارف بالله، من حفظ أسرار الله حفظه الله ووالاه، من ترك الهزل والمزاح مع الناس وجد في القلب لذة إلهامات رب الناس. لا تُظهر أسرار العشق لأهل الشهوات، ليرضى عنك ويملاً / قلبك بأنواع اللذات. العشق موصل العاشق إلى ربه [١٣١ و] القريب، فلا يظهر سرّه لا للقريب ولا للغريب. العارف مادام سكرانًا بخمر الوحدة يهرب من الناس، ويختبئ في الخلوة حتى يستفيق ويأتي إلى طور البشرية، من خوف التكلم بما في قلبه من الأسرار الخفية؛ لأن السكران إذا خرج من بيت الخمار يقول حديث البيت في السوق بلا اختيار. العارف إذا كتم سرّ الوحدة فصار أمين الحضرة سقاه ربه خمر المحبّة، وأسكره بخمور أنسه، وأغرقه في الحيرة.

الفصل الأربعون^{١٥١} [في منع إفشاء سر وحدة الوجود]

أيها العارف بالله، شهود وحدة الوجود سرّ مغلق؛ لأنها عرض جناب الحق وهو غيور مطلق، فمن أفشى سرّ الوحدة فهو أحمق، ومن حفظ عرض الحق فحفظ الحق له محقق. قال كامل: «رياء العارفين أفضل من إخلاص المحجوبين»؛ لأن رياء العارفين للناس حفظ لعظمة الله، وإخلاص المحجوبين في الأعمال

^{١٤٧} ف: اوتوز سكرنجي فصل. (باللغة التركية)، ^{١٥٠} ف: اوتوز طقوزنجي فصل. (باللغة التركية)،

وتعني الفصل الثامن والثلاثون. وتعني الفصل التاسع والثلاثون.

^{١٤٨} ف ي: الملول. ^{١٥١} ف: قرقنجي فصل. (باللغة التركية)، وتعني

^{١٤٩} ف: القول. الفصل الأربعون.

حفظ لأنفسهم من عذاب الله، كما قال علي رضي الله عنه وكرم الله وجهه: «وقرأوا الله سبحانه^{١٥٢} بأداء فرائضه واجتناب محارمه». العارف لا يذوق السكر في فم العليل، ولا يصف جمال الشمس للضير، ولا يُظهر للخلق أسرار اللطيف الخبير.

الفصل الحادي والأربعون^{١٥٣} [في أهمية ستر الكلام المستور]

أيها العارف بالله، مادام الكلام في القلب فهو فكر وسرّ. الذي^{١٥٤} يذكر جميع أفكاره / فهو مجنون ومكثّر؛ لأن الأذنين خلقتا اثنتين واللسان واحدا [١٣١ظ] دليلاً؛ لنستمع مرتين وتكلم مرة، يعني قليلاً. بعض الكلام في الخلق مشهور وبعضه في القلب سرّ مستور، فمن ستر الكلام المستور فهو أمين ومحفوظ ومسرور، ومُظهرُهُ نادمٌ وخادم ومقهور. من أظهر السرّ بالفعل أو باللسان أو بالقلم^{١٥٥} ألقى نفسه في الخوف والندم، وفي الحزن والغمّ والهَمّ والألم.

الفصل الثاني والأربعون^{١٥٦} [في كتم الأسرار عن الأغيار حتى بالقلم والأفعال]

أيها العارف بالله، لا تظهر الأسرار للأغيار الجهال، بالقليل والقال والقلم والأفعال، واسترها في البال لتنال كل منال بالوجد والحال. استر مذهبك من الناس لتكون أمين الحق وتأمّن شر أهل الجهل وتجد الراحة من الخلق. استر أسرار العشق؛ لأنها أحوال قلبك المعمور، فمن أفشى سرّه لم يبق في قلبه سرور. العارف يسكت ولا يظهر أحوال القلب للعامة ولا يفشي السرّ، وبالكتم يجد السلامة من شر^{١٥٧} أهل الجهل ومن الملامة.

الفصل الثالث والأربعون^{١٥٨} [لا تبح بسرك إلا لربك]

أيها العارف بالله، من كان حُرّاً عن رِقّ الغضب وشهوة الوبال، يجد الأسرار

^{١٥٢} ف - من عذاب الله، كما قال علي رضي الله عنه وكرم الله وجهه: «وقرأوا الله سبحانه». الفصل الثاني والأربعون.

^{١٥٣} ف: فرق برنجي فصل. (باللغة التركية)، وتعني

^{١٥٤} ف: ٤٣ فصل. (باللغة التركية)، وتعني الفصل

^{١٥٥} ب: الذيد.

^{١٥٥} ف: بالقلب.

في الروح فيكنمها / في البال؛^{١٥٩} لأن صدر الحرّ صندوق السرّ، لن يظهره أبدًا لا بالقلم ولا بالمقال. وقال حكيم: «أطبق فمك وشد الأسنان؛ لأن خصم الروح هو اللسان فلا تطلقه، بل احبسه كلّ آن». احفظ الأسرار ولا تبعها للأغيار لئلا تندم ولا تقع في النار. سرّك سرورك لا تعطه للناس؛ لئلا تقع في غموم الوسواس. لا تجعل أحدًا محرماً لأسرارك سوى الله، فإن الحقيق والأنسب للمحرمة هو الله؛ لأنه هو الستار والغفار مع أنه عالم الخفّيات والأسرار.

الفصل الرابع والأربعون^{١٦٠} [في المحافظة على كنوز الأسرار الإلهية]

أيها العارف بالله، سرّ بالك، رأس مالك، كشفه وبالك، كتبه نوالك، أنسه حالك، آفته مقالك، راحته كلالك، عزته كمالك، لذته وصالك، فاحفظه في أفعالك، واكنمه^{١٦١} في أقوالك، وافرح به في جميع أحوالك. بحر الوحدة موجّ في قلب العارف الكامل، ولكنه يرحم أهل البّرّ والسواحل، ولا يجذبهم بقلبه إلى البحر الشامل، ولا يصف لهم أحوال البحر ومنافعه؛ لأنهم لا يريدون إلا الساحل، من عرف «لا يقول»، ومن قال «لا يعرف»؛ لأن من وجد كنزًا لو قال: «وجدت» فهو مفتون، ومن قال: «وجدت» فهو كاذب أو مجنون؛ لأن العاقل كيف يخبر عن الكنز المخفي المصون؟! / ومن أخبر عن الكنز فهو مجنون؛ بل محروم ومذموم ومحزون ومغبون.

الفصل الخامس والأربعون^{١٦٢} [في نتيجة كشف الأسرار]

أيها العارف بالله، سرّك سرورك اكنمه بالمتانة، وهو في قلبك من ربك أمانة، فإظهارها لغير أهلها خيانة. اكنم سرّك تجد السلامة؛ لأن من كشف سرّه وقع في الملامة، وبقي في الهم والغم والخوف والخطر والندامة. القلب كالقفص والسرّ فيه كالطير الوحشي بالرصد، فإن خرج الوحشي من القفص لن يحفظه أحد، فاحفظ السرّ في القلب ولا تظهرنه بأحد اللسانين إلى الأبد. استر سرّ ربك عن روحك،

^{١٥٩} ب - يجد الأسرار في الروح فيكنمها في البال. ^{١٦١} ف: واستره.

^{١٦٠} ف: ٤٤ فصل. (باللغة التركية)، وتعني الفصل ^{١٦٢} ف: فرق بشنجي فصل. (باللغة التركية)، وتعني الفصل الرابع والأربعون.

واكتم سرّ روحك^{١٦٣} عن قلبك، واحفظ سرّ قلبك عن بشريتك، واستر سرّ بشريتك عن الناس، واكتم سرّ جميع الناس عن جميع الناس، تكن أمين حضرة الحق ومحبوب قلوب الخلق.

الفصل السادس والأربعون^{١٦٤} [عاقبة كشف الأسرار الاتهام بالتكفير]

أيها العارف بالله، إن كنت حقًا لا تنكشف للخلق؛ لأن صياد الخلق يقع في شبكتهم ويكون صيدهم بالدق. كن بقلبك جليلاً وبجسمك ذليلاً، وبمالك سخياً وبسرّك بخيلاً تكن عند الله والناس عزيزاً خليلاً. إن أظهرت سرّك لصديقك الصديق، لا يصل عقله إلى معنى كلامك العميق، / فينقلب ذلك ويصير عدواً لك بالتحقيق، وينسبك إلى الكفر^{١٦٥} ويقول «هو الزنديق» كما إذا علّمت رمي السهم لمن اتخذته خلفاً، تبعّد عنك واتخذك هدفاً. [١٣٣و]

الفصل السابع والأربعون^{١٦٦} [نموذج من أقوال أبي يزيد البسطامي]

أيها العارف بالله، قال أبو يزيد البسطامي رحمة الله عليه: ^{١٦٧} «أنا أمين ممن ينكرني ولا يريدني، ولست أميناً من محبي ومريدي؛ لأنني أخاف منه أن لا يفهم كلامي الحق وينسبني إلى الباطل، فيصير عدوي في صورة الأحباب، ويتقرب قلبي بزعم الصواب والثواب، وأما المُنكر فهو بعيدٌ عني في جميع الزمان، وأنا من مكره أبدأ في أمن وأمان». بلاء السائس بتيمار^{١٦٨} البغال، أهون من بلاء المرشد بتربية المريدين الجهال. قال مولانا عبد الرحمن الجامي رحمة الله عليه: ^{١٦٩}

على تخصيص الأراضي المملوكة للدولة لأغراض إدارية وعسكرية. وهي قطعة أرض تمنح لشخص أو أكثر بالاشتراك بشروط خاصة مقابل وظيفة معينة. انظر: المعجم الموسوعي للمصطلحات العثمانية التاريخية لسهيل صابان، ص ٧٦، "İnalçık, "Timar", s. 168-169.

^{١٦٣} ف - واكتم سر روحك.

^{١٦٤} ف: فرق أنتجي فصل. (باللغة التركية)، وتعني الفصل السادس والأربعون.

^{١٦٥} ف: الفكر.

^{١٦٦} ف: ٤٧ فصل. (باللغة التركية)، وتعني الفصل السابع والأربعون.

^{١٦٧} ي ب: قدس الله سره.

^{١٦٨} التيمار في الدولة العثمانية، هو نظام يقوم ي ب: قدس سره.

رباعي:

المنة لله كه نه شيخم نه مريد نه طالب علمم نه مدرس نه معيد^{١٧٠}
فارغ ز جهانيان چه زيرك^{١٧١} چه پليد در زاويهء نشسته ام فريد و وحيد^{١٧٢}

قطعة:

ألا فوض أمور الخلق إلى الخالق وجانهم فلا تأمر ولا تنه الخلائق كن مع الخالق
قلوب الخلق بين الأصبعين إن المقلب هو فقيري انظر إن الرب يفعل ما هو اللائق

الفصل الثامن والأربعون^{١٧٣} / [أبيات الأضرومي حول كتم الأسرار] [١٣٣ظ]

أيها العارف بالله، اسمع من الحقي هذه الأبيات:

نظم:

بكتمان سرك تنال العناية بكتمان سرك تنال الهداية
بكتمان سرك تنال الولاية بكتمان سرك تنال الحماية
بكتمان سرك تنال الأمانة بكتمان سرك تنال المتانة
بكتمان سرك تنال الديانة بكتمان سرك تنال الصيانة
بكتمان سرك تنال الزيادة بكتمان سرك تنال السيادة
بكتمان سرك يكن فيك عادة بكتمان سرك تنال السعادة
بكتمان سرك تنال النظافة بكتمان سرك تنال اللطافة^{١٧٤}
بكتمان سرك تنال الشرافة بكتمانك الحفظ من كل آفة
بكتمان سرك تنال السلامة بكتمان سرك تنال الكرامة
بكتمان سرك تجد استقامة بكتمان سرك تنال الكرامة

^{١٧٢} بعيد عن كل من في الدنيا ذكيا كان أم غبي.

جالس لوحدي في زاوية.

^{١٧٣} ف: فصل ثمان والأربعين.

^{١٧٤} في نسخة ي عجز هذه الأبيات هو الصدر.

^{١٧٠} الشكر لله لا أنا بشيخ ولا بمريد لا أنا بطالب

علم ولا مدرس ولا معيد.

^{١٧١} ب: زير.

الفصل التاسع والأربعون^{١٧٥} [رباعيات الشيخ عطار عن كتم الأسرار]

أيها العارف بالله، قد أكدَّ فريد الدين الشيخ عطار، عليه رحمة الغفار، التوصية للعارفين بكتم الأسرار في خمسة رباعيات بالأصالة، جعلناها خاتمة لهذه الرسالة:

الرباعيات: ١٧٦

[١٣٤و]	/ أي دل چو شراب معرفت کردی ^{١٧٧} نوش لب برهم نه سر إلهی مفروش
	درهر سنحنی چو چشمه کوه مجوش دریا کردی کر بنشینی خاموش ^{١٧٨}
	چون لوح دل ازدو کون بستردم من دوکون بزیر پای بسپردم من
	أي پس سنحنی راکه سرم کردی کوی آمد ^{١٧٩} بکلویم وفرو بردم من ^{١٨٠}
	دل در پسرز عشق پیویان میدار جان میکن و زار عشق در جان میدار
	سری که سرت در سرآن باخته چون پیدا شد ز خویش پنهان میدار ^{١٨١}
	آن به که نفس ز کار عالم نزی و ز دست زمانه دست برهم نزی
	هم غصه روزگار و هم قصه خوش مردانه فرو میخوری ودم نزی ^{١٨٢}
	تا بر جای بجای من باش و خموش سر می نه و خاک پای می باش و خموش
	با خلق خدا رفق و مدار میکن نظاره کر خدای می باش و خموش ^{١٨٣}

^{١٧٥} ف: فرق طقوزنجی فصل. (باللغة التركية)، وتعني الفصل التاسع والأربعون.

^{١٧٦} مقتبس من رباعيات عطار.
^{١٧٧} ب: کرد.

^{١٧٨} یا فؤادی إذا شربت شراب المعرفة، اغلق شفتیک علی الأسرار الإلهية ولا تبعها. لا تهج کینایع الجبال عند کل کلام، یحق لك أن تجول البحار إذا بقیت صامتًا.

^{١٧٩} ب: آمدید.

^{١٨٠} عندما قطعت علاقة قلبي من الكونين جعلت الكونين تحت أقدامی. یا من تملأ رأسي من كثرة الكلام لقد وصل الكلام حلقي ثم بلعته مرارًا.

^{١٨١} اشغل قلبك بالبحث عن أسرار العشق، اطبخ شراب الحياة واجعل شراب العشق داخله. هذا السر يجعل سرک يضيع داخله، إذا وجدت هذا السر فاخفه حتى من نفسك.

^{١٨٢} کن صالحًا ولا تتكلم عن عمل أي شخص، لا تدع يد الزمان تغلت من يدك. تناول حزن الزمان وقصتك بشجاعة ولا تنفَس.

^{١٨٣} کن مکاني ما دمت علی قيد الحياة وابق صامتًا. اخفض رأسك وكن ذلك التراب الذي تحت الأقدام واصمت. کن ذو رحمة تجاه مخلوقات الله، ابق صامتًا وابق تحت مراقبة الله.

الفصل الخمسون^{١٨٤} [الدعاء]

أيها العارف بالله، قل اللهم اجعلني أميناً لأمانتك، وخزانةً لأسرارك بصيانتك،^{١٨٥} واعصمني من كشف السرِّ بالقول والقلم وخرق العادة، واحفظ لساني من الكذب والغيبة والنميمة والاستهزاء والتّهات، ومن الطعن واللعن والشتم والهجو والجدليات، ومن تكلمٍ بالشدة وتجسس العيوب وكثرة اليمين ونهي المعروف / وأمر المنكرات، ومن الطلب والوعد، والدعاء على النفس وعلى [١٣٤ظ] المؤمن، والدعاء للظالم بغير الصلاح من الدعوات، ومن مدح النفس وقطع كلام الغير ومدحه في الوجه والمزاح والهزليات، ومن التكلم عند الأذان والصلاة والخطبة وقراءة القرآن، ومع الأجنبية آمين، يا مجيب الدعوات بحرمة^{١٨٦} حبيبك محمد عليه أفضل الصلاة وأكمل التحيات، ولأولاده الكرام ولأحفاده والخدام. الفاتحة. تمت.^{١٨٧}

المصادر والمراجع

- صحيح البخاري؛

محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، أبو عبد الله البخاري (ت. ٢٥٦هـ/٨٧٠م).

دار ابن كثير، دمشق - بيروت ٢٠٠٢م.

- عروة الإسلام [مخطوط]؛

إبراهيم حقي أرضرومي (ت. ١١٩٤هـ/١٧٨٠م).

المكتبة السلিমانيّة، حاجي محمود أفندي، رقم: ١٤٦٢.

مكتبة جامعة أرضروم أتاتورك، سيف الدين أوز أكه، رقم: ٢٩٩.

- كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على السنة الناس؛

إسماعيل بن محمد العجلوني (ت. ١١٦٢هـ/١٧٤٩م).

تحقيق: يوسف بن محمود الحاج أحمد، مكتبة العلم الحديث، القاهرة ٢٠٠٠م.

^{١٨٤} ف: اللنجي فصل. (باللغة التركية)، وتعني ^{١٨٦} ي ب: شيخ إسماعيل فقير الله لروحه الفاتحة.

الفصل الخمسون. ^{١٨٧} ي ب - تمت.

^{١٨٥} ف - بصيانتك.

- كشف المحجوب؛

أبو الحسن علي بن عثمان بن أبي علي الجلابي الهجويري الغزنوي
(ت. ٤٦٥هـ/١٠٧٢م).

الاهتمام والتصحيح: والتئين زوكوفسكى، دار العلوم اتحاد جماهير شوروى
سوسياლისتى در مدينهء محروسهء ليننگراد، ليننگراد ١٣٤٤هـ/١٩٢٦م.

- كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال؛

المتقي الهندي (ت. ٩٧٥هـ/١٥٦٧م).
تحقيق: صفوت السقا - بكري الحيايى، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٨٥م.

- اللمع في تاريخ التصوف الإسلامي؛

أبي نصر عبد الله علي السراج الطوسي (ت. ٣٧٨هـ/٩٨٨م).
تحقيق: عماد زكي البارودي، المكتبة التوفيقية، القاهرة ٢٠٠٠م.

- مائة وخمسون حكمة من كلام فقير الله [مخطوط]؛

إبراهيم حقي أرضومي (ت. ١١٩٤هـ/١٧٨٠م).
مكتبة ولاية بايزيد، رقم: ب ٣٨٣٣.

- المجموعة الإنسانية [مخطوط]؛

إبراهيم حقي أرضومي (ت. ١١٩٤هـ/١٧٨٠م).
المكتبة السلیمانیة، دوغوملو بابا، رقم: ٣٥٢.

- مسند الإمام أحمد بن حنبل؛

الإمام أحمد ابن حنبل (ت. ٢٤١هـ/٨٥٥م).
تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٩٩م.

- مسند الروياني: وبذيله المستدرك من النصوص الساقطة؛

محمد بن هارون روياني (ت. ٣٠٧هـ/٩٢٠م).
ضبطه وعلق عليه: أيمن علي أبو يمانى، مؤسسة قرطبة، القاهرة ١٩٩٥م.

- مسند الشهاب؛

محمد بن سلامة القضاءي أبو عبد الله (ت. ٤٥٤هـ/١٠٦٢م).
تحقيق وتخريج: حمدي عبد المجيد السلفي، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٨٥م.

- المعجم الوسيط؛

إبراهيم أنيس - عبد الحليم منتصر - عطية الصوالحي - محمد خلف الله أحمد.
مكتبة الشروق الدولية، القاهرة ٢٠٠٤ م.

- المعجم الموسوعي للمصطلحات العثمانية التاريخية؛

سهيل صابان، (ت. ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م).
تحقيق: عبد الرزاق محمد حسن بركات، مطبوعات مكتبة الملك فهد الوطنية،
الرياض ٢٠٠٠ م.

- موسوعة تاريخ ابن معين برواية الدوري وابن محرز والدارمي وابن

جنبند وهاشم الطبراني؛

الإمام يحيى بن معين (ت. ٢٣٣هـ/٨٤٨م).
دار الكتب العلمية، ٢٠١١ م.

المصادر والمراجع غير العربية

- مكتوب السر [مخطوط]؛

إبراهيم حقي أرضرومي (ت. ١١٩٤هـ/١٧٨٠م).
المكتبة السليمانية، حاجي محمود أفندي، رقم: ٢٧٤٠.
المكتبة السليمانية، رشيد أفندي، رقم: ٤٧٣.

الشكر والتقدير / Acknowledgments

كان تحقيق هذه الرسالة ثمرةً لورشة العمل الدولية لتحقيق المخطوطات التي نظمها مركز إيسام (ISAM) ومعهد المخطوطات العربية، ومؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، ولهذا نود أن نشكر هذه المراكز على جهودها التي تقوم بها في خدمة التراث المخطوط، وأيضاً فإننا نتوجه بجزيل الشكر والامتنان لمن ساعد في تحقيق وإعداد هذه الرسالة، وهم: الأستاذ الدكتور فخر الدين قباوة، والدكتور محمود المصري، والأستاذ الدكتور سعاد مرت أوغلو، والأستاذ الدكتور طونجاي باش أوغلو، والدكتور أورخان أنجقار، كما نشكر مسعود آق دوغان وإبراهيم أي دمير على مساعدتهما في ترجمة القوائد الفارسية، ومعن أحمد علي والدكتور منذر شيخ حسن على مساعدتهما في التدقيق اللغوي.

This article is a product of a workshop jointly organized by Türkiye Diyanet Foundation Centre for Islamic Studies (İSAM), The Institute of Arabic Manuscripts in Cairo, and the Al-Furqan Islamic Heritage Foundation. We want to express our gratitude to these institutions for their efforts in preserving the manuscript heritage and to those who show their support: Prof. Fakhruddin Qabawa, Prof. Mahmoud al-Masry, Prof. Suat Mertoğlu, Prof. Tuncay Başoğlu, and Dr. Orhan Ençakar. We also thank Mesut Akdoğan and İbrahim Aydemir for their assistance with the translation of Persian poetry, as well as Ma'n Ahmed Ali and Münzir Şeyh Hassan for their proofreading.

Katkı Oranı / Author Contribution

Yazarlar yazıya eşit oranda katkı yaptıklarını beyan etmişlerdir.

The authors declared that they have contributed equally to the obituary.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest

Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmişlerdir.

The authors declared that there is no conflict of interest.

Mali Destek / Grant Support

Yazarlar bu çalışma için mali destek almadıklarını beyan etmişlerdir.

The authors declared that this study has received no financial support.

Bibliyografya

Ceviz, Nurettin, "Erzurumlu İbrahim Hakkı Hazretlerine Ait Bir Yazma: Mecmûatü'l-İrfâniyye",

Atatürk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Edebiyat Bilimleri Araştırma Dergisi, 23 (1996): 85-97.

Çağrı, Mustafa, "İbrâhim Hakkı Erzürümü", *DİA*, 2000, XXI, 305-311.

Çelebioğlu, Amil, *Erzurumlu İbrahim Hakkı*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1988.

Çelik, Esmâ, *Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Kenzü'l-Fütûh'u* (yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2005.

Doğanay, Esen, *Erzurumlu İbrahim Hakkı ve Rûhu's-Şürûh* (yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2008.

Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Dostlara Yâdigâr ve İsmail Fakîrullah'tan Hikmetler: Tezkiretü'l-Ahbâb ve Mie ve Hamsûne Hikme*, haz. Abdurrahman Mihcioglu, İstanbul: Hikemiyat Yayınları, 2020.

Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Divân-ı İlâhiyât*, haz. M. Kayahan Özgül, Ankara: DİB Yayınları, 2013.

Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Kenzü'l-Fütûh*, haz. Şakir Diclehan, Erzurum: Hasankale İbrahim Hakkı Hz. Camii Külliyesini Yaptırma ve Yaşatma Derneği, 1980.

Görgün, Tahsin, "18. Asır Osmanlı Düşüncesi ve Erzurumlu İbrahim Hakkı: Kadim ile Cedit İlişkilerinde Bir Model Olarak İbrahim Hakkı'yı Okumak", *Bütün Yönleriyle Erzurumlu İbrahim Hakkı Hazretleri Sempozyumu (16-18 Kasım 2011 Erzurum): Bildiriler*, ed. Cengiz Gündoğdu, Erzurum: Atatürk Üniversitesi, 2012, s. 153-161.

İbrahimhakkioğlu, Mesih, *Erzurumlu İbrahim Hakkı*, İstanbul: Tatlıdil Matbaası, 1973.

İnalçık, Halil, "Timar", *DİA*, 2012, XLI, 168-173.

İsmail Hakkı Bursevi, *Kitâbü'n-Netice*, haz. Ali Namlı, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.

Revnakoğlu, Cemalettin Server, *Erzurumlu İbrahim Hakkı ve Marifetnamesi*, İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2011.

Tâhirülmevlevî, *Mesnevî Şerhi*, I-X, İstanbul: Şamil Yayınevi, 2017.

Tekmen, Dürdane Zeynep, *İrfan Hazinesi: İbrahim Hakkı Erzurâmî'nin Mecmûatü'l-irfâniyye'si*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.

Toprak, Celalettin, *Erzurumlu İbrahim Hakkı ve Hocası Şeyh İsmail Fakirullah* (lisans tezi), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ankara, 1975.

The Analysis and Critical Editon of İbrahim Hakkı Erzurumi's Treatise Entitled *Hişn al-'arîfin min fitan al-zamân fi kullî ân*

Summary

Well known for his book *Marifetname* (*Ma'rifat-nâme*), İbrahim Hakkı Erzurumi is one of the leading scholars of eighteenth-century Ottoman thought. He has authored nine qualified works similar to *Marifetname* in terms of volume and content. These works are contained in *majmû'as*, which consists of various treatises.

