



**BÜLENT ECEVİT ÜNİVERSİTESİ**  
**İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

***JOURNAL OF THEOLOGY FACULTY OF***  
***BULENT ECEVIT UNIVERSITY***

**ISSN: 2148-3728**

**ISSN: 2148 - 9750 (çevrimiçi)**

**Cilt 10**  
***Volume 10***

**Sayı 1**  
***Number 1***

**Yıl 2023**  
***Year 2023***

## İLETİŞİM/CONTACT

### **Dergi Yazışma Adresi / Correspondence:**

Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Editörlüğü, P. K. 67100 İncivez/Zonguldak

**Tel:** (372) 257 40 10 / 1555, **Faks:** (372) 257 40 57 – (372) 257 69 27

**E-posta / E-mail:** beunilahiyyatdergi@gmail.com

**Ağ Adresi / Web Adress:** <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/beuifd>

### **Yayın Hizmetleri ve Baskı / Publishing Services and Printing:**

BULUŞ Tasarım ve Matbaacılık Hizmetleri, Bahriye Üçok Caddesi 9/1 Beşevler, 06500 Ankara, Türkiye

Tel: (0312) 222 44 06 • Faks: (0312) 222 44 07 • E-posta: bulus@bulustasarim.com.tr

Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (BEÜİFD), yılda iki kez yayımlanan hakemli, bilimsel, süreli bir yayın organıdır. Dergide yayınlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlara aittir. Yazılar, yayıncı kuruluşun izni olmadan kısmen veya tamamen başka bir yerde yayınlanamaz.

Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Creative Commons Atıf-Gayri Ticari-Türetilemez 4.0 (CC BY-NC-ND) Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır. Sitede bulunan tüm içerikler lisans koşulları altında yayımlamak şartıyla paylaşılabilir, kopyalanabilir, gayri-ticari olarak çoğaltıp dağıtılabilir, ancak içeriği hiçbir şekilde değiştirilemez.

*Journal of Theology Faculty of Bulent Ecevit University is licensed by Creative Commons Attribution-NonCommercial-No Derivatives 4.0 (CC BY-NC-ND) licence. The content of the website may be non-commercially shared, copied, distributed under the terms and conditions of Creative Commons 4.0 (CC BY-NC-ND) licence; yet the content of publications cannot be changed in any way.*

# BÜLENT ECEVİT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

## JOURNAL OF THEOLOGY FACULTY OF BULENT ECEVIT UNIVERSITY

### **Sahibi / Owner**

Prof Dr İsmail Hakkı ÖZÖLÇER

Rektör / Rector

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi / Zonguldak Bulent Ecevit University

### **Yazı İşleri Müdürü / Editor in Chief**

Doç. Dr. Salih AYBEY

### **Editör / Editor**

Dr. Öğr. Üyesi Zeynep YÜCEDOĞRU

### **Alan Editörleri / Field Editors**

Dr. Öğr. Üyesi Halil ORTAKÇI

Öğr. Gör. Dr. Reyhan Erdoğan BAŞARAN

Dr. Ömer Sami UZUNER

Arş. Gör. Fatmanur DİKMEN

Arş. Gör. Adem GÖRMÜŞ

Arş. Gör. Salih ERDEN

Arş. Gör. Ahmet SAĞLAM

Arş. Gör. Eyübcan YAVUZ

### **Kitap Değerlendirme Editörü / Book Review Editor**

Arş. Gör. Dr. Güvenç ŞENSOY

### **Dil Editörü / Language Editor**

Sümeyye DOĞRU

### **Yayın Kurulu / Editorial Board**

Prof. Dr. Seyfullah KARA

Prof. Dr. Hasan HACAK

Prof. Dr. Muhammet TARAKÇI

Prof. Dr. Hatice ARPAGUŞ

Prof. Dr. Hasan MEYDAN

Prof. Dr. Halil ALDEMİR

Doç. Dr. Hakan UĞUR

Doç. Dr. Fatma KIZIL

Doç. Dr. Mehmet BULGEN

Doç. Dr. Safiye KESGIN

Doç. Dr. Ercan ALKAN

Doç. Dr. Mehmet ÖZTURAN

Doç. Dr. Ali CANÇELİK

Dr. Öğr. Üyesi İsa GÜCEYÜZ

Dr. Öğr. Üyesi Batuhan Buğra AKARTEPE

Dr. Öğr. Üyesi Ayşe ŞENTEPE LOKMANOĞLU

Dr. Öğr. Üyesi Murat KAŞ

Dr. Öğr. Üyesi Zeynep Şeyma ÖZKAN

### **Danışma Kurulu / Advisory Board**

Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN

Prof. Dr. Ali KÖSE

Prof. Dr. Bayram Ali ÇETİNKAYA

Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ

Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN

Prof. Dr. Hasan MEYDAN

Prof. Dr. Halil ALDEMİR

Prof. Dr. Ömer ÇELİK

Prof. Dr. Ülfet GÖRGÜLÜ

Prof. Dr. Adnan Bülent BALOĞLU

Prof. Dr. Mehmet ÜNAL

Prof. Dr. Harun ÖGMÜŞ

*İstanbul Üniversitesi*

*Marmara Üniversitesi*

*İstanbul Üniversitesi*

*Uludağ Üniversitesi*

*Yıldırım Beyazıt Üniversitesi*

*Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi*

*Kilis 7 Aralık Üniversitesi*

*Marmara Üniversitesi*

*Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi*

*Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi*

*AYBÜ İslami İlimler Fakültesi*

*Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi*

### **Hakem Kurulu / Referee Board**

Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanılmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

*Journal of Theology Faculty of Bulent Ecevit Universty uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential.*

## DİZİNLENME BİLGİLERİ / ABSTRACTING AND INDEXING SERVICES

	<b>ULAKBİM TR DİZİN:</b> Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı <b>TURKISH NATIONAL DATABASE:</b> Social Science and Humanities Database (Kabul / Accepted: 01/01/2017)
	<b>ERIH PLUS:</b> The European Reference Index for the Humanities and the Social Sciences (Kabul / Accepted: 26/01/2020)
	<b>INDEX COPERNICUS INTERNATIONAL:</b> (Kabul / Accepted: 15/12/2019)
	<b>SOBIAD:</b> Sosyal Bilimler Atıf Dizini (Kabul / Accepted: 15/06/2014)
	<b>ASOS:</b> Akademia Sosyal Bilimler İndeksi (Kabul / Accepted: 15/06/2014)
	<b>İSAM:</b> İlahiyat Makaleleri Veri Tabanı <b>ISAM:</b> Articles on Theology Database (Kabul / Accepted: 15/06/2014)
	<b>ROAD:</b> Directory Of Open Access Scholarly Resources (Kabul / Accepted: 19.07.2020)
	<b>EUROPUB:</b> Directory Of Academic And Scientific Journals (Kabul / Accepted: 19.07.2020)
	<b>BASE:</b> Bielefeld Academic Search Engine (Kabul / Accepted: 19.07.2020)
	<b>ESJI:</b> Eurasian Scientific Journal Index (Kabul / Accepted: 04.09. 2020)
	<b>RESEARCH BIB:</b> Academic Reource Index (Kabul / Accepted: 04.09.2020)
	<b>KAYNAKÇA INFO:</b> Türkiye Kaynakça İnfö (Kabul / Accepted: 02.09.2020)
	<b>NELITI:</b> Indonesia's Research Repository (Kabul / Accepted: 08.09.2020)
	<b>ROOT INDEXING:</b> Journal Abstracting and Indexing (Kabul / Accepted: 12.09.2020)
	<b>DRJI:</b> Directory of Research Journals Indexing (Kabul / Accepted: 15.09.2020)
	<b>ISI:</b> International Scientific Indexing (Kabul / Accepted: 17.09.2020)
	<b>SJIF:</b> Scientific Journal Impact Factor (Kabul / Accepted: 23.09.2020)
	<b>EBSCO (CEEAS):</b> Central & Eastern European Academic Source (Kabul / Accepted: 18.11.2020)

## İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Sayfa

### Editörden / *From the Editor*

VII

### Araştırma Makaleleri / *Research Articles*

- Dünya Kavramı ve İçeriği: Râzî'nin Tefsiri Bağlamında Bir Bakış  
*The Concept of the Dunya and Its Content: An Evaluation in the Context of the  
Commentary of al-Razi*  
**Veysel KAYA** 1-22
- Kınalızâde Ali Çelebi'nin Fıkıh Eserlerinin Tespiti  
*Identifying Kinalizâdah Ali Chelebi's Islamic Legal Works*  
**Orazsahet ORAZOV** 23-51
- A Study of John Burton's Theory on the Origins of the Hadith  
*John Burton'in Hadisin Kökenine Dair Teorisi Üzerine Bir İnceleme*  
**Dilek TEKİN** 53-72
- Eyyübîler Devrinde Hadis Tedrisatı -Dimaşk Özelinde-  
*Hadith Education During the Ayyübid Period -The case of Damascus-*  
**Abdurrahman KURT** 73-108

### Kitap Değerlendirmesi / *Book Review*

- Tenkit ve Müdafaa Ekseninde Vahdet-i Vücûd  
*Wahdat al-wujûd on the Axis of Criticism and Defense*  
**Mehmet Buğra SEZER** 109-116



## **Editörden**

*BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin kıymetli okurları,*

*BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin yeni sayısını sizlere takdim etmenin mutluluğunu yaşıyoruz. Önceki sayılarımızda olduğu gibi bu sayımızda da İslâmî ilimler, Din ve Sosyal Bilimler alanında gerek tecrübeli akademisyenlerin gerekse yeni araştırmacıların kaliteli, zengin ve özenle hazırlanmış içeriklerini sizlere aktarmaya devam etmekteyiz.*

Dergimize gönderilen çalışmalar, yayın ilkelerimiz gereği özgünlük, etik kurallara uygunluk, amaç-kapsam yeterliliği gibi kriterler üzerinden incelenmiş, en az iki olmak üzere çift taraflı kör hakemlik sürecine tabi tutulmuştur. Yayın Kurulumuzun da dahil olduğu son değerlendirme aşamasını geçen çalışmalar yayına kabul edilmiştir. Bu dönem sayımızda farklı konularda biri İngilizce olmak üzere dört araştırma makalesi ve bir kitap değerlendirmesi sizlerin ilgi, merak ve takdirlerine sunulmuştur.

Akademik dergi yayıncılığı birçoğumuzun takdir edeceği gibi iyi bir ekip çalışması gerektirir. Dergimizin nispeten küçük fakat bir o kadar gayretli ekibiyle iki yıldır editörlük görevini yerine getirmekten gurur duyduk. Dergimiz yayın hayatının 9. yılını doldururken editörlük görevini Fakültemizin hocalarından Dr. Öğr. Üyesi Ömer Sami Uzuner'e devredebilişimizi bildirmekten mutluluk duymaktayız. Dergimiz yeni editörü ve ekibiyle yoluna daha güçlü bir şekilde devam edecektir. Burada özel ve ayrıcalıklı bir teşekkür bu içeriğin sizlerle buluşmasında çok büyük emekleri olan ve iki yıldır bizimle özveriyle çalışan dergimizin alan editörlerinin hakkıdır. Ayrıca dergimizin bu sayısına çalışmalarıyla katkıda bulunan tüm yazarlarımıza ve özellikle akademik yayıncılıkta en fazla emek veren fakat en az karşılığı gören kıymetli hakemlerimize de teşekkür ederiz.

Bir sonraki sayımızda yine dolu bir içerikle siz okurlarımızla buluşmak üzere, iyi okumalar dileriz.

**Dr. Öğr. Üyesi Zeynep YÜCEDOĞRU**

BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi Editörü  
Zonguldak/TÜRKİYE  
z.yucedogru@beun.edu.tr





## Dünya Kavramı ve İçeriği: Râzî'nin Tefsiri Bağlamında Bir Bakış

### The Concept of the Dunya and Its Content: An Evaluation in the Context of the Commentary of al-Razi

Veysel KAYA

Doç.Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı  
Assoc.Prof., Istanbul University, Faculty of Theology, Department of Islamic Philosophy,  
Istanbul, Türkiye  
veysel.kaya@istanbul.edu.tr  
orcid.org/0000-0003-2652-3427

#### Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Received** : 20.02.2023  
**Kabul Tarihi / Accepted** : 08.06.2023  
**Yayın Tarihi / Published** : 15.06.2023  
**Yayın Sezonu / Pub Date Season** : Haziran / June  
**Cilt / Volume: 10 • Sayı / Issue: 1 • Sayfa / Pages: 1-21**

#### Atıf / Cite as

Kaya, Veysel. Dünya Kavramı ve İçeriği: Râzî'nin Tefsiri Bağlamında Bir Bakış. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2023), 1-21.

**Doi:** 10.33460/beuifd.1253732

#### İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

*This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.*

#### Yayın Hakkı / Copyright®

Yazarların dergide yayınlanan çalışmaları **CC BY-NC-ND 4.0** lisansı altında yayımlanmakta ve telif hakları bu lisansın hükümlerine tabi olmaktadır.

*Authors publishing with the journal is licensed under the **CC BY-NC-ND 4.0** and their copyright is subjected to the terms and conditions of this license.*

**Öz:** İslam bilimleri metodolojisi, İslam medeniyetinin benimsediği temel kavramların değer alanını ilahi vahyin buyrukları doğrultusunda belirler ve destekler. Kelâm, fıkıh, tasavvuf ve felsefe gibi İslam'ın temel nazariyat disiplinleri, var olana dair incelemelerinde ilahi vahyin anlam çerçevesini açıklamaya matuf bir bakış açısı ortaya koyarlar. Bu noktada Kur'an'ın başlıca dikkat çektiği kelimelerden biri olan dünya, nazari disiplinlerin bir mahiyet ve değer belirleme açısından ilk kavramlarından biri olarak öne çıkar. Dünya nedir, vahye muhatap olan insan dünyayı nasıl anlamalıdır ve ona nasıl bir değer atfetmelidir? Bu çalışmada vahiy merkeze alınarak dünya hakkında bir akli çerçevenin nasıl çıkarılabileceğinin bir örneği, nazari disiplinlerin önemli şahsiyeti olarak bilinen bir alim olan Fahrüddin er-Râzî'ye referansla incelenecektir. Çalışmanın hedefi İslam bilimlerinin tanımlarının bir oluşturucu unsuru olarak dünya kavramına dikkat çekmek ve onun değerini tespit ederek, İslam bilimlerinin vahyin doğrultusundan ahiret merkezli bir bakış açısına sahip olduğu önermesini vurgulamaktır. Başta hayatının son zamanlarında yazdığı tefsiri olmak üzere Fahrüddin er-Râzî'nin metinlerinin merkeze alınması, kendi-

sinin İslam ilimleri geleneğinde ilahi vahyin akli izahını yapmayı hedef alan başlıca iki disiplin olan kelâm ve felsefenin duruşlarında köşe taşı bir konumda olması nedeniyle. Sonuçta Fahrüddin er-Râzî'nin ortaya koyduğu çerçevede, bir Müslüman için dünyanın değerinin ahiret ekseninde ortaya konulması gerektiği ve İslam bilimlerinin ahiret odaklı mahiyetinin gözden kaçırılmaması gerektiği vurgulanacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Felsefesi, Ahlak, Tasavvuf, Dünya-Ahiret, Zühd, Fahrüddin er-Râzî.

**Abstract:** The methodology of Islamic sciences defines the value system of the basic terms in Islamic civilization in accordance with the directions of the Qur'an and the Sunna, the two sources of the divine revelation in Islam. Basic theoretical disciplines of Islam, such as Kalam, Fiqh, Tasawwuf and Falsafa, in their examinations regarding the existent being, put forward a perspective which aims to define the structure of meaning in the divine revelation. In this context, one of the most important terms in the Qur'an is "dunya" (this word), a term which is one of the starting points in the Islamic theoretical disciplines. What is the nature of this world; how must the believers contextualize the world in their readings of the divine revelation; and what is the value of the word in epistemological and ontological contexts? Basing itself on the structure of the given questions, this study gives an example of the rational explanations about the term "dunya". In doing so, it takes the writings of Fakhr al-Din al-Razi as the exemplary texts, especially his commentary on the Qur'an. The aim of this paper is to show that the structure of Islamic sciences is modeled on the concept of the Hereafter (Akhira), when defining the value of the world. Fahr al-Din al-Razi is an eminent scholar and commentator of the Qur'an, who has been regarded as a leading figure of Islamic theoretical disciplines, especially Kalam and Falsafa. Consequently, a Muslim, while he is given a chance to be in this world, should take into consideration the synthesis of the changing character of the world and the reality of the Hereafter together, without excluding any of them, preparing himself to the ultimate destination, which is explained in the divine revelation as the realm of the return and the retribution.

**Keywords:** Islamic Philosophy, Ethics, Tasawwuf, Dunya - Akhira, zuhd, Fakhr al-Din al-Razi.

## Giriş

İslam bilimlerinin ve bu bilimlerin dayandığı ilâhî vahiy olan Kur'an ve Sünnetin temel bir kavramı olarak dünya, Müslüman fikir yapısını düşünce ve eylem noktasında sistematik hale getiren disiplinlerin de altını çizdiği bir kavramdır. Bu disiplinlerin başında kelâm itikat açısından bir çerçeve sunarken, fıkıh ise eylem planında bir düzenlemeye gitmektedir. Bütün açısından bakıldığında, ortak bir tabanda *usûl* olarak tabir edilen bu disiplinlerin, İslam'ın sistematik doktrinini oluşturdukları söylenebilir. Dünya, klasik kaynaklarda her iki disiplinin tanımları bünyesinde işaret edilen bir kavram olmuştur. Temel kaynaklar incelendiği takdirde, hem kelâmın hem de fıkıhın ne olduğuna dair yapılan tanımlarda, insanın

dünyadaki var oluşunun vahiy açısından temellendirilmesine dikkat çekildiği görülür. Örneğin İbn Âbidîn'in *Reddü'l-muhtâr*'ının giriş kısmında açıklandığı üzere, tanımı "fer'î-şer'î ahkâmın tafsilî delillerden çıkarılmasını bilmek" demek olan fikhin gâyesi, iki dünyada mutluluğu (*es-se'âde fi'd-dâreyn*) elde etmektedir.<sup>1</sup> Müteahhirîn kelâmının ana eserlerinden İcî'nin *Mevâkif*'inde yine aynı kavramlaştırma (saadet-i dâreyn), kelâm ilminden edinilen faydaların içinde sayılır. Kişiyi taklitten tahkike çıkararak, şüphecilerin bâtil görüşlerini ortadan kaldıran ve şer'î ilimlerin temellerini kuran kelâm ilminin bütüncül gâyesi, iki dünyada mutluluğu kazanmaktır.<sup>2</sup> Bu nedenlerle, dünyanın ne olduğuna dair idrakin belirginleştirilmesi, bu disiplinlerin amaçlarının doğru bir şekilde kavranması için zorunludur.

Dünya kavramının anlam çerçevesi ve dünyanın nasıl bir değer ifade ettiği, İslam düşünce tarihinde ahlak felsefesine dair teorik çerçevelerin ortaya konulduğu eserlerde belirginleşmektedir; çünkü İslam düşüncesinde değer ile ilgili tespitler başlıca ahlak felsefesi literatürünün ilgi alanı içerisindedir. Bu literatürün kapsayıcı örneklerinden biri olarak karşımıza çıkan, *Tarikat-ı Muhammediyye* ve Hâdimî gibi isimler tarafından bu esere yapılan şerhlerin giriş kısımları, dünyanın değerinin ilk planda ortaya konulduğu metinlerdir.<sup>3</sup> İnsanın tüm uzuvlarına dair ahlakın birbiri ardına sıralandığı ve İslam ilimleri açısından açıklandığı bu literatürde ilk önce dünyanın ne olduğunun netleştirilmesi, ahlak alanının dünyaya dair sağlıklı bir bakıştan sonra ancak inşa edilebileceğini göstermektedir. Birgivi ve şerhleri, hamdele ve salvelenin hemen akabinde, akıl ve naklin dünyanın geçici olduğu konusunda birbirleriyle uyum içerisinde olduklarını; dünyada insanlar tarafından yücelik gibi algılanan şeylerin aslından birer zillet olduğunu; buna karşı ahiret yurdunun gerçek hayat yurdu olduğunu izah ederler. Bu açıklamalar içerisinde, dünyanın karıştının ahiret olduğu ifade edilir<sup>4</sup>; yok hükmünde olup gölge gibi herhangi bir aslının olmadığı vurgulanır. Bu açıklamaların temellendirilmesinde, kelâmdaki cevher ve araz nazariyesi ve tasavvuftaki aslı varlık-gölge varlık düalizminin bir destek olarak kullanıldığı görülür.<sup>5</sup> Dünyanın geçiciliğinin ortaya konulması, gerçek nimet ve en büyük saadet olan Hakkı müşahede ve ilahî huzurun öneminin anlaşılması içindir ve böyle bir yolculuğun akide ve ahlakta Son Peygamber'e tabi olma dışında bir alternatifi söz konusu değildir. İslam ilim-

1 Muhammed Emin İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr* (İstanbul: Şirket-i Sahafiyye-i Osmâniyye, 1307), 1/35-36. İbn Âbidîn bu yerde Hasan Basrî'ye dayandırarak fakihin temel anlamının "dünyadan yüz çeviren" ve ahirete karşı rağbeti olan kişi olduğunu açıkça alıntılar (İbn Âbidîn, bu açıklamalarda Gazâlî'nin ismini de anmaktadır). Bu açıdan da "dünya" bilinci, fikhin merkezinde olan bir anlayış haline gelmektedir. Bir başka ifadeyle fakih, dünyanın geçiciliğini, ahiretin kalıcılığını idrak eden ve buna göre yaşayıp "yaşatan"dır.

2 Aduddudîn İcî, *el-Mevâkif fi ilmi'l-kelem* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb), 8.

3 Birgivi'ye ait *Tarikat-ı Muhammediyye*'nin bir örnek olarak ön plana alınması, bu metnin Osmanlı kültür çevresinde telif edilmesi dolayısıyla, tüm İslami disiplinleri kuşatıcı mahiyetinden ileri gelmektedir. Eserin Osmanlı bağlamındaki konumu hakkında bir fikir edinmek için bk. Fatih M. Şeker, *Osmanlı İslâm Tasavvuru* (İstanbul: Dergah, 2015), 272-303.

4 Ebû Sa'îd Hâdimî, *el-Berika Şerhü't-Tarika* (İstanbul: y.y., 1203), 23 (*nakizu'l-âhira*).

5 Hâdimî, *Berika*, 23-30. Ayrıca bk. Abdülgani Nâbluşi, *el-Hadikatü'n-Nediyye Şerhu't-Tarikâti'l-Muhammediyye* (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1290), 17-28.

lerinin genelinde geçerli olan bu bakış açısı, dünya kavramının vahyin yorumuyla şekillenen bir çerçevede ortaya çıkması ve sonuçta dünyanın devamlı biçimde ahiretin öbür yüzü olarak algılanması gerektiğini göstermektedir.

Bu çalışma, İslamî ilimlerin klasik literatür içerisinde yapılan tanımlarında bir mukavvim cüz olduğu tespit edilen “dünya” kavramının ne demek olduğuna yönelik bir değerlendirmeyi içermektedir. Çalışma temelde Fahrüddin Râzî'nin tefsiri üzerinden betimleyici/tasvir edici bir nitelik taşımaktadır. Bu yöndeki tespit ve akli temellendirilmenin ortaya konması için çalışmada çeşitli bağlamlar tespit edilmiştir. İlk olarak dünyanın mahiyetinin ne olduğuna dair nasıl bir algı oluşturulması gerektiği aktarılmış, dünya bilinci ve İslam itikadı arasındaki ilişkiye dikkat çekilmiştir. İkinci olarak dünya-ahiret kavramları çerçevesinde, dünya ve ahiret arasındaki birbirini gerektirme özelliği üzerinde durulmuş ve diğer ilgili temel kavramlara dikkat çekilerek ahiret anlayışı olmadan bir dünya tasavvurunun söz konusu olamayacağı açıklanmıştır. Son olarak bu bilincin eylemler üzerine yansımaları genel olarak ele alınmış ve dünyaya mutlak bağlılıktan kaynaklanan bazı ahlak problemlerine işaret edilmiştir. Çalışma yöntemi, yukarıda anılan konu içeriklerinin sınırları belirlenmiş bir referanslar bütününe bağlanması ile oluşturulmuştur. Bu sınırlamayı yapmak üzere Fahrüddin Râzî'nin *Mefâtihü'l-gayb* tefsiri odak noktasına alınmıştır. Bu eserin merkeze alınmasının nedeni, Fahrüddin Râzî'nin bu eserde en başta kelâm olmak üzere gramer, lügat, fıkıh, felsefe ve tasavvuf/ahlâk gibi pek çok ilmi içine alan bir değerlendirmeyi hedef edinmesidir.<sup>6</sup> Bu yönüyle, İslam bilimlerinin genelinde bir otorite olarak kabul edilen Râzî gibi bir âlime göre dünya kavramının nasıl konumlandırıldığı tasvir edilmiş olacak ve dünyanın geçiciliği ve aldatıcılığının temel bir durum olarak kabul edildiği ortaya konacaktır.<sup>7</sup>

## 1. Dünya'nın Mahiyetine Yönelik İdrâk

İslam nazariyatı, İslam tarihinde dinî ve felsefî bilginin sistemleşmeye başlamasından itibaren, Kur'ânî bakış açısının getirdiği doğrultuda bir “dünya” kavramı bilincine sahip olmuştur.<sup>8</sup> İlk felsefe sözlüklerinden olan Câbir b. Hayyân'ın

6 Bu çalışma, İslam düşüncesinde bir kavrama Fahrüddin Râzî özelinde değinme amacına matuftur. Düşünce tarihindeki başka eğilimler ve hatta dinlerin dünya kavramına dair ele alışları üzerine çok daha geniş referanslar tespit edilebilir. Karşılaştırmalı bir çalışmaya örnek olarak bk. Mehmet Altuntaş, “Tevrat ve Kur'an'a Göre Yahudilerin Dünyaya Bakışı”, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3,3 (2013/3), 89-110.

7 Kur'an-ı Kerim'de dünya ile ilgili ayetleri ahiret kavramı ile ilişkisi içerisinde bir perspektifle ortaya koyan güncel bir çalışma için bk. Abdulkadir Karakuş, “Kur'an Perspektifinden Dünya ve Ahiret Arasındaki Münasebet”, *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 12 (2018), 203-220. Karakuş, Kur'an perspektifi açısından “dünyanın kevnî boyutu”, “dünyanın olumlu yönü”, ve “dünyanın süflî yönü” gibi bağlamlar tespit etmiş ve ayetler arası ilişkilere odaklanmıştır. Bizim çalışmamız ise, aynı konu açısından dünya-ahiret birlikteliği vurgusunu Fahrüddin Râzî özelinde ele almaktadır.

8 Modern araştırmacı Muhammed Âbid Cabirî, İslam bilimlere dair ilk sistematik teliflerin ortaya çıktığı dönemi tarihçi Zehebî'den esinlenerek “tedvin asrı” olarak isimlendirmekte ve disiplinlerin oluşum dönemiyle ilgili bir takım açıklamalar getirmektedir: Muhammed Âbid Cabirî, *Tekvinü'l-aklî'l-arabî* (Beyrut: Merkezü'd-Dirâsâtî'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1998), 56.

*Tanımlar Kitabı*'nda bilimler, din bilimleri ve dünya bilimleri olarak ikiye ayrılır; din bilimleri şer'î ve aklî olarak felsefe ve ilahiyatı da kuşatacak şekilde geniş bir planda ele alınırken, dünya bilimleri doğrudan maddenin yönetimi ile ilgilenen kimya/simya ve diğer teknik sanatlar olarak ortaya konulur.<sup>9</sup> Dahası Câbir b. Hayyân tarafından din biliminin tanımı, "aklın ölümden sonra yararlanması için kullandığı suretler/bilgiler" olarak verilir. Bu tanım açık bir şekilde, din bilimlerinin ölümden sonrası/ahiret tabanlı bir anlayışa oturtulduğunu göstermektedir; ki bu bakış açısı sonraki İslam bilimleri literatüründe ahiretin karşılığı olarak dünyaya yönelik algı ile uyum içerisindedir. Nitekim Gazâlî, *İhyâ*'sında bir bilimler tasnifi ortaya koyduğu "Kitâbü'l-İlm"de, makbul ve mezmum ilimler şeklinde yaptığı ayrımı, dünyanın ilim talibi tarafından saptanması gereken değeri üzerine oturtur. Ona göre "dünyanın ahiretin tarlası" olduğu şeklinde hadiste belirtilen ahiret merkezli bakış açısının kaybedilmesi, fıkıh ve kelâm gibi dinî disiplinlerde bile bir dünyevileşme ve bozulmaya yol açabilecektir.<sup>10</sup>

Müslüman mütefekkirler, dünyaya dair ortaya koydukları bu temel anlayışları, şüphesiz Kur'ân'a dayandırarak geliştirmişlerdir; diğer bir deyişle ahiret eksenli dünya anlayışı, bizzat ilahi vahiyde beliren bir düsturdur. Dünya kelimesi, Arapça köken açısından ele alındığında Kur'ân-ı Kerîm'de tavsif edilen çeşitli anlamları veciz bir şekilde içinde barındıran bir mahiyet arz eder. Dünya, yaklaşmak/yakın olmak anlamına gelen d-n-v kökünden türemiş olup, klasik sözlüklerde kelimeye verilen ilk anlam, ahiretin mukabili olduğu şekildedir. Ahiret, sonra gelen ve uzakta olan anlamlarını içerir. Bu açıdan dünya kelimesi haddizatından ahireti ihtiva eder. Temel olarak dünya denilen şey, bu cihandır ve kelimenin çoğulu *dünâ* şeklinde gelir. Dünya kelimesi, ednâ kelimesinin müennesidir. Bu aleme dünya denilmesi, ahirete nispetle daha yakın olduğu içindir. Dünya kelimesinin müennes olması, bir açıklamaya göre içinde yaşayan mahlukattan dolaydır.<sup>11</sup>

Dünya kelimesinin anlam içeriğine dair en kapsamlı betimlemeler vahyi-kadîm Kur'ân-ı Kerîm'de gelmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'in çeşitli yerlerine dağılan bu betimlemeler içerisinde Hadîd Sûresi yirminci ayet dikkat çeker: "*Bilin ki dünya hayatı ancak bir oyun ve eğlencedir. Aynı zamanda bir süs ve aranızda bir öğünme vesilesidir. Malların ve çocukların çokluğu ile böbürlenildiği bir yarıştır. Bu, suladığı bitki ekicilerin hoşuna gidecek bir yağmur gibidir. Sonra bu bitki kurur ve onu sararmış*

9 Câbir b. Hayyân, *el-Hudûd*, Abdülemîr el-A'sam, *el-Mustalahü'l-felsefi inde'l-arab* (Kâhire: el-Hey'etü'l-Mısıriyye, 1989), 167-168.

10 Gazâlî, *İhyâ*, 1/51.

11 Mütercim Âsım Efendi, *el-Okyânûs fî tercemeti Kâmûs* (İstanbul: 1230), 3/812; Nâblüsi, *Hadika*, 17. Fıkıh, kelâm ve felsefe disiplinlerini bir araya getiren bir sözlük yazmış olan Kefevî, "dünya" maddesinde felsefenin verdiği bilgi ile yetinerek "dünya, ay-altı âleme verilen bir isimdir" der: Ebu'l-Bekâ Kefevî, *Külliyât*, nşr. A. Derviş, M el-Masrî (Beyrut: Müessesetü'l-Risâle, 2012), 374. Bu kısa tanımında, klasik felsefedeki ay-üstü âlemin değişmeyen yüce varlıkları içeriyorken, ay-altı âlemin ise bir oluş-bozulmuş âlemi olduğu anlayışı yatmaktadır ki, dünyanın değişen ve yok olmaya maruz tabiatına işaret eder.

*göürsün. Sonra da odunlaşp çöp olur. Ahirette ise şiddetli bir azap ya da Allah'tan gelen bir mağfiredir ya da rıza vardır. Dünya hayatı sadece bir gurur metâ'dır.*"<sup>12</sup>

Dünya hakkında özellikle insan açısından bir değerlendirme yapılabilmesinin önünü açan bu ayetin amacı, Fahreddin er-Râzî'nin tespitine göre, dünya hayatını tahkir ve ahiret halini tazimdir.<sup>13</sup> Dolayısıyla, insanın dünyaya dair anlam ve değer arayışında ilk adım, bir üstünlük yargısı kriteri kullanmasıdır. Dünya hakkında verilebilecek ilk yargı, onu ahiret ile anlamlandırmaktır. Şüphesiz bu tanımlamada merkezde olan insandır, çünkü tanımlama yapan insandır; dünyanın yakınlığı, insana göre bir yakınlıktır ve ahiretin sonra gelişi, insana göre bir sonradır. Varlıklar silsilesi içerisinde insanın bir üstünde olan (melek) ya da bir altında olan (hayvan) için dünyanın ve dünya hayatının insanda olduğu gibi bir önemi ve işlevi yoktur. Kur'ân-ı Kerim'de dünya hayatı hakkındaki tüm nitelendirmeler, insanın varoluş gidişatını düzenlemek üzere bildirilmişlerdir.

Dünyada kendisine varlık bahşedilen insan, duyu organlarına (*hiss-havâss*) hitap edilen bir çevre içerisinde yerleştirilmiştir. Bu açıdan, insanın dünya ile ilk teması, hissedilen âleme ilişkin bir bütünleşmedir. Buna uygun bir biçimde, İslam klasik metodoloji (*usûl*) metinlerinde insan temel olarak "müşahede edilen heykel/yapı" "hissedilen bünye" olarak tanımlanır.<sup>14</sup> Bu anlayışa paralel bir şekilde, Kelâm terminolojisinde dünyada yer kaplayan şeyin ilk tabiatının tahayyüz olduğu tespit edilmiştir. Maddenin/bedenin ilk özelliği yer kaplamasıdır. Bu onun görünür ve şâhidde olmasının bir sonucudur. Dünyada var olan şeylerin, bir kelâmcı açısından üçlü bir planı bulunmaktadır: Şâhid (gözlenebilir âlem), imkân (var olma ve olmamanın eşit planda oluşu), vukû (varlık sahasına çıkma). Bu aşamalar içerisinde anahtar olan ve diğer iki kavram arasında geçişliliği sağlayan, imkândır. İmkân, bütün mümkünler arasında müşterek bir olgudur ki, dünyada var olan her şey mümkün kategorisi altındadır; yani var olması ya da yok olması eşittir. Her mümkün Allah Teâlâ'nın makdurâtı içerisinde yer alır. Eğer makdurâtın bir tanesinin bile başka bir sebep dolayısıyla meydana geldiği farz edilirse, o şeyin Allah'ın kudreti ile olan irtibatı kesilmiş olur. Bu ise, ilahî kudrete bir acziyet izafe etmek olur.<sup>15</sup> Varlık sahasına giren her şey, artık Allah'ın kazasının ve kaderinin gereklerine göre gerçekleşecek demektir. Mümkün, vacip bir şey ile sonlanma-

12 el-Hadîd 57/20. Ayetin bağlam açısından bir tartışması için bk. Karakuş, "Dünya ve Ahiret Arasındaki Münasebet", 215. Gazâlî, bu ayetin içeriğinin açıklamasının, Al-i İmran 3/14 ayeti ile yapıldığını düşünmektedir: "Kadınlar, oğullar, yiğit yiğit biriktirilmiş altın ve gümüşler, salma güzel atlar, hayvanlar ve ekinlere karşı şehvet sevgileri insana hoş kılınmışlardır. Bunlar, dünya hayatının metâ'dırlar." Bk. Ebû Hâmid Gazâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Din*, trc. A. Serdaroğlu (İstanbul: Bedir, 2002), 3/496. Dünya hayatı ile ilgili birçok ayet içerisinde yine bu bağlama yakın olan, "Dünya hayatı ile ferahlandılar; dünya hayatı ahirete nispetle ancak bir metâ'dır." (er-Ra'd 13/26).

13 Fahrüddin Râzî, *Mefâtihü'l-gayb* (Kahire: el-Matba'atü'l-Âmiriye, 1308), 8/95. Başka ifadelendirmeler için örneğin: Dünya, zillet ve meskenet yeridir: 1/438. Dünyanın hepsi aslında, içindeki çeşitli görünümüne rağmen "az/kıt" mesabesinde: 8/89.

14 Râzî, *Mefâtih*, 1/385; 444. İnsanın cismânî ceset ve cisim olmayan ruhtan oluşan bir bütün olduğuna dair felsefe ile karşılaştırmalı bir tanım için bk. İhvânü's-Safâ, *Resâ'ilü l-hvânî's-safâ ve hullânî'l-vefâ*, I-V, nşr. Ârfî Tâmir (Beyrut: Mensûrâtü 'Uveydân, 1995), 4/75.

15 Râzî, *Mefâtih*, 1/448; 482.

dıkça, rahata ermez.<sup>16</sup> Cenâb-ı Hakk'ın bir şeyi var etmesi, insanın dünya hayatında gerçekleştirdiği bir fiil objesini çalışıp-çabalayarak meydana getirmesi gibi değildir. O Yaratıcı, eşyayı herhangi bir fikir, uğraşma ve tecrübe olmaksızın bir anda gerçekleşen hitabıyla (*kün fe-yekûn*) var eder. Uğraşıp düşünerek meydana çıkarma, bir mümkün alem içinde yaratılmış insanın eserleri için söz konusudur. Dolayısıyla Yaratıcının gerçek bir idraki içinde olan bir insan, ele aldığı dünya çevresindeki olayların mümkün ve varlığının dışı bağımlı tabiatta olduğunu bilerek hareket edecektir. Dünya, bu anlamda insan için bir uğraş yeridir. Bununla birlikte oradaki uğraş, boşuna bir uğraş değildir. Dünya hayatı bir hikmet ve doğruluk (*savâb*) içerir. Yani onda bir boşunalık söz konusu değildir. Bu nedenle bir ayette Cenâb-ı Hak, "*Mutlaka ben yeryüzünde bir halife yaratacağım; sizin bilmediğinizi bilirim*" buyurmuştur.<sup>17</sup> Bir başka ayette de "*Biz yeri ve göğü ve ikisi arasındakileri boşuna (bâtıl) yaratmadık*" buyrulmaktadır.<sup>18</sup>

Dünyada ilâhî takdir ve hikmet tarafından tanzim edilen, kurulu bir düzen vardır ve bu, her şeyin kendi yerinde olması ile sağlanmaktadır. Şeylerin hakikatlerine/mahiyetlerine dair bir değişme söz konusu değildir; buna yönelik bir teşebbüs (*sihir*) bizzat Kur'ân tarafından yasaklanmıştır. Babil'e indirilen Harut ve Marut kıssası, sihrin dünyadaki şeylere yönelen algıyı nasıl değiştirme teşebbüsünde bulunduğunu betimlemekte ve insanın hangi durumlarda yanılabilceği konusunda ipuçları sergilemektedir. Sihir lügatte, latif ve gizli olan demektir. Şeriatte ise, sebebi gizli olan ve hakikatinin dışında tahayyül edilen her şeydir. Hayal söz konusu olduğu için de aldatma durumu ortaya çıkmaktadır.<sup>19</sup> Sihir ile hayal arasındaki irtibat, insanın dünyaya dair algısı ile şu açıdan alakalıdır: Sihrin eşyayı aldatıcı olarak göstermesi ve olduğu gibi göstermemesi örneğinde olduğu gibi, dünya da insan için bir sihirdir. Onu hakıyla anlamayanlar için gerçekleri gizlemektedir.<sup>20</sup> Bu bağlamda, Resûl-i Ekrem'e atfedilen bir hadis-i şerifte, "Dünyadan sakınız! Çünkü o, Hârût ve Mârût'tan daha büyük bir sihirbazdır" buyrulmaktadır.<sup>21</sup>

Böylelikle dünyanın ne olduğuna dair doğru bir değerlendirme, şeylerin mahiyetlerine dair bir araştırma ile bağlantılıdır. Temel itikat kitaplarında ilk olarak

16 Râzî, *Mefâtiḥ*, 1/466.

17 el-Bakara 2/30; Râzî, *Mefâtiḥ*, 8/96.

18 Sâd 38/27.

19 Râzî, *Mefâtiḥ*, 1/442.

20 Şafii fıkhına göre sihrin hükmü, cinayetin hükmü gibidir: Râzî, *Mefâtiḥ*, 1/449. Her iki durumda da var olan bir dünyevî durumu ortadan kaldırmak ve değiştirmek vardır. Bunu destekleyen bir görüş, Ebu Hanife'ye izafe edilir: "Sihir yapan biri, küfür ile beraber yeryüzünde fesada koşmaktadır. Böyle yapan kişinin katline hükmedilir."

21 Gazâlî, *İhyâ*, 3/461. Dünya ve hayatının kişiyi ulvî maksatlardan uzaklaştıran olumsuz yönüne karşın, hadis ve tasavvuf literatüründeki benzetmeleri görmek için bk. Mehmet Altuntaş, "Dünyanın Değerine Dair Ayetler Üzerine Bir İnceleme", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2018), 103-28, 106. Harut ve Marut'un. kendi öğretilikleri sihir konusunda insanları uyardıkları ve sihrin oldukça yaygınlaştığı Babil toplumunda bir imtihan olarak gönderildikleri, ayetin bağlamından çıkmaktadır. Ayrıca Harut ve Marut'un iki melek ya da iki hükümdar (*melik*) olduğuna dair yorumlar da mevcuttur. Olayın detaylı değerlendirilmesi için tefsir literatürüne başvurulabilir (örneğin Beyzâvî'nin Şeyhzâde Hâşiyesi).

şeylerin tabiatlarının sabitliği hakkında hüküm konması, buna dayanır: “Şeylerin hakikatleri sabittir ve bu hakikatlere dair bilgi, gerçekleşebilir” (*Hakâ'ikü'l-eshyâ sâbitetün ve'l-ilm bihâ mütehakkik*).<sup>22</sup> Dünya hakkında doğru bir değerlendirme yapabilmek için, doğru bir itikada sahip olmak gerekir. Bunu yapacak bir anlayış ancak tevhid akidesinin bir sonucu olarak ortaya çıkabilir: Allah, insanın dünyada var oluşundaki gerçek müessirdir. İnsanın doğmasına sebep olan anne-baba ise ancak örfî anlamda varlık sebebi sayılabilirler.<sup>23</sup> Dünyanın tabiatının en başta gelen özelliği, onun mâsivâ, yani Allah'ın zatından başka her şeyi ifade etmesidir. Bu nedenle de o, mümkün kategorisindedir. Bunun tam karşısında, varlığı her an zorunlu olan Yüce Zat vardır. O, vâcibü'l-vücûddur. Bir an bile yok olması tasavvur edilemez; buna karşın dünya, her an yokluğu tasavvur edilebilecek bir mahiyette yaratılmıştır. Bu nedenle Tanrı'nın her an bir iş üzerinde olduğu (“*O her gün bir iş üzerindedir*”: *Külle yevmin hüve fi şe'n*<sup>24</sup>), dünya ile alakalı ilâhî kudretin her an işlediği yönünde tefsir edilmektedir. Böylelikle tüm var olanlar, Hakk'ın tasrifi dairesinde olup, O'nun meşiyet, hüküm ve hikmetinden hali olamazlar. Onun dilediğine karşı çıkacak, seçtiğine engel olacak yoktur (*lâ dâfi'a limâ erâde ve lâ mâni'a limâ'htâra*).<sup>25</sup>

Mevcûdâta ve onları Var Eden'e dair yanlış bir itikat, dünya ve oradaki yaşayış hakkında da yanlış tespitleri beraberinde getirecektir. Dünya hakkında bozuk bir itikada örnek, Tanrı tarafından yaratılan felekler ve yıldızların, âlemin düzenlenişinde tesir sahibi olduklarıdır. Bu yanlış itikada göre yıldızlar, bu alemdeki hayır ve şer, sağlık ve hastalık gibi durumları çekip çevirmekte ve onları yaratmaktadırlar. Dolayısıyla insanların bunlara tazim etmeleri gerekir.<sup>26</sup> Bu aslında bir şirk akidesidir ve şirkin insana verdiği yanlış kanaatlerden biri de, dünya hayatının tek yönlü olduğu ve insanın yaşamasının sadece bu dünyaya ait olduğudur. Müşrikler me'âd'a (öbür dünyaya dönüş) inanmamaktadırlar. Onların bilgileri sadece dünya hayatıyla sınırlı kalmıştır. Dolayısıyla dünya hakkında hırs sahibi olmaları, anlaşılabilir bir şeydir. Çünkü tevhid inancına sahip olmayan biri için bu dünya Cennetin (yani haz ve zevklerin kaynağı) bizzat kendisidir. Bundan ötürü şirk akidesindeki bir insan, tek zaman boyutunda kalacak ve tüm ömrünü, dünyalık edinmeye sarf edecektir.<sup>27</sup>

Hem Yaratan hem de yaratılan hakkında doğru bir bilgi ve itikada sahip olmak, Kur'ân'da vurgulanan dünya-ahiret ikiliğini tespit etmeyi gerekli kılar. Dünyanın da ahiretin de kendine has bir tabiatı ve var oluş şekli vardır. Dünyayı kendine

22 Sa'düddin Teftâzânî, *Şerhü'l-Akâ'id, Kelâm İlmi ve İslam Akâidi* içinde, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah, 1999), 101. Aynı giriş ifadeleri için bk. Hüsameddin Hüseyin Siğnâkî, *et-Tesdid fi Şerhi't-Temhîd*, nşr. Ali Tarık Ziyat Yılmaz (İstanbul: TDV Yayınları, 2020), 1/71.

23 Râzî, *Mefâtiḥ*, 1/419.

24 er-Rahman 55/29.

25 Râzî, *Mefâtiḥ*, 1/460. Bu noktada dünya kavramı, Kelâm'da kullanılan “âlem” kavramı ile bütünleşmektedir. Âlem, Tanrı dışındaki her şeyi temsil eder: Râzî, *Erba'in*, 15.

26 Râzî, *Mefâtiḥ*, 1/381.

27 Râzî, *Mefâtiḥ*, 1/435.



has kılan özelliklerden bir tanesi, dünyada gerçekleşen olayların ahirette mahiyet farklılığına uğramasıdır. Birçok âlime göre müminler dünyada Rablerini göremezler iken, ahirette ayet ve hadislerin belirttiği gibi berrak bir gökyüzünde ayın on dördünün görünmesi gibi göreceklerdir.<sup>28</sup> Bu durum, dünyaya yönelik farklı bir idrakin insana konulduğunu göstermektedir.<sup>29</sup> İsrailoğulları, bu dünyadaki idraklerine güvenerek Tanrı'dan kendi zatını onlara açık bir şekilde (*cehraten*) göstermesini istemişler; ancak bu küstah isteklerine karşılık İlâhî Kudret tarafından bir yıldırım (*sâ'ika*) ile cezalandırılmışlardır.<sup>30</sup> İsrailoğullarının hataları, bütün idrak seviyelerinin yalnızca bu dünyada gerçekleştiğini zannetmeleri olmuştur.

Dünyaya dair idrakin akli bir temele oturtulması konusunda, İslam felsefesi geleneğinin ortaya koyduğu temel bakış açısı, insan idrakinin ve bunun objelerinin doğru bir şekilde tasnif edilmesine bağlanmıştır. En temel olarak, insanda his ve akıl şeklinde iki var olma ve var olanı algılama düzeyi vardır. His, mahsûsâta dair bilgilerle ilgilenirken, akıl ise makulât alanındaki verileri kuşatır. Bu iki idrak aracının birbiri ile olan ilişkisi sonucu ortaya çıkan veriler, ancak sınırları iyi belirlenen bir metodoloji ile kontrol edilirse doğru bilgi üretmeye yarayabilirler. Aksi takdirde örneğin, sadece hisse dayalı verilerle akli sahadaki tüm bilgilerin çıkarılabileceğini düşünmek, bozuk itikatlara yol açabilir (örneğin doğada karşılaşılan varlıkların cisim olduğu/yer kapladığı bilgisinden hareketle, her var olanın cisim olduğu kanaatine ulaşmak, böyle bir yargıdır). Bu noktada hareketle, hisse dayalı hükümlerin objesi ancak dünya ile alakalı nesnelere olabilir; ahiret/öbür dünya ile ilgili bir idrakin oluşması için akla ve makullere başvurmak gerekir. Dünya hissini muhatabı olan bir alem iken, ahiret ancak akılla kavranabilen bir içeriktedir. Bunun bir başka ifadesi, aklını doğru bir şekilde kullanan bir kişi, ahiretin var olmasına dair bir kanıyı zihninde netleştirebilir.<sup>31</sup> Hissin dünyaya, aklın ise ahirete yönlendirdiği şekildeki bu tespit Kur'ân-ı Kerim'in sıklıkla vurguladığı "e-fe-lâ ta'kilün" (akıl etmez misiniz?) hitabıyla birlikte değerlendirilirse, bu hitapla vahyin Allah'ın birliğiyle beraber ahiret hayatına da dikkat çektiği yorumu yapılabilecektir. Akletmenin objesi olan her nesne, böylelikle insan zihnini bir noktada marifetullah açısından yakine ulaştıran bir yol gösterici mahiyeti kuşanmaktadır. Nitekim Allah yeryüzünde yarattığı her zerreyi, kendi hak yoluna bir hidayet vesilesi kılmıştır. Var olan her şey onun hamd ile tesbih etmektedir. Bundan sonra dünya üzerinde

28 Bu noktada Ehl-i Sünnet tarafından delil olarak kullanılan en açık ayet-i kerime şudur: "O gün yüzler vardır ki parlamakta ve Rablerine bakmadırlar" (*el-Kiyâme* 75/22-23). Ayette *nazara* (bakmak) fiilini *ilâ* harf-i ceri ile "bir tarafa bakmak" olarak kullanılması, rüyetullahın imkanının ilahî vahiy açısından en açık teyidi olarak görülmüştür.

29 Erken dönem mezhep tarihi kitapları, Dirâr b. Amr'a nispet ettikleri bir görüşte, insanın öbür dünyada bir altıncı hissini/idrakinin olacağını söylerler. Buna göre bu yaşamda kapalı olan bu idrak, öbür dünyada açılmış olacaktır. Bk. Fahrüddin Muhammed b. Ömer Râzi, *Nihâyetü'l-ukûl*, ed. Saïd Fûde (Beirut: Dârü'z-Zehâir, 2015), 3/210-211.

30 Râzi, *Mefâtiḥ*, 1/312.

31 Saïd d. Dâdhürmüz, *Risâle fi fazli'l-âhire ale'd-dünyâ*, 197, Kaya, *Felsefe ve Vahiy: Saïd b. Dâdhürmüz ve Felsefi Risaleleri* içinde (İstanbul: Klasik, 2018), 57.

yaşayan kullar için gereken, taat ve ubudiyete yönelik Yaratıcıya verdikleri sözü (*ahd*) tutmak olacaktır.<sup>32</sup>

## 2. Dünya-Ahret Karşıtlığı ve Kavramlar Arasındaki Gereklilik

Dünya ve ahiret arasındaki ilişkinin mahiyeti, ilahî vahyin insan hayatına dair direktif ve belirlemelerinde ortaya çıkmaktadır ve bu ilişkiye dair en açık somutlaşan örnekler, insan davranışını kontrol altına alan helal-haram hükümlerinin aslında ahiretteki duruma tekabül ettiğini ifade eden bir içerikte sunulmaktadır. Bu örnekler içerisinde ele alınabilecek bir bağlam olarak, Hz. Peygamber'den (s.a.v.) rivayet edilen bir hadiste, "Her sarhoşluk veren şey, *hamr*dir (şarap); her hamr da haramdır. Dünyada şarap içip tevbe etmeyen kimse, ahirette içemez" buyrulmaktadır.<sup>33</sup> Bu açıdan dünyanın lezzetleri ile ahiret lezzetlerini bir arada toplamayı istemek, imkânsız istemek olacaktır. Allah Teâlâ mükellef kıldığı insana, hangisini tercih edeceğine dair serbestlik vermiştir. İnsan eğer bunlardan birinin tahsili ile uğraşırsa, diğerine olacak hakkını ortadan kaldırmış olur.<sup>34</sup>

İnanan için dünya, Allah'ın hududunun (sınırlar, emirler ve yasaklar) gerçekleştirdiği yerdir. Dünya yaşantısı içerisinde, Allah'ın rızasına uygun bir yaşayış için birtakım sınırların gözetilmesi gerekir. Yaratıcıya karşı herhangi bir itaat niyeti gözetmeksizin Allah'ın koyduğu hududun tümünü bilerek aşan kimse, küfür daireesine girmiş olur. Günah, kavramı da bu noktada ortaya çıkmaktadır. Günah, ister küçük ister büyük olsun, ilahî iradenin öngördüğü yaşantının bir dereceye kadar aşılması (*tecâvüz*) anlamına gelir.<sup>35</sup> İnsanların birbirlerinin mallarını çalma, faiz ve aldatma gibi yollarla haksız yere gelir elde etmeleri, ele geçirdikleri dünyalıkları hak etmediklerini gösterir. Helal olan demek, bir bakıma kişinin çalıpıp çabaladığı ile kendisine takdir edilen miktar demektir. Haram olan bir dünyalık, buna isyan ederek dünyanın ilahî takdir tarafından öngörülen miktarında haksız yere değiş-

32 Râzî, *Mefâtiḥ*, 1/495. Râzî'nin tespitine göre dünya hakkındaki bazı yanlış algılar, ahiret hakkında da yanlışlıklara yol açmıştır. Bunlardan öne çıkan bir tanesi Bakara Suresinde bahsedilen, İsrailoğullarının Ahiret Yurdu'nu (*ed-dârü'l-âhire*) sadece kendilerine has görmeleridir. Bu yanlış itikada temel, onların kendilerini Allah'ın çocukları ve dostları olarak görmeleridir: *Mefâtiḥ*, 1/432. (Râzî'nin burada belittğine göre, Musevilikte "nesh" in (bir hükmün ortadan kaldırılması) olmayışı, onların kendi dinlerinin mutlaklaştırılmalarına yol açan sebeplerden biri olmuştur). Oysa dünya hayatına dair gerçek bir idrak, insanın yapıp etmelerinin bir etnisiteye bağlı olması ve seçilmişlik değil, Kur'an'ın diğer bir kavramı olan takvada görüldüğü gibi, iman eden ve salih amel işleyen herkese öbür dünyada kurtuluş vaad edildiğidir. Müttaki olanlar, kurtuluşa ereceklerdir; yoksa milletler arasından seçilmiş olanlar değil. Bu yönde bir itikat, dünyaya ait yanlış bir algının sonucu olarak ortaya çıkmıştır. İlahî vahyin çerçevesi göz önünde bulundurulursa dünya, herkesi eşit düzeyde kapsayan bir imtihan yeri olarak anlaşılır. Bu anlayış, bizzat Cenâb-ı Hak tarafından kullarına bildirilmiştir.

33 Râzî, *Mefâtiḥ*, 1/409. Yine bir başka hadiste, dünyada ipek giyenin (erkek), ahirette ipek giyemeyeceği ifade edilir: 1/410. Bu hadisler, dünyada ilahî hükümler tarafından yasaklanan işleri işleyen bir kimsenin, dünyanın mukabili olan ahirette müminlere vad edilen nimetlerden faydalanamayacağı anlatılmaktadır. Kısaca, yasaklardan kurtulma ve ferahlık, ahiret için söz konusudur.

34 Râzî, *Mefâtiḥ*, 1/425. Dünya ve ahiret nimetlerini bir arada toplamanın imkânsızlığı konusunda Râzî'den hareket eden benzer bir yaklaşım için bk. İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, (İstanbul: Eser Kitabevi, 1389), 1/176. Bu tespitin Gazâlî'deki incelemesi için bk. Gazâlî, *İhyâ*, 3/454: "Dünyayı seven ahiretine zarar eder; ahiretini seven de dünyasına zarar verir. Siz kalıcı olanı fani olana tercih ediniz" (Hadis).

35 Râzî, *Mefâtiḥ*, 1/406.

tırme yapmak demektir. Bu nedenle haram, ilahî vahiyde (Kur'ân ve Sünnette) Cehennem ateşinden bir parçaya benzetilmiştir; çünkü bu dünyaya değil, aslında o cehenneme ait bir metadır. Dünyadaki her bir fiilin ahirette bir karşılığı vardır. *"Zerre kadar hayır işleyen, karşılığını görecektir. Zerre kadar şer işleyen de yine karşılığını görecektir."*<sup>36</sup> Ahirete "Dârü'l-Cezâ" (Karşılık Bulma Yeri) denmesinin nedeni budur.

Klasik terminolojide, büyük günah anlamında kullanılan "kebîre" kavramına odaklanmak, bu konuda bir açılım sağlayabilir. Kebîre, kelime kökeni açısından Arapça k-b-r'den türeyen "büyük olan/ büyüyen ve büyütülen şey" demektir. Bu anlamda aslında kebire, dünya içinde büyüyen ve büyütülmüş şey demektir. Kul öyle bir fiil işlemiştir ki bunun ahiretten nasibi hemen hemen yok olmuş, ancak dünyaya saplanıp kalma adına büyük bir hale gelmiştir. Özetle kebire, dünyada yerleşip büyüyen ve cesâmet kazanan şey demek olur. Zina, eşkıyalık, gıybet, zulüm, aldatma, haksız yere adam öldürme gibi büyük günahların içeriği ve insan için açtıkları sonuçlar düşünüldüğünde, bunların insanı dünyaya en çok bağlayan ve orada saplanıp kalmasına neden olan bir mahiyet kazandıkları görülür. Şüphesiz bunlar içinde şirk en büyük günah olup, dünyaya bağlama etkisi en kuvvetli olanıdır. Çünkü Yaratıcıya ortak koşmak, O'nun kudretini sınırlamakta ve (hâşâ) aciz olan yaratıcıyı, karşılık verme konusunda da aciz bırakmaktadır. Bu açıdan mutlak bir tek hâkimin var olduğuna ve ortağı bulunmadığına dair iman, sağlam bir ahiret anlayışının kurulması için gereklidir.

Dünyanın ahirete ulaşan bir köprü olarak algılanması, imanın tanımı açısından farklı bir yönü gündeme getirmektedir. Gerçekte dünyada yaşarken ortaya çıkmayan bir durum, perdelerin ortadan kalkması ile ahirette belirebilmektedir. Bu açıdan özellikle Hz. Peygamber'in hadislerinde insanların, iki fırkaya ayrıldığı belirtilmiştir. Yüzleri ak olanlar ve yüzleri kara olanlar. Bu tanımlamalar özellikle dünyada fark edilmeyen gizli durumların ahirette apaçık meydana çıkması ile ilgilidir. Yüzleri kararanlar, imandan sonra nankörlük ve inkara sapanlardır. Yine ashâbü'l-meymene ve ashâbü'l-meş'eme kavramlaştırması benzer bir bağlama işaret eder: Defterleri sağ elinden ya da sol elinden verilenler.<sup>37</sup> Bütün bunlar, dünyadaki yapıp etmelerin ahiret planında insanın azalarına yansımaları ve meydana çıkması ile ilgilidir. Bir anlamda ahiret, ilahi vahyin açıklamalarına göre, insan bedeninin gerçek durum ve yönelimlerinin meydana çıktığı yerdir; orada insanın dünyada görüldüğü şekliyle içinin başka, dışının başka olması söz konusu olmaz.

Dünyadan ahirete yolcuğun insan için hangi yöne gerçekleşeceğine dair kriteri ortaya koyan şey, iman ve küfür arasındaki ayrımdır. Açıkça, iman mükellef olan (vahyin direktiflerine uymakla muhatap olan) bir kimseyi Cennete götürür, küfür ise Cehenneme gönderir. Her iki durum da Yaratıcı tarafından özgür iradeli

36 ez-Zilzâl 99/7-8.