Hişn al-'arîfin, which we have made as a critical edition, was written on the subject of preserving both the outer and inner secrets and first found its way into *Majmû'at al-ma'ânî*. It is impossible to determine the exact date when the original work was authored. However, accounting for the copy of *Majmû'at al-ma'ânî* dated 1178 (1764-65) that Erzurumi's son İsmail Fehim Efendi copied, we can say that the treatise must have been written before this date. Although Erzurumi does not explicitly state the motivation behind writing the treatise, his disciple Avnikli Halil, whom he bestowed with khilafat just after he had settled in Tillo and before authoring *Majmû'at al-ma'ânî*, came to Tillo and met with Erzurumi. Upon his return to Erzurum, Avnikli Halil wrote a treatise called *Maktûb al-sir*, where he claimed that these secrets were conveyed to him by İbrahim Hakkı Erzurumi. Erzurumi wrote a letter to his son, İsmail Fehim Efendi, decrying Avnikli on the treatise, which caused a reaction in the scientific gatherings in Erzurum, probably due to *shaḥiyyas* (words of ecstasies) that were present in the treatise and which required interpretation. In this letter, he declared that Awnikli had fallen from grace, presumably for uncovering the secret. Along with the letter, he also sent his treatise, *Urwat al-Islâm*, which outlines the creed of *Ahl al-sunna* and his devotion to it, to emphasize his loyalty to the *sharî'a*. Taking advantage of Awnikli's disclosure of the secret, Erzurumi also penned a treatise on the significance of keeping the secret. As far as we can determine, the necessity of the *sâlik* (disciple) keeping the secret in the aforementioned issues is frequently reminded in the works of the *sûfis* starting from Abû Naşr al-Sarrâj. Erzurumi's master, İsmail Fakirullah, also advised him to keep the secret, especially the secrets about knowing Allâh in the wisdoms he said to Erzurumi. Relying on this tradition he inherited and guessing that Avnikli would reveal the secret, Erzurumi also wrote such a treatise on keeping the secret. Since the first periods of the history of *sufism*, advice and good guidance words of the *sufis* that can be considered within the scope of "wisdom" can be found in the biographical literature called *ṭab-aqât* and *ṭarâjim* and in the works related to *sufism*. The "wisdoms" (*ḥikam*) literature which consists of in separate works written either by the sheikh himself or by his students-disciples, compiled from that sheikh's conversations. The leading works of this

genre are Raslān/Arslān al-Dimashqī's (d. 541/1165) *Risālat al-tawhīd wa al-taṣawwuf*, on which scholars like Zakariyyā al-Anṣārī (d. 926/1520) and 'Abd al-Ghanī al-Nablusī (d. 1143/1731) have written commentaries, as well as the works of Aḥmad al-Rufā'ī (d. 578/1182), Abū Madyan al-Ghawth (d. 594/1198), and Ibn 'Atā Allāh al-Iskandarī (d. 709/1309) in the following period.

Erzurumi was influenced by thinkers such as al-Ghazzālī, Ibn 'Arabī, and Mawlānā al-Rūmī, who can be considered the founders of Ottoman thought. Considering the history of Sufism in general terms, it can be observed in Erzurumi's *Majmū'at al-'ir-fāniyya* that he benefited from many of the "wisdoms" (ḥikam) from the authors mentioned above. This influence shows that Erzurumi represents a link added to the chain of knowledge carried down through the historical process. He studied the same texts as his contemporary ulama, such as al-Nablusī, Niyāzī-i Miṣrī (d. 1105/1694), and Abū Sa'īd al-Khādīmī (d. 1176/1762), who were the bearers of the same tradition, the Ottoman scholarly tradition. Nevertheless, he relayed the corpus of the "wisdoms" (ḥikam) he inherited from his predecessors in a more detailed manner. Additionally, he wrote a separate book, *Ḥiṣn al-'arīfīn*, on the issue of keeping the secret that the previous ulama (Islamic scholars) expressed in the "wisdoms" literature on a number of occasions. Throughout the history of sufism, it has often been noted that divine secrets—especially those that the common people would find difficult to comprehend and that can be understood only by the elite called *ṣiddīq* and *muqarrabīn*—should be kept hidden. As far as we can determine, no separate treatise is devoted to this subject other than this treatise by Erzurumi. The publication of the work is valuable because it brings together wisdom scattered in the works of predecessors on this subject and chronologically presents the verses, the hadiths, and the words of the pious predecessors.



“Cevâmiu'l-Kelim” ve “Câmiu Hâdimi'l-Haremeyn” Adlı Dijital Hadis Veri Tabanları Üzerine Notlar

MUHAMMED ENES TOPGÜL*

Öz

Hadis sahasında aktif olarak kullanılan “Cevâmiu'l-Kelim” ve “Câmiu Hâdimi'l-Haremeyn” adlı dijital hadis veri tabanları hadis tahriri yapma, hacimli kaynakları süratle tarama ve râviler hakkındaki bilgilere hızlıca erişme gibi standart özelliklerinin yanı sıra hoca-talebe ilişkilerini görmeye imkân verecek rivayet sayılarını sunma, onlar arasında kullanılan aktarım kalıplarını hızlıca belirleme gibi özellikleri ile de dikkat çeker. Ancak bu dijital hadis veri tabanlarının daha aktif ve spesifik meseleler için kullanılması sırasında bazı teknik kusurlar içerdiği tespit edilmiştir. Yazıda bazıları hakkında örnekler de verilen bu on beş hususun sunulmasının hadis sahasında bu dijital veri tabanlarını aktif olarak kullanan araştırmacıların karşılaşılabileceği iş ve zaman kaybını engelleyeceği öngörülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Cevâmiu'l-Kelim, Câmiu Hâdimi'l-Haremeyn, dijital hadis veri tabanları, hadis, entelektüel ilişki ağları.

Some Notes on Digital Ḥadīth Databases: The Cases of “Jawāmi‘ al-Kalim” and “Jāmi‘ Khādim al-Ḥaramayn”

The digital ḥadīth databases “Jawāmi‘ al-Kalim” and “Jāmi‘ Khādim al-Ḥaramayn” include standard features that help to define the sources of ḥadīths, scan voluminous ḥadīth sources, and swiftly access information about the narrators. They also include a feature that presents the number of narrations, allowing users to see the relationship between scholar and disciple and quickly determine the forms of transmission (*ṣiḡha*) used among them. However, when these digital ḥadīth databases are used intensively and more actively to research specific issues, it has been determined that they contain some technical flaws. It is anticipated that presenting 15 identified issues with concrete examples will prevent the loss of work and time that researchers who actively use these digital ḥadīth databases in the field of ḥadīth encounter.

Keywords: Jawāmi‘ al-Kalim, Jāmi‘ Khādim al-Ḥaramayn, digital ḥadīth databases, ḥadīth, ulama networks.

* Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Assistant Prof., Marmara University Faculty of Theology, İstanbul, Türkiye, ORCID 0000-0003-3077-2610 enes.topgul@marmara.edu.tr

DOI: 10.26570/isad.1235791 • Gelis/Received 14.10.2022 • Kabul/Accepted 21.10.2022

Atıf/Citation Topgül, Muhammed Enes, ““Cevâmiu'l-Kelim” ve “Câmiu Hâdimi'l-Haremeyn” Adlı Dijital Hadis Veri Tabanları Üzerine Notlar”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 49 (2023): 167-176.

Ülkemizde dijital beşerî bilimler kapsamında hadis sahasında bilinebildiği kadarıyla ilk olma özelliğini taşıyan “2./8. Asır Hadis Halkalarının İnşası” başlıklı TÜBİTAK (1001) destekli projenin (121K412) ilerleme aşamalarında, saha için büyük önem arzeden dijital hadis veri tabanlarında fark edilen bazı teknik sorun ve açmazların akademik çevrelerle paylaşılması uygun görülmüştür.¹ Bu yazıda özellikle hadis alanında mesai sarfeden akademisyenlerin yoğun olarak kullandığı ve haklarında çeşitli platformlarda bilgi bulunabilecek “Cevâmiu’l-Kelim 4.5”² ve “Câmiu Hâdimi’l-Haremeyn” adlı dijital veri tabanlarına dair oluşan, büyük kısmı bizzat veri tabanlarına, bir kısmı da buralardaki verilerin yorumlanmasına ilişkin bazı kanaatler zikredilecektir.

Yazıda esas alınacak “Cevâmiu’l-Kelim 4.5” sadece 1400 kaynakta hızlı arama yapma imkânı sunan basit bir depolama veya tarama kaynağı değil, aynı zamanda kitaplardaki bilgiyi veriye dönüştürüp görselleştiren bir dijital veri tabanıdır. Tarih/tabakat gibi türlerdeki verileri de kullanabildiği için hadis çalışmalarının disiplinler arası mahiyet kazanmasına katkı sağlayan bu dijital veri tabanı, erişilebilir rivayet kitaplarının tamamına yakınına içerdiği için yalnızca meşhur hadis kitaplarına odaklanan çalışmaların taşıdığı kısıtlardan uzaktır. “Câmiu Hâdimi’l-Haremeyn” ise daha az sayıda kitap taramasına rağmen “Cevâmiu’l-Kelim 4.5” gibi özellikle râvilerin rivayet sayısı ve hangi hocadan ne kadar nakilde buldukları gibi ağ etütlerinde kullanılabilir çeşitli verileri sunmakta, ayrıca belli hadis lafızlarını hoca-talebe ilişkisi çerçevesinde tarama imkânı vermektedir. Bu iki dijital veri tabanı hadis sahasında çalışan araştırmacılara çeşitli kolaylıklar temin etmenin yanı sıra ortak olarak bilgiye hızlıca erişme, hızlı ve etraflı olarak tahriç yapma, isnadlara sıhhat hükmü verme³ ve râvi bilgisi sunma gibi hizmetleri ile hadis ilmine dair oldukça incelikli sonuçlara varmayı sağlamaktadır.

İslamî ilimler araştırmacılarının daha yakından tanıyıp yaygın olarak kullandığı, ancak bazı maddi hatalarının yanı sıra isnad araştırmaları açısından işlevsellik anlamında da kimi kısıtları olan “el-Mektebetü’ş-Şâmile”nin yazının kapsamı dışında bırakılması, bu programın proje hedefleri açısından “Cevâmiu’l-Kelim 4.5” ve “Câmiu Hâdimi’l-Haremeyn” ölçüsünde işlevsel olarak kullanılmamasıdır.⁴

- 1 Bu araştırma notu yukarıda ismi geçen projenin bir çıktısı olarak kaleme alınmıştır.
- 2 “Cevâmiu’l-Kelim” hakkında bir değerlendirme için bk. Cem’ân, “Bernâmeçü Cevâmi’l-kelim”, s. 22-33.
- 3 “Câmiu Hâdimi’l-Haremeyn”in bu özelliği ile ilgili bir yayın için bk. Seyf, “el-Înâye bi-ahkâmi’l-eimme ale’l-ehâdisi’n-nebeviyye”, s. 101-63.
- 4 Türk ilahiyat akademisinde dijital beşerî ilimler sahasında yapılan çalışmalar hakkında bilgi için bk. Saraçoğlu, “Dijital Beşerî Bilimler Bağlamında İlahiyat/İslâmî →

“Cevâmiu'l-Kelim 4.5” ve “Câmiu Hâdimi'l-Haremeyn” adlı dijital hadis veri tabanları belli bir tema ve dönem çerçevesinde biraz daha derinlemesine kullanılıp incelendiğinde bir kısmı veri girişi, bir kısmı ise yazılım kaynaklı olan çeşitli problemlerle karşılaşılmaktadır. Nitekim bu yazıda da mezkûr proje dahilinde dijital hadis veri tabanları üzerinden muhadisler arasındaki irtibatların II. (VIII.) asır çerçevesinde tespit edilmesi, yani râvi ilişki ağlarının çıkarılması maksadıyla yapılan etraflı taramalarda tespit edilen problemler maddeler halinde sahada çalışan diğer akademisyenlerin dikkatine sunulacaktır.

1. Veri tabanında kayıtlı râvilerin mükerrer rivayet sayılarını sunan daha önceki sürümlerinin aksine “Cevâmiu'l-Kelim”in 4.5 başlıklı sürümü, râvilerin tekrarsız rivayet sayılarına yer vermektedir. Proje kapsamında hoca-talebe ilişkilerinin tespitindeki en temel kriterlerden biri, daha önceki bir yayında belirtildiği⁵ ve bazı çalışmalarda gösterildiği üzere⁶ ikili arasındaki rivayet akışının yoğunluğu olduğundan bu tekrarsız rivayet sayısı büyük önem arz etmektedir. 1400 eser tarayan bir dijital veri tabanında aynı rivayetin erken dönemden geç döneme kadar yüzlerce eserde geçmesi sebebiyle bunların her biri râvinin hanesine eklendiğinde, râvinin rivayet sayısı aslında olduğundan çok daha fazla görünmektedir. Bundan dolayı tekrarsız rivayet sayısı hoca-talebe arasındaki gerçek rivayet ilişkisi yoğunluğunu belirlemek açısından oldukça önemlidir. Ne var ki veri tabanı, anlaşıldığı kadarıyla aslında sadece tekrarsız merfû rivayet sayısını vermektedir⁷ ve bu durum mesela bir sahâbînin ya da tâbiînin şahsî görüşü olarak öğrencileri tarafından aktarılan haberlerin tekrarsız rivayet sayısına eklenmediği anlamına gelir. Nitekim Mansûr b. Mu'temir'in (ö. 132/749-50), hocası İbrâhim en-Nehaî ile (ö. 96/714) irtibatı “Cevâmiu'l-Kelim 4.5” dijital veri tabanı üzerinden takip edildiğinde çıkan sonuçlarla “Câmiu Hâdimi'l-Haremeyn” bulguları karşılaştırıldığında bu husus açıkça görülmektedir. Sadece merfû rivayet nakli esas alındığında ikisi arasında ciddi bir hoca-talebe ilişkisi gözlemlenmez, oysa Mansûr İbrâhim'in görüşlerini yoğun olarak naklettiğinden bu ilişki ancak maktû rivayetlere bakıldığında görülebilir. Dolayısıyla iki râvi arasındaki ilişkiyi belirlemede hocadan aktarılan merfû rivayetler kadar, belki de daha öncelikli olarak o

İlimler”, s. 845-91. Genel olarak İslamî ilimlerde, özelde ise hadis sahasında kullanılan bazı dijital veri tabanlarının tanıtımı için bk. Güney, “Bilgisayar Ortamındaki İslamî İlimler Konulu Araçça Program ve CD'ler Üzerine”, s. 153-85; Özsoy, “Hadis Alanındaki Bilgisayar Programlarının Özellikleri ve Kullanımı Üzerine”, s. 183-18; Yılmaz – Haksever, “Dijitalleşmenin Hadis Çalışmalarına Katkısı”, s. 349-64.

5 Topgül – Maden, “Ehl-i Hadis Ders Halkalarının Tespitine Dair Bir Metot Teklifi”, s. 37-68.

6 Yücedağ, *2./8. Asır Medîne Hadis Halkaları*.

7 Syed v.dğr. “Verifying Source Citations in the Hadith Literature”, s. 8.

hocaya ait görüşler önem arz etmektedir. Proje çalışmaları esnasında -şehirler için özel olarak kullanılan *el-Muvatta'* ve *Müsnedü's-Şâmiyyin* gibi kaynaklar istisna edilirse- merfû rivayetler için Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *el-Müsned*'i, mevkuf ve maktû rivayetler için ise Abdürrezzâk b. Hemmâm (ö. 211/827) ve İbn Ebû Şeybe'nin (ö. 235/849) *el-Musannef*leri özel olarak taranmış, ulaşılan bulgularla dijital veri tabanının verdiği sonuçlar test edilmiştir. İlgili taramalar sayesinde bazı râvilerin, yakın hocasının talebeleri içerisindeki sıralamasında değişiklikler olabildiği görülmüştür. Aslına bakılırsa yazılıma alt yapı teşkil eden veri tabanında yapılacak basit bir tanımlama ile bu problemi çözmek mümkündür. Ancak şu ana kadar dijital veri tabanını geliştiren kurum ile temas sağlanamamıştır.

2. "Cevâmiu'l-Kelim 4.5" ilgili râvinin rivayetlerinin tekrarsız sayısını verme iddiasında olsa da râvinin rivayetlerinin serdedildiği sekmeye girilerek rivayetler tek tek incelendiğinde taktî' ya da ihtisara tâbi tutulan uzun bir rivayetin belli kısımlarının aynı veya ayrı kaynaklarda müstakil bir rivayet olarak tanımlandığı, yani dijital veri tabanında, aslında aynı rivayetin kısımları, özeti veya manen nakilden dolayı lafız farklılıkları ile gelmiş formlarının zaman zaman ayrı rivayetler olarak kaydedildiği görülmektedir. Büyük oranda veriyi hatalı tanımlamaktan kaynaklanan bu durum tekrarsız rivayet sayılarına yüklenen değeri sorgulanır hale getirmektedir.⁸ Ayrıca farklı rivayetlerin aynı rivayet olarak tanımlandığı durumlara nadiren de olsa rastlanabilmektedir. Bundan dolayı hoca-talebe ilişkilerinin tespitinde rivayet sayılarını dikkate alan araştırmacıların ilgili rakamları aşağıya yuvarlayarak kullanması önerilebilir. Zira gerçekte yüzlerce rivayeti olan pek çok râvi için bütün rivayetleri tek tek gözden geçirerek onların tekrarsız rivayet sayısını belirlemek pek de mümkün değildir.

3. "Cevâmiu'l-Kelim 4.5" in mevkuf ve maktû rivayetleri taramama ile tekrarsız rivayet sayılarının tartışmaya açık mahiyeti gibi problemlerinin üstesinden gelmek adına otuz üç kitap taradığı belirtilen ve tespit edilebildiği kadarıyla râvinin merfû, mevkuf ve maktû her bir rivayetini rivayet sayıları bağlamında kaydeden "Câmiu Hâdimi'l-Haremeyn" adlı dijital veri tabanının kullanılabilirliği söylenebilir. Gerçekten de dijital veri tabanının bu niteliği hoca-talebe arasındaki reel irtibatı görmek açısından oldukça önemlidir. Çünkü bir hocanın şahsî kanaatlerini veya o hocanın yakın irtibatlı olduğu bir sahâbînin fetvalarını düzenli olarak aktarmak, bir bilgi akış damarını bazen merfû hadis naklinden daha iyi gösterebilmektedir. Ayrıca bir râvinin fıkıh ile özel irtibatını görmek açısından da

8 Mairaj Syed ve arkadaşları, Cevâmiu'l-Kelim'i kaynak olarak kullandıkları çalışmalarında mükerrer rivayetler problemlerine değinmemişlerdir ("Verifying Source Citations in the Hadith Literature", s. 8-10).

mevkuf ve maktû rivayetler daha işlevsel olabilmektedir. Ancak bu meziyetine rağmen “Câmiu Hâdimi'l-Haremeyn” de râvinin tekrarsız rivayetlerini göstermemektedir. Yani bu rakam hoca-talebe ilişkisi izlemeyi sağlayan merfû hadisler dışındaki haber türlerini içerse de bir rivayetin aynı veya farklı kitaplardaki her bir kaydını da ayrı bir rivayet gibi tanımlamaktadır. Bundan dolayı yapılan taramada aslında hoca ile talebesi arasındaki reel rivayet ilişkisi değil, onlarca, belki yüzlerce rivayet tekrarından doğan yekünlerle karşılaşılmaktadır. Bu problemin farkında olunduktan sonra izlenecek yöntem ise biraz aşamalı olmakla birlikte oldukça işlevseldir. Öncelikle “Câmiu Hâdimi'l-Haremeyn” belli bir kitap özelinde hoca-talebe ilişkisini, hem de gerektiğinde aktarım lafızlarını da belirleyerek tarama imkânı vermektedir. Bundan dolayı mesela Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned'i* ile Abdürrezzâk b. Hemmâm ve İbn Ebû Şeybe'nin *el-Musannef'leri* ile kayıtlanan bir tarama işlemi, tekrarsız rivayet problemini tam olarak ortadan kaldırmaya da en azından araştırmayı otuz üç kitaptaki tekrar yükünden kurtarmakta ve hata payını daha aza indirmektedir.

4. Hem “Cevâmiu'l-Kelim 4.5” hem de “Câmiu Hâdimi'l-Haremeyn” adlı dijital veri tabanları kimi râvileri gözden kaçırmaktadır. Bir başka deyişle dijital veri tabanlarından birinde kaydedilen bir râvi diğerinde yer almayabilmektedir. Bu durum her bir şehirdeki merkezî ilişkiler ağına dair varılan yargıları herhangi bir şekilde zora sokmamakla birlikte, özellikle az rivayeti olan meçhul şahıslara dair verilecek sayısal değerler açısından bir handikaptır. Râvinin varlığı/yokluğuna dair problem iki dijital veri tabanının tarama kümelerinin farklılığından kaynaklanmış olabileceği gibi veri girişindeki hataların sonucu da olabilir. Mesela “Cevâmiu'l-Kelim 4.5”te İbâzî âlimi Rebî b. Habîb'in (ö. 180/796 [?]) *el-Müsned'i* ya da Sahnûn'un (ö. 240/854) *el-Müdevvenesi* taranırken bu metinler “Câmiu Hâdimi'l-Haremeyn”de bulunmaz. Bu durum Rebî b. Habîb özelinde sırf “Câmiu Hâdimi'l-Haremeyn”de yapılan bir taramada onun, *el-Müsned'*indeki en temel hocası olan Ebû Ubeyde Müslim b. Ebû Kerîme ile ilgili bulgulara erişilemeyeceği anlamına gelir. Bundan dolayı herhangi bir şahsın hoca ya da talebeleri taranırken tek bir dijital veri tabanıyla yetinilmemelidir. Ayrıca mesela İbn Sa'd'ın (ö. 230/845) *et-Tabakâtü'l-kübrâ'sı*⁹ ve Buhârî'nin (ö. 256/870) *et-Târihu'l-kebir'i* gibi temel metinlerde veya İbn Yûnus'un (ö. 347/958) ve İbn Asâkir'in (ö. 571/1176) *Târih'leri* gibi bölgesel kitaplarda hoca ve/veya talebesi, hatta bazan rivayeti zikredildiği halde her iki dijital veri tabanında da bulunmayan râviler vardır -ki ikinci grup örnekler tarama kümesinden

9 Halîfe b. Hayyât'ın (ö. 240/854) *et-Tabakât'ı* da buraya eklenebilir. Ancak bu iki *et-Tabakât'*ta sadece ilim talipleri değil resmî görevliler ve akrabalık ilişkisi sebebiyle kendilerine yer verilen kimseler de yer aldığından onlarda olup dijital veri tabanlarında yer almayan bazı isimlerin bulunması gayet doğaldır.

de kaynaklanabilir-. Mesela Şii rivayet kaynaklarıyla Hanefiler'in rivayet kaynaklarından olan *Kitâbü'l-Âsâr*'lar her iki dijital veri tabanında da taranmaz. Son olarak sadece bir iki rivayeti olan bazı sahâbiler ya da meçhul isimler tarama kümelerinin farklılığından dolayı dijital veri tabanlarından birinde kayıtlı iken diğerinde yer almayabilmektedir.

5. Dijital veri tabanlarının râvilerin gerçek rivayet sayısını sunmadığı durumlar da söz konusudur. Mesela Mâlik b. Enes'in (ö. 179/795) birçok kitap râvisi tarafından aktarılan *el-Muvatta*'nın farklı rivayetleri dijital veri tabanlarında taranmaz. Bundan dolayı aslında Mâlik'ten *el-Muvatta*'yı tam bir kitap olarak nakletmiş isimlerin rivayet sayısı, o şahsın *el-Muvatta* rivayeti dijital veri tabanında taranmadığından oldukça düşük çıkmaktadır. Bir başka deyişle bu isimlerin rivayet sayısı normalde naklettikleri kitaptakilerden, yani *el-Muvatta*' rivayetlerindeki haber sayısından fazla olması gerekirken dijital veri tabanlarında onların ancak sonraki kitaplara kaydedilen *el-Muvatta*' dışı rivayetlerinin sayısıyla karşılaşılmaktadır. Mesela bir *el-Muvatta*' râvisi olan Abdullah b. Mesleme el-Ka'nebi'nin (ö. 221/836) Mâlik'ten naklettiği rivayetlerin sayısı "Cevâmiu'l-Kelim"e göre 550'dir. Halbuki Ka'nebi'nin elimizdeki *el-Muvatta*' rivayetinde 1000'den fazla haber yer alır. Mâlik'in kavilleri haber olarak sayılmadığı zaman dahi kitapta 700 civarında merfû, mevkuf ve maktû rivayet kayıtlıdır.

6. Rivayet sayısı az olan bir râvi kendisine verilen farklı nispe, isim ve lakaplardan dolayı aynı dijital veri tabanında farklı şahıslar olarak tanımlanabilmektedir. Mesela "Cevâmiu'l-Kelim 4.5"te Büheyse bint Ebû Büheyse el-Fezâriyye isimli kadın râvinin hocaları içerisinde hem Ebû Büheyse el-Fezârî hem de Umeyr el-Fezârî kayıtlıdır. Halbuki Ebû Büheyse, Umeyr'in künyesidir. Bundan dolayı bu râvileri farklı isimler olarak kaydetmeme adına mutlaka hoca ve talebeleri gözden geçirilmelidir. Bu problemin bir yönü, klasik rical eserlerindeki hatalı kayıtlarla ilgilidir ve özellikle isimleri kalbedilerek iki ayrı râvi olarak kaydedilen kişilerde bu gibi sorunlar gözlemlenebilir. Mesela aslında aynı râvi olan Seyyâr b. Manzûr / Manzûr b. Seyyâr adlı kişi her iki veri tabanında da ayrı râviler olarak kaydedilmiştir.

7. Dijital veri tabanlarındaki rivayet sayılarını merkeze alarak hoca-talebe ilişkileri kurulurken yakın hoca-talebe ilişkisinin sadece rivayet sayısı ve oranıyla ilgili olmadığı akılda tutulmalıdır. Zira bazan kısa süreli birliklerde çokça rivayet elde edilebilmekte, uzun süreli birlikler ise yoğun bir rivayet trafiği doğurmamaktadır. Bundan dolayı sadece rivayet sayıları üzerinden bir şehrin bilgi ağları çözümlenemez. Ayrıca sadece dijital veri tabanlarındaki rakamlar merkeze alındığında bir hocanın daha yerel bir profile sahip bir öğrencisi, diğer şehirlerle de yoğun irtibatı bulunan ve teknik hadis becerisiyle de tebarüz eden öğrencilerinden daha yakın bir talebe olarak görülebilmektedir. Nitekim Muhammed b. Velid ez-Zübeydî

(ö. 149/766) ve Şuayb b. Ebû Hamza (ö. 162/778-9) gibi yerel figürlerin Zührî'den (ö. 124/742) nakilleri onların rivayetlerinin belki % 90'ını teşkil ederken Zührî'den yoğun rivayeti olan Ma'mer b. Râşid (ö. 153/770) ve Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814) gibi kişiler orantısız olarak Zübeydî ve Şuayb'ın gerisine düşebilmektedir. Dolayısıyla hoca-talebe ilişkileri vazedilirken sadece rivayet sayıları ve oranları değil bizzat tarafların birbiriyle irtibatları ve ilmî kimlikleri de sürece dahil edilmelidir.

8. Bir diğer mesele dijital veri tabanlarının râvinin rivayet sayısını belirleme prensipleridir. Her iki dijital veri tabanı da taradığı kitaplarda zâhiren birbirinden rivayette bulunduğu gözükken kimseleri hoca ve talebe kısımlarına kaydetmektedir. Halbuki irsal ve tedlis realitesi bu tespitleri peşinen zora sokmaktadır.¹⁰ Özellikle isnadların erken tabakalarında irsal gayet normal bir durumdur ve birçok isim aslında görüşmediği birinden nakilde bulunmakta ya da aslında görüştüğü kimseden, bizzat duymadığı bir haberi nakledebilmektedir. Sadece dijital veri tabanlarındaki rivayet sayılarına istinaden râvilerin falanca hocadan rivayet sayılarını belirlemek ve taraflar arasında hoca-talebe ilişkisi vazetmek bundan dolayı oldukça sorunlu bir uygulamadır. Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) ya da Humejd et-Tavîl (ö. 143/760) veya müdellisliği bilinen Bakıyye b. Velîd (ö. 197/812-3) gibi kimseler bu duruma örnek verilebilir.

9. “Cevâmiu'l-Kelim 4.5”te râvi taraması yapılırken ismin içerdiği harf-i tarifler de dikkate alınmak durumundadır. Aksi takdirde dijital veri tabanında oldukça maruf olan şahısların bilgisine dahi ulaşılammaktadır. Nitekim dijital veri tabanını yazanlar da veri tabanının kullanımına ayırdıkları kısımda bu hususa dikkat çekmişlerdir. “Câmiu Hâdimi'l-Haremeyn”de ise harf-i tarif dikkate alınmaksızın râvi taraması yapılabilmektedir ve bu durum araştırmacılara büyük kolaylık sağlamaktadır. Bundan dolayı önce “Câmiu Hâdimi'l-Haremeyn”de tarama yapıp oradaki râvinin tam ismi kısmını kopyalayarak “Cevâmiu'l-Kelim 4.5”te taramak tavsiye edilebilir.

10. Dijital veri tabanlarında özellikle meşhur olmayan râviler taranırken hem babaya hem de dedeye nispetle tarama yapılması gerekebilir. Zira dijital veri tabanı esas aldığı bir kaynaktan mezkûr râvinin isminin dedesine nispet edilerek yazıldığını görmüşse onu esas alabilmektedir. Bundan dolayı önce “Câmiu Hâdimi'l-Haremeyn”de tarama yapıp sonra “Cevâmiu'l-Kelim 4.5”e gitmek daha işlevseldir. Öte yandan “Cevâmiu'l-Kelim

10 Syed ve arkadaşları, Cevâmiu'l-Kelim verilerini kullanarak râviler arasındaki ilişkileri kurdukları çalışmalarında bu problemi de dikkate almamışlardır (“Verifying Source Citations in the Hadith Literature”, s. 8-10). Shuaib ve arkadaşlarının benzer nitelikli çalışmalarında da bu sorun dikkatten kaçmıştır (“Trophic Analysis of a Historical Network Reveals Temporal Information”, s. 4-7).

4.5”teki râvi aramalarının râvi arama kısmındaki “el-ism” sekmesinde değil, “cümletü’l-bahs” sekmesinde yapılması üst nesillere nispetle tanınan isimlere erişilmesini temin edebilmektedir. Mesela “Ahmed b. Hanbel” taraması “el-ism” sekmesinde cevap vermezken “cümletü’l-bahs” sekmesinde sonuç sunmaktadır.

11. Râviler hakkındaki en önemli biyografik bilgilerden biri râvilerin vefat tarihleridir. Vefat tarihlerinin tespitinde “Cevâmiu’l-Kelim 4.5” râvi hakkında tek bir vefat tarihi vermekte ve vefat tarihi hakkındaki ihtilafları yansıtmamaktadır. Hatta çok fazla tanınmayan ve Zehebi’nin (ö. 748/1348) “hicri 111-120 arası” gibi ihtimalli bir vefat tarihi belirttiği isimler bu dijital veri tabanında sabit bir vefat tarihi ile kaydedilmektedir. Buna mukabil “Câmiu Hâdimi’l-Haremeyn” râvinin vefatına dair kaydedilen farklı tarihleri “veya” kaydıyla sunmaktadır. Ayrıca genel bir intiba olarak “Cevâmiu’l-Kelim 4.5”te vefat tarihi verilmeyen isimler “Câmiu Hâdimi’l-Haremeyn”de aralıklı tarihlerle kaydedilebilmektedir. Özellikle iki kişinin hangi tarihte görüştüğü belirlenirken bu ihtilaflı ve aralıklı tarihler dikkate alınabilir.

12. “Cevâmiu’l-Kelim 4.5”te râvi arama sekmesinde râvinin yerleştiği/yaşadığı yer hakkında verilen bilgiler ihtiyatla karşılanmalıdır. Bu bilgiler genelde biyografik literatürle uyumlu olmakla birlikte bazan râvinin uzun süre ikamet ettiği ve ilmi birikimini elde ettiği ya da yaydığı şehir ilgili kısma kaydedilmeyebilmektedir. Ayrıca aslında râvinin aslı şehri/bölgesi olan ve nispesini taşıdığı yer dijital veri tabanında rihle yapılan yer olarak gösterilebilmektedir. Son olarak kaynaklarda yer alıp buraya işlenmemiş olan bazı nispeleler de bulunmaktadır. Bundan dolayı ilgili veriler mutlaka tarih, tabakat ve rical kaynaklarından kontrol edildikten sonra kullanılmalıdır. Dolayısıyla sadece bu sekmedeki verileri kullanarak erken dönem ilim merkezleri hakkında kesin yargılara varmak mümkün değildir.

13. “Cevâmiu’l-Kelim 4.5”te râvilerin cerh-ta’diline tahsis edilen bilgi kutucuklarında râvinin cerh-ta’dili bağlamında pek çok münekkidin kanaatine yer verilmekte ancak bunların kaynakları belirtilmemektedir. “Câmiu Hâdimi’l-Haremeyn”de ise muahhar kaynaklar da olsa ilgili bilginin hangi kitabın hangi sayfasında geçtiği kaydedilmektedir. Ayrıca “Cevâmiu’l-Kelim 4.5”te râvi için genel olarak “makbul” ifadesiyle tanımlanan râviler için mutlaka “el-adâle” sekmesi de gözden geçirilmelidir. Zira bazan ilgili sekmedeki verilerle genel olarak verilen hükümler arasında uyumsuzluk olabilmektedir.

14. Dijital veri tabanlarının kapsadığı kitaplarla ilgili de bazı hususlara değinilmelidir. Mesela “Cevâmiu’l-Kelim 4.5”te İbn Sa’d’ın *et-Tabakât*’ı gibi metinler de rivayet kaynağı olarak taranırken “Câmiu

Hâdimi'l-Haremeyn”de “Kütübü'l-mütûn” kısmında görüleceği üzere sadece otuz üç rivayet kaynağı taranmaktadır. Özellikle ağ çalışmaları için daha fazla rivayet üzerinden veri tanımlaması yapılması önemli olduğundan taramalarda “Cevâmiu'l-Kelim 4.5” -bazı muahhar ve çok da önemli olmayan kaynakları taramasına rağmen- daha işlevseldir.

15. Klasik kaynaklarda “Falancadan nakilde bulundu” gibi kayıtlarla yer alan bazı râvilere dijital veri tabanları yer vermeyebilmektedir. Mesela İbn Abdülhakem’in (ö. 257/870) *Fütûhu Mısır*’ından Leys b. Âmir b. Yahyâ ve Umeyr b. Mâlik¹¹ ile İbn Yûnus’un *Târih*’inden Üneys b. İmrân, Ubeydullah b. Huleyl ve Ömer b. Habîb el-Müezzîn bu bağlamda zikredilebilir.¹²

Özetle ifade etmek gerekirse “Cevâmiu'l-Kelim 4.5” ve “Câmiu Hâdimi'l-Haremeyn” adlı dijital veri tabanları hadis sahasında çalışan araştırmacılara çeşitli kolaylıklar sağlamanın yanı sıra özellikle râvilerin rivayet sayısı ve hangi hocadan ne kadar nakilde buldukları gibi ağ etütlerinde kullanılabilecek çeşitli verileri de sunmaktadır. Ancak anılan veri tabanları daha ayrıntılı çalışmalar için kullanıldığında onların kimi problemler içerdiği de görülmektedir. Yazıda belirtilen hususlar dikkate alınarak çalışmaların sürdürülmesi genel yargılara daha az hata payıyla erişmeyi sağlayacaktır.

Teşekkür / Acknowledgement

Çeşitli müzakerelerle metnin olgunlaşmasına katkı veren değerli arkadaşlarım Âdem Sari, Baki Gönüllü, Enes Tarhan, Hatice Demirci, Muhammet İkbâl Aslan, Ömer Faruk Maden ve Rıdvan Talha Yücedağ’a teşekkürlerimi sunarım.

I would like to thank my colleagues Âdem Sari, Baki Gönüllü, Enes Tarhan, Hatice Demirci, Muhammet İkbâl Aslan, Ömer Faruk Maden and Rıdvan Talha Yücedağ for their valuable comments on this paper’s earlier drafts.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir.

The author declared that there is no conflict of interest.

Mali Destek / Grant Support

Bu çalışma TÜBİAK tarafından mali olarak desteklenen 121K412 nolu 1001 proje çerçevesinde kaleme alınmıştır.

This research note is a product of a research project (type: 1001, no: 121K412) that has been supported financially by the Scientific and Technological Research Council of Turkey (TÜBİTAK).

11 Sırasıyla bk. İbn Abdülhakem, *Fütûh*, s. 283, 285.

12 Sırasıyla bk. İbn Yûnus, *Târih*, I, 50, 333, 364.

Bibliyografya

- Cem'an, Muhammed b. Abdülaziz, "Bernâmeçü Cevâmii'l-kelim – Arz ve nakd", *el-Mecelletü'd-devliyye li't-tatbikiyyâti'l-İslâmiyye* 2/3 (2014): 22-33.
- Güney, Necmeddin, "Bilgisayar Ortamındaki İslâmî İlimler Konulu Arapça Program ve CD'ler Üzerine", *Marife*, 5/2 (2005): 153-185.
- İbn Abdülhakem, Ebü'l-Kâsım, *Fütûhu Mısır ve'l-Magrib*, nşr. Ali Muhammed Ömer, Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-diniyye, 1425/2004.
- İbn Yunus, Ebû Said, *Târih*, nşr. Abdülfettâh Fethî Abdülfettâh, I-II, Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1421/2000.
- Özsoy, Abdulvahap, "Hadis Alanındaki Bilgisayar Programlarının Özellikleri ve Kullanımı Üzerine", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 24 (2005): 183-218.
- Saraçoğlu, Tuba Nur, "Dijital Beşerî Bilimler Bağlamında İlahiyat/İslâmî İlimler", *İslam Tetkikleri Dergisi: Journal of Islamic Review*, 12/2 (2022): 845-891.
- Seyf, Ömer İbrahim, "el-İnâye bi-ahkâmî'l-eimme ale'l-ehâdisi'n-nebeviyye fi bernâmeçü Câmii hâdimi'l-Haremeyni'ş-şerifeyn el-Melik Abdullah b. Abdilaziz li's-sünneti'n-nebeviyyeti'l-mutahhara", *Mecelletü'l-Câmiati'l-Kâsimiyye li'l-ulûmi'ş-şer'iyye ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye*, 1/1 (2021): 101-163.
- Shuaib, Choudhry v.dğr., "Trophic Analysis of a Historical Network Reveals Temporal Information", *Applied Network Science*, 7/1 (2022) (erişim: <https://appliednetsci.springeropen.com/articles/10.1007/s41109-022-00469-9>). (31.10.2022).
- Syed, Mairaj v.dğr., "Verifying Source Citations in the Hadith Literature", *Journal of Medieval Worlds*, 1/3 (2019): 5-20.
- Topgöl, Muhammed Enes – Ömer Faruk Maden, "Ehl-i Hadis Ders Halkalarının Tespitine Dair Bir Metot Teklifi: II. (VIII.) Asrın İlk Yarısı Basra Örneği", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 45 (2021): 37-68.
- Yılmaz, Rahile Kızılkaya – Elif Haksever, "Dijitalleşmenin Hadis Çalışmalarına Katkısı", *Modern Dönemde Hadis ve Babanzâde Ahmed Nâim*, ed. İbrahim Özcoşar v.dğr., İstanbul: Divan Kitap, 2022, s. 349-364.
- Yücedağ, Rıdvan Talha, *2./8. Asır Medine Hadis Halkaları* (yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2022.

Ekmeleddin İhsanoğlu, *The Abbasid House of Wisdom: Between Myth and Reality*

London: Routledge, 2022 [Baskı tarihi 2023 şeklinde geçer].
XII+93 s. ISBN 9781032347455

İSMAİL E. ERÜNSAL*

Abbâsî dönemi ilim ve kültür hayatından bahseden bütün araştırmalarda bu dönemin en önemli ilim merkezinin Bağdat Beytülhikmesi olduğu belirtilir. Abbâsîler devrinde bir süre ilmî faaliyetlerin etrafında yoğunlaştığı Beytülhikme, Hârûnürreşîd tarafından Bağdat'ta kurulmuş, oğlu Me'mûn tarafından da geliştirilmiştir. Anlaşıldığı kadarıyla bu dönemde Beytülhikme, çeşitli dillerden tercüme faaliyetlerinin yürütüldüğü merkez haline gelmiştir. Kaynaklardaki bazı kayıtlardan anlaşıldığına göre, muhtemelen sarayın bir bölümünde yer alan Beytülhikme'de tercüme faaliyetleri dışında halifenin ulema ve üdebâ ile yaptığı sohbetler de gerçekleştirilmekteydi.

Beytülhikme'de zengin koleksiyona sahip bir de kütüphane bulunmaktaydı. Hârûnürreşîd, Ebû Ca'fer el-Mansûr'un sarayda kurduğu zengin kütüphaneyi de nakletmesiyle¹ Beytülhikme'de önemli bir koleksiyon oluşturulmuştur.² Bu kütüphanede Arapça'ya çevrilmek üzere toplanmış olan Grekçe, Süryânîce, Farsça kitaplar büyük bir yekün tutmaktaydı. Başta İbnü'n-Nedîm olmak üzere birçok kaynakta Hârûnürreşîd'in ve Me'mûn'un bu dillerdeki kitapların temini için özellikle Bizans'a gönderdiği heyetlerden bahsedilmektedir.

Kaynaklarda Beytülhikme adının geçtiği yerlere bakıldığında değinilerin hemen hepsinin bu kurumla değil de buradaki görevli birkaç kişi ile ilgili olduğu görülmekte ve Beytülhikme'deki ilmî ve kültürel faaliyetler hakkında neredeyse hiçbir ayrıntıya rastlanmamaktadır. Ayrıca Beytülhikme'nin bir araştırma kurumu şeklinde örgütlenmiş olduğuna işaret

* Prof.Dr., TDV İslam Araştırmaları Merkezi / Prof., Türkiye Diyanet Foundation Centre for Islamic Studies, İstanbul, Türkiye, ORCID 0000-0003-4182-1369 ie.erunsal@isam.org.tr

DOI: 10.26570/isad.1235848

Atıf/Citation Erünsal, İsmail E., "Ekmeleddin İhsanoğlu, The Abbasid House of Wisdom: Between Myth and Reality", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 49 [2023]: 177-182.

- 1 Serhân, *el-Mektebât*, s. 54.
- 2 Abdülazîz Sâlim, "Mecâmi ilmiyye İslâmiyye", s. 47.

eden herhangi bir bilgiye de sahip değiliz. Kaynaklara bakıldığında, bazı kültürel etkinliklere ev sahipliği yapan Beytülhikme'nin zengin bir kütüphaneye sahip olduğunu, bazı bilim adamlarının buradaki eserlerden yararlandıklarını hatta yaptıkları telif ve tercümeyle mevcut koleksiyonu büyüttüklerini söyleyebiliriz.

XX. asrın başlarından itibaren önce müsteşrikler ve daha sonra da onlardan ilham alan müslüman araştırmacılar Beytülhikme konusunda ansiklopedi maddeleri, makaleler ve birkaç ciltlik kitaplar yazmışlardır. Ancak ne yazık ki, üretilen bilgiler kaynaklara değil tamamen hayal gücüne dayanmaktaydı. Onların düşünce ve hayallarına göre de Beytülhikme, Avrupa'daki akademiye veya modern üniversiteye benzemektedir.

Buna mukabil, son yıllarda bu konuda bazı şüpheler oluşmaya başladığı müşahade olunmaktadır. Mesela Abbâsiler dönemindeki tercüme faaliyetleriyle ilgili kitabında bu konuya kısaca değinen Dimitri Gutas, Beytülhikme konusunun çok abartıldığını söylemiştir. Beytülhikme'nin ne olup ne olmadığını ise, bu tanıtımın konusu olan kitabı ile Ekmeleddin İhsanoğlu ortaya koymuştur. İhsanoğlu, Beytülhikme konusunda söylenegelen abartılı ve hayali bilgilere iltifat etmemiş, sadece kaynaklarda verilen bilgilerin satır aralarını okuyarak, tarihî kaynakları ve şimdiki kadar başvurulmayan bazı çalışmalarını da kullanarak sorgulayıcı, ufuk açıcı bir eser vücuda getirmiştir.

İhsanoğlu'nun kitabı kısa on bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Beytülhikme ile ilgili giriş mahiyetinde bazı bilgiler verilmiş, Bağdat'taki ilmî hayata ve önceki milletlerin ilimlerine (*ulûm-ı evâil/ulûmü'd-dâhile*) karşı oluşan ilgiye temas edilmiştir. Bölümün sonunda ise, Beytülhikme sözcüğünün Yunan veya İran menşeli olduğu şeklinde ileri sürülmüş olan görüşler özetlenmiştir. Acaba Yunan ve İran'daki bu tür kurumlardan müslümanların haberleri vardı da sarayda teşekkül eden zengin koleksiyonları için kullandıkları Beytülhikme ismini, o kurumlardan ilham alarak mı benimsedi ve kullandılar? Vâkıdî (ö. 207/823), II. (VIII.) asrın sonu gibi erken bir tarihte Yunan ve Bizans'taki bir kurumdan bahsederken "beytü'l-hikme" sözcüğünü kullanmaktadır.³ Daha geç dönemde İbn Hallikân⁴ ve Makrîzî⁵ de "beytü'l-hikme" sözcüğü benzer bir kurum olarak geçmektedir.

Kitabının "Efsanenin Doğuşu" başlığını taşıyan ikinci bölümünde İhsanoğlu, Beytülhikme efsanesinin doğuşunu ve Batı'da ve İslam dünyasında nasıl yaygınlaştığını, XIX. asırdan başlayarak kronolojik olarak ortaya

3 Vâkıdî, *Futûhu's-Şâm*, I, 295; II, 143.

4 İbn Hallikân, *Vefeyât*, s. 323.

5 Makrîzî, *el-Mevâiz*, I, 343.

koymaktadır. İhsanoğlu'na göre ilk dönemlerde İslam dünyasındaki bazı kavramlara Batı dillerinde bir karşılık bulma çabaları, bu konudaki zihin karışıklığının en önemli sebeplerinden biridir. Beytülhikme'nin Batı dillerine "akademi" olarak çevrilmesi, bu kuruma hamledilen hayalî görevlerin en önemli müsebbibidir. İhsanoğlu'nun tespitlerinden anlaşıldığı kadarıyla Batı'da bu kurumun fonksiyonlarıyla ilgili bir yanlış tespit, İslam dünyasında konunun romanlaştırılmasına ve ciltlerle kitaplar yazılmasına yol açmıştır. Müslüman bilim adamları da bu akımın dışında kalmamış, konusu hakkındaki son bilgileri derlemesi beklenen ansiklopedi maddelelerinde bile, "Beytülhikme giderek fiziki ve fonksiyonel açıdan gelişip zenginleşmiş, özellikle pozitif ilimlerin araştırıldığı bir merkez ve bir eğitim kurumu haline gelmiştir" gibi yakıştırmalar yapılabilmektedir.

Mevcut tabloyu ortaya koyan ilk iki bölümden sonra İhsanoğlu "Dissecting the Myth" başlığı altında Beytülhikme konusunda yaratılan efsaneyi "parçalarına ayırarak" incelemektedir. İhsanoğlu'na göre, kaynaklardan elde edilen oldukça sınırlı bilgiler bile bize Beytülhikme hakkında yaratılan, buranın bir akademi/üniversite olduğu şeklindeki tahayyülün, adı adınca bir "efsane" olduğunun anlaşılmasını sağlayabilir. İhsanoğlu bu bölümde kaynaklardaki bilgileri titiz bir biçimde yorumladıktan sonra İslam dünyasında II-III. (VIII-IX.) asırlarda Beytülhikme'de gerçekleştirildiği iddia edilen tercüme faaliyetlerini incelemiştir.

Müteakip iki bölümde İhsanoğlu, Beytülhikme'nin ana unsuru olan kütüphaneyi oldukça geniş bir şekilde ele almaktadır. İhsanoğlu kütüphanenin Arapça'da nasıl ifade edildiğini ayrıntılarıyla inceleyip "erken Abbâsî döneminde kütüphanelerin *hizânetü'l-kütüb* veya bu tanımın kısaltması olan *hizâne*" şeklinde isimlendirildiğini söylemektedir. Gerçekten de bir araştırmada tespit edildiğine göre⁶ belli bir dönemden sonra kütüphanenin "hizânetü'l-kütüb" olarak anılması son derecede yaygınlaşmıştır. Nitekim kütüphanelerin Osmanlı döneminde *hizâned*en mülhem olarak *hazine* şeklinde adlandırılması da yaygın olmamakla birlikte görülen bir durumdur. İhsanoğlu bir kütüphane olan Beytülhikme'nin *Hizânetü'l-Kütüb* değil de *Hizânetü'l-hikme* olarak anılmasına da buradaki koleksiyonun niteliğinin yol açtığını dile getirmektedir. İhsanoğlu bu bölümde ayrıca, *Hizânetü'l-hikme* ile *Beytülhikme* isimlendirmeleri arasında bir bağlantı kurmakta ve *beytülhikme* ifadesinin, bazı araştırmacıların iddia ettiği gibi, komşu kültürlerden bir aktarma değil de Abbâsîler döneminde Hârûnürreşîd ve Me'mûn'un sarayda kurdukları kütüphaneyi tanımlamak için kullanılan orijinal bir isim olduğunu söylemektedir.

6 İkrîş, "Mine'l-Hizâne ile'l-Mektebe", s. 483-587.

İhsanoğlu altıncı bölümde Beytülhikme'nin halifenin huzurunda ilmî münakaşa ve müzakerelerin yapıldığı bir merkez olduğu şeklindeki görüşün yanlış olduğunu, bu görüşü desteklemek için kullanılan iki örnek üzerinden ortaya koymaktadır. Gerçekten de İhsanoğlu'nun zikrettiği iki örneği kullanarak Beytülhikme'nin bu tür faaliyetlerin yapıldığı bir merkez olduğunu iddia etmek güçtür. Çünkü örneklerden birinin kaynağı sorunludur, diğeri de İhsanoğlu'nun müdellel bir şekilde ortaya koyduğu gibi yanlış anlamadır. Ancak söz konusu yanlış örneklerden hareketle Beytülhikme'nin ilmî tartışma mahfili gibi bir fonksiyon icra etmediğini söylemek de aynı derecede güçtür. İşin tabiatı gereği, bu tür toplantıların Beytülhikme'de yapılmış olabileceğini ifade etmenin de yanlışlığını iddia edemeyiz.

İhsanoğlu yedinci bölüme “Eğer Beytülhikme konusunda söylenenler mübalağalı ve hayal mahsulü ise kaynaklardaki kısıtlı bilgiler üzerinden bu konuda biz ne söyleyebiliriz?” sorusuyla başlayarak şimdiye kadar başvurulmamış kaynaklardaki rivayetlerle Beytülhikme/Hizânetü'l-hikme'nin niteliğini ve fonksiyonlarını ortaya koymaya çalışıyor. Aynı bölümde İhsanoğlu, Beytülhikme/Hizânetü'l-hikme'deki koleksiyonun oluşumunu anlatırken özellikle kâğıdın İslam dünyasına girişiyle telif faaliyetlerinin hızlanmasına ve Bizans imparatoru ile kurulan dostane ilişkilerin bir sonucu olarak Grekçe kitapların saray kütüphanesine/Beytülhikme'ye kazandırılmasına vurgu yapıyor.

Yine bu bölümde İhsanoğlu, Abbâsî dönemi tercüme hareketlerinin en önemli uzmanı olan Dimitri Gutas'ın “Beytülhikme'nin Yunanca eserlerin Arapça'ya çevrildiği bir merkez ve de akademi olmadığı” şeklindeki görüşünün yanlışlığını, kaynaklardaki nakiller üzerinden ispat ediyor.

Bu kadar efsaneleşen bir kurumun âkıbetini İhsanoğlu yedinci bölümde “Beytülhikme'ye Ne Oldu?” başlığı altında ele almaktadır. Maalesef bu konuda kaynaklarda tatminkâr bir bilgi bulmak mümkün değildir. Herhalde Mu'tasım-Billâh devrinde (218-227/833-842) hilafet merkezinin Bağdat'tan Sâmerrâ'ya taşınması ve bilemediğimiz başka sebeplerle Beytülhikme, kültürel faaliyetlerin merkezi olma özelliğini yitirmiş olmalıdır. Beytülhikme, III. (IX.) asırdan sonra artık Hizânetü'l-hikme şeklinde anılmaya başlanmıştır. Bu dönemde kaynaklarda nadiren rastlanan Beytülhikme ifadesi, Hârûnürreşid veya Me'mûn devrine ait bazı olayların nakli dolayısıyla geçmektedir. Mesela İbn Batta'nın (ö. 387/997) *el-İbâne* adlı eserinde geçen “beytülhikme” tabiri, Me'mûn'un, dönemin âlimlerinden biriyle yaptığı müzakerenin nakli dolayısıyla kullanılmıştır.⁷ İhsanoğlu'nun İbnü'n-Nedîm'den naklettiği örnekler de bunu doğrular

mahiyettedir (s. 70). Anlaşıldığına göre Beytülhikme, varlığını bir dönem sadece kütüphane olarak sürdürmüştür.⁸ Zehebî gibi bazı tarihçilerin burayı *Hizânetü'l-Me'mûn* (Me'mûn'un kütüphanesi) diye anmaları bu sebepten olsa gerektir. IV. (X.) asrın sonlarına kadar bu kütüphanenin faaliyette bulunduğu dair rivayetler varsa da sonraki döneme ait kaynaklarda *Hizânetü'l-Me'mûn*'dan hiçbir şekilde söz edilmez. İhsanoğlu bunu, bilmediğimiz bir tarihte kütüphanenin bir şekilde yok olmasıyla ilişkilendirmektedir. Kalkaşandı'nin Bağdat'ın Moğollar tarafından tahribi sırasında kütüphanelerin de yok edildiğini söylemesinden hareketle (I, 466) Beytülhikme/*Hizânetü'l-hikme*'nin Moğol istilasına kadar varlığından bahsedilebilir mi? Belki de Beytülhikme/*Hizânetü'l-hikme* bu tarihten önce Halife Müstansır-Billâh'ın (623-640/1226-1242) Müstansırıyye Medresesi'nde tesis ettiği kütüphaneye nakledilmişti. Zehebî, daha başlangıçta bu kütüphane kurulduğunda Halife Müstansır'ın saraydan 160 yük kitap gönderdiğini söyler.⁹ Kısa zamanda 80.000 üzerinde bir kitap koleksiyonuna sahip olan bu kütüphaneye daha sonraki tarihlerde de saraydan kitap akışının devam etmiş olması gerekir.

Kitabın "Tesir/Etki" (The Impact) başlığını taşıyan son bölümünde İhsanoğlu, Beytülhikme'yi örnek olarak kurulan birkaç kütüphaneden bahsetmekte ve bu tür kütüphanelerin yaygınlaşmamasını, dışarıdan transfer edilen ilimlere karşı oluşan tepkiye bağlamaktadır.