37 Râzî, *Mefâtiḥ*, 1/412.

kılınan insan için imkân dairesi içerisinde. İnsan, dilediğini seçerek yolunu belirleyebilir.<sup>38</sup> İnsanın bu belirlenimden sonra, kendisini kuşatan çevre içerisinde yapıp etmeleri, onun “dünya” denilen kavrama katkısını oluşturur. İlahi vahyin doğrultusunda olan bir bakış açısında ele alındığında, dünya üzerinde gerçekleştirilen fiillerin üç kısma ayrıldığı görülür. Bunlar, taatler, masiyetler ve mübahlardır.<sup>39</sup> Yapılan fiillerin mahiyetleri sadece kendi olmaları açısından ele alınırsa, bu noktada belirlenim söz konusu olmaz; bilakis bir fiilin hangi niyetle yapıldığı, o fiilin dünya ya da ahiret ölçeğinde ne ifade ettiğini ortaya koyar. Örneğin şık kıyafetler giyip başkalarının fark edeceği güzel koku/parfüm kullanmak (*tatayyub*) eğer dünya lezzetlerinden faydalanma, çok parası olduğunu göstererek insanlardan üstün olduğunu ihsas ettirme, kendini başkalarına beğendirmeye çalışma ya da kadınların gönüllerini çelmek isteme gibi bir dünyalık amaçla yapılırsa, tüm bunlar yapılan fiili (bu işin adı güzelleşme/*tatayyub* olmasına rağmen) masiyet haline getirir. Çünkü bunlarda ahiretin hâzır ve nâzır olduğu bilincini ortadan kaldırmakta, yaşanılan hayatın sadece bu dünya ile sınırlı olduğuna evrilerek, kalpleri amacından saptırmaktadır. Eğer güzel koku sürme ve kılık kıyafetine dikkat etmedeki kasıt, nebevî sünnete uyma, Allah’ın diğer kullarını rahatsız edecek çirkin durumları ortadan kaldırma, gidilen mescitlere ve buralarda birlikte olunan diğer müminlere saygı gösterme gibi maksatlarla yapılırsa, bu sefer ilgili fiil bir taat halini almıştır.<sup>40</sup>

Kur’ân-ı Kerîm’deki bazı ayetler, insanların dünyada yaptıkları günahlarından ötürü lanetlenip azap göreceklerine işaret etmektedir. Benzer şekilde başka ayetler de imanları sebebiyle insanların tazim görüp ikram bulacaklarına işaret etmektedir.<sup>41</sup> Bu ayetler, fiillere karşılıkların bu dünyada gerçekleşebileceğini gösterir ki, bu da Tanrı’nın adaletinin dünyaya yansması olmalıdır. Karşılık dünyası öbür dünyadır ama bu, insan fiillerin etkisinin tamamıyla bu dünyadan soyutlandığı anlamına gelmez. Bir anlamda, öbür dünya bu dünyada iken başlamaktadır.<sup>42</sup>

Dünya ve ahiret karşıtlığının insandaki karşılığı, havf (korku) ve recâ (ümit) kavramlarıdır.<sup>43</sup> Ahlakını kötülüklerden arındırma yolundaki insana, devamlı surette korku ve ümit arasında olması tavsiye edilmektedir. Bu mümin insanın teklife medar olan dünyada yaşıyorken, aynı zamanda ahireti de “hissetmesi” ge-

38 Râzî, *Mefâtiḥ*, 1/430.

39 Râzî, *Mefâtiḥ*, 1/470.

40 Râzî, *Mefâtiḥ*, 1/471. Krş. Gazâlî, *İhyâ*, 3/652. Gazâlî ve Râzî’den daha eski bir otorite olan Ebû Tâlib Mekki ise, güzel koku hakkındaki benzer açıklamaları niyetin tashih edilmesi bağlamında aktatır. Mekki, *Kütü’l-kulûb*, 4/54. Bu açıdan Mekki için bir işin dünya-ahiret odaklarından birine yönelmesi, “Ameller niyetlere göredir” düsturunda görüldüğü gibi, niyete bağlıdır.

41 Râzî, *Mefâtiḥ*, 1/416.

42 Bu noktada Gazâlî’nin “bu dünyadaki ahiret” yönündeki tespitlerini dikkate almak, ilgi çekici olabilir. Gazâlî’nin incelemesi için bk. Gazâlî, *İhyâ*, 4/739-740.

43 Râzî, *Mefâtiḥ*, 1/417. Tasavvuf kavramları ve literatürü açısından, dünyanın bir engel olması ile ilgili bk. Kasım Kocaman, “Tasavvufta İnsanın Eğitim Sürecinde Aşılması Gereken Engel: Dünya”, *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 2016 (4), 561-588.

rektiği tavsiye edilmiştir. Buna rağmen ahirette, dünyada olduğu gibi bir sorumlu tutma/teklif olmayacaktır. İnanan bir kişideki havf ve recâ, ahirette Cehennem ve Cennet olarak somutlaşacaktır.

Bir peygamberin Allah tarafından kendisine gönderilen ilkelere riayet etmesi, dünyanın (kalbi meşgul edecek) lezzet ve şehvetlerinden yüz çevirmesine, insanlarla didişmeyi (*müddâhene*) bir tarafa bırakmasına, insanların takip ettikleri batıl dinler ve fasit akideleri çirkin görmesine ve nihayet çeşitli insan gruplarından kendisine gelebilecek eziyetlere tahammül etmesine bağlıdır.<sup>44</sup> Bu açıdan nübüvvet de dünyanın genel olarak getirdiği sıkıntılara göğüs germeyi içerir ve bu nedenle peygamberler, Allah'ın insanları kendi Zatından yüz çevirmelerine neden olabilecek durumlardan korumak için, rahmetin bir tecellisi olarak gönderilmiş elçilerdir. Onların hitaplarını kabul eden insanlar, müminler olarak isimlendirilir ve bir mümin için dünyada verilen nimet ile ahirette verilen nimet birleştirilmiş vaziyettedir. Dünyanın bir imtihan yeri olması ve dünya ve ahiret arasında bir mahiyet farkı olmasına rağmen, müminin dünyada kavuştuğu nimetler, ahirette tamamlanmış olacaktır. Ancak kafir için durum böyle değildir; kafirin dünyadaki nimeti ölüm ile kesilmektedir.<sup>45</sup>

Dünya ve ahiret kavramları arasındaki geçişliliğin görülmesi, dünyanın hem zaman hem de mekân açısından doğru bir şekilde değerlendirilmesi ile mümkündür. İnsanın dünyadaki zaman ve mekân algısı, ahirette de devam etmektedir; ancak ahiretin bir karşılık yurdu olmasından ötürü, bu kavramların içeriğinin öbür dünyada mutlaklaşacağını söylemek mümkün olabilecektir. Dünya açısından zaman, birbiri ardınca yok olan parçalardan müteşekkil olmayı ifade eden bir kavramdır. Bu açıdan o, mümkünlük tabiat içerisindedir; yani var oluşu ile yok oluşu bir seviyededir. Mekân da böyledir. Mekân yer kaplayan (*mütehayyiz*) birimlerin bir araya gelmesidir. Her iki çevre de mümkün tabiatındadır, mümkünün en öne çıkan özelliği, kendisi hakkında dilediği şekilde tasarruf eden bir Yaratıcı'ya boyun eğmesidir.<sup>46</sup>

İnsanın dünyada kalışının süresi, tüm mevcudatın Allah'ın takdiri ile akışı düşünüldüğünde oldukça kısa gelecektir. Bir insan için aslında, zaman birimi açısından, üç hâl söz konusudur. Birincisi, dünyaya gelmeden önceki hal ki, bu ezele kadar uzanan bir süreyi işaret eder. Başka bir ifadeyle, bir insan dünyaya gelmeden evvel "çok zaman geçmiştir." İkinci hal, öldükten sonra karşılaşılabilecek ahiret hayatıdır ve bu hayat, Allah'ın yaratmasıyla ebede kadar devam edecektir. Bu hayatta insan, dünyaya tekrar dönemeyecektir. Son hali ise insanın, bir anlamda "ezel ve ebed arasında" kalan, hâl-i hazırda hâlidir. Bu açıdan düşünüldüğünde insanın dünyada kalış zamanının neye tekbül ettiği hakkında bir fikir edinilebilir.<sup>47</sup>

44 Râzî, *Mefâtiḥ*, 1/491.

45 Râzî, *Mefâtiḥ*, 1/503.

46 Râzî, *Mefâtiḥ*, 8/81.

47 Gazâlî, *lhyâ*, 3/482.

Dünya yaşayışı içerisinde insanın yapıp etmelerinin kesinliğine dair algısı, devamlı surette ilahi iradeye bağlı olmalıdır. Hz. Peygamber'e atfedilen hadis-teki "Bu işi yarın yapacağım, diye bir şey için kesinlikle söylemde bulunmayınız. Bu işi inşaallah yarın yaparım, deyiniz." Kesinliği kaldıran böyle bir bakış açısında Allah'tan yardım dileme (*istiâne*) ve işlerini ona devretme vardır.<sup>48</sup> Dünya hayatının planlaması, Yaratıcının mutlak fiilleri göz önüne alınarak yapılmalıdır. Bu aynı zamanda insanı, ahlâk planında tutarlı bir konuma sevk eder; çünkü kişiye ait irade ile ilâhî kesinlik iradesi birbiriyle uyumlu bir şekilde gerçekleşmiş olur.

Mekân açısından bakıldığında, insanın dünya hayatının cihetler/yönlerle kuşatıldığı görülür. "Cihet" denilen şey, aslında uzunluk, genişlik ve en açısından vehimde var olan bir şeydir.<sup>49</sup> Ahiret bilinci, bu mevhum cihetin Tanrı rızasına çevrilmesine sebep olur. İbadet ekseninde bir yaşayış, insanların hayatlarını idame ettirdikleri yeryüzünün, sadece nimetlerinden faydalanılan bir toprak değil, aynı zamanda Allah'a kulluk edilen esas mekân olmasını gerekli kılar. İbadete odaklanan ve çevresini buna göre takdir eden bir perspektif için yeryüzü Allah'a ibadetin saf mekânıdır.<sup>50</sup> Bu nedenle mescit/ibadet edilen yer, sadece dört duvar arasıyla belirlenen bir mahal değildir; müminler için tüm yeryüzü Allah'a ibadet için bir mescit kılınmıştır. Bu şekilde bir mümin, diğer dinlerdeki durumun aksine, ibadetini yapması için kendisine özel bir mekân tahsis edilmesini bekleyen bir zihin durumunu taşıyamaz. Mescit, bir bakıma dünya hayatında ahiret nosyonunu taşıyan bir yerdir; İslam'ın "şeâir"indedir. Hz. Peygamber'e atfedilen, "Allah Teala için yeryüzünde en sevimli yerler (*bilâd*) mescidler; en sevimsiz yerler de çarşılar/alışveriş merkezleridir (*esvâk*)" hadis-i şerifi bu anlamı taşır.<sup>51</sup> Mescidin karşısına çarşının konumlandırılması, insan zihninin Tanrı'ya yönelme ile meşgul olması ile dünya mallarını elde etmeyle meşgul olması arasındaki farklılığı ortaya koymak için belirtilmiştir. Bu anlamı temellendirmek üzere Fahreddin er-Râzî, bir müminin zihninde mekânın Tanrı'nın varlığı ve kudretini idrake medar olarak kabul edilmesi gerektiğini şu şekilde izah eder:

"Hazret-i Resul'den aktarılan bu haber, mescitleri tazim noktasında bir akli sırrı tenbih etmektedir. Buna göre mekânlar ve zamanlar (*ezmine* ve *emkine*) Allah'ın zikri ile şeref bulurlar. Eğer bir mescit, Allah Teala'nın zikri için bir mekân ise, Allah'ı zikirden hayatın akışında gâfil olan bir kimsenin bile buraya girdiğinde Allah'ın zikri ile meşgul olması gerekir. Çarşı ise bunun tam zıttıdır. Çünkü çarşı, alım-satım ve dünyaya yönelme yeridir. Bu ise Allah'tan gafil olmayı kulan kalbine ilham eder. Bu ise Allah'ı

48 Râzî, *Mefâtiḥ*, 1/390.

49 Râzî, *Mefâtiḥ*, 1/481. Zaman ve mekân kavramlarına dair, ittisal-ınfisal özellikleri çerçevesinde vehmin nasıl bir rol oynadığına dair klasik bir inceleme için bk. Ebû Ali Ahmed b. Muhammed Merzûkî (421/1030), *el-Ezmine ve'l-emkine*, nşr. Halil Mansur (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1996), 103-104.

50 Râzî'nin yorumuyla, Allah mescidleri kendi zatına izafe etmiştir: "İnnel-mesâcide lillâh felâ ted'û ma'allâhi ehaden": *Mefâtiḥ*, 1/474.

51 Râzî, *Mefâtiḥ*, 1/474.

tefekkürden yüz çevirmeye yol açabilir. Hatta ve hatta basiret sahibi bir kişi bile, çarşı-pazara girdiğinde Allah'ın zikrinden bir an bile olsa gafil olma konumuna gelebilir.”<sup>52</sup>

Son tahlilde, insanın konum, niyet ve fiilleri ve bunların sonuçları göz önüne alındığında, İslam bilimleri terminolojisi çerçevesinde şu şekilde bir mütakabil/mütelâzım<sup>53</sup> kavramlar yapısı ortaya çıktı: Dünâ-ahiret, gâib-şâhid, dünâ-din, 'âcil-âcil, mümkün-vâcib, Cehennem-Cennet, hafv-recâ, günah-tevbe, teklif-ceza, nehy-emir, ve kâfir-mümin.<sup>54</sup> Bu kavramlar, İslam ilimleri açısından tek başına ele alınamayacak ve ancak karşılıkları ile değerlendirilebilecek kavramlardır.

### 3. Dünya Bilincinin Fiillere Yansıması: Ahlâk

İnsan fiillerinin mekânı olarak dünya, Allah'ın irade ve takdirinin gerçekleştiği yerdir.<sup>55</sup> İlahî takdir ve kaderin dışına çıkabilecek bir şeyden bahsedilemez; dolayısıyla dünyada oluş ve ahirete geçiş, takdirât içerisinde. Çünkü yegâne Var Edici hükmünü baştan koymuş ve icra etmiştir. Kader konusunda, bilindiği üzere, kelam ve felsefe içerisinde farklı bakış açıları ortaya çıkmıştır. Ehl-i Sünnetin görüşüne göre yeryüzündeki tüm olaylar, varlık sahasına çıkmadan önce, Levh-i Mahfuz'da yazılı haldedirler.<sup>56</sup> Levh-i Mahfuz realitesinin bir mümin için ortaya çıkardığı sonuç, her şeyi Allah'ın yed-i kudretinde olması; bir başka ayette belirtildiği üzere de müminin dünyalık açısından kaçırdığı bir şeye üzülmemesi, yakaladığı fırsata aşırı bir şekilde sevinmemesi gerektiğidir (Hadîd 57/23). Çünkü ilâhî kudretin hükmü altında olduğunu bilen bir kişi, bugün başına gelenden ziyade ahirette karşılaşacağı sonuçla tatmin olacaktır. İnsan hisleri bu dünyada fevri davranmaya yol açabilir, fakat akılla hareket etmenin bir sonucu olan ahirete yönelik “ikân”, anlık sevinç ve kederlerin yanlış olduğunu ortaya koyar.

İnsanı iyi ya da kötü cihette davranışa yönelten ve onu çekip çeviren mekanizma, insan kalbidir. Kalp, bir yönetici olmasına karşın aynı zamanda içten ve dıştan gelecek birçok tesirin etkisi altındadır. Olumlu anlamda kalp, Allah'ın ortaya koyduğu delilleri, ayetleri ve ibretleri mütalaa ederek bunlardan etkilenebilir. Bu ekilenimin insan bünyesinde beklenen sonucu, temerrüdü, taşkınlık ve azgınlığı

52 Râzî, *Mefâtiḥ*, 1/474-475.

53 Fâhreddin er-Râzî, metodoloji (*usûl*) açısından mülâzeme/telâzüm'ü şöyle açıklar: Bir şeyden bahsedilmesi ile, onunla kastedilen ve onun [otomatik olarak] içeriğinin götürdüğü (*me'âl*) başka bir şeyin ortaya çıkmasıdır. Bu durumda birinci şeyin teheyvü' ve isti'dâdi, ikinci şeyi hazırlar. Mesela “gökyüzü” denirken, “yağmur”un kastedilmesi buna bir örnektir: Fâhreddin Muhammed b. Ömer Râzî, *el-Kâşif 'an usûli'd-delâ'il ve fusûli'l-ilel*, nşr. A. H. Sekkâ (Beyrut: Dârü'l-Ceyl, 1992), 32. Bizim örneğimizde de, “dünya”, içerik, hazırlanma ve istidad açısından ahireti içermektedir.

54 Dünya kavramını tahlil açısından, bunun gibi birçok başka kavramlaştırma ve mütakabil çiftlere ulaşılabilir. Râzî örneğinde geçen bk. *Mefâtiḥ*, 1/421: el-umûri'd-dîniyye - el-umûru'd-dünyeviyye; 1/452: azâbü'd-dünyâ - azâbü'l-âhira.

55 Dünya-ahiret odaklı bakış açısından farklı olarak, genel bir şekilde “Kur'ân ahlâkı”nın neye tekabül ettiğine dair bir inceleme, Abdullah Draz'a aittir. Mükellefiyet, mesuliyet, müeyyide, niyet ve cehd olmak üzere beş temel kavram belirleyen Draz'ın bakış açısı daha çok, Batılı Filozof İ. Kant'ın ödev ahlakının İslam'da bir alternatifini bulmaya odaklanır. Özet bilgi için bk. İlhan Kutluer, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken* (İstanbul: İz, 2012), 172 vd.

56 Râzî, *Mefâtiḥ*, 8/98.

ve büyülenmeyi bir tarafa bırakmasıdır. Bu noktaya gelen bir insan, çevresine yönelişinde ona zorla baskı kurma ve etki altına alma değil, ilk önce kendini ıslah etme yoluna gider. Allah'ın ayetlerinden elde edilecek bir teessürün ortadan kalkması ise insan kalbinin katılaşmasına ve taşlaşmasına neden olur.<sup>57</sup>

Dünyaya yönelik idrakin insanda bir anlam kazanması ve bir amaca yönelmesi için, kişinin dünyadaki yapıp etmelerinde bir ahiret bilinci ve huzuru içinde hareket etmesi gerekir. Kur'ân'da kafirler, sağır, dilsiz ve kör olarak tavsif edilmişlerdir ki, bunun nedeni onların duyu organlarının tevhid ve ahiret boyutundan beri olmalarıdır. Bu nedenle onların ilimleri, Râzî'nin de açık ifadesiyle, yok hükmündedir.<sup>58</sup> Ayette belirtilen "ayetlerimizi inkâr edenler, sağırdılar, dilsizdirler, karanlıklarda kalmışlardır" <sup>59</sup> ifadeleri, dünyada varlık gibi görünen bu fiil ve oluşumların, aslında ahiret için bir şey ifade etmediği anlamına gelir. Daha üst bir çerçevede, insanın bir şeye dair "vardır" ya da "yaşıyor" gibi hüküm vermesi, eğer bu hükümler sadece dünyevî maksadı odağa alıyorsa, geçerli olmayacaktır. Hayata dair tüm nitelikler bizzat Yaratıcı tarafından bahşedilmektedir. Allah Teâlâ, dilediği vakitte cansız varlıklar için hayat, akıl ve idrak yaratmaya kadirdir. Nitekim bir ayette "Her şeyi konuşturan Allah bizi konuşturdu" buyurulmaktadır.<sup>60</sup> Bu durum, dünyanın halihazırdaki vasfının ilahi iradeye göre değişebileceğini de haber verir. Eğer ilahî irade tarafından uygun görülürse, dünya alemi bir anda ahirete dönebilir. Bu, Allah'ın kudretinin her şeyin zerresine nüfuz etmesi dolayısıyladır. Kudretin nüfuz ettiği bir yer, zorunluluk ve gereklilik durumlarında ısrar edemez.

İnsan dünyaya dair doğru bir anlayışa sahip olduğunu, doğru ahlak niteliklerini kuşanmak ile gösterebilir. Örneğin, bir ilmi/bilgiyi Allah rızası için değil de dünyevî bir araza kavuşmak için öğrenen kişi, Kıyamet günü "Cennetin yolunu bulmakta zorluk çeker."<sup>61</sup> Ama eğer dünya, din hususundaki şeylerde takvaya erişmek için istenirse, bu uğraş dinin en büyük erkânından biri haline döner.<sup>62</sup>

Ahiret bilinci ile belirlenen bir dünya yaşayışında kazanılması gereken doğru ahlaka dair bir örnek, yerli yersiz öfkelenmenin (*gazap*) terk edilmesidir. Gazap, sevilmeyen bir şeyle karşı karşıya kalmak sebebiyle, kalpteki kanın galeyana gelmesi sonucu insan mizacında arız olan bir değişimdir (*tağayyür*).<sup>63</sup> Bir başka kötü ahlak olan haset (kıskançlık), yine dünyevi işlerde ortaya çıkmaktadır. Çünkü dünya, aynı şeyi elde etmek isteyen iki kişinin isteğini bir anda karşılayamaz. Ahirette ise, istenilen şeylere dair böyle bir darlık yoktur. Ahiret nimetlerinde bir kıtlığın olmayışının dünyadaki örneği, ilim öğrenmedir. Hakk'ın, sıfatlarının ve meleklerinin marifetini talep edenler birbirlerine haset etmezler. Çünkü bilgi, bilenden

57 Râzî, *Mefâtiḥ*, 1/395.

58 Râzî, *Mefâtiḥ*, 1/454.

59 el-Bakara 2/17-18.

60 Râzî, *Mefâtiḥ*, 1/397.

61 Râzî, *Mefâtiḥ*, 1/409.

62 Râzî, *Mefâtiḥ*, 1/501.

63 Râzî, *Mefâtiḥ*, 1/430.



kendini esirgemez. Tek bir bilgi, farklı kişiler tarafından binlerce kez öğrenilebilir.<sup>64</sup> Bir hadis-i şerifte, dünyaya bağlılığın getirdiği kötü ahlak, toplu olarak zikredilmiştir: “Ümmetime diğer ümmetlere gelen hastalıklar ilâhîdir. Bunlar nankörlük, azgınlık, dünya için çoğalma ve birbiriyle yarışma, birbirinden uzaklaşma ve hasetçilik. Tüm bunların sonucunda isyan meydana çıkar ve işler kargaşaya (*herc*) varır.”<sup>65</sup>

İyi ahlak söz konusu olduğunda, bir insanın sözünün başkaları tarafından kabul edilebilmesi için, dünyevi maksatlardan hali olması gerekir; eğer böyle bir dünyevi amaç içerir ise, başkalarının kalbine nüfuz etmesi söz konusu olamaz.<sup>66</sup> Bu durumun tersinden ifadesi, ancak ahiret bilincini kuşanmış güzel ahlâklı bir kişinin sözünün tesir edebileceği ve dünyanın işlerini yoluna koyma noktasında çevresindekilere karşı söz sahibi olabileceğidir. Eğer kriter dünyalık edinme ise herkes dünyadan bir pay kapma yarışında olduğu için, ortam bir çıkar savaşı arenasına dönüştürecek, kimse başkasının sözünde samimi ve doğru olduğuna ihtimal vermeyecektir. Bu nedenle, “ahiret-odaklı düşünmek”, sözleri de tesirli kılar. Aslında, Fahreddin er-Râzî'nin net özetleyişi ile, tüm din ve dünya işlerinin adabı “ve kûlû linnâsi hüsnen” (İnsanlara güzel olanı söyleyiniz!) ayetinin içeriğine dahildir.<sup>67</sup> Yine dünyanın doğru bir şekilde değerlendirilmesi, insanın bir şükür halinde olması ve bu şükür haline göre davranmasını da gerekli kılar. Bu noktada insana tavsiye edilen ahlak, infakta bulunmaktır. Dünya malının geçici olmasına rağmen, bir mümin için kalıcı hale getirilmesinin yolları bulunmaktadır ve infak, böyle bir yol olarak ilahi vahiy tarafından tavsiye edilmiştir. Mal-mülk insanın elinden mutlaka çıkacaktır: Ya ölüm yoluyla zorla ya da kendisi isteyerek Allah yolunda infak etmek suretiyle gerçekleşecektir.<sup>68</sup>

Her ne kadar ayetler ve bunların akli temellendirmeleri, ahiretin her an hazır ve nazır olduğu fikrini insanda yerleştirmeye yeterli ise de bu bilgi açısından bir kesinlik (*ilmü'l-yakîn*) sağlayabilir. Dünyanın geçici olduğu, tam olarak ancak ahirette anlaşılacaktır, yani gerçek bir dünya bilinci ahirete gidince tam olarak ve bizzat müşahede ile gerçekleşecektir (*aynü'l-yakîn*). Bu açıdan, Kur'ân-ı Kerim'e göre öbür dünyaya gidip azap içinde kalan kafirler ve münafıklar, dünyaya tekrar dönmek isteyecekler; çünkü *ayne'l-yakîn* olarak ahiretin gerçekliğini müşahade etmiş olacaktırlar. Hadîd sûresindeki benzetmeye göre inanmayanlar, gerçekleri gördüğünde müminlerin öbür dünyada yaydıkları ışıktan faydalanmak isteyecek

64 Râzî, *Mefâtiḥ*, 1/466. Haset (kıskançlık) konusunda dünya-ahiret birliği bilincini gösteren bir söz, Abdullah b. Zübeyr'den rivayet edilir: “Kimseye bir dünya işi için haset etmedim. Eğer o kişi cennet ehli ise, dünyalık bir şey için niye çekememezlik yapayım; zaten Cennetin yanında bu hakir bir şeydir. Eğer o kişi Cehennem ehli ise, yine dünyalık bir şey için niye kıskanayım? Çünkü bu iş onu sonuçta ateşe götürecektir: Râzî, *Mefâtiḥ*, 1/463. Başkasının elinde olan şeyi ele geçirmek istemenin, diğer bir ahlaki eksiklik olan riya (gösterişe) sebep olan hususlardan biri olduğu hakkında bk. Gazâlî, *İhyâ*, 3/669.

65 Râzî, *Mefâtiḥ*, 1/463.

66 Râzî, *Mefâtiḥ*, 1/523.

67 el-Bakara 2/83; Râzî, *Mefâtiḥ*, 1/421.

68 Râzî, *Mefâtiḥ*, 8/88.

ve hatta dünya hayatına tekrar dönerek böyle nurlu olma şansını elde etmek isteyeceklerdir. Kıyamet gününde müminlere erişen nur, ancak ve ancak dünyada iken ilahi marifetlerin ve ahlaki faziletlerin kazanılması, cehaletten ve kötü ah-laktan temizlenilmesi ile elde edilmiştir.<sup>69</sup> Ancak ne var ki dünyaya tekrar dönme mümkün olmayacaktır; çünkü karşılık yurdundan teklif yurduna bir daha dönüş söz konusu değildir; sünnetullahta imtihan sadece bir sefer için geçerli kılınmıştır.

### Sonuç

Dünya, Kur'ân ve Sünnete dayalı İslam medeniyetinin ortaya koyduğu orijinal kavramlarından biridir; bu doğrultuda İslam ilimleri literatüründe tarih boyunca ortaya konan eserlerde dünya-ahiret karşılığı devamlı olarak temelde yatan bir anlayış olarak belirir. Bu anlayış, İslam ilimlerinin tanımlarına bile geçecek derecede önemlidir. Dünya, bir mümin için her zaman mukabili olan ahiret ile düşünülmesi gereken ve müminin asıl yurduna yolculuğunu içinde barındıran bir mahiyettedir. Bu açıdan bakıldığında, sadece kavram olarak ele alındığında bile, Cenâb-ı Hakk'ın ilah vahyi Kur'ân vasıtası ile bu ümmete hususi olarak bahşettiği akli nimetlerdendir; diğer bir deyişle dünyaya dair akli istidlallerin çıkış noktasıdır. Dünya içerisinde yaşadığı bilincinde olan bir mümin, kendisine yakın olan bir yerin ötesinde, asıl vatanına doğru bir gidişatı olduğu bilincinde hareket edecektir.

Kur'ân ve Sünnet üzerine inşa edilen İslami ilimler ve bunların metodolojileri, bu iki kaynaktan aldıkları yönlendirmeler ve asıllar doğrultusunda dünya ve ahiretin değerlendirilmesinde bütüncül bir bakış açısı geliştirmişlerdir. Bu çalışmada bir örnek olarak ele alınan Fahrüddin er-Râzî'nin *Mefâtihu'l-Gayb*'ı bu bütüncül perspektifi yansıtmaktadır. Bilimlerdeki metinlerde öne çıkan ve insanın çevresi ile olan ilişkisi ve gidişatının ana hatlarını çizen gâib-şâhid, mümkün-vacip, teklif-cezâ gibi kavram çiftleri, İslam bilimlerinin devamlı surette öne çıkardıkları çerçeveler olmuşlardır. İnsanın gidişatından bu kavramlara dayanan ikili bir yönün tespit edilmesi, devamlı bir mutlak bilincinin diri tutulması hedefine matuftur. Sonuçta, sadece dünyaya ya da sadece ahirete yönelen bir anlayıştan ziyade, bir imtihan olarak belirtilen dünya hayatı esnasında ahireti nihai ve kalıcı bir cezâ yurdu olarak benimsemek, bir müminin zihninde dünya-ahiret bütünlüğü için gerekli görülmüştür.

### Extended Abstract

The methodology of Islamic sciences defines the value system of the basic terms in Islamic civilization in accordance with the directions of the Quran and the Sunna, the two sources of the divine revelation in Islam. Basic theoretical disciples of Islam, such as *Kalam*, *Fiqh*, *Tasawwuf* and *Falsafa*, in their examinations regarding the existent being, put forward a perspective which aims to define the structure of meaning in the divine revelation. In this context, one of the most im-

<sup>69</sup> Râzî, *Mefâtiḥ*, 8/92.

portant terms in the Qur'an is "dunya" (this word), a term which is one of the starting points in the Islamic theoretical disciplines. What is the nature of this world; how must the believers contextualize the world in their readings of the divine revelation; and what is the value of the word in epistemological and ontological contexts? Basing itself on the structure of the given questions, this study gives an example of the rational explanations about the term *dunya*. In doing so, it takes the writings of Fakhr al-Din al-Razi (d. 1210) as the exemplary texts, especially his commentary on the Qur'an.

The earlier example of the use of the *dunya* in classical Islamic sciences is in Cabir b. Hayyan's (d. 815) *Book of Definitions*. He divides the sciences into two parts: religious sciences and worldly sciences. It is important that Cabir b. Hayyan included the philosophical discipline of metaphysics in the borders of religious sciences, and dealt with the worldly sciences as those sciences which examined the material aspects of the world. This stance of Cabir b. Hayyan indicates that the world, as a philosophical concept, is related to the process of the ethical perfection of human beings: the worldly sciences strengthen the material side of human existence, while the religious sciences does that in the spiritual one. This basic attitude continues and becomes widespread in the subsequent literature, as is seen in the *Ihya* of Ghazali, where he divides sciences into two categories: the praiseworthy and blameworthy sciences.

The second step in the epistemology in classical Islamic sciences requires the term *dunya* to be taken in opposition to the term *akhira*, hence the dichotomy of this world and afterlife world. As an example, the concept of sin is understood as something deeply rooted in the realm of the world. The conscience of the world as such requires certain places of worship as to be taken as gateways to the other world. The clear statements of al-Razi show that times and places are valued and respected if they are found with the remembrance of Allah.

The last aspect regarding the consequences of the concept of *dunya* is ethical questions. The *dunya* is defined as the place in which Allah's potency and destination have taken place. There is not any single thing or action which occurs outside of the divine providence. Thus, those who understand that their actions are happening in the borders of the divine providence, must also realize that there will be consequences of those actions. The correct idea of the world must lead human beings to the proper actions, which show that the owner of these actions actualizes the nature of the concept into reality. Those people who do not do that, in the vocabulary of al-Razi, can be considered as deaf, mute, and blind. The follower of the path of the *Akhira* must adorn himself/herself with ethical virtues, such as repentance, patience, reliance of God, and love of God, and definitely refrain from evil ones, such as envy, corruption, and ingratitude.

The aim of this paper is to show that the structure of Islamic sciences is mode-

led on the concept of the Hereafter (the *akhira*), when defining the value of the world. Fahr al-Din al-Razi is an eminent scholar and commentator of the Qur'an, who has been regarded as a leading figure of Islamic theoretical disciplines, especially *Kalam* and *Falsafa*. Consequently, a Muslim, while he is given a chance to be in this world, must take into consideration the synthesis of the changing character of the world and the reality of the Hereafter together, without excluding any of them, preparing himself to the ultimate destination which is explained in the divine revelation as the realm of the return and the retribution. The classical Islamic sciences, disciplines which are found on the main bases of the Qur'an and the Sunna, propose the idea of the balance between the world and the *akhira*, and this balance is understood as the two sides of a coin: the world is the other side of the *akhira*, while these two are the same entity. The Qur'anic commentary of Fakhr al-Din al-Razi perfectly exemplifies this holistic approach. The pairs of concepts in Islamic sciences, such as unseen-seen, necessary-contingent, obligation-consequence are the inner mechanism of the general concepts of the *dunya-akhira*.

## Kaynakça

- Altuntaş, Mehmet. "Tevrat ve Kur'an'a Göre Yahudilerin Dünyaya Bakışı". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2013), 89-110.
- Altuntaş, Mehmet. "Dünyanın Değerine Dair Ayetler Üzerine Bir İnceleme". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2018), 103-28.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Rûhu'l-beyân*. İstanbul: Eser Kitabevi, 1389.
- Câbir b. Hayyân. *el-Hudûd*. Abdülemîr el-A'sam. *el-Mustalahül'l-felsefi inde'l-arab*. Kâhire: el-Hey'etü'l-Mısıriyye, 1989.
- Gazâlî, Ebû Hâmid. *İhyâ'ü ulûmi'd-dîn*. trc. A. Serdaroğlu. İstanbul: Bedir, 2002.
- Hâdimî, Ebû Sa'îd. *el-Berika Şerhü't-Tarika*. İstanbul: y.y., 1203.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn. *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*. İstanbul: Şirket-i Sahafiyye-i Osmâniyye, 1307.
- İcî, Aduddudîn. *el-Mevâkîf fi ilmi'l-keîlâm*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.
- İhvânü's-Safâ. *Resâ'il'u İhvânî's-safâ ve hullânî'l-vefâ*. 5 cilt. Nşr. Ârfî Tâmir. Beyrut: Menşûrâtu 'Uveydân, 1995.
- Karakuş, Abdulkadir. "Kur'an Perspektifinden Dünya ve Ahiret Arasındaki Münasebet". *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 12 (2018), 203-220
- Kefevî, Ebu'l-Bekâ. *Külliyât*. nşr. A. Derviş, M el-Masrî. Beyrut: Müessesetü'l-Risâle, 2012.
- Kocaman, Kasım. "Tasavvufta İnsanın Eğitim Sürecinde Aşılması Gereken Engel: Dünya". *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 2016 (4), 561-588.
- Kutluer, İlhan. *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*. İstanbul: İz, 2012.
- Merzûkî, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed. *el-Ezmine ve'l-emkine*. nşr. Halil Mansur. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.
- Mütercim Âsım Efendî. *el-Okyânûs fi tercemeti Kâmûs*. İstanbul: yy., 1230.
- Nâblusî, Abdülganî. *el-Hadîkatü'n-Nediyye Şerhu't-Tarikâti'l-Muhammediyye*. İstanbul: Matbaa-i Amire, 1290.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtihü'l-gayb*. Kahire: el-Matba'atü'l-Âmire, 1308.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Nihâyetü'l-'ukûl*. nşr. Sa'îd Fûde. Beyrut: Dârü'z-Zehâir, 2015.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *el-Kâşif 'an usûli'd-delâ'il ve fusûli'l-ilel*. nşr. A. H. Sekkâ. Beyrut: Dârü'l-Ceyl, 1992.
- Sa'îd b. Dâdhürmüz. *Risâle fi fazli'l-âhire 'ale'd-dünyâ*. Kaya, Veysel. *Felsefe ve Vahiy: Said b. Dâdhürmüz ve Felsefi Risaleleri*. İstanbul: Klasik, 2018.
- Siğnâkî, Hüsameddin Hüseyin. *et-Tesdîd fi şerhi't-Temhîd*. nşr. Ali Tarık Ziyat Yılmaz. İstanbul: TDV Yayınları, 2020.
- Şeker, Fatih M. *Osmanlı İslâm Tasavvuru*. İstanbul: Dergah, 2015.
- Teftâzânî, Sa'düddîn. *Şerhü'l-Akâ'id. Kelâm İlmi ve İslam Akâidi*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yayınevi, 1999.



## Kınalızâde Ali Çelebi'nin Fıkıh Eserlerinin Tespiti Identifying Kinalizâdah Ali Chelebi's Islamic Legal Works

**Orazsahet ORAZOV**

Dr. Öğretim Üyesi, Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü,  
Asst. Prof., Zonguldak Bulent Ecevit University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences,  
Zonguldak, Türkiye  
dostluk1991@gmail.com  
orcid.org/0000-0003-1942-0120

### Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Received** : 30.03.2023  
**Kabul Tarihi / Accepted** : 08.06.2023  
**Yayın Tarihi / Published** : 15.06.2023  
**Yayın Sezonu / Pub Date Season** : Haziran / June  
**Cilt / Volume: 10 • Sayı / Issue: 1 • Sayfa / Pages:** 23-51

### Atıf / Cite as

Orazov, Orazsahet. Kınalızâde Ali Çelebi'nin Fıkıh Eserlerinin Tespiti. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2023), 23-51.

**Doi:** 10.33460/beuifd.1274007

### İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

*This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.*

### Yayın Hakkı / Copyright®

Yazarların dergide yayınlanan çalışmalarını **CC BY-NC-ND 4.0** lisansı altında yayımlanmakta ve telif hakları bu lisansın hükümlerine tabi olmaktadır.

*Authors publishing with the journal is licensed under the **CC BY-NC-ND 4.0** and their copyright is subjected to the terms and conditions of this license.*

**Öz:** Kınalızâde Ali Çelebi (öl. 979/1572), birçok medresede müderrislik ve dönemin farklı yönetim merkezlerinde kadılık görevlerini icra etmiş, Osmanlı Devleti'nin seçkin ilim adamlarından biridir. Kendisi tefsir, kelam, tasavvuf, ahlak, tarih, dil ve edebiyat alanlarında eserler miras bırakmış çok yönlü bir âlimdir. Mevcut literatürde Kınalızâde'nin meşhur eseri Ahlâk-ı Alâî bağlamında önemli çalışmalar yapılmış ahlakla ilgili görüşleri ortaya konulmuş fakat farklı ilim dallarında kaleme aldığı eserler ve görüşleri henüz hak ettiği şekilde incelenmemiştir. Bu bağlamda Kınalızâde'nin araştırılması gereken yönlerinden birisi de fakihliği ve yazdığı fıkıh eserlerinin tespitidir. Kınalızâde'nin fıkıh eserleri incelendiğinde tabakât, mesâil (istilâhât-ı mütedâvile) ve fûrû fıkıh konularında çalışmaları olduğu görülmektedir. Onun tabakât eseri, Hanefi fakihlerin ictihad-taklit dereceleri ve teliflerini değerlendirdiği risâleleri incelenerek yayımlanmıştır. Kendisinin Risâle fi'l-gasb adlı küçük hacimli eseri ve vakfın "istibdâl ve isti'câr" konularını ele aldığı risâlesinin "istibdâl" kısmı da tahkik edilerek neşredilmiştir. Ancak günümüze ulaşmış olan diğer fıkıh çalışmaları yazma halinde olup, henüz bir ilmi çalışmaya konu olmamıştır. Yayımlanmamış fikhî eserleri özelinde belirtmek gerekirse kaynaklarda ve kütüphane kayıtlarında birkaç eserinin birden fazla isimle veya zaman zaman yanlış başlıklarla kaydedildikleri

görülmektedir. Bu çalışmada bir yandan Kinalizâde'nin fıkıh eserleri ve kendisine aidiyeti tespit edilmeye çalışılırken, diğer yandan da eserlerin içerikleri hakkında genel mahiyette bilgi verilecektir. Bu çalışmanın, ileride Kinalizâde'nin yazma halinde olan eserlerinin tahlil edilerek tahkikli neşrini yapmayı hedefleyebilecek sonraki çalışmalara zemin hazırlayacağı düşünülmektedir. Bu makale, onun çalışmalarının fıkıh müellifatı arasında yer almasına, ve kendisinin fikhî vasfının ve konumunun gün yüzüne çıkmasına vesile olması bakımından önemlidir.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Hukuku, Kinalizâde, Fikhî Eserler, Tabakât, Mesâil, Risâle.

**Abstract:** Kinalizâdah Ali Chelebi (d. 979/1572) was one of the distinguished scholars of the Ottoman Empire. He worked as a muderris in many madrasas and served as a qadi in different administrative centers of the period. Ali Chelebi was a versatile scholar who contributed to science and wrote works in the fields of tafsir, theology, mysticism, ethics, history, language and literature. Important studies have been conducted in the context of Kinalizâdah's famous published work *Ahl al-'Alaî* and his views on ethics have been explained. However, his works and views in most other fields have not been sufficiently analyzed. In this context, one of the aspects of Kinalizâdah that needs to be researched is his jurisprudence; it is also necessary to identify the works of fiqh he wrote. When his fiqh works are analyzed, it is seen that he wrote works on the subjects of tabakat, masâ'il (the term of art), and furu fiqh. He wrote his work on tabakat by analyzing the treatises in which the Hanafî jurists evaluated the degrees of ijtihâd and taqlîd. He published a small volume titled *Risâla fî al-gasb*. In addition, the "istibdâl" section of his treatise on the sub-topics of waqf, namely "istibdâl and isti'jâr", has also been revised and published. However, his other Islamic legal works that have survived to the present day are still in the form of manuscripts, which have not yet been the subject of a scientific study. Among his unpublished fiqh works, a few of them are listed under more than one name in sources and library records, and some of them are given wrong titles. In this study, on the one hand, the issue of authorship of Kinalizâdah's fiqh works will be addressed. On the other hand, an introductory information about the contents of his works will be presented. This paper will provide a starting point for subsequent research for critical editions and publications of the manuscript works belong to Kinalizâdah's. This paper will also be an important intermediary in making Kinalizâdah's fiqh works known fiqh literature and his expertise and position in the field of fiqh.

**Keywords:** Islamic Law, Kinalizâdah, Fiqh Works, Tabaqat, Masail, Risala.

## Giriş

İnsanın varoluş hikmetinin idraki, ilmin, medeniyetin oluşumu, gelişimi ve devamı için tedris faaliyetinin, yazılı metinlerin önemi tartışmasızdır. Nice ilim adamı, mesaisini öğrenci yetiştirme uğruna adayarak arkasında bir ün bırakmışken, niceleri yazılı eserler de bırakarak isimlerini tarihe kaydettirmişlerdir. Bazıları da telif edilen eserlerin sürekliliğini sağlama sürecinde müstensihlik yapmakla katkıda bulunmuşlar, istinsah etmiş oldukları eserlerden istifade edecekleri, müellifle-



rin ve kendilerinin kısa ömürlü olduklarını, ellerindeki eserlerin ise kalıcı olduğunu hatimelere hatırlatma notu olarak kaydetmişlerdir. Buna göre tarihten tevarüs ettiğimiz o eserlerin, insanlığın istifadesine sunulması, ömürleri sınırlı olan yapıtların zayi olma ihtimaline karşı tespit edilerek gün yüzüne çıkarılması önemlidir. Günümüze ulaşmış teliflerin bir kısmının incelenmiş ve neşredilmiş olmalarına karşın bir kısmının halen araştırma konusu yapılmamış oldukları ve yazma halinde buldukları malumdur. Bu bağlamda belirtmek gerekirse Kınalızâde Ali Çelebi de birçok eser miras bırakmış, eserlerinin bir kısmı incelenerek yayımlanmış, bazıları da yazma haliyle zamanımıza ulaşmış olan velut bir Osmanlı âlimidir.

Kınalızâde Ali Çelebi'nin asıl adı Alâüddîn Ali b. Kâdî Emrullah<sup>1</sup> b. Kınalî Abdülkâdir el-Hamîdî olup,<sup>2</sup> kendisi hicri 916 (mîlâdî 1510) senesinde Isparta'da dünyaya gelmiştir.<sup>3</sup> Bu nedenle kendisi için 'el-İspartâvî' nisbesi kullanılmıştır. Ali Çelebi hakkında kaynaklarda hepsi aynı anlama gelen "Kınalızâde, Hinnâlizâde, Hinnâvizâde, Hinnâizâde"<sup>4</sup> lakaplarının kaydedildiği görülmektedir. Kınalızâde başlangıç eğitimini Isparta'da aldıktan sonra, ilim öğrenimi için İstanbul'a gitmiş ve döneminin önemli simalarından ders almıştır. Kınalızâde'nin hocaları şunlardır: Kara Salih Efendi (öl. 944/1538), Merhaba Efendi Muhibbuddîn er-Rûmî (öl. yaklaşık 950/1544), Şeyhulislam Çivizâde Muhyiddin Mehmet Efendi (öl. 954/1547), Fenârizâde Muhyiddin Çelebi (öl. 954/1548), Ma'lul Emîr Efendi (öl. 963/1556), Şehabeddin Ahmed b. Ahmed et-Tîbî eş-Şafîi (öl. 979/1572), Bedreddin Ebu'l-Berakât Muhammed b. Muhammed el-Gazzî eş-Şafîi (öl. 984/1577), Muhaşşî Sinan Efendi (öl. 986/1578), ve akrabalarından olan Kazasker Kadri Efendi (öl. ?).<sup>5</sup>

1 Kınalızâde'nin babası Emrullah Efendi şiirlerinde "Mîrî" mahlasını kullandığı için "Mîrî", Şam ve Halep civarında kadılık yaptığı için de "Kâdî" lakabıyla anılmıştır. 1559 senesinde kadı iken Biçin'de (Kahramanmaraş) vefat etmiştir. Kaynaklarda Emrullah Efendi'nin diğer iki oğlunun adı Abdurrahim Çelebi ve Müslim Çelebi olarak geçmektedir. Bk. Nev'izâde Atâyi, *Hadâ'iku'l-hadâik fî tekmileti's-Şakâ'ik/Nevizâde Atâyi'nin Şakâ'ik Zeyli*, haz. Suat Donuk, (İstanbul:Türkiye Yazma Eserler Başkanlığı, 2017), 1/598; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, haz. Mustafa Koç, (İstanbul: Klasik yay., 2007), 1.

2 Kınalızâde, *Tabakâtü'l-Hanefiyye*, thk. Muhyi Hilâl es-Serhân. (Bağdat: Divânü'l-vakfî's-sünnî, 1426/2005), 1/10-13; Ayşe Sıdika Oktay, "Kınalızâde Ali Efendi'nin Hayatı ve Ahlâk-ı Alâî İsimli Eseri", *Divan*, (İlmi Araştırmalar, 7/12, 2001/1), 186; Hasan Aksoy, "Kınalızâde Ali Çelebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/416-417; Aksoy, "Kınalızâde Ali Efendi (Çelebi)'nin İlmi Şahsiyeti ve Eserleri", *Uluslar Arası Kınalızâde Ailesi Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, (SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2014), 76-80; Nazım Büyükbaş, "Hanefî Tabakât Kitapları Arasında Kınalızâde'nin Tabakâtü'l-Hanefiyye'sinin Yeri", *Bilimname Düşünce Platformu*, 2015/1), 248 vd.

3 Atâyi, *Hadâ'ik*, 1/598 vd.

4 Ali Çelebi için "Kınalızâde" lakabının kullanımı, kınacı olmakla meşhur olan dedesi Abdülkâdir el-Hamîdî'ye nispetle olmuştur. Ayrıca farklı görüşler olmakla beraber Kınalızâde'nin dedesi el-Hamîdî için Fatih Sultan Mehmet'in muallimliğini yaptığı da söylenmektedir. Bk. Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, haz. A. Fikri Yavuz, İsmail Özen, (İstanbul: Meral Yayınları, t.s.), 1/371; Aksoy, "Kınalızâde Ali Çelebi", 25/416; Kınalızâde, *Tabakâtü'l-Hanefiyye*, 1/15-16; "Abdülkâdir el-Hamîdî" hakkındaki bilgiler için bk. Oktay, "Kınalızâde Ali Efendi'nin Hayatı ve Ahlâk-ı Alâî İsimli Eseri", 187-189.

5 Kınalızâde'nin akrabalarından olan "Kazasker Kadri Efendi" ile 1084/ 1674'te vefat etmiş olan *Vâkıdâtü'l-müftin* eserinin müellifi Kazasker Kadri Efendi diye bilinen Abdülkâdir b. Sinaneddin Yusuf b. Şeyh Mehmed farklı kişilerdir. Ahmet Özel, "Kadri Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/140-141. Kınalızâde'nin hocaları ve hayat hikâyeleri ile ilgili bk. Oktay, "Kınalızâde Ali Efendi'nin Hayatı, 195-196; Sâir Hamîd Ta' me, "el-Mesâilü'l-fıkhiyyetü'l-vâride fî Kitâbi tabakâtü'l-Hanefiyye li'bni'l-Hannâî", *Külliyetü'l-İlmî'l-Azam el-Câmiatü's-Samarra*, (Irak-Samarra, 40/11, 2015), 164; Aksoy, "Kınalızâde Ali Çelebi", 25/417.

Yirmi iki yıl boyunca birçok medresede müderrislik yapan Kınalızâde'nin talebelerinden, kaynaklarda ismi geçen öğrencileri şunlardır: Muhammed b. Abullah b. Ahmed et-Timurtâşî el-Gazzî (öl. 1006/1598),<sup>6</sup> Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Hilal el-Hanefî (öl. 1004/1596),<sup>7</sup> Yür Mehmet Azmî (öl. 999/1591), Şerefuddîn Musa b. Yusuf el-Ensârî en-Nu'mânî eş-Şafîi (öl. 1000/1592), Mehmet Vücûdî (öl. ?), Mustafa (öl. ?), Mehmet Nilî (öl. ?).<sup>8</sup>

Kınalızâde müderrislik görevlerinden<sup>9</sup> maada Şam (970/1562), Kahire (974/1566), Halep (974/1567), Bursa, Edirne (976/1568) ve İstanbul (978/1570) bölgelerinde kadılık makamlarında da bulunmuştur.<sup>10</sup> Kınalızâde, son olarak Anadolu Kazaskeri iken, yakalanmış olduğu nikris (damla) hastalığı dolayısıyla<sup>11</sup> 5 (veya 6) Ramazan 979'da (21/22 Ocak 1571) vefat etmiştir. Kendisi, Edirne'nin İstanbul yolu üzerindeki Seyyid Celâli türbesi civarında bulunan Nazır çeşmesi<sup>12</sup> denilen yere defnedilmiştir.<sup>13</sup>

Kınalızâde'nin üç oğlu bulunup bunlar *İmtihan Risâlesi* eserinin müellifi olan Mehmet Fehmi (öl. 1004/1596), *Tezkiretü's-şuara* sahibi Hasan Çelebi (ö. 1012/1604) ve Hüseyin Fevzi Efendi'dir (öl. ?). Kınalızâde'nin kardeşleri olduğu söylenen Abdürrahim Kerâmî (öl. 982/1574), Müslimî Efendi (öl. 994/1586) için, Kınalızâde'nin oğulları oldukları bilgisi de bulunmaktadır.<sup>14</sup>

Döneminin önemli âlimlerinden ilim öğrenmiş ve sonra da birçok öğrenci yetiştirmiş olan Kınalızâde, farklı medreselerde müderrislik görevini ifa etmiştir.<sup>15</sup> Ayrıca Osmanlı'nın en önemli merkezlerinde kadılık görevlerini üstlenmiş, ilmi kişiliğinin yanında, kazâi kimliği ile de öne çıkmıştır. Kendisi Arapça, Türkçe ve

6 Ta'me, "el-Mesâilü'l-fıkhiyyetü'l-vâride", 164; Ahmet Özel, "Timurtâşî, Muhammed b. Abdullah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/188.

7 Kınalızâde, *Tabakâtü'l-Hanefiyye*, 1/45-46.

8 Oktay, "Kınalızâde Ali Efendi'nin Hayatı", 195-196.

9 İlk olarak 32 yaşında Edirneli Hüsamiye Medrese Müderrisliğine atanan Kınalızâde, 37 yaşında Bursa'daki Hamza Bey Medrese Müderrisliğine tayin olmuştur. Daha sonra Veliyüddinoğlu Ahmet Paşa (Bursa, 955-957 yy.), Rüstem Paşa (Kütahya, 957-960 yy.), Haseki (İstanbul, 960-963 yy.), Ayakkurşunlu (İstanbul, 963-966 yy.), Süleymaniye Çifte (İstanbul, 966-970 yy.) medreselerinde müderrislik yapmıştır. Bk. Yasin Erden, *İstibdâl Risâleleri Bağlamında Vakıfta İstibdâl Meselesi*, (İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2015), 30. Ayrıca bk. Fatih Çetintürk, "İspartalı Bir Eğitimci: Kınalızâde Ali Efendi ve Hayatı", *Sosyal Bilgiler Eğitimi Açısından Kınalızâde Ali Efendi'nin Ahlak-ı Âlâ-i Üzerine Okumalar*, (Ankara: Pegem Akademi, 2015), 2.

10 Aksoy, "Kınalızâde Ali Çelebi ve Mûlemma' Na'tı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (İstanbul: sy. 5-6, 1987-1988), 1993, 127; Kınalızâde, *(Günümüz Türkçesiyle) Ahlâk-ı Alâî*, (sadeleştiren: Murat Demirkol, Ankara: Fecir Yayınları, 3. Baskı, 2020), 13.

11 Kınalızâde'nin Yahudi bir doktor tarafından kasten öldürüldüğü (bk. Aksoy, "Kınalızâde Ali Çelebi ve Mûlemma' Na'tı", 127), (veya) zehir sebebiyle vefat ettiği de belirtilmiştir. Bk. Oktay, "Kınalızâde Ali Efendi'nin Hayatı", 196.

12 Çalışmalardan birisinde "Vezir Çeşmesi" olarak geçmektedir. Bk. Kınalızâde, *(Günümüz Türkçesiyle) Ahlâk-ı Alâî*, 13.

13 Bursalı Mehmet, *Osmanlı Müellifleri*, 1/371; Aksoy, "Kınalızâde Ali Çelebi", 25/416; Oktay, "Kınalızâde Ali Efendi'nin Hayatı", 195-196; Kınalızâde, *(Günümüz Türkçesiyle) Ahlâk-ı Alâî*, 13.

14 Aksoy, "Kınalızâde Ali Çelebi ve Mûlemma' Na'tı", 125-126; Oktay, "Kınalızâde Ali Efendi'nin Hayatı", 197-198.

15 Kınalızâde'nin müderrislik yaptığı medreseler için bk. Fatih Çetintürk, "İspartalı Bir Eğitimci: Kınalızâde Ali Efendi ve Hayatı", *Sosyal Bilgiler Eğitimi Açısından Kınalızâde Ali Efendi'nin Ahlak-ı Âlâ-i Üzerine Okumalar*, (Ankara: Pegem Akademi, 2015), 2.

Farsça olmak üzere farklı dillerde ve alanlarda çok sayıda eser kaleme almıştır.<sup>16</sup> Kaleme aldığı eserler bağlamında bakıldığında Kınalızâde'nin ahlak, tefsir, kelam, felsefe, dil, edebiyat, fıkıh, tasavvuf gibi ilim dallarında kitaplar yazdığı görülmektedir. Kınalızâde'nin ilmi kişiliği üzerine özellikle günümüzde, Türkiye'de yapılan çalışmalar dikkate alındığında kendisinin ahlak konusunda ele almış olduğu eseri *Ahlâk-ı Alâî* hakkında önemli çalışmaların yapıldığı görülmektedir.<sup>17</sup> Bir kısmı haric diğer eserleri hakkında ise yeteri kadar incelemelerin yapılmadığı anlaşılmaktadır. Kınalızâde'nin ilmi kişiliği bağlamında ele alınması gereken özelliklerden birisi de kendisinin fıkıhçılığı ve bu alanda kaleme almış olduğu eserlerinin gündeme getirilmesidir.

Kınalızâde'nin kaleme almış olduğu fıkıh eserlerinden aşağıda geleceği üzere bir kısmı neşredilmiş iken, bir kısmı ise yazma halinde olup, incelenmeyi ve gün yüzüne çıkarılmayı beklemektedir.<sup>18</sup> Bu nedenle ilk önce kendisinin fikhî konularda yazmış olduğu eserlerinin tespit edilerek tanıtılması gerekmektedir. Bu süreç, Kınalızâde'nin fıkıh eserlerinin kendisine nispetinin belirginleşmesi ve fıkıhın hangi konularında eserler kaleme almış olduğunun anlaşılması bakımından önemlidir. Çalışmanın müellifin fıkıh eserlerinin tespiti sürecinden sonra vesile olmasını amaçladığı ikinci aşamada henüz yazma halinde olup neşredilmemiş eserlerinin tahlil edilerek tahkikli neşrinin yayımlanması ise diğer bir önemli husus olmaktadır. Bu aynı zamanda müellifin sözü edilecek eserleri çerçevesinde de olsa, fikhî görüşlerinin ortaya çıkması açısından ehemmiyeti haizdir. Böylelikle de Kınalızâde'nin günümüze ulaşmış olan fıkıh eserlerinin tahkikli metinlerinin ortaya çıkması ve her bir eseri bağlamında dile getirdiği görüşlerinin üçüncü aşamaya gelindiğinde bir arada değerlendirilmesi, kendisinin fakihlik vasfının ve toplumunun ortaya çıkması neticesine olanak sağlayacaktır. Buna göre dile getirilen ilk aşama çerçevesinde bu çalışmada Kınalızâde'nin fıkıh alanında kaleme almış olduğu eserleri tespit edilerek, bu eserleri hakkında bilgi verilmeye çalışılacaktır.

- 16 Kınalızâde'nin metin kısmında zikredilecek fikhî eserlerinden başka farklı alanlarda yazmış olduğu eserleri ismen belirtmek gerekirse şunlardır: *Hâşîye alâ Hasan Çelebi li Şerhi'l-Mevâkif*, *Hâşîye alâ Şerhi tecridi'l-akâid li's-Seyyid*, *Hâşîye-i Keşşâf*, *Hâşîye-i Beyzâvi*, *Hâşîye ala'l-Mutavvel*, *Hâşîye şerhu'l-Kâfiye li'l-mevlâ Abdurrahman el-Câmi Hâşîye alâ şerhi'l-ervâh*, *Risâle fi tahkiki bahsi nefsi'l-emr*, *Risâle fî'l-muhâkeme beyne Ebî Hayyân ve tilmîzihî li Bedreddin el-Gazzî eş-Şâmî*, *Risâle fi letâifi'l-hamse*, *Risâle fi beyânî's-süfiyye ve raksihim*, *Risâle fi hakkî'd-deverân ve'z-zikri'l-cebri*, *Risâle fi hüsnî'd-deverân*, *Risâle fi'l-hikme*, *Risâle fi'l-i' râb*, *Şerhu Kaside-i Bürde*, *Bahs fi i' râbi'l-Kur'ân fi mesâilî'l'letî i' teraza bihâ es-Seminü alâ şeyhihi Ebî Hayyân*, *Tezhibü's-şekâik fi takribi'l-hakâik*, *Risâletü's-sefiyye ve'l-kalemiyye*, *Risâle fi beyâni hakkî't-tasrih*, *Risâletü'l-vâlideyn te'dibu'l-mütemerridin*. Ayrıca Kınalızâde'ye *Kitâb-ı Ebû Müslim* adıyla bir eser de nispet edilmekte olup, eserin müstensihisi olarak Mehmed b. Salih gösterilmiştir. Ancak dili Türkçe ve konusu Türk dili ve edebiyatı olarak gösterilen eserle ilgili eserin incelenmesi önem arz etmektedir. (İstanbul Büyükşehir Belediyesi Türkçe Yazmaları, dmb. no. 14).
- 17 Önemine binaen *Ahlâk-ı alâî* üzerine tıpkıbasımı, latinize, sadeleştirilmiş çevirileri, tez, makale ve tebliğ türü birçok farklı çalışma yapılmıştır. bk. Oktay, "Kınalızâde'nin Hayatı ve Ahlâk-ı Alâî İsimli Eseri", *Dil ve Edebiyat*, (sy. 22, 2010), 32-33. Kınalızâde Ali Çelebi'nin hayatı ve eserleri hakkında kaydedilenler için, ilgili kaynaklardan istifade etmenin yanı sıra yazarın diğer bir çalışmasından da yararlanılmıştır. bk. Orzasahet Orazov, "Hanefi Fıkıh Edebiyatının Tasnifi: Kınalızâde Ali Çelebi'nin *Risâle fi beyâni'l-istilâhâti'l-mütedâvîlât fi kütübî'l-fikh* Adlı Risâlesinin Tahlili, Tahkiki ve Çevirisi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, (Konya, sy.37, 2021), 368 vd.
- 18 Kınalızâde'nin fıkıh eserlerinin tespiti için Süleymaniye Kütüphanesi katalog taraması ve Türkiye Yazmaları Toplu Kataloğu ([www.yazmalar.gov.tr](http://www.yazmalar.gov.tr)) taramalarından başka Merkezi (ISAM) Türkiye Kütüphaneleri Veri Tabanı, Millî Kütüphane, el-Mektebetü's-Şâmîle <https://al-maktaba.org> gibi veri tabanları taranmıştır. Ayrıca konu bağlamında genel internet taraması yanında Kınalızâde üzerine yapılan güncel çalışmalardan da istifade edilmiştir.