Kitabın kapanış bölümünde İhsanoğlu, kaynaklardaki bilgi kıtlığından dolayı Beytülhikme'nin tatmin edici bir tarif ve tasvirini yapmanın mümkün olmadığına dikkat çekerek bu konuda ilk çalışmaları yapan araştırmacıların spekülâtif yorumları ve bazan da dikkatsizliklerinin, bu kurum hakkında ortaya gerçek olmayan, anakronik ve çarpıtılmış bir tablo çıkardığını söylemektedir. Diğer taraftan bu kurumu, sadece Farsça'dan tercümeler yapılan bir kütüphane olarak tasvir etmenin de, kaynakların verdiği bilgiler göz önüne alındığında aynı derecede hatalı olduğunu belirtmektedir. İhsanoğlu son söz olarak bu çalışmasını, birkaç nesle mensup araştırmacıların bir bakıma temennileri olarak kabul edebileceğimiz Beytülhikme'nin Batı'daki bazı araştırma merkezleri gibi bir akademi veya üniversite olduğu şeklindeki düşüncelerinin, temellendirilmesi zor bir kanı olduğunu ortaya koyan bir eser olarak takdim etmektedir.

E. İhsanoğlu'nun eseri, İslam tarihinin yazımı ve anlatımında "medeniyet" perspektifi ile yaklaşılacak kritik bir konu olan Beytülhikme'nin efsane mi, gerçek mi olduğunun yanı sıra fonksiyonu, mahiyeti, bu mahiyetin

8 Cübûri, *el-Kitâb*, s. 181.

9 Zehebî, *Târîhu'l-İslâm: sene 631-640*, s. 6.

değişimiyle birlikte isminin de farklılaşması ve ilgili daha birçok ayrıntıya odaklanarak nefsü'l-emrin (işin özü) anlaşılması ve efsanenin yerini gerçeğin alması konularına titizlikle eğilen değerli bir çabanın ürünü olarak dikkat çekmektedir. Diğer bir ifadeyle, İhsanoğlu bu çalışmasıyla İslam müesseseler tarihinin en çok tartışılan ve etrafında efsaneler üretilen Beytülhikme'nin gerçek mahiyetini veya en azından "ne olmadığını" göstermekte; sorgulayan, araştıran yönü ile Beytülhikme hakkında şimdiki kadar oluşturulan takdim ve tasvirlerin efsaneden ibaret olduğunu delillendirerek okuyucuya sunmaktadır.

Eserin, Beytülhikme ile ilgili olarak bundan sonra yazılacak ve konuşulacakları, oluşturduğu bilimsel zemin ile hakikate daha yakın kılacağına şüphe yoktur. Bu bakımdan ve zihin dünyamıza yaptığı değerli katkıdan dolayı İhsanoğlu'nun eseri, her türlü takdiri hak etmekte olup, yeni kaynaklara ulaşılmadığı müddetçe Beytülhikme'nin mahiyetini tam olarak anlamamızın da imkân dahilinde bulunmadığını, bu çalışma vesilesiyle ifade edebiliriz.

Bibliyografya

- Abdülazîz Sâlim, "Mecâmi' ilmiyye İslâmiyye ve mektebât ala gırâri Mektebeti'l-İskenderiyye", *el-Müerrihu'l-Arabî*, 49, Bağdad 1414-15/1994-95: 44-54.
- Cübürî, Yahyâ Vehîb, *el-Kitâb fi'l-hadâreti'l-İslâmiyye*, Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1998.
- İbn Batta, *el-İbâne an şerîati'l-fırkati'n-nâciye ve mücânebetü'l-fırak'l-mezmûme*, nşr. Rızâ b. Na'sân Mu'tî, I-II, Riyad: Dârü'r-râye, 1415/1994.
- İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, nşr. İhsan Abbas, I-VIII, Beyrut 1994.
- İkriş, Abdurrahman b. Hamed, "Mine'l-hizâne ile'l-mektebe: Mukârebe li-te'sili'l-istilâh", *Mecelletü Câmîati'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye*, 35, Riyad 1422/2001, s. 483-587.
- Makrîzi, *el-Mevâiz ve'l-i'tibâr*, I, Beyrut 1418.
- Serhân, Mansûr Muhammed, *el-Mektebât fi'l-usûri'l-İslâmiyye*, Menâme/Bahreyn: Mektebetü Fahrâvî, 1417/1997.
- Vâkîdî, *Fütûhu's-Şâm*, nşr. Abdüllatif Abdurrahman, I-II, Beyrut 1417/1997.
- Zehebî, *Târîhu'l-İslâm: sene 631-640*, nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî, Beyrut 1417/1997.

Ed. John L. Rury and Eileen H. Tamura,
The Oxford Handbook of The History of Education

New York: Oxford University Press, 2019.
xvi+615 p. ISBN 9780199340033

TUNCAY BAŞOĞLU*

This handbook suggests a global, transnational perspective on the history of education as a field. Apart from an introductory chapter written by the editors, the text includes 36 articles divided into six parts. Each article describes a subject in the field and ends with a bibliography for further reading. As repeatedly stressed in the book, this field has developed since the early nineteenth century with the emergence of the modern nation-state. Its scope and content expanded and underwent some transformations since the 1960s with the introduction of new perspectives, issues, and methods through interaction with the discipline of history and the broader social sciences.

In the introductory article, the editors present a brief history of the field with special reference to scholarly contributions in the formative period. They then point out changing methodological approaches and issues. The editors do not explain how or why they devised and structured the book as they did, nor do they describe the difference between their book and previous studies with the same or similar titles. They also do not discuss the differentiation between “history of education” as a field and the history of “education” as a subject, although they prefer the former as the book’s focus. In any case, the book—aside from its second half—concentrates on the history of modern education as it pertains to the last two centuries. A student might benefit from a discussion on the following issues: Is the history of education a discipline or field of research? If it is the former, what kind of discipline is it? Is it a subdiscipline of history or of education, or an interdisciplinary field with its own subject matter that

* Prof.Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Prof., İstanbul Medeniyet University Faculty of Islamic Studies, İstanbul, Türkiye, ORCID 0000-0001-5539-296X
tuncay.basoglu@medeniyet.edu.tr

DOI: 10.26570/isad.1235854

Atıf/Citation Başoğlu, Tuncay, “Ed. John L. Rury and Eileen H. Tamura, The Oxford Handbook of The History of Education”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 49 (2023): 183-188.

183

**İslam
Araştırmaları
Dergisi
49 (2023)
183-188**

intersects with history, education, and sociology? What is the goal and function of this discipline?

The first of the book's six parts is dedicated to theoretical and methodological issues. The following three parts focus on the historical development of education in different geographical regions (the second part highlights the premodern period, while the other two focus on modern history, i.e., the last two centuries). The final two parts of the book are dedicated to much-debated issues. Although the book intends to present a wide range of perspectives and issues, it seems to focus overwhelmingly on popular issues in the West, even more specifically in English-speaking countries. Most contributors—28 out of 43—are from US universities, ten are from other English-speaking countries, and only four are from non-English speaking countries (Germany, Austria, Portugal, and Mexico). One writer is not affiliated with any university. Consequentially, this study is meaningful for understanding the formation and development of the field in the United States rather than in other countries.

In the first part, titled "Interpretive Frames in Educational History," four articles address transformations and theoretical and methodological issues in the field. McCulloch's article on Consensus and Revisionism examines the scope and methods used in the field and describes it as a subdiscipline of history (p. 28). Erickson's article points to education's relationship with urban life and urbanization (p. 35ff.). Richardson's article on methods in the history of education provides a survey on the emergence of the historical method throughout history, then discusses the impacts of enlightenment, colonialism, and nationalism on history writing and the professionalization of history in universities. He then notes different accounts of education. Gottesman's article on theory in the history of education points to two different ways of addressing theory in the field: as a philosophy of history or as an interpretive frame (p. 67). He then briefly describes eight approaches in the field.

The second part, titled "Premodern Roots," comprises four articles on Greek and Roman antiquity, medieval Europe, premodern China and Japan, and precolonial indigenous education in the Western Hemisphere and the Pacific. This section is the only one dedicated to the history of education in the premodern world. It falls short of sufficiently addressing the subject and is somewhat unevenly organized, as there is no chapter addressing other civilizations and regions such as the Islamic world, Sub-Saharan Africa, or India. However, most world civilizations developed in the middle temperate zone between China in the East and the Mediterranean Sea region in the West. Sub-Saharan Africa is only dealt with in an article

on colonial education under part five (p. 413 ff.). A notable weakness of the book is its neglect of Islamic civilization's educational tradition, which encompasses more than fourteen centuries and includes the world's most populous and civilized regions in the history. These regions also affected education throughout the world, including the West.

Part three, titled "The Rise of National Education Systems," includes seven articles that deal with the rise and development of modern education in nation-states, grouping them into seven regions (Europe, North America, Australia and New Zealand, Latin America, Asia, Africa, and the Middle East). A similar imbalance in the handbook's regional focus is observed here, as all countries under Asia receive less attention than Australia and New Zealand. Moreover, the article on the rise of national education systems in Asian countries takes five countries (Japan, China, India, Iran, and Malaysia) as representative samples (p. 214), only briefly mentioning other countries on a single page. Whereas Türkiye, Indonesia, and Russia are briefly mentioned in different articles, Central Asian countries are unacknowledged, and Latin America is included as a continental package. The first part of the article on the Middle East presents a potpourri on premodern and precolonial education rather than a description of historical development. Even on just a single page (p. 243), many problematic or clearly false statements appear—for example, the disintegration of the Arab empire and the division of the region between the Ottomans and Safavids (and Qajars after them). Some false stories—like the Islamic Golden Age ending with the destructive effects of Ghazali's legacy against the rational Mu'tazila—are repeated. Talking about the Safavid ulema's independence vs. the Ottoman ulema's dependence is also an inaccurate historical assumption. As a matter of fact, the relative independence of Iranian *usuli* ulema developed later in the absence of a centralized state after the Safavids fell.

Part four, titled "The Emergence of Modern Higher Education," describes the development of higher education in three regions (modern Europe, the United States and Canada, and Asia) alongside two special and informative articles, one focused on the German university and the other on professional education in the universities. The articles on the regions suffer from insufficient space as their subject matter requires a more detailed description. Carpentier describes the history of higher education's development in Europe in four phases, and Hutcheson compares the United States and Canada rather than offering a historical account. Welch provides a broad description of the rise of modern higher education in Asia while pointing out the problem of defining "Asia" (p. 302-303).

Part five, titled “Inequality and Discrimination,” includes six articles addressing inequality, gender, migration, race and ethnicity, the African diaspora, and colonial education. Part six, titled “Educational Reform and Institutional Change,” comprises ten articles on such issues as children, religion, progressive education, schoolteachers and administrators, literacy, the transition from rural to urbân schooling, curriculum, informal education, and the relation of technology and education, ending with an article on the notions of transnational and comparative education. Tröhler’s article on curriculum history is especially informative, as—moving beyond a narrow focus on the curriculum—it explores the relationship between education and culture with its suggestion that “the extrapolation of cultural idiosyncrasy to the global sphere is more hegemonic than global” (p. 534).

The emphasis on the transformation of the field and a need for global, transnational, and comparative perspectives is pervasive throughout the entire book. This emphasis—rather than accepting a limited regional or national perspective—is itself a merit. There are, however, also some methodological problems. For example, how should one compare and discuss the educational histories of so many diverse cultures and civilizations? The nature of the history of education is similar to the history of law insofar as it is challenging to treat globally or compare (although not incomparable) very different cases and issues that depend on different beliefs, *weltanschauungs*, and cultures. So, there is a risk of overlooking values and issues important to some people while assuming one’s own values and issues are universally accepted.

The exclusion of religions and civilizations, especially Islam, represents a significant problem with the book’s perspective. This exclusion reflects the secularizing orientation of modernity. While this absence may be understandable for a narrative that takes modern secular national systems as its focus, this approach is not always sound when addressing the history of education from the bottom. If the book’s objective to surpass a narrative based on national systems is not limited to secular ideologies and issues, turning a blind eye to the religious revivals of our time is problematic. Moreover, the Islamic world is mentioned scantily and dispersed in different places, as though it never existed, apart from three pages in an article on the Middle East. Although a *madrasa* photo features on the book’s cover, the image has no relation to the book’s content. (No hint exists whether the image was selected by the editors or by the publishing house for marketing purposes). This may be due to a decision to abstain from addressing all the major religions and their effects on educational

history. However, a systematic exclusion is apparent. For example, the article on methods mentions nearly everything—even Turkic *ashiks*—from Bronze Age until the nineteenth century, except Islam (pp. 48-51). Another example is the handbook’s handling of India, where educational history is described without mentioning the Islamic past (p. 221-22).

Another problem with the book’s perspective is the absence of references to George Makdisi’s works and his views regarding education in the Islamic world. Makdisi’s work only receives mention in Welch’s article on modern higher education in Asia (pp. 313, 315). Young writes, “contrary to some claims that the institutional roots of the university lay elsewhere, whether Islamic world or even central Asia, the university’s rise is best explained as a response to developments specific to Europe” (p. 105), and Carpentier talks about “the spontaneous creation of universities” and their development out of “previous forms of higher learning such as the cathedral schools” (p. 261). However, they do not reference the related sources and instead resort to an imagined, unrealistic history. One may believe in Europe as a kind of geographical holy cradle dropped down from heaven—a unique isolated unit, spontaneously unfolding without being affected by the neighboring civilization for a thousand years. Nevertheless, this unrealistic and imagined historical outlook cannot provide a reliable methodological perspective in history, let alone as part of a global or transnational perspective.

There are also some data errors and inconsistencies to be corrected. The book states that “With the disintegration of Yugoslavia,” “five states emerged” (p. 149). This fact was true at the beginning of disintegration, but now seven (six ex-socialist republics plus Kosovo) exist at the time of the book’s publication. It is difficult to understand the causal or relational link between the Qajar period (in the nineteenth century) and Mongols (in the thirteenth century) in this sentence: “During the early and middle Qajar period, schooling was in a shambles, disrupted partly by the thirteenth-century Mongol invasions” (p. 219) as there are nearly six hundred years with all changes in between. Further, the transliteration of “Dār al-Fonūn” (see: <https://www.iranicaonline.org/articles/dar-al-fonun-lit>) may be “Dar al-Fonun” (p. 220), but it is not consistent with “Dar-al-Fonun” (p. 220) and “Dar al-Fanon” (p. 245). As far as I know, there is a saying, “Seek knowledge, even as far away as China,” falsely ascribed to the Prophet of Islam. To say, “Seek knowledge, even as far away as Cairo” (p. 241) is a new interpretation. While this statement may seem logical from the Far West, the first capital city established in Egypt by Muslims was called Fustat; in fact, Cairo did not exist until the second

half of the tenth century. To suggest that “The most famous madrasas in the Middle East were Cairo Al-Azhar founded in the tenth century...” (p. 243) is anachronistic, as al-Azhar cannot technically be understood as a madrasa at the time of its founding. Instead, after several centuries had passed, it gained some madrasa functions and was connected with some madrasas, like Taybarsiyya in the Mamluk era. Al-Ghazali (d. 1111) might be understood as a scholar from the eleventh century but not the tenth (p. 243). The ruling family in Saudi Arabia can be referred to as Saudis or the house of Saud (‘Āl Su‘ūd, sometimes written as Al Saud or Al Suud) but not al-Sud (p. 252). The Kurdish minority is Sunni-Shafiite in Iraq, not Shiite (p. 253). The book also states that “After 350 years of British rule, India won independence in 1947” (p. 452). According to this statement, English colonial administration should have begun even before the foundation of the East India Company when an unknown and nonauthorised English tradesman first set his foot in an unknown part of India as if there was no state and no inhabitants in that country. Bailyn’s work, titled *Education and the Forming of American Society* (p. 546), should be called *Education in the Forming of American Society*, as in the “Suggested Reading” (p. 552).

Mesut Kaya, *Taberî Tefsiri'nin Kaynakları*

İstanbul: İFAV Yayınları, 2022.
422 s. ISBN 9789755486284

CEYDA GÜRMAN*

Taberî'nin (ö. 310/923) tefsir ilminin doğduğu, geliştiği ve ilmi hüviyetini kazandığı ilk üç asırdaki tefsir müktesebatını kritik ederek bir araya getirdiği *Câmiu'l-beyân* adlı ansiklopedik tefsiri, tefsir tarihinde vazgeçilmez bir yere sahiptir. Bu kıymetli eserin kaynaklarının tespitine yönelik Mesut Kaya'nın kaleme aldığı *Taberî Tefsiri'nin Kaynakları* adlı çalışma, tefsirin kaynak haritasını ortaya koyarak erken dönem tefsirine katkı sunan isimleri ve henüz keşfedilmeyen ya da günümüze ulaşmayan tefsir eserleriyle müelliflerini tanıma ve böylece tefsir ilminin gelişimini doğru bir şekilde değerlendirme imkânı sağlamaktadır. Kitap Taberî'nin başvurduğu kaynakların kahir ekseriyetinin şifahî değil yazılı olduğu tezine dayanmaktadır. *Câmiu'l-beyân*'ın yazılı kaynaklarının tespiti sayesinde tefsirin daha bidayette müstakil bir ilim olarak neşet edip geliştiği ve İslamî ilimler arasında en erken telif edilen eserlerin tefsir eserleri olduğu da açıklık kazanmakta ve bu cihetle eser, sadece tefsir ilmi için değil İslamî ilimlerin diğer branşları için de kayda değer bir önem taşımaktadır. Çalışma *Câmiu'l-beyân*'ın kaynaklarını bu kapsamda inceleyen mukaddem bir çalışma bulunmadığından önemli bir boşluğu dolduracak niteliktedir.

Kitabın tefsir tarihinin dönemlendirilmesine ayrılan giriş bölümü esasen müstakil bir çalışmada ele alınmayı hak eden oldukça geniş bir konuyu tetkik etmektedir. Bu konuya dair belli başlı çalışmalara ve tekliflere temas eden yazar özellikle İbrâhim Rufeyde'nin nahiv ilminin tefsirle ilişkisi bağlamındaki dönemlendirmesini başarılı bulmaktadır (s. 22-23). Rufeyde'ye göre birinci merhale, meâni'l-Kur'ân kitaplarının telif edildiği merhaledir ve bu müellifler aynı zamanda nahiv ilminin de öncüleridir. Ancak bu eserlerden önce özellikle tâbiîn müfessirlerin tefsirleri göz önünde bulundurulduğunda, Kaya'nın da ifade ettiği gibi dil eksenli çalışmaların ikinci merhale kabul edilmesi daha isabetlidir. Yazar, Ebüssuûd'un

* Dr.Öğr. Üyesi, Sinop Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Asst. Prof., Sinop University Faculty of Theology, Sinop, Türkiye, ORCID 0000-0002-4136-9766 cey827@gmail.com

DOI: 10.26570/isad.1235857

Atıf/Citation Gürman, Ceyda, "Mesut Kaya, Taberî Tefsiri'nin Kaynakları", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 49 (2023): 189-195.

(ö. 982/1574) müfessirleri, mütekaddim ve müteahhir olarak ayırdığına atıf yapmakla birlikte (s. 50) tabakätü'l-müfessirîn türü eserlerde böyle bir dönemlendirmenin yer almadığına ve müfessirleri tabakalara ayrıarak ele alan Süyûtî (ö. 911/1505), Dâvûdî (ö. 945/1539) ve Taşköprizâde (ö. 968/1561) gibi müelliflerin nasıl tasnif yaptıklarına kısaca değinse dönemlendirme çabalarının sürecini anlamlandırma açısından okuyucu daha ziyade fayda temin edebilirdi.

Çalışmanın birinci bölümünde Taberî'nin hayatı ve ilmî serüveninin yanı sıra *Câmiu'l-beyân*'ın karakteristik özellikleri ve tefsir tarihindeki yeri üzerinde durulmuştur. Yazar bir eserin kaynaklarının tespitinin ne anlama geldiğini, "Klasik bir eserde, açık veya örtük istifade edilen eski tarihli eserlerin belirlenip bunlarla söz konusu eserin mukayesesini yaparak kaynak eserlerin hangi noktalardan ve ne sıklıkla kullanıldığını, aslı veya tâli kaynaklık yönlerini ortaya koymaktır" diye tanımlar (s. 97). Yazara göre klasik eserlerin kaynakları çıkarılırken karşılaşılan ilk zorluk, genellikle klasik eser müelliflerinin başvurdukları kaynaklara ya hiç ya da nadiren işaret etmeleridir.

Yazar girişte takip ettiği yöntemi Fuat Sezgin'in (1924-2018) *Buhâri'nin Kaynakları* adlı eserine (s. 101) dayandırmakta, onun Taberî'nin yazılı kaynaklarına dair ciddi mülahazalarda bulunduğu *Târîhu't-türâsi'l-Arabî* adlı eserinden de çokça faydalandığını belirtmektedir. Sezgin'in hem Buhârî'nin hem Taberî'nin yazılı müdevvenâta dayandığı görüşü yazar tarafından kabul görmekte ve kitapta bu kabul, *Câmiu'l-beyân*'ın yazılı kaynaklarının tespiti ile teyit edilmektedir.

Kitabın konusuna en yakın çalışma Heribert Horst'un (1925-2012) 1952 yılında Taberî tefsirinin râvileri üzerine yaptığı doktora tezidir. Yazar tezdeki kaynak haritasını haklı olarak yetersiz bulsa da tezin örneklik teşkil etmesi açısından kayda değer olduğu malumdur. Yazarın ayrıca Fareed al-Muftah tarafından Edinburgh Üniversitesinde 1998'de tamamlanan, *Câmiu'l-beyân*'ın Fâtiha ve Bakara sûrelerinde başvurulan kaynaklarını inceleyen ve ilk nazarda oldukça derinlikli ve kapsamlı bir çalışma izlenimi veren *The Sources of al-Tabari's Tafsir* adlı doktora tezine temas etmesi beklenirdi. Esasen tezde, Kaya'nın değinmediği muhtelif tefsir kaynaklarına yer verildiği, tertip ve tasnifte de epeyce başarılı olduğu görülmektedir.

Bu bölümde Taberî'nin hangi müfessire ne oranda başvurduğunun nasıl belirlendiğine ve sayısal verilerin tespitinde nasıl bir yol takip edildiğine dair bir bilgi verilmemiştir. Kaynak tespiti yapılan bir eserde aynı kişi, künyesi, meşhur ismi ya da bir diğer ön adıyla zikredilebildiğinden benzer araştırmalarda sıklıkla kullanılan *Şamile* gibi bilgisayar programları üzerinden yapılan taramalarda eksiklik ya da hata söz konusu olabilmektedir.

Burada karşılaşılan zorluklara ve çözümlere değinilmesi araştırmacılara yol göstermesi açısından faydalı olabilirdi. Yine “1.1. Taberî'nin Rihleleri” başlığı yerine içeriği daha iyi yansıtabilecek “1.1. Taberî'in Hayatı ve Rihleleri” başlığı tercih edilebilirdi.

İkinci bölüm *Câmiu'l-beyân*'da en fazla rivayeti bulunan tâbiîn müfessirlerinden Mücâhid (ö. 103/721) ve tefsirine hasredilmiştir. Yazar burada isnadlarla ilgili değerlendirmeler ve uzun okumalar sonucu elde edilebilecek çıkarımları, sebepleriyle ve gayet açık bir dille izah etmektedir. Mesela günümüze ulaşan *Tefsîrû's-Süfyân es-Sevrî*'de bulunmayan İbn Cüreyc (ö. 150/767) rivayetlerinden bazılarının Taberî tefsirinde bulunduğu, dolayısıyla Taberî'nin elindeki *Tefsîrû's-Süfyân*'ın tam olarak elimize ulaşmadığı ifade edilmiştir (s. 174). Taberî'nin Mücâhid rivayetlerinin en çoğunu İbn Ebû Necîh (ö. 131/748) tarikiyle zikrettiği (s. 135), İbn Cüreyc'in bir tarihinde geçen “بلغني عن مجاهد” ibaresinin İbn Cüreyc'in Mücâhid'den doğrudan almadığı rivayetlere işaret ettiği belirtilmiştir (s. 176).

Konunun mahiyeti gereği çok sayıda isnad ve ismin peş peşe zikredilmesi hatta bazı sayfaların neredeyse yarısını kaplaması (mesela bk. s. 246, 338) okuyucuyu akıştan koparabilmekte ve konunun takibini zorlaştırabilmektedir. Bu sebeple isnadların “Mücâhid → 3 İbn Ebû Necîh → İsbâ b. Meymûn” şeklinde ok ile gösteriminin tercih edilmesi belki bu menfi tesiri kırabilir. Bir başka husus hem Mücâhid'in biyografisinde -ki Mücâhid çok tanınan bir müfessir ve biyografisiyle ilgili pek çok çalışma bulunmaktadır- hem her bir râviye dair ayrı ayrı verilen tabakat bilgilerinde kanaatimizce imkân ölçüsünde ihtisara gidilmelidir. Mesela Mücâhid'e dair “Sika, âlim, müttaki, kâri, İbn Abbas'ın talebesi, ona tefsirini üç defa arzetti” gibi malum bilgiler ayrı ayrı İbn Sa'd/Buhârî/Zehebi/İbn Hacer vdğr. ulemeden aktarılarak tekrar etmektedir (s. 117-23). Halbuki bilgi bir defa verilip dipnotta ilgili kaynaklara atıf yapılması muhtevanın derli toplu ve tekrardan hâli olmasını sağlayacaktır. Yüzük takmadığı, saçının ağardığı, hırpani gezdiği (s. 117) gibi fiziksel ayrıntılara, Mücâhid'in rüyasında bir çocuğu gördüğünün anlatıldığı rivayet (s. 119) gibi akışı bozduğunu ve bağlama uygun düşmediğini düşündüğümüz bilgilere ilmî ve akademik anlamda özel bir katkı sunmadıkları için yer verilmeyebilir.

Kitabın ana bölümü addedilebilecek üçüncü bölümde Taberî'nin başvurduğu temel tefsir kaynakları ve müfessirleri incelenmiştir. Bu bölüm günümüz tefsir çalışmalarında bilinirliği fazla olmayan ya da müfessir yönleriyle tanınmayan isimlere ve tefsire katkılarına işaret etmesi sebebiyle önemlidir. Ali b. Ebû Talha (ö. 143/760) başlığında değinilen Basralı Dâvûd b. Ebû Hind (ö. 139/756), ekseriyetle muhaddis kimliği ile tanınan Hüseyim b. Beşîr (ö. 183/799) ve Hüseyin b. Dâvûd Süneyd

el-Missisi (ö. 226/840) bu duruma misal verilebilir. Bu isimlerin tefsire kaynaklıklarının tespiti, hem onların müfessir kimliklerini ortaya koymakta hem muayyen isimler üzerinde dönen kısır tefsir tarihi algısını kırmaktadır.