Ayrıca çalışmada Kinalızâde'nin fıkıh eserleri, neşredilen ve yazma halinde olan eserler şeklinde tasnif edilirken, konular, elverdiği kadar birincil kaynak teşkil eden yazma nüshalardan istifadeyle ele alınmaya çalışılacaktır.

## 1. Kinalızâde'nin Yayımlanmış Fıkıh Eserleri

Kinalızâde Ali Çelebi'nin fıkıh alanındaki çalışmaları incelendiğinde teliflerinin esasen fûrû fıkıhla alakalı olduğu anlaşılmaktadır. Fûrû eserlerinin bir kısmı matbu, diğerleri yazma halindedir. Ayrıca o tabakât ve mesâil türü eserler de kaleme almıştır. Tabakât ve mesâil eserlerinden birisi kitap, diğerleri ise risâle şeklinde çalışma olup, üçü de matbudur. Buna göre Kinalızâde'nin eserlerini neşredilen, yazma halinde olan ve kaynaklarda ismi geçen eserleri şeklinde tasnif etmek mümkündür.

### 1.1. Tabakâtu'l-Hanefiyye

Kinalızâde'nin *Tabakâtu'l-Hanefiyye'si*<sup>19</sup> en kapsamlı tabakât eseridir. Eserde Ebu Hanife'den (öl. 150/767) itibaren Kemalpaşazâde'ye (öl. 940/1534) kadar 21 ayrı tabakada<sup>20</sup> 276 Hanefî fakihın biyografisine yer verilmiştir. Müellif *Tabakâtu'l-Hanefiyye'nin* mukaddimesinde eserin içeriği hakkında şöyle demektedir: "Bu kitapta (Hanefî) imamlardan meşhur olanları zikrettim. Onlar her tabakada şeriat (fıkıh) ilmini nakleden, ümmet arasında yayan kimseler olup, buldukları tabakalardaki silsilelerine, (ilim) derecelerine (yani) öncelikli oluşlarına<sup>21</sup> göre belîğ bir tertip ve muhkem bir nizam üzere sıralanmışlardır".<sup>22</sup> Kinalızâde *Tabakâtu'l-*

- 19 Kinalızâde'nin söz konusu eseri kaynaklarda daha çok *Tabkâtü'l-Hanefiyye* adı ile kaydedilmiş olmakla beraber ayrıca *Tabakâtu Ashabi'l-Hanefiyye li Hinnai zâde Ali Çelebi Merhum; Tabakâtu'l-eimmeti'l-Hanefiyye; et-Tabakâtu'l-Hanefiyye; Tabakâtu fukahâi'l-Hanefiyye; Muhtasar fi zikri tabakâti'l-Hanefiyye; Tabakâtu ulemai'l-Hanefiyye; Muhtasar tabakâti'l-Hanefiyye; Muhtasar fi tabakâti'l-Hanefiyye; Tabakâtü's-sâdeti'l-Hanefiyye* isimleri ile de belirtilmiştir. (bk. Büyükbaş, "Kinalızâde'nin Tabakâtu'l-Hanefiyye'si", 255; Huzeyfe Çeker, *Hanefî Mezhebinde Biyografi Gelenegi*, (Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi Kültür Yayınları, 39, 2018), 267). Bunlardan *Muhtasar fi zikri tabakâti'l-Hanefiyye* adlandırması, müellifin eserin girişinde kaydettiği "كتاب مختصر في ذكر طبقات الحنفية" cümle ile örtüşmektedir.
- 20 Kinalızâde bir tabakadan diğerine geçiş yaparken "Sonra fıkıh diğer bir tabakaya intikal etti (ثم انتقل الفقه الى طبقة)" ifadesini kullanmıştır. Kinalızâde, *Tabakâtü'l-Hanefiyye*, 1/216, 302. (*Tabakâtü'l-Hanefiyye'nin* iki ayrı baskısı olup, çalışmada Muhyî Hilâl es-Serhân'nın tahkiki esas alınmıştır).
- 21 "öncelikli oluşlarına göre" diye tercüme ettiğimiz ibarenin Arapçası "أقدم فأقدم" şeklinde olup, tabakalarda ismi geçen fukahânın yaş bakımından değil de ilimdeki yetkinlik dereceleri bakımından sıralandıkları görülmektedir. Örnek olması bakımından belirtmek gerekirse eserde (1/160-197) Hanefî İmamlar şu tertip üzere belirtilmişlerdir: Ebû Hanife (d. 80/699 - ö. 150/767), Ebû Yûsuf (d. 113/731 - ö. 182/798), Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (d. 132/749 - ö. 189/805), Züfer b. Hüzeyl (d. 110/728 - ö. 158/775), Hasan b. Ziyâd (d. 116/734), Hammâd b. Ebû Hanife (d. ? - ö. 176/792) ... Bu bağlamda Kinalızâde *Tabakâtü'l-Hanefiyye'de* (1/156) "İctihad ve fıkıh ilmi bakımından mutekaddimin ulemadan daha yüksek mertebede olan nice müteahhirin ulema vardır" ifadesini kullanmıştır.
- 22 (Kinalızâde, *Tabakâtü'l-Hanefiyye*, 1/139). Kinalızâde'nin yukarıdaki anlatılarına ek olarak eserin içeriği incelendiğinde özet bir şekilde Hanefî fukahânın isimleri, nesebi, nispeti, meşhur olduğu alanları, telifleri ve vefat tarihleri belirtilirken, fakihlerden bazılarının sadece ismine yer verilmiştir. Bazılarının ise dikkati calip olabilecek görüşleri, diyalogları aktarılmıştır. Örneğin muhaddislerin işi ehline tevdi etmek anlamında fıkhi konularda fukahaya danışmaları gerektiği anlatısı (1/237), Halku'l-Kur'ân diyalogu (1/240-242), binek üzerinde veya yayan olarak cemrelere taş atmanın değerlendirilmesi bağlamında geçen diyalog, ehli eşek etinin yenmesine cevaz veren fakih (3/40), mezkûr konulardan birkaçıdır. Aslında eserde dile getirilen bu tür fıkhi görüş ve diyalogların derlenerek yayımlanması, dönemlerine göre fukahânın dile getirdikleri meselelerin öğrenilmesi, yaklaşım tarzları ... açısından önemlidir.

*Hanefiyye*'yi ele alma nedeni içinse, Hanefî bir fakihin eserde belirtilen tabakalardan habersiz kalmasının doğru olmayacağı ile açıklamıştır. Nitekim icmâin inikâd'ı; müttefekun fih, muhtelefün fih görüşler; görüşlerinden birisinin tercihi ve ameli; görüşlerin tearuzu durumunda daha âlim ve verâ sahibi fakihin kim olduğunun belirlenmesi gibi konularda, bu eserde anlatılan tertip üzere davranılması (fetva âdâbı) gerektiğini söylemiştir.<sup>23</sup>

*Tabakâtü'l-Hanefiyye*'nin Kınalızâde'ye aidiyeti konusunda ihtilaf söz konusu olmuştur. Eser Kınalızâde'den başka Kemalpaşazâde, Abdullah es-Süveydî (öl. 950/1543), Şems Çelebi Muhammed b. Ömer (öl. 957/1550), Taşköprizâde Ahmed b. Mustafa (öl. 968/1561), Afîfüddîn/Rafî'uddîn eş-Şîrvânî (öl.?) gibi âlimlere de nispet edilmiştir.<sup>24</sup> *Tabakâtü'l-Hanefiyye* ilk başta tek bir nüshasına (nüsha-i yetime) dayanılarak Ahmet Neyle tarafından Taşköprizâde'ye nispetle neşredilmişken,<sup>25</sup> sonrasında aynı içerikli eser Muhyî Hilâl es-Serhân tarafından Kınalızâde'ye nispetle tahkik edilerek yeniden neşredilmiştir. Serhân, eserin Taşköprizâde'ye nispet edilmesinin yanlış olduğunu belirtirken, doğru olanın eserin müellifinin Kınalızâde Ali Çelebi olduğunu söylemiş, konuyu uzun uzadıya izah ederken eserin birçok yazma nüshasına ve farklı tabakât eserlerine müracaat ettiğini ifade etmiştir.<sup>26</sup> Diğer yandan *Tabakâtü'l-Hanefiyye*'nin Ahmed Neyle tarafından Taşköprizâde'ye nispetle yayınlanmış olmasından başka, eserin, geç dönem ferağ kayıtlı da olsa bazı yazma nüshalarının Taşköprizâde'ye nispet edilmesi, Taşköprizâde'nin bir biyografi yazarı olduğu halde, Kınalızâde'nin bu alanda başka bir eser yazdığının bilinmemesi gibi saptamaların, kitabın Taşköprizâde'ye nispetini güçlendirdiğini ifade etmişlerdir.<sup>27</sup> Ancak burada gerek eserin Kınalızâde'ye nispetinin daha yaygın olması ve Kâtip Çelebi'nin söz konusu eseri Kınalızâde'ye nispet etmesi,<sup>28</sup> gerekse Serhân'ın 20 kadar ayrı nüshayı inceleyerek delilleriyle ortaya koymaya çalıştığı görüşün dikkate alınması durumunda, *Tabakâtü'l-Hanefiyye*'nin müellifinin Kınalızâde Ali Çelebi olduğu görüşünün tercih edilebileceğini söylemek mümkündür.<sup>29</sup> Kınalızâde'nin bir biyografi yazarı

23 Kınalızâde, *Tabakâtü'l-Hanefiyye*, 1/139-140.

24 Çeker, *Hanefî Mezhebinde Biyografi Geleneği*, 266-267.

25 Ahmet Neyle söz konusu eser hakkında, Musul'daki Mektebetü'l-Merkeziyyetü'l-Âmme Kütüphanesinde rastladığı bir yazma nüshaya notlar ekleyerek birinci baskısını 1954 senesinde yayımladığını ifade etmiştir. Kendisine iletilen talep üzerine aynı metnin ikinci baskısı ise 1961 senesinde yeniden neşredilmiştir. Taşköprizâde, *Tabakâtü'l-Hanefiyye*, nşr. Ahmet Neyle, (Musul: ez-Zehrâu'l-hadise Yayinevi, 2. baskı, 1961), 1, 3. Konuya ilişkin açıklamalar için bk. Kınalızâde, *Tabakât*, 1/89-100; Büyükbâş, "Kınalızâde'nin Tabakâtü'l-Hanefiyye'si", 254-255.

26 Kınalızâde, *Tabakât*, 1/89-130.

27 bk. Çeker, *Hanefî Mezhebinde Biyografi Geleneği*, 267-269.

28 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1099.

29 Aynı konuyu gündeme getiren Sâir Hamid Ta'me, müellifinin Kınalızâde Ali Çelebi olduğu *Tabakâtü'l-Hanefiyye*'nin yarım asır boyunca yanlışlıkla Taşköprizâde'ye nispet edildikten sonra, bu hatanın Serhân tarafından düzeltilildiğini belirtmiştir. (bk. Ta'me, "el-Mesâilü'l-fıkhiyyetü'l-vâride, 164. Ayrıca konu ile ilgili değerlendirmeler için bk. Kınalızâde, *Tabakâtü'l-Hanefiyye*, 1/86 vd.; Yusuf Şevki Yavuz, "Taşköprizâde Ahmed Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/152; Büyükbâş, "Kınalızâde'nin Tabakâtü'l-Hanefiyye'si", 254-255; Çeker, *Hanefî Mezhebinde Biyografi Geleneği*, 267-269; Orazov, "Kınalızâde'nin *Risâle fi beyânî'l-ıstılahâtî'l-mütedâvilât* Adlı Risâlesi", 373-374).

Burada ayrıca zayıf bir yorum da olsa *Tabakâtü'l-Hanefiyye*'nin Kınalızâde'ye aidiyetini "Kemalpaşazâde" üzerinden ilişkilendirmeye çalışmak gerekirse şöyledir. Nitekim tabaka yöntemi ile 21 tabakada kaleme alınan

olmaması hakkındaki değerlendirme bağlamında ise, *Tabakātu'l-Hanefiyye*'nin Hanefî fukahânın hayat hikâyelerini belirtmekten daha çok onların görüşleri ve eserleri cihetten muteber oluşları, fıkıh ilminin bir tabakadan diğerine hangi fukahâ veya fakih tarafından intikal ettirildiği ve eserin mukallit bir fakih için edebül-müftî nitelikli bir eser olarak kaleme alınmış olduğu hususları ile yanıtlamak mümkündür.<sup>30</sup>

## 1.2. *Tabakâtü'l-fukahâ*

Kınalızâde'ye nispet edilen risâlelerden olan *Tabakātu'l-fukahâ*, Kemalpaşazâde'nin *Tabakātu'l-fukahâ*'sının neredeyse aynısıdır. Bu benzerliğe "Son dönem fazilet sahibi âlimlerden birisinin de belirttiği gibi" diyerek kendisi de dikkat çekmektedir.<sup>31</sup> Her iki *Tabakātu'l-fukahâ*'da da Hanefî fakihlerin icihad dereceleri ile ilgili olarak "mutlak müctehid, mezhepte müctehid, mesâilde müctehid" şeklinde üç müctehid tabakasından<sup>32</sup> ve "ashâbü't-tahric, ashâbü't-tercih, ashâbü't-temyiz, mahza mukallid" şeklinde dört mukallit tabakadan bahsedilmektedir.<sup>33</sup> Ancak Kınalızâde'nin, Kemalpaşazâde'nin *Tabakātu'l-fukahâ*'sına açıklama niteliğinde bazı ilaveleri söz konusudur. Nitekim Kemalpaşazâde "Mutlak müctehid" tabakasından yer alan fukahânın isimlerini açıkça vermeden dört imamdan ve bunlar gibi yöntem/usûl sahibi bulunan müctehidlerden oluştuğunu söylerken, Kınalızâde onları Ebû Hanife, Mâlik, Şâfiî, İbn Hanbel, Süfyân es-Sevrî ve Dâvud ez-

*Tabakâtü'l-Hanefiyye*, her tabakada azından birkaç âlimden bahsedilirken, 21. tabakada sadece Kemalpaşazâde hakkında bilgi verilmiştir. Bu tutumdan eserde Kemalpaşazâde'ye ayrı bir önem atfedildiği anlaşılmaktadır. *Tabakâtü'l-Hanefiyye*'de Kemalpaşazâde tanıtırken kullanılan "el-Mevle'l-Fâzıl ... Feridü asrihi" tabirine benzer ifade, Kınalızâde'nin *Risâle fi'l-gasb*'inde adını açıkça söylemeden zikrettiği fakat Kemalpaşazâde'yi kastettiği "el-Mevle'l-Fâzılü'l-Ferid" ibaresi ile örtüşmektedir. Kınalızâde'nin söz konusu *Risâle fi'l-gasb*'inde (Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye Koleksiyonu, nr. 708, vr. 86<sup>a</sup>) Kemalpaşazâde'nin görüşlerine ayrı bir önem verdiği görülmektedir. Ayrıca Kınalızâde'nin fakihlerin dereceleri hakkında kaleme almış olduğu *Tabakâtü'l-fukahâ* adlı eseri, içerik bakımından Kemalpaşazâde'nin *Tabakâtü'l-fukahâ*'sının hemen hemen aynısı olup, bu benzerliğe Kemalpaşazâde'yi kast ederek "Son dönem fazilet sahibi âlimlerden birisinin de belirttiği gibi" ifadesi ile dikkat çekmiştir. Bu bilgiler dolaylı bir şekilde de olsa *Tabakâtü'l-Hanefiyye*'nin son tabakasından zikrettiği Kemalpaşazâde üzerinden, eserin Kınalızâde'ye nispetine bir kapı aralamaktadır. Bunlardan başka da Kınalızâde'nin Hanefî mezhebine göre telif edilen eserlerin derecelerini ele alan *Risâle fi beyâni'l-istilâhâtü'l-mütedâvilât* (diğer adıyla *Risâle fi tabakâtü'l-mesâil*) adlı eseri ve *Târîh-i Kınalızâde* (bk. Râgıb Paşa Ktp., nr. 984) adıyla kaleme almış olduğu bir tarih eseri telif etmiş olması dikkate alındığında, kendisinin biyografi alanında da eser kaleme almış olabileceği olasılığını güçlendirdiğini belirtmek mümkündür. Son olarak *Tabakâtü'l-Hanefiyye*'de geçen (1/305) "استسقى في مسألة كذا وكذا فأجاب كذا وكذا" fetva sureti ile diğer eseri *Risâle fi beyâni'l-istilâhâtü'l-mütedâvilât*'ta zikredilen (s. 384) "سئل أبو القاسم في رجل كذا وكذا فقال كذا وكذا وسئل محمد بن سلمة عن رجل كذا وكذا فقال كذا أو كذا وهكذا" (s. 384) ibarelerin benzerliği, iki eserin müellifinin aynı kişi yani Kınalızâde olduğu görüşünü desteklemektedir.

30 Ayrıca *Tabakâtü'l-Hanefiyye*'nin Kınalızâde'nin *Tabakâtü'l-fukahâ*'sı ve *Risâle fi beyâni'l-istilâhâtü'l-mütedâvilât*'ı ile içerik bakımından uyumlu olması hususunu da eserin kendisine nispetini destekleyen nedenler arasında belirtmek mümkündür.

31 Kınalızâde, *Tabakâtü'l-Hanefiyye*, 1/155; Büyükbaş, "Kınalızâde'nin *Tabakâtü'l-Hanefiyye*'si", 257 vd.

32 Ayrıca *Tabakâtü'l-Hanefiyye*, *Tabakâtü'l-müctehidîn* adı ile kaydetmişlerdir. bk. Kemalpaşazâde, *Tabakâtü'l-müctehidîn*, (Riyad, Mektebetü Câmîati Riyad, nr. 1660, vr. 1<sup>b</sup>-2<sup>a</sup>). Bu adlandırmayı müstensih yapmıştır. bk. 1<sup>a</sup>.; Aksoy, "Kınalızâde Ali Efendi'nin İlmî Şahsiyeti", 80; Oktay, "Kınalızâde Ali Efendi'nin Hayatı", 208.

33 Kemalpaşazâde, *Tabakâtü'l-müctehidîn*, 1<sup>b</sup>-2<sup>a</sup>; Kınalızâde, *Tabakâtü'l-Hanefiyye*, 1/146 vd. Kemalpaşazâde eserinde fukahâyı tabakalara ayırarak konu başlıklarını "الثالثة: طبقة المجتهدين في المذهب، الثالثة: طبقة المجتهدين في المذهب، الثالثة: طبقة المجتهدين في المذهب" şeklinde kaydetmişken, Kınalızâde "الطبقة" kelimesini ekleyerek "الثالثة: طبقة المجتهدين في المذهب، الثالثة: طبقة المجتهدين في المذهب، الثالثة: طبقة المجتهدين في المذهب" şeklinde belirtmiştir.

Zâhirî şeklinde kaydetmiş,<sup>34</sup> bu müctehidlerin en üst ictihad tabakasını oluşturduğunu belirtmiştir. Kınalızâde “Mezhepte müctehid” tabakasından Şâfiî'nin öğrencilerinden Müzenî ve Büveytî'nin ismine yer vermişken, Kemalpaşazâde onlardan söz etmemiştir. Benzer şekilde Kemalpaşazâde'nin *Tabakâtu'l-fukahâ'sında* yer alan ibarelere yer yer eklemelerde bulunan Kınalızâde, bu tabakaları zikrettikten sonra Hanefî mezhep imamlarının içtihatlarının çatışması halinde, hangi içtihadın tercih edileceği konusu (iftâ usulü/edebü'l-müftî) ile ilgili bilgilere de yer vermiştir.<sup>35</sup> Görüldüğü üzere Kınalızâde'nin *Tabakâtu'l-fukahâ'sı*, diğer bir eseri olan *Tabakâtu'l-Hanefiyye'nin* mukaddimesinde yer alan giriş mahiyetli bilgilerden ibarettir.<sup>36</sup> Bu açıdan bakıldığında eser, müstakil bir risâle olarak değerlendirilmeyebilir. Ancak bazı çalışmalarda *Tabakâtu'l-fukahâ'nın* ayrı bir risâle olarak zikredilmesi<sup>37</sup> ve yine Kemalpaşazâde'ye ait müstakil bir risâlenin benzeri olmakla beraber az da olsa ek bilgilere yer verilmiş olması, onun da müstakil bir risâle olarak görülmesine imkân vermektedir. Bu bağlamda risâleye “*Ta'lika alâ Tabakâti'l-Hanefiyye li'bni Kemalpaşazâde*” şeklinde ad vermek de mümkündür. Ayrıca ihtiva ettiği konular bakımından belirtmek gerekirse, *Tabakâtu'l-Hanefiyye'nin* mukaddimesinin müstakil bir risâle olarak değerlendirilmesi mümkün olup, neşredilmesi halinde birkaç mevzuun bir arada görülmesine olanak sağlamaktadır. Nitekim mezkûr mukaddimedeki *Tabakâtu'l-fukahâ'nın* yer alması yanında, Hanefî mezhebindeki içtihatların muteberlik dereceleri, edebü'l-müftî addedilen mesâil gibi konulara da yer verilmektedir.

### 1.3. Risâle fî beyâni'l-ıstılâhâti'l-mütedâvilât fî kütübi'l-fıkh/Risâle fî tabakâti'l-mesâil

Kınalızâde'ye aidiyeti konusunda ihtilaf bulunmayan eserin *Risâle fî beyâni'l-ıstılâhâti'l-mütedâvilât* (veya *el-mütedâvile*) fî kütübi'l-fıkh,<sup>38</sup> *Risâle fî'l-ıstılâhâti'l-mütedâvile fî kütübi'l-fıkh*,<sup>39</sup> *Risâle fî tabakâti'l-mesâil*,<sup>40</sup> *Risâle fî ıstılâhâti'l-mütedâvile fî kesbi'l-fıkh*,<sup>41</sup> *Risâle fî beyâni'l-ıstılâhâti'l-fıkhıyye*<sup>42</sup> şeklinde müteferrik

34 Kınalızâde ( *Tabakâtü'l-Hanefiyye*, 1/141) adı geçen altı müctehidle ilgili Arapça olarak şu şiiri getirmiştir:

“إن شئت أركان الشريعة فاسمع التعرفهم واحفظ إذا كنت سامعا  
محمد والنعمان مالك أحمد وسفيان واذكر بعد داود تابعا”

35 İki metinde yer alan farklı ibarelere için bk. Büyükbâş, “Kınalızâde'nin *Tabakâtu'l-Hanefiyye'si*”, 257-259.

36 bk. Kınalızâde, *Tabakâtü'l-Hanefiyye*, 1/146-159; Nazım Büyükbâş, “Kınalızâde'nin *Tabakâtu'l-Hanefiyye'si*”, 247 vd.

37 bk. Aksoy, “Kınalızâde Ali Efendi'nin İlmî Şahsiyeti”, 80; Oktay, “Kınalızâde Ali Efendi'nin Hayatı”, 208.

38 Bk. Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, dmb. 3782/19; Âtîf Efendi, dmb., 2825/3; Aksoy, “Kınalızâde Ali Efendi (Çelebi)'nin İlmî Şahsiyeti ve Eserleri”, 79.

39 bk. Konya Bölge Yazma Eserler Ktp., 42 Kon 3231/7.

40 Kınalızâde, “Risâle fî tabakâti'l-mesâil”, Çorum Hasan Paşa II Halk Kütüphanesi, 19 Hk 1512/1; Carl Brockelmann'ın *Geschichte der Arabischen Litteratur*, Leiden, (1943-1949), 2/433; Çetintürk, “İspartalı Bir Eğitimiçi: Kınalızâde Ali Efendi ve Hayatı”, 4. Kınalızâde'nin söz konusu eserinin tahkik edildiği diğer bir çalışmada, risâlenin yazma nüshalarında daha sıklıkla geçtiğinden hareketle “Risâle fî tabakâti'l-mesâil” isminin tercih edildiği belirtilirken, risâlenin üç ayrı versiyonu gündeme getirilerek tahkikli neşri yayımlanmıştır. Bk. Orhan Ençakar, “Kınalızâde Ali Efendi'nin (ö. 979/1572) *Tabakâtü'l-mesâil* Adlı Risalesinin Tahkik ve Tahlilî”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 47 (2022), 98-99, 104.

41 Kınalızâde, *Risâle fî ıstılâhâti'l-mütedâvile fî kesbi'l-fıkh*, Manisa İl Halk Kütüphanesi, 45 Hk 2226/1, vr. 1<sup>a</sup>-2<sup>a</sup>.

42 bk. Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, (Haz. M. Koç), 13.

isimlerle kaydedildiği görülmektedir. Bu adlandırmalar bazen Kınalızâde'ye ait iki farklı risâle varmış gibi anlaşılmasına neden olmuştur.<sup>43</sup> Risâlenin iki ayrı tahkikli neşri yapılmış olup, bunlardan birisinde eserin Türkçe çevirisi de verilmiştir.<sup>44</sup>

Risâlede Hanefî fakihlerin içtihatları ve de telifleri zâhiru'r-rivâye,<sup>45</sup> nâdiru'r-rivâye ve el-Fetâvâ-el-Vâkiât şeklinde üç başlıkta sınıflandırılmıştır.<sup>46</sup> Bu üçlü tasnif, mütekaddimîn âlimlerden başlayıp müteahhirîn âlimlerini de kapsayacak şekilde Hanefî içtihatların ve doktrinin mezhepteki muteberlik derecelerini genel hatlarıyla belirginleştirmektedir.<sup>47</sup> İçerik bakımından değerlendirildiğinde *Risâle fi beyâni'l-istilâhâti'l-mütedâvilât* ile *Tabakâtü'l-Hanefiyye* arasında uyumun bulunduğu söylemek mümkündür. Nitekim *Tabakâtü'l-Hanefiyye*'de Ebû Hanife'den (1/160-171) sonra sırası ile birinci tabakada Ebû Hanife'nin öğrencileri,<sup>48</sup> ikinci tabakada Ebû Hanife'nin öğrencilerinin öğrencileri (1/216-302) hakkında bilgi verilmektedir. Üçüncü tabakada ise ilk başta Ebû Bekr Ahmed b. Ömer el-Hassâf'ın (ö. 261/875) ismine yer verilmekte ve kendisi için üst tabakalarda yer alanlar hakkında tabir edilmeyen tabakâtü'l-müctehidîn'den olduğu ifadesi kullanılmaktadır. Kınalızâde'nin böylece mezhepte müctehidler tabakasını başlatmış olduğu anlaşılmaktadır (1/302 vd.). Yine *Tabakâtü'l-Hanefiyye*'de İmâm Muhammed'in eserleri için dile getirilen zahiru'r-rivâye (1/184), nâdiru'r-rivâye (1/186) nitelemesi ile her iki eserde örnek olarak getirilen fetva suretlerindeki ibarelerin örtüştüğü görülmektedir.<sup>49</sup> Bu bilgilerin ise *Tabakâtü'l-Hanefiyye* ile *Risâle fi beyâni'l-istilâhâti'l-mütedâvilât*'in, hatta *Tabakâtü'l-fukahâ'nın* birbirleri ile irtibatlı metinler olduğu, Kınalızâde'ye nispet edilmelerinin özellikle aidiyeti hakkında ihtilaf konusu edilen *Tabakâtü'l-Hanefiyye*'nin nispetinin sıhhatini teyit bağlamında önem arz etmektedir.

#### 1.4. *Risâle fi'l-gasb*

*Risâle fi'l-gasb*'in yazma halindeki bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye Koleksiyonu, 708 numarada kayıtlıdır. Bu nüshanın şu ana kadar ulaşılabilen tek nüsha olduğu belirtilmektedir.<sup>50</sup> Ancak risâlenin yazma halindeki bir

43 bk. Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, (Haz. M. Koç), 13.

44 bk. Ençakar, "Kınalızâde'nin Tabakâtü'l-mesâil Adlı Risalesi", 94-143; Orazov, "Kınalızâde'nin *Risâle fi beyâni'l-istilâhâti'l-mütedâvilât* Adlı Risalesi", 365-396.

45 "Zâhir" kelimesi İslam geleneğinde yaygın olarak delil yönünden kuvvetli olan anlamında kullanılmıştır. (Bk. Eyüp Said Kaya, "Zâhirü'r-rivâye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 40/101). Mesela "zâhir" kelimesi "zâhiru'l-mezhep/mezhepte muteber olan görüş", "Şer'î hükümler nadir olana değil, zahir olana göre bina edilir" (بناء الأحكام الشرعية على الظاهر دون الباطن) denilirken, bu manada kullanılmıştır. Bk. Serahsî, Ebû Sehl Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed, *Kitâbu'l-Mebsût*, (Dâru'l-Marife, Beyrut-Lübnan, t.s.), 9: 35, 54.

46 bk. Murteza Bedir, *Buhara Hukuk Okulu Vakıf Hukuku Bağlamında X-XIII. Yüzyıl Orta Asya Hanefî Hukuku Üzerine Bir İnceleme*, (Ankara: İSAM Yayınları, 2014), 54, 88, 100.

47 Kınalızâde'nin söz konusu risâlesi hakkında geniş bilgi için bk. Orazov, "Kınalızâde'nin *Risâle fi beyâni'l-istilâhâti'l-mütedâvilât* Adlı Risalesi", 375 vd.

48 Kınalızâde Ebû Hanife'nin öğrencileri tabakasında sırasıyla "Ebû Yûsuf, İmâm Muhammed, Züfer, Hasan b. Ziyâd, Hammad b. Ebû Hanife" isimlerine yer vermiştir. (bk. Kınalızâde, *Tabakâtü'l-Hanefiyye*, 1/172-216). Diğer tabakalarda yer alan Hanefî fakihleri ise burada ismen sıralanamayacak kadar çoktur.

49 Fetva suretlerine örnek için bu çalışmanın *Tabakâtü'l-fukahâ* maddesine bakılabilir.

50 Velioglu, "Süleymaniye Kütüphanesi'nde 'Kınalızâde' Yazmaları; Bir Kaynak Tarama Denemesi", *Uluslararası Kınalızâde Ailesi Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, (Isparta, 2012), 110.



nüshasının daha Hindistan, Petnâ'da bulunduğu bilgisi de mevcuttur.<sup>51</sup> Her ne kadar Türkiye'deki bazı Kütüphanelerde müellif adı kaydedilmemiş olan *Risâle fi'l-gasp*,<sup>52</sup> *Mesâilü'l-gasb*<sup>53</sup> adlarıyla bazı eserler bulunuyorsa da, Kınalızâde'nin söz konusu risâlesinden farklıdır. Bununla beraber *Risâle fi'l-gasb*'ın Süleymaniye'de kayıtlı nüshası esas alınarak neşredilirken, çalışmada risâlede ele alınan konular incelenerek tahlil edilmiştir.<sup>54</sup> Risâlenin metninde Kınalızâde'nin ismi zikredilmemekle beraber, müstensih tarafından risâlenin başlığı olarak "Bu *Risâle* Hınalızâde Ali Çelebi'ye -Rahmetullahi Teâlâ- aittir" kaydı düşülmüştür.<sup>55</sup> Müellif bu risâlesini bir günden daha az bir zamanda kaleme alıp tamamladığını belirtmiştir.<sup>56</sup> Yaklaşık bir buçuk varaklık küçük hacimli risâlede Burhânüddîn el-Mergînânî'nin (öl. 593/1197) *el-Hidâye fi şerhi Bidâyeti'l-mübtedî* adlı eserinde "Kitâbü'l-gasb" bahsinin "Kitâbü'l-me'zûn" bahsinden sonra getirilmesinin isabetli olduğu belirtilmekte, bu husus üç ayrı neden üzere temellendirilmektedir. Bu bağlamda Kınalızâde kendisi tercih etmemekle beraber bazı âlimlerin "Kitâbü'l-gasb"ı "Kitâbü'r-rehin"den sonra zikrettiklerini gerekçelerine değinerek belirtmiştir. Ayrıca *el-Hidâye* ve Burhânüşşeria Mahmud b. Ahmed'in *Vikâyetü'r-rivâye fi mesâilü'l-Hidâye* adlı eserlerindeki "gasp" konusunun tarifi hakkındaki bazı görüşlere yer verilerek tarifteki bazı eksikliğe dikkat çekilmekte, tarif Kınalızâde tarafından ikmal edilmeye çalışılmaktadır.<sup>57</sup> *Risâle fi'l-gasb*'ta son olarak ise gasp çerçevesinde ele alınan kimi meselelerle ilgili Ebû Hanife, Ebû Yusuf, İmam Muhammed ve İmam Şafii'nin görüşlerine yer verilmekte, müellif tarafından bir tercih belirtileksizin ittifak ve ihtilaf ettikleri birkaç husus dile getirilmektedir.<sup>58</sup>

### 1.5. *Risâle fi ba'zı ahkâm tete'allek bi'l-evkâf mine'l-isti'câr ve'l-istibdâl*

Kınalızâde'nin Şam'daki kadılık görevi esnasında kaleme aldığı önemli eserlerinden olan risâlesi, kendisinin açıkça isim vermemesi nedeniyle, kapsadığı konulardan yola çıkılarak farklı isimlerle anılmaktadır. *Risâle tete'allek bi ba'zı ahkâmi'l-vakf; İstis'âf fi umûri'l-evkâf; el-İstikâf fi ahkâmi'l-evkâf; İstiskâf fi umûri'l-evkâf; İlm-i evkâfta İ's'âf*,<sup>59</sup> aynı risâlenin farklı isimlendirmelerine örnek teşkil etmektedir.

51 Oktay, "Kınalızâde'nin Hayatı ve Ahlâk-ı Alâî İsimli Eseri", *Dil ve Edebiyat*, (sy. 22, 2010), 25.

52 bk. Milli Kütüphane-Ankara, Ankara Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi, nr: 06 Hk 1783/11. Kütüphane katalogunda bu risâlenin müellifi belirtilmemiş olsa da, risâlenin başlangıç varacağından önceki varakta (183<sup>o</sup>) "هذه الرسالة" للمولى الفاضل والنحرير الكامل زكريا أفندي "kayıd" düşülmüştür. Buna göre *Risâle fi'l-gasb*'ın Bayramzâde Zekeriyya Efendi'ye (ö. 1001/1593) ait olduğu söylenebilir. Zekeriyya Efendi'nin hayatı için bk. Mehmet İpşirli, "Zekeriyya Efendi, Bayramzâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul, TDV Yayınları, 2013), 44/211-212.

53 bk. Milli Kütüphane-Ankara, Tokat İl Halk Kütüphanesi, nr: 60 Hk 42/2.

54 bk. Orazsahet Orazov, "Kınalızâde Ali Çelebi'nin Risâle fi'l-gasb Adlı Eserinin Tahlili ve Neşri", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2022, 9 (1), 169-188.

55 Kınalızâde, *Risâle fi'l-gasb*, vr. 86<sup>a</sup>.

56 Kınalızâde, *Risâle fi'l-gasb*, vr. 87<sup>a</sup>.

57 Kınalızâde'nin konu hakkındaki değerlendirmelerinden yola çıkarak gasb'ın Arapça tarifini şu şekilde belirtmek mümkündür: "الغصب في الشريعة: هو أخذ مال منقور محرر ممن له اليد بلا إذنه". bk. Orazov, "Risâle fi'l-gasb'ın Tahlili ve Neşri", 176-180.

58 bk. Orazov, "Risâle fi'l-gasb'ın Tahlili ve Neşri", 174 vd.

59 Erden, *İstibdâl Risâleleri Bağlamında Vakıfta İstibdâl Meselesi*, 31-32. Ayrıca bk. Kınalızâde, *Tabakâtü'l-Hanefiyye*. thk. es-Serhân, 1: 50; Aksoy, "Kınalızâde'nin İlmî Şahsiyeti ve Eserleri", 79; Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 14. Kınalızâde'nin mezkûr risâlesinin yazmalarının farklı isimlerle kayıtlı olduğu nüshaları için bk. Menderes Veli-oğlu, "Süleymaniye Kütüphanesinde "Kınalızâde" Yazmaları; Bir Kaynak Tarama Denemesi", 130; Erden, *İstibdâl Risâleleri Bağlamında Vakıfta İstibdâl Meselesi*, 32-34.

Eser iki makaleden oluştuğundan dolayı kimi kaynakta zikredilen *Risâletâni fi hakkı'l-vakf ve is' âfi*<sup>60</sup> da bu bağlamda değerlendirmek mümkündür.

Kınalızâde'nin risâlesinde vakfın iki önemli konusu olan "İstibdâl" ve "İsti'câr" meseleleri incelenmektedir. Bu konulardan "İstibdâl" bahsi, bir yüksek lisans tezinde incelenerek tahkik edilirken, risâlenin isimlendirilmesi konusunda Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, nr. 1141/41 nüshasının fihristindeki "*Risâle fi isti'cârî'l-evkâf ve istibdâlihâ*" ismi tercih edilmiştir.<sup>61</sup> Aynı tezde risâlenin içeriğinden söz edilirken "İlk bölümü vakıfların istibdâli, ikinci bölümü ise kiraya verilmesi (isti'câr) ile ilgili hükümleri ihtiva etmektedir"<sup>62</sup> denilmektedir.<sup>63</sup> Eserin içerdiği konuların sıralaması dikkate alındığında ise "*Risâle fi istibdâli'l-evkâf ve isti'cârihâ*" ismi uygun düşmektedir. Çünkü eserde konu olarak ilk başta istibdâl (vr. 155<sup>b</sup>-166<sup>a</sup>), sonrasında ise isti'câr konusu ele alınmaktadır (vr. 166<sup>a</sup>-179<sup>a</sup>). Ancak Kınalızâde'nin mezkûr risâlesinin mukaddimesinde yer verdiği "فہذہ رسالۃ عملناہا فی بعض احکام تتعلق بالوقاف من الاستجار والاستبدال لاحتیاجنا واحتیاج سائر حکام المسلمین إلى إقتان معرفتها أما بعد، فہذہ رسالۃ" *"Risâle fi ba'zı ahkâm tete'allek bi'l-evkâf mine'l-isti'câr ve'l-istibdâl"* ismi ortaya çıkmaktadır. Nihayetinde yukarıda belirtilen adlandırmaların uygun olduklarını ifade etmekle birlikte, hem mezkûr isimlendirmeleri içermesi hem de müellifin kendi cümlelerine uygunluğu bakımından risâlenin "*Risâle fi ba'zı ahkâm tete'allek bi'l-evkâf mine'l-isti'câr ve'l-istibdâl*" şeklinde adlandırmasının tercih edilebileceğini belirtmek mümkündür. Kınalızâde'nin söz konusu eserinin içeriği hakkındaki değerlendirmeleri ilgili çalışmalara bırakarak,<sup>65</sup> "İstibdâl" konusunun tahkik edilmiş olduğunu, "İsti'câr" konusunun ise henüz bir çalışmaya konu edilmediğini ifade etmek gerekir.

## 2. Kınalızâde'nin Yayınlanmamış Fıkıh Eserleri

Kınalızâde'nin yayımlanmamış fıkıh eserlerinin bir kısmı yazma halinde olup, Türkiye'deki bazı kütüphanelerde kayıtlı bulunmaktadır. Ayrıca kaynaklarda ismi zikredilip, günümüze ulaşmış ulaşmadığı tespit edilemeyen eseri de mevcuttur. Başlıktan da anlaşılacağı üzere çalışmanın bu kısmında esasen Kınalızâde'ye ait

60 Bursalı Mehmet, *Osmanlı Müellifleri*, 1/371. Bunlardan başka Kınalızâde'nin söz konusu eseri "*el-İs' âf fi ilmi'l-evkâf*" şeklinde de adlandırılmış olup (bk. Aksoy, "Kınalızâde'nin İlmî Şahsiyeti ve Eserleri", 78), aynı adla Burhâneddin İbrâhîm b. Musa et-Trablûsî'ye (ö. 922/1516) nispet edilen bir eser de bulunmaktadır.

61 Erden, *İstibdâl Risâleleri Bağlamında Vakıfta İstibdâl Meselesi*, 32.

62 Erden, *İstibdâl Risâleleri Bağlamında Vakıfta İstibdâl Meselesi*, 22.

63 Kınalızâde'nin mezkûr risâlesinin içerdiği konulardan söz eden Ahmet Aksoy da benzer bilgiler paylaşmaktadır. bk. Aksoy, "Kınalızâde'nin İlmî Şahsiyeti ve Eserleri", 79.

64 Kınalızâde, *Risâle fi ba'zı ahkâm tete'allek bi'l-evkâf mine'l-isti'câr ve'l-istibdâl*, vr. 151<sup>b</sup>. Metnin tercümesi şöyledir: "Bu risâle, vakıfların kiraya verilmesi (İsti'câr) ve istibdâliyle ilgili hükümleri içermekte olup, bize ve bütün Müslüman hâkimlere yardımcı olması gayesiyle telif edilmiştir". Ayrıca bk. Erden, *İstibdâl Risâleleri Bağlamında Vakıfta İstibdâl Meselesi*, 31.

65 bk. Erden, *İstibdâl Risâleleri Bağlamında Vakıfta İstibdâl Meselesi*, 22 vd; Aksoy, "Kınalızâde'nin İlmî Şahsiyeti ve Eserleri", 79. Kınalızâde'nin birinci makale olarak adlandırdığı istibdâl konusu dört fasıldan ve hatimeden oluşmakta olup ismen belirtmek gerekirse şöyledir: el-Faslü'l-ıvvel: fi reddi'n-nükûl isbâten ve ibtâlen; el-Faslü's-sânî: fi tahrîri'n-nükûd ve telfikihâ; el-Faslü's-sâlis: fihî ebhâs (bu konu kendi içerisinde dört ayrı bahsite incelenmiştir); el-Faslü'r-râb: i: fi bey' i'l-vakf. bk. Kınalızâde, *Risâle fi ba'zı ahkâm tete'allek bi'l-evkâf mine'l-isti'câr ve'l-istibdâl*, vr. 151<sup>b</sup>

yazma eserlerin kayıtlı bulunduğu kütüphane bilgileri, isimlerinin tespiti ve içerdiği konular hakkında genel mahiyetli tanıtıcı bilgiler verilecektir. Araştırmalarımıza göre aşağıda bahse mevzu olacak olan eserlerin tahkikli neşrinin yapılmamış olmasının yanı sıra, ilmi tetkik bakımından da çalışmalara konu edilmediği tespit edilmiştir. Buna göre müellifin her birisi fıkıhın fer'î meseleleri üzerine ele alınan eserlerinin tespit edilerek tanıtılması, ileride Kınalızâde'nin fıkıh eserlerinin yazma halinden tahkikli neşrine dönüşmesi ve de fikhî düşüncelerinin ortaya konulması bakımından önem arz etmektedir.

### 2.1. et-Ta'likât ale'l-Înâye fi Şerhi'l-Hidâye/Hâşiye ale'l-Hidâye ve'l-Înâye ve's-Sa'dî

Kınalızâde'ye nispet edilen eserlerden birisi de *Ta'likât alâ Sadruşşerîa*<sup>66</sup> adlı eserdir. Bazıları tarafından<sup>67</sup> bu adla Kınalızâde'ye nispet edilen eserin yazma nüshalarından birisi Süleymaniye Köprülü Kütüphanesi Fazıl Ahmed Paşa Bölümü 556 numarada kayıtlıdır. Ta'lik hatla kaleme alınmış altmış dört varaklık bu eserde istinsah tarihi düşülmemiş olmakla beraber, kâğıt özelliklerine bakıldığında eski tarihli olduğu intibasını uyandırmaktadır.<sup>68</sup> Bu nüshanın metin kısmında eserin müellifinin ismi kaydedilmemiş olsa da metinden önceki varakta (1<sup>a</sup>): "Merhum Kınalızâde Ali Efendi'nin kendi mütalaa edip, havatırını yazdığı ekmel nüshası, ihvandandan birinden istiare olunup, hevamişinde olan ta'likât kendi hattından tecrid olunmuştur. Sun'îzâde el-Fakîr ileyhi Sübhânehû" kaydı düşülmüştür. Kitabın kapalı halindeki varaklarının alt kısmına ise Arapça harflerle "Kınalızâde 556" yazılmıştır. Buna göre söz konusu numarada kayıtlı *Ta'likât*'in Kınalızâde'ye nispeti ortaya çıkmış olmaktadır. Ayrıca Kınalızâde'ye *Ta'likât ale'l-Înâye* adıyla bir eser daha nispet edilmektedir. Nitekim *Ta'likât*'in Süleymaniye Kütüphanesi Murad Molla 789 numarada kayıtlı bulunan diğer bir nüshasının 1<sup>a</sup> varığında "*Hâşiye ale'l-Hidâye ve'l-Înâye ve's-Sa'dî li'l-Mevlâ el-Fâzıl Ali el-Hinnâ*" kaydı düşülüp, Fazıl Ahmed Paşa 556 numarada kayıtlı nüsha ile aynı içeriğe sahip eserin farklı bir adlandırılması ortaya çıkmaktadır. Yani Fazıl Ahmed Paşa nr. 556'daki nüshada kaydedilen isimlendirmeye göre eser, Sadruşşerîa es-Sânî Ubeydullah b. Mesud'un (öl. 474/1346) bir eserinin ta'liki olmaktadır. Murad Molla nr. 789'daki adlandırmada ise *Hidâye*, *Înâye* ve *Sa'dî* adlı eserlerin üzerine yazılmış bir ta'lik çalışması olduğu ifade edilmektedir.

Araştırmalarımıza göre Sadruşşerîa'nın *el-Înâye* adlı bir eserinin bulunduğu na rastlayamadık. Hatta söz konusu *Ta'likât*'i Sadruşşerîa'nın en meşhur ve fûrû fıkıhın hemen hemen tüm konularını kapsayan eserleri olan *en-Nükâye* ve *Şerhu'l-Vikâye*'si ile karşılaştırdığımızda, Kınalızâde tarafından asıl metinden alıntılanan

66 Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, (haz. M. Koç), 13; Menderes Velioğlu, "Süleymaniye Kütüphanesinde "Kınalızâde" Yazmaları; Bir Kaynak Tarama Denemesi", *Uluslararası Kınalızâde Ailesi Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, (SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2014), 105, 131.

67 Velioğlu, "Süleymaniye Kütüphanesinde "Kınalızâde Yazmaları", 105, 131.

68 bk. Velioğlu, "Süleymaniye Kütüphanesinde "Kınalızâde Yazmaları", 105.

sözlerin uyuşmadığını gördük. Fakat incelemelerimiz sonucunda söz konusu *Ta'likât*'ın Bayburt'lu âlim Ekmelüddin Muhammed b. Mahmûd el-Bâbertî'nin (öl. 786/1384) *el-Înâye fî şerhi'l-Hidâye* adlı, Burhaneddin el-Mergînânî'nin (öl. 593/1197) *el-Hidâye*'si üzerine yazdığı şerhindeki lafızlarla uyuştüğünü tespit ettik. Nitekim Bâbertî'nin *el-Înâye*'deki mukaddimesinde yer verdiği hocaları, *Ta'lika*'nın mukaddimesinde de yer almaktadır. Yine örnek vermek gerekirse "Kitabu't-tahâre"de yer alan "وسببها وجوب الصلاة لا وجودها" ibaresi; Kınalızâde'nin üç satırla özetlemiş olduğu "Kitâbü's-sarf" başlığı altında zikrettiği "ولا بد في قبض العوضين" ibareleri de her iki eserde geçmektedir. Buna göre söz konusu *Ta'likât*'ın *Ta'likât alâ Sadrişşeria* değil de *Ta'likât ale'l-Înâye fî şerhi'l-Hidâye* veya yukarıda geçtiği üzere *Hâşiye ale'l-Hidâye ve'l-Înâye ve's-Sa'dî* şeklinde adlandırılması doğru olmaktadır.<sup>70</sup> Bu adlandırmayı *Ta'likât*'ta geçen "*el-Înâye* üzerine hâşiye kaleme alan Sa'dî Efendi şöyle demiştir/ "قال المحسني سعدي افندي" gibi ifadeler<sup>71</sup> de desteklemektedir. Çünkü Kınalızâde, *el-Înâye* hakkında hâşiye yazmış olan Sa'dî Çelebî'nin (öl. 945/1539) görüşlerinden de nakillerde bulunmaktadır.<sup>72</sup>

Bundan başka Kınalızâde'ye *Hâşiye alâ kitabi'l-kerâheti mine'l-Hidâye* adıyla da bir eser nispet edilmektedir.<sup>73</sup> Bu bağlamda çalışmalardan birinde Kınalızâde'nin eserleri tanıtılırken şöyle denilmektedir: "*Hâşiye ale'l-Hidâye*. Kınalızâde Ali Çelebi, Burhaneddin el-Merginânî'nin Hanefî fıkhına dair yazdığı *Bidâyetü'l-mübtedî* adlı kendi eserinden ihtisar ettiği *el-Hidâye* adlı kitabının bilhassa "Kitâbü'l-kerâhât" kısmını daha anlaşılabilir bir hale koymaya çalışmıştır".<sup>74</sup> Bu bilgiye kaynak olarak ise Süleymaniye Kütüphanesi, Murat Molla, 789 numaradaki nüsha gösterilmektedir. Ancak incelemelerimize göre söz konusu nüshada Kınalızâde'nin *Ta'likât ale'l-Înâye*'sinden başka bir eser bulunmamaktadır. Buna göre Kınalızâde'ye nispet edilen *Hâşiye alâ kitabi'l-kerâheti mine'l-Hidâye* veya *Hâşiye ale'l-Hidâye*'nin *Ta'likât ale'l-Înâye fî şerhi'l-Hidâye* olma ihtimali kuvvet kazanmaktadır.

Kınalızâde'nin söz konusu *Ta'likât*'ı reddiye nitelikli bir eserdir. Nitekim eserin içeriği incelendiği zaman *el-Înâye*'de zikredilen bazı kelimelerin yanlış kullanıldığı belirtilmesi (vr. 27<sup>b</sup>), cümlelerin dizilişi hakkında daha düzgün şeklinin tavsiye edilmesi (vr. 24<sup>b</sup>), Bâbertî'nin sözlerine getirdiği izahlardan sonra birçok yerde "فتأمل/iyice düşün" (vr. 21<sup>b</sup>, 23<sup>b</sup>, 25<sup>b</sup>) kelimesinin getirilmesi, bir reddiye veya tashih edici eser olduğunu ortaya koymaktadır. Bunu Sa'dî Çelebî'nin kendi eseri ile ilgili bilgi verirken *el-Înâye* hakkında dile getirdiği bilgiden de anlamak mümkündür.

69 Kınalızâde, *Ta'lik*, vr. 1<sup>b</sup>, 24<sup>b</sup>; Bâbertî, *el-Înâye*, 2, 6. <http://www.islamicbook.ws/asol/hanafi/alanait-shrh-alhdaıt-.pdf> Erişim: 5.1.2022.

70 Ancak burada dile getirilen husustan Sadrişşeria'nın herhangi bir eseri üzerine Kınalızâde tarafından bir ta'lik çalışmasının bulunmadığı anlamını çıkartmamak gerekir.

71 Kınalızâde, *Ta'lik*, vr. 14<sup>b</sup>.

72 Kınalızâde, *Ta'lik*, vr. 2<sup>a</sup>.

73 Bursalı Mehmet, *Osmanlı Müellifleri*, 1/371. Eser *Hâşiye ala'l-Hidâye* şeklinde de kaydedilmiştir. Bk. Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 13.

74 Aksoy, "Kınalızâde Ali Efendi'nin İlmî Şahsiyeti ve Eserleri", 80. Yukarıdaki alıntıda geçen "*Bidâyetü'l-mübtedî* adlı kendi eserinden ihtisar ettiği *el-Hidâye*" cümlesi, "*Bidâyetü'l-mübtedî* adlı kendi eserini şerh ettiği *el-Hidâye*" diye düzeltilmesi gerekmektedir. Çünkü *el-Hidâye*, *Bidâyetü'l-mübtedî*'nin muhtasarı değil, şerhidir.

Nitekim Sa'dî Çelebi hâşiyesinin mukaddimesinde *el-Înâye*'deki eksikliğe dikkat çekerek şöyle demektedir: "Böylece bu eser diğer hâşiyelerden farklı olarak (*el-Înâye*'deki) kapalı kısımları gidermek ve vehimleri ortadan kaldırmaktan başka, çelişki ve pürüz bulunan üç bin meseleyi kapsayan güzel bir kitap haline geldi".<sup>75</sup>

Kınalızâde, Bâbertî'nin küçümsenmeyecek hacimdeki *el-Înâye*'sini ince ayrintısına kadar incelemiş, eserde yer alan konuların neredeyse tamamı hakkında tashih veya tenkid edici izahlarda bulunmuştur. Kınalızâde'nin elli küsur başlıkta ele aldığı *Ta'likât*'ının kapsadığı konuları hakkında fikir edinmek bakımından içerdiği başlıkları belirtmek gerekirse şöyledir:<sup>76</sup> Tahâret, salât, zekât, nikâh, rada', talâk, itâk, eymân, hüdüd, sirka, siyer, lükata, âbik, mefkûd, şirke, vakf, büyû', sarf, kefâle, havâle, kazâ, kitâbü'l-kâzî ile'l-kâzî,<sup>77</sup> şühedâ, vekâle, da'vâ, ikrâr, sulh, vedî'a, âriye, hibe, icârât, mükâteb, müşterek, velâ, hacr, me'zûn, gasb, şüfa', kisme, müzâraa, müsâkât, zebâih, üdhiye, kerâhiyye, ihyâü'l-mevât, eşribe, sayd, rehn, cinâyât, diyât, vesâyâ, hünsâ, mesâil-i şettâ.

Görüldüğü üzere Kınalızâde'nin bu eseri, Babertî'nin *el-Înâye*'si üzerine bir reddiye veya tashih çalışması olup, tahkik edilerek yayımlanması ve incelikleri ortaya konularak ilim camiasına kazandırılması önem arz etmektedir. Ayrıca mezkûr kitabın eleştiri mahiyetli bir eser olması hasebiyle Kınalızâde'nin fıkhi konumu ve görüşlerinin ortaya konması bakımından da ehemmiyeti haiz bir eser olduğu ifade edilebilir.

## 2.2. Hâşiyeye ale'd-Dürer ve'l-Gürer/Hâşiyeye alâ Düreri'l-Hükkâm

*Dürerü'l-hükkâm fi Gureri'l-ahkâm*, Osmanlı âlimlerinden Molla Hüsrev'in (öl. 885/1480) eseridir. Bu eser üzerine tam ve kısmi olmak üzere şerh ve hâşiyelerden başka muhtasar, reddiye, nazım ve tercüme tarzı 100 kadar eser kaleme alınmıştır.<sup>78</sup> Onlardan birisi de Kınalızâde'nin eseri olup, kısmi *Hâşiyeler*'dendir. Bu nedenle *Hâşiyeye ale'd-Dürer ve'l-Gürer ilâ nısfîhi* şeklinde de adlandırılmıştır.<sup>79</sup> Kınalızâde'nin bu eseri daha tahkik edilmemiş olup,<sup>80</sup> birçok yazma nüshası kütüphanelerde kayıtlı bulunmaktadır.<sup>81</sup> Müellif nüshasından istinsah edilen önemli nüshalardan birisi de İstanbul Millet Kütüphanesi, Fezzullah Efendi Koleksiyonu,

75 Sa'dî Efendi, *Hâşiyeye ale'l-Înâye fi şerhi'l-Hidâye*, (Süleymaniye Ktp., Ragıp Paşa, nr. 486), vr. 1<sup>b</sup>.

76 Eserde, Kitabu't-tahâret, Kitâbü's-salât, Kitâbü'z-zekât ... şeklinde belirtilen konu başlıklarındaki "kitâb" kelimesi ve "lâm-ı tarif (ل)"ler tekrara düşülmemesi ve yer kaplamaması için "tahâret, salât, zekât ..." şeklinde kısaltılarak zikredilmiştir.

77 Bâbertî'nin *Înâye*'sinin metni olan *Hidâye*'de konu başlıkları mezkûr başlıklarla uyumlu olup yukarıdaki iki başlık: "Kitâbü edebi'l-kâzî; Bâbü kitâbi'l-kâzî ile'l-kâzî" şeklinde kaydedilmiştir. Bk. Burhaneddin el-Merginânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedi*, (Beyrut: Dâru'l-İlmiyye, 1990), 3:112, 117.

78 Orhan Ençakar, "Osmanlı'da Şerh-Hâşiyeye Geleneği "Dürer Hâşiyeleri Örneği", *Osmanlı'da İlm-i Fıkıh Âlimler, Eserler, Meseleler*, (İstanbul: İSAR Yayınları, 2017), 80; Ayrıca bk. Ahmet Akgündüz, "Dürerü'l-hükkâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul, 1994), 10/28.

79 Bursalı Mehmet, *Osmanlı Müellifleri*, 1/371.

80 Kınalızâde'nin söz konusu hâşiyesinin tahkiki, bir yüksek lisans tezi olarak çalışılmaya devam etmektedir.

81 Süleymâniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 749; Kasıdecizâde, nr. 243; Yeni Cami, nr. 387/1; Veliiyyüddin Efendi Ktp., nr. 1107, 1115; İstanbul Millet Kütüphanesi, Fezzullah Efendi Koleksiyonu, nr. 34 Fe 705.

nr. 34 Fe 705'te kayıtlı yazma nüshadır.<sup>82</sup> Toplamda 160 varaktan oluşan nüshanın metin kısmı 155 varak olup, nesih hatta yazılmış tam bir nüshadır. Eserin istinsahı Derviş el-Meşhedî tarafından Hicri 1038 senesinde, Recep ayının sekizine denk gelen bir Pazar günü tamamlanmıştır (vr. 156<sup>a</sup>).

*Hâşiye*'nin Kınalızâde'ye aidiyeti hakkında ihtilaf yoktur. Nitekim 1<sup>a</sup> varakta "Kınalızâde'nin *Hâşiyetü'd-Dürer* adlı kitabı/الكتاب/ الدرر لحاشية زاده قنالي زاده" bilgisi kaydedilmişken, kitabın kapalı halindeki varaklarının alt kısmına Arapça harfleri ile "Kınalızâde, *Hâşiyetü'd-Dürer*, 705" kaydı düşülmüştür. *Hâşiye*'nin hatimesinde şunlar yazılmıştır: "هذا ما انتهى إليه التصنيف من حاشية علي افندي السَّهْبَر بقنالي زاده على الدرر والغرر".<sup>83</sup>

Kınalızâde *Hâşiye*'sinin başında "Kitap/الكتاب" kelimesinin lügat ve ıstılah manasını o kadar uzun açıklamıştır ki (vr. 1<sup>b</sup>-7<sup>a</sup>), üzerine makale çalışması yapılacak kadar ayrıntıya girmiştir.<sup>84</sup> Yine *Hâşiye*'de, *Dürer* ve *Gurer*'de zikredilen kelime veya cümleler "قوله" sözü ile belirtildikten sonra, Kınalızâde peşinden gerekli gördüğü izahatı yapmaktadır. Kimi yerde de "Fâide" başlığı altında kısa bilgi eklemiştir,<sup>85</sup> kimi yerde de "Bil ki/واعلم" diyerek Molla Hüsrev'in izah etmediği bazı konuları gündeme getirerek kendi tercihini ortaya koymuştur.<sup>86</sup> Kınalızâde *Hâşiye*'sinde genelde konu başlıklarını zikretmezken "Bâbü't-teyemmüm" (vr. 141<sup>a</sup>) ve "Bâbü'l-meshi ale'l-hüffeyn" (vr. 151<sup>b</sup>) başlıklarını belirtmiştir.

Kınalızâde'nin söz konusu eseri her ne kadar *Hâşiye ale'd-Dürer ve'l-Gürer ilâ nısfıhi* yani "*Dürer* ve *Gürer*'in yarısına kadarki konular üzerine yazılan *hâşiye*" denilmiş olsa da eserde sadece temizlik bahsinin konuları izah edilmiştir. Ancak temizlik/tahâret bahsi ile ilgili faydalı bilgiler dile getirilmiş, konu bağlamında birçok fakihin görüşü ortaya konulmuştur. Buna göre eserin tahkik edilerek neşredilmesi, fikhın temizlik bahsinin inceliklerinin anlaşılması ve Kınalızâde'nin bu konudaki fikhi görüşlerinin ortaya konulması bakımından önemlidir.

82 *Hâşiye*'nin hatimesinde müstensih şöyle not düşmüştür: "Kendi mübarek yazısı ile yazmış olduğu musannif nüshasından naklettim/نقلت من نسخة المصنف الذي هي بخطه المبارك". Kınalızâde, *Hâşiye ale'd-Dürer ve'l-Gürer*, vr. 156<sup>a</sup>.