Taberî'nin Kelbî'den (ö. 146/763) az sayıda rivayet aldığı, hakkındaki menfi yargıdan ötürü Mukâtil b. Süleman'dan hiç istifade etmediği bilgisi önemlidir. Taberî'nin kimi ulemanın cerhettiği ve tıpkı Mukâtil gibi hakkında olumsuz görüşler bulunan Kelbî'den aktarırken Mukâtil'den imtina etmesi yazar tarafından da yadsınmış (s. 32), Taberî'nin Mukâtil ile ilişkisine dair özel bir çalışmanın farklı sonuçlar verebileceği ifade edilmiştir (s. 317). Bu bağlamda Taberî'nin Mukâtil'den ismini vermeden örtük istifade etme ihtimali düşünülerek yapılacak müstakil bir araştırma, akla takılan bazı sorulara cevap verebilecektir. Diğer taraftan kitapta belirtildiği üzere Mukâtil'in Taberî'ye kaynaklığı söz konusu değil ise "3.21. Taberî Tefsirinde Kelbî ve Mukâtil b. Süleyman Rivayetleri" şeklindeki başlıkta revizyona gidilerek Mukâtil'in kaynak olmadığına ihsas edileceği bir başlığın tercih edilmesi yerinde olacaktır. Zira bu haliyle Mukâtil'in de bir kaynak olduğu izlenimi doğuyor. Yine "3.20. Ebû Ahmed ez-Zübeyrî, Mûsâ b. Abdurrahman el-Mesrûkî ve Abdülvâris b. Saîd'in Rivayetleri" başlığında da değişiklik yapılması isabetli olur. Peş peşe zikredilen bu üç ismin aralarında bir bağ, ortak bir nokta bulunduğu vehmi uyanırken içerikte birbirleriyle herhangi bir alakalarının olmadığı ve birbirlerinden aktarımda bulunmadıkları anlaşılmaktadır.

Katâde ile (ö. 117/735) ilgili "3.8. Tefsîru Saîd b. Ebî Arûbe (Tefsîru Katâde)" ve "3.9. Tefsîru Muhammed b. Sevr (Tefsîru Katâde'nin Ma'mer b. Râşid Tariki)" şeklindeki iki başlığın niçin tek bir başlıkta "Tefsîru Katâde" olarak kaydedilmediği sorusu da akla takılmaktadır. Mesela birinci bölümde Mücâhid'in bütün râvilerine yer verilmiş, bu râviler arasında ayrıca tefsiri bulunan İbn Cüreyc ve Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) bu bölümde müstakil başlıkta tekrar ele alınmıştır. Üslup birliği açısından bu tutum Katâde tefsiri için de uygulanabilirdi. Üstelik yazar, "Şu halde İbn Ebû Arûbe bu tefsirinde sadece Katâde'nin rivayetlerini kaydetmiştir. Süddî (ö. 127/745), İbn Cüreyc, Süfyân es-Sevrî gibi bütün rivayetleri cemetme düşüncesine kendisinde rastlanmamıştır" (s. 258) diyerek tefsirin Katâde'ye aidiyetini ve İbn Ebû Arûbe'nin Katâde'nin râvilerinden biri olduğunu belirgin bir şekilde söylemektedir. İbn Ebû Arûbe'nin Katâde haricinde farklı isimlerden rivayetleri ve Taberî'ye kaynaklık eden kendi tefsiri olsaydı İbn Cüreyc ya da Sevrî'de olduğu gibi müstakil değerlendirilebilirdi. Tâbiînin meşhur müfessirlerinden Ma'mer b. Râşid'in (ö. 153/770) rivayetleri ise Katâde ile sınırlı olmadığından zaten kaynak olarak müstakil başlıkta ele alınmalıdır.

Bu bölümde Taberî tefsirinde çok sayıda rivayeti bulunan ve müdevven tefsirlerinin mevcut olduğu kaydedilen meşhur müfessir tâbiiler Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713) ve İkrime el-Berberî (ö. 105/723)¹ gibi isimlerin kaynaklar arasında zikredilmemesi dikkat çekmektedir. Yâkût el-Hamevî'nin (ö. 626/1229) *İrşâdü'l-erîb* adlı eserindeki Taberî tefsirinin kaynaklarına dair değerlendirmelerine yer ayrılan başlıkta Hamevî'nin bu isimlerin Taberî tefsirinde geçen tarihlerini kaydettiği görülmektedir (s. 318-20). Yazar kitabın sonuç kısmında da Taberî'nin Muhammed b. Sevr'in rivayet ettiği Hasan-ı Basrî tefsirini naklettiğini ifade etmektedir (s. 400). Muhtemeldir ki sahâbe ve tâbiîn tefsirini içeren ve sonraki dönemde telif edilen Süddî, İbn İshak (ö. 151/768) ve Abdürrezzak b. Hemmâm (ö. 211/826) gibi müelliflerin eserlerinin bahsi geçen isimlerin tefsirlerini kapsamı sebebiyle ayrıca başlık açılmaması tercih edilmiştir.

Diğer taraftan Taberî'ye kaynaklığı bakımından Abdullah b. Abbas'ın da (ö. 68/687) müstakil bir başlıkta incelenmesi faydalı olabilirdi. Taberî tefsirinin kaynakları İbn Ebû Talha, Dahhâk b. Müzâhim (ö. 105/723), Atıyye el-Avfî (ö. 111/729) ve Süddî'nin eserleri, İbn Abbas görüşlerini derleyen mecmualardır. Dolayısıyla bütün bu müfessirlerin kaynağı olan İbn Abbas'a müstakil başlık açılması, Taberî'nin sahabeden itibaren bütün tefsir bilgisini kapsadığını göstermesi bakımından da önemlidir. Aynı zamanda İbn Abbas tefsirinin aktarıcısı olup Taberî'ye kaynaklık eden ve müstakil başlığa yansıtılmayan Saîd b. Cübeyr ve İkrime gibi tâbiilere bu başlıkta değinilerek ilk iki neslin tefsiri icmalen zikredilebilirdi. Nitekim Fareed al-Muftah'ın sahabe ve tâbiîn dönemleriyle ilgili açtığı müstakil başlıklar² dönemi derli toplu sunarken Taberî'nin bu tabakadaki müfessirlerden ne oranda yararlandığını da sayısal veriler eşliğinde göstermektedir.

Dördüncü bölümde İbn İshak'ın *el-Megâzi*'sinin Taberî tefsirine kaynaklığı incelenmiştir. Taberî, *Megâzi*'de geçen Hz. Peygamber ve selefin rivayetleriyle Ehl-i kitap'tan aktarılan rivayetlere tefsirinde yer verdiği gibi kaynağı bizzat İbn İshak olan rivayetleri de kaydeder ki bu rivayetler arasında en fazla yekünü, kaynağı bizzat İbn İshak olanlar tutmaktadır (s. 354). Bu bilgi, İbn İshak'ın tefsire hâkimiyetini ortaya koymaktadır. Peki Taberî'nin farklı tarih kaynağı yok muydu? İbn İshak'ın hayatı ve *Megâzi*'si hakkında bilgi verilerek başlayan bu bölümde Taberî'nin tarih kaynaklarıyla ilgili genel bir bilgilendirme bulunmamakta İbn İshak'ın

1 İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, s. 36, 37; Sezgin, *Târîhu't-türâsi'l-Arabî*, I/1, 69, 72; Tayyâr, *Mevsûatü't-tefsiri'l-me'sûr*, I, 59, 310; ayrıca bk. Horst, "Taberî'nin Kur'an Tefsiri'ndeki Rivayetler", s. 321-22; Muftah, *The Sources of al-Tabari's Tafsir*, 332-33.

2 Muftah, *The Sources of al-Tabari's Tafsir*, s. 307 vd.

eseriyle iktifa edilmektedir. Dolayısıyla bu soru yeni araştırmalarda cevap bulabilir.

Tefsirin dilbilimsel kaynaklarının incelendiği beşinci bölümde ilk başlıkta ele alınan Zeyd b. Ali'nin (ö. 122/740) *Garibü'l-Kur'ân*'ının Taberî'ye kaynaklık etmediğine karar verilmiştir (s. 366). Tefsire kaynaklığı yoksa ancak en erken telif edilmiş dilbilimsel çalışma olması hasebiyle değinilmesinin gerekliliği hissedilmişse bunun müstakil başlık açılmadan izah edilmesi ya da başlıkta tefsire kaynaklık etmediğinin ihsas edilmesi başlık-içerik uyumunu daha iyi yansıtacaktır. Yazarın İbn Kuteybe (ö. 276/889) başlığında onun kitaplarının Taberî'nin asli değil tâli kaynakları olduğuna yönelik tespiti yöntem olarak eserin geneline uygulanabilir (s. 398). Buna göre Taberî'nin kullandığı ancak sık atıf yapmadığı kaynaklar "Taberî Tefsirinin Diğer Kaynakları/Tâli Kaynakları" başlığında verilebilirdi. Nitekim önceki bölümlerde Mukâtil b. Hayyân'ın (ö. 150/767) sadece on beş rivayeti (s. 239), Kelbî ile Abdülvâris b. Saîd'in de (ö. 180/796) az sayıda katkısı olduğu ifade edilmişti. Bu yöntem sayesinde temel kaynaklara yoğunlaşılabilir ve konunun anlaşılabilirliği artabilirdi. Zeyd b. Ali ya da Mukâtil b. Süleyman gibi kaynaklığı olmayan eserlerin her birine ise müstakil başlık açmadan toplu bir değerlendirme yapılabilirdi.

Yazar doyurucu bir sonuçla kitabı bitirirken Taberî tefsirinin temel başvuru kaynaklarının önemli ölçüde tespit edildiğini ancak kıraat ve lügat kaynaklarına yönelik spesifik ve ileri düzey araştırmaların, tefsirin kaynak haritasının tam olarak çıkarılmasına fırsat sağlayacağını ve tefsirin erken dönemi için daha derinlikli neticelere varılabileceğini belirtmektedir. Yine yazar fikhî ve itikadî hususlarda muhtelif fırkaların dile getirdiği görüşleri tartışan Taberî'nin henüz Ehl-i sünnet kelamının oluşmadığı bu süreçte hangi itikadî-fikhî eserleri kaynak olarak kullandığının da ayrı bir çalışmaya konu edinebileceğini söyleyerek muhtemel çalışmalara işaret etmektedir. Kitap boyunca çalışma yapılabilecek sahaların ve araştırmayı hak eden konuların cömertçe paylaşıldığı ve akademik bencillikten uzak durulduğu görülmektedir.

Barındırdığı zorluklar dolayısıyla; imla, yazım, ek hatası (s. 30, 40, 42, 59, 89, 121, 127, 129, 139, 144, 148, 166, 202, 205 vb.), vefat tarihleriyle ilgili hata, eksiklik ya da tarihin ismin ilk geçtiği yerde değil mükerreren zikredildiği yerde verilmesi (s. 39, 66, 81, 118, 119, 308 vb.), meşhur ve kısa ismin önce, tam ismin sonra kaydedilmesi (s. 52, 213 vb.), dipnotlarda eksiklik, hata (s. 201, dipnot 380; s. 239 dipnot 211 vb.), cümle düşüklüğü ve kapalı ifadeler (s. 27, 45, 210, 264 vb.) gibi gözden kaçan, esasa taalluk etmeyen ama düzeltilmesi gereken birtakım hususların mevcut olduğu söylenebilir. Yazar tercüme edilmesi gerektiğini düşündüğümüz

“tefsîran kebîran mümtian” gibi bazı yerleri Arapça ifadesiyle bırakmayı tercih ederken (s. 207, 308, 366, 381 vb.) orijinalinin verilmesini düşündüğümüz yerleri ise mesela *Süfyâneyn* ifadesini “İki Süfyân” (s. 199, 259) *kesîrû'l-hadis* terkiibini “hadisi çok” (s. 298) şeklinde tercüme etmiştir. Yine mükerrer örneklerin, bağlama en uygun görülen bir yerde verilip tekrar edilmemesi metni daha akıcı kılacaktır. Mesela Ahmed b. Hanbel'den (ö. 241/855) aktarılan Ali b. Ebû Talha tefsiri için Mısır'a gitmenin degeceği yönündeki rivayet aynı sayfada fazladan tekrar etmektedir (s. 205). Yine Mücâhid'den aktarılan kalbin avuç içine benzetildiğine dair rivayetin tekrarı bir başka misaldir (s. 198, 299). Halbuki zaruri olmadıkça en ilgili bağlamda zikredilmeleri kâfidir.

Rivayetlerin fazlalığı ve tırnak içi aktarımın yoğunluğu sebebiyle, âyetler hem tırnak içi hem italik yazılarak rivayetlerden ayrıştırılabilir. Son derece başarılı hazırlanmış tabloların istifadeyi artırmaya matuf ön hazırlık kabilinden bölümün başında verilmesi ve bu tablolara içerikte zikredilen sayısal bilgilerin eklenmesi faydalı olacaktır. Kitap daha çok teorik bilgiye yönelik ansiklopedik bir eser hüviyetinde olduğundan müfessirlerin âyet tefsirlerine dair örneklerde azaltılmaya gidilmesi ana konudan uzaklaşmama açısından tercih edilebilir. Özellikle bu örneklerde elzem değilse Arapça metinlerin hazfi de kanaatimizce daha uygundur.

Bibliyografya

- Horst, Heribert, “Taberî'nin Kur'an Tefsiri'ndeki Rivayetler”, çev. Sabri Çap, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 16/1 (2016): 309-328.
- İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, nşr. Rızâ Teceddüd, Tahran, ts.
- Muftâh, Fareed Y.Y.M., *The Sources of al-Tabarî's Tafsîr an Analytical Study of the Isnâds in His Commentary on Sûrat al-Fâtiha and Sûrat al-Baqara* (doktora tezi) Edinburgh University, Edinburgh, 1998.
- Sezgin, M. Fuat, *Târihu't-türâsi'l-Arabî*, çev. Mahmûd Fehmî Hicâzî, I-VI, Riyad: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1411/1991.
- Tayyâr, Mûsâid b. Süleyman, *Mevsûatü't-tefsîri'l-me'sûr: Ekberu câmi' li-tefsîri'n-nebi ve's-sahâbe ve't-tabiîn ve tâbiühim ma'zuvven ilâ mesâdirihî'l-asliyye*, Beyrut: Dâru İbn Hazm - Cidde: Merkezü'd-dirâsât ve'l-ma'lûmâtî'l-Kur'âniyye bi-Ma'hedi'l-İmâm eş-Şâtîbî, 1439.

Şehâbeddin es-Sühreverdi – Şemseddin eş-Şehrezûrî, çev. Tahir Uluç, *Hikmetü'l-İşrâk – Hikmetü'l-İşrâk Şerhi*

İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
495 s. ISBN 9786257587747

GÜLİZAR EKİNCİ*

Bir eseri orijinal dilinde okuyup anlamak, hele ki bu felsefî bir metin ise, oldukça meşakkatlidir. Günümüz İslam felsefesi araştırmacılarının temel problemlerinden biri de araştırmacının inceleme konusu yaptığı kadim bir esere ulaşmanın yanı sıra onu asıl maksadı ile anlayabilmektir. Bu problem, İslam felsefesi alanının kendine has zorluğuna yabancı bir dilin hem doğru anlaşılması hem de aslına uygun şekilde aktarılması gayesinin eklenmesiyle kendini gösterir. Alanın ana kaynaklarının anlaşılmasında bireysel gayretlerin külfetine karşın, o eserin çevirisinin basılması ilave bir çabayı gerektirir. Bu bakımdan ülkemizde İslam filozoflarının temel eserlerinin hakkıyla yapılan her bir tercümesi, kendisi kadar kıymetli ve değerlidir. İslam felsefesi alanına önemi haiz katkı sağlayan tercüme-lerden biri de Tahir Uluç'un henüz Türkçe'ye kazandırdığı Şemseddin eş-Şehrezûrî'nin (ö. 687/1288'den sonra) *Hikmetü'l-İşrâk Şerhi* (*Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*) adlı eseridir.

Hikmetü'l-İşrâk, İşrâkîlik ekolünün kurucusu sayılan Şehâbeddin es-Sühreverdi'nin (ö. 587/1191) işrak felsefesini sistemli bir şekilde ortaya koyduğu ve en çok yankı uyandıran eseridir.¹ Sühreverdi'nin şaheseri sayılan *Hikmetü'l-İşrâk*, aynı zamanda İşrâkîliğin en temel kaynağıdır. Sembollerle dolu, ağır bir dile sahip olan bu Arapça esere sonraları birçok şerh yazılarak daha anlaşılır kılınmıştır. Söz konusu şerhlerin ilki ve diğerlerine kaynaklık etmesi açısından en temeli Şehrezûrî'nin şerhidir. Şehrezûrî,

* Doktora Öğrencisi, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Bilim Dalı / PhD Student, İnönü University Faculty of Theology, Department of Islamic Philosophy, Malatya, Türkiye, ORCID 0000-0002-7928-9622 gulizarekinci2147@gmail.com

DOI: 10.26570/isad.1235876

Atıf/Citation Ekinci, Gülizar, "Şehâbeddin es-Sühreverdi – Şemseddin eş-Şehrezûrî, çev. Tahir Uluç, *Hikmetü'l-İşrâk – Hikmetü'l-İşrâk Şerhi*", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 49 [2023]: 196-201.

1 Kutluer, "Hikmetü'l-İşrâk", s. 521-24.

yazdığı şerh ile işrak felsefesinin şekillenmesi ve yaygınlaşmasını sağlayan iki kişiden biridir (diğeri Kutbüddin eş-Şîrâzî [ö. 710/1311]).² Bu yönüyle onun şerhi, işrâkî literatürün temel başvuru kaynaklarından biri olması hasebiyle oldukça merkezîdir. Daha önceleri *Hikmetü'l-işrâk*'ın ilk çevirisini yapan Uluç,³ Şehrezûrî'nin şerhini de tercüme etmekle işrâk felsefesinin anlaşılması yönündeki destekleyici adımlardan bir diğerini atmıştır.

Söz konusu tercüme “Mütercimın Önsözü”, “Şehrezûrî'nin Mukaddimesi”, “Sühreverdî'nin Mukaddimesi” ile “Düşünmenin Kuralları” ve “İlahî Işıklar, Işıkların Işığı, Varlığın İlkeleri ve Bu İlkelerin Düzeni” başlıklarıyla iki bölümden oluşmaktadır. Her bir bölümün altında “makale”ler ve her bir makalenin altında “kural”, “hüküm” ve “fasıl”lar bulunmaktadır.

Uluç “Mütercimın Önsözü”nde temelde dört önemli hususu açıklamaktadır. Bunlar, işrak felsefesinin ortaya çıkmasındaki temel dinamizmin Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *Tehâfütü'l-felâsife*'deki eleştirileri ile ilişkisi, İşrâkiliğin Meşşâilîği dönüştürerek kendine temel yapmayı amaçlaması, işrak felsefesinin bugüne kadar hem tarihî hem fikrî açıdan eksik veya yanlış değerlendirilen konumu-önemi ve şerhin çevrilmesinde karşılaşılan güçlüklerdir. Uluç'a göre Gazzâlî'den sonra felsefe-din ilişkisinde iki farklı yaklaşım oluşmuştur (s. 11-14). Gazzâlî'nin filozofları tekfire varan eleştirilerinden hareketle doğan yaklaşımların ilki İbn Rüşd (ö. 595/1198) örneğinde olduğu gibi felsefenin yapısında hiçbir değişikliğe gidilmeden dinin felsefeyi desteklediği, Uluç'un tabiri ile “dini felsefeye yaklaştırma” (s. 12) yaklaşımı, ikincisi ise Sühreverdî'nin felsefenin fikrî, dinî ve ahlakî veçhesini reforme eden işrak felsefesidir. Uluç'un, Sühreverdî'nin işrak felsefesini, tıpkı İbn Rüşd'ün din-felsefe ilişkisindeki tasavvuru gibi, Gazzâlî'nin eleştirilerini dikkate alarak oluşturduğuna dair çarpıcı yorumu dikkate şayan olmakla birlikte bir o kadar tartışmaya açıktır. Bununla birlikte yazar, işrak felsefesinin ortaya çıktığı dönemin tarihsel ve toplumsal yapısı ile ilgili yaptığı tespitlerle İşrâkiliğin İslam felsefesi tarihi ve toplum içerisindeki konumunu-önemini belirlemek istemiştir.

Eserin birinci bölümünde, işrâkî felsefenin ilke ve yöntemleri zemininde ağırlıklı olarak mantık konuları işlenmiş ve Meşşâî geleneğin mantıkla ilgili görüşleri eleştirilmiştir. Bu bölümde ele alınan ve eleştirilen diğer bazı konular ise madde-suret, cevher, tanım ve görme teorileri ile burhanî

2 Uluç, “Kutbüddin Şîrâzî'nin İşrâkiliğin Anlaşılması ve Dönüşmesindeki Rolü”, s. 207.

3 Sühreverdî, *İşrak Felsefesi: Hikmetü'l-işrâk*, çev. Tahir Uluç. *Hikmetü'l-işrâk*'ın ikinci tercümesi için bk. Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk: İşrak Felsefesi*, çev. Eyüp Bekiryazıcı - Üsmetullah Sami.

yönteme dayalı Meşşâî bilgi teorisi. Şerhin ikinci bölümünün temel konusu ise işrak felsefesinin merkezini oluşturan Sühreverdi'nin nur teorisi. Bu teoride, Meşşâîliğin *varlık* kavramı yerine yerleştirilen *nur* kavramı apaçık olmasından dolayı tanımlanamaz görülmüş ve bütün varlık nur ile izah edilmiştir. Bu sebeple de eserin bu kısmında nurun ve nura/ışığa karşın zulmetin/karanlığın mahiyeti, *nûrû'l-envârdan* sudur eden diğer nurların teşkiki yapısıyla oluşan sudur teorisi, işrâkî nefis teorisi vb. olmak üzere işrak felsefesinin temel konuları işlenmiştir.

Tercüme Şehrezûrî şerhinin “Pejûheşgâh-ı Ulûm-i İnsânî ve Mutâlaât-ı ve Tahkikât-ı Ferhengî, Tahran 1380” (Tahran: Institute for Humanities and Cultural Studies, 2001) neşri esas alınarak çevrilmiştir. Ancak Hüseyin Ziyâî Türbetî'nin üç yazmayı⁴ esas alarak tahkik ettiği şerhin baz alınarak çevirisi yapılan edisyonu hakkında ayrıntılı bilgi verilmemiştir. Bununla birlikte çevirinin, söz konusu neşrin yanı sıra daha anlaşılır olmasından dolayı Şîrâzî'nin şerhi ile desteklendiği bilinmektedir.

Formel açıdan ele alındığında tercümedeki bölüm başlıkları ve alt başlıkların isimlendirilmesinin asıl metin⁵ ile uyumlu olduğu söylenebilir. Eserin aslındaki القسم الأول (birinci kısım) ve القسم الثاني (ikinci kısım), tercümede “birinci bölüm” ve “ikinci bölüm” şeklinde çevrilmiştir. Aynı zamanda tercümede Şehrezûrî'nin Şîrâzî'den farklı olan⁶ yazım yöntemine uyularak önce Sühreverdi'nin metni daha sonra ise Şehrezûrî'nin metni yazılmıştır. Eserin Arapça'sında Şehrezûrî'nin Sühreverdi'nin metnini aktarırken قال الشيخ (Şeyh dedi ki:) şeklinde yazdığı kısmı yazar “METİN” şeklinde çevirip Sühreverdi'nin metnini yazmış, Şehrezûrî'nin kendi metnini yazarken أقول (söylüyorum) şeklinde yazdığı kısmı ise “AÇIKLAMA” şeklinde çevirmiş ve Şehrezûrî'nin metnini yazmıştır. Tercümede Sühreverdi ve Şehrezûrî metinlerinin bu başlıklarla verilmesi, okuyucuya büyük kolaylık sağlamıştır. Ancak aynı şeyi tercümenin kapağında yazılan eser ismi için söylemek pek mümkün değildir. Kapakta önce Sühreverdi ve eserinin isimleri verilmiş ve hem daha büyük hem daha belirgin bir şekilde yazılmışken Şehrezûrî ve şerhinin isimleri daha sonra verilmiş ve hem daha küçük hem daha silik yazılmıştır. Aslında çevirisi yapılan eser, Sühreverdi'nin *Hikmetü'l-işrâk*'ı değil Şehrezûrî'nin *Hikmetü'l-işrâk Şerhi*'dir. Her

4 Köroğlu, “Şehrezûrî, Muhammed b. Mahmûd”, s. 462-66.

5 Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-işrâk*.

6 Kutbüddîn-i Şîrâzî, şerhini yazarken Şehrezûrî gibi önce Sühreverdi'nin metnini sonra da kendi metnini paragraf paragraf yazmamış, Sühreverdi'nin metninin içerisinde, yani kelimelerin/cümlelerin arasında bazan bir kelime bazan bir cümle bazan da bir paragraf şeklinde metnini yazmıştır (bk. Kutbüddîn-i Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-işrâk*).

ne kadar bu şerh *Hikmetü'l-işrâk* metni üzerine yapılmış olsa da sonuçta müstakil bir eser olup Şehrezûrî'ye aittir. Dolayısıyla kapakta gereken vurgu, Şehrezûrî ve *Hikmetü'l-işrâk Şerhi*'ne yapılırsa eser ismiyle ilgili bir karışıklığın da önüne geçilmiş olur.

Şehrezûrî'nin formel açıdan Şîrâzî'den daha anlaşılır olan yazım yöntemine karşın, Şehrezûrî şerhinin mâna açısından daha kapalı ve anlaşılması güç olan kendine has birtakım zorlukları vardır. Nitekim yazar önsözde, eserin nevi şahsına münhasır problemlerine işaret etmiş ve bunları aşmak için Şîrâzî'nin şerhinden oldukça istifade ettiğini belirtmiştir (s. 14-15). Bu noktada Uluç, çeviri yaparken karşılaştığı (anlamayı da güçleştiren) yazınsal problemlerden yola çıkarak Şehrezûrî şerhinin yeni bir tahkikinin yapılmasına ihtiyaç olduğu sonucuna varmıştır. Arapça ibaresi daha açık ve güzel olan Şîrâzî'nin şerhi sayesinde doğru metne ulaşıp tercüme yapabildiğini belirten yazar, Şîrâzî şerhini tahkik eden Abdullah Nûrânî ve Mehdi Muhakkık'ın başarılı çalışmalarının hakkını teslim etmektedir.

Hem biçim hem muhteva açısından tercümenin, Arapça aslını yansıttığı ve oldukça başarılı olduğu söylenebilir. Bunda, tercümenin daha önce *Hikmetü'l-işrâk*'ı çeviren ve oradaki eleştirilere hâkim olan bir yazar tarafından yazılmasının da bir payı vardır. Çünkü hem *Hikmetü'l-işrâk*'ta hem Şehrezûrî'nin şerhinde sadece İşrâkîliğin ve Sühreverdî'nin felsefesi bulunmamaktadır. Bu eserlerde aynı zamanda Sühreverdî'nin Meşşâî felsefeye, bilhassa İbn Sînâ'ya (ö. 428/1037) eleştiri getirdiği kısımlar da (ağırlıklı olarak) mevcuttur. Dolayısıyla çevirinin hakkıyla yapılabilmesi, eleştirilen Meşşâî ilke ve teorilerin de bilinmesini gerektirir. Sühreverdî kadar İbn Sînâ felsefesine de hâkim olmayı gerektiren bu ihtiyacı, Uluç'un *Hikmetü'l-işrâk*'ı çevirmenin yanı sıra *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi* isimli eserini de yazmakla karşıladığı görülmektedir.

Tercümenin dilsel özellikleri incelenmek istendiğinde, iki açıdan, Türkçe ifadelerin yetkinliği ve *Hikmetü'l-işrâk*'ın temel kavramlarının nasıl çevrildiği dikkate alınarak değerlendirilebilir. Öncelikle tercümenin ifade biçiminde, genel itibarıyla, özenli bir Türkçe ifade kullanımının mevcut olduğu söylenebilir. Mesela çeviride Türkçe yazım kurallarına riayet edildiği, gereken yerlerde büyük harf kullanım hassasiyeti⁷ gösterildiği, noktalama işaretlerine uyulduğu gibi hususların yanı sıra ifade ediliş açısından cümlelerin gayet açık ve anlaşılır (tabii asıl metnin izin verdiği ölçüde) olduğu görülmektedir. Ancak bazı ifadelerde, Türkçe cümle yapısından ziyade asıl

7 Hakeza Allah'ın kastedildiği "Zat, Sen, O'nun, Kendisi, Yaratıcı..." vb. hemen bütün sözcüklerin ilk harflerinin büyük yazılması göze çarpan hassasiyetlerdendir.

metnin ifade biçimine sadık kalınarak çevirinin yapıldığı da gözükmektedir (s. 19, 20, 21). Bu da o cümlelerin devrik bir yapıda karşımıza çıkmasına sebep olmaktadır.

Yazar, kapalı olduğunu düşündüğü veya eş anlamlısını vermek istediği yerlerde gerek “/” ile gerekse normal parantezle “(...)” açıklama yaparak okuyucuya daha anlaşılır bir metin okuma imkânı vermiştir. Özellikle şerhte, isim zikredilmeden eleştiri yapılan yerlerde, muhatabın İbn Sînâ olduğuna işaret edilmesi oldukça yararlı izahlardandır. Ancak çeviride köşeli parantezler hakkında herhangi bir açıklama yapılmadığından, bu durum o cümlelerin kâh Sühreverdî'nin-Şehrezûrî'nin kendi ifadesi (s. 42, 217, 255, 257, 421 vb.) kâh çevirmenin açıklama veya yorumu (s. 34, 202, 205, 209, 250 vb.) olduğu kanaati uyandırması açısından belirsizliğe sebep olmaktadır. Buna karşın, yazarın şerhte varlığına emin olmadığı ve/veya muhakkikin-müstensihin karıştırdığını düşündüğü bazı yerleri ita'lik yazması ve dipnotta bunu belirtmesi aydınlatıcı mahiyettedir (s. 206, 209, 284).

Tercümelerde önem kazanan hususlardan biri eserin ana kavramlarının çevrilme biçimidir. Uluç'un tercümede gerek işrâk felsefesinin gerekse genel anlamda felsefenin temel kavramlarını çevirirken bazan Türkçe karşılıkları bazan da eserin ana dilindeki okunuşuyla yazdığı görülmektedir. Mesela genelde “nur, nûrû'l-envâr, zulmet, gani, süflî, hikmet, işrâkî, teellüh” vb. kavramlar Türkçe sözcüklerle “ışık, ışıkların ışığı, karanlık, zengin, bayağı, felsefe, ışıldayan, sezgisel felsefe” şeklinde çevrilmiş iken “müşahede, mükâsefe, müteellih, keşf, zevk, zevkî- bahsî (felsefe), salik, berzah” vb. kavramlar ana kaynaktaki okunuşlarıyla verilmiştir. Bu kavramlardan en dikkat çeken *nurun* “ışık” olarak tercüme edilmesidir. Çünkü işrâk felsefesinin esasını oluşturan ve sudur teorisinde *nûrû'l-envâr* ile (nurlar nuru/Tanrı) zirveye ulaşan bu kavramın “ışık” olarak çevrilmesiyle bir anlam daralmasına uğrayıp uğramayacağı akla gelen problemlerden biridir.

Son tahlilde Uluç, Şehrezûrî'nin şerhini Türkçe'ye başarılı bir şekilde çevirmekle alana önemli bir katkı sağlamıştır. Bu katkının en belirgin yönleri arasında şerhin, okuyucu ve araştırmacılarına hem ulaşılması hem anlaşılmasında sağlayacağı kolaylıklar sayılabilir. Genel itibariyle Şîrâzî'nin şerhi Şehrezûrî'nin şerhine dayandığından, çoğu ibareleri benzer veya aynıdır. Bu sebeple tercümenin altı çizilmesi gereken bir diğer katkısı, Şîrâzî'nin şerhinin kavranmasında ışık tutucu olmasıdır. Dolayısıyla *Şerhu Hikmeti'l-işrâk*'ın çevirisi *Hikmetü'l-işrâk*'ı, Şehrezûrî ve Şîrâzî'nin şerhlerini anlamak isteyen her okuyucu ve araştırmacı için bir baş ucu kitabı olabilecek niteliktedir.

Bibliyografya

- Korođlu, Burhan, “Şehrezûri, Muhammed b. Mahmûd”, *DİA: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2010, XXXVIII, 462-466.
- Kutbüddîn-i Şirâzi, *Şerhu Hikmeti'l-işrâk*, nşr. Abdullah Nûrânî - Mehdi Muhakkık, Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengi, 1383.
- Kutluer, İlhan, “Hikmetü'l-işrâk”, *DİA*, 1998, XVII, 521-524.
- Sühreverdî, Maktûl, *Hikmetü'l-işrâk: İşrâk Felsefesi*, çev. Eyüp Bekiryazıcı - Üsmetullah Sami, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Sühreverdî, Maktûl, *İşrâk Felsefesi: Hikmetü'l-işrâk*, çev. Tahir Uluç, İstanbul: İz Yayıncılık, 2019.
- Şehrezûri, Muhammed b. Mahmûd, *Şerhu Hikmeti'l-işrâk*, nşr. Hüseyin Ziyâi Türbeti, Tahran: Müessesesi-i Mütâlaât ve Tahkîkât-ı Ferhengi, 1372.
- Uluç, Tahir, “Kutbüddîn Şirâzi'nin İşrâkiliğinin Anlaşılması ve Dönüşmesindeki Rolü”, *Marife*, 16/2 (2016): 205-236.

Michel Chodkiewicz, çev. Birol Biçer, *Velayet Mührü: İbn Arabî Öğretisinde Nübüvvet ve Velayet*

İstanbul: Sufi Kitap, 2022.
240 s. ISBN 9786257949576

ALİ İHSAN KILIÇ*

1950'li yıllardan itibaren Arap dili ve İslam üzerine araştırmalarına başlayan Michel Chodkiewicz, genç yaşlarında Paris'te Éditions du Seuil'da yayıncılık faaliyetleri içerisinde başladığı meslekî kariyerini üniversite dışındaki sürdürmüştür. Özellikle beşerî ve sosyal bilimler alanlarında eser yayımlayan bu kurumda seçkin akademisyen ve uzmanlardan oluşan geniş bir entelektüel çevreyle tanışma fırsatı bulmuştur. Onun tasavvuf ve daha özel boyutlarıyla Muhyiddin İbnü'l-Arabî üzerine yaptığı çalışmalar, Reynold Alleyne Nicholson (1868-1945), Miguel Asin Palacios (1871-1944), Louis Massignon (1883-1962) Ebü'l-Alâ Afifi (1897-1966), Michel Valsan (1907-1974) ve Henry Eugénie Corbin (1903-1978) gibi önemli İslam kültürü ve tasavvuf tarihi araştırmacılarının ortaya koyduğu birikim üzerine şekillenmiştir. Chodkiewicz'in temel ilgi alanlarını İbnü'l-Arabî'nin eserleri ve onun ortaya koyduğu mirasın literatürdeki uzanımları oluşturmaktadır. O bu alanla ilgili ilk çalışmalarını otuz yıllık bir sürecin sonunda 1982 yılında ortaya koymuştur. Bu anlamda ilk çalışması Abdülkâdir el-Cezâirî'nin (1808-1883) *el-Mevâkıf* isimli eserinden bölümlerin tercümesine ayrılmıştır. Bu çalışmada Chodkiewicz tarafından yazılan geniş bir giriş ve metin içi atıflarla eserin Ekberî düşünce ile olan bağları ortaya konulmuştur.¹ Bu çalışmayı yine aynı yılda yayımlanan, pek çok yazma nüshasında İbnü'l-Arabî'nin müellif olarak adının geçtiği fakat gerçekte Evhadüddîn-i Belyânî'ye (ö. 686/1287) ait olan *Risâletü'l-ahadiyye* takip etmiştir.² Risalenin farklı pek çok tercüme ve şerhte İbnü'l-Arabî'ye nis-

* Arş.Gör. Dr., Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Research Assistant (PhD), Kocaeli University, Kocaeli, Türkiye, ORCID 0000-0002-5638-6948 ihsan.kilic@kocaeli.edu.tr

DOI: 10.26570/isad.1235881

Atıf/Citation Kılıç, Ali İhsan, "Michel Chodkiewicz, çev. Birol Biçer, Velayet Mührü: İbn Arabî Öğretisinde Nübüvvet ve Velayet", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 49 (2023): 202-207.

- 1 Abd el-Kader, *Ecrits spirituels*.
- 2 Balyani, *Épître sur l'Unicité absolue*.

pet edilmesinin kökeninde, vücut-adem, tecelli-zuhur, ayniyet-gayriyet, isim-müsemma, tevhit-şirk, tenzih-teşbih, fenâ-beka gibi vahdet-i vücut düşüncesinin temel kavram çiftlerinin kullanılması yer alır. Chodkiewicz eseri tercüme edip neşre hazırlarken eserin muhtevasının vahdet-i vücûd düşüncesinden ayrıştığı temel hatları ortaya koymayı ve vahdet-i vücut doktrini hakkındaki bazı yanlış anlaşılmaları ortadan kaldırmayı amaçlamıştır. Çünkü Belyânî'nin, İbn Seb'în'in (ö. 669/1270) müritlerinden Ebü'l-Hasan eş-Şüştêrî ile (ö. 668/1269) karşılaşmasına atıfla onun vahdet-i mutlaka ekolünden etkilenme ihtimaline dikkat çekilmiştir.³ Böylece Chodkiewicz, İbnü'l-Arabî üzerine yaptığı çalışmalardan önce Ekberî literatürle ilintili eserleri yayıma hazırlamış ve kritik etmiştir.

Chodkiewicz'in İbnü'l-Arabî üzerine harcadığı mesainin dönüm noktasını 1982-84 yılları arasında École des Hautes Études en Sciences Sociales'ta (EHESS) yapılan seminerlerin bir semeresi olarak 1986 yılında ortaya çıkan *Le Sceau des Saints, Prophétie et Sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabî* isimli çalışma oluşturmaktadır. Bilindiği üzere İbnü'l-Arabî'nin ortaya koyduğu geniş hacimli eserlerin içeriğindeki çeşitlenme beraberinde farklı okumalara ve yönelimlere imkân tanıyan bir literatürün oluşmasını sağlamıştır. Chodkiewicz böylesi bir literatürü dikkate alırken aynı zamanda kendi perspektifinden yeni bir İbnü'l-Arabî portresi çizmeye çalışmıştır. Dolayısıyla bu eser bir taraftan Chodkiewicz'in uzun soluklu bir çalışma periyodu sonunda İbnü'l-Arabî telifatı üzerine oluşan birikimi yansıtırken diğer taraftan İbnü'l-Arabî üzerine gelişen literatüre yeni bir bakış açısı getirmeyi amaçlamıştır. Söz konusu perspektifin gelişmesinde Chodkiewicz'in odaklandığı velayet meselesi bu okumanın merkezini teşkil eder. Chodkiewicz eserin girişinde kendinden önceki literatürü belirli yönlerinden ele alırken aynı zamanda onların sunmuş oldukları İbnü'l-Arabî okumalarının eksikliğine ya da yanlışlığına dikkat çeker. Bu anlamda Asin Palacios'un İbnü'l-Arabî doktrinini ortaya koymayı hedefleyen çalışması *El Islam Cristianizado* (Hıristiyanlık etkisi altında İslam) esasında İbnü'l-Arabî'yi Hıristiyanlık maneviyatına katkıda bulunmuş birisi olarak ele alır. Chodkiewicz'e göre Afîfî ve İzutsu ise onu yalın bir biçimde de olsa felsefî formasyon üzerinden tahlil etmişler, bu sebeple çalışmalarının orijininde bir sapma meydana gelmiştir. Bütün bunlar karşısında daha dikkatli bulunduğu Henry Corbin'in çalışmaları ise İbnü'l-Arabî'nin açık Sünnî kimliğine rağmen ondan gizli bir Şîî ortaya çıkarmaya çalışmıştır. Dolayısıyla bütün bu çalışmalar, İbnü'l-Arabî'nin ana doktrinini oluşturan velayet meselesinden hareket etmedikleri için türlü kusurlar içermektedir.

3 Alkan, "Evhadüddîn-i Belyânî", s. 426-27; Grill, "Michel Chodkiewicz (1929-2020)", s. 326.

Buradan hareketle Chodkiewicz doğru bir İbnü'l-Arabî okumasının ancak onun velayet meselesindeki perspektifini anlamakla mümkün olacağını ileri sürer ve mesaisini bu yöne kanalize eder.

Eser yapısal özellikleri itibariyle bir giriş ve on bölümden oluşmaktadır. Eserin bölümleri arasında bütünlüklü bir tasnif gözükmese de ilk beş bölümde velayet meselesinin teorik ve kavramsal açıdan temellerini oluşturan yönleri ortaya konulmaktadır. Geriye kalan bölümlerden ilk dördü velayetin kendi içerisindeki derecelenme ve hiyerarşisini incelemekte, son bölüm ise velayet doktrininin küllî yönden ele alarak özlü bir çerçeve sunmayı ve İbnü'l-Arabî rehberliğinde velayetin nasıl bir yolculuk olduğunu göstermeyi hedeflemektedir.

Eserin giriş bölümü Chodkiewicz'in meselelere yaklaşım biçimini ve onun telif üslubunu gösterir tarzdadır. Kendinden önceki literatürü özlü bir biçimde değerlendirerek konuya giriş yapan Chodkiewicz, akabinde İbnü'l-Arabî'nin kısa bir biyografisini sunar. Ancak bu yalın bir biyografi kronolojisi olmaktan öte doktrinin temellendirildiği kutsal bir anlatıya dönüşür. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin uğrakları ve ziyaretleri ile bâtinî anlamdaki müşahedeleri arasında bir paralellik kurulur. Velayetin bir yönünü teşkil eden kutsal mekân ve ziyaretgâhlar polemik doğuran konular arasında olduğundan Chodkiewicz meseleyi İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) ana figürlerinden biri olduğu tartışma zeminine taşır ve onun savunmacı üslubu burada öne çıkar. Chodkiewicz'in birinci bölümde velayetin dilsel açıdan farklı okumalara açık olmasından kaynaklanan görüşlerin irdelenmesine ayırması ve kavramı İbrânî ve Latin kökenli azizlikle ilgili farklı kavramlarla mukayese etmesi literatür bakımından kayda değerdir. Çünkü önceki literatürdeki velayetin ele alınma şekli daha çok bir takım olağanüstü fiiller üzerinden onun imkânına yöneliktir. Dolayısıyla Chodkiewicz'in kavram tahlili, farklı okuma tarzları ve muhtelif kalıpların velayet mefhumuna kazandırdığı anlamlar meseleye yeni bir perspektif sunmuştur. Üç asırlık bir dönemin velayet odaklı panoramasının çıkarıldığı eserin ikinci bölümünde Hakîm et-Tirmizî'nin görüşlerine doğrudan odaklanılması Osman Yahyâ'nın *Hatmü'l-evliyâ*'yı yayımlamasıyla mümkün olabilmiştir. Zira Massignon *Essai*'i yayımladığında o, Hakîm'in görüşlerine doğrudan ulaşma imkânı bulamadığı için İbnü'l-Arabî'nin *Hatmü'l-evliyâ*'dan cevaplamak üzere kendi eserlerine taşıdığı sorularla sınırlı kalmıştı.⁴ Eserin üçüncü bölümü Chodkiewicz'in velayet meselesini niçin İbnü'l-Arabî üzerinden ele aldığı bir cevabı mahiyetindedir. Çünkü ona göre İbnü'l-Arabî'den önceki literatür velayet mefhumunu bütün açıklığı

ile ortaya koymaktan uzak olup remizli anlatımların öne çıktığı bir yeküne karşılık gelir. Çalışmanın dördüncü ve beşinci bölümleri doktrin üzerine kurulduğu ana tema olan hakikat-i Muhammediyye ve veraset kavramlarına ayrılmıştır. Chodkiewicz böylece velayet meselesini tarih üstü bir perspektiften ele alırken nübüvvet sonrası (post prophecy) dönemi veraset kavramı üzerine inşa eder. Çalışmanın altıncı ve yedinci bölümlerinde teorinin bilfiil âlemdeki etkinliği üzerinde durulur. Bu, yeryüzünün farklı bölgelerinde bulunan ve âlemde tasarruf yetkisini elinde bulunduran gizli durumdaki ricâlü'l-gaybın hallerine ilişkin aktarımlarla yapılır. Eserin sekizinci ve dokuzuncu bölümleri hatmiyet konusuna ayrılmıştır. Chodkiewicz bu iki bölümde İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde karşılaşılan farklı hâtemler arasındaki ilişkiyi tartışırken Muhammedî velayetin hâteminin kimliği üzerindeki müphemlikleri hâtemin görevleri üzerinden ortadan kaldırmaya çalışır. Eserin son bölümünde veraset, niyâbet ve kurbet kavramları üzerinden meseleyi toparlayıcı bir yaklaşım sunar ve eserdeki geniş içeriğin esasında bu üç kavram üzerinden okunabileceğini gösterir. Bu bölümde ayrıca doğrudan birincil metinler üzerinden tahliller yapılarak velayet yolculuğunun durakları okuyucuya tanıtılır. Böylece çalışma okuyucuya seyrusülükün aşamalarının daha canlı örneklerle gösterildiği yükseliş ve dönüş motifleriyle tamamlanır.

Bu çalışma ile Chodkiewicz, İbnü'l-Arabî üzerine oluşan literatür içerisinde kalıcı bir yer edinmiştir. O kendi dönemine kadar yapılan çalışmalardan farklı olarak İbnü'l-Arabî'yi felsefe ve gnostik gelenekler içerisinde ve yahut kendisinin söylemediği fakat ona giydirilmeye çalışılan kimlikler üzerinden değil doğrudan kendi eserlerine odaklanarak ele alır. O, bu başarısını daha çok *Fusûs* merkezli bir İbnü'l-Arabî okumalarından ayrışarak *el-Fütûhât*'ı ve diğer küçük boyuttaki risalelerini titiz bir okumaya tâbi tutmasına borçludur. Böylesi bir yöntemi gerçekleştirebilmesinde şüphesiz Osman Yahyâ gibi doğrudan İbnü'l-Arabî eserlerinin envanterini ortaya koymaya çalışan araştırmacıların etkisi yadsınamaz. Yine de bütün bunların hiçbiri Chodkiewicz'in İbnü'l-Arabî üzerinde ortaya koyduğu mesaiyi görmezden gelmeye sebep olmamalıdır. Zira o pek çoğu yazma halde bulunan eserleri hacimlerine bakmadan temin etmeye ve incelemeye çalışmış, eserler arasındaki ilişkiden istifade ederek İbnü'l-Arabî telifatı içerisinde hareket edebilme kabiliyeti sergilemiştir. Bütün bu çabayla birlikte Chodkiewicz'in benimsediği yöntemin bazı açmazlara yol açtığı da gözden kaçırılmamalıdır. İbnü'l-Arabî'nin Muhammedî velayetin hâtemi olduğu başta kabul edildiğinde ondan yapılan her aktarım ve kendisiyle ilgili müşahede tasvirleri hatmiyetin görünümüne dönüşmekte; kendisinden önceki tarihsel süreçlere ilişkin yorumları ise mutlaklaşma sorunuyla karşı karşıya kalmaktadır. Bu sebeple Chodkiewicz'in çabası yer

yer İbnü'l-Arabî'nin eserlerindeki çelişik ifadeler ve aktarımlara açıklık kazandırma uğraşısına dönmektedir. Bu tutumun yol açtığı ikinci bir mesele, İbnü'l-Arabî karşıtlarının eleştirilerinin ve argümanlarının ele alınan konunun bağlamından uzaklaşacak derecede öne çıkarılmasıyla savunmacı bir yaklaşımın benimsenmesidir. Üçüncü bir nokta ise İbnü'l-Arabî'nin doktrininde velayet meselesine merkezî bir rol tanınırken bu durumun çalışmada onun eserlerindeki nazari çerçevenin göz ardı edilmesine sebep olmasıdır. İbnü'l-Arabî'nin bir veli olarak ruhanî yolun nasıl kat edileceğine ve onun aşamalarına dair anlattıkları kadar teorik meselelere de yer verdiği hatta doğrudan ve dolaylı yönlerden takipçileri ve tesirleri dikkate alındığında yeni bir metafiziksel anlayışın öncüsü olduğu söylenebilir. Oysa Chodkiewicz bu durumu egemen entelektüel uygulamalara uyum olarak tavsif etmekte ve verimli olmaktan çok tekrar eden bir skolastisizmin doğuşuna yol açtığını ileri sürmektedir. Bu sebepten olsa gerek yönelimini kendi belirlediği perspektif üzerinde toplamakta ve diğer yönleri dışlamaktadır. Eserde eksik kalan yönlerden bir diğeri ise velayetin zâhirî hilafet ve siyaset konularıyla olan gerek teorik gerekse pratik ilişkisidir. Chodkiewicz'in ele aldığı kadarıyla konu ruhanî yönü ön planda olan bir yaklaşımla sınırlı kalmış gözükmektedir. Bütün bunlara rağmen Chodkiewicz'in çalışması hem velayet meselesini en ayrıntılı inceleyen çalışma olması hasebiyle hem de İbnü'l-Arabî gibi tasavvuf tarihinin seçkin simalarından birine odaklanıp yeni bir okuma yöntemi teklif ettiği için literatür bakımından önemli bir eşiğe karşılık gelmektedir. Nitekim Chodkiewicz'den sonra velayet meselesine odaklanan Gerald Elmore, Aiyub Palmer, Ahmet Yaşar Ocak ve tarafımızca hazırlanan bir dizi çalışmanın başlıca referans kaynaklarından birinin, onun bu eseri olması bu durumu doğrulamaktadır.

Eserin Türkçe'ye tercümesinde çeviriye dair gözetilen hususları ve takip edilen yöntemi belirten bir açıklamaya yer verilmemiştir. Bununla birlikte tercümenin kavramların aktarılmasında ve içeriğin yansıtılmasında oldukça yetkin olduğu belirtilmelidir. Ana kaynaklardaki kavramların korunmasında Chodkiewicz titizlik gösterdiği için bu durum tercümede de gözetilmiştir. Chodkiewicz çoğunlukla kavramları olduğu gibi kullanmış, parantez içerisinde de kısa tanımlarına yer vermiştir. Benzer durum Türkçe çeviri için de geçerlidir. Tercümede benimsenen üslup ise ana kaynaklardaki terminolojiye daha yakın olup herhangi bir sadeleştirilmeye gidilmemiştir. Bu sebeple de tercümeyle kadim kelime dağarcığı ve terkiplerin tercih edildiği bir dil hâkimdir. Mütercimim metne müdahaleleri dipnotlar üzerinden yapılan bazı açıklamalarla sınırlıdır. Çevirenin notu (Çn:) kısaltmasıyla yapılan açıklamalar, eserde geçen şahıslara ve özel mekânlara dair kısa bilgiler, eserde atıf yapılan ancak tam çevirisi yapılmayan

âyetlerin mealleri ve hadislerin temel kaynaklardan uzun versiyonlarının aktarılması, çoğunluğu tasavvufî olmak üzere Chodkiewicz'in kullandığı "logos spermatikos", "anamnesis" gibi bazı kavramlar üzerinedir. Ancak mütercim çoğunlukla yaptığı açıklama ve notlara kaynak göstermemiştir. Eserin Fransızca'sında bulunan (s. 49, 59, 66, 104) bazı dipnotların tercümede yer almadığı görülmüştür. Yine eserin Fransızca'sında yer alan dizin kısmı tercümede verilenden daha geniştir. Eserin son bölümünde İbnü'l-Arabî'nin eserlerinden pasajlar şeklinde yapılan tercümeleler, Arapça asıllarıyla kıyaslandığında bazı cümlelerin atlandığı, tercümenin ise daha serbest tarzda yapıldığı görülmüştür.

Bibliyografya

- Abd el-Kader, Emir, *Ecrits spirituels*, çev. Michel Chodkiewicz, Paris: Le Seuil, 1982.
- Alkan, Ercan, "Evhadüddin-i Belyâni", *DİA*, 2020, c. EK-1, s. 426-427.
- Balyani, Awhad al-Din, *Épître sur l'Unicité absolue, présentation et traduction de l'arabe par Michel Chodkiewicz*, Paris: Les Deux Océans, 1982.
- Grill, Denis, "Michel Chodkiewicz (1929-2020)", *Arabica*, 67/4 (2020): 325-332.
- Massignon, Louis, *Essai sur les origines de lexique technique de la mystique musulmane*, Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthne, 1922.

M. Akif Kayapınar, *Siyasal Düzen: Adalet ve Asabiyetin Siyasetteki Rolü*

İstanbul: Küre, 2022.

195 s. ISBN 9786057646743

NURULLAH ARDIÇ*

Siyaset felsefesi alanındaki çalışmalarıyla tanınan M. Akif Kayapınar'ın kitabı Bilim ve Sanat Vakfı'ndaki "Adalet Konuşmaları" (2017) çalıştayında yaptığı bir sunuma dayanıyor. Her görüşten ve farklı disiplinlerden okuyucuya hitap eden eserin kalkış noktası, Türkiye'de insan-toplum bilimlerinde genel bir sorunun siyaset bilimindeki yansımadır: Türkiye'de siyaset biliminin Amerika'da üretilmiş (ve o bağlamda gerçekten önemli) soru ve konular üzerinde yoğunlaşması, buna mukabil Türkiye'nin en önemli siyasî meselesinin ("iyi" bir siyasî düzen tesisi ve buna ilişkin yaşanan krizin) yeterince tartışılmaması. Yazar "giriş"te söz konusu krizin bazı tezahürlerini (Cumhurbaşkanlığı Hükümet Sistemi, anayasa tartışmaları vb.) kısaca tartıştıktan sonra sorunun temelinde bir "müşterek iyi hayat tasavvuru" ve buna dayalı "siyasal toplum" kurulamayışı olduğunu belirtiyor (s. 29). Buradan yola çıkarak eser, iki büyük soruyu, iki uzunca bölümde etraflıca tartışıyor: (Felsefi düzlemde) siyasî düzenin mahiyeti ve (pratik düzlemde) nasıl kurulduğu.