83 Kınalızâde, *Hâşiye ale'd-Dürer ve'l-Gürer*, vr. 156<sup>a</sup>. Yukarıdaki metnin Türkçesi şöyledir: "Bu tasnif, *ed-Dürer ve'l-Gürer* üzerine Kınalızâde diye meşhur olan Ali Çelebi'nin *Hâşiye*'sinin sonudur".

84 Çalışmalardan birisinde "Yazar bu eserde Molla Hüsrev'in *Dürer* ve *Gurer* adlı eserlerini uzun uzadıya açıklamaktadır. Fıkha ait ibâdât ve muâmelât bahislerini içine alan *Dürer* ve *Gurer* adlı eserler daha vazih hâle getirilmek istenmiştir" denilmektedir. (Bk. Hasan Aksoy, "Kınalızâde Ali Efendi (Çelebi)'nin İlmî Şahsiyeti ve Eserleri", *Ulular Arası Kınalızâde Ailesi Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Isparta: SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, (2014), 79). Ancak Kınalızâde *Hâşiye*'sinde *Dürer* ve *Gurer*'in açıklamasını yapmamakta, *Dürer* ve *Gurer*'de geçen "Kitabü't-tahâret" terkipteki "Kitap" kelimesinin izahını yapmakta, dilsel açıdan değerlendirmelerde bulunmaktadır. Ayrıca "Kitap" kelimesinin şer'î ıstılahına göre "Kur'ân", nahiv âlimlerine göre Sibeveyh'in (ö. 180/796) eseri olan "*el-Kitab*", Hanefî fakihlerin ıstılahında İmam Muhammed'in "*el-Câmi'us-sagîr*", bazı Hanefî fakihlerin ise el-Kudûrî'nin (ö. 428/1037) "*el-Muhtasar*"ı anlamında kullandıklarını ifade etmektedir. Yine metin kısmında da belirttiğimiz üzere, eserin incelenmesinde esas aldığımız tam nüshada, müstakil bir başlık altında *Dürer* ve *Gurer*'in fikhın muâmelât konularına açıklığın getirildiğini tespit edemedik. Kınalızâde'nin söz konusu *Hâşiye*'sinin ibâdât konularından ise sadece "Kitabü't-tahâret" bahsinin izah edildiği görülmektedir.

85 Örneğin el-İsbicâbi Ali b. Muhammed'den (ö. 535/1141) naklen şu bilgiyi aktarmıştır: "Abdestte sünnet olan her şey, cünüplükten dolayı alınan gusulde farzdır/كُل ما كان نفلا في الوضوء كان في الغسل عن الجنابة فرضاً". Kınalızâde, *Hâşiye ale'd-Dürer ve'l-Gürer*, vr. 111<sup>b</sup>.

86 Kınalızâde, *Hâşiye ale'd-Dürer ve'l-Gürer*, vr. 124<sup>b</sup>.

### 2.3. *Risâle fi mes'ele min mesâili'l-vakf*

Kınalızâde'nin Edirne'de kadı iken kaleme aldığı ifade edilen eserin metninde müellifin adı geçmemektedir. İncelediğimiz yazma nüshalara düşülen notlarda ve eser hakkında bilgi veren bazı güncel çalışmalarda *Risâle fi mes'ele min mesâili'l-vakf*'ın müellifinin Kınalızâde Ali Çelebi olduğu ifade edilmektedir. Süleymâniye Kütüphanesi Esad Efendi 3673/29 numarada kayıtlı nüshanın hatimesinde müstensihin kaydettiği bilgide şöyle denilmektedir: “Döneminin biricik âlimi Ali Çelebi'ye ait *Risâle fi mesâili'l-vakf* ... Edirne-i Mahmiyye'de Kâdî iken tamam oldu”.<sup>87</sup> Risâlenin metninde isim zikredilmeksizin “Ben hüküm ve kaza görevi ile Mahmiyye-i Edirne'de görevli iken” cümlesi de yer almaktadır.<sup>88</sup> Buna göre eserin Edirne'de ve müellifinin kaza makamında olduğu bir dönemde kaleme alındığı ortaya çıkmaktadır. Vakıf konusunu ele alan ve aynı şekilde Edirne'de kadılık yapan Muhammed b. Hamza Aydınî'nin (öl. 1118/1706)<sup>89</sup> *Risâle fi'l-vakf*<sup>90</sup> ise *Risâle fi mes'ele min mesâili'l-vakf*'tan farklı bir eserdir. Ayrıca risâlenin Kınalızâde'ye aidiyeti hususunda Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi 385/15 numarada kayıtlı nüshanın başında: “Bu risâle Hınalızâde adı ile meşhur Ali Çelebi'ye aittir” ibaresi yer alırken (vr. 150<sup>a</sup>), yine Süleymâniye Kütüphanesi Âtîf Efendi Kütüphanesi 1778/6 numarada kayıtlı nüshada “Risâle, Kınalızâde adıyla maruf olan Mevlâ Allâme Ali Efendi'ye aittir” (137<sup>a</sup>) ibaresi geçmektedir. Buradaki bilgiler dikkate alındığında risâlenin müellifinin Kınalızâde Ali Çelebi olduğu ortaya çıkmaktadır.

Kınalızâde'ye *Risâle fi mes'ele min mesâili'l-vakf*'tan başka *Risâle fi'l-vakf* adı ile nispet edilen bir eser daha bulunmaktadır. Nitekim Süleymaniye Kütüphanesi Dügümlü Baba nr. 446'da kayıtlı nüshasının üst kısmında “*Risâle fi'l-vakf*, müellifi: Kınalızâde” kaydı düşülmüştür.<sup>91</sup> *Risâle fi'l-vakf*'ın metinde müellif ismi zikredilmemekle beraber: “Bu risâleyi, ‘Edirne beldesinde kadı iken, ortaya çıkmış olan bir olay hakkında’ hakkı beyan etmek ve doğruyu izhar etmek için düzenledik/ kaleme aldık”<sup>92</sup> ifadesi yer almaktadır. Bu bilgiden, risâlenin Edirne'de geçen bir olayı izah etmek üzere kaleme alındığı anlaşılmaktadır. Yine bu bilgiden müellifin Edirne'de kadılık görevi yapmış olduğu anlaşılmakla beraber, risâleyi Edirne'de mi yoksa başka bir belde de mi kaleme aldığı hususu tam olarak açıklık kazanmamaktadır. Dolayısıyla bu duruma açıklık getirmek için *Risâle fi'l-vakf*'ta geçen şu cümle önem arz etmektedir: “Sonra, ne zaman ki Kostantıniyye (İstanbul) –Al-

87 İbarenin Arapçası şöyledir: “قاضي بأدرنة المحمية ... قاضيًا بآدرنة المحمية”. Kınalızâde, *Risâle fi mes'ele min mesâili'l-vakf*, (Süleymâniye Kütüphanesi Esad Efendi 3673/29), vr. 170<sup>b</sup>.

88 İbarenin Arapçası şöyledir: “وأنا متولي الحكم والقضاء بمحمية أدرنة”. Kınalızâde, *Risâle fi mes'ele min mesâili'l-vakf*, vr. 150<sup>b</sup>.

89 bk. Recep Cici, “Osmanlı'da Fıkıh Risâleleri Literatürü: Âlim Muhammed b. Hamza'nın Fıkıh Risâleleri”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, (Cilt 12, Sayı 23, 2014), 328, 336. Cici, “Muhammed b. Hamza Aydınî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 3. Baskı, 2019), EK-2 cilt, 303.

90 Eserin tahkikli neşri için bk. Âlim Muhammed b. Hamza, *Mucmûa Resâil'i Âlim Muhammed b. Hamza fi'l-fikhi'l-Hanefî*, (thk. Recep Cici, Hasan Özer, Mustafa Ateş, İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2020), 377-391.

91 *Risâle fi'l-vakf*, vr. 58<sup>b</sup>.

92 *Risâle fi'l-vakf*, vr. 58<sup>b</sup>.

lah İstanbul'u belalardan korusun– kadılığına atandığımda, Hüseyin (adlı şahıs Edirne'deyken) söz konusu ettiğimiz davayı yeni gelen kadıya tekrar açmış, o da davayı Hüseyin'in lehine sonuçlandırmıştır".<sup>93</sup> Buna göre *Risâle fi mes'ele min mesâilî'l-vakf*'ta da geçtiği üzere *Risâle fi'l-vakıf*'ın müellifi de Edirne kadısı iken mezkûr vakıf meselesi konusunda selefi gibi<sup>94</sup> Hacı Mustafa'nın azatlısı Hüseyin'in aleyhine hüküm vermiş, yerine tayin olunan kadı<sup>95</sup> ise önceki selefinin hükmünü bozarak Hüseyin'in lehine hüküm vermiştir. Sonrasındaysa yeni Edirne kadısı verdiği hükmü temellendirmek için *Risâle fi mes'ele min mesâilî'l-vakf*'ı kaleme almıştır.

Söz konusu risâlelerin metinleri incelendiğinde iki eserden birinin Kınalızâde'ye ait olmadığı ortaya çıkmaktadır. Nitekim müellifinin Kınalızâde olmadığını düşündüğümüz *Risâle fi'l-vakf*, sözünü ettiğimiz *Risâle fi mes'ele min mesâilî'l-vakf*'a karşı yazılmış reddiye bir eserdir.<sup>96</sup> Buna göre eserlerden birisi, daha doğrusu kanaatimizce *Risâle fi mes'ele min mesâilî'l-vakf*'ın müellifi Kınalızâde Ali Çelebi'dir. *Risâle fi'l-vakf*'ın müellifinin tespitini ise risâlenin tahkikli neşirini hazırlamayı düşündüğümüz ayrı bir çalışmada ortaya koymaya çalışacağız.<sup>97</sup>

Risâlenin adlandırması hakkında "*Risâle fi mesâilî'l-vakf*" ismi geçmekle beraber,<sup>98</sup> müellifin metinde kullandığı "*هذه رسالة معمولة ... في مسئلة من مسائل الوقف*" ve yazmalardan birisinde başlık olarak geçen "*رسالة في مسئلة من مسائل الوقف*" ibareleri dikkate alındığında, "*Risâle fi mes'ele min mesâilî'l-vakf*" isminin tercih edilmesi uygun gözükmemektedir. Çünkü içeriği incelendiğinde eserin vakfın tüm veya birkaç konusu yerine aile içi/zürri vakıf problemlerden birisini gündeme getirdiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla "*Vakıf meselelerinden bir mesele hakkında risâle*" veya "*Bir vakıf meselesi hakkında risâle*" anlamına gelen *Risâle fi mes'ele min mesâilî'l-vakf* ismi eserin içeriği bakımından da uygun düşmektedir.

93 *Risâle fi'l-vakf*, vr. 59<sup>a</sup>.

94 *Risâle fi'l-vakıf*'tan anlaşıldığına göre azatlı Hüseyin, mezkûr vakıf davasını *Risâle fi'l-vakıf*'ın müellifinden önceki Edirne kadısına da açmış, dava aleyhine sonuçlanmıştır. Risâlede bu husus şöyle ifade edilmiştir: "Önceki hâkimin hükmü de aynı şekilde evin iki odası dışındaki kısımda Hüseyin'in hakkının bulunmadığına hükmetmiştir". (*Risâle fi'l-vakıf*, vr. 59<sup>a</sup>). Kınalızâde ise kendisinden önceki söz konusu iki kadı'nın tersine Hüseyin'in lehine hükmetmiştir.

95 Kınalızâde'nin resmî görev yerleri incelendiğinde Recep 976/Aralık 1568'te Bursa kadılığından terfi ile Şah Mehmed'in yerine Edirne kadılığına, Cemaziyelâhir 978/Ekim 1570'te Şeyhi Efendi yerine İstanbul kadılığına tayin edilmiştir. Muharrem 979/Mayıs 1571 tarihinde ise Anadolu Kazasker görevine getirilmiştir. (Bk. Oktay, *Kınalızâde'nin Hayatı ve Ahlâk'ı Alâî İsimli Eseri*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 3. Baskı, 2015), 48). Bu bilgiye göre Kınalızâde'nin Edirne kadısı olarak kimin yerine tayin olduğu anlaşılmış olmaktadır.

96 Bazılarının bu iki risâlenin farklı eserler olduklarını tespit edemediklerini, dolayısıyla *Risâle fi mes'ele min mesâilî'l-vakf*'ı başlangıç ve bitiş cümleleri farklı ve kendisinden iki kat kadar hacimli olan *Risâle fi'l-vakıf* ile karıştırdıklarını söylemek mümkündür. (Bk. Aksoy, "Kınalızâde Ali Efendi'nin İlmî Şahsiyeti ve Eserleri", 79).

97 Araştırmalardan elde ettiğimiz bilgilere göre *Risâle fi'l-vakıf*'ın müellifi "Mevlana Şâh Muhammed b. Hurrem b. Muhammed b. Adil" olduğunu düşünmekteyiz. Mevlana Şâh Muhammed, Kınalızâde'nin sınıf arkadaşı olup her ikisi de Çivizâde'nin öğrencileridir. Bizi bu şekilde düşünmemize sevk eden önemli bilgilerden birisi Ahmed Bâdi Efendi'nin kaydettiği "(Kınalızâde) Edirne'de kadı iken Şâh Efendi ile vakfa müteallik mes'ele-i meşhûrede mu'ârazaları olup iki risâle yazmışlardır" (bk. Ahmed Bâdi Efendi, *Riyâz-ı Belde-i Edirne*, 20. Yüzyıla Kadar Osmanlı Edirne'si, haz. Niyazi Adıgüzel & Raşit Gündoğdu, İstanbul: Trakya Üniversitesi Yayını, 2014), 2: 1187-1188).

98 Kınalızâde, *Risâle fi mes'ele min mesâilî'l-vakf*, vr. 170<sup>a</sup>; Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 13.



Risâlenin kaleme alınma gerekçesi hakkında şöyle denilmektedir: “Bu risâle, vakıf meselelerinden bir mesele hakkında apaçık hakikati ve tercih edilen sahih görüşü beyan etmek için yazılmıştır. (Sözü edilecek) meselenin genel/ta‘mim ve özel/tahsis oluşuna göre (bir şeyi) vakfetmenin şartı ve belirli bir sınırı bulunmaktadır. Ayrıca (risâlede) hâs olan (vakfın) âmm olana dâhil olduğu hususu da beyan edilmektedir... özetle belirtmek gerekirse Hacı Mustafa adında bir adam Edirne'deki falanca mahallede bulunan evini vakfetmiştir...”<sup>99</sup> Müellif böylece risâlesinde vakfedilen evin ayrıntısını ve vâkıfın evini sırasıyla kimlere vakfettiğini belirten belgeyi özetledikten sonra, bu mesele ile ilgili Hacı Mustafa'nın azatlı kölelerinden Şirin ile Hüseyin'in mahkemeleştiklerini, kendisi ise Edirne kadısı olarak Hüseyin'in lehine hüküm verdiğini ifade etmiştir.<sup>100</sup> Sonrasında ise bu görüşünü temellendirmek için Hanefî fukahânın konu hakkındaki içtihadlarını delil getirmiştir. Ayrıca burada *Risâle fi mes'ele min mesâilil'-vakf*'ta geçtiği üzere şu iki husus dikkat çekmektedir. Bunlardan birincisi, müellifin bu risalesinde sözünü ettiği meselede verdiği hükümle, Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi'nin (ö. 982/1574) benzer bir meselede verdiği fetvasına uygun düşmesi olup, bu kendisini mutlu etmiştir.<sup>101</sup> Risalede müellifin dikkat çeken görüşlerinden diğeri ise “mutlak müçtehid” tabir edilen bir âlimin bulunmadığı hususu olup, artık bu seviyede olan bir müçtehidin kalmadığı, onların döneminin kapanmış olması hakkındaki görüşüdür. Nitekim o bu hususta şöyle demektedir: “İçtihad asrı kapanmış ve içtihad ehil olma artık geride kalmıştır. Bugün günümüzde ise dünyada (mutlak) müçtehid yoktur”.<sup>102</sup> Müellifin kendi döneminde mutlak müçtehidin kalmadığı hakkındaki görüşünü, Ebû Yûsuf'un *el-Emâlî* adlı eseri bağlamında dile getirdiği şu alıntıda ima edilmektedir:

“İmlâ [şu şekilde gerçekleşiyordu]: Âlim, etrafında mürekkep hokkalari ve defterleriyle birlikte hazır öğrencileri olduğu halde oturur ve Allah'ın kendisine ihsan ettiği ilmi miktarınca ezberinden bilgi aktarır, öğrenciler de bunları yazarlar. Sonra öğrenciler bu celselerde yazdıklarını bir araya getirirler. Böylece “el-İmlâ” ve “el-Emâlî” diye adlandırılan kitaplar ortaya çıkar. Bu yöntem selef fukahâ, muhaddis ve Arap dili âlimlerinin bir âdetiydi. İlim ve ilim ehlinin kaybolmasıyla [bu yöntem de] unutuldu gitti”.<sup>103</sup>

Sonuç itibarıyla zürri vakıf konusunda dönemindeki ortaya çıkan bir meseleyi gündeme getiren *Risâle fi mes'ele min mesâilil'-vakf*'ın tahkikli neşrinin yapılması, böylece ele aldığı konuların ayrıntılı olarak incelenip ortaya konulması önem arz etmektedir. Bu ise Kınalızâde'nin ilmî olgunlukta olduğu dönemdeki bir eseri bağlamında kendisinin fıkhi görüşlerinin ortaya çıkması bakımından da önemi haizdir.

99 Kınalızâde, *Risâle fi mes'ele min mesâilil'-vakf*, vr. 168<sup>a</sup>.

100 Kınalızâde, *Risâle fi mes'ele min mesâilil'-vakf*, vr. 168<sup>b</sup>.

101 Kınalızâde, *Risâle fi mes'ele min mesâilil'-vakf*, vr. 168<sup>b</sup>.

102 Kınalızâde, *Risâle fi mes'ele min mesâilil'-vakf*, vr. 170<sup>a</sup>.

103 Orazov, “Hanefî Fıkıh Edebiyatının Tasnifi”, 383, 388-389.

#### 2.4. *Risâle fi ba'zı ahkâm tete 'allek bi'l-evkâf mine'l-isti'câr ve'l-istibdâl*

Kınalızâde'nin vakfın önemli konularından olan "İstibdâl" ve "İsti'câr" bahislerini inceleyen eserinin "İstibdâl" bahsi, yukarıda da ifade edildiği üzere bir yüksek lisans tezi olarak tahkik edilmişken, "İsti'câr" konusu hakkında ise henüz bir çalışmanın yapıldığı veya tahkikli neşrinin yayımlandığı tespit edilememiştir. Vakıfların kiraya verilmesini konu edinen "İsti'câr" bahsi, "İcâr" kelimesinin ayrıntılı bir şekilde açıklamasının yapıldığı bir mukaddime ile başlamaktadır.<sup>104</sup> Kınalızâde icâre konusunu kaleme alma gerekçesi hakkında şöyle demektedir:

"İkinci makale, vakıfların kiraya verilmesi (icâretü'l-evkâf) ve bu konu ile alakalı fer'î meseleler hakkındadır. Bil ki, vakıfların -şer'î ahkâma uygun olarak- kiraya verilmesi ve hükümlerinin bilinmesi en önemli konulardandır. Çünkü vakıfların imar edilerek ayakta kalmaları veya tahrip olarak yok olmalarının sebebi ancak icâre konusuna bağlı bulunmaktadır. Buna göre biz vakıfların kiraya verilmesi ile ilgili konuları Allah'ın yardımıyla bir mukaddime ve bablar altında zikredeceğiz".<sup>105</sup>

Kınalızâde'nin ifade ettiği üzere eser baplar halinde sırasıyla icârın cevâzi; icârın şeklinin ve müddetinin izahı; vakfın fahiş fiyatla peşin icârı; anlaşmadan sonra ücretin artırılması; vakıf arazisini gasp eden ve binayı kiralayan kişi ve vakfın gasp edilmesi konuları ele alınmaktadır.<sup>106</sup> Neticede risâlede dile getirilen vakfın önemli konularından "İsti'câr" bahsinin müstakil bir çalışma yapılmasını gerektirdiğini belirtmenin yanı sıra böyle bir çalışmanın Kınalızâde'nin konu bağlamındaki görüşlerinin anlaşılması bakımından önem arz ettiğini söylemek mümkündür.

Burada belirtilmesi gereken konulardan birisi de daha önce değinildiği üzere Kınalızâde'ye *Risâletân fi hakkı'l-vakf* adlı bir eserin nispet edilmesi hususu olup, araştırmalarımızda Kınalızâde'ye ait *Risâletân fi hakkı'l-vakf* adıyla kaydedilen bir nüsha eser tespit edilememiştir. Bazıları bu risâlenin *Risâle fi ba'zı ahkâmi'l-evkâf* adıyla anıldığını belirtirken,<sup>107</sup> bazıları da *Risâle fi ba'zı ahkâmi'l-evkâf*'ın Kınalızâde'nin *el-İs'âf fi ahkâmi'l-evkâf* adlı eserinin diğer bir adlandırması olduğunu belirtmiştir.<sup>108</sup> Kaynaklarda geçtiği üzere *Risâle fi vakfi'n-nukûd tete 'alleku bi ba'zı ahkâmi'l-vakf*,<sup>109</sup> *Risâle fi vakfi'n-nukûd* ve *Risâletân tete 'allekân bi'l-vakf* adlı eserler daha Kınalızâde'ye nispet edilip, bunların *el-İs'âf*'dan farklı bir çalışma olduğu söylenmiştir.<sup>110</sup> Ancak burada isimleri zikredilen ve yine çeşitli kütüphane-

104 Kınalızâde, *Risâle fi ba'zı ahkâm tete 'allek bi'l-evkâf mine'l-isti'câr ve'l-istibdâl*, (Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, nr. 1141/41), vr. 166<sup>a</sup> vd.

105 Kınalızâde, *Risâle fi ba'zı ahkâm*, vr. 166<sup>a</sup>

106 Kınalızâde, *Risâle fi ba'zı ahkâm*, vr. 166<sup>a</sup>-179<sup>a</sup>. Ayrıca eserin isti'câr bahsiyle ilgili bilgiler için bk. Aksoy, "Kınalızâde'nin İlmî Şahsiyeti ve Eserleri", 78-79.

107 bk. Oktay, "Kınalızâde Ali Efendi'nin Hayatı ve Ahlâk-ı Alâî İsimli Eseri", 207.

108 Aksoy, "Kınalızâde Ali Efendi'nin İlmî Şahsiyeti ve Eserleri", 79.

109 Bağdatlı İ. Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, 1/748. Çetintürk, "İspartalı Bir Eğitimci: Kınalızâde Ali Efendi", 11.

110 Oktay, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 1998), 33. Oktay bu hususta (s. 33) şöyle demektedir: "*Risâle fi vakfi'n-nukûd*, vakıflarla ilgili bazı hükümleri içerir. Birinci ve ikinci madde vakfa ait iki risâledir. Bu iki risâleyi Kınalızâde Edirne'de kadyken fetvalarından birisini eleştiren Şah Mehmet Efendi'ye (ö. 957/1557) cevap olarak yazmıştır... Bazı kaynaklarda *Risâletân fi hakkı'l-vakf* olarak geçer. *İs'âf* ayrı bir mecmua olarak düşünülmüştür". Ayrıca bk. Mashhor Alhabazi, "Kınalızâde

lerde farklı isimlerle kayıtlı olan nüshaların<sup>111</sup> Kınalızâde'nin *Risâle fi ba'zı ahkâm tete'allek bi'l-evkâf mine'l-isti'câr ve'l-istibdâl* adlı iki makaleden oluşan risâlesinin diğer bir adlandırması olduğunu muhtemel kılmaktadır. Çünkü istibdâl ve isti'câr konularının incelendiği esere müellif tarafından bir isim verilmemiş iken, bu iki konuyu içeren mevcut nüshalara verilen isimler de eserin muhtevasını tam olarak yansıtmamış, dolayısıyla da bazı müstensihler ve araştırmacılar tarafından farklı isimlerle adlandırılmış olmalıdır.<sup>112</sup> Ayrıca eserin ismi olarak zikredilen *Risâletân fi hakkı'l-vakf* ibaresi, Kınalızâde'nin *Risâle fi ba'zı ahkâm tete'allek bi'l-evkâf mine'l-isti'câr ve'l-istibdâl* adlı iki makaleden müteşekkil eserine "vakıf konusunda iki risâle" şeklinde taşıdığı anlam bakımından da uygun düşmektedir.

Kınalızâde'nin buraya kadar sözü edilen fıkıhla ilgili eserlerinden başka, kendisine *Ta'lika ala'l-eşbâh ve'n-nezâir li ibn Nuceym* adlı bir eser daha nispet edilmektedir.<sup>113</sup> Kınalızâde'nin bu eserinin, İbn Nuceym Zeynüddîn b. İbrâhîm'in *el-Eşbâh ve'n-Nezâir* adlı eserine yazmış olduğu ta'liki olduğu anlaşılmaktadır. Ancak her ne kadar söz konusu ta'lik Kınalızâde'ye nispet edilmiş olsa da, günümüze ulaşmış ulaşmadığı hususunda bir bilgiye sahip olunamamıştır.

### Sonuç

Kınalızâde Ali Çelebi, döneminin önde gelen simalarından ders almış, önemli öğrenciler yetiştirmiş, çeşitli medreselerde müderrislik yapmış ve Osmanlı Devleti'nin merkezi beldelerinde kadılık görevlerini üstlenmiş bir âlimdir. Kendisi İslâmî ilimlerin birçok dalında eserler miras bırakmış velut müelliflerdendir. Kitaplarının çoğu günümüze ulaşmış olmakla beraber halen yazma halinde olanları çoğunluktadır. Hayat hikâyesinden de anlaşılacağı üzere Kınalızâde'nin öne çıkan ilmi vasıflarından birisi kendisinin bir fıkıh âlimi olmasıdır. Nitekim o, Hanefî fakihlerin hayat hikâyeleri, ictihad ve taklit bakımından tabakaları ve Hanefî müellefatının muteberlik cihetten dereceleri ve de gelişim süreci ile ilgili tabakât ve mesâil (istilâhât-ı mütedâvile) alanında ele aldığı üç ayrı eserinden başka, döneminin güncel konuları diyebileceğimiz fıkıhın fûrû konularında da birçok eser kaleme almış bir fakihidir.

Kınalızâde'nin tabakât, fukahânın ictihad dereceleri ve mesâil alanında kaleme almış olduğu *Tabakâtu'l-Hanefiyye*, *Tabakâtü'l-fukahâ* ve *Risâle fi beyâni'l-istilâhâti'l-mütedâvilât fi kütübi'l-fıkh* adlı üç eseri günümüz çalışmalarına konu edilerek yayımlanmıştır. Ancak *Tabakâtu'l-Hanefiyye*, önce eserin tek bir nüshası-

Siratüh ve Edebüh", *Uluslararası Kınalızâde Ailesi Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, (Isparta: SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2014), 168.

111 Söz konusu adlandırmalar "*Risâle tete'allek bi ba'zı ahkâmi'l-vakf; Istis'âf fi umûri'l-evkâf; el-İstikâf fi ahkâmi'l-evkâf; İstiskâf fi umûri'l-evkâf; İlm-i evkâf'ta İs'âp*" şeklinde olup, değerlendirmeler için bk. Erden, *İstibdâl Risâleleri Bağlamında Vakıfta İstibdâl Meselesi*, 31-32.

112 bk. Erden, *İstibdâl Risâleleri Bağlamında Vakıfta İstibdâl Meselesi*, 31-32.

113 Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, 1/99; Kınalızâde, *Tabakâtü'l-Hanefiyye*. (thk. es-Serhân), 1/50. Necmeddin Azak, "Kavâ'id-i Fikhiyyede Bir Literatür İncelemesi: İbn Nuceym'in el-Eşbâh ve'n-Nezâir'i ve Üzerine Yapılan Çalışmalar", *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi*, (3/2 (Aralık/December 2020), 579.

na dayanılarak Ahmet Neyle tarafından Taşköprizade'ye nispetle neşredilmişken, daha sonra aynı içerikli metni Muhyî Hilâl es-Serhân 20 ayrı nüshaya istinaden Kınalızâde'ye nispetle tahkik ederek yeniden neşretmiştir. Burada *Tabakâtu'l-Hanefiyye*'nin yaygın bir şekilde Kınalızâde'ye nispet edilmesi ve diğer bir eseri olan *Risâle fi beyâni'l-İstîlâhâtî'l-mütedâvilât*'ı ile içerik bakımından uyumlu olması gibi nedenleri dikkate alarak eserin Kınalızâde'ye nispetinin doğru olduğunu belirtmek mümkündür.

Kınalızâde'nin özellikle gasb konusunun diğer konular içerisindeki tertibi ve gasb'ın tarifi hakkında önemli bilgilere yer verdiği *Risâle fi'l-gasb* adlı küçük hacimli eseri, incelenerek neşredilmiştir. Kınalızâde, döneminin aktüel konularından olan vakıf meselelerini inceleyen risaleler de kaleme almıştır. Bu risâlelerden *Risâle fi ba'zı ahkâm tete'allek bi'l-evkâf mine'l-isti'câr ve'l-istibdâl* adlı eseri vakfın istibdâl ve isti'câr konularından müteşekkil olup, istibdâl bahsi bir yüksek lisans tezinde incelenerek tahkik edilmiştir. Aynı eserin isti'câr bahsi ise yazma halinde olup, hakkında bir çalışma yapıldığı tespit edilememiştir. Çalışmamızda risâlenin mezkûr haliyle adlandırmasının uygun olacağını düşünmekle beraber, metinde birinci makale istibdâl, ikinci makale ise isti'câr konusunu içerdiğinden, eserin *Risâle fi ba'zı ahkâm tete'allek bi'l-evkâf mine'l-istibdâl ve isti'cârihâ* veya *Risâle fi istibdâli'l-evkâf ve isti'cârihâ* şeklinde adlandırılabilmesine dikkat çekilmiştir. Kınalızâde'ye *Risâletân fi hakkı'l-vakf* adıyla nispet edilen eserin bu adla kaydedilmiş bir nüshasına ulaşamamışken, bazılarının belirttiklerinin aksine bu risâlenin mezkûr *Risâle fi ba'zı ahkâm tete'allek bi'l-evkâf mine'l-isti'câr ve'l-istibdâl*'in farklı bir adlandırması olabileceği üzerinde durulmuştur.

Kınalızâde'nin vakıf konusu hakkında kaleme almış olduğu bir diğer mahtut eseri ise *Risâle fi mes'ele min mesâili'l-vakıf* olup, eser kendisinin Edirne kadısı olduğu bir dönemde zürri (aile) vakıfla ilgili bir meselede vermiş olduğu hükmünü temellendirmek üzere kaleme alınmıştır. Risâlede selefi olan bir Edirne kadısının hükmünü eleştirmiştir. Ancak selefi olan o kadı daha sonra İstanbul kadısı iken, Kınalızâde'nin bu risâlesine karşı yazmalarındaki adlandırmaya göre *Risâle fi'l-vakıf* adlı reddiye eser kaleme almıştır. *Risâle fi'l-vakıf* içeriğine göre adlandırıldığına ise *er-Red alâ risâle fi mes'ele min mesâili'l-vakıf* şeklinde olması uygun düşmektedir. Eserin müellifinin tespiti, yazmasının tahkiki ve kapsadığı konularının değerlendirmesi ayrı bir çalışmanın konusu olup, bu süreç *Risâle fi mes'ele min mesâili'l-vakıf* hakkında olduğu gibi tarafımızdan devam ettirilmiştir. Ancak burada bazı müstensihlerin *er-Red alâ risâle fi mes'ele min mesâili'l-vakıf* yanlışlıkla Kınalızâde'ye nispet ettiklerini belirtmekte yarar vardır.

Kınalızâde'nin daha yazma halinde olan *et-Ta'likât ale'l-Înâye fi şerhi'l-Hidâye* adlı eseri, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd el-Bâbertî'nin *el-Înâye fi şerhi'l-Hidâye* adlı telifine karşı yazılmış reddiye nitelikli bir çalışmadır. Kınalızâde, Bâbertî'nin küçümsenmeyecek hacimdeki *el-Înâye*'sini ayrıntılı bir şekilde inceleyerek fûrû fihhın ibadât, muâmelât (evlenme-boşanma; alış-veriş) ve ukubât

konularında 50'nin üzerindeki başlık altında eleştirilerde bulunmuştur. Eserde yoğunluklu olarak alış-veriş ve bu bağlamdaki konular gündeme getirilmiştir. Bu eserin Kınalızâde'ye nispetle *Ta'likat alâ Sadrişşeria* şeklindeki adlandırması da söz konusu olup, çalışmada bunun doğru olmadığına dikkat çekilmiştir.

Kınalızâde'nin daha tahkiki yapılmamış olan *Hâşiye ale'd-Dürer ve'l-Gürer* adlı eseri, Molla Hüsrev'in *Dürerü'l-hükkâm*'ı üzerine yazılan haşiye bir eserdir. Eserde temizlik (Kitâbü't-tahâret) bahsinin konuları izah edilmektedir. Her ne kadar eser bazıları tarafından *Hâşiye ale'd-Dürer ve'l-Gürer ilâ nısfıhi* şeklinde adlandırılarak *Dürerü'l-hükkâm*'ın konularını yarısına kadar inceleyen bir kitap olduğu anlamını yansıtsa da söz konusu haşiyede sadece temizlik bahsinin ele alındığı görülmektedir. Kınalızâde'ye nispet edilen eserler arasında *Ta'lika ala'l-eşbâh ve'n-nezâir li'bni Nuceym* adlı bir eser daha olup, kaynaklarda zikri geçen bu eserin günümüze ulaşmış olup ulaşmadığı tespit edilememiştir.

Görüldüğü üzere bu çalışmada Kınalızâde'nin ulaşılabilirdiği kadarıyla fikhî eserleri tespit edilmeye çalışılmışken, halen kütüphanelerde olup da gün yüzüne çıkarılmayı bekleyen eserlerinin bulunması da ihtimal dâhilindedir. Çalışmada belirtilen Kınalızâde'nin söz konusu eserlerinin isimleri ve içerikleri dikkate alındığında kendisinin dilciliği yanında fûrû fikhın ibâdâtta temizlik, muamelattan vakıfla ilgili konular dışında yine fûrû fikhın neredeyse tüm konularını ilgilendiren hususlara reddiye bağlamında kaleme aldığı eseri, onun fıkıh müktesebatı bakımından fikir sahibi olmamız açısından önemlidir. Ayrıca tabakât ve mesâil eserleri de sırf âlimlerin hayat hikâyelerini ve eserlerini gündeme getirmekten öte, ictihad-taklit, edebü'l-müftî/edebü'l-kâzî konuları bağlamında ele alındığından Kınalızâde'nin fıkıh usulü yönün bulunduğu da işaret etmektedir. Buna göre Kınalızâde'nin en azından bu çalışmada gündeme getirilen fıkıh eserlerinden henüz yayımlanmamış olan yazma eserlerinin tahkik edilerek neşredilmesi ve incelenmesi önemli olup, böyle çalışmaların kendisinin fikhî kimliğinin ortaya çıkması, fıkıh literatürüne katkı olması bakımından önem arz etmektedir. Bu hususun Kınalızâde'nin daha yazma halinde olup incelenmemiş tefsir, kalam, tasavvuf, dil, edebiyat gibi alanlarla ilgili eserleri için de söz konusu olduğunu belirtmek mümkündür.

**EK.****Tablo 1:** Kinalızâde Ali Çelebi'nin Yayımlanmış Fikhî Eserleri

1. <i>Tabakâtu'l-Hanefiyye</i>
2. <i>Tabakâtü'l-fukahâ</i>
3. <i>Risâle fî beyâni'l-İstîlâhâtî'l-mütedâvilât fî kütübi'l-fıkh/ Tabakâtü'l-mesâil</i>
4. <i>Risâle fî'l-gasb</i>
5. <i>Risâle fî ba'zı ahkâm tete'allek bi'l-evkâf mine'l-isti'câr ve'l-istibdâl</i> (Bu risâlenin "İstibdâl" bahsi tahkik edilmiştir)

**Tablo 2:** Kinalızâde Ali Çelebi'nin Yayımlanmamış Fikhî Eserleri

1. <i>et-Ta'likât ale'l-İnâye fî şerhi'l-Hidâye</i>
2. <i>Hâşiye ale'd-Dürer ve'l-Gürer/Hâşiye alâ Düreri'l-Hükkâm</i>
3. <i>Risâle fî mes'ele min mesâili'l-vakf</i>
4. <i>Risâle fî ba'zı ahkâm tete'allek bi'l-evkâf mine'l-isti'câr ve'l-istibdâl</i> (Bu risâlenin "İsti'câr" bahsi tahkik edilmemiştir)
5. <i>Ta'lika ala'l-eşbâh ve'n-nezâir li'bni Nüceym</i> (Bu eserin günümüze ulaşip ulaşmadığı tespit edilememiştir)

**Extended Summary**

Alaaddin Ali ibn Khadi Emrullah ibn Kinali Abdulkadir al-Hamidi (d. 979/1572), known as Kinalizâdah Ali Chelebi, was an important Ottoman scholar. After being a student of distinguished scholars of his time, Kinalizâdah taught many students and served as a *muderris* in different *madrasas*. He served as a qadi in Damascus, Cairo, Aleppo, Bursa, Edirne and Istanbul, and stood out with his identity as a qadi in addition to his scholarly personality. He wrote works in different languages and fields, including Turkish, Arabic and Persian. It is seen that Kinalizâdah wrote works in branches of science such as fiqh, ethics, tafsir, theology, philosophy, language, literature and mysticism. Today, when the studies on Kinalizâdah's scholarly personality are studied, it is understood that while important studies have been conducted on his work *Ahlak al-Alâ'i*, in which he dealt with the subject of ethics, and his views on ethics have been explained, his other works have not been sufficiently analyzed. In other words, while a significant part of his works in other fields are still in the form of manuscripts and waiting to be published, it is also important to conduct research to reveal his scientific views in the context of these works. One of the most important things to be done in the context of revealing the scholarly qualifications of Kinalizâdah

is to review the manuscripts he wrote in the field of fiqh and make them ready for publication and to reveal his views in his fiqh works. However, before doing so, it is very important to identify his *fiqh* works, determine whether they are his own, and explain their contents. An examination of Kinalizâdah's *fiqh* works reveals that he wrote works on *tabakat*, *masâ'il* (some concepts in the Hanafi literature), and *furu fiqh*. While some of his works have been analyzed and published, some of them are still in manuscript form and have not been analyzed.

Kinalizâdah's published works are as follows:

1) *Tabakât al-Hanafîyya*: The work includes the biographies of 276 Hanafi jurists from Abu Hanifa (d. 150/767) to Kemalpashazadah (d. 940/1534). *Tabakât al-Hanafîyya* was first published by Ahmad Neyle on the basis of a single copy, attributing it to Tashkopuzadah. It was later republished by Muhyî Hilâl al-Sarhân on the basis of some 20 separate copies, attributed to Kinalizâdah.

2) *Tabakât al-fuqaha*: While explaining the views of the Hanafi jurists on the degrees of *ijtihād*, the treatise mentions three layers of *mujtahids* as "absolute *mujtahid*, *mujtahid* in the sect, and *mujtahid* in matters" and four layers of *mujtahids* as "*ashâb al-tahric*, *ashâb al-terjih*, *ashâb al-tamyiz*, and *mahza muqallid*". The work, which is mentioned as a separate treatise in the sources, was included as an introductory preface at the beginning of *Tabakât al-Hanafîyya*.

3) *Risâla fi beyâni al-istilâhât al-muttâwilât fi qutub al-fiqh/Tabakât al-masâil*: In this treatise, the jurisprudence and interpretations of Hanafi jurists are classified under three headings: *zâhir al-riwâya*, *nâdir al-riwâya* and *al-Fatawâ al-Wâqiât*. The work discusses the validity of Hanafi jurisprudence and doctrine in the sect, starting from the earlier scholars and including the later scholars. The *Risâle* was revised and published by Orhan Enchakar under the title *Tabakât al-mesâil* and by Orazsahet Orazov under the title *Risâle fi beyâni'l-istilâhât al-mutadawilât*.

4) *Risâla fi al-gasb*: In the *Risâla*, the subject of "usurpation" is defined, it is emphasized that the subject of "*Kitâb al-gasb*" comes after the subject of "*Kitâb al-ma'zûn*" and some issues are included within the framework of the subject of usurpation. The work was published by Orazsahet Orazov based on the manuscript number 708 of the Suleymaniye Collection in the Suleymaniye Library.

5) *Risâla fi ba'zı ahkâm tete 'allek bi al-awqâf mine al-isti'jâr wa al-istibdâl*: The chapter on "*Istibdâl*" (the replacement of 'waqf property' with 'another property that is property') was analyzed by Yasin Erden in his Master's thesis. The chapter on *istibdâl* consists of a preface and four chapters. The preface explains the dictionary meaning of waqf, followed by chapters on cash in terms of proof and annulment, tahrir and telfiki of cash, stipulation of the absence of *istibdâl*, not removing the waqf from the intifada, conditions of permissible *istibdâl*, ways of *istibdâl* and selling the *waqf*.

Kinalizādah's unpublished works are as follows:

1) *al-Ta'likāt ala al-Ināya fi sharḥ al-Hidāya*: This work is a refutation of al-Akmal al-Dīn Muhammad b. Mahmūd al-Bābertī's (d. 786/1384) *al-Ināya fi sharḥ al-Hidāya*. Kinalizādah analyzed Bābertī's *al-Ināya* in detail and criticized it under more than 50 headings in the fields of worship, issues (marriage-divorce; buying and selling), and punishments. The work mainly focuses on shopping and related issues.

2) *Hāshiya ala al-Durar wa al-Gurar*: In this work, the topics of cleanliness (*Kitāb al-tahārah*) are explained. This work is being studied as a master's thesis and the preparation of the revised copy is in progress.

3) *Risāla fi mas'ele min masāili al-waqif*: Kinalizādah wrote this work to justify his judgment on a matter related to family foundations when he was the qadi of Edirne. In the treatise, he criticized the ruling of his predecessor, the qadi of Edirne. However, this predecessor later served as the qadi of Istanbul and wrote a refutation against this treatise of Kinalizādah.

4) *Risāla fi baz ahkam teteallek bi al-awka' min al-isticar ve al-istibdal*: The "Is-tibdal" bet of the work in which the foundation's "Istibdal" and "Isticar" bets are examined has been investigated as a master's thesis as stated above. On the subject of "Isticar", it has not yet been determined that a study has been conducted or that an investigative publication has been prepared. The "Isticar" bet, which deals with the leasing of foundations, begins with a muqaddimah in which the word "Letting" is explained. Then, in the treatise, where the issues are discussed in chapters, respectively, the explanation of the form and duration of the lease, the advance lease of the foundation at an exorbitant price, the increase in the fee after the agreement, the person who usurped the foundation land and rented the building, the issues of the usurpation of the foundation are discussed.

Kinalizadah's unpublished works, which we have mentioned so far, have survived to the present day and copies of the manuscript are available in libraries. It has not been determined whether the copyrights of the *Risāletān fi hakk al-waqf and Talika ala al-ashbah ve al-nezair li Ibn Nuceym*, which are related to Kinalizadah in other sources other than these works, have survived to the present day. In the end, in this study, it was tried to identify the works of Kinalizadah written in the field of fiqh. In this context, the determination of the names of the works, their belonging to the author and the issues discussed in the works in general terms were brought to the agenda.



## Kaynakça

- Akgündüz, Ahmet. "Dürerü'l-hükkâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul, 1994, 10/27-28.
- Aksoy, Hasan. "Kınalızâde Ali Çelebi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2002, 25/416-417.
- Aksoy. "Kınalızâde Ali Efendi (Çelebi)'nin İlmî Şahsiyeti ve Eserleri". *Uluslar Arası Kınalızâde Ailesi Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2014, 75-83.
- Aksoy. "Kınalızade Ali Çelebi ve Mülemma' Na'tı". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul, sy. 5-6, 1993, 125-144.
- Alhabazi, Mashhor. "Kınalızâde Siratüh ve Edebüh". *Uluslararası Kınalızâde Ailesi Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. Isparta: SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2014, 163-173.
- Âlim Muhammed b. Hamza. *Mucmûa Resâil'i Âlim Muhammed b. Hamza fi'l-fikhi'l-Hanefi*. thk. Recep Cici, Hasan Özer, Mustafa Ateş. İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2020.
- Atâyî, Nev'izâde. *Hadâ'iku'l-hadâik fi tekmileti's-Şakâ'ik/Nev'izâde Atâyî'nin Şakâ'ik Zeyli*. haz. Suat Donuk. 2 cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Başkanlığı, 2017.
- Azak, Necmeddin. "Kavâ'id-i Fıkhiyyede Bir Literatür İncelemesi: İbn Nüceym'in el-Eşbâh ve'n-Nezâir'i ve Üzerine Yapılan Çalışmalar". *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi*. 3/2 Aralık/December 2020, 547-596.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd. *el-İnâye Şerhu'l-Hidâye*. <http://www.islamic-book.ws/asol/hanafialanait-shrh-alhdait-.pdf> Erişim: 5.1.2022.
- Bâdî Efendi, Ahmed. *Riyâz-ı Belde-i Edirne, 20. Yüzyıla Kadar Osmanlı Edirne'si*. haz. Niyazi Adıgüzel & Raşit Gündoğdu. 2 cilt. İstanbul: Trakya Üniveritesi Yayını, 2014.
- Bağdatlı İsmail Paşa. *Hediyetü'l-ârîfin Esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*. 2 cilt. Beyrut: Dâru İhyâü't-Türâsî'l-Arabî, 1955.
- Bayramzâde, Zekerîyya Efendi. *Risâle fi'l-gasp*. Ankara: Milli Kütüphane, Tokat İl Halk Kütüphanesi, nr: 60 Hk 42/2.
- Bedir, Murteza. *Buhara Hukuk Okulu Vakıf Hukuku Bağlamında X-XIII. Yüzyıl Orta Asya Hanefi Hukuku Üzerine Bir İnceleme*. Ankara: İSAM Yayınları, 2014.
- Brockelmann, Carl. *Geschichte der Arabischen Litteratur*. 2 cilt. Leiden, 1943-1949.
- Bursalı Mehmet Tahir. *Osmanlı Müellifleri*, haz. A. Fikri Yavuz, İsmail Özen, 2 cilt. İstanbul: Meral Yayınlatı, t.s.
- Büyükbâş, Nazım. "Hanefi Tabakât Kitapları Arasında Kınalızâde'nin Tabakâtu'l-Hanefiyye'sinin Yeri". *Bilimname Düşünce Platformu*. 2015/1, 247-262.
- Cici, Recep. "Muhammed b. Hamza Aydınî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları. 3. Baskı. EK-2 cilt. 2019, 302-304.
- Cici. "Osmanlı'da Fıkıh Risâleleri Literatürü: Âlim Muhammed b. Hamza'nın Fıkıh Risâleleri". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*. Cilt 12. Sayı 23. 2014, 323-360.
- Çeker, Huzeyfe. *Hanefi Mezhebinde Biyografi Geleneği*. Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi Kültür Yayınları 39, 2018.
- Çelebi Kâtip, Mustafa b. Abdillah. *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-funûn*. thk. Muhammet Şerefeddin Yaltkaya. 2 cilt. İstanbul: Dâru İhyâi't-Türâi'l-Arabî, t.s.

- Çetintürk, Fatih. "İspartalı Bir Eğitimci: Kınalızâde Ali Efendi ve Hayatı". *Sosyal Bilgiler Eğitimi Açısından Kınalızâde Ali Efendi'nin Ahlak-ı Âlâ-i Üzerine Okumalar*. Ankara: Pegem Akademi, 2015, 2-5.
- Ençakar, Orhan. "Kınalızâde Ali Efendi'nin (ö. 979/1572) Tabakâtü'l-mesâil Adlı Risalesinin Tahkik ve Tahlili". *İslam Araştırmaları Dergisi*, 47 (2022), 94-143.
- Ençakar. "Osmanlı'da Şerh-Hâşiye Geleneği "Dürer Hâşiyeleri Örneği". *Osmanlı'da İlm-i Fıkıh Âlimler, Eserler, Meseleler*. İstanbul: İsar Yayınları. 2017, 80-117.
- Erden, Yasin. *İstibdâl Risâleleri Bağlamında Vakıfta İstibdâl Meselesi*. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi. İstanbul, 2015.
- İpşirli, Mehmet. "Zekeriyya Efendi, Bayramzâde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2013, 44/211-212.
- Kaya, Eyyüp Said. "Zâhirü'r-rivâye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2013, 40/101-102.
- Kemalpaşazâde, Şemseddin Ahmed, *Tabakâtü'l-müctehidîn*. Riyad, Mektebetü Câmîati Riyad. nr. 1660, vr. 1<sup>a</sup>-2<sup>a</sup>.
- Kınalızâde, Ali Çelebi b. Emrullah. *Ahlâk-ı Alâî*. haz. Mustafa Koç, İstanbul: Klasik Yayınları. 2007.
- Kınalızâde. *(Günümüz Türkçesiyle) Ahlâk-ı Alâî*. sad. Murat Demirkol. Ankara: Fecir Yayınları, 3. Baskı, 2020.
- Kınalızâde. *Risâle fi tabakâti'l-mesâil*. Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, 19 Hk 1512/1.
- Kınalızâde. *Hâşiye ale'd-Dürer ve'l-Gürer*. İstanbul Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi Koleksiyonu, nr. 34 Fe 705, vr. 1<sup>b</sup>-156<sup>a</sup>.
- Kınalızâde. *Risâle fi ba'zı ahkâm tete'allek bi'l-evkâf mine'l-isti'câr ve'l-istibdâl*. Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, nr. 1141/41, vr. 151<sup>b</sup>-179<sup>a</sup>.
- Kınalızâde. *Risâle fi istilâhâti'l-mütedâvile fi kesbi'l-fıkıh*. Manisa İl Halk Kütüphanesi, 45 Hk 2226/1.
- Kınalızâde. *Risâle fi'l-gasb*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye Koleksiyonu, nr. 708, vr. 86<sup>a</sup>-87<sup>a</sup>.
- Merginânî, Burhaneddin Ebu'l-Hasan Ali b. Ebûbekir. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*. Beyrut: Dâru'l-ilmîyye, 4 cilt. 1990.
- Kınalızâde. *Risâle fi mesele min mesâili'l-vakf*. Süleymaniye Kütüphanesi Fazıl Ahmed nr. 34 Fa 1606/19, 116<sup>b</sup>-122<sup>a</sup>.
- Kınalızâde. *et-Ta'likât ale'l-İnâye fi şerhi'l-Hidâye*. İstanbul: Süleymaniye, Köprülü Kütüphanesi Fazıl Ahmed Paşa Bölümü, nr. 556, vr. 1<sup>b</sup>-64<sup>b</sup>.
- Kınalızâde. *Tabakâtü'l-Hanefiyye*. thk. Muhyi Hilâl es-Serhân, 3 cilt. Bağdat: Dîvânü'l-vakfi's-sünnî, 1426/2005.
- Mesâilü'l-gasb*. Ankara: Milli Kütüphane, Ankara Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi, nr: 06 Hk 1783/11.
- Oktaç, Ayşe Sıdika. *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 1998), 40.

- Oktaç, "Kınalızâde Ali Efendî'nin Hayatı ve Ahlâk-ı Alâî İsimli Eseri". *Divan*, İlmî Araştırmalar, 7/12, 2001/1, 185-233.
- Oktaç, "Kınalızâde'nin Hayatı ve Ahlâk-ı Alâî İsimli Eseri", *Dil ve Edebiyat*, sy. 22, 2010, 16-33.
- Orazov, Orazsahet. "Hanefî Fıkıh Edebiyatının Tasnifi: Kınalızâde Ali Çelebi'nin *Risâle fi beyâni'l-İstîlâhâti'l-mütedâvilât fi kütübî'l-fıkh* Adlı Risâlesinin Tahlili, Tahkiki ve Çevirisi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*. Konya, sy. 37. 2021, 365-396.
- Orazov, "Kınalızâde Ali Çelebi'nin Risâle fi'l-gasb Adlı Eserinin Tahlili ve Neşri", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2022, 9 (1), 169-188.
- Özel, Ahmet. "Kadri Efendî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2001, 24/140-141.
- Özel. "Timurtâî, Muhammed b. Abdullah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2012, 41/188-189.
- Risâle fi'l-vakf*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Düğümlübaba nr. 446, vr. 58<sup>b</sup>-66<sup>b</sup>.
- Sa'dî Efendî. *Hâşiye ale'l-İnâye fi şerhi'l-Hidâye*. Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, nr. 486.
- Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed. *Kitâbu'l-Mebsût*. 31 cilt. Lübnan-Beyrut: Dâru'l-Marife, t.s.
- Ta'me, Sâîr Hamîd. "el-Mesâilü'l-fıkhiyyetü'l-vâride fi Kitâbi tabakâti'l-Hanefiyye li'bni'l-Hannâî". *Külliyetü'l-İmâmi'l-A'zam el-Câmiatü's-Samarra*. 40/11, 2015, 160-195.
- Taşköprüzâde. *Tabakâtu'l-Hanefiyye*. nşr. Ahmet Neyle, Musul: ez-Zehrâu'l-hadîse Yayınevi. 2. baskı, 1961.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Taşköprüzâde Ahmed Efendî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2011, 40/151-152.
- Velioğlu, Menderes. "Süleymaniye Kütüphanesi'nde 'Kınalızade' Yazmaları; Bir Kaynak Tarama Denemesi". *Uluslararası Kınalızâde Ailesi Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. Isparta, 2012, 103-133.



## A Study of John Burton's Theory on the Origins of the Hadith

### John Burton'ın Hadisin Kökenine Dair Teorisi Üzerine Bir İnceleme

Dilek TEKİN

Asst. Prof., Trabzon University, Faculty of Theology, Department of Hadith  
Dr. Öğr. Üyesi, Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı  
Trabzon, Türkiye  
dilektekin@trabzon.edu.tr  
orcid.org/0000-0002-6445-9414

#### Article Information / Makale Bilgisi

**Article Types / Makale Türü** : Research Article / Araştırma Makalesi  
**Received / Geliş Tarihi** : 15.04.2023  
**Accepted / Kabul Tarihi** : 08.06.2023  
**Published / Yayın Tarihi** : 15.06.2023  
**Pub Date Season / Yayın Sezonu** : Haziran / June  
**Volume / Cilt: 10 • Issue / Sayı: 1 • Pages / Sayfa:** 53-72

#### Cite as / Atıf

Tekin, Dilek. A Study of John Burton's Theory on the Origins of the Hadith. *Journal of Theology Faculty of Bulent Ecevit University* 10/1 (2023), 53-72.

**Doi:** 10.33460/beuifd.1283997

#### Plagiarism / İntihal

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.  
Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

#### Copyright / Yayın Hakkı<sup>®</sup>

Authors publishing with the journal is licensed under the **CC BY-NC-ND 4.0** and their copyright is subjected to the terms and conditions of this license.

Yazarların dergide yayınlanan çalışmalarını **CC BY-NC-ND 4.0** lisansı altında yayımlanmakta ve telif hakları bu lisansın hükümlerine tabi olmaktadır.

**Abstract:** Western scholars have been interested in the origins and historical reliability of hadith literature since roughly the third quarter of the XIX. century. There have been scholars whose works stand out because of their significance for further Hadith scholarship and originality. They all claimed crucial problems regarding the origins and transmission of Hadith and its literature, then struggled to solve them through the modern methods of literary and historical criticism. In this context, John Burton's (d. 2014) work seems to be highly influenced by his predecessors. Yet, his idea about the role of the Qur'an in the development of Hadith literature has still been considered original. Hence, Burton could be considered one of the authors whose ideas on Hadith scholarship have proven to be influential enough to raise discussions. Burton's views on the Qur'an and its history have been studied from different angles by Turkish researchers. But little is known about his theses on the Hadith literature. This article will focus on how his theory and method on the Qur'an manuscripts shaped his arguments in *An Introduction to the*

*Hadīth. First, there will be a brief introduction to John Burton's intellectual biography followed by an examination of his main theses regarding the classical Hadīth scholarship. Second, an evaluation and summary of Burton's ideas on the origins of Hadīth will be presented. Finally, his conclusions will be compared with the views of prominent Western Hadīth scholars such as Ignaz Goldziher (d. 1921) and Joseph Schacht (d. 1969) and will be reviewed from the Islamic perspective.*

**Keywords:** *Hadīth, Orientalism, John Burton, Qur'ān manuscripts, the origins of the hadīth, hadīth literature, exegetical hadīth.*

**Öz:** *Batılı araştırmacılar hadis literatürünün kökeni ve tarihî güvenilirliği meselesiyle yaklaşık olarak XIX. asrın üçüncü çeyreğinden itibaren ilgilenmişlerdir. Bu bağlamda yapılan araştırmalardan bazıları özgünlükleri ve sonraki araştırmalara ilham vermeleri açısından öne çıkmaktadırlar. Söz konusu çalışmalar hadislerin kökeni, rivayeti ve hadis literatürü ile ilgili son derece mühim meselelere dair temel iddialarda bulunmuş ve sonrasında modern dönem tarihî tenkit yöntemlerinden hareketle bu meseleleri anlamaya ve çözmeye çalışmışlardır. Bu bağlamda John Burton'ın (öl. 2014) hadis literatürünün kökenine dair teorisi seleflerinden oldukça etkilenmiş görünmektedir. Ancak yine de Kur'an'ın hadis literatürünün oluşumundaki rolü hakkındaki düşünceleri bazı açılardan özgündür. Bu sebeple Burton hadise dair düşünceleri bakımından tartışılması gereken bir araştırıcıdır. Burton'ın Kur'an ve tarihi üzerine düşünceleri Türkiye'de tefsir alanında uzman pek çok araştırmacı tarafından farklı bakış açılarıyla incelenmiştir. Ancak hadis literatürü hakkındaki fikirlerine dair herhangi bir çalışma mevcut değildir. Bu makalede, Burton'ın Kur'an yazmalarına dair teorisinin ve metodunun hadise dair düşüncelerini nasıl etkilediği An Introduction to the Hadīth adlı kitabından hareketle ortaya konulacaktır. Öncelikle, onun teorisinin ortaya çıkmasına zemin hazırladığı düşünölen entelektöel geçmiş özet bir biçimde ele alınacak ve hadis literatürünün kökenleri hakkındaki görüşlerinden bahsedilecektir. Ardından Burton'ın hadislerin kökenine dair görüşlerinin bir özeti ve değerlendirmesi yapılacaktır. Son olarak, Batılı öncü hadis araştırmacılarından Ignaz Goldziher (öl. 1921) ve Joseph Schacht (öl. 1969) ile Burton'ın fikirlerinin bir mukayesesi yapılacak ve görüşleri İslamî bir perspektiften yorumlanacaktır.*

**Anahtar Kelimeler:** *Hadis, Oryantalizm, John Burton, Kur'an yazmaları, hadislerin kökeni, hadis literatürü, tefsir hadisleri.*

## Introduction

Western scholars have been interested in understanding the Islamic history with the thought that it is the richest source for investigation of early Islamic History. They realised that the hadīth literature is the most important source for Islamic history. So, they also have been interested in the origins and historical reliability of Islamic hadīth literature since roughly the third quarter of the XIX. century. They had written crucial works, edited, and published many of the original hadīth works, translated some of them into their own languages and writ-

ten accomplished treatises and analytical articles on some of the sophisticated hadith problems. There have been scholars whose work stand out because of their significance for further hadith scholarship and originality, like A. Sprenger (d. 1893), I. Goldziher, T.W. Juynboll (d. 2010), J. Schacht, J. Horovitz (d. 1931), J. Robson (d. 1981). They made important contributions to the study of the Western hadith scholarship. Some others have still been engaged in the keen critical study of hadith literature and made important contributions to its history and criticism, like G. Schoeler, H. Berg, A. Görke, P. Pavlovitch. They all claimed crucial problems regarding the origins and the transmission of hadith and its literature, then struggled to solve them via the modern methods of literary and historical criticism.

John Burton could be considered one of the authors whose ideas on hadith scholarship have proved to be influential enough to raise discussions. While Burton's work is highly influenced by his predecessors, his idea about the significance of the Qur'an in the formation of Hadith literature has been considered original. The purpose of this article is to introduce to John Burton's views on the origins of Hadith literature and to discuss its consequences. Burton's views on the Qur'an and its history have been studied many times from various perspectives by some academics in the field of the Qur'anic exegesis in Turkey. But little is known about his theses on the Hadith literature, although he became prominent with his study on Hadith as a scholar "who has penetrating insight into Islamic Tradition."<sup>1</sup>

In this article, we will focus on how his theory and method on the Qur'an influenced his arguments in his book *An Introduction to the Hadith*. First, there will be a brief introduction to John Burton's intellectual biography followed by an explanation of his main thesis regarding the Hadith scholarship. Secondly, an evaluation and summary of Burton's ideas on the origins of Hadith will be provided. Finally, his conclusions will be compared with the views of the prominent Western Hadith scholars such as Ignaz Goldziher and Joseph Schacht and will be examined from the Islamic perspective.