İlk bölüm, medeniyetlerin farklı şekillerde de olsa insan tabiatına uygun bir "ideal siyasî düzen tasavvuru" geliştirdiği fikrinden hareketle, bu düzenin temel unsurlarının iktidarın temerküzü ve sınırlandırılması olduğunu belirtiyor. Bu unsurlardan ilki kamu düzeninin ve etkin bir yönetimin/devletin kurulmasını sağlarken iktidarın adalet mefhumunca sınırlandırılması siyasî düzeni ideale yaklaştırır ve bir "iyi yönetim" modeli ortaya çıkarır. Bu çerçevede önce adalet kavramını ayrıntılarıyla tartışan yazara göre bu terimin mahiyet itibarıyla evrensel bir tanımı yapılamaz, ancak işlevsel olarak tanımlanabilir. Buna kısaca iktidarın temerküzü ve

* Prof.Dr. İstanbul Teknik Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü / Prof., Istanbul Technical University Faculty of Science and Letters, Department of Sociology, İstanbul, Türkiye, ORCID 0000-0001-6041-1627 nardic@itu.edu.tr

DOI: 10.26570/isad.1235886

Atıf/Citation Ardic, Nurullah, "M. Akif Kayapınar, Siyasal Düzen: Adalet ve Asabiyetin Siyasetteki Rolü", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 49 (2023): 208-213.

sınırlandırılması arasındaki denge durumu denir (s. 49-51). Bu iki faydalı ayırımdan yola çıkarak yazar iktidarın temerküzü ve sınırlandırılması üzerine kısa fakat ikna edici bir tarihsel ve düşünsel tura çıkıyor: Bu iki sürecin ilk medeniyetler, Mısır, Çin, Roma, Hint, İran (ve Turan), İslam, Hıristiyan ve modern Batı medeniyetlerinde nasıl teorize edildiğini özetliyor. Adaletin bu örneklerde iktidarın sınırlandırılarak insanlara güvenlik ve özgürlük sunan dengeli bir siyasî düzenin kurulmasını sağlayan en önemli faktör olduğunu vurgulayan yazar, ancak bu şekilde “ideal siyasal düzen” veya “adalet düzeni” kurulmasının mümkün olacağını belirtiyor (s. 67). Buradan hareketle, bir “iyi yönetim” modeli olarak günümüz Batı dünyasının eriştiği liberal demokratik düzenin arkeolojisine girişen Kayapınar, Ortaçağlardan bugüne iktidarın temerküzü-sınırlandırılması süreçlerinin serancamını yetkin biçimde veriyor (s. 71-85). Buradaki amacı, hem bu siyasî düzenin Batı’da nasıl gelişip hâkim duruma geldiğini göstermek hem de liberal demokratik düzen anlayışının günümüzde tek geçerli model olarak Batı-dışı toplumlara dayatılmasını öngören söylemi eleştirmektir. Yazar liberal değerler Batı için ideal düzeni ortaya çıkarmış olsa da bu değerlerin evrenselleştirilip diğer medeniyetlere tek reçete olarak sunulmasının yanlış olduğunu öne sürüyor, ancak bu konuda ayrıntıya girmiyor (s. 86-87).

Kitabın ikinci bölümü ise siyasî düzen inşası meselesine odaklanmakta, bu çerçevede siyaset biliminde mevcut iki ana yaklaşıma üçüncü bir yaklaşımla alternatif sunma iddiasındadır. Buna göre siyasî düzenin kurucu unsurları olarak ya “aktörler” veya “kurumlar” temel alınmaktadır; halbuki yazara göre esas kurucu unsur “asabiyet” olmalı, diğerleri ise ikincil unsurlar olarak kabul edilmelidir (s. 92). Bu bağlamda, bölümün temel argümanı şudur: Siyasî düzenin “bağımsız değişkeni” kurumlar veya aktörlerin rasyonel tercihleri değil, “İlgili topluma hâkim olan ahlak, terbiye, duygu durumu ve karakterdir” (s. 143). Bunu göstermek için literatürdeki önce aktör-merkezli yaklaşımları (özellikle rasyonel tercih teorisi), sonra da kurum-merkezli teorileri (eski- ve yeni-kurumsalcılık) ayrıntılarıyla tartışan yazar, ilk yaklaşımda modern siyaset biliminin yanı sıra özellikle “lider-merkezli” bakış çerçevesinde Antik Yunan’la (Platon/Eflâtun) İslam ve Osmanlı siyaset felsefelerini de tartışmaya dahil ediyor -ancak bir o kadar önemli olan “elitist” yaklaşımı (siyasî düzenin en önemli birleşeninin siyasî-askerî elitler olduğunu varsayan bakış- Skocpol, Krasner, Tilly, Poggi, Kiser & Hechter vb.) ihmal ediyor. Aktör ve kurumları öne çıkaran yaklaşımlara alternatif, üçüncü bir paradigma olarak gördüğü ve esasen İbn Haldun’a dayanan asabiyet-merkezli siyasî düzen anlayışını da ayrıntısıyla tartışan yazar bu kavramlaştırmanın İbn Haldun öncesi serancamını da vezir bir şekilde gösteriyor. Bu çerçevede Platon, Aristoteles, Polybios,

Cicero, Tûsî ve Machiavelli'nin ilgili kavramlarını ve görüşlerini özetleyerek bu yaklaşımın en yetkin temsilcisi olarak gördüğü (s. 159) İbn Haldun'un asabiyet teorisini tartışıyor. Önceki filozofların temel terimlerini de (*arete*, *homonoia*, *philia*, *virtus*, *muhabbet* ve *virtù*) içeren bir merkez-terim olarak asabiyetin kuşatıcılığını vurgulayan yazar, bu terimin kökeni, türleri, öncekilerle ilişkisi, boyutları ve anlam yelpazesini doyurucu bir şekilde sunuyor. Ancak ilk bölümün sonunda olduğu gibi burada da tartışma aniden sona eriyor, zira yazar bahsettiği alternatif yaklaşımın teorik inşasına girişmiyor. Ayrıca her üç yaklaşım üzerindeki tartışmasında da yazarın, yalnızca "düşüncelere" odaklanarak onların ortaya çıkıp dönüşmesine sebep olan bağlamsal faktörleri (askerî, siyasî, ekonomik ve ideolojik iktidar ilişkileri) -aşağıda da değinileceği gibi- analize dahil etmediği görülüyor.¹

Bu sınırlılıklara rağmen eser geneli itibarıyla hayli başarılı bir çalışmadır: Önemli bir meseleyi gündeme getirmiş olmasının yanı sıra son derece sistematik, bilgilendirici ve literatür açısından doyurucu bir metin. Kaynaklara hâkim görünen yazar gerek birincil (Platon ve Aristoteles'in vb. eserleri) gerekse de ikincil kaynakları ilmek ilmek işleyerek okuyucuyu etkileyici bir düşünce tarihi turuna çıkarıyor ve bunu tekrara düşmeden birkaç defa yapıyor. Kendine has bir üslup da geliştirmiş olan yazar, incelediği zor ve teknik konuları okuyucu sıkmadan, akıcı bir biçimde aktarmayı başarıyor. İlk bölümü daha önce müstakil bir makale olarak yayımlanmış² olan eserin bölümleri arasındaki irtibatlar da hayli başarılı bir şekilde kurulmuş olup fevkalade başarılı bir "giriş" bölümüyle de kitabın bütünlüğü sağlanmış oluyor. Eserin belki de en önemli meziyeti, her iki ana bölümün sonunda kısaca ortaya koyduğu eleştirel ve alternatif yaklaşımlarla siyaset bilimindeki Batı-merkezci yaklaşımların sınırlılıklarını göstermiş ve böylece Batı-merkezci olmayan kavramlaştırmalara kapı aralamış olmasıdır.

Eserin bu güçlü yanlarına rağmen, en önemlileri kitabın temel argümanlarına ilişkin üç noktada karşımıza çıkan birtakım eksiklikleri de göze çarpıyor. İlk olarak, yazar "liberalizmin söylemsel tahakkümüne itirazını" güzel bir şekilde temellendirirken (liberal siyasî düzenin Batı'nın özgül tarihî tecrübesinin bir ürünü olup evrenselleştirilemeyeceği, s. 85-87) bu itirazını tamamlayacak önemli bir meseleyi hiç tartışmıyor. Nitekim "Batı-dışı toplumlarda iyi bir siyasal yönetim tesis etmenin esası bu değerleri benimsemek değil, adalet düzeninin şartlarını oluşturmaktır" (s. 87) diyor, ancak bu şartların nasıl oluşturulabileceğine dair (başlangıç düzeyinde de olsa) hiçbir öneri getirmedeği gibi, bu çerçevede -kendisinin de kabul

1 Bu iktidar ilişkilerinin kapsamlı bir inclemesi ve teorik modellenmesi için bk. Mann, *The Sources of Social Power*, özellikle I, 1. bölüm.
2 Kayapınar "Adalet, Siyaset, İyi Yönetim" s. 93-132.

ettiği- liberal değerlerin ve mekanizmaların küresel çapta yayılmış olmasının getirdiği bariz bir sorunu ıskalıyor: Hukukun üstünlüğü ve kuvvetler ayrılığı gibi temel ilkelerle anayasa, parlamento ve seçimler gibi mekanizmaların Batı-dışında da zaten bilindiği ve çokça arzulandığı bir tarihsel kesitte bunlardan bağımsız olarak veya bunlar yokmuş gibi, tabir caizse “sıfırdan” bir âdil siyasî düzen kurulabilir mi? Tarihin bu noktasında bu değerler ve mekanizmalar olmadan ideal(e yakın) bir siyasî düzen nasıl tesis edilebilir? Başka türlü mümkün değilse eğer, yazar bizi getirip bir fâsit dairenin içine bırakmış olmuyor mu? Bu soruları sormayan yazarın liberalizmin tahakkümüne yönelik eleştirisi böylece eksik kalıyor.

Bununla bağlantılı ikinci sorun ise yazarın “medeniyetçi” bakışından kaynaklanan ve kendilerine ait birer “özü” olan medeniyetlerin buna en uygun siyaseti kurduğunu, liberal düzenin de Batı medeniyetinin kendi bünyesine en uygun “iyi yönetim paradigması” olduğu iddiasına (s. 85) ilişkin, epistemolojik ve aksiyolojik bir meseledir. Bunun yaşanan gerçekliği ne ölçüde yansıttığı meselesi bir tarafa, her medeniyetin kendi “özüne” en uygun düzeni kuracağı, hatta tarihte kurduğu fikri (yazar Çin’den Hint’e, Antik Yunan’dan İslam’a farklı medeniyetlerin bunu gerçekleştirdiğini iddia ediyor) bir tür epistemolojik ve ahlaki göreceliği ima etmiyor mu? Nitekim yazar “... Burada itirazımız liberal değerlere değil, Batı medeniyetinin kendi özgün tarihsel ve kültürel bağlamında vücuda gelmiş bu değerlerin dünyanın geri kalanına ... dayatılmasınadır” (s. 86) diyor. Bunun mantıksal sonucu, *İslam da dahil* hiçbir medeniyetin evrensel olamayacağı, kendi tarihsel tecrübeleri ve (daha önemlisi) kendi dünya görüşleri çerçevesinde değerlerini, ilke ve kurumlarını üreteceği ve kendi kendine yeterli olacağıdır. Eğer durum buysa, İslam’ın bütün insanlığa gönderilmiş bir din olduğu, evrensel hakikati temsil ettiği iddiası nereye oturuyor? Dahası bütün insanlığın kabul edebileceği, “medeniyetler-üstü” temel ahlaki ve siyasî ilke ve değerler yok mudur? Varsa bunlar hangi “medeniyet özünden” kaynaklanıyor? Yine durum buysa, Batı’da yaşayan müslümanlar ya Batı için en iyi formül olan liberal düzene tamamen uyum sağlayarak benliklerini yitirmeli veya farklı bir medeniyetin mensubu oldukları için Batı’yı tamamen ret (ve terk?) etmeli sonucu çıkmaz mı? Bu durumda ya “tarihin sonu” (Fukuyama) ya da “medeniyetler çatışması” (Huntington) tezi haklı çıkmış olmuyor mu?

Eserin liberalizm tartışmasında bir sorun da “Batı için en iyi çözüm” olan bu düzenin kurulma ve tahkimi sürecinde hem içeride hem de dışarıda ödetilen maliyetleri göz ardı etmesidir: liberal düzenin hegemonya kurma süreci Batı dışında sömürgecilik ve emperyalizm, Batı içinde ve bütün kürede iktisadî eşitsizlikler, tabiatın tahribi, savaşların yayılması, bireyler üzerinde kontrol ve manipülasyonun yoğunlaşması gibi olguları

barındırır. Yani bu süreç Batı'nın ne içinde ne dışında tamamen barışçıl bir yöntemle mümkün olabilmiştir; aksine uzun ve karmaşık bir mücadeleler tarihinin planlanmamış bir sonucudur.

Eserde göze çarpan üçüncü ana sorun bağlam eksikliğine ilişkindir. Gerek genel olarak siyasî düzen olgusuna dair anlatıda gerekse düşünürlerin ortaya koyduğu somut düzen tasavvurlarına dair değerlendirmelerde karşımıza çıkan bu problemin sebebi kitabın tamamına sirayet etmiş (epistemolojik) idealizmdir. Yazarın benimsediği bu idealist tutum sebebiyle, kitap boyunca tartışılan farklı siyasî düzen anlayışları, âdeta *Geist*'in tarihteki tezahürleri gibi, farklı medeniyetlerde, o medeniyetlerin özünü yansıtan dünya görüşlerinin birer yansıması olarak "belirmekte" ve tarih sahnesinde arzıendam etmektedir. Yazar sıkça Platon ve Aristoteles'ten Tüsi'ye, Polybios ve Cicero'dan Machiavelli ve İbn Haldun'a kadar birçok filozofun görüşlerini maharetli bir şekilde ortaya koyarken, bunların tarihsel bağlamına hemen hiç değinmediği gibi tarihsel süreçleri anlattığı bölümlerde bile fikirlerin bu "düşünsel boşluktaki" değişimine odaklanıyor (Mesela Avrupa tarihinde feodal düzenden mutlakiyetçilik ve sonrasında demokratik siyasî düzenlere geçişte [s. 71-79] başta savaş olmak üzere askerî ve ekonomik faktörlere hiç değinmiyor). Daha önemlisi, yazar söylem-bağlam etkileşimi çerçevesinde kurduğu nedenselliklerde önceliği her zaman söyleme ("tasavvur," "dünya görüşü," "anlayış," "vizyon") veriyor. Hatta tarihsel şartların etkili olduğunu söylemek zorunda kaldığı durumlarda dahi ideal faktörlerin önceliğini vurgulamaktan kendini alamıyor: "... *Ancien regime*in yüzyıllar boyunca Avrupa'da hükümferma olabilmesi, ulaşım ve iletişim imkânlarının sınırlılığı gibi mevcut sosyo-ekonomik şartların yanı sıra -hatta belki onlardan daha fazla- bu düzen anlayışının temel ilkelerinin o dönemin zihinsel paradigmatları olan Aristotelesçi ve Yeni Platoncu kozmoloji ve hıristiyanî teoloji ile mükemmel bir uyum içerisinde olmasına, yani ulaşılan 'onto-teolojik senteze' atfedilmiştir" (s. 70). Üstelik yazar eserin başında (s. 11) ve sonunda (s. 173), metin-bağlam etkileşiminde bağlamın önemini güçlü şekilde vurgulamasına rağmen tahlillerinde idealizmden taviz vermiyor, bu da düşünce tarihi alanının en önemli meselesi olan bağlamın düşüncelere etkisinin hayatiyeti konusunda yetersizliğe yol açıyor. Yazar farklı medeniyetlerin kavram ve kurumlarının birbirine tercüme edilmesi (mesela Batı medeniyetinin "iyi yönetim" modeli liberal düzenin İslam dünyasına aktarılması) bağlamında dikkatli ve eleştirel olunması konusunda, metin-bağlam etkileşiminde tarihsel bağlamın önemini (haklı olarak) net bir şekilde vurgularken, aynı hassasiyeti (siyasî) düşüncelerin kendi bağamları içerisinde anlamlandırılması konusunda göstermiyor. Elbette eser felsefi bir çalışma olduğundan tartışılan fikirlerin tarihsel bağlamı üzerine kapsamlı ve

ayrıntılı bir analiz³ beklemek haksızlık olur; ancak bu boyutun tamamen göz ardı edilmiş olması da uygun değildir. Yukarıda işaret ettiğimiz, liberal düzenin Batı için ideal siyasî düzen olduğu iddiasındaki tarihsel sürecin göz ardı edilmesi de esasen aynı idealizm sorunundan kaynaklanıyor.

Son olarak, eserde birtakım tâli sorunlar da göze çarpıyor. Mesela yazar, bireyin icadı ve birey-merkezli siyasî düzen tartışmasında, pre-modern siyasî tasavvurlarda insanların haklarının değil vazifelerinin, modern düşüncede ise bireyin haklarının dikkate alındığını öne sürüyor (s. 111), ancak durumun bundan daha karmaşık olduğunu (mesela İslam'daki *hukûku'l-ibâd* kavramı, Kant'ın ahlak felsefesinin temelindeki bireysel sorumluluk vurgusu) ihmal ediyor. Diğer taraftan, siyasî düzenin kurulabilmesi için gereken ortak "iyi hayat" tasavvurunun toplumun genelinin, en azından (eski Yunan'daki aristokratlarda olduğu gibi) elitlerin ortak anlayışı olduğunu belirten yazar, bu toplumsal tasavvurun mümkün olup olmayacağını, mesela toplumdaki çatışmaların ve elitler arası ihtilafların tarihin en yaygın görülen örüntülerinden olduğu gerçeğini ve bu durumun söz konusu "iyi tasavvuruna" nasıl etki yaptığını dikkate almıyor (Üstelik yazar giriş bölümünde, Türkiye'nin en önemli sorununun bu "iyi hayat" tasavvuru konusunda toplumda bir ittifak olmayışı olduğunu söylüyor, s. 31). Yine Polybios'un yaklaşımını özetlerken onun hem (mekanizma-kurum-merkezli değil) ahlak-merkezli bir bakışı olduğunu hem de bu erdemi Roma sisteminin kurumsal örgütlenmesine bağladığını öne sürüyor (s. 155).

Bu eksikliklerine rağmen eser, günümüzün kritik siyasî sorunu düzen ve bu düzenin kurucu unsurları meselesine dair ufuk açıcı bir giriş mahiyetinde, başarılı bir çalışma. Bu yönüyle siyaset felsefesine olduğu kadar tarihsel sosyoloji ve devlet teorisine de önemli bir katkı sunuyor. Konuyla ilgili siyaset felsefesi birikimi müsellem olan Kayapınar umarız bu çalışmasının devamını getirir ve sorduğu görkemli sorulara "sahici" cevaplar vermeye, bu bağlamda "asabiyet merkezli" alternatif teoriyi inceliklerle inşa etmeye gayret eder.

Bibliyografya

Collins, Randall, *The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change*, Belknap: Harvard University Press, 1998.

Kayapınar, M. Akif, "Adalet, Siyaset, İyi Yönetim", *Kutadgubilig*, 40 (2019): 93-132.

Mann, Michael, *The Sources of Social Power*, I-IV, New York: Cambridge University Press, 1986-2011, özellikle I, 1. Bölüm.

3 Bu konuda yetkin bir örnek için bk. Collins, *The Sociology of Philosophies*.

Omri Paz, *Who Killed Panayot?: Reforming Ottoman Legal Culture in the 19th Century*

New York: Routledge, 2021.
248 s. ISBN 9781351053617

KÜBRA NUGAY*

Bugüne kadar Osmanlı ceza hukuku alanında ve daha özeldede XIX. yüzyıl Osmanlı ceza hukuku alanında yapılan çalışmaların birçoğunun teorik olduğu görülmekte,¹ pratik üzerinden teorik söylemlerin geliştirildiği çok az çalışmaya şahit olunmaktadır.² Son dönem Osmanlı ceza hukukunun değişimine dair önemli çalışmaları olan Omri Paz, *Who Killed Panayot?* adını verdiği, 1850 yılında İzmir’de meydana gelen görünürde basit bir afyon hırsızlığı olayının, dönemin Osmanlı Hariciye nazırı ve İngiliz büyükelçisi düzeyinde yapılan yazışmalara nasıl konu olduğunu anlattığı bu çalışmasında, aslında Tanzimat sonrası Osmanlı’nın ceza hukuku alanında yaptığı reformlara dair çok önemli bilgileri bir olay merkezinde kalarak sunmuştur.

Çalışmayı önemli kılan özelliklerden biri mikro tarih yöntemiyle kaleme alınmasıdır. Zaten seçtiği davanın bir soygundan çok daha fazlası olması (vergi kaçaklığı, işkence, katil gibi farklı suçları da barındırması), taraflar arasında soygun çetesi ve İngiliz-Yunan gibi farklı milletlerden gayrimüslim tebaanın olması gibi birçok farklılığı içeren açılara sahip olması çalışmayı bu yönüne uygun kılmaktadır (s. 7-9). Çalışmanın zikredilmesi gereken bir diğer önemli özelliği, Osmanlı ve İngiliz arşiv belgelerinde genişçe yer verilen bir davayı konu alması ve bu belgelerden istifadeyle hazırlanmasıdır (s. 12-15).

* Dr., Bursiyer Araştırmacı, University of Bergen / PhD, Visiting Fellow, University of Bergen, Bergen, Norway, ORCID 0000-0002-0773-0335 kbr_ngy@hotmail.com

DOI: 10.26570/isad.1235889

Atıf/Citation Nugay, Kübra, "Omri Paz, Who Killed Panayot?: Reforming Ottoman Legal Culture in the 19th Century", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 49 (2023): 214-219.

- 1 Bu eserlerden bazıları şu şekildedir: Bingöl, *Tanzimat Devrinde Osmanlıda Yargı Reformu*; Ekinci, *Osmanlı Mahkemeleri*.
- 2 Bu şekilde yazılan eserlerden bazıları şu şekildedir: Miller, *Legislating Authority*; Toprak, "From Plurality to Unity: Codification and Jurisprudence in the Late Ottoman Empire", s. 26-39; Kırılı, *Yolsuzluğun İcadı*; Rubin, *Ottoman Rule of Law and The Modern Political Trial*; Paz, *Crime, Criminals and Ottoman State*.

Çalışma tarihsel arka plan üzerine dönemin hukukî değişimini, bu değişimin uygulamaya nasıl yansıdığını sosyohukuk perspektifinden ele almaktadır (s. 10-12). Bu yönüyle Tanzimat’la hedeflenen hukukî eşitlik anlayışının Osmanlı memurları ve tebaa (özellikle gayrimüslim tebaa) tarafından nasıl algılandığı, eski alışkanlıklarla yeni kurallar arasında nasıl bocaladıkları hakkında döneme dair önemli bir resim çizmektedir. Yazarın çokça ifade ettiği gibi yeni kanunlara uyum noktasında İngiliz ve Osmanlı memurlarının “yalan kültürü”nü (culture of lying) (s. 7,11, 12, 49) benimsediği görülmektedir. Kitabın önemli bir kısmını oluşturan birçok kişiye ait sorgu tutanaklarından hareketle söylenenin arkasındaki söylenmek istenmeyen peşine düşen Paz, Rashomon etkisiyle (rashomon effect) XIX. yüzyıl Osmanlı ceza hukuku alanında yapılan reformları farklı bir anlatım tarzıyla ele almıştır (s. 6-7, 223-24).

Konunun anlaşılır kılınması adına, çalışmada merkeze alınan olay kısaca şöyle aktarılabilir: 1850 yılı sonu Akkaşoğlu Vasilaki adındaki komisyoncu İzmir’de adları bilinmeyen alıcılar adına Kula’daki üç afyon satıcısından 80,000 kuruşluk alım yaptıktan sonra bunları İzmir’e katırlarla taşıırken kervana Arabderesi civarında bir çete tarafından soygun düzenlenmiş, afyon ve katırların çalınmasıyla olay başlamıştır. Bunun üzerine İzmir polis şefi Bekir Ağa ve ekibinin gerçekleştirdiği soruşturma sonucu çete üyelerinin İzmir’de ikamet eden İngiliz milletinden bazı kimselere ait olan villalarda saklandıkları, bunlara villa çalışanlarının yardım ve yataklık ettikleri ihbarı ve sonrasında Bekir Ağa’nın zorla bu mülklere girmesi, arama yapmasıyla olaya İngiliz tebaanın dahil olduğu görülmektedir. Yapılan sorgular sırasında aslında bunun basit bir afyon soygunu olmadığı, aslında birçok insanı içine alan büyük bir vergi kaçakçılığı operasyonu olduğu anlaşılmıştır. Ancak olay bu boyutuyla kalmamış, soruşturmayı yürüten Bekir Ağa’nın Tanzimat sonrası Osmanlı’nın yürürlüğe koyduğu yeni kanunların ruhuna uygun hareket etmemesi, İngiliz mülküne ilgili yerlere haber vermeden girmesi, sorguları sırasında Lefter’e, Panayot’a ve Manastırlı Mihail’e işkence uyguladığı iddiaları ve hatta Panayot’ın Bekir Ağa tarafından yapılan işkence sebebiyle öldüğü iddiası bir süre sonra Osmanlı İzmir valisi ile İngiliz konsolosu arasında tansiyonun artmasına ve hatta hadisenin üst makamlara taşınması sonucu diplomatik bir krize dönüşmesine sebep olmuştur (s. 1-5, 45-217).

Kitap giriş, on dört bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Ayrıca girişten sonra birinci bölümden önce “Büyük Resim” (The big picture) adını verdiği bölümde yazar 1789-1918 yılları arasında Osmanlı’nın Tanzimat sonrası birçok alanda, özellikle ceza hukuku alanında yaşadığı önemli değişimi genel ve özet şekilde uzaktan ele almış, okuyucuyu da bu kısmı okuma noktasında serbest bırakmıştır (s. 19-38).

Kitapta ilk bölümden itibaren anlatım, olayların meydana geldiği tarihten yaklaşık bir buçuk yıl sonra 1852 yılında bu dava için kurulan Ali Nihad Efendi başkanlığındaki komisyon tarafından alınan sorgu ifadelerine dayanmakta ve olayların geliştiği kronolojik sırayı takip etmektedir. Birinci bölümde Paz, Vasilaki ve daha birkaç kişiye ait sorgu tutanaklarındaki ifadelerden bu afyon sevkiyatının aslında XIX. yüzyılda Meclis-i Vâlâ'nın çokça başını ağrıtan ve farklı kökenlerden, çevrelerden birçok insanı içine alan büyük bir vergi kaçakçılığı operasyonu olduğu gerçeğini ortaya koymaktadır (s. 45-55). İkinci bölümde, afyon soygununun ayrıntılarına ve esasında soygunun İzmir kırsalını yöneten büyük bir çetenin başı olan Katırcı Yani ile bağlantılarına dair ipuçları vermiştir (s. 58-68). Bölümde dönemin yeni ceza yargı sisteminin bir uzantısı olarak yerel meclislerle ve sorgu tutanaklarıyla yaşanan değişimin önemini vurgulamaktadır. Üçüncü ve dördüncü bölümlerde, Vasilaki'nin soygun hadisesini 1850 yılında polise nasıl aktardığını, Panayot'ın ve arkadaşı Lefter'in İzmir polis şefi Bekir Ağa tarafından tutuklanmasını ele almıştır (s. 70-87). Esasında Bekir Ağa'nın sergilediği tutuma odaklanıldığında ne polis şefinin ne çavuşlarının suçları araştırmak, şüphelileri ve tanıkları sorgulamak, delil toplamak gibi Tanzimat sonrası tanımlanan bu yeni görevleri yerine getirme konusunda herhangi bir eğitim almadıkları için bu uygulamaların birçokunun protokollerini oluşturmanın, önceki zihniyete sahip Bekir Ağa gibi bireysel uygulamalara kaldığı görülmektedir.