### **1. Burton's Intellectual Biography and Background**

John Burton (1929-2014) was a British Orientalist, scholar of Islamic Studies, and one of the most significant Western hadith scholars of the XX. century. He was a professor at the School of Modern Languages at the University of St. Andrews in the United Kingdom. He was a student of John Edward Wansbrough (d. 2002), an American historian at School of Oriental and African Studies (SOAS) of

---

1 Uri Rubin, "Review of An Introduction to the Hadith by John Burton", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 59 (1996), 340.

the University of London.<sup>2</sup> However, he is known as the author of several books and articles in Islamic Studies.

Burton's interest in Qur'anic scholarship is reflected in his book *The Collection of the Qur'an* (1977). Burton was also interested in the sources of Islamic law (*fiqh*) and in the concept of *naskh* (abrogation) in Islam. These topics are covered in his book *The Sources of Islamic Law Islamic Theories of Abrogation* (1990). He also edited *Kitāb al-nāsikh wa-l-mansūkh* of Abū 'Ubaid al-Qāsim b. Sallām (d. 224/838) (2009) since Abu 'Ubaid's book represents the oldest yet recovered systematic application of abrogation theories to both Qur'an and Sunna when there is perceived to be a conflict between them. He published many articles and book chapters such as "The Interpretation of Q.", "Linguistic Errors in the Qur'an", "Qur'an and Sunna: A Case of Cultural Disjunction". If one searches his works, one can easily understand that his main field of study is the Qur'an, its history and abrogation in Islam. However, he published important works in the field of hadith. Burton explained the concepts of *Hadith* and *Sunna*, origins of Hadith literature in the above-mentioned works; however, he also wrote independently on the Hadith and its literature and transmission. One of them is his essay entitled "Notes Towards a Fresh Perspective on the Islamic Sunna" (1984) and another one is his book entitled *An Introduction to Hadith* (1995). The present article's results are based on Burton's article "Notes Towards a Fresh Perspective on the Islamic Sunna" and his book *An Introduction to Hadith*.

Like many twentieth-century Western hadith scholars, Burton was also influenced by the works of Ignaz Goldziher, the father of the modern Western Hadith scholarship and his influential successor Joseph Schacht. There had been Western scholars studying on the origins of ahadith since the final quarter of the XIX. century. But the two scholars were considered significant in the Western academia for their highly critical attitude toward the origins of Hadith. Their views are considered to be more skeptical towards the historical reliability of Hadith than the views of Muslim scholars that were also interested in investigating the authenticity of hadiths for religious purposes.<sup>3</sup> However, it was the scholarship of Goldziher and Schacht that actually put the emphasis on finding distortions or even forgeries in the Hadith traditions rather than finding those that could be considered reliable historical sources of early Islam and its central figure,

2 Mohammed S H Alshahri, *A critical Study of Western Views on Hadith with Special Reference to the Views of James Rabson and John Burton*, (Birmingham: University of Birmingham, Department of Theology and Religion, Ph.D. Dissertation, 2011), 174.

3 Harald Motzki, "Introduction", *Hadith Origins and Developments*, ed. Harald Motzki, (New York: Routledge, 2004), 14-15. Actually Muslim scholars were interested both the Western scholars' claims on the origins and reliability of hadith and the hadiths itself in terms of an exemplary of the Prophet's life. To understand how the paradigm effects one's approach to the hadiths and his/her conclusions see. Fatma Kızıl, "In Pursuit of a Common Paradigm: Islamic and Western Hadith Studies", *Hikma: Journal of Islamic Theology and Islamic Education*, 6/10, (April, 2015), 11-32.



the Prophet Muhammad (pbuh).<sup>4</sup> The works of Goldziher and Schacht led to a strongly skeptical view in the Western Hadith studies on the historical reliability of Hadith that is most clearly reflected in Schacht's conclusion that most of the hadiths did not originate at the time of the Prophet or his Companions and were fictitious, unless proved to be otherwise.<sup>5</sup>

Schacht's views caused different reactions from subsequent Western scholars whom Harald Motzki divides into three groups: 1) those who rejected them outright 2) those who embraced Schacht's criticism and followed him in the main points, and 3) those who, while was influenced by the criticism and considered some of its central points, still found it necessary to modify it.<sup>6</sup> Motzki considers John Burton belonging to the third group of scholars who accepted some but not all of Schacht's views and tried to make a distinction between the content and the form of the traditions.<sup>7</sup> Burton's position is best expressed in his article "Notes Towards a Fresh Perspective on the Islamic Sunna" and his book *An Introduction to the Hadith*, which seems to develop his earlier thesis.

## **2. Burton's Perspective on His Predecessors Goldziher, Schacht and Wansbrough**

An examination of Burton's works shows that the discussion of his predecessors Goldziher and Schacht's arguments forms a basis of Burton's work. Burton reviews the beginnings of the Western scholarship of Hadith, emphasizing and appreciating the contributions of Goldziher and Schacht. He attributes the beginning of the Western scholarship of Hadith to Goldziher for hadith studies became a separate discipline rather than being a part of studies on Islamic history. It was Goldziher who first raised the question of the authenticity of Hadith literature to a significant level and revealed the reasons that caused many doubts about it.<sup>8</sup>

Burton seems to appreciate the works of Goldziher and Schacht. He points out that in Islamic tradition hadiths have a very significant authority in matters of theology, legislation, and everyday life. It was Goldziher who first observed that there are a number of hadiths that treat the same matters differently and whose instructions are incompatible.<sup>9</sup> Moreover, each of these hadiths provides an authoritative *isnād* – a chain of transmission that traces its origins back to the

---

4 Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*, translated by C.R. Barber, S.M. Stern, (London: Gerge Allen&Unwin Ltd., 1971), 2/17, 19; Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, (London: Oxford University Press, 1967), 3, 35.

5 Schacht, *The Origins*, 149; Motzki, "Introduction", 23; Herbert Berg, *The Development of Exegesis in Early Islam*, (London: Curzon Press, 2000), 14.

6 Motzki, "Introduction", 24. For another classification of this reaction against them see also; Berg, *The Development*, 18-31.

7 Motzki, "Introduction", 26.

8 John Burton, *An Introduction to Hadith*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1995), 11.

9 Goldziher, *Muslim Studies*, 2/19; Berg, *The Development*, 9; Motzki, "Introduction", 20.

Prophet or his Companions.<sup>10</sup> It was Goldziher who suggested that the differences in hadiths might be explained by the different interests of the rulers and even theological scholars of the first centuries of Islam. In this situation, according to Burton, it seemed natural to Goldziher (and later Schacht) to suspect that the production of Hadiths might be used for political purposes by each of the political groups of the first centuries of Islam.

Burton also appreciated Schacht's investigation of Hadith in the context of Islamic jurisprudence.<sup>11</sup> Schacht's views on the development of Islamic law and the theories of *isnad* had great impact on Burton's works and methodology. Burton agreed with him in his general scepticism of the historical reliability of the Hadith and the claim that a large part of the Islamic *sunna* originated from exegesis of the Qur'an.<sup>12</sup> However, Burton rejected his idea that there were no traditions going back to the first century of Islam. According to Burton hadiths are not genuine in the sense that they do not represent the actual historical sayings or practice of the Prophet and his Companions, but they have roots in the time of them, so they provide raw material from their time.<sup>13</sup>

Burton criticized that the studies of Goldziher and Schacht gave rise to a more skeptical approach to the Hadith scholarship in the West. He points out that their unfavorable judgments have almost brought Hadith studies to a halt as if there were nothing more to add.<sup>14</sup> However, Burton does not accept all their conclusions. He disagrees with Goldziher's conclusion that the production of Hadith itself was motivated by a purely political agenda. Burton makes the argument that Goldziher's portrayal of the Umayyad dynasty, as being only motivated by power and indifferent to religion has been uncritically accepted from biased sources. Burton also considers Goldziher's tone emotionally charged, not to say condescending, when considering the attitudes and interests of early Islamic Hadith collectors.<sup>15</sup> While appreciating the contribution of Goldziher and Schacht's scholarship, Burton emphasizes the need for a neutral, honest investigation of the question of the origins of Hadith called as "a Theory of Tradition" by him, that is not overshadowed by "received truths" of previous scholarship.<sup>16</sup> While not being a Muslim scholar, he seems to be mindful of the fact that the Western scholars might have some bias about the emergence of the Hadith literature. In Burton's opinion, both Goldziher and Schacht were quite clear on what Sunna was *not*: "For them it was not the inherited knowledge of the views and the prac-

10 Burton, *An Introduction*, 11.

11 Burton, *An Introduction*, 20-24.

12 Burton, *An Introduction*, 24-25; Motzki, "Introduction", 27.

13 John Burton, "Notes Towards a Fresh Perspective on the Islamic Sunna", *Hadith Origins and Developments*, ed. Harald Motzki, (New York: Routledge, 2004), 3-17; idem, *An Introduction*, 181; Motzki, "Introduction", 27.

14 Burton, "Notes", 40.

15 Burton, *An Introduction*, 13.

16 Burton, "Notes", 40; Burton, *The Collection of the Qur'an*, 5-6.

tices of Muhammad and his contemporaries who had formed the first generation of Muslims".<sup>17</sup> Burton points out that their approach was a reaction against the Muslim view. While Burton does not adhere to the Muslim's view of Hadith literature, he emphasizes the need for a neutral and critical scholarship.<sup>18</sup>

Burton offers an argument against the view that Hadith has emerged purely for the sole purpose of gaining power. If Hadiths were produced only for political gain they could not have gained the authority of theological sources that they have in the Islamic community: "If hypocrisy lies precisely in the adoption of the external demeanor of the pious and the counterfeit testifies to the existence of the genuine coin, pseudo-Hadith imitates real *Hadith*, otherwise the exercise is pointless."<sup>19</sup> While Burton does not deny the fact that there were probably some forgeries of hadiths, he believes that Schacht's supposition that the practice of falsifying hadiths was widespread is unfounded.<sup>20</sup> Burton also emphasizes that, while there are significant differences between the views of Hadiths scholars, there are also quite important agreements that should be taken into account.<sup>21</sup>

Another scholar that has been important for Burton's views on Hadith is John Wansbrough, an American revisionist historian who is known for his highly controversial thesis that Islam emerged as a Judeo-Christian sect and that many hadiths were created in order to justify the identity of the new religion.<sup>22</sup> While Burton disagrees with this claim, the ideas of Wansbrough might have directed his attention to Muslims' relationship with adherents of other Abrahamic religions and the role that this relationship might have played in the production of the texts of early Islam.

### 3. John Burton's Main Theses on the Origins of Hadith

One of the major contributions of Burton in Hadith studies is that he separates the form of Hadith from its contents. Therefore, while Burton mainly agrees with Schacht that the final form of many hadiths is later than it purports to be, that does not necessarily mean that the contents of it could not be earlier than

---

17 Burton, "Notes", 39.

18 For a survey that examines the reason of the different approaches of Muslim and the Western hadith scholars to hadith literature and asserts the premises which they based upon their studies see Kizil, "In Pursuit of a Common Paradigm", 11-32. To this survey, for Western scholars it is almost impossible to have an unbiased approach because of pursuing different paradigms. Actually, same is true for Muslim scholars.

19 Burton, *An Introduction*, 12.

20 Burton, *An Introduction*, 148-149. It can be clearly seen that Burton like almost all other Western Hadith scholars never went much beyond the simple scepticism which put forward by Goldziher and Schacht about the authenticity of the hadith literature. The impact they made has been felt deeply for a long period of time, and indeed their observations became the basis of the study on Hadith in the West and also partially in the East. For a detailed study on how Western hadith studies have been perceived in one of the Eastern country, Turkey see. Fatma Kizil, "The Reception and Representation of Western Hadith Studies in Turkish Academe", *Modern Hadith Studies Continuing Debates and New Approaches*, Belal Abu-Alabbas et al. (UK.: Edinburgh University Press, 2020).

21 Burton, "Notes", 39.

22 Alshahri, *A Critical Study of Western Views on Hadith*, 174-175.

the final form. While acknowledging the contribution of his predecessors, Burton points out that they did not seriously consider a significant factor in their research: the role of the Qur'ān and its exegesis in the emergence of Hadīth literature. Burton proposes a thesis that distinguishes him from other Western Hadīth scholars and that is considered to be important in the study of Hadīth.<sup>23</sup> Like Henri Lammes (d. 1937) Burton argues that the origins of hadīth literature are exegetical, including the entire *fiqh* tradition.<sup>24</sup> So, hadīths represent, "the documentary precipitation of an academic exercise, a paper war whose raw materials had been supplied by the exegesis of a document, the Holy Qur'ān. Hence, *Fiqh* is not law. It is exegesis aspiring to become law."<sup>25</sup> Consequently, he rejects the idea that the differences between hadīths could be explained by different political groups struggling for power and producing self-justifying hadīths accordingly. Instead, Burton states that Hadīth production is less connected to the pragmatic issues of life than it has been previously considered. According to Burton, there are substantial reasons to believe that at least some hadīths were produced from the attempts of exegesis of the Qur'ān.<sup>26</sup> Accordingly their production should be viewed less as an attempt to solve a practical political problem and more like "academic exercises" that attempted to find the best way to interpret some passages of Qur'ān. The outline of his idea can be found in his article "Notes Towards a Fresh Perspective on the Islamic Sunna."

In "Notes Towards a Fresh Perspective on the Islamic Sunna" Burton introduces the question of the origins of Islamic *sunna*. Sunna could be said to be basically a synonym of hadīth literature; more precisely, it could be said that hadīth is the literature that contains sunna, the sayings, deeds and stories of the Prophet Muhammad (pbuh). Burton emphasizes that hadīth literature together with the Qur'ān forms the basis of Islamic theological, moral, juridical and practical teachings.<sup>27</sup> Sunna, together with the Qur'ān, is the source of normativity in Islamic community, although the two texts do not have the same status while

23 Daniel Brown, "Review of *An Introduction to the Hadīth* by John Burton", *International Journal of Middle East Studies* 31/2 (1999), 275.

24 Lammens also argued that the sirah tradition arose from the interpretation of the verses of the Qur'ān rather than conveying the actual events so they have not independent value. Kızıl, "Oryantalistlerin Akademik Hadis Araştırmaları", 182.

25 Burton, *An Introduction*, xix; xxiii.

26 Burton, "Notes", 41. Burton called it a major weakness of the works of Goldziher and Schacht that they failed to take adequate account of the underlying pressure exerted on all branches of Islamic intellectual activity in the earliest period by the looming presence of the Qur'ān, or, rather, of the preparatory work on the interpretation of the sacred texts that had already reached quite advanced positions on questions of cult, ritual and theological attitudes and even legal questions, before the appearance of what Schacht called the ancient schools of law. See. Burton, *An Introduction*, 149. He also says: "they (ahadith) sprang from the words and the lay out of the Qur'ān." John Burton, *Kitab al-Nasikh wa-I mansukh of Abu Ubayd Al-Qasim b. Sallam* (Cambridge: Gibb Memorial Trust, 1987), 32.

27 Burton, *An Introduction*, ix.

the Qur'ān is considered to be dictated by God, hadith and accordingly Sunna is attributed to a man, the Prophet, whose life is still considered the example to be emulated.

Burton describes his approach by emphasizing the need to construct what he calls a "Theory of Tradition". In his approach in the analysis of the origins of hadith literature, it is necessary to consider three main branches of Islamic literature: 1) the standard medieval collections of the hadith and the basic *fiqh* works, 2) their principal commentaries 3) the exegetical literature, the *tafsīr*.<sup>28</sup> Burton's this theory is important and fascinating in the sense that it provides a useful corrective to the theories of Goldziher and Schacht. Yet, there is not much detail on what his theory of tradition would be and how it would work. All we know about this theory is the limited examples he gave.

Burton demonstrates the application of his theory by providing a case study of a topic that is treated in several types of Islamic literature, most importantly, the Qur'ān and a hadith: the practice of fasting. He quotes a passage from the Qur'ān dealing with this topic: "Believers, fasting is [hereby] imposed upon you, as fasting was imposed upon those before you. a [limited] number of days..." [Q. 2/183]. He indicates that the same passage is quoted in one of the hadiths attributed to Mu'adh b. Jabal, one of Companions of the Prophet: "The Companion Mu'adh b. Jabal is said to have stated: The ritual prayer underwent a three-fold series of developments, and the Islamic fast, similarly, passed through three successive stages. The Prophet came to Medina and proceeded to fast three days in every month. In addition, he fasted on the Ashura. Subsequently God imposed upon Muhammad the [Islamic] fast, revealing the verse: 'Believers, fasting is [hereby] imposed upon you, as fasting was imposed upon those before you ...'<sup>29</sup>

First of all, Burton seems to emphasize the fact that the hadith has a reference to the Qur'ān in it, thus suggesting that the production of hadith was not independent from the Qur'ān. Much of Burton's further analysis consists of quoting various Muslim authors' comments on these passages of the Qur'ān and hadith. It seems that with these comparisons Burton attempts to emphasize that there was a lively debate about interpretation of the Qur'ānic quote that was not separated from the production of the quoted hadith.

As can be seen, the early commentators have offered different explanations as to what the fast mentioned in the quoted Qur'ān passage was. Burton shows that in different texts there were different options as to what the fast in question was: was it Ramadān or perhaps another kind of fast, such as Ashura or another

---

28 Burton, "Notes", 40.

29 Burton, "Notes", 40. For another examples of this theory see. Burton, *An Introduction*, 148-149.

fast that lasted for three or other limited number of days. According to Burton, despite early differences of opinion, authoritative commentators have mainly agreed that the passage refers to Ramadān.<sup>30</sup>

Connected to this is the discussion as to what is meant by “those before you” mentioned in the passage. Burton shows that there are two main lines of interpretations of this phrase. The first approach is to identify the “those before you” as first Muslims, consequently identifying “you” as the (post-Prophetic) addressees of the passage. The second approach is to identify “those before you” as the *Ahl al-Kitāb* (People of the Book), meaning the adherents to other religions who are based on “divine books”, such as Jews, Christians and perhaps few other groups. This interpretation would suggest that the fast mentioned in Qur’ān was imposed on Jews and Christians before Muslims. Burton shows how the second interpretation has created another set of interpretive difficulties. For example, if Ramadān (that is probably referred to in the Qur’ānic quote) was imposed to Christians, it could be asked, why do Christians fast for a slightly longer time than Ramadān. Burton further attempts to show that another set of Islamic interpretations has been introduced to account form this difference.<sup>31</sup>

Another interpretation of the Qur’ānic passage was that the fast of “those before you” was Ashura or another fast of a limited number of days. As there were some suggestions that the Ashura fast was originally a Jewish practice, this line of interpretation might lead to the conclusion that Prophet had adopted a practice that originated in the Jewish community. Burton points out that it would be unacceptable for Muslims to think that a pious practice of the Prophet originated in imitation of Jews. Therefore, some other hadīths were introduced to break the link between the practice Prophet Muhammad and the practice of Jews.<sup>32</sup>

By offering this example of similarities in Qur’ān and hadīth passages Burton seems to be making the following point. In Muslim scholarship it has become a mainstream position that the hadīth quoted provides historical information about the practice of the Prophet Muhammed upon his arrival in Medina: that he observed the Ashura fast and another three-day fast. Subsequently the Ramadān

30 Burton, “Notes”, 47. There seems to be some confusion over what Burton really tried to confirm. While he suggested the Mu’adh wording is just a technical not a historical report, he based upon anoter reports to prove that all hadīths are actually exegesis of Qur’ān, then they became sira and historical hadīth or fiqh. See below some of his references.

31 Burton, “Notes”, 42.

32 Burton, “Notes”, 44-45. Unlike his predecessors Goldziher and Schacht, Burton didn’t define the similar fasting practice in Islam with those of Christianity and Judaism as *borrowing*. But saying “These reports sowed the seed of the notion that the Prophet had adopted the Ashura fast in direct imitation of the Jews of Medina.” He implied that Prophet Muhammad borrowed this practice from another religions. see. Burton, “Notes”, 43. Sunna functioned as a tool for Islamization of the borrowed material. For more considerations on borrowing claim of Goldziher and Schacht see Fatma Kızıl, “Oryantalistlerin Akademik Hadis Araştırmaları: Ana Eğilimler, Yerleşik Kabuller ve Temel İddialar”, *Hadis ve Siyer Araştırmaları V/1* (2019), 196; *Müşterek Râvi Teoris ve Tenkidi*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2019), 92-102.

fast was introduced, and the previous fasts were either abandoned or ceased to be obligatory. Burton's view seems to be that contrary to many scholars' views, the original message of the hadith must have been significantly different. Burton thinks that the hadith was produced out of the need of interpretation of the Qur'an passage that is quoted in it. Burton seems to be saying that the point was to make it clear that the Ashura and three-day fast that was (allegedly) practiced by some Muslims was not commanded in Qur'an but was different from it and belonged to the *sunna*. Therefore, the information given in the hadith is technical rather than historical to clarify the passage of the Qur'an.<sup>33</sup>

Burton draws attention to the fact that there are several hadiths dealing with Ashura fast. This seems peculiar to him because in Muslim practice Ashura fast is not obligatory and is considered somewhat "antiquarian". This suggests that the hadiths were not referring to a practice of the Prophet that was significant to the Muslim community. In Burton's view the fact that there are still many hadiths on this topic further convinces that the purpose of these hadiths was academic and exegetical; they dealt with the interpretation of the Qur'an.<sup>34</sup>

He states that at the second quarter of the second century AH there was already some confusion as to the origins of some texts. Therefore, sometime after they originated, these suggestions were accepted as if they were part of the *sunna* – the example of the Prophet. Burton says: "Suggestions that had first occurred in the realm of Qur'an-commentary, had found their way into the *sira* [the biography of the Prophet – A.B.]. That is to say, they passed from the exegesis into the realm of history they became part of the Sunna."<sup>35</sup> In this way, it seems, the suggestions found in this hadith retained their significance, however not as obligatory duties (*wājib*), but as suggestions (*sunna*). As they turned unsuccessful among Islamic scholars as interpretation of Qur'an, according to Burton, "it was their relegation to the Sunna that, however, guaranteed their survival".<sup>36</sup> In sum, to Burton the sunna's connection to the Qur'an is exegetical.

In the article Burton provides only one case study of a hadith (and some hadiths dealing with the same topic) and its connection to Qur'an exegesis and concludes that there is "at least one" case where the emergence of hadith can be convincingly linked to Qur'an exegesis. However, he still seems to be making a more general point than merely showing the origin of this hadith or even some other hadiths. In the conclusion of the article, he seems to be making a

---

33 Burton, "Notes", 42.

34 Burton, "Notes", 46.

35 Burton, "Notes", 48.

36 Burton, "Notes", 48. Burton claims that the term *Sunna* of the Prophet was not mentioned till the second half of the second century AH. He argues that the use of the term *Sunna* from early Islam until this century had the original meaning of pre-Islamic usage which referred to "...the tribal tradition transmitted of the approved manners and customs of their ancestors and forbears to serve as the unquestioned basis and sanction of the conduct of the succeeding generations." see. John Burton, *The Sources of Islamic Law: Islamic Theories of Abrogation*. (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990), 12; Introduction, 49.

more general conclusion about the origins of hadith literature in. The issue is addressed also in Burton's later book *An Introduction to Hadith* where he reiterates his thesis about the origins of hadith literature in the exegesis of Qur'an.

In the book Burton repeats the statement that in the middle of the second century there was already a confusion as to the sources of different texts. Burton emphasizes that there are a number of topics in hadith other than fasting, such as "opinions on *tamattu'*, of the *hajj* [pilgrimage made to the Kaaba A.B.], or 'temporary marriage', or washing/wiping the feet in the *wudu* [Islamic procedure of ritual purification; ablution - A.B.], and developing from this, the arguments on making do with merely wiping the footwear, questions on shortening the ritual prayers on a journey, or of combining two of the ritual prayers under certain conditions" that in his opinion scholars have failed to connect to the interpretation of Qur'an, and that they instead "took refuge in attributing them to a second source, '*the sunna*'".<sup>37</sup> This suggest that Burton thought that the exegesis of Qur'an is closely connected to the emergence of a larger number of hadiths or the hadith literature as such. As for the historical reliability of these hadiths Burton says:

If, as we suspect, our reports are more exegetical than "historical", they are mere academic exercises which cannot be relied upon to yield usable information on actual historical "practice". We may now cease to concentrate our attention upon the question of the 'authenticity' of the *sunna*, in the sense of its alleged historical connection with the person of the Prophet, or with the persons of his contemporaries, the Companions, or with those of their immediate successors.<sup>38</sup>

When commenting the time of origin of the hadiths, Burton emphasizes that while the texts themselves might be comparatively late, the 'raw material' of the hadiths might reach into the beginnings of Islam:

Insofar as the discussions we have here reviewed set out from a starting-point provided by the Qur'anic texts, to that extent, it set out from documents coming down from the time of the Prophet and his contemporaries. To be sure, the participants in our discussion were not contemporary with the Prophet, although the "raw material" on which they exercised their ingenuity undoubtedly reached them from Islam's earliest beginnings.<sup>39</sup>

It is interesting to note, as Daniel Brown points out in his review, that in his book *An Introduction to Hadith*, Burton has included a chapter on the biography of the Prophet Muhammad in which, despite all the effort to discourage viewing

---

37 Burton, *An Introduction*, 149.

38 Burton, *An Introduction*, xii.

39 Burton, *An Introduction*, 149.



hadiths as historical documents, he himself does exactly that, using them as reliable sources for reconstructing the biography of the Prophet. Brown therefore considers this chapter to be highly uncritical while the approach of Burton is inconsistent.<sup>40</sup>

Burton seems to place less emphasis on *isnāds* in his analysis of the origins of hadiths. While Burton's works and methodology surrounded that of Schacht, particularly his views on the development of Islamic law and theories of *isnād* it is quite interesting that he never referred to or mentioned his common link theory.<sup>41</sup> Mohammad Alshahri also states that Burton's views on *isnāds* were influenced by Schacht that until the second century AH scholars did not consider *isnāds* of great importance, but he did not give any examples.<sup>42</sup>

#### 4. The Evaluation of the Burton's Theses

One of the complications of attempting to grasp Burton's position is that his argumentative strategy at times seems slightly obscure. Several scholars have mentioned the fact that Burton uses quotations from numerous sources in his works, while not reflecting clearly on the type of these sources and his aim for using the quotations. This fact is mentioned in Daniel Brown's review of Burton's book on hadith.<sup>43</sup> This view is repeated by Mohammed Alshahri in his doctoral dissertation "A Critical Study of Western Views on Hadith with Special Reference to the Views of James Robson and John Burton".<sup>44</sup> While evaluating Burton's ideas in the book *An Introduction to Hadith*, Alshahri also points out that Burton's main thesis in this book is integrated in his discussion of the views of Goldziher and Schacht rather than being stated clearly and independently of the views of other scholars. Therefore, it needs reconstruction.<sup>45</sup>

It might be necessary to study Burton's views more carefully to determine to what extent Burton thinks his theory applies to the origins of Hadith literature in general, not just to individual hadiths. In case Burton attempts to explain the origins of Hadith literature in its entirety, it might be necessary to consider that not all hadiths contain clear references to Qur'an passages. It also must be consid-

---

40 Actually Brown criticizes harshly saying that "The major flaw that Burton's work exposes is the tendency to take hadith too seriously as history." Besides he says "...The origins of hadith is not a historical but a literary reality." Brown, "Review", 275.

41 As Schacht's invention of common-link theory is a turning point for Hadith scholars in the West, they need to refer it by refusing or accepting. Actually it seems that the common link is still the predominant and prevailing theory in the Western Hadith study and plays a decisive role that the Western Hadith scholars still use and try to develop this theory. To learn more about this theory, its critique and how to apply from the point of a Muslim scholar see. Kızıl, *Müşterek Râvi*, 65-504.

42 Alshahri, *A Critical Study of Western Views*, 175.

43 While Brown points out the importance of his main argument that deserves full treatment, he says, "Burton gives it much less than this. Most of the book has nothing to do with the author's primary thesis." Brown, "Review", 276.

44 Alshahri, *A Critical Study of Western Views*, 197.

45 Alshahri, *A Critical Study of Western Views*, 194.

ered that references to Qur'ān might be found in hadiths even if they contained historical accounts of events as well.

Another aspect to consider is the change in perspective on the historical reliability of hadiths that might be stimulated by more recent research. For example, Alshahri criticizes Burton's view for relying too readily on Schacht's criticism and not considering more recent discoveries (the second part of the 20<sup>th</sup> century) of hadiths that were not available to Schacht and other previous scholars. According to Alshahri, these discoveries show that it is more likely that hadiths can be reliable as historical sources than it had been thought before.<sup>46</sup>

It is quite clear that Burton put all his efforts into understanding the history of the Qur'ān, especially the source of the Qur'ān, its authenticity, the collection of the Qur'ān and its textualization process. So, his works and views on the Qur'ān had a great impact on his views on the origins of Hadith and its literature. He claimed that the origins of hadiths are exegetical and *sunna's* relation to the Qur'ān was also exegetical. To support this argument, Burton cited Shāfi'ī (d. 204/820) many times and his role on gaining prominence of the *sunna* and *hadith*.<sup>47</sup>

Finally, there is an open question of how to contextualize Burton's views among the views of various Western and Muslim scholars. While Burton's theory seems to criticize the highly skeptical attitude of his predecessors towards the historical reliability of hadith literature and motivations of its collectors, he still makes the point that it would not be appropriate to expect a significant level of historical reliability from it. While compared to skeptical scholars such as Goldziher or Schacht, Burton's views might seem to offer a different perspective that does not dismiss the theological significance of hadith, for a Muslim scholar who considers it crucial for the Islamic faith that the origins of hadith can be traceable to the actual sayings and deeds of the Prophet, Burton's views might still seem pretty close to those of his predecessors in their skepticism.

### Conclusion

There are several conclusions that can be drawn from this investigation. First of all, in the West Burton is an outstanding figure known for his studies on the history of the Qur'ān, in the context of the Qur'ānic history in particular, and his achievement in investigating the process of the development of the Qur'ānic texts and its far-reaching history after the Prophet Mohammad (pbuh). Burton

---

46 Alshahri, *A Critical Study of Western Views*, 230. His dissertation presents a critical discussion of Burton's views, partially on the terms of *Sunna* and *Hadith*, *Sunna* of the people of Madinah in *Muvatta'* of Malik b. Anas (d. 179/795), origins of Hadith, abrogation and Hadith, and his examples for this views. See. Alshahri, *A Critical Study of Western Views*, 177-224.

47 Actually he argued that the emergence of the term *Sunna of the Prophet* was due to the intellectual efforts of al-Shafi'ī who endorsed the general sense of the term *sunna* to be specifically associated with the Prophet's legal and religious practices and Traditions. See. Burton, *The Sources*, 40; *Introduction*, 153-177.

has a unique position among the Western scholars in terms of trying to connect the issue of *jam al-Qur'an* with the *nash* and attended to separate concepts of Qur'an and Mushaf. Yet, his theory on the history of Qur'an is based his views on Hadith literature and he claimed that the origins of the hadith literature were exegetical.

At first glance, Burton seems to offer an alternative and original perspective on the origins of hadith literature. However, it seems that Burton's approach to the origins of hadith literature, its evaluation and its theory might not be entirely clear and thoroughly consistent, though more careful examination of his other works would be needed to state this with certainty. Burton seems to be strongly influenced by the work of Goldziher and Schacht in the sense that, like them, he does not think that the historical origins of hadith can be found in the sayings and deeds of the Prophet Muhammad. In this sense it could be said that Burton does not seem to consider hadith literature as genuine or historical. However, he also rejects Goldziher's position of reducing the motivation to create hadiths to political struggles for power.

Burton seems to express distaste for views that bluntly label hadiths as fictitious and disregard the possibly pious motivation of its collectors. Instead, Burton offers the idea that at least some hadiths originated as attempts at exegesis of the Qur'an. He argues for his thesis by demonstrating that there are hadiths that contain references to the Qur'an and that by involving other significant Islamic texts in the analysis, it can be demonstrated that these hadiths serve the purpose of explaining Qur'anic passages. Burton therefore designates them as purely "academic" or "literary" in purpose, instead of historical. This does not mean, however, that they are fictitious in the sense of being merely later fabrications. As Burton notes, the production of Hadiths is probably as old as the attempts to understand Qur'an, therefore they might originate in the time of Prophet and his Companions. While Burton's theory seems to be more moderate than the criticism of Goldziher and Schacht and offers a different point of view on hadith literature, it seems quite be close to the highly skeptical view of his predecessors. Scholarship dealing with more recent discoveries of hadiths might be necessary to evaluate Burton's accomplishment.

Burton's book, entitled *Introduction to Hadith*, promises both a comprehensive introduction to hadith and a systematic presentation of Burton's views on hadith. But his apparent aims for this book fail to do so. He cites long hadith texts with almost no explanations and conclusions. Actually, they are referred to as examples of *ahadith* having exegetical sources but there are no clues provided to show his points in listing such a number of *ahadith* and Qur'anic verses. If these are cited to support his theory, then there should be some explanation or a reasoning to demonstrate his point. This is a common feature of his book. This hinders to understand his actual point and argument. As Brown points out sever-

al times in his review on *Introduction to Hadith* saying that “The limitations of the book are best illustrated by those chapters which are most clearly introductory in intent.”, “The whole chapter is a muddled morass that no teacher would be likely to ask a student to read, except as an example of the very worst in academic writing. The impression given is of a rather hasty emptying of files, the results cobbled together without any significant attempt to develop a coherent structure or argument.”, “The flaws in this book are serious, almost fatal.”, “But those who have wished for a true introduction to the hadith literature must continue to wish. A book worthy of title remains to be written.”

Lastly, it could be pointed out that curiously, Burton completely ignores G. H. A. Juynboll’s two important works, i.e. *Muslim Tradition* and “Nāfi’, the Mawlā of Ibn ‘Umar, and his Position in Muslim Hadīth Literature”, in which Juynboll attempted a serious revision of Goldziher and Schacht and his common link theory. Actually, apart from Goldziher and Schacht, there is only a single reference to Nabia Abbott in his book. Even the chapter titled “The Western Approach to Hadīth” consists of two parts. In the first part, there are references to Goldziher’s and Schacht’s views and in the second part, it is mentioned about not a Western scholar but Shāfi’ī and his views on sources of knowledge. Generally speaking, he also does not seem to put emphasis on the role of *isnāds* in his study of the origins of hadīth literature.

### Genişletilmiş zet

İslam zerine araştırma yapan Batılı akademisyenler incelendiğinde XX. asrın başlarından itibaren şphecı ve revizyonist şeklinde iki ana yaklaşımın hakimiyeti görülecektir. Kur’an tarihi üzerine yaptıkları çalışmalarıyla John Wansbrough, Patricia Crone revizyonist akımın bu asırda ne çıkan isimleri arasında yer almıştır. Wansbroug’un öğrencilerinden John Burton da yine revizyonist bir bakış açısıyla Kur’an’ın yazmaları ve gelişimi üzerine yaptığı çalışmalar ve bu çalışmalarında dile getirdiği özgün iddialarıyla kendinden söz ettiren Batılı İslam araştırmacıları arasında yerini almıştır. Burton’ın Kur’an tarihi ile ilgili iddiaları Batılı araştırmacılar tarafından hem takdir görmüş hem de eleştirilmiştir. Bugün elimizde mevcut mushafın bizzat Hz. Muhammed’e ait olduğu iddiası ile içinden geldiği revizyonist yaklaşımından farklı bir tutum sergilemesi bazı Batılı araştırmacılar tarafından takdir toplamıştır. Halbuki revizyonistler Kur’an’ın Hz. Peygamber’den sonraki süreçte ortaya çıktığını iddia etmektedirler. Öte yandan mushaf ile Kur’an arasında ayırım gözeten Burton Kur’an’a sonraki süreçte bazı ayetlerin eklendiğini söyleyerek revizyonist çizgiye yakın bir tutum sergilemektedir. Burton’ın erken dönem kaynakları kullanmaması ve bazı rivayetleri eksik/yanlış nakletmesi kasıtlı bir hata görülerek eleştirilmiştir. Burton Kur’an ile ilgili iddiasını temellendirmek için Kur’an’ın toplanması ve redaksiyon sürecine dair nakledilen hadislerin tama-

minı kurgusal kabul ederek, rivayetlerin Hz. Muhammed ile ilişkisini reddetmiştir.

Alan Jones, Burton'ın hadislere karşı aşırı şüpheli yaklaşımında Goldziher ve Schacht'ın etkili olduğunu söylemiştir. Harald Motzki ise Schacht'ın şüpheliğini genel olarak kabul etmekle birlikte bazı noktalarda ona itiraz ederek Burton'ın Schacht'ın düşüncelerini değiştirmeye/uyarlamaya çalıştığı kanaatindedir. Nitekim Burton rivayetlerle ilgili şekil/içerik (*form/content*) ayrımı yapmıştır. Böylelikle o Schacht'ın hadislerin geç tarihli olduğu genel iddiasını kabul etmekle birlikte, hicrî I. asra ait güvenilir hiçbir rivayetin olmadığı iddiasını reddetmiştir ki bu onu revizyonist oryantalistlerden ayıran önemli bir husustur. Burton sünnetin, büyük ölçüde Kur'anı tefsir etmek maksadıyla ortaya çıktığını iddia etmektedir. Hadis metinlerini daha çok akademik çabanın birer ürünü olarak gören Burton, hadislerin Hz. Peygamber ve sahabenin tarihî uygulamalarına dayanmadığını ve bu anlamda gerçek olmadıklarını iddia etmektedir. Ancak yine de rivayetler Hz. Peygamber zamanı için olmasa da en azından hemen sonrasındaki Kur'an asrı denebilecek dönemdeki Müslümanların düşünme biçimine dair malzemeyi/bilgiyi ihtiva eder. Dolayısıyla ona göre hadis literatürü erken dönem İslam tarihini anlamak için kullanılabilir ham maddeye (*raw material*) sahiptir. Zira hadislerin Hz. Peygamber ile ilişkisi Şâfiî'nin sünnet vurgusundan sonra gerçekleşmiştir. Hadis külliyatı sonraki neslin (sahabe, tabiîn) Hz. Peygamber'in 'yazdığı' Kur'an'ı anlama ve yorumlama çabalarından müteşekkildir. Bu anlamda hadis literatürünün tamamı tefsir rivayetlerinden oluşur. Örneğin fıkıh aslında hukuk değil, fıkıh olma amacıyla yapılmış Kur'an açıklamalarıdır. Burton bu iddiasını, Kur'an âyetleri ile hadisler arasındaki benzerlikleri göstermek suretiyle delillendirmeye çalışmaktadır.

Goldziher ve Schacht'ın hadislere yönelik aşırı şüpheli ve genellemeci yaklaşımını Müslümanlara karşı muhalif bir tavır olarak yorumlayan Burton, onların bu şüpheliğinin Batı'daki hadis çalışmalarını sekteye uğrattığına inanmaktadır. Ona göre bazı Batılı araştırmacılar onların çalışmalarına eklenecek bir şey kalmadığını düşünmüş, diğer bazıları nasıl davranacağını bilemediğinden rivayetlerden tamamen uzak dururken bazıları ise rivayetleri hiç dikkate almamayı tercih etmiştir. Bir diğer grup ise hicrî I. asırdan gelen rivayetlere dahi gerçekten tarihî ve güvenilir kaynaklar gözüyle bakmayı tercih etmiştir. Ona göre ortaya çıkan tabloda araştırmacılar kendi hadislerini özenle seçerek güncel, kabul görmüş hakikatler ışığında kabul veya reddetmişlerdir. İşte bu noktada Burton'a göre gerçek bir hadis teorsine ihtiyaç (*theory of tradition*) vardır. Bu teoriyi inşa etmek için ise İslam literatürünün üç temel alanını aynı anda dikkate almak ve eş zamanlı incelemek gerekmektedir. Birincisi temel hadis külliyatını ve ikincisi temel fıkıh çalışmalarını büyük şerhleriyle birlikte, üçüncü olarak ise tefsir literatürünü beraberce ele alıp değerlendirmek önemlidir. Burton'ın bu teorsine göre sadece Müslüman âlimlerin farklı düşündükleri hususlar değil; aynı zamanda belli meseleler ve temel ilkeler hatta oldukça ayrıntılı noktaları içeren diğer konulardaki

görüş birliklerini de araştırarak not etmek gerekmektedir. Hem ‘tamamen yasal’ hem de ‘tamamen dinî’ alanlardan seçilen bazı kilit konuların İslamî tartışmasının gelişiminin incelenmesi için, namaz; evlilik ve boşanma; miras; satış, takas ve krediler, vb. konuları ihtiva eden üç temel alanın kaynaklarından seçilen tek bir bölüm tartışmanın anlaşılmasını kolaylaştıracaktır. Soruşturma, hammaddeleri olarak hadislere dair ortak bir güveni paylaşan üç temel kaynak arasındaki ilişki hakkında bir sonuç ortaya çıkana kadar sürdürülecektir. Burton ortaya koyduğu teorisini sadece oruç meselesi üzerinden örneklendirmektedir.

Bu makalede, John Burton’ın Kur’an ile ilgili çalışmalarının hadis literatürüne bakışını nasıl etkilediği, hadislerin kaynağı ve kökeniyle ilgili temel iddialarının neler olduğu ve bu iddialarının Batı’daki hadis çalışmaları arasındaki yeri ve önemine dair meseleler ele alınmıştır. Burton’ın hadislerin anlaşılması ile ilgili önerdiği yöntemin özgünlüğü ve işlerliği makalenin bir diğer meselesidir. Nihayet buradan hareketle Burton’ın kendinden önceki Batılı hadis araştırmacıları arasındaki yeri ve önemi ayrıca hadislere bakış açısı itibarıyla hangi oryantalistler arasında (şüpheli, revizyonist, mutavassıt) yer aldığı da değerlendirilecektir.

Burton’ın Kur’an ve onun tarihi üzerine düşünceleri Türkiye’de tefsir alanında uzman pek çok araştırmacı tarafından farklı bakış açılarıyla incelenmiştir. Ancak hadis literatürü hakkındaki fikirlerine dair herhangi bir çalışma mevcut değildir. Bu makalede John Burton’ın yukarıda bahsedilen hadislerle ilgili temel iddiaları eleştirel bir yaklaşımla incelenmiştir. Bunun için öncelikle Burton’ın söz konusu teoriyi anlatıp örneklendirdiği makalesi “Notes Towards a Fresh Perspective on the Islamic Sunna” ve hadis ilmine bir giriş maksadıyla yazdığı *An Introduction to the Hadīth* adlı kitabı esas alınmıştır. Ayrıca Burton’ın hadis ve sünnetten de bahsettiği *The Collection of the Qur’ān* ve *The Sources of Islamic Law* adlı iki temel çalışmasından da istifade edilmiştir. Bunun yanı sıra Harald Motzki’nin editörlüğünü yaptığı *Hadīth: Origins and Developments* ve Herbert Berg’ün *The Development of Exegesis in Early Islam* gibi Burton’ın iddialarına yer veren Batı’daki temel hadis çalışmaları ve doğrudan Burton’ın kitaplarına yazılmış inceleme yazıları da bu çalışmanın kaynakları arasında yer almaktadır.

Bu makalede Burton’ın hadislerle ilgili çalışmalarının, bu çalışmalarda ortaya koyduğu iddialarının kendinden önceki araştırmacılardan etkilenmiş olsa da farklı yönleri olduğu anlaşılmaktadır. Burton’ın özellikle “Theory of Tradition” diye nitelendirdiği yöntemi ile Batılı araştırmacılar arasında özgün bir yere sahip olduğu söylenebilir. Hadis literatürünün kaynağı ve kökenine dair ortaya koyduğu teorisini seleflerinden oldukça etkilenmiş görünmektedir. Zira o da Goldziher ve Schacht gibi hadislere şüpheli yaklaşmakta ve güvenilir olmadığını kabul etmektedir. Ancak o uydurma olduğu gerekçesiyle hadislerin tamamının reddedilmesine itiraz ederek, lafiz itibarıyla olmasa da içerik olarak erken dönem İslam tarihini anlamak için hammadde olarak kullanılmaları gerektiğini savunmaktadır. Yine Burton’ın Kur’an’ın hadis literatürünün oluşumundaki rolü hakkındaki

düşünceleri özgündür. O sünnetin Kur'an'la ilişkisinin tamamen onu anlamak ve yorumlamak olduğunu savunarak bütün hadisleri tefsirle ilişkili görmektedir. Bu iddiası son derece genellemecedir. Zira hadis literatürü bunun dışında gündelik yaşam, ahlâk, temizlik gibi pek çok konu ile ilişkilidir. Nitekim Burton bu iddiasını temellendirecek örneklere de yer vermemektedir. Öte yandan Burton "Theory of Tradition" (Hadis Teorisi) diye ortaya koyduğu yönteminin ayrıntılarına yer vermemiştir ve hadise giriş kitabında bu yöntemi ne kullanmış ne de açıklamıştır. Burton bir yandan hadislerin gerçek olmadığını savunurken bir yandan da eleştiri veya yorum yapmaksızın Hz. Muhammed'in (s.a.v.) hayatını bu kaynaklara dayanarak doğrudan aktarmaktadır. Hadis literatürünün kaynaklarına dair yaptığı açıklamaları aynı şekilde İslamî kaynaklardan doğrudan aktarmaktadır. Bu anlamda onun hadisle ilgili iddiaları kendi için tutarlı gözükmemektedir.

Son olarak Burton'ı oryantalist paradigma içerisinde Kur'an hakkındaki düşünceleri bakımından revizyonist, hadislerle ilgili iddiaları açısından şüpheli diye nitelendirmek doğru olacaktır. Zira o revizyonistlerin aksine hicrî I. asrı anlamada hadislerin hammadde olarak kullanılabilceğini savunmaktadır.

## Bibliography

- Alshahri, Mohammed S H. "A Critical Study of Western Views on *Hadith* with Special Reference to the views of James Robson and John Burton". Doctoral thesis, University of Birmingham, 2011.
- Berg, Herbert, *The Development of Exegesis in Early Islam: The Authenticity of Muslim Literature from the Formative Period*, Curzon Press, Richmond, 2000.
- Brown, Daniel. "Review of *An Introduction to the Hadith* by John Burton". *International Journal of Middle East Studies*. Vol. 31(2) 1999, 275-276.
- Burton, John. *An Introduction to Hadith*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1995.
- Burton, John. "Notes Towards a Fresh Perspective on the Islamic Sunna", ed. Harald Motzki. *Hadith. The Formation of the Classical Islamic World*. London and New York: Routledge, 2004.
- Burton, John. *The Collection of the Qur'an*. Cambridge University Press, 1977.
- Burton, John. *Kitab al-Nasikh wa-l mansukh of Abu Ubayd Al-Qasim b. Sallam*. Cambridge: Gibb Memorial Trust, 1987.
- Burton, John. *The Sources of Islamic Law: Islamic Theories of Abrogation*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990.
- Goldziher, Ignaz. *Muslim Studies*, 2, translated by C.R. Barber, S.M. Stern, London: Gerge Allen&Unwin Ltd., 1971.
- Kızıl, Fatma. "In Pursuit of a Common Paradigm: Islamic and Western Hadith Studies". *Hikma: Journal of Islamic Theology and Islamic Education*. 6/10 (April 2015), 11-32.
- Kızıl, Fatma. *Müşterek Râvi Teorisi ve Tenkidi*. İstanbul: İsam Yayınları, 2019.
- Kızıl, Fatma. "Oryantalistlerin Akademik Hadis Araştırmaları: Ana Eğilimler, Yerleşik Kabuller ve Temel İddialar". *Hadis ve Siyer Araştırmaları VI/1* (2019), 155-245.
- Kızıl, Fatma. "The Reception and Representation of Western Hadth Studies in Turkish Academia", *Modern Hadith Studies Continuing Debates and New Approaches*, Belal Abu-Alabbas et al. 171-191. UK.: Edinburgh University Press, 2020.
- Koç, Mehmet Akif. "John Burton'un -Kur'an'da Gramer Hataları- Adlı Makalesinin Tenkidi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35/1 (1996), 553-559.
- Mete, Şeyma. "The Views of John Burton on The Qur'anic History in the Context of His Work *The Collection of The Qur'an*". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/2 (December 2022), 375-392.
- Motzki, Harald. "Introduction", ed. Harald Motzki, *Hadith. The Formation of the Classical Islamic World*. London and New York: Routledge, 2004.
- Rippin, Andrew. "The Sources of Islamic Law: Islamic Theories of Abrogation by John Burton". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies University of London* 54/2 (1991), 362-364.
- Schacht, Joseph. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford: The Clarendon Press, 1975.
- Schoeler, Gregor. "The Codification of the Qur'an: A Comment on the Hypotheses of Burton and Wansbrough". *The Qur'an in Context*. ed. Angelika Neuwirth et al. Leiden: Brill 2009, 779-794.
- Songur, Haluk. "John Burton (1929-) -The Collection of the Qur'an Adlı Eseri Özelinde-". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 4 (2004), 203-217.
- Wansbrough, John. "The Collection of the Qur'an by John Burton". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies University of London* 41/2 (1978), 370-371.



## Eyyübîler Devrinde Hadis Tedrisatı -Dimaşk Özelinde-\*

### Hadîth Education During the Ayyübid Period -The case of Damascus-

**Abdurrahman KURT**

Dr. Öğr. Üyesi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Ana Bilim Dalı  
Asst. Prof., Kahramanmaraş Sütçü İmam University, Faculty of Theology, Department of Hadith  
Kahramanmaraş, Türkiye  
abdurrahmankurt24@hotmail.com  
orcid.org/0000-0002-0670-0038

#### Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article Types** : Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Received** : 07.04.2023  
**Kabul Tarihi / Accepted** : 08.06.2023  
**Yayın Tarihi / Published** : 15.06.2023  
**Yayın Sezonu / Pub Date Season** : Haziran / June  
**Cilt / Volume: 10 • Sayı / Issue: 1 • Sayfa / Pages:** 73-108

#### Atıf / Cite as

Kurt, Abdurrahman. Eyyübîler Devrinde Hadis Tedrisatı -Dimaşk Özelinde-. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2023), 73-108.

**Doi:** 10.33460/beuifd.1278711

#### İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

*This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.*

#### Yayın Hakkı / Copyright®

Yazarların dergide yayınlanan çalışmalarını **CC BY-NC-ND 4.0** lisansı altında yayımlanmakta ve telif hakları bu lisansın hükümlerine tabi olmaktadır.

*Authors publishing with the journal is licensed under the **CC BY-NC-ND 4.0** and their copyright is subjected to the terms and conditions of this license.*

**Öz:** Mısır, Hicâz, Cezîre, Yemen ve hatta Kuzey Afrika'ya kadar uzanan bir coğrafya-da hüküm süren Eyyübîler, İslâm tarihinde siyasî, sosyal, iktisadî ve kültürel alanlarda bıraktığı tesirlerle dikkat çekmiş bir devlettir. 570-658 (1174-1260) yılları arasında yaklaşık bir asır Eyyübîlerin hâkimiyetinde bulunan Dimaşk, gerek konumu itibarıyla kavşak şehir özelliği taşıması gerekse devletin siyasî merkezleri arasında yer alması sebebiyle bu devirde birçok alanda olduğu gibi ilim ve kültür sahasında da önemli bir mevki elde etmiştir. Nitekim devletin kurucusu Selâhaddin Eyyübî başta olmak üzere devlet yöneticilerinin katkılarıyla İslâm kültür tarihinin en önemli ve gözde şehirlerinden biri haline gelmiştir. Dolayısıyla şehirde sosyal, kültürel ve ilmî faaliyetler zirve yapmış, ilim adamlarına büyük imkânlar sağlanmış, akli ve nakli ilimlerde önemli gelişmeler kaydedilmiştir. Bu alanların başında yer alan hadis ilmi de en verimli dönemlerinden birini yaşamıştır. Zira bu devir,

\* Bu çalışma, 10. 01. 2019 tarihinde tamamladığımız "Eyyübîler Devrinde Hadis Dimaşk (570-658/1174-1260)" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

medreselerin yaygınlaşp dârülhadis gibi müesseselerin kurularak eğitimin daha sistemli ve işlevsel bir boyut kazandığı önemli bir döneme tekabül etmektedir. Aynı şekilde hadis usûlünde dönüm noktası teşkil eden İbnü's-Salâh'ın Ulûmü'l hadîs isimli meşhur eseri de bu devrin ürünüdür. Hadis tarihi bir bütünlük arz ettiğinden bu tarihi sürecin seyrini daha iyi anlayabilmek için teşekkülünden günümüze kadar geçirdiği her dönem önem arz etmektedir. Bu çalışma da Dimaşk özelinde Eyyübîler devrinin hadis ilmi ve tarihine ne tür bir katkı sağladığını aydınlatmayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda devrin hadis tarihindeki özelliği ve yerinin ne olduğu, hadis eğitim ve öğretimi ile ilgili faaliyetlerin nasıl ve hangi mekânlarda yürütüldüğü, bu dönemde öne çıkan hadis âlimlerinin kimler olduğu, hadis alanında hangi metin ve kitapların önemsenip okunmasına ağırlık verildiği gibi sorulara cevap aranmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Eyyübîler, Dimaşk, Medrese, Dârülhadis.

**Abstract:** Ruling over a large territorial geography, including the Middle East, Egypt, Yemen and even North Africa, the state of Ayyübids made significant influences to the Islamic history on the areas of politics, society and culture. Damascus, ruled under the reign of Ayyübids between 570 and 658 (1174-1260), gained an important position in the field of science and culture, as it did in many other areas in this period, due to its location as a crossroads city and being among the political centers of the state. Damascus became the most important and distinguished city of Islamic cultural history through the reconstruction activities led by the founder of state Salâh al-Dîn Ayyûbi and other rulers. In this sense, social, cultural and scientific activities have peaked in the city, many great opportunities were accessible to scientists, and important developments were experienced in mental and transmitted sciences. The science of hadîth, which is at the forefront of these fields, also experienced one of its brightest periods. In this era, institutions of dâr al-hadîth and madrasahs were established and systematically functioned. Likewise, Ibn al-Şalâh's famous work Ulûm al-hadîth, which constitutes a turning point in hadîth methodology, is the product of this period. Because the hadîth presents a historical integrity, every period from its formation to the present is important for a better understanding of the course of this historical process. This study aims to reveal the contribution of the Ayyübîd era to the science and history of hadîth within the context of Damascus. This study focuses on the importance of the Ayyübîd era in the history of hadîth, how and in which places the hadîth education and training activities were carried out, who the prominent hadîth scholars in this period were, and which texts and books in hadîth were given importance and read.

**Keywords:** Hadîth, Ayyübîd, Damascus, Madrasah, Dâr al-hadîth.

## Giriş

İslâmdan önce pek çok medeniyete ev sahipliği yapan Dimaşk, Bizans'ın hâkimiyetinde iken Hz. Ömer zamanında Halid b. Velid tarafından fethedilerek Müslümanların hâkimiyetine girmiştir (14/635). İslâm tarihinde Emevî, Abbâsî, Tolunoğulları, İhşidî, Fatimî, Selçuklular ve Zengî gibi devletlerin hâkimiyetinde bulunan Dimaşk, en nihâyetinde 570/1174 yılında Selâhaddin Eyyübî (öl. 589/1193)

tarafından alınarak Eyyübîlerin yönetimine geçmiştir. Eyyübîlerin içte ve dışta siyasî birliği tesis etme gayretleri ve Haçlılara karşı mücadelede büyük başarılar elde etmeleri ilmî ve kültürel sahada da bir canlanma ve hareketliliği beraberinde getirmiştir. Nitekim Zehebî (öl. 748/1348), Kur'ân, fıkıh, hadis gibi ilimlerin menbaı diye tarif ettiği Dımaşk'ın bu devirlerde kültürel anlamda yüksek bir seviyeye ulaştığından bahsetmektedir.<sup>1</sup> Şüphesiz bunun en önemli nedeni başta yöneticiler üzere devlet erkânının ilme ve ulemâya gösterdiği ilgidir. İlmin hamiliğini üstlenmiş yöneticiler, bu hususta ellerinden gelen bütün imkânları ilim erbabı için seferber etmişlerdir. Çok sayıda câmi, medrese, dârülhadis, mektep, hânkâh vb. müesseseler inşa ederek onların hizmetine sunmuşlardır. Devletin hükümrânlığı boyunca tesis ettiği müesseselerin çeşitliliği ve sayısı zikredilemeyecek boyutlara ulaşmıştır. Nitekim bu sahadaki gayretiyle şöhret bulan devletin kurucusu Selâhaddîn, İslâm tarihinde Nizâmülmülk'ten sonra en çok medrese kuran isim olarak öne çıkmıştır.<sup>2</sup>

Yöneticiler, ilim adamlarını maddî ve manevî destekleyerek ilme teşvik etmiş, onlara ilmî mansıp ve makamlar teklif ederek yüklü miktarda maaş bağlamışlardır. Bu durum muhtelif sahalarda büyük ilim adamlarının yetişmesine imkân sağlamıştır. Devlet erkânının ilim adamlarına gösterdiği yakın alaka başka bölgelerde yaşayan pek çok âlimin dikkatini çekmiştir. Bu sebeple onlar da sunulan bu imkânlardan yararlanmak amacıyla akın akın şehre gelmişlerdir. Bu maksatla Dımaşk'a gelen âlimlerden Abdüllatif el-Bağdâdî (öl. 629/1231), Bağdat ve diğer yerlerin ileri gelenlerinden pek çok kimseyi Selâhaddîn'in ihsanlarına mazhar bir şekilde gördüğünden bahseder.<sup>3</sup> Bu âlimler gibi Abdüllatif de Eyyübî ailesi tarafından büyük bir ilgiyle karşılanmış kendisine yüklü miktarda maaş tahsis edilmiştir.<sup>4</sup> Selâhaddîn'in hizmetinde bulunan önemli devlet adamlarından İmâdüddîn el-Kâtib el-İsfahânî'nin (öl. 597/1201) düştüğü bir kayda göre Selâhaddîn zamanında Dımaşk medreselerinde eğitimle meşgul 600 kadar ilim erbabının maddî olarak desteklendiği anlaşılmaktadır.<sup>5</sup> Çeşitli eğitim kurumlarında ders vermiş Mâlîkî âlimlerden Muhammed b. Ahmed eş-Şerîşî'yi (öl. 685/1286) yaptırdığı Nâsırî ribatına hoca olarak atayan devrin sultanlarından Nâsır Yûsuf'un (öl. 658/1260), eş-Şerîşî hakkında "Onu buraya bize hizmet etsin diye değil, biz

1 Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *el-Emsâr zevâtü'l-âsar*, thk. Mahmûd el-Arnaût (Dımaşk: Dârü İbn Kesîr, 1405/1985), 26.

2 Muhammed Zağlûl, *el-Edeb fi'l- asri'l-Eyyübî* (İskenderiye: Münşetü'l-Maârif, 1411/1990), 88.

3 Ebü'l-Abbâs Ahmed b. el-Kâsım b. Ebî Usaybia, *Uyûnü'l-enbâ fi tabakâti'l-etibbâ*, thk. Nizâr Rızâ (Beirut: Dârü Mektebeti'l-Hayât, 1385/1965), 686; Ramazan Şeşen, *Selâhaddîn Eyyübî ve Devlet* (İstanbul: Çağ Yayınları, 1987), 338.

4 George Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu-Hasan Tuncay Başoğlu (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2004), 148.

5 Muhammed b. Muhammed el-İsfahânî, *el-Fethu'l-kussî fi fethi'l-kudsî* (Kahire: Dârü'l-Menâr, 1425/2004), 343; Şeşen, *Selâhaddîn Eyyübî ve Devlet*, 338; Harun Yılmaz, *Zengî ve Eyyübî Dımaşk'ında Ulema ve Medrese* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 148.

ona hizmet edelim diye hoca kıldık<sup>6</sup> şeklindeki sözü ulemânın toplumdaki yüksek mevkii ve saygınlığını ortaya koymaktadır. Bu devirde Dımaşk'ı ziyareti esnasında şehrin ilmî ortamının güzelliğinden kendini alamayan ve ilim taliplerine sağlanan imkânlar karşısında hayretler içerisinde kalan Endülüslü seyyah İbn Cübeyr (öl. 614/1217), ilim yolunda ilerlemek isteyen Endülüs ve Mağribli talebelere Dımaşk'a gelmelerini tavsiye etmiştir.<sup>7</sup>

İslâmî ilimlerde önemli bir yer teşkil eden hadis ilmi, doğuşundan günümüze kadar önemli ve uzun bir süreç geçirmiştir. Hadis ilmine dair bu uzun tarihî seyrin serencamını daha net bir şekilde görebilmek, bunu sağlam bir zeminde mütalaa edebilmek detayları muhtevî bölgesel ve devrinsel çalışmalara ihtiyacı zorunlu hale getirmiştir. Böylece bir ilme ve o ilmin muhtelif meselelerine dair boşluklar bu tarz çalışmalarla doldurulabilmektedir. Zira herhangi bir bölge veya zaman kesitini ele alan çalışmalar bir zincirin halkaları gibi öncesi ve sonrasıyla bir araya getirildiğinde fotoğrafın bütününe görmede önemli ve olumlu neticeler vereceği muhakkaktır. Nitekim son zamanlarda Kûfe, Basra, Bağdât, Endülüs, Hicâz gibi bölgelere ve Emevîler, Abbâsîler, Selçuklular, Memlûkler, Osmanlılar gibi dönemlere dair hadis ilmini bölge ve zaman açısından ele alan çok sayıda çalışma literatüre girerek bu alana katkı sağlamıştır. Bu çalışma da hadis ilmi ve bu ilmin tarihi için önemli bir zaman ve coğrafyayı temsil eden 570-658/1174-1260 yılları arasında yaklaşık bir asrı kapsayan Dımaşk merkezli Eyyûbîler devrini ele almayı amaçlamaktadır. Zira bu devir medreselerin yaygınlaşp dârülhadis, hânkâh gibi müesseselerin kurularak eğitimin daha sistemli ve işlevsel bir boyut kazandığı önemli bir döneme tekabül etmektedir. Bu bağlamda devrin hadis tarihindeki özelliği ve yerinin ne olduğu, hadis eğitim ve öğretimi ile ilgili faaliyetlerin nasıl ve hangi mekânlarda yürütüldüğü, bu dönemde öne çıkan hadis âlimlerinin kimler olduğu, hadis alanında hangi metin ve kitapların önemsenip okunmasına ağırlık verildiği ana hatlarıyla tespit edilerek genel anlamda devrin hadis tedrisatındaki yeri ve önemi ortaya konulmaya çalışılmıştır.

## 1. Dımaşk'ta Hadis İlimi ve Tedrisati

Her devirde olduğu gibi Eyyûbîler devrinde de hadis ilmi hem âlimler hem de toplum nezdinde itibar gören ilimlerin başında yer almıştır. Devrin âlimleri bu ilmin tedrisiyle meşguliyete ayrı bir değer vermişlerdir. Nitekim İbnü's-Salâh (öl. 643/1245), *Ulûmü'l-hadîs*'in hemen girişinde hadis ilminden, "faziletli ilimlerin en faziletlisi ve faydalı ilimlerin en faydalısı"<sup>8</sup> şeklinde bahsetmektedir. Zira İbnü's-Salâh'a göre bu ilmin âhirete bakan bir yönü vardır.<sup>9</sup> Hadis ilmini, "ilimlerin ha-

6 Ebu'l-Feth Mûsâ b. Muhammed el-Yünînî, *Zeylû Mir'âti'z-zamân* (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1374/1954), 4/300; Michael Chamberlain, *Ortaçağ'da Bilgi ve Sosyal Pratik*, çev. Büşra Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2009), 152.

7 Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed b. Cübeyr el-Belensî, *Rihletü İbn Cübeyr* (Beyrut: Dârü Sâdır, 1384/1964), 258.

8 Ebü Amr Osmân b. Salâhüddîn eş-Şehrezûrî, *Ulûmü'l-hadîs*, thk. Nüreddin İtr (Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1427/2006), 5.

9 İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, 236.

yırlısı" diye tavsif eden devrin muhaddislerinden Abdurrahman b. Abdülmün'im el-Makdisî'ye (öl. 656/1258) göre ise bu ilmin bir benzeri yoktur. Dolayısıyla o, ilim taliplerine hadis ilmiyle uğraşarak ebedî mutluluğa erişebileceklerini söylemiştir.<sup>10</sup>

Eyyübîler'de eğitim-öğretim Hanefî, Şâfiî, Hanbelî ve Mâlikî mezheplerine göre yapılmaktaydı. Vakfiye metninde de bu husus açıkça belirtilirdi. Örneğin, Selâhaddîn Eyyübî'nin kardeşi Sittüşşâm Zümrüd Hâtun (öl. 616/1219) tarafından kurulan Şâmiyye Cevvâniyye Medresesi Şâfiîlere,<sup>11</sup> Eyyübî emirlerinden Emir Gökçe'nin kızı Fâtima tarafından kurulan Kusâiyye Medresesi ise Hanefîlere<sup>12</sup> vakfedilmesi şart koşulmuştu. Ancak halkın önemli bir kesimi Şâfiî mezhebine mensup olduğu ve Eyyübî hanedanı da bu mezhebi benimsediği için Dimaşk'ta Şâfiîlik, hâkim ve baskın konumda olmuştur. En yaygın ikinci mezhep olan Hanefîliğin ardından Hanbelîlik ve Mâlikîlik gelmiştir. Dolayısıyla bu durum diğer alanlarda olduğu gibi eğitim ve öğretimde de Şâfiîliğin belirgin bir etkisini netice vermiştir.<sup>13</sup>

Dersler, İslam ilim tarihinde yaygın olarak kullanılagelen halka şeklinde meclisler kurularak gerçekleştiriliyordu. Dersin hocası öğrencilerin kendisini rahatça görebilecekleri yüksek bir yerde oturarak veya sütunlardan birine sırtını dayamak suretiyle ders işlerdi. Nitekim İbn Cübeyr, Emevî Camii'ni ziyareti esnasında el-Murâdî diye bilinen İsbilyeli bir fakihin câmiye ait sütunlardan birinin dibinde ders verdiği tanık olduğundan bahseder.<sup>14</sup> Muhaddisler, hadis derslerinde zaman zaman kendi görüşlerini belirtmişler, şerh mahiyetinde konuya dair açıklayıcı bilgilere yer vermişlerdir. Bununla birlikte konunun zihinlerde yer edinmesi için müzakere metodunu da yaygın olarak kullanmışlardır. Böylece hadis tedrisatında aktif bir eğitim yöntemi uygulanmıştır. Dönemin fakih ve muhaddislerinden Ebû Şâme el-Makdisî (öl. 665/1267), Eşrefiyye Dârülhadisi'ne atandığı gün devrin kadisiyle birlikte müderris ve muhaddislerden oluşan bir grub ulemânın huzurunda ilk dersinde *Şerhu'l-hadisi'l-muktefâ fi meb'asi'n-Nebiyi'l-Mustafâ* isimli eserinden okumuş, naklettiği hadislerin sened ve metinleri hakkında detaylı açıklamalarda bulunmuştur.<sup>15</sup> Aynı şekilde Âdiliyye Medresesi'nin açılışında yapılan

10 Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Ahmed b. Receb el-Hanbelî, *ez-Zeyl alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, thk. Abdurrahman b. Süleymân el-Useymin (Riyâd: Mektebetü'l-Ubeykân, 1425/2005), 4/48-49.

11 Abdülkâdir Bedrân, *Münâdemetü'l-atlâl ve müsâmeretü'l-hayâl*, thk. Zührey eş-Şâviş (Dimaşk: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1405/1985), 106.

12 Abdülkâdir b. Muhammed en-Nuaymî, *ed-Dâris fi târihi'l-medâris*, thk. İbrâhîm Şemsüddîn (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990), 1/434. Bu devirde Dimaşk'ta kadınların kurduğu Hanefî medreseler ve müderrisleri hakkında bk. M. Fatih Yalçın, "Eyyübîler Döneminde Şam'da Kadınlar Tarafından Kurulan Hanefîler'e Ait Medreseler", *History Studies International Journal of History* 6/6 (Aralık 2014).

13 Örneğin 6 tanesi Zengîler, 58'i ise Eyyübîler döneminde kurulan Dimaşk'taki mevcut 64 medreseden 28'i Şâfiî, 25'i Hanefî, 7'si Hanbelî, 1'i Mâlikî medresesidir. Geriye kalan 3 tanesi ise Şâfiî ve Hanefîlerin ortak kullanımına tahsis edilmiştir. Bk. Yılmaz, *Zengî ve Eyyübî Dimaşk'ında Ulema ve Medrese* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 73.

14 İbn Cübeyr, *Rihle*, 245.

15 Ebû Şâme el-Makdisî, *el-Müzeyyel ale'r-Ravzateyn*, thk. İbrâhîm ez-Zeybek (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1431/2010), 2/195-196.

ilk derste de çeşitli ilimlerde söz sahibi pek çok müderris yer almıştır. Medresenin evvânında (avlu) gerçekleştirilen ve Eyyübî sultanlarından Muazzam İsrâ'nın (öl. 624/1227) da hazır bulunduğu mecliste Kâdî Cemâlüddîn Yûnus b. Bedrân el-Mısrî ilk dersi yapmıştır. Sultanın sağında sırasıyla Hanefî şeyhi Cemâlüddîn el-Hasîrî, Şâfiî şeyhi Fahrüddîn b. Asâkir, Şemsüddîn İbnü's-Şîrâzî, Muhyiddîn Yahyâ İbnü'z-Zekî; solunda medresenin müderrisi Cemâlüddîn el-Mısrî, Seyfüddîn el-Âmidî, Şemsüddîn Yahyâ b. Hibetullah, Necmüddîn Halil; karşısında ise İbnü's-Salâh ve daha başka âlimlerin oturup insanların da bu halkanın gerisinde yer almış olması,<sup>16</sup> oturmada dahi bir düzen ve âdaba riayet edildiğini göstermektedir.

### 1.1. Hadis Tedrisatında Rihleler ve Önemi

Sahâbe neslinden başlayıp sonraki asırlarda da büyük bir ivme kazanarak zirveye ulaşan ve bilginin intikalinde önemli vazife gören ilim yolculukları (rihle), ilim taliplerinin hayatında bir zaruret ve âdet haline dönüşmüştür. Zira bu durum, bir açıdan kişinin ilmi seviyesini tespit etmede önemli bir etken kabul edilmektedir. Kısacası bir ilim talibi ne kadar çok yere seyahat etmişse ve ne kadar çok hocayla görüşmüşse, o derece ulemâ ve halk nazarında hüsnü kabul görür anlamına gelmekteydi. Âlimler, rihle geleneğinden nasibini almayanları pek hoş karşılamamışlar ve bunu bir eksiklik olarak telakki etmişlerdir. Yahya b. Maîn'in (öl. 233/847), kendi bölgesinde hadis yazıp da başka yerlere yolculuk yapmayan kimseyi dostluk kurulmayacak dört kişiden biri olarak görmesi ve İbnü's-Salâh'ın (öl. 643/1245) hadis talibinin, beldesindeki âli isnadları ve malumatı elde ettikten sonra, diğer beldelere de seyahat etmeyi bir gereklilik görmesi,<sup>17</sup> ilim yolculuklarının âlimler nezdindeki önemini açıkça ortaya koymaktadır.

Eyyübîler devrinde de ilim yolculuklarına büyük bir önem verilmiştir. Dönemin muhaddislerinden Cemmâilî diye bilinen Abdülğani b. Abdülvâhid el-Makdisî (öl. 600/1203) kendisine ilim talebi için gelip de bir şeyler öğrenenlere başka beldelere gidip oradaki âlimlerden de faydalanmalarını tavsiye etmiş, ilim maksadıyla yapılan rihleleri cihad ve nafilelerden üstün tutmuştur.<sup>18</sup> Nitekim o, Ziyâeddîn el-Makdisî (öl. 643/1245) ve Yûsuf b. Halîl b. Karâcâ (öl. 648/1250) gibi çokça seyahatte bulunmuş muhaddislerin ilim yolculuğuna çıkmasında etkin rol oynamıştır.<sup>19</sup> Ziyâeddîn, ilim yolculuğuna başlamadan önce hocalarıyla bir araya gelip onların görüşlerine başvurduğunda hocası İbrahim b. Abdülvâhid'in (öl. 614/1218) kendisine "İslâm, hadistir; hadis yok olduğunda İslâm yok olur" dediğini<sup>20</sup> belirterek hadis ilmi için rihlenin zaruretine işaret etmiştir.

16 Ebû Şâme, *el-Müzeyyel*, 1/351-352.

17 İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadis*, 246.

18 İbn Receb, *ez-Zeyl*, 3/12.

19 Bk. Zehebi, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1422/2001), 21/450; 23/151.

20 Muhammed Mutî' el-Hâfız, *et-Tenvîh ve't-tebyîn fi sîreti muhaddisi's-Şâm el-Hâfız Ziyâeddîn* (Beyrut: Dârü'l-Beşâirü'l-İslâmiyye, 1420/1999), 47.

Bu dönemde yaşamış hadis âlimlerin hâl tercümelerinin ele alındığı kaynaklar incelendiğinde çok sayıda muhaddisin Dımaşk'taki muhaddisleri ziyaret ettiği, onlardan ders ve icâzet aldığı gibi bu muhitte yetişip büyüyen âlimlerin de aynı maksat ve hedeflerle ilim merkezlerine adeta mekik dokur gibi gidip geldikleri hatta içlerinden bir kısmının aynı beldeye defalarca gittiği görülecektir. Cezîre bölgesi muhaddislerinden Abdülkâdir b. Abdullah er-Ruhâvî (öl. 612/1215) hadis yolculuklarıyla şöhret bulmuş isimlerdendir. Kendi el yazısıyla çok sayıda kitap ve cüz yazan er-Ruhâvî'nin, Dımaşk'a geldiğinde buradaki medreselerde ikâmet ettiği ve bu süre zarfında İbn Asâkir'in *Târihu Dımaşk'*ını istinsah ederek tamamını müellifine okuduğu rivâyet edilmektedir.<sup>21</sup> Nablus'a bağlı bir yerleşim birimi olan Merdâ'da doğan ve bu şehirde hatib olarak görev aldığından Hatîbu Merdâ diye tanınan Muhammed b. İsmâil en-Nablusî (öl. 656/1258) gençlik yıllarında Dımaşk'a gelerek ilim tahsil eden mihaddislerden bir diğeridir. Nablusî'nin uzun yıllar Merdâ'da hatiplik yaptığını dile getiren Zehebî, onun 653/1255 yılında da Dımaşk'a geldiğini ve burada Müslim'in *es-Sahih'i*, İbn İshâk'ın *es-Sîre'si* ve Ebû Ya'lâ'nın *el-Müsned'i* ile rivâyetine sahip olduğu birtakım cüzleri naklettiğini söylemektedir.<sup>22</sup>

Dımaşk, bu devirde Mağrib ve Endülüslü hadis âlimlerinin de dikkatini çekmiştir. Zira Mağrib hac yolunun bu topraklardan geçmesi ve önemli ticaret yollarının burada yer alması hem dîni hem de ticarî maksatla yola çıkan ilim erbabının bu fırsatı ganimet bilerek Dımaşk'a uğramasını ve buradaki ulemayla fikir alışverişinde bulunmasını sağlamıştır. Örneğin Muhammed b Ahmed el-Bâcî (öl. 635/1237), 634 yılında hac ziyâreti sebebiyle deniz yoluyla Akkâ'ya gelerek Akkâ limanından da Dımaşk'a geçen Endülüslü âlimlerindendir. Bâcî, Dımaşk'ta bulunduğu müddet zarfında *Muvatta'*ı rivâyet etmiş ve İbnü's-Salâh'tan da *Ulûmü'l-hadis'i* dinlemiştir.<sup>23</sup> Lügat, kıraat, şiir, fıkıh ve hadiste söz sahibi İbn Mâlik diye meşhur Endülüslü âlim Muhammed b. Abdullah et-Tâî (öl. 672/1274) ise Dımaşk'a yerleşmiş isimlerden olup Emevî Camii ve Âdiliyye türbesinde tedris vazifesiyle iştigal etmiştir.<sup>24</sup> Dil ilimlerindeki başarısı onu *Sahih-i Buhârî'*yi filolojik açıdan tahlile tabi tutmaya sevk etmiş ve o, bu eserde geçen müşkil kelimelerin izahına dair bir eser kaleme almıştır.<sup>25</sup>

Devrin hükümdarları da zaman zaman muhtelif şehirlerdeki önemli isimleri Dımaşk'a davet ederek Dımaşk dışındaki meşhur muhaddislerin, rivâyet icazetine

21 İbn Receb, *ez-Zeyl*, 3/177.

22 Zehebî, *Târihu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmurî (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1418/1997), 48/285-286.

23 Zehebî, *Siyer*, 23/29; İbn Ruşeyd, *İfâdetü'n-nasih bi't-ta'rîf bi senedi'l-Câmi'i-s-Sahih*, thk. Muhammed el-Habîb (Tunus: ed-Dârü't-Tünusiyye lî'n-Neşr, 1394/1974), 103-104.

24 Muhammed b. Şâkir el-Kütübî, *Fevâtü'l-Vefayât ve'z-zeyl 'aleyhâ*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dârü Sâdir, 1393/1973), 3/407-409; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 50/108-111.

25 Kütübî, *Fevâtü'l-Vefayât*, 3/408. İbn Mâlik'in sözü edilen eseri günümüze ulaşmış olup neşredilmiştir. Bk. İbn Mâlik, *Şevâhidü't-tavzih ve't-tashih li müşkilâti'l-Câmi'i's-sahih*, nşr. Tâhâk Muhsin (Bağdat: Mektebetü İbn Teymiyye, 1405/1985).

sahip olduğu hadis kitaplarını nakletmeleri için büyük bir çaba sarf etmişlerdir. Hadis rivâyeti için şehre davet edilenler arasında Hanbel b. Abdullah er-Rusâfî (öl. 604/1207), Ömer b. Muhamed b. Taberzed (öl. 607/1210) ve Hüseyin b. Mübârek ez-Zebîdî (öl. 631/1233) gibi isimler yer almaktadır. Nitekim Erbil hükümdarı Muzafferuddîn Gökböri (öl. 630/1233) tarafından Erbil’de bir dârülhadis inşa edildiği zaman burada hadis okutacak kimsenin bulunmadığından Bağdat’tan âlimlerin davet edilmesi hükümdara teklif edilir. Bunun üzerine Gökböri, Abbâsi halifesi Nâsır Ebü’l-Abbâs Ahmed’e (öl. 622/1225) bir mektup yazarak dönemin muhaddislerinden İbn Taberzed ile er-Rusâfî’nin Erbil’e gelmelerini talep eder. Bir müddet sonra Selâhaddîn Eyyûbî’nin oğlu el-Meliku’l-Muhsin Ahmed (öl. 634/1237), söz konusu âlimlerin Erbil’de oldukları haberini alınca Dımaşk’a da gelmeleri için Erbil hükümdarına mektup yazmıştır.<sup>26</sup>

İlim tahsili için diyar diyar dolaşmakla temâyüz etmiş Dımaşklı hadis hâfızı İbn Amrûk el-Bekrî (öl. 656/1258), Bağdât, Erbil, Halep, Hemedân, Herat, İsfahan, Kudüs, Mekke, Merv, Mısır, Musul, Nisâbûr gibi ilim merkezlerinde bulunmuştur. Gezdiği yerlerde ders aldığı hocaların rivâyetlerini içeren *el-Erbaûne’l-belediyye* isimli bir eser kaleme almıştır.<sup>27</sup> Şehirlerin ilmî ortamının cazibesi, kendilerine sunulan imkânlar ve benzeri nedenler bazen âlimleri gittikleri şehre yerleşerek ömürlerinin sonuna kadar orada yaşamaya sevk etmiştir. Nitekim Dımaşk’ta doğan Muhammed b. İbrahim el-Makdisî (öl. 676/1277), Tâcüddîn Ebü’l-Yümn el-Kindî (öl. 613/1217), Ebü’l-Kâsım Abdüssamed İbnü’l-Harestânî (v. 614/1218) ve Muvaffakuddîn İbn Kudâme’dan (öl. 620/1223) muhtelif ilimlere ait dersler aldıktan sonra Bağdat’a giderek devrin meşayihından istifade etmiş ve orada evlenmiştir. Daha sonra Mısır’a geçen Muhammed, memnun kaldığı bu şehirde vefatına kadar ikamet etmiştir. Üstelik Mısır’da büyük bir şöhret kazanarak Hanbelîlerin şeyhi olma vasfını elde etmiştir. Kaynaklar onun Kahire’deki Saïdu’s-süedâ hânkâhının meşihatına getirildiğini ve Mısır diyarında Hanbelîlerin ilk kadilkudâtı olmasının yanında Sâlihiyye Medresesi’nin de ilk müderrisi olduğunu zikreder.<sup>28</sup> Mısır’da yakaladığı bu şöhret bir âlimin hangi saiklerden ötürü gittiği yerlerden ayrılamadığını ve buraları mesken edindiğini açıklar mahiyettedir.

Kaynaklar, çokça rihlede bulunmakla temâyüz etmiş âlimler hakkında *rahhâl*, *cevvâl*, *vâsi’u’r-rihle*, *kesîru’l-esfâr* gibi ifadeler kullanarak onların bu hususiyetlerine dikkat çekmişlerdir. Ebü’l-Kâsım İbn Asâkir (öl. 571/1176), Ömer b. Muhammed ed-Dımaşkî (öl. 574/1179), Muhammed b. Abdurrahman el-Mesûdî (öl. 584/1188), Muhammed b. Abdülğani el-Makdisî (öl. 613/1217), Abdülazîz b. Abdülmelik ed-Dımaşkî (öl. 618/1221), Muhammed b. Yûsuf el-Birzâlî (öl. 636/1238), İbrahim b. Muhammed es-Sarîfînî (öl. 641/1243), Mufaddal b. Ali el-

26 İbnü’l-Müstevfî, *Târîhu Erbil*, thk. Sâmî b. Seyyid (Irak: Dârü’r-Reşid, 1400/1980), 1/159-160; İbnü’l-Adîm, *Buğyetü’l-taleb fi târihi Halep*, thk. Süheyl Zekkâr (Beyrut: Dârü’l-Fikr, ts.), 6/2979.

27 Zehebî, *Siyer*, 23/326-327.

28 Yünîni, *Zeylû Mir’âti’z-zamân 3/279-280*; Zehebî, *Târîhu’l-İslâm*, 50/240-241; İbn Receb, *ez-Zeyl*, 4/142-148.



Kureşî (öl. 643/1245), Ziyâeddin el-Makdisî (öl. 643/1245), Yûsuf b. Halil b. Karâcâ ed-Dımaşkî (öl. 648/1250), Abdurrahman b. Ebu'l-Fehm el-Yeldânî (öl. 655/1257), Hasan b. Muhammed el Bekrî öl. 656/1258) gibi isimler bu devirde Dımaşk'ta zikredilen vasıflarla nitelenen muhaddislerdendir.

## 1.2. Hadis Tedrisatında Yaygın Kullanılan Metotlar

İslâm ilimler tarihinde, bilginin hangi usûl ve yollarla elde edildiğine ehemmiyet verilmiştir. Özellikle de hadis ilminde bu durum rastgele olmayıp belli bir esas ve usûl çerçevesinde cereyan etmiştir. Bu bağlamda hadis eğitim ve öğretim faaliyetlerinde usûl kaynaklarında detaylıca yer verilen metotlar kullanılmıştır. Eyyûbî devrinde de hadislerin tahammül ve edası belirtilen metotlarla gerçekleştirilmiş olup umumiyetle semâ, kıraat ve icâzetin kullanıldığı görülmektedir. Önceki asırlarda hadislerin tahammül ve edasında uygulanan usuller, bu devirlerde daha çok kitapların tedris ve rivâyetinde kullanılır olmuştur. Dolayısıyla herhangi bir hadis kitabını rivâyet etmek isteyen kişinin o kitabın rivâyet hakkına sahip olması gerekiyordu ki bu da semâ, kıraat, icâzet gibi metotlarla elde edilebiliyordu. Aksi takdirde bir kimsenin rivâyet hakkına sahip olmadığı bir hadis metnini veya eserini okutması itibar görmemiştir.

Herhangi bir hadis kitabını rivâyet eden muhaddisin, hocasından bu kitabı hangi yolla aldığı belirtilmiş ve hatta söz konusu kitabın tamamı semâ yoluyla elde edilmemişse buna da ayrıca dikkat çekilmiştir. Örneğin Tirmizî'nin *Sünen*'ini okutmuş devrin isimlerinden Ebü'l-Yümn el-Kindî (öl. 613/1217), hocası Ebu'l-Feth Abdülmelik el-Kerühî'den (öl. 548/1153) *Sünen*'in bir kısmını semâ, diğer bir kısmını ise icâzet yoluyla aldığından, kaynaklarda Kindî'nin eserin tamamını semâ yoluyla almadığı özellikle belirtilmiştir.<sup>29</sup> Aynı şekilde Kindî'nin kendisinden *Târîhu Bağdâtı*' dinlediği hocası Ebû Mansûr Abdurrahman el-Kazzâz'ın (öl. 535/1140), sözü edilen kitabın 36. cüzünü bizzat Hatib el-Bağdâdî'den dinlemediği zikredilmektedir. Zira Ebû Mansûr, annesinin vefatı sebebiyle defin işlemleriyle meşgul olduğundan o günkü derse iştirak edememiş ve 36. cüzün semâını kaçırmıştır. Hatib el-Bağdâdî dersin başında herhangi bir oturumu kaçıranlara tekrarda bulunmayacağı şartı getirdiğinden Ebû Mansûr ilgili cüzün semâından mahrum kalmıştır.<sup>30</sup> Örneklerden de anlaşıldığı üzere hadis tahammülünün hangi yolla gerçekleştiği açıklanmış ve semâin eserin tamamını kapsayıp kapsamadığı dahi belirtilmiştir.

Hadislerin tahammül ve edasında icâzet de yoğun bir şekilde kullanılmıştır. Hadis öğrenimini daha kolay hale getirme ve hadislerin neşrine hizmet etme maksadı, âlimleri icâzetle hadis rivâyet etme yöntemini kullanmaya sevk etmiştir. Öte yandan Müslümanlara özgü olan isnad sistemini muhafaza etme arzusu da

29 İbn Nukta, *et-Takyid li ma'rifeti ruvâti's-sünen ve'l-mesânid*, thk. Şerif b. Sâlih (Katar: Vezâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1435/2014), 2/520.

30 İbn Nukta, *et-Takyid*, 2/263.

icâzete ehemmiyet vermeye sevk etmiştir.<sup>31</sup> İcâzetin zaruriyyetine ve faydasına değinen devrin hadis hâfızlarından Ebû Tâhir es-Silefi'nin (öl. 576/1180), râvî ve hadis hâfızlarının zamanla yok olması göz önünde bulundurulduğunda, isnad sistemini ayakta tutmanın yolunun ancak icâzet sayesinde gerçekleşebileceğine ve ayrıca gitmek istenen hocanın uzak bir yerde olması veya herhangi bir engelden dolayı her ilim talibinin ilim yolculuğuna çıkmaya güç yetiremediğine ve bu sebeple icâzet yöntemine başvurmanın kaçınılmaz olduğuna dikkat çekmiştir.<sup>32</sup>

Bir âlim başka birine icâzet verdiyse, bu artık icâzet verilen için bir belge niteliği taşıyordu. Bu çerçevede âlimler, icâzet yoluyla çok sayıda hocaya sahip olmuşlardır. Örneğin Dımaşk'ın meşhur muhaddis ve tarihçisi Ebü'l-Kâsım Ali b. Asâkir (öl. 571/1176)'in 290 kadar hocadan icâzet aldığı nakledilmektedir.<sup>33</sup> Nitekim o, *Mu'cemü's-şuyûh*'unda Ebü'l-Hasan Ali b. Abdullah el-Endelüsî'den (öl. 532/1138) naklettiği bir rivâyetin kendisine İskenderiye'den icâzetle geldiğini aktarmaktadır.<sup>34</sup> Aynı şekilde Ziyâeddîn el-Makdisî'nin sadece üçüncü cüzü elimize ulaşan *Meşâyihu'l-icâze* isimli eserinde 45 hocanın ismi yer almaktadır.<sup>35</sup> En az üç cüzden müteşekkil olduğu anlaşılan bu kitap, Ziyâeddîn'in ne kadar çok hocadan icâzet aldığı ortaya koymaktadır.

Bir ilim tâlibi bizzat kendisi hocadan icâzet isteyebileceği gibi arkadaşı, tanıdığı veya bu işi meslek edinmiş kişiler aracılığıyla da icâzet talebinde bulunabilmekteydi. Nitekim İbnü's-Sâbûnî (öl. 680/1282), biyografisine yer verdiği Ebû İmrân Mûsâ b. Yûsuf'tan (öl. 636/1238) bahsederken Ebû İmrân'ın kendisine icâzet verdiğini ve bu icâzetin, Münzirî'nin (öl. 656/1258) talebiyle (istid'a) alındığını belirtmiştir.<sup>36</sup> Aynı şekilde Bağdâtlı âlimlerden Ebü'l-Hasan Ali İbnü'n-Nefis'in (öl. 640/1242), hocaların vermiş olduğu icâzetleri sahiplerine teslim etme maksadıyla Bağdât'tan İskenderiye'ye gidip gelmiştir.<sup>37</sup> Yıllarca bu vazifeyi yerine getiren İbnü'n-Nefis'in, bu sebeple "el-İcâzâtî" diye tanındığı zikredilmektedir.<sup>38</sup> Muhaddisler, hocalarından aile fertleri için de icâzet vermelerini ricâ etmişlerdir. Özellikle çocuklar için icâzet talebi çok yaygın bir hâl almıştı. Pek çok ilim adamı çocuklarının erken yaşlarda sened zincirine dâhil olmalarını istemiştir. Devrin eğitim hayatına bakıldığında bu durumun izlerini net bir şekilde görebilmek müm-

31 Cemil Akpınar, "İcâzet", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/394.

32 Sehâvî, *Fethü'l-muğîs bi-şerhi Efliyyeti'l-hadis li'l-İrâkî*, thk. Ali Hüseyin (Kahire: Mektebetü's-Sünne, 1424/2003), 2/227-228.

33 Zehebî, *Siyer*, 20/556.

34 Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hasen b. Asâkir, *Mu'cemü's-şuyûh*, thk. Vefâ Takiyyüddîn (Dımaşk: Dârü'l-Beşâir, 1421/2000), 721.

35 Hâfız, *et-Tenvîh ve't-tebyîn*, 149-151.

36 İbnü's-Sâbûnî, *Tekmiletü lkmâli'l-İkmâl fi'l-ensâb ve'l-esmâ ve'l-elkâb*, (Irak: Matbûâtü'l-Mecma'i'l-İlmiyyi'l-İrâkî, 1377/1957); 168; Beşşâr Avvâd Ma'rûf, *el-Münzirî ve kitâbuhu't-Tekmile* (Irak: Matbaatü'l-Âdâb fi'n-Necef, 1388/1968), 98-99.

37 İbnü's-Sâbûnî, *Tekmiletü lkmâli'l-İkmâl*, 322.

38 Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 46/446.

kündür. Meselâ Ebû Şâme, kendisiyle bir araya geldiği hocalarından çocukları Muhammed, Ahmed, İsmail ve Fatıma için icâzet almıştır.<sup>39</sup>

## 2. Hadis Tedrisatının Yapıldığı Mekânlar

### 2.1. Medreseler

Medrese yapımına büyük bir önem veren Eyyûbî devleti, daha önce Selçuklular, ardından Zengiler tarafından kurulan bu eğitim müesseselerini bütün gayretleriyle inşa etmeye devam ederek ülkenin her tarafına götürmüştür. Eyyûbîlerin, hâkimiyetleri boyunca sadece Dımaşk'ta 58 medrese inşa etmiş olmaları,<sup>40</sup> bu dönemde ne denli yoğun bir medrese kurma faaliyetinin bulunduğunu ortaya koymaktadır.

Medreselerde tefsir, kıraat, fıkıh, hadis, sarf, nahiv, edebiyat ve benzeri ilimlerde ders veren kimselere müderris denilmekteydi.<sup>41</sup> Medreseye atanacak olan müderris, onu yaptıran, vakfeden kimse veya devlet tarafından belirleniyordu. Devlet eliyle atanan müderris maaşını düzenli olarak devletten aldığı gibi vakıflarca atanan müderrisler de ücretlerini vakıf idaresinden alırlardı. Bu ücretler medreseyi tesis edenlerin imkân ve tercihlerine, müderrisin şöhretine ya da medreseye göre değişkenlik arz edebilirdi. Selâhaddin'in Mısır'da yaptırdığı Salâhiyye Medresesi'nin müderrisinin aylık ücretinin 40 dinar olduğundan bahsedilirken<sup>42</sup> Dımaşk'taki Şâmiyye Cevvâniyye Medresesi'nde görev alacak müderrise 130 Nâsırî dirhemi tahsis edilmişti.<sup>43</sup> Medreselerde müderrislere yardımcı olmak maksadıyla muîd denilen kimseler görev yapıyordu. Günümüzdeki asistanlığın karşılığı olan muîd, öğrencilerle beraber derse katılıp ve dersin bitiminde müderrislerin öğrencilere vermiş olduğu dersi onlara tekrarlayan, anlayamadıkları hususları açıklığa kavuşturan yardımcı kimselerdi. Aylık kendilerine belli bir ücret tahsis edilen muîdler, Eyyûbî dönemi medreselerinde müderristen sonra en

39 Ebû Şâme, *el-Müzeyyel*, 2/47, 68, 140. Bu durum İslâm eğitimi üzerine araştırma yapan Batılı ilim adamlarının da dikkatini çekmiştir. Nitekim İslâm ve Ortadoğu konusunda uzmanlaşmış çağdaş bir tarihçi olan Jonathan Berkey çocukların icâzetine dair şu açıklamalarda bulunmuştur: "...Özellikle hadis rivâyetinde çok küçük yaştaki kız ve erkek çocuklara yaşlı biri tarafından verilen icâzetler bu çocukların hayatının ilerleyen dönemlerinde birbirleriyle bağlantılı iki sebepten dolayı değerli oluyordu. Diğer tüm unsurlar sabitken bir çocuğun elindeki yaşlı birinden alınmış bir icâzet daha genç birinden alınmış icâzete göre her şeyden önce daha az ismin yer aldığı bir senet zincirine sahip olacaktır. Senette daha az ismin yer alması onun muasırlar nazarında daha sağlam olması demektir. Zira teorik olarak daha az isim demek bilginin intikalinde hata ihtimalinin daha az olması demektir. Buna ek olarak küçük yaşta icâzet alan bir çocuk onlarca yıl önce vefat eden saygıdeğer bir hocadan bir eseri rivâyet edecek hayatta kalan son kişi haline dönüşebilirdi." Bk. Jonathan Berkey, Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali, çev. İsmail Eriş (İstanbul: Klasik Yayınları 2009), 46.

40 Bu devirde kurulan medreseler hakkında geniş bilgi için bk. Hasan Şümeysânî, *Medârisu Dımaşk fi'l-asi'l-Eyyûbî* (Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedide, 1403/1983). Yılmaz, *Zengî ve Eyyûbî Dımaşk'ında Ulema ve Medrese* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017).

41 Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ali el-Kalkaşendî, *Subhu'l-aşâ fi sinâ'ati'l-inşâ* (Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Misriyye, 1340/1922), 5/464.

42 Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara fi târihi Mısır ve'l-Kâhire*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl (Kahire: Dârü lhyâ'i'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1387/1967), 2/257; Ahmed Çelebi, *İslâm'da Eğitim-Öğretim Tarihi*, çev. Ali Yardım (İstanbul: Damla Yayınları, 2013), 196-197.

43 Nuaymî, *ed-Dâris*, 1/228; Yılmaz, *Zengî ve Eyyûbî Dımaşk'ında Ulema ve Medrese*, 87.

önemli mevkiyi temsil ediyordu. Çok sayıda hadis âlimi genellikle gençlik yıllarında bu vazifede rol almıştır. Bu durum eğitim hayatlarının ileriki safhalarında hoca olabilme yolunda onlara büyük bir tecrübe sağlamıştır. Nitekim İbnü's-Salâh Nizâmiyye medreselerinde görev yapan hocası Muhammed b. Yûnus'a (öl. 608/1211) bir müddet muîd olmuştur.<sup>44</sup> Aynı şekilde Kemâlüddîn İshâk b. Ahmed (öl. 650/1252) Ravâhiyye Medresesi'nde İbnü's-Salâh'ın yanında yaklaşık 20 yıl bu vazifede bulunmuştur.<sup>45</sup>

Medreselerde eğitim alan talebe sayısının ise ortalama 20 kadar olduğu görülmektedir. Meselâ Şâmiyye Cevvâniyye Medresesi'ne ait sicil kaydında bu hususa işaret edilmiş müderris, müezzin ve kayyım hâriç muîd ve imamla birlikte talebe sayısının yirmiyi aşmaması şart koşulmuş, ancak vakif gelirlerinde artışın olması durumunda yetkili kişinin bu sayıyı çoğaltabileceği zikredilmişti.<sup>46</sup> Aynı şekilde Âdiliyye Suğrâ ve Asrûniyye Medresesi'ne alınacak talebe sayısının da 20 olması öngörülmüştü.<sup>47</sup> Ancak talebe sayısının bütün medreselerde böyle olduğunu söylemek mümkün değildir. Zira bütün medreselerin aynı büyüklükte ve aynı imkânlarla sahip olduğu vakıya uygun düşmemektedir. Yukarıda zikredildiği gibi Şâmiyye Cevvâniyye'de bu sayının eldeki imkânlarla göre değişebileğine işaret edilmesi bunu teyit etmektedir.

Dersler daha çok güneşin doğuşuyla başlar ve ikinci vaktine kadar devam ederdi. Derslerin süresi hususunda ise öğrenciyi ne usandıracak şekilde uzun ne de çok kısa tutulması, derse gelenlerin durumlarının göz önünde bulundurulması tavsiye edilirdi.<sup>48</sup> Yine medreseler günümüzdeki eğitimde olduğu gibi haftalık ve yıllık tatile girerdi. Haftada üç ile beş gün arasında ders yapılır, salı ve cuma günleri genellikle tatil olurdu. Ancak bazı medreselerde farklı uygulamalara da rastlamak mümkündür. Nitekim Emîniyye Medresesi müderrisi Alâüddîn İbnü'z-Zemlekânî (öl. 690/1291), cuma dâhil bütün günlerde ders yapılmasını kararlaştırmıştı.<sup>49</sup> Ömeriyye Medresesi de cuma hariç bütün günlerde tedrisata açıktı. Ancak bir dönem sonra aynı medresede pazartesi ve perşembe günleri tatil olmuştur.<sup>50</sup> Bununla birlikte bayram günleri, üç aylar ve hatta Şevvâl ayının ilk 20 günü de tatil olabiliyordu.<sup>51</sup>

44 Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, thk. Zekeriyâ Umeyrât (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998), 4/149; Ebû Muhammed Abdürrahîm b. el-Hasen el-İsnevî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1407/1987), 1/41.

45 Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 1418/1997), 48/441; *Siyer*, 23/248.

46 Bk. Nuaymî *ed-Dâris*, 1/227-228; Çelebi, *İslâm'da Eğitim-Öğretim Tarihi*, 251; Şümeysânî, *Medârisu Dimaşk*, 192.

47 Nuaymî, *ed-Dâris*, 1/279, 303.

48 Ebû Abdillâh Muhammed b. İbrahim b. Cemâa, *Tezkiretü's-sâmi' ve'l-mütekellim fi edebi'l-âlim ve'l-müteallim*, thk. Muhammed İbn Mehdi (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1433/2012), 65.

49 Nuaymî, *ed-Dâris*, 1/145.

50 Ebû'l-Fazl Muhammed b. Ali b. Tolun *ed-Dimaşkî, el-Kalâidü'l-cevheriyye fi târihi's-Sâlihiyye*, thk. Muhammed İbrahim (Ammân: Ervika li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 1434/2013), 1/355.

51 Semîre Sâlim, *el-Hayâtü'l-ilmîyye fi medineti Hamâ fi'l-asri'l-Eyyûbi* (Suudi Arabistan: Câmîatü Ümmî'l-kurâ, Yüksek Lisans Tezi, 1432/2011), 160; Halit Özkan, *Memlûklerin Son Asrında Hadis* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 123.

Vakıflarla desteklenen bu müesseselerin çoğu, özellikle şehre dışarıdan gelmiş ilim taliplerine yurt, burs gibi barınma ve mâli destek imkânı da sağlıyordu. Meselâ Nevevî (öl. 676/1277) on dokuz yaşlarında ilim tahsili için Dımaşk'a geldiğinde, Emevî Camii hatiplerinden Cemâlüddîn Abdülkâfi (öl. 689/1290), onu devrin Şam müftüsü Tâcüddîn Abdurrahman el-Fezârî'nin (öl. 690/1291) ders halkasına götürmüştü. Ne var ki Nevevî'nin kalacak yeri yoktu ve hocasının görev yaptığı Sârimiyye Medresesi de barınma imkânı sağlayacak özellikte bir medrese değildi. Bunun üzerine hocası onu bu imkânlara sahip, İbnü's-Salâh'ın talebelerinden Kemâlüddîn İshâk b. Ahmed'in müderrisi olduğu Ravâhiyye Medresesi'ne yönlendirerek Nevevî'yi bu müşkil durumdan kurtarmıştır. Nevevî vefatına kadar hayatını bu medresede geçirmiştir.<sup>52</sup>

Hadise yönelik ilimlerin okutulması ve nice muhaddisin yetişmesinde de rol oynayan bu mekânlar, hadis tarihi itibarıyla ayrı bir öneme sahiptir. Örneğin, Sâlihiyye mahallesinde inşa edilen Ömeriyye Medresesi huffâz ve muhaddislerin buluşma merkezi hâline gelmişti. Sonraki asırlarda ilim tarihine damgasını vuracak Mizzî, Zehebî, İbn Teymiyye, İbn Nâsırüddîn gibi Dımaşklı muhaddislerin ders aldığı bu medreseden faydalanmak için İbn Hâcer ve Sehâvî gibi Dımaşk dışında yaşayan hadis âlimleri de ilim yolculuğuna çıkacaklardır.<sup>53</sup> Bu müessesede ilk ders veren ismin Abdülğani b. Abdülvâhid el-Makdisî olduğu zikredilmektedir. Abdülğani'den sonra hadis ilimlerinde söz sahibi oğlu Ebu'l-Feth Muhammed (öl. 613/1217) medresedeki bu görevi sürdürmüştür.<sup>54</sup> Nevevî'nin, önemli hocaları arasında kabul ettiği Birzâlî ve Mizzî gibi huffâzın da kendisinden rivâyette bulunduğu Eşrefiyye Berrâniyye Dârülhadisi'nin ilk şeyhi Şemsüddîn Abdurrahman b. Muhammed el-Makdisî (öl. 682/1283)<sup>55</sup> de bu dönemde Ömeriyye Medresesi'nde hadis ilminin neşrine hizmet etmiş âlimler arasındaydı.

*Sahih-i Müslim*'i rivâyet etmiş isimlerden Hanefî şeyhi Cemâlüddîn Mahmûd el-Hasîrî (öl. 636/1238), Nûriyye (Kübra) Medresesi'nde 25 yıl boyunca tedris vazifesini üstlenmiştir. Fıkıh ve hadis dersleri vererek çok sayıda talebe yetiştiren Cemâlüddîn'in, Eyyûbî Sultanı Muazzam İsâ'nın saygısını kazanan âlimlerden olduğu belirtilmektedir.<sup>56</sup> *Maksidü'l-Müsned* adıyla Ebû Hanîfe'nin *Müsned*'ini ihtisar ettiği ve *Sahih-i Müslim* hakkında eser kaleme aldığı zikredilen bir diğer Hanefî âlim Muhammed b. Abdullah el-Hilâtî (öl. 652/1254) de Mâridâniyye Medresesi'nde ders vermiştir.<sup>57</sup>

52 Kütübü, *Uyûnüt-tevârih*, thk. Faysal es-Sâmir-Nebile Abdülmünim (Irak: Vezâretü's-Sekâf ve'l-İlâm, 1404/1984) 21/162-163; Sehâvî, *el-Menhelü'l-azbû'r-ravî fi tercemeti kutbi'l-evliyâ en-Nevevî*, thk. Ahmed Ferîd (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1426/2005), 15; Chamberlain, *Ortaçağ'da Bilgi ve Sosyal Pratik*, 102-103.

53 Hâfiz, *el-Medresetü'l-Ömeriyye bi-Dımaşk* (Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1435/2014), 228.

54 Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Şeddâd, *el-A'laku'l-hatire fi zikri ümerâi's-Şâm ve'l-Cezire*, thk. Sâmî ed-Dehân (Dımaşk: el-Ma'hadü'l-Fransî l'îd-Dirâsâtü'l-Arabiyye bi-Dımaşk, 1375/1956), 259; Nuaymî, *ed-Dâris*, 2/82.

55 İbn Receb el-Hanbelî, *ez-Zeyl*, 4/172-185; Hâfiz, *el-Medresetü'l-Ömeriyye*, 241.

56 Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân fi tevârihi'l-a'yân*, thk. İbrâhîm ez-Zeybek (Dımaşk: er-Risâletü'l-Âlemiyye, 1434/2013), 22/359; Zehebî, *Siyer*, 22/187-188; Yılmaz, *Zengî ve Eyyûbî Dımaşk'ında Ulema ve Medrese*, 93-94.

57 Kâsım b. Kutluboga, *Tâcü't-terâcim*, thk. Muhammed Hayr Ramazan (Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1413/1992), 262; Yılmaz, *Zengî ve Eyyûbî Dımaşk'ında Ulema ve Medrese*, 93-94.

Şâfiî muhaddis ve fakihlerden Ebû Mansûr Abdurrahman b. Asâkir (öl. 620/1223) ise hem Dımaşk'taki Cârûhiyye, Azrâviyye, Ravâhiyye ve Takaviyye medreselerinde Kudüste'ki Salâhiyye (Nâsiriyye) Medresesi'nde görev almıştır. Ebû Mansûr, bu vazifeyi bir müddet Dımaşk'ta, bir müddet de Kudüs'te ikamet etmek suretiyle yerine getirmiştir.<sup>58</sup> Günümüzdeki bir çeşit görevlendirmeyi andıran bu uygulamayla mücavir şehirlerdeki pek çok ilim talebesi Ebû Mansûr'dan istifade etmiştir. Ebû Mansûr'un Takaviyye Medresesi'ndeki meclislerinde Dımaşk'ın önde gelen âlim şahsiyetleri de hazır bulunmuştur. Takaviyye, elde ettiği konum ve ilmî hareketliliğinden dolayı Bağdat'taki Nizâmiyye medreselerini andırması ve Şam'ın Nizâmiyesi diye isimlendirilir hale gelmiştir.<sup>59</sup> İbnü's-Salâh da birçok medresede müderrislik yapmıştır. Kudüs'teki Salâhiyye Medresesi'nde ders vermiş, Muazzam İsâ'nın Kudüs'ün Haçlıların eline geçeceği endişesi üzerine surları yıktığı tarihe (616/1219) kadar da burada kalmıştır. Surların yıkılması üzerine yönünü Dımaşk medreselerine çeviren İbnü's-Salâh, Şâmiyye, Berrâniyye ve Ravâhiyye'de ders vermiş,<sup>60</sup> kendi telifâtının yanı sıra diğer ulemâya ait eserleri bu medreselerde okutmuştur.

## 2.2. Dârülhadisler

Dârülhadisler, hadis ihtisas merkezleri olup ilki Dımaşk'ta Nureddin Mahmud Zengî (öl. 569/1174) tarafından tesis edilen Nûriyye Dârülhadisi'dir.<sup>61</sup> Dımaşk'ta Zengîler'in Nûriyye'yi kurmakla önderliğini yaptığı ve Eyyûbilerin de büyük bir gayretle inşasına devam ettiği çok sayıda dârülhadis bulunmaktaydı. Eşrefiyye (Cevvâniyye), Eşrefiyye (Berrâniyye),<sup>62</sup> Fâzılıyye, Urviyye, Ziyâiyye, Kûsiyye, Nâsiriyye, Kerevvesiyye ve Şukayşikiyye Eyyûbiler devrinde Dımaşk'ta bina edilen dârülhadislerdir.<sup>63</sup>

Dârülhadislerin kuruluş ve yayılışında birçok neden zikredilebilir. Esasen Eyyûbiler devrinde Dımaşk'taki medrese ve dârülhadis gibi eğitim müesseselerinin kuruluş amaçlarının birbirinden farklı olduğu söylenemez. Dârülhadisleri medreselerden ayıran temel faktör, bu kurumların hadis tedrisatı için yapılmış olmalarıdır. Bu bağlamda dârülhadislerin teşekkülünde rol oynayan saiklerin başın-

58 Ebû Şâme, *el-Müzeyyel*, 1/362; Zehebî, *Siyer*, 22/187-188; Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Ömer b. Kesir ed-Dımaşkî, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki (Cize: Dârü'l-Hicr, 1417/1997), 17/120-122; Nuaymî, *ed-Dâris*, 1/285; Şümeysânî, *Medârisu Dımaşk*, 73, 93, 143-144.

59 Ebû Şâme, *el-Müzeyyel*, 1/362.

60 Zehebî, *Siyer*, 23/141; Ebû Nasr Tâcüddin Abdülvehhâb b. Ali es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyetü'l-kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî vd. (Kahire: Matbaatü İsâ el-Bâbî, 1383/1964), 8/327; İbn Kesir, *el-Bidâye*, 17/282; Şümeysânî, *Medârisu Dımaşk*, 110-111, 144, 192.

61 Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ali el-Makrizî, *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi-zikri'l-hıtat ve'l-âsâr* (Kahire: Mektebetü Medbûlâ, 1419/1998), 3/467-468. Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, 2/262.

62 Eyyûbî sultanlarından Eşref Müsâ tarafından kurulan söz konusu Eşrefiyye dârülhadislerden biri şehir surları içerisinde yapıldığından Cevvâniyye, diğeri ise şehir surları dışında yapıldığından Berrâniyye diye isimlendirilmiştir. Bk. Abdullah Hikmet Atan, *Dâru'l-Hadis Müessesesinin Ortaya Çıkışı ve İlk Dönem Dımaşk Dâru'l-Hadisleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1993), 93

63 Zikredilen dârülhadisler hakkında geniş bilgi için bk. Hâfız, *Dârü'l-hadisî's-şerif bi-Dımaşk* (Dımaşk: Dârü'l-Mektebî, 1431/2010).

da öncelikle hadis ilmini yaymak ve İslâm dinini sahih bir şekilde ikame etme hedef ve gayesinin yer aldığını söylemek mümkündür. Bununla birlikte Batınî ve Şîî akımlara karşı Sünnî düşüncüyü hâkim kılmak da dârülhadislerin kurulmasında rol oynamıştır.<sup>64</sup> Zira Fatımîler başta Bağdat olmak üzere Mısır ve Şam bölgelerinde giderek nüfûz elde etmişlerdi. Bu sebeple Eyyübîler, Bâtınî hareketlere karşı Ehl-i Sünnet anlayışını muhafaza yoluna gitmiş ve bunu da Sünnî akideye göre eğitim veren müesseseler inşa ederek gerçekleştirmeye çalışmıştır.<sup>65</sup> Dârülhadislerin kurulma gerekçelerinden bir diğeri hayırsever olma anlayışıdır. Bilindiği üzere İslâm dini insanları devamlı hayırlı ve faydalı işler yapmaya teşvik etmiştir. Bu durum, insanlarda hayırseverlik duygusu oluşturmuş ve kendilerine manevî fayda sağlayacak ameller ile iştigal etmeye sevk etmiştir. Bu amellerden biri de muhtelif hayır kurumları vakfetmek şeklinde tezahür etmiştir. Bu sebeple varlık sahibi kimseler medrese, dârülhadis, mekteb ve benzeri eğitim kurumları yaparak ilim erbabının hizmetine sunmuşlardır. Dârülhadislerin kurulmasında hadis ve sünnete verilen önem ve özel ilgi de etkili olmuştur. Bu hususiyet insanları Hz. Peygamber'in hadislerini öğrenmek, bununla alakalı ilimleri tedris etmek amacıyla dârülhadis açmaya yöneltmiştir.<sup>66</sup> Hadis ve sünnete gösterilen ilgi, doğal olarak bu ilimle meşgul olan âlimlere karşı da gösterilmiştir. Bu bağlamda sultanların büyük bir çaba sarf ettiğini görmek mümkündür. Nitekim Nureddin Zengî, Nûriyye Dârülhadisi'ni İbn Asâkir için kurarken,<sup>67</sup> hadis ilmine ve ehline gösterdiği ilgiyle tanınan Eyyübî sultanlarından Eşref Mûsâ (öl. 635/1237) ise Eşrefiyye (Berrâniyye) Dârülhadisi'ni Abdullah b. Abdülğani el-Makdisî (öl. 629/1231) adına yaptırmıştır.<sup>68</sup> Bu zikredilenler dışında hadis yolculuklarının giderek azalması, İmlâ meclislerine katılanların sayısının artması, hadiste tedvin ve tasnif devrinin sona erdiği fikri gibi hadis tarihinin tarihi süreçte geçirdiği gelişim ve değişimlerin de dârülhadislerin kuruluşunda etkili olduğunu söylemek mümkündür.<sup>69</sup>

Eşref Mûsâ'nın kurmuş olduğu Eşrefiyye (Cevvâniyye) Dârülhadisi'ne ait vakfiye metninin<sup>70</sup> günümüze kadar gelmiş olması dönemin dârülhadislerini aydınlatma açısından oldukça önemlidir. Örneğin dârülhadisin meşihat makamına hadis ilminde devrin en saygın muhaddisi atanırdı ve aldığı maaş da 90 dirhemdi. Eşrefiyye Dârülhadisi'nin şeyhliğine devrin meşhur muhaddisi İbnü's-Salâh'ı atayan Eşref Mûsâ, hoca olacak kişinin rivâyet ve dirâyette ön plana çıkmış olmasını; ancak iki kişiden biri rivâyette diğeri ise dirâyette yetkin olması durumunda

64 Ekrem Yücel, "Dâru'l-Hadislerin Doğuşunu Hazırlayan Sebepler", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 13/1 (2015), 98-101.

65 Nureddin Zengî ve Eyyübîlerin, Sünnî düşüncüyü desteklemek için yaptıkları faaliyetler hakkında bk. Abdülmecid Bedevî, *et-Târîhu's-siyâsî ve'l-fikrî li'l-mezhebi's-Sünnî fi'l-maşrûk'el-İslâmî* (Mısır: Dârü'l-Vefâ, 1408/1988).

66 Yücel, "Dâru'l-Hadislerin Doğuşunu Hazırlayan Sebepler", 113-114.

67 Sübkî, *Tabakât*, 7/223.

68 Nuaymî, ed-Dâris, 1/36.

69 Bk. Yücel, "Dâru'l-Hadislerin Doğuşunu Hazırlayan Sebepler", 105-113.

70 Dârülhadis vakfiyesinin tam metni için bk. Ebû'l-Hasen Takıyyüddin Ali b. Abdilkâfi es-Sübkî, *Fetâvâ* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.), 2/108-115. Ayrıca bk. İbn Tolun, *el-Lema'âtü'l-berkîyye fi nüketi't-târîhiyye*, thk. Muhammed Hayr Ramazan (Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1415/1994), 48-53; Bedrân, *Münâdemetü'l-atlâl*, 25-28.

rivâyet ilminde söz sahibi olana önceliğin tanınmasını şart koşmuştu.<sup>71</sup> Mizzi'den (öl. 742/1341) daha bilgili biri tanımadığına, onun hem rivâyetü'l-hadîs hem de dirayetü'l-hadis alanında bilgi sahibi olduğuna değinen Takiyyüddîn İbn Teymiyye (öl. 728/1328), Eşrefiyye hocaları arasında vakfın şartlarını taşıyan en uygun kişinin o olduğunu vurgulamıştır.<sup>72</sup> Vakfiye metnindeki bilgilere göre dârülhadisin oldukça fonksiyonel bir yapıya sahip olduğu ve taliblerine büyük imkânlar sunduğu görülmektedir. Örneğin Şam dışından âlî isnada sahip bir âlim yine bu maksatla Dimaşk'a gelirse burada konaklayacağı ve kendisine her gün iki dirhem, şehirden ayrıldığı zaman ise tanesi 9 dirheme denk 30 dînâr verileceği zikredilir. Aynı şekilde gelen ulemâ eğer Şam diyarından geliyor ise kendisine zikredilen meblağdan daha az, Dimaşk'ta ikamet eden biri ise 10 dînâr veyahut bunun altında bir ücret takdim edileceğine yer verilmiştir.<sup>73</sup>

Hadis kârîine aylık 24 dirhem, talebelere ise 8 dirhem verilmesi öngörülmüştü. Bununla birlikte dârülhadiste, dışarıdan ilim taliplerinin de gelerek hadis dinlemelerine imkân tanınmıştır. Bu vesileyle gelenlere 3-4 dirhem verilmiştir. Hem öğrencilere hem de dinleyicilere verilen bu meblağın onların göstereceği performansa göre azaltılıp çoğaltılabileceğine de değinilmiştir. Öğrencilerin gayret ve himmetlerini yükseltmeye matuf teşvik kabilinden bazı uygulamalara rastlanmaktadır. Örneğin öğrencilerin, hadis kitaplarından birini ezberlemeleri karşılığında ödül alabilecekleri zikredilmiştir.<sup>74</sup>

### 2.2.1. Nûriyye Dârülhadisi

Nüreddîn Zengî'nin tesis ettiği Nûriyye Dârülhadisi, Eyyübîler devrinde de hadis faaliyetlerindeki canlılığını sürdürmüştür. Dârülhadisin ilk hocası Dimaşk'ın meşhur muhaddis ve tarihçisi Ebu'l-Kâsım İbn Asâkir olup vefatına kadar burada ders vermeye ve imlâ meclisleri akdetmeye devam etmiştir.<sup>75</sup> Söz konusu meclislerde *Fazlû Receb*, *Keşfu'l-muğattâ* ve *Kitâbü't-Tecrid* isimli telifâtının yanı sıra Yahyâ b. Muhammed b. Sâid'in (öl. 318/930) *Emâlî'si*, Beyhakî'nin (öl. 458/1066) *Delâilü'n-nübüvve'si* okuttuğu eserler arasındadır.<sup>76</sup> Muhaddislerin metodunu benimseyerek bilgileri senediyle nakleden İbn Asâkir, meclislerine besmele, hamdele ve Hz. Peygamber'e salâtü selâm okuyarak başlamış, ardından da konuyla ilgili hadisleri senediyle zikretmiştir. Daha sonra sahabe ve tabiün nesli âlimlerinden rivâyet edilen veya hocalarından konuya dair işittiği bilgileri şerh ka-

71 Halîl b. Aybeg es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnaüt-Türkî Mustafa (Beyrut: Dâru l-hyâit-Türâsi'l-Arabî, 1420/2000), 29/108; Nuaymî, *ed-Dâris*, 1/16; Bedrân, *Münâdemetü'l-atlâl*, 25.

72 Safedî, *A'yânü'l-âsr ve ve a'vânü'n-nasr*, thk. Ali Ebû Zeyd vd. (Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1418/1998), 5/648-649.

73 Sübkî, *Fetâvâ*, 2/111.

74 Sübkî, *Fetâvâ*, 2/111. Eşrefiyye (Cevvâniyye) Dârülhadisi hakkında bir çalışma için bk. Abdalalim Demir, "Bir Hadis İhtisas Medresesi Olarak Eşrefiyye el-Cevvâniyye Dâru'l-Hadis'i ve İhtisaslaşmaya Katkısı", 6. *Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı* (İstanbul: 2017), 59-72.