Beşinci ve altıncı bölümlerde Paz, 05-06 Ocak 1851 tarihinde gerçekleşen olayların Osmanlı arşiv belgelerinde ve İngiliz belgelerinde nasıl ele alındığına odaklanır (s. 89-109). Olayların anlatımı her iki arşiv kaynaklarında benzerlik taşıırken olaylara dair yorumların farklı olduğu, esasında her iki belgede de gerçeğin öncelenmediği görülmektedir. Tanzimat ile gayrimüslim tebaaya verilen hakların tebaa-devlet arasında dengeleri nasıl değiştirdiğine şahit olmak mümkündür. Yazar bu bölümlerde tebaanın Tanzimat uygulamalarını nasıl anladığına dair birçok genel geçer teorik bilgilere meydan okuyacak kadar önemli bir resim sunmaktadır. Yedinci ve sekizinci bölümde, 06-07 Ocak 1851 tarihinde meydana gelen olayları ele almakta olup Bekir Ağa'nın Lefter'e sorgusu sırasında işkence yaptığı iddialarının doğruluğunu araştırmaktadır (s. 111-32). Yazarın, Bekir Ağa'yı eski alışkanlıklarından vazgeçmeyen ancak yeni kanunun gereklerini de bilen, bu sebeple kanunun arkasından nasıl dolaşabileceğini iyi bilen bir polis şefi olarak tanımlaması, Osmanlı ve İngiliz arşiv kaynaklarının çete üyelerine yardım eden İngiliz ev sahiplerinin suçlu olup olmadığı konusundaki farklı söylemleri, Osmanlı otoritesinin Buca'daki İngiliz halkına duyduğu güven sorunu, Buca'daki İngilizlerin çete üyelerine yardım ve yakınlık etmelerinin alt sebepleri gibi tespit ve yorumları Tanzimat sonrası

hukuk uygulamalarına dair sosyo-hukuk çerçevesinden önemli yeni veriler sunmaktadır.

Dokuzuncu ve onuncu bölümlerde, 1851 yılında bahçıvan Panayot'ın ve Lefter'in sorguları sırasında işkence gördükleri iddiaları ve Bekir Ağa'nın bu suçlamaları inkâr etmesi, sorgudan sonra Panayot'ın sağlık durumu kötüleşerek ölmesi, bunun üzerine Bekir Ağa'nın görevinden alınması ve tutuklanması olayları ele alınmaktadır (s. 134-59). Bölüm, reformların özellikle devlet görevlilerine karşı dahi nasıl uygulandığını, otopsi ve adli tıptan ne şekilde yararlandırıldığını ve Tanzimat sonrası değişen yeni ceza yargılamasının nasıl yürütüldüğünü gözler önüne sermektedir. On birinci bölümde, onuncu bölümde ele alınan olaylara paralel olarak Bekir Ağa ve adamları tarafından çete üyesi olduğu şüphesiyle Manastırlı Mihail'in tutuklanması, sorgusu sırasında işkence görmesi, bunun ispatlanması sonucu Bekir Ağa'nın tutuklanması olayları ele alınmaktadır (s. 162-74). Bu bölümde, Tanzimat sonrası kurulmaya çalışılan yeni bir hukuk düzeninin Osmanlı ilgili memurları tarafından nasıl anlaşıldığı ve uygulandığı, eski alışkanlıklarını terkedip yenisiyle nasıl değiştirmeye çalıştıkları, bir kaza idaresinin çalışma pratiği, Osmanlı hiyerarşisi ve emir-komuta zinciri, mahallî meclislerin prosedürleri ve polis sorgulama uygulamaları hakkında da pratikten yola çıkarak önemli tespitlerde bulunmak mümkün hale gelmektedir.

On ikinci, on üçüncü ve on dördüncü bölümlerde, davada ocak-şubat aylarında yaşanan gelişmelerin ardından Konsolos Brant ile vali Halil Paşa arasındaki kişisel düşmanlığın nihayetinde olayın üst makamlara taşınmasıyla İngiliz Büyükelçi Canning ile Osmanlı Hariciye Nazırı Ali Paşa'nın nasıl devreye girdikleri, dava kararlarını ve karar sonrası bu süreçte adı geçen şahıslara dair son durumlar ayrıntılarıyla ele alınmaktadır (s. 177-217). Tanzimat ile getirilen kanun önünde eşitlik ilkesinin, gerek gayri müslim halk gerekse yasayı uygulayanların zihinlerinin arkasındaki önyargıların hâlâ devam etmesi sebebiyle tam olarak yerini bul(a)madığı görülmektedir. Diğer taraftan bu bölümlerde, merkez-yerel yönetim ilişkilerine, Meclis-i Vâlâ-Bâbîâli'nin uygulamalarına ve soruşturma komisyonlarının çalışma şekline dair pratikten yola çıkarak önemli ayrıntılar bulmak mümkündür.

Çalışma, birkaç davaya konu olan merkez bir olayı ve onu çevreleyen bütün unsurları ayrıntılarıyla ve birbirleriyle olan ilişkilerini birlikte ele alıyor olması, mezkûr olayın Tanzimat gibi değişimin dahi değişmekte olduğu bir süreçten seçilmesi, daha da önemlisi dava süreci sonunda ulaşılan kararlara bütün bu unsurların nasıl etki ettiğini göstermesi bakımından esasında oldukça zorlu bir işi başarmaktadır. Bu anlamda XIX. yüzyıl

Osmanlı ceza hukuku alanına mikro-tarih yöntemi kullanılarak önemli bir örnek ve katkı sunulmaktadır. Çalışmanın ayrıntılarındaki birçok bilgi, Osmanlı Tanzimat dönemine dair şimdiye kadar yazılan birçok genel teorik bilgiye meydan okumaktadır. Pratikte olan ve dava belgelerinden yola çıkması hasebiyle de okuyucuyu ikna edici bir portre çizmektedir. Ancak bu kadar ayrıntıyı, farklı kişi ve olayları birçok perspektiften ele almanın olumsuz getirilerinden biri okuyucunun kişileri, sorgu metinlerini, olayları takip etmekte zorlanabilmesine, okurken geriye dönüp bakma ihtiyacı duymasına sebep olmasındır. Bu sorun, kitabın başında davada ismi geçen şahısları, görevlerini ve davaya konu olan olayla ilgilerini kısaca açıkladığı bir çizelgeye yer vererek, özellikle on ikinci bölüme kadar haritalardan daha çok faydalanılarak giderilebilir.

Bölümlerde genel olarak görülen sıkıntılardan biri sorgu metinlerinin hangi tarihte ve kimin tarafından yapıldığına dair yeterli açıklama olmamasıdır. Bu durum okuyucunun zihninde bir karışıklığa sebep olmaktadır. Diğer taraftan metin içinde sık sık yer verilen sorgu tutanaklarının dipnotlarının olmaması ve arşivdeki yerinin gösterilmemesi önemli bir eksiklik olarak zikredilebilir. Ayrıca bölüm sonlarında veya kitabın sonunda sorgu tutanaklarının orijinal vesikalarına, en azından birkaç örneğine yer verilmesi iyi olurdu.

Paz, gerek bu çalışmasında gerekse önceki çalışmalarında kullandığı kaynaklardan ve arşiv belgelerinden yola çıkarak XIX. yüzyıl Osmanlı hukuk tarihi alanında sahip olduğu derin bilgisiyle dikkat çekmektedir. Çalışmasında oldukça anlaşılır bir dil kullanmışsa da döneme ait birçok farklı kuruma (konu gereği) yer veriyor olması, konuya ilk defa bu kitapla giriş yapacak okuyucular için eseri okunması zor ve yoğun hale getirebilmektedir. Bu anlamda yazarın *Crime, Criminals and Ottoman State: Anatolia Between the Late 1830s and the Late 1860s* adlı doktora tezi ve "Documenting Justice: New Recording Practices and the Establishment of an Activist Criminal Court System in the Ottoman Provinces (1840-late 1860s)" adlı makale çalışması giriş seviyesinde olanlara tavsiye edilebilir nitelikte olup bu çalışma önceki çalışmalarında atılan temel üzerine bina edilmiştir denilebilir. Her ne kadar yazar bazı bölümlerde kısa da olsa bu bilgilere yer vermeye çalışmışsa da aynı anda birçok ayrıntıya dikkat çekmesi okuyucunun zihninde karmaşaya sebep olabilir. Bazı eksiklikleriyle beraber eserin, Tanzimat'ın ilk dönemindeki hukukî uygulamaya, insan hakları konusundaki tutuma, devletin ceza hukuku üzerinden merkezileşme çabasına pratik üzerinden ışık tutması sebebiyle alana önemli bir katkı sunmaktadır.

Bibliyografya

- Bingöl, Sedat, *Tanzimat Devrinde Osmanlıda Yargı Reformu: Nizamiye Mahkemelerinin Kuruluşu ve İşleyişi 1840-1876*, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Edebiyat Edebiyat Fakültesi, 2004.
- Ekinci, Ekrem Buğra, *Osmanlı Mahkemeleri: Tanzimat ve Sonrası*, İstanbul: Arı Sanat, 2004.
- Kırlı, Cengiz, *Yolsuzluğun İcadı: 1840 Ceza Kanunu, İktidar ve Bürokrasi*, İstanbul: Verita, 2015.
- Miller, Ruth A., *Legislating Authority: Sin and Crime in the Ottoman Empire and Turkey*, New York - London: Routledge, 2005.
- Paz, Omri, *Crime, Criminals and Ottoman State: Anatolia Between the Late 1830s and the Late 1860s* (doktora tezi), Tel Aviv University, 2010.
- Toprak, Zafer, "From Plurality to Unity: Codification and Jurisprudence in the Late Ottoman Empire", *Ways to Modernity in Greece and Turkey: Encounters with Europe, 1850-1950*, ed. Anna Frangoudaki - Çağlar Keyder, London - New York: I. B. Tauris, 2007, s. 26-39.

İsa Koç, Mezhepler Arası Mücadele –Hanbelîlik- Eş‘arîlik İlişkisi–

İstanbul: Klasik Yayınları, 2021.
307 s. ISBN 9789752484832

ABDULLAH ÖMER YAVUZ*

İsa Koç'un *Mezhepler Arası Mücadele -Hanbelîlik-Eş‘arîlik İlişkisi-* adlı eseri, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Mezhepleri Tarihi Bilim Dalı'nda hazırladığı doktora tezinin kitaplaşmış halidir. Eserin temel çatısı iki mezhep arasındaki ilişkinin belirli bir zaman diliminde incelenmesi üzerine kuruludur. Bu yaklaşım biçimi ülkemizde İslam mezhepleri tarihi araştırmalarının son döneminde artan yöntemlerden biridir. Mezhep olgusunu sadece kendi iç dinamikler ile anlamak veya yorumlamak yerine muhataplık ilişkileri üzerinden değerlendirmek önemli bir bakış açısıdır. Çünkü mezhepleri mezhep yapan, mücadele ettikleri düşünce ekolleridir. Mezheplerin doğası farklılaşmak üzerine kuruludur. Bu bağlamda mezheplerin muhataplık ilişkilerini doğru tahlil etmek, düşüncelerini daha isabetli yorumlama kapısını açacaktır.

Eserin, İslam mezhepleri tarihi araştırmacıları başta olmak üzere İslam düşünce geleneği üzerine odaklanan kelim, İslam hukuku, tasavvuf gibi alanlardaki araştırmacılara da hitap ettiğini söylemek mümkündür. Kitap; genel tarih kaynakları, mezhep tabakaları, şahısların kelim eserleri başta olmak üzere birincil kaynaklara ulaşım, çağdaş araştırmalardan önemli bir kesimine yer vermektedir (s. 19-22). İslam mezhepleri tarihi araştırmalarında klasik haline gelen fikir-hadise irtibatına vurgu yaparak (s. 16) yöntemini şekillendiren yazar, tarihin tek boyutlu olmayıp çoğul katmanlara sahip olduğu şeklindeki yorumlarıyla Annales ekolünün sosyal tarih yöntemlerinden etkilenmektedir (s. 17). Yöntem kısmında en dikkat çekici olan ifadeler ise zaman-mekân değişimiyle farklı tezahürleri

220

İslam
Araştırmaları
Dergisi
49 (2023)
220-224

* Dr.Öğr. Üyesi, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / Asst. Prof., Erciyes University Faculty of Theology, Kayseri, Türkiye, ORCID 0000-0001-7381-0416 aomeryavuz@erciyes.edu.tr

DOI: 10.26570/isad.1235891

Atıf/Citation Yavuz, Abdullah Ömer, "İsa Koç, Mezhepler Arası Mücadele -Hanbelîlik-Eş‘arîlik İlişkisi-", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 49 (2023): 220-224.

bulunan Eş’arilik hakkında genelleme yapılamayacağı hususu ve İslam düşüncesindeki âlimlerin birden fazla kimliğe sahip oldukları için tek bir alana indirgenemeyeceği durumudur (s. 18). Teknik değerlendirme açısından kitabın akıcı bir üslubu olduğunu, yazım kurallarına ve dipnot usulüne riayet ettiğini ifade etmek mümkündür.

Eser, giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde yazar, İslam dünyasının siyasî, sosyokültürel ve mezhebî durumuna değinmektedir. Bu kısımda Abbâsiler dönemi, Abbâsiler döneminde ortaya çıkan otonom yapılar, Büveyhîler ve Selçuklular başta olmak üzere siyasî yapılar incelenmektedir. Dönemin sosyokültürel durumu ise bahsi geçen otoritelerin hamleleriyle şekillenmektedir. Abbâsîlerin mihne sürecindeki tutumları, ashâbü’l-hadis ile Mu‘tezile arasındaki çatışmaya yol açtığı gibi ashâbü’l-hadis içinde de hesaplaşmalara ve ayrışmalara sebep olmuştur. Abbâsîlerin zamanla güç kaybı ve Büveyhîlerin iktidarı ise Bağdat merkezli Hanbelî-Şîî çatışmalarına yol açtığı gibi Hanbelîler ile Büveyhîlerin desteğini kazanan Eş’arîlerin ilk temsilcileri arasında çatışmalara da zemin hazırlamıştır. Selçukluların ortaya çıkarak Horasan-Mâverâünnehir’den Bağdat’a uzanan bölgeyi kontrol etmeleri ise Şîî asrı olarak bilinen IV. (X.) asırdaki siyasî yapıların sonunu getirmiştir. Selçuklu siyaseti yükselme döneminden itibaren Eş’arîlere büyük bir alan açmıştır. Fakat bu durum Bağdat’ta Hanbelîlerin Eş’arîlerle karşı karşıya gelmelerine sebep olmuştur (s.22-39). Yazar, daha sonraki bölümlerde ayrıntılarıyla inşa edeceği ilişkiler ağına bir giriş yapıp ardından kavramsal çerçeveyi oturtmaktadır. Hanbelîlik kavramıyla alakalı geniş bir açıklama sonrasında Hanbelîliğin sadece fıkıh mezhebi olmadığı fikri öne çıkmaktadır (s. 45). Aslında bu durum Hanefîlik, Şâfiîlik ve Mâlikîlik için de geçerlidir. Mezhepleri salt bir alan üzerinden etiketlemek yerine farklı sahalardaki etkinliklerine de işaret etmek gerekmektedir. Eserde Hanbelîlik ile ilişkili bir kavram olarak Selefilik ele alınmaktadır. Fakat bir yandan Selefilik ile Hanbelîlik arasında organik bir ağ inşa edilirken diğer yandan araştırma dönemi içinde Hanbelîlik yerine Selefilîğin kullanılamayacağına işaret edilmektedir (s. 48-49). Bu muğlaklık kavramsal bir bütünlüğü zora soktuğu gibi Selefilik kavramının çok daha ayrıntılı bir tartışmayı hak ettiğini gün yüzüne çıkarmaktadır. Kavramlar tarihi açısından Selefilîğin hangi dönemde ne tür anlamlar taşıdığı tespit edilmelidir. Böylece günümüzde sıkça atıf yapılan bir kavramın tarihsel süreçteki izdüşümü netleşebilir. İncelenen kavramlardan bir diğeri ise Eş’arîlik olup Şâfiîlik ve ehl-i Hak kavramlarıyla açıklanmaktadır (s. 58-67). Kavramların sonunda ise Hanbelî ve Eş’arî din anlayışları kısa bir açıklama üzerinden değerlendirilmektedir. Fakat bu zihniyet tahlillerini son derece genelle-yici bir yaklaşım takip etmektedir.

Birinci bölümde ise Hanbelilik-Eş'arilik ilişkisini III-V. (IX-XI.) asırları kapsayacak şekilde ele alan kitap, baştan bir zaman sınırlaması getirmektedir. Başlangıç noktası olarak III. (IX.) asrın seçilmesinin sebebi, Hanbelilik-Eş'arilik ilişkisini her iki mezhebin ortaya çıkışından önce, tarihsel bağlam ve arka plan çerçevesinde incelemek içindir. Bu bağlamda kurumsal mezhep yapısından önce üç önemli etkileşim sürecine değinilmektedir. Birincisi İmam Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel ilişkisidir (s. 78-88). Bu tarihsel arka planda, Ahmed b. Hanbel'in mihne süreci sonrasında İmam Şâfiî hakkında değişen düşünceleri bir farklılaşmayı ortaya çıkarmaktadır (s. 84-88). Ashâbü'l-hadis geleneği içindeki ayrışma Hanbelîler ile Şâfiîleri iki ayrı oluşum olarak sınıflamaktadır. Bu durum Hanbelî taraftarlarının kendisine keskin sınırlar çizmesini tetiklemiştir. Hanbelî taraftarları ile Küllâbiler arasındaki çatışma ise ikinci bir kırılma süreci olarak görülebilir. Sünniliğin ilk kelamcıları olarak da sunulan Küllâbiliğin Hanbelîleri karşılına almak pahasına ayrı bir çizgiyi takip ettikleri anlaşılmaktadır. Kitapta bu ilişki daha doğrusu çatışma durumu ayrıntılıca ele alınmaktadır (s. 89-112). Yazarın odak noktası Küllâbilerin önde gelen şahıslarıyla onlara eleştiriler yönelten Hanbelî taraftarlarıdır. Bu bağlamda ashâbü'l-hadis içinde yer alan farklı çatışma zeminleri incelenmemiştir. Salt rivayetçi bir zihniyet içinde kelam yapma fikri birbirinden ayrı neticeleri ortaya çıkarmıştır. Kitapta üçüncü etkileşim noktası olarak görülen İmam Eş'arî ile Berbehârî arasındaki çatışma sürecine değinilmektedir. İmam Eş'arî'nin Mu'tezile safından ayrılıp Hanbelîler'e katılma isteği Berbehârî'nin olumsuz cevaplarıyla gerçekleşmemiş, Eş'arî de Küllâbiler arasında yer almıştır. Bu yeni muhitinde İmam Eş'arî'nin varlığı, Hanbelîlerle Mu'tezililer arasında yeni bir yol olarak anlaşılmaktadır. Yazar, ashâbü'l-hadis içindeki gerilimde Hanbelî-Şâfiî, Hanbelî-Küllâbî ayrışmalarının Hanbelî-Eş'arî farklılaşmasına zemin hazırladığını ispat etme gayretindedir (s. 113-135).

Kitaptaki temel kurgunun Hanbelî-Eş'arî ayrışmasını kapsayan geniş bir zaman dilimi içindeki zihniyet farklılaşması olduğunu söyleyebiliriz. Bu bağlamda Hanbelî ve Eş'arî mezheplerinin kurumsallaşması süreci sonrasında karşılaşma alanları, Büveyhî ve Selçuklu iktidarları döneminde ağırlıklı olarak Irak ve Horasan şehirleridir. Büveyhîler dönemi, mezheplere farklı alanlar açan ilginç bir süreç olarak karşımıza çıkmaktadır. Kitapta "Şii Büveyhîler" ifadesi kullanılsa da (s. 26) Büveyhî siyasetini sadece Şii'lik üzerinden anlamak kısıtlayıcı olabilir. Büveyhî iktidarının hem Mu'tezile'ye hem Eş'arîlere hem de farklı Şii mezheplere alan açan şehirden şehre değişen politikaları tek bir sepete sığmamaktadır. Büveyhîlerin Bağdat'ta Hanbelîlerle karşı karşıya gelmesi ise yeni çatışmaları ortaya çıkarmıştır. Bâkullânî gibi Eş'arîlerin Büveyhîlerle kurdukları ilişkiler neticesinde Hanbelî ve Eş'arî kitle karşı karşıya gelmiştir. Nitekim İbn Mende ve Ebû

Nuaym arasındaki çatışmalar (s. 141-146) şiddete dönüşmüştür. Daha sonrasında Eş’ariliğin ilk temsilcisi olan İbn Fûrek, Abdülkâhîr el-Bağdâdî gibi Eş’ariler ile Hanbelîler arasında gerilim tırmanmaya devam etmiştir (s. 150-155).

Eserde, Hanbelîler ile Eş’arilerin karşı karşıya geldiği ve oldukça sert eleştirilerin yükseldiği Selçuklular dönemi de incelenmektedir. Bu dönemde Eş’ariliğin kurumsal bir yapıya sahip olarak varlığını ortaya koyduğu anlaşılmaktadır. Nitekim yazar, Hanbelîler arasında Ehvâzî gibi isimlerin İmam Eş’arî’ye dönük eleştirilerini tespit etmektedir (s. 158-163). Bu durum zaman içinde iki mezhep arasında polemik türü eserlerin kaleme alınmasına sebep olmuştur. Hanbelîliğin hamiliğini yapan Ya’lâ ve Şîrâzî ailesinin Eş’arilere dönük eleştirileri de bu devirde öne çıkmaktadır. Özellikle Şâm bölgesindeki Hanbelilik-Eş’arilik ilişkisi, yazarın da ifade ettiği gibi yeni araştırmalara ihtiyaç duymaktadır.

Selçuklu düşünce tarihi açısından Tuğrul Bey döneminde Vezir Kündürî’nin öncülüğünde yürütülen mezhep politikaları Eş’ariliğin gücünü hayli sarsmış olsa da Sultan Alparslan ve Nizâmülmük’ün gölgesinde Eş’arilik tekrar toparlanma sürecine girmiştir. Bu bağlamda medreseler üzerinden yaygınlaşan Eş’arilerle Hanbelîler arasında çatışma alevlenmiştir. Meşhur Şâfiî-Eş’arî-sufî Kuşeyrî’nin oğlu İbnü’l-Kuşeyrî’nin Hanbelîlerle münakaşası, Vezir Nizâmülmük’e kadar ulaşmıştır (s. 193-195). Dolayısıyla bu dönemde münakaşaların yükseldiği anlaşılmaktadır.

Kitapta Hanbelilik-Eş’arilik muhataplığı, çatışmalar ve eleştiriler üzerinden yürütülerek inşa edilmektedir. Peki, Hanbelîliğin tarihsel gelişiminde hem Şâfiîliğin hem Eş’ariliğin katkıları var mıdır? Muhataplığın bu tür etkileri olup olmadığının tartışılması gerekebilir. Daha da önemlisi Nizamiye tecrübesinin mezhep-medrese ilişkisindeki etkin rolü düşünüldüğünde, Şam-Mısır bölgesindeki Hanbelî medreselerin yapılanmaları merak oluşturmaktadır. Doğrusu incelediğimiz bu eser, farklı sorulara ve konulara dair ufuk açıcı noktalara temas etmekte ve yeni araştırmalara işaret etmektedir.

Kitabın son bölümü ise Hanbelilik-Eş’arilik ilişkisinin fikrî boyutuna odaklanmaktadır. İki mezhep arasındaki itikadî ayrımın temelinde nakillere yorum katılıp katılmaması ayrımı yatmaktadır. Bu bağlamda öncelikle tevîl meselesi gündeme gelmektedir. Eş’arilerin tevîli savunmaları Hanbelîler tarafından Mu’tezilî bir tavır olarak değerlendirilmiştir (s. 206-210). Yazar iki mezhep arasındaki en temel fikir ayrılığının, Allah tasavvuru ile ilgili olduğunu düşünmektedir. Burada sıfatlar konusu önemli bir yol ayrımı olarak görülmektedir. Ayrıca sıfatlar bağlamında halku’l-Kur’an meselesi de Hanbelîler’le Eş’ariler arasındaki fikir ayrılığına sebep olmuştur.

Nitekim her iki gelenek de Kur'an-ı Kerim'in yaratılmadığını savunmuş olsa da iki farklı yorum ortaya koymuşlar ve bu farklılık ciddi bir çatışmaya dönüşmüştür. Küllabiler gibi Eş'ariler de kelam sıfatını, nefsi kelam-lafzî kelam olarak ikiye ayırmaktadır. Hanbeliler bu düşünceye sert bir şekilde itiraz etmektedir (s. 232-243).

Hanbeliliğin Eş'arilik ile ayrıldığı bir diğer konu ise imamet meselesinde düğümlemektedir. Burada Eş'ariliğin klasik Sünnî yorum olarak dört halifeyi fazilet sıralaması şeklindeki kabulü söz konusudur. Hanbeliler ise Hz. Ali hakkında doğrudan bir eleştiri getirmemekle birlikte fazilet sıralamasında ona yer vermezler. Nitekim Hanbelî gelenek içinde Muâviye ve Emevî iktidarını hatta Yezîd'i destekler mahiyette bir yaklaşım da söz konusudur (s. 252-265). Yazarın Yezîdiliğin nispet edildiği Şeyh Adî b. Müsâfir'in de Hanbelî gelenekle irtibatlı olmasına yaptığı vurgu, Yezîdilik içindeki Yezîd savunusuna bir tarihsel arka plan oluşturmaktadır. Kitabın kendi inceleme çerçevesi sınırlarında tuttuğu bu konunun yeni araştırmalara ilham vereceğini tahmin edebiliriz. Bütün bu çerçevede değerlendirmeye çalıştığımız *Mezhepler Arası Mücadele -Hanbelilik-Eş'arilik İlişkisi-* adlı eser, odaklandığı konuyu titiz bir süreç takibi ile incelemektedir. Bunun yanı sıra Hanbelilik ile Eş'arilik arasındaki mücadelenin dönüm noktalarını olabildiğince isabetli bir şekilde tespit etmektedir.