75 Nuaymî, *ed-Dâris*, 1/74-75; Bedrân, *Münâdemetü'l-atlâl*, 59.

76 Zikredilen eserlerin semâ kayıtları için bk. Hâfız, *el-Mehâsinü's-sultâniyye fi dâri'l-hadis'in-Nûriyye* (Dimaşk: Dârü'l-Beyrûtî, 1427/2006), 96, 102, 115-117, 123-125.



bilinden nakleden İbn Asâkir, meclislerini şiirle hitama erdirmiştir.<sup>77</sup> İbn Asâkir'in vefatından sonra dârülhadisin yönetimini oğlu Ebû Muhammed Kâsım b. Ali (öl. 600/1203) devralmıştır.<sup>78</sup> Ebû Muhammed dârülhadiste görev yaptığı zaman diliminde babasının *Târîhu Dımaşk* ve *Tebyînü'l-kezibî'l-müfter'sini*, kendi eserlerinden de *Fazlû Şa'bân*, *Ta'zîyetü'l-müslim an ehihi* ve ayrıca *Müşnedü Abdillâh b. el-Mübârek*, *Cüz'ü İbni'l-Ğitrîf*, *Min hadisi Ebî Bekr en-Nasibî*, *Min hadisi'l-Fezârî* gibi çok sayıda kitâb ve cüz okutmuştur.<sup>79</sup> Ebû Muhammed'in vazifesi esnasında buranın vakfından bir şey almadığı, suyundan içmediği ve bu suyu abdest için dahi kullanmadığı gibi hadis talebi için gelenlere ihsan ve ikramda bulunmaktan da geri durmadığı nakledilmektedir.<sup>80</sup> Ebû Mansûr Abdurrahman b. Muhammed b. Asâkir (öl. 620/1223), Ebu'l-Berekât Hasan b. Muhammed b. Asâkir (öl. 627/1230) ve Ebu'l-Hasan Abdülvehhâb b. Hasan b. Asâkir (öl. 660/1262) Eyyübî devrinde Nûriyye'de hocalık yapmış diğer isimlerdir.<sup>81</sup> Bu isimlerden Ebu'l-Berekât Hasan b. Muhammed'in (öl. 627/1230) ömrünün sonlarına doğru hastalandığı, Emevî Camii ve Nûriyye Dârülhadisi'ne ders vermek için sedyeyle taşındığı nakledilmektedir.<sup>82</sup> İbn Asâkir ailesinin yaklaşık bir asır gibi uzun bir müddet dârülhadisin yönetimini ellerinde tuttukları anlaşılmaktadır. Bu durum mansıpların miras yoluyla aile fertlerince devralındığını göstermektedir. Öte yandan sonraki süreçte Hanbelî ve Mâlikî ikişer muhaddisin Nûriyye'de görev almış olması buradaki eğitimin muayyen bir mezhebe bağlı olmadığını da ortaya koymaktadır.<sup>83</sup>

Dârülhadisin resmi hocalarının dışında pek çok hadis âlimi zaman zaman burada hadis oturumları düzenleyip önemli gördükleri kitap ve cüzleri okutmuşlardır. Örneğin Berekât b. İbrahim b. Tâhir el-Huşûî (öl. 598/1202), *Avâlî el-İmâm Mâlik* ile ilim tâlibleri için önemli bir eser olan *Hatîb el-Bağdâdî'nin* (öl. 463/1071) *er-Rihle fî talebi'l-hadîs'*ini okutmuştur. Muhammed b. Abdullah es-Sülemî de (öl. 655/1257) dârülhadiste hadis okutanlar arasında olup çok sayıda isim, Hasan b. Süfyân en-Nesevî'nin (öl. 303/916) *el-Erbaûn'*unu bu dârülhadiste ondan semâ etmiştir.<sup>84</sup>

### 2.2.2. Eşrefiyye (Cevvâniyye) Dârülhadisi

Eşrefiyye (Cevvâniyye) Dârülhadisi 15 Şaban 630 tarihinde meşhur hadis âlimi İbnü's-Salâh'ın burada hadis imlâ etmesiyle hizmete açılmıştır. İbnü's-Salâh, hadis usûlüne dair eserini burada telif etmiştir. Nitekim üzerinde Veliyyüddîn Ah-

77 Sübki, *Tabakât*, 7/222.

78 Nuaymî, *ed-Dâris*, 1/75-77; Bedrân, *Münâdemetü'l-atlâl*, 59-60.

79 Zikredilen eserlerin semâ kayıtları için bk. Hâfız, *el-Mehâsinü's-sultâniyye*, 134-154.

80 Zehebî, *Siyer*, 21/408; Nuaymî, *ed-Dâris*, 1/776.

81 Tarih boyunca dârülhadis yönetimini üstlenenlerin listesi için bk. Nuaymî, *ed-Dâris*, 1/74-84; Bedrân, *Münâdemetü'l-atlâl*, 59-60; Hâfız, *el-Mehâsinü's-sultâniyye*, 41-295; Muhammed Ebu'l-Ferec el-Hasenî, *Dârü's-Sünne: Dârü'l-hadisi'n-Nûriyye bi-Dımaşk*, nşr. Muhammed Mücîr el-Hasenî (Dımaşk: Dârü'l-Beşâir, 1423/2002), 153-289.

82 Zehebî, *Siyer*, 22/286; Nuaymî, *ed-Dâris*, 1/777.

83 Hasenî, *Dârü's-Sünne: Dârü'l-hadisi'n-Nûriyye bi-Dımaşk*, 58.

84 Benzer örnekler için bk. Hâfız, *el-Mehâsinü's-sultâniyye*, 299-327.

med İbnü'l-İrâkî'nin (öl. 826/1423) hattı olan nüshalardan birinin sonunda şu ifadeler yer almaktadır: "Musannif (İbnü's-Salâh), 634 yılı Muharrem ayının sonu cuma günü iki namaz arasında hamdele kısmı hariç eserin tasnifini ve yazımını bitirdi. 2 Safer 634 Pazar günü ise Eşrefiyye Dârülhadisi'nde eserin tamamını yazdırdı. Başlangıcı 7 Ramazan 630 Cuma, sonu ise 634 Muharrem ayının bitimi Cuma günü yazılmıştır."<sup>85</sup>

İbnü's-Salâh'tan sonra dârülhadisin yönetimine İmadüddîn Abdülkerim b. Abdussamed İbnü'l-Harestânî (öl. 662/1263), ondan sonra ise Ebû Şâme getirilmiştir. Nitekim Ebû Şâme bizzat kendisi İbnü'l-Harestânî'den sonra dârülhadise atandığını, ilk dersinde Dimaşk Kâdısı İbn Hallikân'la birlikte şehrin önde gelen bazı seçkin müderris ve muhaddislerin hazır bulunduğunu ve dersi telif etmiş olduğu *el-Meb'as* isimli eserden işlediğini haber vermektedir.<sup>86</sup> Nuaymî'nin (öl. 927/1521) naklettiği bir bilgiye göre Ebû Şâme ders işlerken herhangi bir kaynağa müracaat etmeyen ender şahsiyetlerdendi.<sup>87</sup> Ebû Şâme'nin vefatıyla Nevevî, ondan sonra da Ebû Muhammed Abdullah b. Mervân el-Fârikî (öl. 703/1304) bu kurumun hadis şeyhliğini yürütmüştür.<sup>88</sup> Zehebî, Nevevî'nin görev yaptığı zaman diliminde dârülhadisin vakfından hiçbir şey almadığını, babasının gönderdiği şeylerle kanaat etmeye çalıştığını söyler.<sup>89</sup> Bundan dolayı Tacüddîn es-Sübkî (öl. 771/1370), babası Takıyyüddîn es-Sübkî'nin (öl. 756/1355) Eşrefiyye müderrisleri arasında Mizzî'den daha bilgili ve hâfız, Nevevî ve İbnü's-Salâh'tan da daha takva sahibi kimse olmadığını zikrettiğini belirtir.<sup>90</sup> Nevevî, dârülhadiste hocalık yaptığı esnada Buhârî ve Müslim'in *es-Sahih*'leri, Ebû Dâvud'un *es-Sünen*'i, Kuşeyrî'nin *Risâle*'si, Tahâvî'nin *Şerhu Meâni'l-âsâr*'ı ve Nasruddîn el-Makdisî'ye ait *Safvetu's-Safve* ile *el-Hüccce* adlı eserleri okutmuştur.<sup>91</sup>

Eyyübî devrinde dârülhadislerdeki hadis faaliyetleri elbette Nûriyye ve Eşrefiyye ile sınırlı değildir. Bu devirde kurulan diğer dârülhadisler de hadis eğitim ve öğretiminde önemli rol oynamıştır. Nitekim İbnü's-Salâh'ın Eşrefiyye (Cevvâniyye) kurulmadan önce Fâzılıyye Dârülhadisi'nde imlâ meclisleri düzenlediği anlaşılmaktadır.<sup>92</sup> Ayrıca İbrahîm b. Berekât el-Huşûî (öl. 640/1242), Muhammed b. Ahmed b. Ali el-Kurtubî (öl. 643/1245), Abdülazîz b. Osmân el-Erbilî (öl. 644/1246) gibi muhaddisler de burada hadis dersleri yapmışlardır.<sup>93</sup> Mezkûr

85 İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadis*, (muhakkikin önsözü), 17; Atan, *Dâru'l-Hadis Müessesesinin Ortaya Çıkışı ve İlk Dönem Dimaşk Dâru'l-Hadisleri*, 101.

86 Ebû Şâme, *el-Müzeyyel*, 2/195-196.

87 Nuaymî, *ed-Dâris*, 1/18.

88 Nuaymî, *ed-Dâris*, 1/19-21; Sonraki süreçte Eşrefiyye'de görev yapmış hadis âlimlerine dair bk. Nuaymî, *ed-Dâris*, 1/21-36; Hâfız, *Dârü'l-hadis el-Eşrefiyye bi-Dimaşk* (Dimaşk: Dârü'l-Fkr, 1421/2001), 106-254.

89 Zehebî, *el-Iber fi haberî men gaber*, thk. M. Saîd Zağlûl (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1405/1985), 3/334.

90 Nuaymî, *ed-Dâris*, 1/27.

91 Ali b. İbrahîm el-Attâr, *Tuhfetü't-tâlibîn fi tercemeti'l-İmâm Muhyiddîn*, thk. Meşhûr b. Hasan (Ammân: ed-Dârü'l-Eseriyye, 1428/2007), 61; Sehâvî, *el-Menhel*, 37.

92 Bk. İbnü's-Salâh, *es-Sâlis min emâli İbni's-Salâh*, thk. Riyâd Hüseyin (Dimaşk: Dârü'n-Nevâdir, 1434/2013), 87-89.

93 Zikredilen isimler ve hadis okuttuklarını gösteren semâ kayıtları için bk. Hâfız, *Dârü'l-hadisî's-şerif bi-Dimaşk*, 25-32.

üç ismin 635/1237 yılında Fâziliyye'de bir araya geldiği ve Şâfiî'nin *er-Risâle*'sini 19 mecliste hitama erdirdikleri semâ kayıtlarından anlaşılmaktadır.<sup>94</sup> Kurulduğu günden itibaren Dımaşk'ın Sâlihiyye mahallesine ilmî bir canlılık katan ve Makdisî ailesine müntesip ulemâdan çok sayıda kimsenin müderrislik yaptığı, hadis meclisleri düzenlediği Ziyâiyye Dârülhadisi de Eyyûbîler devrinde zikredilmesi gereken dârülhadislerdendir. Hanbelilere ait bu dârülhadisin yönetimine ilk olarak bânisi Ziyâeddîn el-Makdisî geçmiştir. Devrin önemli hadis hâfızlarından ve cerhta'dil hakkında verdiği hükümleri önemsenen Ziyâeddîn, uzun bir müddet görev yaptığı dârülhadiste çok sayıda hadis imlâ meclisi düzenlemiş, kitap yazmış ve ilim adamı yetiştirmiştir. Ziyâeddîn, meşhur eseri *el-Ehâdîsü'l-muhtâra* başta olmak üzere *Sifatü'l-cenne*, *Zikru'l-müsâfaha*, *Ehâdisu Ebî Osman Affân b. Müslim es-Saffâr* ve daha pek çok telifatını bu dârülhadiste okutmuştur.<sup>95</sup>

### 2.3. Câmiler

İslam tarihinde dini tedrisatın yapıldığı ilk kurumları teşkil eden mescid ve câmiler, zamanla eğitim-öğretim amaçlı farklı müesseseler tesis edilmesine rağmen tarih boyunca bu işlevselliğini tüm canlılığıyla devam ettirmiştir. Hz. Peygamber ve Hulefâ-i Raşidîn dönemi başta olmak üzere tarihi süreçte İslâm dünyasının muhtelif beldelerinde yapılan bu kutsal mekânlar birer ilim ve kültür merkezi olmuştur. Örneğin Mescid-i Nebevî ve Mescid-i Harâm, tarih boyunca çeşitli ilimlerin okutulduğu ders halkalarına şahitlik etmiştir. Özellikle hac mevsiminde İslâm dünyasının dört bir tarafından gelen ilim adamları bu ders halkalarından istifade etmiştir. İslâm tarihinde Emevîler, Abbâsîler, Selçuklular, Memlükler, Osmanlılar gibi pek çok dönemde yapılan mescit ve câmiler ilmî faaliyetlerin neşrinde rol oynayan başlıca mekânlardır. Ayrıca bu müesseseler, umuma açık olmaları hasebiyle diğer eğitim-öğretim kurumlarına göre çok daha geniş kitlelere hitap etmiştir. Eyyûbîler devrinde de Dımaşk'ta Emevî ve Muzafferî Câmii ilim tahsilinde ön plana çıkmış câmiler arasındadır.

#### 2.3.1. Emevî Camii

Emevîler döneminde 96/714 yılında inşa edilen ve yapıldığı günden beri dîni, sosyal ve özellikle de kültürel anlamda önemli bir merkez konumunda olan Emevî Camii, Eyyûbîler zamanında da bu şöhretini muhafaza etmiştir. Nitekim 580/1184 yılında Dımaşk'ı ziyareti esnasında bu caminin sosyal hayattaki canlılığı, ihtişamı ve gördüğü yoğun ilmî faaliyetler karşısında hayretini gizleyemeyen İbn Cübeyr, bundan sitayişle bahsetmektedir.<sup>96</sup> İlim adamları câminin bünyesinde bulunan mekânlarda halkalar kurarak farklı ilimlere ait dersleri okutmuşlardır. Bu halkalar

94 Bk. Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Mektebetü Dâri't-Turâs, 1426/2005), (neşredenin girişi), 49-50.

95 Bk. Hâfız, *Dârü'l-hadis ez-Ziyâiyye ve mektebetühâ bi-Sâlihiyyeti Dımaşk* (Dımaşk: Dârü'l-Beyrûtî, 1427/2006), 25-49.

96 İbn Cübeyr, *Rihle*, 239.

daha çok dersi veren âlimlerin isimleriyle tanınır hale gelmiştir. Bu durum devrin eğitiminde hocanın mühim bir rol üstlendiğini ortaya koymaktadır. Eyyûbî devlet adamı ve tarihçilerinden İbn Şeddâd (öl. 632/1234), kendi döneminde Emevî Câmii'nde Kur'ân eğitiminin verildiği 120 halkanın yanı sıra muhtelif ilim dallarına ait on bir halka ile beş hadis halkasının mevcudiyetinden bahsetmektedir.<sup>97</sup> Câmideki ilmi faaliyetlerin canlılığından bahseden İbn Battûta (öl. 770/1368) da muhaddislerin yüksek kürsülerde hadis kitaplarını okuduklarını ve kurrâların da sabah akşam güzel sesle Kur'ân tilâvetiyle meşgul olduklarını söylemektedir.<sup>98</sup>

Emevî Camii, hadis ilmi açısından çok daha ayrı ve özel bir yere sahiptir. Zira kurulduğu günden itibaren hem şehrin hem de civâr bölgelerden gelen hadis âlimlerinin buluşma merkezi hâline gelmişti. Bu sebeple çok sayıda meşhur isim câmide meclis akdederek hadis rivâyetinde bulunmuşlardır. Örneğin Hatîb el-Bağdâdî'nin, 456/1064 yılında burada büyük bir ders halkasının olduğu ve insanların onun dersine katılabilmek için erken saatlerde câmiye geldikleri nakledilmektedir. Oldukça gür bir sese sahip olduğu anlaşılan Hatîb'in hadis okurken sesinin câminin en uç kısmında dahi işitildiği zikredilmektedir.<sup>99</sup> Câmide yer alan medrese, zâviye, maksûre, revâk, meşhed gibi pek çok bölümde hadis halkaları kurulmuş ve dersler yapılmıştır. Hadis alanındaki derslerin en ihtişamlısı şüphesiz Kubbetü'n-nesr<sup>100</sup> altında gerçekleştiriliyordu.<sup>101</sup> Dımaşk halkının Kubbetü'n-nesr altında yapılan derslere büyük bir ilgi gösterip bununla iftihar ettikleri ve bu kubbe altında ders veren hocalara da "müderresü'l-kubbe" denildiği zikredilmektedir.<sup>102</sup>

Kubbetü'n-nesr'de meclisler düzenleyip hadis dersleri veren muhaddislerin başında Ebü'l-Kâsım İbn Asâkir gelmektedir. Dımaşk'ın tarih ve kültürünü aydınlatan *Târihu Dımaşk* adlı kıymetli eseri bu camide ders verdiği yılların ürünüdür ve eserin ilk semâi, 559/1164 senesinde müellifin oğlu Ebû Muhammed Kâsım'ın da yer aldığı özel bir mecliste yine Emevî Camii'nde gerçekleşmiştir. Daha sonra umuma açık bir vaziyette 560/1165 yılı Muharrem ayının ilk haftasında pazartesi, perşembe ve cuma olmak üzere haftada üç gün okunmaya başlanmıştır. Umuma açık yapılan bu derslere içlerinde şehrin önde gelen muhaddis ve fakihlerinin bu-

97 İbn Şeddâd, *el-A'aku'l-hatîre*, 83-85.

98 İbn Battûta, *Rihletü İbn Battûta* (Beyrut: Dârü l-Hyâi'l-Ulûm, 1407/1987), 1/110.

99 Ebû Abdillâh Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, nşr. Ahmed Ferid, (Kahire: Matbâütü Dâri'l-Me'mûn, 1355/1936), 4/32-33.

100 Emevî Câmii'nin merkezinde yer alan bu kubbe, Dımaşk halkı tarafından kartala (nesr) benzetildiğinden Kubbetü'n-nesr diye isimlendirilmiştir. Bk. Ali Tantâvî, *el-Câmi'u'l-Ümevî fi Dımaşk* (Cidde: Dârü'l-Menâre, 1410/1990), 52.

101 Arap dili ve edebiyatı âlimlerinde Muammed Emin el-Muhibbi (v. 1111/1699), Kubbetü'n-nesr altındaki hadis derslerinin Sultan İbrahim Hân'ın (v. 1058/1648) annesi Kösem Mâhpeyker Vâlide Sultan'ın (v. 1062/1651) kethüdası Behrâm Ağa tarafından resmî hâle getirildiğini söylemektedir. Bk. Muhammed Emin el-Muhibbi, *Hülâsatü'l-eser fi a'yâni'l-karni'l-hâdi'aşer* (Kahire, Matbaatü'l-Vehbiyye, 1284/1867), 3/408.

102 Yûsuf Cemil Nuayse, *Mücteme'u Medîneti Dımaşk* (Dımaşk: Dârü Talâs, 1406/1986), 2/393; Ahmet Özel, "Emeviy-ye Camii", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/110.

lunduğu yetmişden fazla kişinin iştirak ettiği nakledilmektedir.<sup>103</sup> İbn Asâkir'in hayatına yer veren kaynaklar, onun 408 imlâ meclisi akdettiğini belirtir. İbn Asâkir'in oğlu Kâsım'a dayandırılan bu bilgiye göre, sözü edilen imlâ meclislerinin hepsi farklı farklı konuları ihtivâ etmektedir.<sup>104</sup> Tâcüddîn es-Sübki, İbn Asâkir'in Emevî Camii'nde ezberinden rivâyet ettiği imlâ meclislerini Buhâri ve Müslim'i hayran bırakan tarzda olduğunu söyleyerek tasvir etmiş ve âlimlerin tereddüt göstermeden meclislerine katılmak üzere Dımaşk'a rihlede bulunduğuna dikkat çekmiştir.<sup>105</sup> İbn Asâkir'in yeğeni Ebû Mansûr Abdurrahman ise Kubbetü'n-nesrin altında her pazartesi ve perşembe günleri ikinci namazından sonra hadis okumuştur.<sup>106</sup> Ebû Mansûr'dan Beyhakî'nin *Delâilü'n-nübüvve* ve daha başka eserleri dinlediğini söyleyen Ebû Şâme, onun çok ince kalpli biri olduğunu, hatta mecliste hadislerin kıraati esnasında zaman zaman kendisini tutamayarak ağladığını kaydeder.<sup>107</sup> Ebû Mansûr'un görev yaptığı medreselerdeki derslerini bitirdikten sonra Emevî Camii'ndeki Kubbetü'n-nesr'in altında ve Maksûretü's-sahâbe adıyla bilinen bölüme çekilerek kendini ibadete verdiği, aynı zamanda burada kitap mü-talaası, hadis okuma ve fetva faaliyetleriyle meşgul olduğu nakledilir.<sup>108</sup> Nitekim onun günümüze ulaştığı tespit edilen yegâne eseri *Kitâbu'l-erba'in fi menâkibi ümmehâti'l-mü'minin*'in semâ kayıtlarının birinden 9 Recep Pazartesi 615 tarihinde Maksûretü's-sahâbe'de müellifine okunduğu görülmektedir.<sup>109</sup>

Hanbelî muhaddisler de câminin kendilerine tahsis edilmiş revâk ve halkalarında ilmî faaliyetlerini gerçekleştiriyorlardı. Abdülğani b. Abdülvâhid el-Makdisî de perşembe geceleri ve cuma namazına müteakip Emevî Camii'nde ders vermiştir. Ziyâeddîn el-Makdisî, camide bulunanların Abdülğani'den hadis cüzlerine bakmadan kendilerine hadis nakletmesini istediklerine bu sebeple onun da hadisleri senedleriyle birlikte ezberinden rivâyet ettiğine defalarca şahit olduğunu söylemektedir. Abdülğani'nin hadis okurken hem ağlaması hem de halkı ağlatması meclislerinde zaman zaman duygusal anların da yaşandığını göstermektedir. Öte yandan çok sayıda kimsenin rağbet gösterdiği bu hadis meclislerine gelenin bir daha bırakmadığı nakledilmektedir.<sup>110</sup> Abdülğani'nin vefatından sonra oğlu Ebu'l-Feth Muhammed, cuma namazından sonra babasının ders verdiği yerde hadis okutmaya devam etmiştir.<sup>111</sup> Hadisin sened ve metnine taalluk eden bütün ilimlerde uzman olduğu<sup>112</sup> söylenen Ebu'l-Feth'in devrin sultanı Muazzam İsa ile samimi dostluklar kurduğu ve sultanın ondan Ahmed b. Hanbelî'nin *el-Müsned*'ini

103 Hâfiz, *el-Hâfiz İbn Asâkir muhaddisü's-Şâm ve müerrihuâ el-kebir* (Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1424/2003), 462-463.

104 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 13/81; Zehebî, *Siyer*, 20/562.

105 Sübki, *Tabakât*, 7/216.

106 Ebû Şâme, *el-Müzeyyel*, 1/362; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 17/121.

107 Ebû Şâme, *el-Müzeyyel*, 1/362.

108 Ebû Şâme, *el-Müzeyyel*, 1/362; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 17/121.

109 Abdurrahman b. Muhammed b. Asâkir, *Kitâbu'l-erba'in fi menâkibi ümmehâti'l-mü'minin*, thk. Muhammed Mutî'-Gazve Budeyr (Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1406/1986), 112.

110 İbn Receb el-Hanbelî, *ez-Zeyl*, 3/6, 12-13.

111 Ebû Şâme, *el-Müzeyyel*, 1/277-278; Zehebî, *Siyer*, 22/43; İbn Receb el-Hanbelî, *ez-Zeyl*, 3/192.

112 Zehebî, *Siyer*, 22/43; İbn Receb el-Hanbelî, *ez-Zeyl*, 3/191.

dinlediği rivâyet edilir.<sup>113</sup> Aralarındaki bu dostluktan dolayı Ebu'l-Feth'in, câmide ilim halkası kurup hadis dersleri vermesinde sultanın rolü olduğu anlaşılmaktadır.<sup>114</sup> Abdülğani'nin teyzesinin oğlu ve aynı zamanda onunla birlikte ilim tahsili için seyahatlere çıkan Muvaffakuddîn İbn Kudâme de uzun bir müddet Emevî Camii'nde ders veren Makdisî ailesinin fertlerindedir. Cuma namazından sonra ilmî meselelere dair münazaralar düzenleyen ancak ömrünün sonlarına doğru bunu terk eden İbn Kudâme'nin, öğleden sonraları da hadis okuttuğu, meclislerinin muhaddis ve fakihlerle dolup taşıdığı nakledilmektedir.<sup>115</sup>

Hadis âlimlerinden Ebü'l-Kâsım Abdüssamed İbnü'l-Harestânî ise derslerini câminin batı tarafında yer alan Hz. Hızır'a nisbetle Maksûretü'l-Hızır diye isimlendirilen kısımda icrâ ediyordu. *Sahîh-i Müslim* ve *Delâilü'n-nübüvve*'yi rivâyet eden İbnü'l-Harestânî'nin meclislerinin takdire şayan olduğu anlatılmaktadır. Nitekim İbnü'l-Harestânî'nin 614/1218 yılında düzenlediği bir derse katılan İbn Nukta (öl. 629/1231), ilerlemiş yaşına rağmen onun hıfz kabiliyetine hayran kaldığını söylemektedir.<sup>116</sup> Kaynaklar meşhur mutasavvif Muhyiddîn İbnü'l Arabî'nin (öl. 638/1240) oğlu İmâdüddîn Muhammed'in (öl. 667/1268) de Maksûretü'l-Hızır'da hadis dersleri verdiğini belirtir.<sup>117</sup> Emevî Camii müştemilatı içerisinde yer alan Gâzzâliyye Zâviyesi,<sup>118</sup> Hz. Yahyâ'nın türbesinin bulunduğu bölüm, sub' meclislerinin<sup>119</sup> düzenlendiği kısım, Meşhed-i Zeynelabidin, Beytül-hitâbe gibi muhtelif mekânlarda da zaman zaman hadis dersleri yapılmıştır.

### 2.3.2. Muzafferî Camii

Emevî Camii dışında Muzafferî Camii<sup>120</sup> de hadis öğrenim ve öğretiminde önemli merkezler arasındaydı. Haçlılar'ın Filistin topraklarını işgal etmesi üzerine Dimaşk'a hicret edip yerleşen Makdisî ailesi tarafından Sâlihiyye mahallesinde bina edilen bu camide çok sayıda ilim adamı ders vermiştir. Meselâ Muvaffakuddîn İbn Kudâme, burada Hanbel b. İshâk eş-Şeybânî'nin (öl. 273/886) *Kitâbu'l-Fiten*'i başta olmak üzere muhtelif metinleri okutmuştur.<sup>121</sup> Nitekim 617/1220 tarihinde burada yaptığı bir derse çoğunluğunu Makdisî üyelerinin oluşturduğu 85 kişi katılmıştı.<sup>122</sup> Sâlihiyye'deki Eşrefiyye (Berrâniyye) Dârühadisî'nin ilk şeyhi Abdurrahman b. Muhammed el-Makdisî, Muzafferî Camii'nde de görev yapmış isimler-

113 Ebü Şâme, *el-Müzeyyel*, 1/278; Zehebî, *Siyer*, 22/43; İbn Receb el-Hanbelî, *ez-Zeyl*, 3/192.

114 Bk. Zehebî, *Siyer*, 22/43.

115 İbn Receb el-Hanbelî, *ez-Zeyl*, 3/288-289.

116 İbn Nukta, *et-Takyîd*, 2/688; Ebü Şâme, *el-Müzeyyel*, 1/291-296; Abdülazîm b. Abdülkavî el-Münzirî, *et-Tekmilâ li-Vefeyâtî'n-nakale*, thk. Beşşâr Avvâd (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1984), 2/415-416; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 44/203-207; *Siyer*, 22/80-84.

117 Kâsım b. Muhammed el-Birzâlî, *el-Muktefî*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmurî (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1427/2006), 1/189.

118 İbn Şeddâd, *el-A'laku'l-hatîre*, 84; Nuaymî, *ed-Dâris*, 1/313-314.

119 Sub' meclisleri, haftada bir hatim yapılacak şekilde her gün Kur'ân-ı Kerim'in yedide birinin okunduğu meclislere denir. Bk. Ekrem Hasan el-Ulebi, *Hitatü Dimaşk* (Dimaşk: Dârü't-Tiba', 1410/1989), 297.

120 Hâfız, *Câmiu'l-Hanâbile el-Muzafferî* (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1423/2002), 21-22.

121 Semâ kayıtları için bk. Hâfız, *Câmiu'l-Hanâbile*, 86-96.

122 Bk. Hâfız, *Câmiu'l-Hanâbile*, 91-93.

dendir. Ömrünün çoğunu tedrisle geçiren Abdurrahman, hocalarından duymuş olduğu *Müsned-i Ahmed b. Hanbel* ve *Sahîh-i Buhârî* ile Ebû Dâvûd, Tirmizî, İbn Mâce ve Dârimî'nin *Sünen*'lerini rivâyet etmiştir.<sup>123</sup> Abdurrahman'ın câmideki meclislerine katılan isimlerden Birzâlî (öl. 739/1339), ondan sekiz oturumda Hatîb el-Bağdâdî'nin *el-Kifâye* adlı hadis usûlü kitabını semâ etmiştir.<sup>124</sup> Muhammed b. Halef b. Râcih (öl. 618/1221) de cuma günleri minberde oturup müezzin ezan okuyuncaya kadar elindeki kitaptan cemaate hadis okurdu.<sup>125</sup>

Değişik vesilelerle Dimaşk'ı ziyaret eden nice hadis âlimi de burada ders vermiş, meclisler düzenleyerek mesmûatlarını rivâyet etmişlerdir. Örneğin Bağdat'ın önemli hadis âlimlerinden ve Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'inin râvilerinden Hanbel b. Abdullah er-Rusâfî (öl. 604/1207), hem Emevî hem de Muzafferî câmilerinde birer kez *el-Müsned*'i,<sup>126</sup> Hüseyin b. Mübârek ez-Zebîdî (öl. 631/1233) de Muzafferî'de *Sahih-i Buhârî* ile Şâfiî'nin *el-Müsned*'ini okutmuştur.<sup>127</sup> Muzafferî'de ders vermiş hadis âlimlerinden Abdullah b. Ömer b. Ali el-Bağdâdî'nin (öl. 635/1237) ise 24 Şevvâl 633 Pazartesi tarihinde yaptığı bir dersin semâ kaydından hareketle söz konusu bu derste kadınlarla birlikte yaş henüz 5'e varmamış çocukların da yer aldığı üçyüzden fazla kişinin derste hazır bulunduğu anlaşılmaktadır.<sup>128</sup>

#### 2.4. Hânkâh, Ribât, Zâviye ve Türbeler

Tasavvuf erbabının ibadet ve zikir maksadıyla inzivaya çekildikleri, ikamet ettikleri yerlere *hânkâh*; sınır boylarında cihâd vazifesinde bulunan askerlerin oturdukları meskenlere ise *ribât* adı verilmektedir.<sup>129</sup> Ancak ribat kavramı, zamanla bir nevi cihad addedildiği için nefis terbiyesinde bulunanlar tarafından da kullanılmış ve sûfilerin oturduğu yerlere atfedilmiştir. Nitekim bu değişimle birlikte Hicaz, Irak, Mısır, Suriye ve Filistin gibi şehirlerde ribât terimi, "dervişlere mahsus zâviye-hânkâh, yolcuları, kimsesizleri, hacıları barındıran misafirhane" anlamında kullanılmaya başlanmıştır.<sup>130</sup> Verilen tanımlardan hânkâh ve ribât kavramlarının hemen hemen aynı manalara geldiği anlaşılmaktadır. Buna dikkat çeken Nuaymî, halkın bu müesseseler arasında ayırım yapmadığını, ibadet ve hayırlı işler için vakfedilmiş kurumlar olduğunu söylemektedir.<sup>131</sup>

123 Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 51/113.

124 Semâ kayıtlarından örnekler için bk. Hâfiz, *Câmiu'l-Hanâbile*, 111 -123.

125 Ebû Şâme, *el-Müzeyyel*, 1/346-347.

126 Zehebî, *Siyer*, 21/433.

127 Zehebî, *Siyer*, 22/359.

128 Bk. Stefan Leder vd., *Mu'cemû's-semââtî'd-Dimaşkiyye*, (Dimaşk: *el-Ma'hedü'l-Fransi li'd-Dirâsâtî'l-Arabiyye bi-Dimaşk*, 1417/1996), 85; Hâfiz, *Câmiu'l-Hanâbile*, 501-512.

129 Makrizî, *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr*, 3/600-601; Muhammed Ahmed Dehmân, *Mu'cemû'l-elfâzî't-târîhiyye fi'l- asrî'l-Memlûkî*, (Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1410/1990); İsmail Yiğit, "Ribât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/76-78.

130 Makrizî, *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr*, 3/567.

131 Nuaymî, *ed-Dâris*, 2/152; Yiğit, "Ribât", 35/78.

Nuaymî, kendi dönemine kadar Dımaşk'ta bulunan ilim müesseselerini ele alarak eğitim tarihine ışık tuttuğu *ed-Dâris fi târihi'l-medâris* adlı kapsamlı eserinde 29 hânkah, 21 ribât ve 25 zâviyenin listesini verip bunlardan detaylıca bahseder.<sup>132</sup> Sadece tasavvufî eğitimin verilmediği, İslâmî ilimlerin de tedris edildiği bu müesseseler, özellikle âlimlerin ilim öğrenme maksadıyla gittikleri şehirlerde barınma ve iâşe gibi ihtiyaçlarının temininde etkili olmuştur. Bağdat'taki meşhur mutasavvıf Abdülkâdir el-Geylânî'ye (öl. 561/1166) ait ribât, bu çerçevede önemli bir örnek teşkil etmektedir. Zira söz konusu ribât, çok sayıda Hanbelî ilim adamının bir araya geldiği yerlendendi. Dımaşklı âlimlerden Muvaffakuddîn İbn Kudâme, Abdülğani el-Makdisî ve kardeşi İmâdüddîn İbrahim, Bağdat seyahatlerinde burada ikamet etmiştir. Nitekim bu mekândaki ilmî iştigalin sair medreselerden daha ziyâde olduğu belirtilmektedir.<sup>133</sup>

Dımaşk'ın en önemli hânkâhı şüphesiz Sümeysâtiyye Hânkâhı'dır. Zira burası mutasavvıf, muhaddis, müfessir, fakih ve daha nice âlimin bir araya geldiği ibadet ve ilim merkezi konumundaydı. Bu sebeple tarih boyunca burada pek çok ilim meclisi ve halkası kurulmuş; Kur'ân, hadis, tefsir, fıkıh, edebiyat, tarih ve diğer ilimlere dair dersler yapılmıştır.<sup>134</sup> Hadis ilmi açısından haklı bir şöhrete sahip olan Sümeysâtiyye Hânkâh'ında muhaddisler, sıklıkla bir araya gelip meclisler düzenleyerek hadis okutmuşlardır. Nitekim semâ kayıtlarına göre Eyyûbiler zamanında Sümeysâtiyye'de hadis dersleri yapmakla öne çıkan bazı isimler arasında bir müddet Musul'da müderrislik yapıp daha sonra Dımaşk'a yerleşen Mansûr b. İsmail b. Muzaffer el-Mahzûmî (öl. 595/1198) vardır. 588/1192 tarihli bir semâ kaydında onun, Ebû Sa'd Muhammed b. Yahyâ en-Nisâbü'rî'ye (öl. 548/1153) ait *Erbaûn* adlı cüzü imlâ ettiği anlaşılmaktadır.<sup>135</sup> Ayrıca 592/1196 yılında *Sahîh-i Müslim*'i okuduğu ve ilk mecliste şeyhüşşüyûh Ebu'l-Hasan Muhammed b. Hammûye'nin (öl. 617/1220) de hazır bulunduğu nakledilmektedir.<sup>136</sup> Yine 13 Ramazan 609 tarihinde Muhammed b. Abdullah el-Bağdâdî ile 24 Safer 625 ve 20 Recep 628 tarihlerinde ise Ebu'l-Kâsım Hendüle b. Halîfe ez-Zencânî (öl. 625/1228) burada hadis dersleri yapmışlardır.<sup>137</sup>

Sümeysâtiyye dışında diğer hânkâh, zâviye, ribât ve türbelerde de zaman zaman dersler yapılmıştır. Nitekim Ebû Abdullah Muhammed b. Abdülhâdi el-Makdisî'nin (öl. 685/1286), Kâsiyûn dağı eteklerinde kurulu Sârimiyîye Türbesi'nde hadis okuttuğu bilinmektedir.<sup>138</sup> Nüreddîn Zengî'nin önemli emirlerinden

132 Bk. Nuaymî, *ed-Dâris*, 2/109-174.

133 İbn Receb, *ez-Zeyl*, 3/133.

134 Hâfız, *el-Hankâhü's-Sümeysâtiyye bi-Dımaşk* (Dımaşk: Dârü'l-Beyrûtî, 1421/2000), 5.

135 Bk. Hâfız, *el-Hankâhü's-Sümeysâtiyye*, 157-158.

136 Ebû Abdillâh Muhammed b. Saîd ed-Dübeysî, *Zeylû Târihi Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1427/2006), 5/53; Zehebi, *Târihu'l-İslâm*, 42/209.

137 Bk. Hâfız, *el-Hankâhü's-Sümeysâtiyye*, 159, 160-162.

138 Abdullah b. Muhammed el-Kündürî, *Hutütü'l-ulemâ mine'l-karnî'l-hâmis ile'l-âşir hicrî* (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1435/2014), 323-324.



Bedruddîn Hasan İbnü'd-Dâye'ye<sup>139</sup> ait türbede de hadis meclisleri düzenlenmiştir. Hanbelî fakih ve usulcülerinden Muvaffakuddîn İbn Kudâme'nin *el-'Umde* ve *el-Mukni'* isimli eserlerini şerh eden Ebû Muhammed Abdurrahman b. İbrahim el-Makdisî (öl. 624/1227) bu türbede hadis dersleri yapmış isimlerdendir.<sup>140</sup> Aynı şekilde Dımaşk'ta pek çok kez *Sahîh-i Buhârî* ve muhtelif hadis cüzlerini rivâyet etmiş Ebû Mes'ûd Abdülcelîl b. Ebî Ğâlib es-Serîcânî (öl. 610/1213),<sup>141</sup> Ahmed b. Ali b. Hüseyin es-Sülemî (öl. ?) ile Ebü'l-Müneccâ Abdullah b. Ömer el-Bağdâdî (öl. 635/1238)<sup>142</sup> gibi muhaddisler de çeşitli ribatlarda hadis okutmuşlardır.

## 2.5. Evler

İlim tâliblerinin bulunduğu öğretim yerlerinden biri de evler olmuştur. Mahremiyet, darlık ve benzeri birtakım durumlar açısından mescid, medrese gibi diğer eğitim ve öğretim kurumlarına kıyasla pek elverişli olmasa da ilmin yayılmasında evlerin de büyük bir katkısı vardır. İslâm kültür ve medeniyetinde evlerin bir eğitim müessesesi olarak kullanılması temelini Hz. Peygamber'den alır. Nitekim İslâm'ın tebliğinde önemli rol üstlenen Dârü'l-Erkam bunun en güzel örneğini teşkil etmektedir. Hz. Peygamber, bi'setin ilk yıllarında tebliğ, irşâd, eğitim ve öğretim gibi faaliyetleri burada sürdürmüştür.<sup>143</sup> Tarih boyunca da ilim adamları evlerini bir şeyler öğrenme gayesiyle gelenlere her daim açık tutmuşlardır. Eyyübîler döneminde de bu durum aynı şekilde uygulanagelmıştır. Evinde ilim meclisleri akdederek dersler veren isimlerin başında Arap dili, kıraât ve hadis başta olmak üzere muhtelif ilimlerde sahip olduğu âli isnâdla meşhur Hanefî âlim Tâcüddîn Ebü'l-Yümn el-Kindî gelmektedir. Devrin sultanları bile onun evine gidip ilim tahsil etmekten geri durmamışlardır. Nitekim ilmî kimliğiyle şöhret bulmuş hükümdarlardan Muazzam İsâ'nın, kitaplarını koltuğunun altına alarak Dımaşk kalesindeki sarayından inip hocası Kindî'nin Derbü'l-acem mahallesindeki evine yürüyerek gittiği, zaman zaman derse geç kaldığı ve kendi sırası gelinceye kadar da beklediği nakledilir.<sup>144</sup> Aynı şekilde devrin bir diğer âli isnâd sahibi muhaddislerinden İbnü'l-Buhârî diye meşhur Ali b. Ahmed el-Makdisî (öl. 690/1291), yaşı ilerleyince derslerini evinde yapmaya başlamıştır. Dört bir cihetten talebelerin akınına uğrayan İbnü'l-Buhârî'nin aşırı izdiham ve yoğunluktan dolayı günde üç kez oturum düzenlemek zorunda kaldığı rivâyet edilmektedir.<sup>145</sup>

139 İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 17/74.

140 Kündürî, *Hutûtü'l-ulemâ*, 635-636.

141 Kündürî, *Hutûtü'l-ulemâ*, 253-254.

142 Semâ kaydı için bk. Leder vd., *Mu'cemü's-semâât*, 109, 116.

143 Dârü'l-Erkam hakkında geniş bilgi için bk. M. Asım Köksal, "Dârülerkam", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/520-521.

144 İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kürüb fi ahbâri Beni Eyyüb*, thk. Hasaneyn Muhammed Rebi' vd. (Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 1377/1957), 4/210; Ahmed Ahmed Bedevî, *Me'münü benî Eyyüb el-Muazzam İsâ* (Kahire: 1372/1953), 10.

145 Muhammed b. İbrahim el-Cezerî, *Havâdisü'z-zamân ve enbâ'ühü ve vefeyâtü'l-ekâbir ve'l-a'yân min ebnâ'ihî*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmurî (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1419/1998), 1/69; İbn Receb el-Hanbelî, *ez-Zeyl*, 4/245-246.

Semâ kayıtları incelendiğinde bu devirde meclisler akdederek hadis dersleri yapan nice hadis âliminin, söz konusu dersleri bizzat kendi evinde yaptığı gibi derse katılanlardan birine ait evde de gerçekleştirdiği görülmektedir. Nitekim 14 Ramazan 599/1203 tarihinde Ebü'l-Yümn el-Kindî'nin riyasetinde gerçekleştirilen bir meclisin ev sahipliğini Selâhaddîn Eyyûbî'nin oğlu Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Yûsuf (öl. 634/1237) yapmıştır.<sup>146</sup> Keza 11 Ramazan 657 Pazartesi tarihinde Ebû İshâk İbrahîm b. Halîl b. Abdullah ed-Dımaşkî'nin (öl. 658/1260) yaptığı bir ders, devrin kâdılarından Ebu'l-Mufaddal Yahyâ b. Muhammed el-Kureşî'nin evinde gerçekleşmiştir.<sup>147</sup>

Kadınlar da evlerde hadis dersleri yapmakla ön plana çıkmışlardır. Hadis ilmiyle şöhet bulmuş bir aileye müntesip Kerîme bnt. Abdülvehhâb ed-Dımaşkî (öl. 641/1243),<sup>148</sup> evinde hadis meclisleri düzenleyen Dımaşk'ın hanım muhaddislerindendir. Çokça hadis rivâyet ettiği zikredilen<sup>149</sup> Kerîme'nin Dımaşk civarındaki Maytûr denilen mevkide bulunan evi ve bahçesi adeta bir hadis medresesi haline gelmiştir. Pek çok kez *Sahîh-i Buhârî* okutan Kerîme,<sup>150</sup> kendi evinde Ebû Ümeyye Muhammed b. İbrahîm et-Tarsûsî'nin (öl. 273/887) tahrir ettiği *Müsnedü Abdullah b. Ömer*<sup>151</sup>, Ebû Abdurrahman Muhammed b. Fudayl b. Ğazvân'ın (öl. 195/810) *Kitâbu'd-Duâ*<sup>152</sup> ve Lüveyn diye maruf Ebû Ca'fer Muhammed b. Süleymân el-Missîsî'ye (öl. 245/859) ait *Cüz'ün fihi min hadîsi Lüveyn*<sup>153</sup> adlı eserler başta olmak üzere nice kitap okutmuştur. Örneğin semâ kaydının kâtipliğini ve okuma görevini Nûriyye Dârülhadîsî'nin meşihatında bulunmuş Ebu'l-Muzaffer Yûsuf b. Hasan en-Nablusî'nin (öl. 671/ 1273) üstlendiği, 23 Cemâziyelevvel 630'da Salı günü Kerîme'nin evinde gerçekleşen bir derse 13 kişi katılmıştır.<sup>154</sup> Aynı şekilde Selâhaddîn Eyyûbî'nin torunlarından Fâtıma bnt. Ahmed (öl. 661/1262), hadis derslerini evde gerçekleştiren kadınlardandır. Hocalarından dinlemiş olduğu cüzleri Âdiliyye Medresesi civârında yer alan evinde talebelere okutuyordu.<sup>155</sup> Hadis âlimlerinden Münzirî'nin (öl. 656/1258) kendisinden icâzet aldığı<sup>156</sup> âli isnâda sahip Cehme bnt. Müferric (öl. 638/1240) de hadis derslerini evinde icra etmiş bir diğerkadın muhaddistir.<sup>157</sup>

146 Bk. Leder vd., *Mu'cemü's-semâât*, 82; Kündürî, *Hutütü'l-ulemâ*, 127-129.

147 Bk. Leder vd., *Mu'cemü's-semâât*, 84; Kündürî, *Hutütü'l-ulemâ*, 382-384.

148 Söz konusu Kerîme, *Sahîh-i Buhârî* râvisi Kerîme bnt. Ahmed el-Merveziyye (v. 463/1071) ile karıştırılmamalıdır.

149 Yaklaşık bir asır yaşayan bu hanımın altmış küsur sene hadis rivâyet ettiği nakledilir. Bk. Münzirî, *et-Tekmilê*; 3/624.

150 Ebû Şâme, *el-Müzeyyel*, 2/63; Zehebî, *Siyer*, 23/93.

151 Semâ kayıtları için bk. Leder vd., *Mu'cemü's-semâât*, 69-70.

152 Muhammed b. Fudayl ed-Dabbî, *Kitâbü'd-Dua*, thk. Abdülaziz b. Süleymân (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1419/1999), (neşredenin girişi) 138.

153 Semâ kayıtları için bk. Leder vd., *Mu'cemü's-semâât*, 116-117.

154 Leder vd., *Mu'cemü's-semâât*, 116.

155 Ömer Rıza Kehhâle, *A'lâmü'n-nisâ fi âlemeyi'l-Arab ve'l-İslâm*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1404/1984), 4/32.

156 Münzirî, *et-Tekmilê*; 3/550.

157 Bk. Hâfiz, *A'lâmü'n-nisâi'd-Dımaşkiyyât* (Dımaşk: Dârü'l-Mektebî, 1434/2013), 112-114.

Sonuç itibariyle sadece medrese, dârülhadis gibi bizzat eğitim amaçlı tesis edilen kurumlarda değil, elverişli olan her ortam ve mekânda derslerin yapıldığını rahatlıkla görmek mümkündür. Bu bağlamda evlerin yanı sıra bağ, bahçe ve dükkânlarda bile âlimler hadis dersleri yapmışlardır. Nitekim Ebu'l-Abbâs Ahmed b. İbrahim el-Ezdî'nin (öl. 627/1230) bahçesi<sup>158</sup> ve Ebû Muhammed Mekkî b. Müsellem el-Kaysî'nin (öl. 652/1254) Dımaşk'taki dükkânı<sup>159</sup> hadis derslerine ev sahipliği yapmıştır.

## 2.6. Hadis Alanında Okunan Eserler

Medrese veya dârülhadis gibi kurumların vakfiyelerinden hangi mezhebe göre eğitimin verildiği, öğrenci sayısı gibi hususlara dair bilgi elde edilebilmektedir. Ancak ne vakfiyeler ne de diğer kaynaklar bu eğitimin programı, müfredatı, hangi eserlerin okutulduğuna dair sistemli ve detaylı bilgilere yer vermemiştir. Bu sebeple günümüz eğitiminde olduğu gibi bir eğitim programından bahsetmek ve bu programın net bir tasvirini çizmek oldukça zordur. Dahası bu dönemde eğitim kurumlarında belirli bir programın veyahut da müfredatın takip edildiğini söylemek güçtür. Âlimlerin hayatına değinen kaynakların, onların özellikle hoca ve talebelerine temas etmeleri, eğitimin daha ziyade hoca-talebe ilişkisi çerçevesinde cereyan ettiğini göstermektedir. Dolayısıyla eğitim kurumlarında hangi kitapların okutulacağı hususunda, daha çok söz konusu kurumda görev yapan hocaların belirleyici rol aldığı anlaşılmaktadır.<sup>160</sup> Hocalar ise yaygın bir şekilde rivâyet iznine sahip oldukları eserleri okutmaya özen göstermişlerdir. Bununla birlikte derslerde tutulan çok sayıda semâ kayıtlarının günümüze ulaşması ve tarih, tabakât, biyografi gibi şahısların hayatlarının detaylıca zikredildiği eserlerde eğitim hayatlarına dair bilgilerin mevcudiyeti bu devirde hadis alanında ne tür eserlerin okunduğunu ve hangi kitapların tedrisine ağırlık verildiğini genel hatlarıyla tespit etmeyi mümkün kılmaktadır.

Bu dönemde hadis alanında okunan kitap ve metinler, irili ufaklı geniş bir yelpazeye yayılmış çeşitliliktedir. Bunların başında Buhârî ve Müslim'in *es-Sahih*'leri gibi temel ve meşhur hadis kitapları yer almaktadır. Mezkûr eserlere her dönemde olduğu gibi bu devirde de ayrı bir ehemmiyet verilmiş, imlâ meclisleri akdedilerek bunların okunmasına büyük bir hassasiyet gösterilmiştir. Meşhur isimlerden bu kitapları dinlemek, ilim erbabının yanı sıra halktan pek çok kimsenin de büyük bir tutkusu haline gelmiştir. Örneğin 630/1233 yılında Hüseyin b. Mübârek ez-Zebîdî'nin, Bağdat'tan Dımaşk'a gelişinden son derece memnun olan Eşref Mûsâ, onu saraya davet ederek kısa bir müddet zarfında kendisinden *Sahih-i Buhârî*'yi dinlemiştir. Henüz yeni açılan Eşrefiyye Dârülhadisi'nde ikamet etmeye başlayan Zebîdî, kiraatı Ramazan ayında başlanıp Şevvâl'de hitama eren *Sahih*'i, geniş bir

158 Bk. Kündürî, *Hutûtü'l-ulemâ*, 578-579.

159 Bk. Leder vd., *Mu'cemü's-semâât*, 48.

160 Chamberlain, *Ortaçağ'da Bilgi ve Sosyal Pratik*, 102, 110-116.

katılımla Emevî Camii'nde okutmuştur. Fâsî'nin (öl. 832/1429) naklettiğine göre Zebîdî, Hanbelîlerin yoğunlukta olduğu Sâlihiyye mahallesine de davet edilmiş ve son oturumu 10 Zilkade 630 Perşembe tarihinde gerçekleşen bir mecliste *Sahîh-i Buhârî* hatmedilmiştir.<sup>161</sup> Ulemâ ve halk nezdinde büyük bir itibara sahip olan Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'leri savaş, fitne, kuraklık, veba, sel gibi âfetleri bertaraf etme ümidiyle veya hayır ve bereket umma sürekli hatmedilirdi. Nitekim Moğollar'ın Şam bölgesine hücum ettikleri bir zaman, bu beladan kurtulmak isteyen Dımaşk halkı *Sahîh-i Buhârî* okumak için bir araya gelmiştir.<sup>162</sup> Sadece Dımaşk değil diğer şehirlerde de bu tür uygulamalara rastlamak mümkündür. Örneğin 790/1388 yılında Kahire'de veba hastalığının zuhur edip çok sayıda insanın vefatına yol açması üzerine, iki kez Ezher Câmii'nde, bir kez de Hâkimî Camii'nde Buhârî'nin *Sahîh*'i okunmuştur.<sup>163</sup>

Ebû Dâvûd, Tirmizî, Nesâî, İbn Mâce, Dârimî, Darekutnî ve Beyhakî'nin *es-Sünen*'leri sünen kategorisinde okunmasına ağırlık verilen hadis kitapları arasındaydı. Bağdâd'ın büyük müsnidlerinden Ebû Hafs Ömer b. Muhammed b. Taberzed (öl. 607/1210), *Sünen-i Ebû Dâvûd* ve *Sünen-i Tirmizî*'yi okutmuş meşhur isimlerdendir. Dımaşk'ta büyük bir ilgi gören İbn Taberzed'in meclislerine çok sayıda ilim ehlinin katılarak ondan istifade ettiği anlatılır.<sup>164</sup> İbnü's-Salâh da ulemâdan pek çok kişinin hazır bulunduğu Eşrefiyye Dârülhadisi'nde Beyhakî'nin *es-Sünenü'l-kübrâ*'sını okutmuştur.<sup>165</sup>

Bu dönemde Dımaşk'ta Şâfiî, Tayâlisî, Ahmed b. Hanbel ve Abd b. Humejd'in *el-Müsned*'leri de müsned kapsamında en çok okunan kitaplar arasındaydı. Hanbelî âlimler İbn Hanbel'in *el-Müsned*'ini titizlikle okumuşlardır. Meselâ *el-Müsned*'i rivâyet etmekle meşhur Bağdatlı muhaddislerden Hanbel b. Abdullah er-Rusâfî, Bağdat, Musul ve Erbil gibi şehirleri dolaşarak bu eseri rivâyet ettikten sonra Dımaşk'a gelmiş, Emevî ve Muzafferî camilerinde rivâyet etmiştir. Onun Dımaşk'taki *el-Müsned* okumaları hadis hâfızlarından Ebü't-Tâhir İbnü'l-Enmâtî'nin (öl. 619/1222) dikkatini çekmiş, Rusâfî'nin meclislerine gösterilen ilgi karşısında hayranlığını gizleyememiştir.<sup>166</sup> Ziyaeddin el-Makdisî de Dımaşk'ta *el-Müsned*'in okunmasının yaygın bir gelenek olduğuna dikkat çekmiştir.<sup>167</sup> Ayrıca Zahiriyye Kütüphanesi'nde bu devirde Makdisî ailesinin Hanbel b. Abdullah'tan *el-Müsned*'i

161 Ebü't-Tayyib Muhammed b. Ahmed el-Fâsî, *Zeylüt-Takyid li ma'rifeti ruvâtîs-sünen ve'l-mesânid*, thk. Muhammed Sâlih (Mekke: Merkezü'l-hyâit-Türâsî'l-İslâmî, 1418/1997), 2/73.

162 Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 52/70.

163 Makrizî, *es-Sülûk li ma'rifeti düveli'l-mülûk*, thk. Muhammed Abdülkâdir (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997), 5/207-208; Berkey, *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali*, 243.

164 Bk. Zehebî, *Siyer*, 21/509.

165 İbnü's-Salâh'ın 757 oturum süren *es-Sünenü'l-kübrâ* okumaları hakkında geniş bilgi için bk. Abdülfettâh Ebû Ğudde, *el-İsnâdu mine'd-dîn ve safhatün müşrikatün min semâ'î'l-hadis 'inde'l-muhaddisin* (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1435/2004), 75-149.

166 Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 43/143; *Siyer*, 21/433.

167 Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 44/167.

okuduklarına dair çok sayıda semâ kaydının mevcudiyeti zikredilmektedir.<sup>168</sup> Kıraat ve hadis âlimlerinden İbnü'l-Cezerî (öl. 833/1429), Eyyübî sultanlarından Muazzam İsâ dâhil İbnü'l-Buhârî, Zeyneb bnt. Mekki (öl. 688/1289), Ziyâeddîn el-Makdisî, Yûsuf b. Halîl b. Karâcâ ve daha pek çok ismin Hanbel b. Abdulah'tan *el-Müsned*'i okuyup rivâyet ettiğini belirtmiştir.<sup>169</sup>

Râmhürmüzî'nin *el-Muhaddisu'l-fâsıl*, Hâkim en-Nisâbü'rî'nin *Ma'rifetü ulûmi'l-hadis*, Hatîb el-Bağdâdî'nin *el-Kifâye* ve devrin âlimlerinden İbnü's-Salâh'ın *Ulûmü'l-hadis*'i hadis usûlüne dair Dımaşk'ta en çok okunan kitaplar arasında yer almaktadır. Ebû Tâhir es-Silefî'nin, *el-Muhaddisu'l-fâsıl*'ı yanından hiç ayırmadığı rivâyet edilmektedir.<sup>170</sup> Abdülğani b. Abdülvâhid el-Makdisî ve Ca'fer b. Ali b. Ebu'l-Berekât el-Mâlikî (öl. 636/1238) gibi isimler es-Silefî'nin meclislerinde bulunarak bu kitabı kendisinden semâ etmiştir. Dımaşk'taki pek çok muhaddis de bu eseri Abdülğani ve Ca'fer'den okumuştur. Abdülğani'nin 566/1170 senesinde İskenderiye'de kendi kıraatıyla es-Silefî'ye arz ettiği ve günümüze kadar gelen nüshasının, hicrî onuncu asra kadar Makdisî nesli tarafından okunduğu anlaşılmaktadır.<sup>171</sup> İbnü's-Salâh da Eşrefiyye Dârülhadisî'nde Hâkim en-Nisâbü'rî'nin *Ma'rifet*'ini okutmuş, üzerine bazı notlar düşmüştür.<sup>172</sup> Hadis âlimlerinden Muhammed b. Hasan b. Sâlim ed-Dımaşkî'nin (öl. 630/1233) bu eseri ezberlediği nakledilir.<sup>173</sup> Hatîb el-Bağdâdî'nin eserlerinin okunmasına önem verdiği anlaşılan Berekât b. İbrahim b. Tâhir el-Huşûî,<sup>174</sup> Sittülketebe Ni'met bnt. Ali (öl. 604/1207)<sup>175</sup> ve Abdurrahman b. Muhammed el-Makdisî tarafından da Hatîb'in *el-Kifâye*'si okutulmuştur.<sup>176</sup> İbnü's-Salâh'ın Eşrefiyye dârülhadisinde hocalık yaptığı dönemde kaleme aldığı ve ilim taliblerince usûl alanında başucu kaynağı kabul edilen *Ulûmü'l-hadis*'i de devrin en rağbet görülen telifâtı arasındadır. Müellif, pek çok ilim adamının ehemmiyet verip kendisinden semâ ettiği bu kitabını hayatının son dönemlerine kadar okutmuştur.<sup>177</sup> Müelliften kitabı semâ edenler arasında Muhammed b. Ahmed el-Bâcî (öl. 635/1237), Muhammed b. Hüseyin b. Rezin (öl. 680/1282), Yûsuf b. Muhammed b. Abdullah (öl. 685/1286), Abdüssamed b.

168 Ebû Abdillah Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned*, nşr. Şuayb el-Arnaût vd. 50 Cilt. (Beirut: Müessesetü'l-Risâle, 1417/1996), (neşredenin girişi) 1/117-122; Hâfiz, *Câmiu'l-Hanâbile*, 472.

169 Ebû'l-Hayr Muhammed b. Muhammed el-Cezerî, *el-Mas'adü'l-ahmed fi hatmi Müsnedi'l-İmâm Ahmed* (Riyâd: Mektebetü't-Tevbe, 1410/1990), 31-32.

170 Zehebî, *Siyer*, 16/73.

171 Bu nüshaya dair semâ kayıtları için bk. Ebû Muhammed İbn Hallâd er-Râmhürmüzî, *el-Muhaddisu'l-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vâfî*, thk. Muhammed Acâc el-Hatîb (Beirut: Dârü'l-Fikr, 1391/1771), (neşredenin girişi) 53-85.

172 Hâkim'in *Ma'rifetü ulûmi'l-hadis*'i üzerine Ebû Nuaym'ın (v. 430/1038) bir müstahrec çalışmasının bulunduğu ve İbnü's-Salâh'ın da söz konusu bu eserin bir nüshasına sahip olduğu zikredilmektedir. Bk. Ebû Abdillah Muhammed b. Abdillah el-Hâkim en-Nisâbü'rî, *Ma'rifetü ulûmi'l-hadis*, thk. Ahmed b. Fâris (Beirut: Dârü İbn Hazm, 1414/2003), (neşredenin girişi) 25.

173 Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 45/407.

174 Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 42/341.

175 Zehebî, *Siyer*, 21/434.

176 Abdurrahman'ın Sittülketebe'den dinlemiş olduğu *el-Kifâye*'yi sekiz mecliste okuttuğuna dair bir semâ kaydı için bk. Hâfiz, *Câmiu'l-Hanâbile*, 120.

177 Müellifin, kitabını son dönemlerinde okuttuğuna dair bir semâ kaydı için bk. İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadis* (neşredenin girişi), 23-25.

Abdülvehhâb b. Asâkir (öl. 686/1287), Abdurrahman b. Yusuf el-Ba'lebekkî (öl. 688/1289), Muhammed b. Hasan b. Yûsuf el-Urmevî (öl. 700/1301) gibi muhad-disler yer almaktadır.<sup>178</sup> Zehebî, Abdurrahman b. Yusuf el-Ba'lebekkî'nin sözü edil-en eseri ayrıca ezberleyip İbnü's-Salâh'a arz ettiğini söyler.<sup>179</sup>

Bazı kitapların ezberlendiğine dair kaynaklardan yer alan rivâyetler ve bu çerçevede yapılan birtakım teşvikler hangi eserlerin ön plana çıkarıldığının, ki-tap ezberlemenin ilmî çevrelerce önemsendiğinin ve bunun âlimlere büyük bir prestij sağladığının işareti olarak değerlendirilebilir. Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Yûnînî (öl. 658/1260) bu bağlamda zikredilebilecek âlimlerdendir. Yûnînî, Müslim'in *es-Sahih'i* ile Humeydî'nin *el-Cem' beyne's-Sahihayn'*inin tama-mını Ahmed b Hanbel'in *el-Müsned'*inin ise büyük bir bölümünü ezberlemiştir.<sup>180</sup> Ebû Şâme de bir hocasından bahsederken kendisini hadis ezberlemeye ve özel-likle de *Sahih-i Müslim'*de derinleşmeye teşvik ettiğini, zira bu eserin en faydalı ve ezberi en kolay eserlerden olduğunu söylediğini rivâyet etmektedir.<sup>181</sup> Zikredilen eserler dışında cüz ve emâlî türünden küçük hacimli telifât da yoğun bir şekil-de okunmuştur. Zira bu tür metinler, hacimce büyük kitaplara kıyasla daha kısa bir süre zarfında okunup bitirildiğinden sıklıkla tercih edilmiştir. Örneğin *Cüz'ün fihi zikru salâti't-tesbih ve'l-ehâdis, Ehâdisu Lüveyn, Ehâdisu Tâlût, el-Fevâidü'l-müntekâ mine's-sihâh ve'l-garâib, el-Mecâlisü'l-hamse, el-Mietu's-Şureyhiyye, Emâlî İbn Bişrân, Erbaûn hadîsen fi'l-hass ale'l-cihâd, Kitâbü'l-Erbaûn, Meclisü'l-bitâka min Emâlî Hamza b. Muhammed el-Kinânî, Emâlî Ebî Ya'lâ el-Ferrâ', Min hadîsî Ebî Bekr Ahmed b. Abdurrahman el-Bezzâz eş-Şîrâzî* gibi muhtelif metinler bunlardan bazı-larıdır.

## Sonuç

Geniş bir coğrafyada hüküm süren Eyyübîler, İslâm âlemi için önemli bir teh-dit olan Haçlı seferlerinde verdikleri mücadeleye İslâm tarihinde önemli bir mev-ki elde etmişlerdir. Eyyübîlerin İslâm kültür tarihindeki başarı ve katkıları da en az siyasî ve askerî başarıları kadar parlak olup devletin kuruluşundan yıkılışına değin devam etmiştir. 12. ve 13. yüzyıllar arasında yaklaşık bir asır Eyyübîler'in hâkimiyetinde olan Dimaşk şehri, gerek konumu itibariyle kavşak şehir özelliği taşıması gerekse devletin siyasî merkezleri arasında yer almasıyla bu devirde birçok alanda olduğu gibi ilim ve kültür sahasında da gözde merkezlerden biri haline gelmiştir. Devlet yöneticilerinin ilme ve ilim adamlarına gösterdiği cömert tavır da buna eklenince şehirdeki ilmî ve kültürel faaliyetler son derece parlak bir seviyeye yükselmiştir. Bu elverişli ortam sayesinde çeşitli ilim dallarında pek çok önemli şahsiyet yetişmiş ve eserler kaleme alınmıştır.

178 Geniş bilgi için bk. İbnü's-Salâh, *Mukaddimetü İbni's-Salâh ve Mehâsinü'l-İstilhâh*, thk. Aişe Abdurrahman (Kahire: Dârü'l-Meârif, 1409/1989), (neşredenin girişi), 9-51.

179 Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 51/331.

180 Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 48/357-358; İbn Receb el-Hanbelî, *ez-Zeyl*, 4/66.

181 Ebû Şâme, *el-Müzeyyel*, 1/389-390.

Eyyûbîler devri Dımaşk'ında hadis ilmi de en parlak ve verimli dönemlerinden birini yaşamıştır. Her devirde olduğu gibi bu devirde de popülerliğini koruyan hadis ilmine ulemâ, toplum ve devlet nezdinde büyük bir rağbet gösterilmiş, eğitim ve öğretimine önem verilerek gelişmesinde büyük bir çaba sarfedilmiştir. Devrin hadis eğitim ve öğretiminde hadis ilminin neşrinde önemli bir misyon üstlenen rihleler bu dönemde de varlığını korumuştur. Dolayısıyla devrin muhaddisleri ilim yolculuklarına çıkarak rihle geleneğini devam ettirmişlerdir. Zira her ne kadar hadisler kitaplara kaydedilip tasnif edilmiş olsa da şifahî kültür önemini korumuştur. Bu sebeple önceki devirlerde hocalardan tek tek hadis dinlemek için yapılan yolculuklar artık söz konusu kitapları âli isnada sahip hocalardan bütünüyle semâ etmek gayesiyle yapılmaya başlanmıştır. Dımaşk'ta hadis ihtisas merkezleri olan dârülhadislerin kurulması hadis ilmine verilen ehemmiyeti ortaya koymaktadır. Böylece söz konusu kurumlar sayesinde hadis faaliyetleri daha sistemli ve işlevsel bir boyut kazanmıştır. Ancak hadis eğitim ve öğretiminin sadece medrese ve darülhadislerle sınırlı olmadığını belirtmek gerekir. Câmî, mescit, hânkâh, zâviye, türbe, ev gibi pek çok mekânda da bu faaliyetler yoğun bir şekilde yürütülmüştür. Aslında devrin ilim geleneğinde eğitimin resmî bir kurum aracılığıyla veya gayr-i resmî bir şekilde elde edilmesinin çok da bir önemi yoktu. Nerede olursa olsun önemli olan tedris edilen ilmin alanda kendini kanıtlamış, yetkin bir hocanın nezaret ve gözetiminde gerçekleşmiş olmasıydı. Dolayısıyla bir kişi herhangi bir kitabı dinlemek ya da okumak istediğinde bunu, söz konusu kitabın rivâyet iznine sahip bir hocadan almaya özen göstermiştir. Bu devirde günümüzdeki gibi sistemli bir program ve müfredattan söz etmek güç olduğundan hadis eğitim ve öğretiminde nasıl bir program ve müfredatın takip edildiğini kesin çizgilerle belirtmek pek de mümkün değildir. Ancak dönemin eğitim ve öğretimine ışık tutan çok sayıda semâ kaydının günümüze ulaşmış olmasından ve tarih, tabakât, biyografi gibi kaynaklardan hareketle hadis alanında ne tür eserlerin okunduğunu ve hangi kitapların tedrisine ağırlık verildiğini genel hatlarıyla tespit etmek mümkündür. Bu bağlamda Dımaşk'ta Buhârî ile Müslim'in *es-Sahîh*'leri başta olmak üzere Kütüb-i Tis'a'ya dâhil diğer temel hadis kitapları ile âlimler nezdinde muteber kabul edilmiş eserlerin ve metinlerin okunmasına ağırlık verilmiştir. Hadis tarihinde önemli bir mevki elde etmiş Ebü'l-Kâsım İbn Asâkir, Abdülğani el-Makdisî, Ziyâeddin el-Makdisî, İbnü's-Salâh, Nevevî, Ebû Şâme gibi pek çok meşhur muhaddis, yetiştirdikleri talebe ve kaleme aldıkları çalışmalarla devrin hadis ilmine katkı sağlamışlardır. Netice itibariyle Eyyûbîler devrinde hadis ilmi, büyük bir aşama kaydederek en zengin dönemlerinden birine şahitlik etmiştir. Tarihi süreç içerisinde geçirdiği aşama ve kazanımlara bu devirde yenileri eklenmek suretiyle hadis ilmi ve tarihi, önemli bir tekâmül evresi yaşamıştır.

**Extended Abstract:** Ruling over a large territorial geography, including the Middle East, Egypt, Yemen, and even North Africa, the state of Ayyūbids made significant influences on the Islamic history regarding the areas of politics, society and culture. Damascus, ruled under the reign of Ayyūbids between 570 and 658 (1174-1260), gained an important position in the field of science and culture, as it did in many other areas in this period, due to its location as a crossroads city and being among the political centers of the state. Damascus became the most important and distinguished city of Islamic cultural history through the reconstruction activities led by the founder of state Salāh al-Dīn Ayyūbi and other rulers. In this sense, social, cultural and scientific activities were peaked in the city, many great opportunities were accessible to scientists, and important developments were experienced in mental and transmitted sciences. The science of ḥadīth, which is at the forefront of these fields, also experienced one of its brightest periods. Since the ḥadīth presents a historical integrity, every period from its formation to the present is important for a better understanding of the course of this historical process. This study aims to reveal the contribution of the Ayyūbid era to the science and history of ḥadīth within the context of Damascus. Because the science of ḥadīth, which has an important place in Islamic tradition, has gone through an important and long process from its beginning to the present day. Analysis of this long historical process regarding the science of ḥadīth and evaluation of its development certainly requires regional and periodic research. Because it is clear that studies pertaining to any locale or era will produce significant and advantageous outcomes when they are linked together like a chain to view the entire photograph. This research will analyze the Ayyūbids era in the context of Damascus, which spans around a century between the years 570 and 658/1174 and 1260 and constitutes a significant period of time and geography for the science of “ḥadīth” and the history of this field. This time frame fell within a crucial interval during which madrasahs proliferated, organizations like *dār al-ḥadīth* and *khānqāh* were founded, and education took on a more structured and practical aspect. As a matter of fact, Zahabī (d. 748/1348) mentions that Damascus, which he describes as the source of sciences such as the Qur’ān, fiqh and ḥadīth, reached a high level of intellectuality in this period. Undoubtedly, the most important reason for this is the interest shown by the government officials, especially the administrators, to science and scholars. The administrators used all the means they could for the scholars in this regard. They built numerous institutions such as mosques, *madrasahs*, *dār al-ḥadīth*, schools, *khānqāh* and put them at their service. The Ayyūbids era’s significance in the history of the ḥadīth is emphasized in this study, along with other topics such as how and where the ḥadīth education and training activities were conducted, who the leading ḥadīth scholars of the time were, and which ḥadīth works and books were given prominence and were read.



The science of ḥadīth, which remained popular in this era as in previous ones, was highly sought by the *ulamā*, society, and state, and enormous efforts were made to improve it by giving importance to its education and training. *Rihlah*, which is regarded an important mission in the dissemination of the science of ḥadīth, preserved its existence in this period as well. Therefore, the *muhaddith* (ḥadīth scholars) of the period continued the *rihlah* tradition for scientific journeys. Although the ḥadīth were saved and classified in books, the oral culture preserved its importance. In this period, the journeys made to listen to ḥadīths one by one from the *mudarris* in previous periods was started to be made with the aim of listening the books in question from the *mudarris* who have the elevated *isnād*. The establishment of *dār al-ḥadīth*, which are specialized centers of ḥadīth, reveals the importance given to the science of ḥadīth in Damascus. However, it should be stated that ḥadīth education and training is not limited to *madrasahs* and *dār al-ḥadīth*. Educational activities were carried out intensively in many places such as mosques, *masjid*, *khānqāhs*, *zawiya*, tombs and houses. Since there was no systematic education program in this period, it is not possible to specify what kind of curriculum was applied in ḥadīth education and training. It is possible to determine, in general terms, what kind of works were read in the field of ḥadīth and which books were focused on teaching, based on the *sama'* records that have survived to the present day and sources such as histories, *ṭabaqāt* books, and biographies. In this context, basic ḥadīth books and texts approved by the scholars were read in Damascus. Many famous ḥadīth scholars such as Abu al-Qāsim İbn Asākir, Abd al-Ghanī al-Maqdisī, Diyā al-Dīn al-Maqdisī, İbn al-Şalāḥ, al-Nawawī, Abū Shāma, who had an important position in the history of ḥadīth, contributed to the science of ḥadīth with the students they trained and the works they wrote. As a result, the science of ḥadīth in the Ayyūbid period experienced an important evolutionary phase by adding new ones to the stages and achievements it went through during the historical formation.

**Keywords:** Ḥadīth, Ayyūbids, Damascus, Madrasah, Dār al-ḥadīth.

## Kaynakça

- Akpınar, Cemil. "İcâzet". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 21/393-400. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Atan, Abdullah Hikmet. *Dâru'l-Hadis Müessesesinin Ortaya Çıkışı ve İlk Dönem Dimaşk Dâru'l-Hadisleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1993.
- Bedrân, Abdülkâdir. *Münâdemetü'l-atlâl ve müsâmeretü'l-hayâl*. thk. Züheyr eş-Şâviş. Dimaşk: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1405/1985.
- Berkey, Jonathan. *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali*. çev. İsmail Eriş. İstanbul: Klasik Yayınları 2009.
- Birzâlî, Kâsım b. Muhammed. *el-Muktefî*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmurî. 4 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1427/2006.
- Cezerî, Muhammed b. İbrahim. *Havâdisü'z-zamân ve enbâ'ühû ve vefeyâtü'l-ekâbir ve'l-a'yân min ebnâ'ihî*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmurî. 3 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1419/1998.
- Chamberlain, Michael. *Ortaçağ'da Bilgi ve Sosyal Pratik*. çev. Büşra Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2009.
- Çelebi, Ahmed. *İslam'da Eğitim-Öğretim Tarihi*. çev. Ali Yardım. İstanbul: Damla Yayınları, 4. Basım, 2013.
- Demir, Abdulalim. "Bir Hadis İhtisas Medresesi Olarak Eşrefiyye el-Cevvâniyye Dâru'l-Hadis'i ve İhtisaslaşmaya Katkısı". 6. *Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı*. 59-72. İstanbul: 2017.
- Ebû Şâme, Abdurrahman b. İsmâil el-Makdisî. *el-Müzeyyel ale'r-Ravzateyn*. thk. İbrâhîm ez-Zeybek. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1431/2010.
- Ebû Şâme, Abdurrahman b. İsmâil el-Makdisî. *Şerhu hadîsi'l-muktefâ fi meb'asi'n-Nebiyi'l-Mustafâ*. thk. Cemâl Azzûn. Birleşik Arap Emirlikleri: Mektebetü'l-Umreyn, 1420/1999.
- Fâsî, Ebû't-Tayyib Muhammed b. Ahmed. *Zeylüt-Takyid li ma'rifeti ruvâti's-sünen ve'l-mesânid*. thk. Muhammed Sâlih. 3 Cilt. Mekke: Merkezü İhyâit-Türâsi'l-İslâmî, 1418/1997.
- Hâfız, Muhammed Mutî'. *Câmiu'l-Hanâbile el-Muzafferî*. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1423/2002.
- Hâfız, Muhammed Mutî'. *Dârü'l-hadis el-Eşrefiyye bi-Dimaşk*. Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1421/2001.
- Hâfız, Muhammed Mutî'. *el-Hankâhü's-Sümeysâtiyye bi-Dimaşk*. Dimaşk: Dârü'l-Beyrûtî, 1421/2000.
- Hâfız, Muhammed Mutî'. *el-Medresetü'l-Ömeriyye bi-Dimaşk*. Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1435/2014.
- Hâfız, Muhammed Mutî'. *el-Mehâsinü's-sultâniyye fi dâri'l-hadîsi'n-Nûriyye*. Dimaşk: Dârü'l-Beyrûtî, 1427/2006.
- Hâkim en-Nisâbüri, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *Ma'rifetü ulûmi'l-hadis*. thk. Ahmed b. Fâris. Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1414/2003.
- İbn Cübeyr, Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed el-Belensî. *Rihletü İbn Cübeyr*. Beyrut: Dârü Sâdir, 1384/1964.

- İbn Ebî Usaybia, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. el-Kâsım. *Uyûnü'l-enbâ fi tabakâti'l-etıbbâ*. thk. Nizâr Rızâ. Beyrut: Dârü Mektebeti'l-Hayât, 1385/1965.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer ed-Dımaşkı. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki. 21 Cilt. Cize: Dârü'l-Hicr, 1417/1997.
- İbn Nukta, Ebû Bekr Muhammed b. Abdülğani el-Bağdâdi. *et-Takyîd li ma'rifeti ruvâti's-sünen ve'l-mesânid*. thk. Şerîf b. Sâlih. 2 Cilt. Katar: Vezâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1435/2014.
- İbn Receb el-Hanbelî, Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Ahmed. *ez-Zeyl alâ Tabakâti'l-Hanâbile*. thk. Abdurrahman b. Süleymân el-Useymin. 5 Cilt. Riyâd: Mektebetü'l-Ubeykân, 1425/2005.
- İbn Şeddâd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali. *el-A'laku'l-hatîre fi zikri ümerâi's-Şâm ve'l-Cezîre*. thk. Sâmi ed-Dehân. Dımaşık: el-Ma'hedü'l-Fransî li'd-Dirâsâti'l-Arabiyye bi-Dımaşık, 1375/1956.
- İbn Tolun, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Ali ed-Dımaşkı. *el-Kalâidü'l-cevheriyye fi târihi's-Sâlihiyye*. thk. Muhammed İbrahim. 2 Cilt. Ammân: Ervika li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 1434/2013.
- İbnü'd-Dübeysî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Saîd. *Zeylû Târihi Bağdâd*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1427/2006.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Muhammed b. Muhammed. *el-Mas'adü'l-ahmed fi hatmi Müsnedi'l-İmâm Ahmed*. Riyâd: Mektebetü't-Tevbe, 1410/1990.
- İbnü'l-Esir, Ebû'l-Hasen İzzüddin Ali b. Muhammed el-Cezerî. *et-Târihu'l-bâhir fi'd-devleti'l-Atâbekiyye*. thk. Abdülkâdir Ahmed. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Hadîse, 1383/1963.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osmân b. Salâhiddin eş-Şehrezürî. *Ulûmü'l-hadîs*. thk. Nüreddin İtr. Dımaşık: Dârü'l-Fikr, 1427/2006.
- İsfahânî, Muhammed b. Muhammed. *el-Fethu'l-kussî fi fethi'l-kudsî*. Kahire: Dârü'l-Menâr, 1425/2004.
- İsnevî, Ebû Muhammed Abdurrahîm b. el-Hasen. *Tabakâti's-Şâfi'iyye*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407/1987.
- Kalkaşendî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ali. *Subhu'l-a'şâ fi sinâ'ati'l-inşâ*. 14 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Misriyye, 1340/1922.
- Kündürî, Abdullah b. Muhammed. *Hutûtü'l-ulemâ mine'l-karni'l-hâmis ile'l-âşir hicrî*. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1435/2014.
- Kütübî, Muhammed b. Şâkir. *Fevâtü'l-Vefayât ve'z-zejl 'aleyhâ*. thk. İhsân Abbâs. 5 Cilt. Beyrut: Dârü Sâdir, 1393/1973.
- Kütübî, Muhammed b. Şâkir. *Uyûnü't-tevârih*. thk. Faysal es-Sâmir-Nebile Abdülmünim. Irak: Vezâretü's-Sekâf ve'l-İlâm, 1404/1984.
- Leder, Stefan. vd. *Mu'cemû's-semâati'd-Dımaşkiyye*. Dımaşık: el-Ma'hedü'l-Fransî li'd-Dirâsâti'l-Arabiyye bi-Dımaşık, 1417/1996.
- Makdisi, George. *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*. çev. Ali Hakan Çavuşoğlu-Hasan Tuncay Başoğlu. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2004.
- Makrizî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ali. *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi-zikri'l-hitat ve'l-âsâr*. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü Medbûlâ, 1419/1998.
- Makrizî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ali. *es-Sülûk li ma'rifeti düveli'l-mülûk*. thk. Muhammed Abdülkâdir. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.

- Münzirî, Abdülazîm b. Abdülkavî. *et-Tekmile li-Vefeyâtî'n-nakale*. thk. Beşşâr Avvâd 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1984.
- Nuaymî, Abdülkâdir b. Muhammed. *ed-Dâris fi târihi'l-medâris*. thk. İbrâhim Şemsüddîn. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990.
- Özkan, Halit. *Memlüklerin Son Asrında Hadis*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Safedî, Halîl b. Aybeg. *A'yânü'l-'asr ve ve a'vânü'n-nasr*. thk. Ali Ebû Zeyd vd. 6 Cilt. Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1418/1998
- Safedî, Halîl b. Aybeg. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnaût-Türki Mustafa. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420/2000.
- Sehâvî, Ebü'l-Hayr Muhammed b. Abdurrahman. *el-Cevâhir ve'd-dürer fi tercemeti şeyhi'l-İslâm İbn Hacer*. thk. İbrahim Abdülmecîd. 3 Cilt. Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1419/1999.
- Sehâvî, Ebü'l-Hayr Muhammed b. Abdurrahman. *el-Menhelül'azbü'r-ravî fi tercemeti kutbi'l-evliyâ en-Nevevî*. thk. Ahmed Ferîd. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Ali. *Tabakâtü'ş-Şâfi'iyeti'l-kübrâ*. thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî vd. 10 Cilt. Kahire: Matbaatü İsâ el-Bâbî, 1383/1964.
- Sübkî, Ebü'l-Hasen Takıyyüddîn Alî b. Abdilkâfi. *Fetâvâ*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.
- Süyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Hüsnü'l-muhâdara fi târihi Mısır ve'l-Kâhire*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl. 2 Cilt. Kahire: Dârü İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1387/1967.
- Şeşen, Ramazan. *Selâhaddîn Eyyübî ve Devlet*. İstanbul: Çağ Yayınları, 1987.
- Şümeysânî, Hasan. *Medârisu Dimaşk fi'l-asri'l-Eyyübî*. Beyrut: Dârü'l-Afâki'l-Cedide, 1403/1983.
- Yâkût el-Hamevî, Ebü Abdillâh Yâkût b. Abdullâh. *Mu'cemü'l-üdebâ*. nşr. Ahmed Ferîd. 20 Cilt. Kahire: Matbûâtü Dâri'l-Me'mûn, 1355/1936.
- Yalçın, M. Fatih. "Eyyübiler Döneminde Şam'da Kadınlar Tarafından Kurulan Hanefiler'e Ait Medreseler", *History Studies International Journal of History* 6/6 (Aralık 2014), 217-229.
- Yılmaz, Harun. *Zengî ve Eyyübî Dimaşk'ında Ulema ve Medrese*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Yiğit, İsmail. "Ribât". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 35/76-79. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Yüninî, Ebu'l-Feth Mûsâ b. Muhammed. *Zeylû Mir'âti'z-zamân*. 4 Cilt. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1374/1954.
- Yücel, Ekrem. "Dâru'l-Hadislerin Doğuşunu Hazırlayan Sebepler". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 13/1 (2015), 95-115.
- Zağlül, Muhammed. *el-Edeb fi'l- asri'l-Eyyübî*. İskenderiye: Münşetü'l-Maârif, 1411/1990.
- Zehebî, Ebü Abdillâh Muahmmmed b. Ahmed. *el-Emsâr zevâtü'l-âsâr*. thk. Mahmûd el-Arnaût. Dimaşk: Dârü İbn Kesîr, 1405/1985.
- Zehebî, Ebü Abdillâh Muahmmmed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 28 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 12. Basım, 1422/2001.
- Zehebî, Ebü Abdillâh Muahmmmed b. Ahmed. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmurî. 53 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1418/1997.

## Tenkrit ve Müdafaa Ekseninde Vahdet-i Vücûd

### *Wahdat al-wujûd on the Axis of Criticism and Defense*

**Muhammed Bedirhan, Vahdet-i Vücûdu Savunmak: Abdülganî Nablusî'nin Vahdet-i Vücûd Müdafası. İstanbul: Litera Yayıncılık, 1. Baskı, 2019, 741 sayfa**

**Mehmet Buğra SEZER**

Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tasavvuf Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi  
Master's Student, Marmara University Institute of Social Sciences, Department of Sufism  
İstanbul, Türkiye  
mehmet.bugra@marun.edu.tr  
ORCID: 0009-0003-6538-4164

#### **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types** : Kitap Değerlendirmesi / Book Review  
**Geliş Tarihi / Received** : 13.04.2023  
**Kabul Tarihi / Accepted** : 08.06.2023  
**Yayın Tarihi / Published** : 15.06.2023  
**Yayın Sezonu / Pub Date Season** : Haziran / June  
**Cilt / Volume: 10 • Sayı / Issue: 1 • Sayfa / Pages:** 109-115

#### **Atıf / Cite as**

Sezer, Mehmet Buğra. Tenkrit ve Müdafaa Ekseninde Vahdet-i Vücûd. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2023), 109-115.

**Doi:** 10.33460/beuifd.1282469

#### **İntihal / Plagiarism**

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.  
*This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.*

#### **Yayın Hakkı / Copyright®**

Yazarların dergide yayınlanan çalışmaları **CC BY-NC-ND 4.0** lisansı altında yayımlanmakta ve telif hakları bu lisansın hükümlerine tabi olmaktadır.  
*Authors publishing with the journal is licensed under the CC BY-NC-ND 4.0 and their copyright is subjected to the terms and conditions of this license.*

**Öz:** Muhammed Bedirhan, "Vahdet-i Vücûdu Savunmak: Abdülganî Nablusî'nin Vahdet-i Vücûd Müdafası" başlıklı çalışmasında çok sayıda birincil kaynağı inceleyerek vahdet-i vücûd literatürüne dair detaylı bir tarihsel araştırma ortaya koyar. Bununla birlikte bu kapsamlı çalışmada Bedirhan'ın asıl odak noktası Abdülganî Nablusî'nin (ö. 1731/1143) eserleridir. Bedirhan, dinî bir hareket olarak tasavvufun her daim tartışma konusu olduğunu iddia eder. Dolayısıyla vahdet-i vücûd tartışmaları da tasavvuf bağlamında ele alınmalıdır. Bu doğrultuda, "Vahdet-i Vücûdu Savunmak" vahdet-i vücûda ilişkin önde gelen eleştiri ve müdafaaaları inceleyerek bunları rasyonel temelli eleştiri/savunmalar ve şeriat temelli eleştiri/savunmalar şeklinde üzere iki kategoride ele alır.

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, Vahdet-i vücûd, Vahdet-i vücûd literatürü, İbnü'l-Arabî, Abdülganî Nablusî

**Abstract:** In *Vahdet-i Vücûdu Savunmak: Abdülganî Nablusî'nin Vahdet-i Vücûd Müdafaası* (Defending *wahdat al-wujûd: Abd al-Ghanî Nablusî's Defence of the Unity of Being*), Muhammed Bedirhan presents a detailed historical survey of the primary literature on the unity of being (*wahdat al-wujûd*) by examining a large number of primary Islamic sources. However, in this comprehensive study, Bedirhan's main focus is primarily the works of Abd al-Ghanî Nablusî (d. 1731/1143). Bedirhan argues that sufism as a religious movement has always been a topic of discussion. So, the debates about the unity of being also must be considered within the context of sufism. Serving to this end, in *Vahdet-i Vücûdu Savunmak*, he examines the main stream of criticism and defence regarding the unity of being and analyzes them under two categories: rational-based criticism/defenses and shari'a-based criticism/defenses.

**Keywords:** Sufism, *Wahdat al-wujud*, the Literature of the *Wahdat al-wujud*, Ibn al-Arabî, Nablusî

## Giriş

İbnü'l-Arabî (öl. 638/1240) eserlerini telif ettiği için beri vahdet-i vücûd İslâm dünyasının entelektüel gündemindeki en önemli meselelerden biri haline gelmiş ve etrafında geniş bir literatür oluşmuştur. Günümüzde de hem ülkemiz hem de yurt dışı akademisi, teorinin haklı şöhretini teslim ederek vahdet-i vücûdun İslâm düşüncesinde üretilen son büyük metafizik teori olduğu üzerinde ittifak sağlamıştır. Bu doğrultuda uzun yıllardır başta İbnü'l-Arabî olmak üzere teoriye katkı sunmuş ve öncülük etmiş bazı kişilere dair çalışmalar telif edilmiş ve teoriye dair birtakım tahliller gerçekleştirilmiştir. Bununla beraber söz konusu çalışmalar özellikle Türkiye akademisinde sınırlı bir grup araştırmacı tarafından yürütülmüş ve bu araştırmacılar da yalnızca belli başlı birkaç ismi kuşatabilmiştir. Vahdet-i vücûd literatürüne dair çalışmalarda yalnızca birkaç isim ile iktifa edildiği gerçeği neticesinde teorinin kaynakları, iddiaları ve etkisi gibi hususlar kifayetsiz bir inceleme konu olamamış ve bir bütün olarak vahdet-i vücûd literatürünün serencamı henüz ortaya konulamamıştır. Muhammed Bedirhan, 2016 yılında tamamladığı *Abdülganî Nablusî'nin Vahdet-i Vücûd Müdafaası* başlıklı doktora tezini üç yıl sonra *Vahdet-i Vücûdu Savunmak* üst başlığıyla Litera Yayıncılık bünyesinde kitaplaştırarak bu hususta ciddi bir literatür tasviri yapmakta ve tenkit ve müdafaa literatürü ekseninde vahdet-i vücûd araştırmalarına mühim bir katkı sunmaktadır.

Bilhassa Abdülganî Nablusî (öl. 1143/1731) üzerinden vahdet-i vücûda yönelik tenkit ve müdafaa literatürünü sistematik bir biçimde ortaya koymayı hedefleyen çalışma giriş, dört bölüm ve sonuçtan müteşekkildir. Giriş bölümünde yazar, tasavvufun vahdet-i vücûd teorisinin zuhuruna değin geçirdiği tarihsel süreçlerin özetini vermektedir. Yaklaşık yüz sayfadan oluşan bu bölüm bir erken dönem tasavvuf tarihi denemesi olarak da okunabilir. Bedirhan'a göre tasavvuf, teşekkülünden itibaren bir karşı çıkış tavrı olarak belirmiş ve bu doğrultuda eleştirdiği

kadar eleştiriye de maruz kalmıştır (s. 17). Buna göre vahdet-i vücûda yönelik tenkitler, tasavvufun teşekkülünden itibaren sûfilere yöneltilen eleştirilerden bigâne düşünülmemeli ve vahdet-i vücûd ekseninde gelişen tenkit ve müdafaa literatürü, tasavvuf tarihinin bütünü içerisinde mütalaa edilmelidir. Öyle görünüyor ki yazarın tasavvuf tarihi perspektifi, muhatabı sürekli değişen bir çatışma tezi zaviyesinden şekillenmiştir. Nitekim giriş bölümünün başlığı “Muhalefet ve Müdafaa Ekseninde Tasavvufun Gelişim Süreci ve Diğer İlmî Disiplinler ile İlişkisi” şeklindedir. Bu minvalde, Bedirhan, tasavvufun muhataplarıyla yaşadığı çatışmayı iki düzeyde ele alır: Birinci düzey, tasavvufun pratiğe dönük bir hâl ve kurum olması hasebiyle ortaya çıkar. Bu düzeyde sûfilere muhatabı ilk olarak bütün bir toplum ve yönetici sınıftır. Ayrıca her ne kadar bazı zümreler dünyevileşme karşıtlığında tasavvuf ile birleşseler de sergiledikleri dindarlık tavırları bakımından tasavvuftan ayrılmışlar ve bu düzeyde tasavvufun çatışma yaşadığı diğer muhatapları teşkil etmişlerdir. İkinci düzey ise bir dinî ilim olma iddiasıyla teşekkül eden tasavvufun diğer ilimlerle yaşadığı teorik çatışmadır. Bedirhan’ın tasnifine göre bu düzeyde de sûfilere iki muhatabı vardır: Fıkıh ve hadisin öncülük ettiği dinî ilimler ile metafizik yapma iddiası taşıyan kelimeler ve felsefe.

Dinler tarihi terminolojisi dindarlık tavırları ve kul ile tanrı arasındaki ilişkinin boyutlarını ifade eden pek çok kavrama sahip olduğundan dolayı tasavvuf tarihine ilişkin mütalaaada bulunmak dinler tarihi terminolojisine ait birtakım kavramlara başvurmayı gerektirir. Ancak, tasavvuf tarihinin hangi perspektifle okunması gerektiği ve onun dönemlere ayrılmasında nasıl bir yol izleneceği hususunda henüz bir ittifak sağlanamadığı gibi; tasavvuf tarihi yazınına hangi terimler üzerine bina etmek gerektiği hususunda da araştırmacılar arasında bir fikir ve söylem birliği oluşmamıştır. Bu konuda Bedirhan, Marshall Hodgson’ın tercih ettiği *kerygmatic* ve *mystic*<sup>1</sup> kavramlarını kullanmayı uygun bulur<sup>2</sup>, zirâ ona göre *kerygmatic* dindarlık kavramı “tasavvufun bir ilim olması nedeniyle ortaya çıkan çatışma ile bir dindarlık modeli olması dolayısıyla ortaya çıkan çatışma arasındaki irtibatı en iyi şekilde tanımlar” (s.35). Genel hatlarıyla orijinal ve başarılı bir tarih anlatısı sunan bu bölümün en kritik eksiği okurun ana metin üzerindeki odağını kaybettirerek okuma sürecini ciddi manada yıpratıcı uzun dipnotlarıdır. Pek çok defa üç sayfaya erişen olan bu dipnotların ana metne dahil edilmesi noktasında herhangi bir engel görünmemektedir. Dolayısıyla dipnotlarda geniş bir biçimde ele alınan meselelerin ana metne dahil edilmesiyle eserin sonraki basımları önemli ölçüde akıcılık kazanacaktır.

Eserin ilk bölümü “Nablusî’nin Vahdet-i Vücûd Müdafaaasının Tarihsel Arka Planı: Nablusî Öncesi Polemik Literatürü” başlığını taşır. Bu bölümde yazar, li-

1 Bu kullanıma göre *kerygmatic* dindarlık aşkın Tanrı tasavvuruna dayanır ve fert ile Tanrı arasındaki ilişkide zühed kavramına odaklanır; *mystic* dindarlıkta ise daha içkin bir Tanrı tasavvuru söz konusudur ve fert ile Tanrı arasındaki ilişkinin anahtar kavramı sevgidir.

2 Marshall G. S. Hodgson, *İslâm’ın Serüveni*, trc. Berkay Ersöz, Phoenix, 2017, c. I, s. 390-438

teratürün genel tarihini kısa bir özetle sunduktan sonra kitabın devamında da kullanacağı şemayı örmeye başlar. Bu minvalde Bedirhan literatürdeki vahdet-i vücûd tartışmalarını polemik literatürü ve müdafaa literatürü şeklinde iki başlık altında incelemektedir. Polemik literatürü, rasyonel temelli reddiyeler ve şer'î temelli reddiyeler şeklinde ikiye ayrılır. Rasyonel temelli reddiye sahipleri kelâm ve felsefe gelenekleri mensuplarıdır. Kelâm geleneği tarafından yapılan eleştirilerin incelendiği bölümde Âcî'nin (öl. 756/1355) *el-Mevâkif* adlı eseriyle Taftâzânî'nin (öl. 792/1390) *Şerhu'l-Makâsîd*'ı üzerinden genel metinler ele alınırken, Alâeddin Buhârî'nin (öl. 841/1438) *Fâzîhatu'l-mülhidîn*'i üzerinden de müstakil vahdet-i vücûd reddiyeleri ele alınmaktadır. Felsefe geleneğinin tenkitleri ise Meşşâî felsefe geleneğinden gelen eleştiriler ile bağımsız filozofların yönelttiği eleştiriler şeklinde iki alt başlıkta incelenir. Yazar, Nasîruddin Tûsî'nin (öl. 672/1274) *Mürâselât*'ta Sadreddîn Konevî'ye (öl. 673/1274) verdiği cevaplar ile Kâdî Muhammed Saîd el-Kummî'nin (öl. 1043/1633) *İbtâlu Vahdeti'l-vücûd* ve *Şerhu Tevhîd-i Sadûk* adlı eserlerini Meşşâî geleneğin, İbn Haldun'un (öl. 808/1406) *Şifâu's-sâil*'ini de bağımsız filozofların tenkitleri kapsamında inceler.

Şer'î temelli reddiyeler başlığında ise selefi geleneğin, fakihlerin ve sûfilerin vahdet-i vücûd eleştirilerine yer verilir. Selefi geleneğin vahdet-i vücûd eleştirileri başlığında İbn Teymiyye'nin (öl. 728/1328) vahdet-i vücûda yazdığı reddiye risâleleri ile Aliyyü'l-Karî'nin (öl. 1014/1605) *er-Red ale'l-kailîn bi vahdeti'l-vücûd* ve *Ferru'l-avn min men yeddaî îmane Fir'avn* isimli eserleri mercek altına alınır. Fakihlerin müstakil eser formundaki vahdet-i vücûd eleştirilerinin örneği olarak Bikâî'nin (öl. 885/1480) *Tenbihu'l-ğabî* ve *Tahzîru'l-ibâd* eserleri ile Halebî'nin (öl. 956/1549) *Tesfîhu'l-ğabî* ve *Nîmetü'z-zerîa* isimli eserleri odağa alınır. Ayrıca vahdet-i vücûd aleyhindeki fetvâlar da bu başlık altında mütalaa edilmektedir. Şer'î temelli reddiyelerin son alt başlığı sûfilerin vahdet-i vücûd reddiyeleridir. Sûfilerin vahdet-i vücûd eleştirileri fenâ kavramı ekseninde şekillenir. Buna göre, vahdet-i vücûdu tenkit eden sûfiler vahdet-i vücûd müdafilerinin psikolojik bir hâl olan fenâyı ontolojik bir gerçeklik olarak vehmettiklerini düşünürler (s. 233). Öte yandan, vahdet-i vücûdu eleştiren sûfilerin bu tutumlarıyla vahdet-i vücûdu sekr haliyle ilişkilendirdikleri ve tenkitlerinin özelde vahdet-i vücûd ehline genelde de tasavvufa yönelik husumete karşı bir tampon işlevi gördüğü de ileri sürülebilir. Bedirhan, bu başlıkta evvelâ Alâüddevle Simnânî'nin (öl. 736/1336) *el-Urve*'sine dair değerlendirmelerde bulunur ve *el-Urve*'nin vahdet-i vücûd reddiyeleri içerisinde kritik bir yerde durarak kendisinden sonraki literatüre yön verdiğinin altını çizer. Ancak Bedirhan'ın bu başlıktaki asıl mesaisi İmâm-ı Rabbânî (1034/1624) üzerinedir. Yazar, *Mektûbât*, *Mebde'* ve *Meâd*, *Mükâşefât-ı gaybiyye* ve *Maârif-i ledünniyye* gibi eserleri üzerinden İmâm-ı Rabbânî'nin vahdet-i vücûd eleştirilerini ve metafizik tasavvurunu tetkik eder. Buna göre İmâm-ı Rabbânî'nin varlık anlayışındaki anahtar kavram vücûd-i zillî olarak tespit edilmektedir (s. 243).



Çalışmanın ikinci bölümünün başlığı ise “Nablusî'nin Vahdet-i Vücûd Müdafasının Teorik Arka Planı: Vahdet-i Vücûda Yöneltilen Temel İtirazlar” şeklindedir. Müellifin buradaki amacı önceki bölümde reddiye sahipleri üzerinden izini sürdüğü literatürü bu kez metin tahlili bakımından tasnif ve mütalaa etmektir. Söz konusu tasnif, rasyonel temelli itirazlar ve şer'î temelli itirazlar şeklindedir. Rasyonel temelli itirazlar da gramatik-mantikî itirazlar ve metafizik itirazlardan müteşekkildir. Buradaki problem en temelde -vahdet-i vücûdu da ortaya çıkaran- tasavvufun epistemolojisiyle nazar ve burhan yöntemini benimseyen mütekellim ve felâsifenin epistemolojik kabulleri arasındaki uyumsuzluktan kaynaklanmaktadır. Ayrıca, mütekellimlerin gayr-ı aklî olanın gayr-ı meşrû' olacağına yönelik kabullerinden hareketle, vahdet-i vücûda yönelik rasyonel temelli itirazların aynı zamanda birer şer'î delil olarak düşünölmeye de elverişli olduğu vurgulanmaktadır (s. 302). Bedirhan'ın yer verdiği mantikî-gramatik itirazlar, Tanrı'nın vücûdunun mutlaklığı ve hariçte müşahhas bir varlığa sahip olup bu vücûdun “Bir” olmasına yöneliktir. Metafizik itirazlar ise üç alt başlığa sahiptir. Bunlar ontolojik itirazlar, teolojik açıdan yöneltilen itirazlar ve kozmolojik açıdan yöneltilen itirazlar şeklindedir. Ontolojik itirazlar başlığında aslında iki temel itiraz ele alınır. Bunlardan ilki Tanrı'nın “Bir”liğidir ve vücûdun vücûbuna ve vücûdun Tanrı'nın zâtı oluşuna yönelik itirazlar bu hususa dairdir. İkinci itiraz ise söz konusu “Bir”den kesretin sadır oluş keyfiyetine dairdir ve ma'dûmun şeyliğine, vücûd-mâhiyet ilişkisine ve mâhiyetlerin gayr-ı mec'ûl oluşuna yönelik itirazlar da bu kapsamda değerlendirilmektedir. Teolojik açıdan yöneltilen itirazlar ise ilâhiyât bahislerine ilişkindir ve Tanrı'nın zâtı, isimleri, sıfatları, fiilleri ve Tanrı'ya ait tenzihî hükümler ile âhiret hâllerine yönelik itirazları inceler. Son olarak, kozmolojik itirazlar başlığında cevher-araz teorisi açısından ve akozmizm (eşyânın hakikatlerinin şehâdet âlemindeki sübutunu inkâr, s. 392) açısından yöneltilen itirazlar ile âlemin kâdeminin kabulü ve pankozmizm (gerçekte var olanın yalnızca müşahede edilen alem olması, s. 413) ithamları bağlamında öne sürölen itirazlara yer verilir. Şer'î temelli itirazların temel iddiaları ise vahdet-i vücûdun ilhâd-zendeka olması bakımından yöneltilen itirazlar ile bid'at olması bakımından yöneltilen itirazlar şeklinde iki başlık altında incelenir.

Buraya kadar ele aldığımız iki bölüm kuşatıcı bir literatür takibi yapmakta ve bu hususta vahdet-i vücûd araştırmaları arasında eşsiz bir yere konuşlanmaktadır. Ancak şunu da ifade etmek gerekir ki tenkit ve müdafaa literatürünün ilk bölümde reddiye sahipleri cihetinden ele alınırken ikinci bölümde muhteva açısından ele alınmasıyla bu bölümlerde pek çok kez tekrara düşölmüştür. Kaçınılmaz olarak muhteva kritiğine de girilmiş yaklaşık yüz seksen sayfalık ilk bölümün (s. 121-299) ardından yaklaşık yüz altmış sayfa tahsis edilen bir metin tahlil bölümünün (s. 299-463) gelmesi eserde bazı malumatın birçok defa serdedilmesine neden olmuştur. Kanaatimizce bu iki bölümün birleştirilerek tek bir bölüm haline getirilmesi ve tekrarların çıkarılması, daha kolay istifade edilen bir çalışma ortaya çıkaracaktır.

Eserin üçüncü ve dördüncü bölümleri tezin esas konusu olan Abdülğani Nablusî'nin vahdet-i vücûd müdafaasına odaklanır. Bu noktada şunu ifade etmek gerekir ki bu bölümlere kadar yer verilen ve asıl konuya bir hazırlık mesabesinde olan dört yüz altmış beş sayfalık hayli tafsilî ilk iki bölüm, çalışmanın üçüncü ve dördüncü bölümlerini gölgelemektedir. Bir başka ifadeyle, önceki bölümlerde teferruatıyla verilen malumat, okurun, Nablusî'nin "analiz gücüyle hayranlık uyandıran önemli bir âlim ve sûfî (s.465)" olduğu şeklinde bir kanaate varmasına müsaade etmez. Bu doğrultuda Nablusî'yi kendisinden önceki müdâfîlerden ayırtmak güçleşmekte ve onun, velûd fakat kendisinden önceki literatürü tekrar eden sıradan bir figür olduğu izlenimini vermektedir. Üçüncü bölümün başlığı "Nablusî'nin Rasyonel Temelli İtirazlara Cevabı" şeklindedir. Yazara göre, akıl ve duyuların eşyadaki kesreti algılaması ve onları ontolojik açıdan müstakil varlıklar şeklinde vehmetmesi Nablusî tarafından rasyonel temelli itirazların kaynağı olarak görülür (s. 472). Bu bölüm daha önce zikrettiğimiz şema çerçevesinde ilerler ve yazar önce Nablusî'nin gramatik-mantıkî itirazlara karşı müdafaasını sonra da metafizik iddialara karşı müdafaasını inceler. Aynı durum eserin "Nablusî'nin Şer'î Temelli İtirazlara Cevabı" başlıklı dördüncü ve son bölümü için de geçerlidir. Burada da ilk olarak Nablusî'nin vahdet-i vücûdun ilhad-zendeka olduğu iddialarına verdiği cevaplar, akabinde de vahdet-i vücûdun bid'at olduğu ithamlarına verdiği cevaplar yer almaktadır. Bedirhan'ın tasvirine göre, Nablusî tasavvufun amelî ve nazarî meselelerin neredeyse tamamını kuşatan çeşitli eserleri ve yetiştirdiği talebeleri vesilesiyle kendisinden sonraki literatür için kritik bir konumda bulunmaktadır (s. 466). Buna ilave olarak Nablusî'yi ön plana çıkaran bir diğer husus, kendisinden önceki literatürün adeta bir muhassalası olmasıdır. Nitekim onun yaşadığı döneme kadar gerek tasavvuf genelinde gerek ise vahdet-i vücûd özelinde şerh, reddiye ve müdafaâ çizgisinde ciddi bir birikim oluşmuş ve Nablusî de bu birikimi câmi bir figür olarak pek çok eser kaleme almıştır. Bedirhan'a göre Nablusî'nin nihai gayesi, tasavvuf ile şer'î ilimler arasındaki ihtilafın (şeriat-hakikat ilişkisi) aslında lafzî bir ihtilaf olduğunu ispat ederek şeriatın vaz' ettiği ile sûfnin keşfettiğinin bir ve çelişmez olduğunu ortaya koymaktır (s. 467). Bu minvalde Nablusî'nin müdafaâ amaçlı eserleri, tasavvufa pratik yönden getirilen itirazlar ile teorik yönden getirilen itirazları karşılayacak şekilde iki kısma ayrılarak tasnif edilebilir. Teorik itirazlara karşı yazdığı eserlerinde bazen tasavvufun hakiki manada bir ilim olmadığı iddiasını ve vahdet-i vücûd ile İbnü'l-Arabî aleyhindeki ithamları göğüslemeye çalışırken bazen de vahdet-i vücûd zemininden metafizik inşasına girişmektedir. Tasavvufun amelî boyutuna yönelik itirazlara karşı yazdığı eserlerinde ise semâ, devrân, keramet gibi tasavvufî pratiklerin şeriat ile muvafık olduğunu ortaya koymaya çalışır.

Neticede, Muhammed Bedirhan'ın *Vahdet-i Vücûdu Savunmak* isimli eseri çok geniş bir literatürü titiz bir ilmî mesai ile tasvir etmeyi başarması itibarıyla tasavvuf akademisindeki büyük bir boşluğu doldurmaya adaydır. Bununla birlikte esefle belirtmeliyiz ki bu çalışma henüz akademik tedavüle yansımamış gibi

gözükmektedir. Nitekim konuyla doğrudan ilişkili bazı çalışmalarda dahi *Vahdet-i Vücûdu Savunmak*'a atıf yapılmamıştır. Bu durumun oluşmasında eserin formundaki bazı aksaklıkların da dahli olabilir. Değerlendirmemiz boyunca işaret ettiğimiz üzere bu durumun birtakım tâdil ve tanzimlerle giderilebileceğini ve eserin çok daha işlevsel hale gelebileceğini düşünüyoruz. Eser, geniş bir literatürü tasvir etmeyi hedeflemektedir. Bu haliyle argümantatif çalışma beklentisiyle değil de adeta bir ansiklopedi yahut ders kitabı perspektifiyle okunmasının eserden elde edilecek faydayı arttıracığı kanaatindeyiz. Bu doğrultuda *Vahdet-i Vücûdu Savunmak*, ilave yazar ve eser tahlilleriyle genişletilmesi ve yeni edisyonlarıyla birlikte bir nevi "tenkrit ve müdafaa ekseninde vahdet-i vücûd ansiklopedisi" haline getirilmesiyle birlikte kendisinden müstağni kalınamayacak bir kaynak eser haline gelme potansiyeline sahiptir.

### **Kaynakça**

Hodgson, Marshall G. S., *İslâm'ın Serüveni*, trc. Berkay Ersöz, Phoenix, 2017, c. I



## BEÜ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ ETİK İLKELER VE YAYIN POLİTİKASI

BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde uygulanan yayın süreçleri, bilginin tarafsız ve saygın bir şekilde gelişimine ve dağıtımına temel teşkil etmektedir. Bu doğrultuda uygulanan süreçler, yazarların ve yazarları destekleyen kurumların çalışmalarının kalitesine doğrudan yansımaktadır. Hakemli çalışmalar bilimsel yöntemi somutlaştıran ve destekleyen çalışmalardır. Bu noktada sürecin bütün paydaşlarının (yazarlar, okuyucular ve araştırmacılar, yayıncı, hakemler ve editörler) etik ilkelere yönelik standartlara uyması önem taşımaktadır. BEÜİFD yayın etiği kapsamında tüm paydaşların aşağıdaki etik sorumlulukları taşımasını beklenmektedir.

Aşağıda yer alan etik görev ve sorumluluklar, açık erişim olarak Committee on Publication Ethics (COPE) tarafından yayınlanan rehberler ve politikalar dikkate alınarak hazırlanmıştır. Ayrıca bk, Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi ve 4. Türkiye Editörler Çalıştay Kararları (25-27 Aralık 2021).

Hakemli dergide bir makalenin yayımlanması uyumlu ve saygı duyulan bilgi ağının gelişmesinde gerekli bir temel yapı taşıdır. Bu, yazarların ve onları destekleyen enstitülerinin çalışmalarının kalitesinin doğrudan yansımadır. Hakemli makaleler bilimsel metotları destekler ve şekillendirir. Bu yüzden beklenen etik davranışların standartlarında anlaşmaya varmak yayımlama ile ilgili tüm taraflar, yazar, dergi editörü, hakem ve yayıncı kuruluşlar için önemlidir.

### Yayıncının Görevleri

- Yayın için gönderilen akademik çalışmalar, tamamen akademik ve bilimsel ölçütlere göre değerlendirilir ve değerlendirilmelerde yazarların cinsiyet, din, ırk, etnik köken, vatandaşlık, siyasi görüşleri, kurumsal ilişkileri hiçbir şekilde kistas olarak kullanılmaz.
- Editör ve editöryal ekip, gönderilen çalışmalarla ilgili yazar, hakemler, muhtemel hakemler ve editöryal üyeler dışında hiç kimseye bilgi vermez.
- BÜİFD'ye teslim edilen fakat yayınlanmayan çalışmaların içerikleri, yazarların rızası olmaksızın, editör ve editöryal ekip üyeleri tarafından kullanılamaz.
- Editör ve editöryal ekip bir çalışmayı kabul etmek ya da reddetmek için tüm sorumluluğa ve yetkiye sahiptir.
- Editör ve editöryal ekip, kabul ya da reddedilen çalışmalarla ilgili çıkar çatışması içerisinde olmamalı, sadece alana katkı sağlayacak çalışmalar kabul edilmelidir.
- Gönderilen çalışmalarda hatalar bulunduğu zaman düzeltmenin yayımlanmasını ya da geri çekilmesini desteklemeli, hakemlerin ismini saklı tutmalı ve intihale engel olmalıdır.

### Hakemin Görevleri

- Teslim edilen çalışmanın yayınlanıp yayınlanmayacağına BÜİFD Yayın Kurulu (editöryal ekip) tarafından karar verilmesinde hakem görüşleri oldukça büyük bir katkı sunar. Hakemlerin revizyon talepleri yazarlara iletilir ve çalışmanın akademik niteliğinin artırılmasında yardımcı olunur. Ancak BÜİFD Yayın Kurulu, bir çalışmanın yayınlanıp

yayınlanmayacağına dair kararı kendi uhdesinde bulundurur. Yayın Kurulu'nun BÜİFD yayın kriterlerine göre yeterli görmediği revizyon, çalışmanın reddedilmesine gerekçe olabilir.

- Değerlendirme sürecinde hakemlere 15 gün süre verilir fakat ilave süre isteyen hakemlere, derginin yayın planına göre ek süre verilebilir.
- Değerlendirmesi için kendisine tevdi edilen çalışmayı değerlendirme hususunda ehliyetli olmadığını düşünen hakemler veya kendisine verilen süre içerisinde değerlendirmeyi yetiştiremeyeceğini düşünen hakemler, bu durumu zaman geçirmeksizin BÜİFD editörüne bildirmelidir.
- Hakemlere değerlendirme için sunulan çalışmalar mahrem bir emanet olarak kabul edilmeli, BÜİFD Yayın Kurulu'nun izni ve rızası dışında çalışma başkalarıyla paylaşılmalıdır.
- Yayınlanmamış çalışmaların içerikleri yazarın izni olmaksızın hakemlerin kendi çalışmalarında kullanılmamalıdır
- Hakem değerlendirmeleri objektif ve yapıcı olmalı, yazının akademik yeterliliğini esas almalıdır. Yazarların şahsiyetlerine yönelik eleştirilerde bulunmamalıdır.
- Hakemler yaptıkları değerlendirmeleri destekleyecek açıklamalar ve argümanlar sunmalıdır. Bu bağlamda hakemlik sürecinde yazılar akademik-bilimsel yetkinlik, tutarlılık, terminoloji kullanımı, dil ve üslup, başlık-muhteva uyumu gibi açılardan tahlil edilmelidir.
- BÜİFD hakem raporlarında kanaat oluşturmayan ve şahsileştirilmiş değerlendirmeler ile gerekçelendirilmemiş onay ve redleri değerlendirmeye almaz ve bu durumdaki yazıları yeniden hakemler.
- Hakemler, değerlendirmeye aldıkları çalışmalarda yazarlar tarafından iktibas edilmeyen çalışmaları belirlemelidirler. Bu çerçevede değerlendirilen çalışmayla daha önce yayınlanmış bir eser arasında bulunabilecek benzerliklere veya örtüşmelere editörün dikkatini çekmelidirler.
- Hakem değerlendirmesi yoluyla elde edilen imtiyazlı bilgiler ve fikirler gizli tutulmalı ve kişisel menfaat için kullanılmamalıdır.
- Değerlendirmeler tarafsız olmalıdır. Hakemler araştırmayla, yazarlarla ve/veya araştırma fon sağlayıcılar ile çıkar çatışması içerisinde olmamalıdır.

### **Yazarın Görevleri**

- Yazarlar dergiye gönderdikleri çalışma hakkında doğru bilgi vermeli ve çalışmanın önemine dair objektif bir tartışma sunmalıdır.
- Yazarlar, kullandıkları ham malzemeyi doğru bir şekilde aktarmalı, başka araştırmacılar için yeterli derecede açık detay vermeli ve atıfta bulunmalıdırlar. Kasten yanlış bilgi sunmak bilim etiğine aykırı bir davranıştır.
- Yazarlar, tamamen orijinal bir çalışma yaptıklarından emin olmalıdırlar ancak başka çalışmalardan yararlandılarsa, en uygun şekilde o çalışmalara atıfta bulunmalıdırlar.
- Yazısını yayınlamak maksadıyla dergiye başvuran yazar, çalışmasının orijinal olduğunu da beyan etmiş olur. İntihalin her çeşidi çok ciddi bir suçtur. İntihal içerdiği tespit

edilen çalışmalar dergide değerlendirmeye tabi tutulmadığı gibi yayımlandıktan sonra tespit edildiğinde ise gerekli yerlere bilgi verilir.

- Bir yazar, özü itibarıyla aynı araştırmayı içeren bir çalışmayı birden fazla yerde yayınlamamalıdır. Aynı öze sahip çalışmayı yeniden yayınlamak ya da aynı çalışmayı yayın talebiyle birden fazla dergiye eşzamanlı olarak teslim etmek kabul edilemez bir davranıştır.
- Bir çalışmada kendisinden yararlanılan bütün çalışmaların takdir ve ikrarı zorunludur. Yazarlar, teslim edilen çalışmada yararlanılan her bir yayına atıfta bulunmalıdır.
- Yazarlık, bir çalışmanın oluşumu, tasarımı, icra veya yorumuna ciddi bir katkıda bulunanlarla sınırlıdır. Diğer katkı sahipleri eş-yazar olarak listelenmelidir. Çalışmanın oluşumuna bir açıdan katılanlar, 'katkı sahipleri' şeklinde zikredilmelidir. Ayrıca çalışmayı yayınlanmak üzere dergiye teslim eden yazar, diğer katkı sahiplerinin rızasını da almalıdır.
- Bütün yazarlar, araştırma yazılarında, o yazının sonuçlarını veya yorumunu etkileyebileceği düşünülen herhangi bir malî ve diğer tarzda çıkar çatışmalarını açık etmelidirler. Çalışma için alınan bütün malî destek kaynakları açıkça belirtilmelidir.
- Yayımlanmış bir çalışmada ciddi bir hata veya yanlışlık tespit eden yazar bu konuda editöre ve Yayın Kurulu'na hemen haber vermekle yükümlüdür. Bu durumda yazar, ya çalışmasını geri çekmede veya çalışmaya dair bir düzeltme yayınlamada *BÜİFD* ile iş birliği yapmakla sorumludur.
- Birden fazla yazarlı çalışmalarda tüm yazarlar önemli oranda araştırmaya katkıda bulunmalıdır. Çalışmadaki tüm verilerin gerçek ve özgün olduğu beyanı gerekir. Tüm yazarlar geri çekmeyi ve hataların düzeltilmesini sağlamak zorundadır.
- Aynı araştırmanın birden fazla dergide yayımlanmasına teşebbüs edilmemeli, bilim araştırma ve yayın etiğine uymalıdır.

Bilim araştırma ve yayın etiğine aykırı eylemler şunlardır:

**a) İntihal:** Başkalarının fikirlerini, metotlarını, verilerini, uygulamalarını, yazılarını, şekillerini veya eserlerini sahiplerine bilimsel kurallara uygun biçimde atıf yapmadan kısmen veya tamamen kendi eseriymiş gibi sunmak,

**b) Sahtecilik:** Araştırmaya dayanmayan veriler üretmek, sunulan veya yayımlanan eseri gerçek olmayan verilere dayandırarak düzenlemek veya değiştirmek, bunları rapor etmek veya yayımlamak, yapılmamış bir araştırmayı yapılmış gibi göstermek,

**c) Çarpıtma:** Araştırma kayıtları ve elde edilen verileri tahrif etmek, araştırmada kullanılmayan yöntem, cihaz ve materyalleri kullanılmış gibi göstermek, araştırma hipotezine uygun olmayan verileri değerlendirmeye almamak, ilgili teori veya varsayımlara uydurmak için veriler ve/veya sonuçlarla oynamak, destek alınan kişi ve kuruluşların çıkarları doğrultusunda araştırma sonuçlarını tahrif etmek veya şekillendirmek,

**d) Tekrar yayım:** Bir araştırmanın aynı sonuçlarını içeren birden fazla eseri doçentlik sınavı değerlendirmelerinde ve akademik terfilerde ayrı eserler olarak sunmak,

**e) Dilimleme:** Bir araştırmanın sonuçlarını araştırmanın bütünlüğünü bozacak şekilde, uygun olmayan biçimde parçalara ayırarak ve birbirine atıf yapmadan çok sayıda yayın

yaparak doçentlik sınavı değerlendirmelerinde ve akademik terfilerde ayrı eserler olarak sunmak,

**f) Haksız yazarlık:** Aktif katkısı olmayan kişileri yazarlar arasına dâhil etmek, aktif katkısı olan kişileri yazarlar arasına dâhil etmemek, yazar sıralamasını gerekçesiz ve uygun olmayan bir biçimde değiştirmek, aktif katkısı olanların isimlerini yayım sırasında veya sonraki baskılarda eserden çıkarmak, aktif katkısı olmadığı halde nüfuzunu kullanarak ismini yazarlar arasına dâhil ettirmek,

**g) Diğer etik ihlali türleri:** Destek alınarak yürütülen araştırmaların yayınlarında destek veren kişi, kurum veya kuruluşlar ile onların araştırmadaki katkılarını açık bir biçimde belirtmemek, insan ve hayvanlar üzerinde yapılan araştırmalarda etik kurallara uymamak, yayınlarında hasta haklarına saygı göstermemek, hakem olarak incelemek üzere görevlendirildiği bir eserde yer alan bilgileri yayınlanmadan önce başkalarıyla paylaşmak, bilimsel araştırma için sağlanan veya ayrılan kaynakları, mekânları, imkânları ve cihazları amaç dışı kullanmak, tamamen dayanaksız, yersiz ve kasıtlı etik ihlali suçlamasında bulunmak (YÖK Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi, Madde 8).