

E-ISSN 2717-6967

---

# İSLAM TETKİKLERİ DERGİSİ

---

CİLT VOLUME 14

SAYI ISSUE 1

YIL YEAR 2024

**Dizinler / Indexing and Abstracting**

TÜBİTAK-ULAKBİM TR Dizin

DOAJ

SOBİAD

EBSCO Humanities Source

EBSCO Central & Eastern European Academic Source

Scopus

**Sahibi / Owner**

Prof. Dr. Bekir KUZUDİŞLİ

İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İstanbul, Türkiye  
Istanbul University, Faculty of Theology, Islamic Studies, İstanbul, Türkiye

**Sorumlu Müdür / Responsible Manager**

Arş. Gör. İbrahim Enes BAŞDEMİR

İstanbul Üniversitesi, İslam Tetkikleri Enstitüsü, İslam Araştırmaları, İstanbul, Türkiye  
Istanbul University, Institute of Islamic Studies, Islamic Studies, İstanbul, Türkiye

**Yazışma Adresi / Correspondence Address**

İstanbul Üniversitesi İslam Tetkikleri Enstitüsü  
Kuyucu Murat Paşa Medresesi, Balabanağa Mahallesi,  
Vezneciler Cad. No: 11 Beyazıt/İstanbul  
Telefon / Phone: +90 (212) 440 03 30 / 13264  
E-mail: islamtetkikleri.dergi@istanbul.edu.tr  
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/iuislamtd>

**Yayıncı / Publisher**

İstanbul Üniversitesi Yayınevi / Istanbul University Press  
İstanbul Üniversitesi Merkez Kampüsü,  
34452 Beyazıt, Fatih / İstanbul, Türkiye  
Telefon / Phone: +90 (212) 440 00 00

Dergide yer alan yazılardan ve aktarılan görüşlerden yazarlar sorumludur.  
*Authors bear responsibility for the content of their published articles.*

Yayın dili Türkçe, Arapça ve İngilizcedir.  
*The publication languages of the journal are Turkish, English, and Arabic.*

Mart ve Eylül aylarında, yılda iki sayı olarak yayımlanan uluslararası, hakemli, açık erişimli ve bilimsel bir dergidir.  
*This is a scholarly, international, peer-reviewed and open-access journal published biannually in March and September.*

## DERGİ YAZI KURULU / EDITORIAL MANAGEMENT

### **Baş Editör / Editor-in-Chief**

Osman Sacid ARI (Dr. Öğr. Üyesi) – İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İstanbul, Türkiye  
– osmanari@istanbul.edu.tr

### **Baş Editör Yardımcısı / Co-Editor-in-Chief**

Bekir KUZUDİŞLİ (Prof. Dr.) – İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İstanbul, Türkiye  
– bekir.kuzudisli@istanbul.edu.tr

### **Yazı Kurulu Üyeleri / Editorial Management Board Members**

Bekir KUZUDİŞLİ (Prof. Dr.) – İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İstanbul, Türkiye  
– bekir.kuzudisli@istanbul.edu.tr

M. Cüneyt KAYA (Prof. Dr.) – İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe, İstanbul, Türkiye  
– mckaya@istanbul.edu.tr

Mürteza BEDİR (Prof. Dr.) – İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İstanbul, Türkiye  
– murtezabedir@gmail.com

Nilüfer KALKAN YORULMAZ (Doç. Dr.) – İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İstanbul, Türkiye  
– nilufer.yorulmaz@istanbul.edu.tr

Osman Sacid ARI (Dr. Öğr. Üyesi) – İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İstanbul, Türkiye  
– osmanari@istanbul.edu.tr

### **Coğrafya Editörü**

Seyfeddin KARA (Dr.) – Groningen Üniversitesi, Din Fakültesi, Kültür ve Toplum, Groningen, Hollanda  
– s.kara@rug.nl – Avrupa, Amerika

Alam KHAN (Dr.) – Shifa Tameer-e-Millat Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, İslam Araştırmaları, İslamabad, Pakistan  
– alamiiu09@gmail.com – Hint Alt Kıtası

### **Yurt Dışı İş Birliği ve Makale Rezervasyonu**

Muhammed Fatih ÇALIŞIR (Doç. Dr.) – İstanbul Üniversitesi, İslam Tetkikleri Enstitüsü, İslam Araştırmaları, İstanbul, Türkiye  
– mfcalisir@istanbul.edu.tr

Yakoob AHMED (Dr. Öğr. Üyesi) – İstanbul Üniversitesi, İslam Tetkikleri Enstitüsü, İslam Araştırmaları, İstanbul, Türkiye  
– yakoob.ahmed@istanbul.edu.tr

### **Tanıtım Yöneticisi**

İbrahim Enes BAŞDEMİR (Arş. Gör.) – İstanbul Üniversitesi, İslam Tetkikleri Enstitüsü, İslam Araştırmaları, İstanbul, Türkiye  
– iebasdemir@istanbul.edu.tr

### **Etik Editörü**

Bekir KUZUDİŞLİ (Prof. Dr.) – İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İstanbul, Türkiye  
– bekir.kuzudisli@istanbul.edu.tr

### **Alan Editörleri / Section Editors**

Cumhur Ersin ADIGÜZEL (Doç. Dr.) – İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih, İstanbul, Türkiye  
– ceadiguzel@istanbul.edu.tr

Hacı Bayram BAŞER (Doç. Dr.) – Yalova Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Yalova, Türkiye  
– bayram.baser@yalova.edu.tr

Nilüfer KALKAN YORULMAZ (Doç. Dr.) – İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İstanbul, Türkiye  
– nilufer.yorulmaz@istanbul.edu.tr

### **Dil Editörleri / Language Editors**

Elizabeth Mary EARL – İstanbul Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksek Okulu, İstanbul, Türkiye – elizabeth.earl@istanbul.edu.tr

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

Bilal PATACI (Dr. Öğr. Üyesi) – İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri, İstanbul, Türkiye  
– bilal.pataci@istanbul.edu.tr

**Editorial Asistanlar / Editorial Assistants**

**Aziz ENÇAKAR (Arş. Gör.)** – İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İstanbul, Türkiye  
– [azizencakar@istanbul.edu.tr](mailto:azizencakar@istanbul.edu.tr)

**Furkan DEMİR (Arş. Gör.)** – İstanbul Medeniyet Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İstanbul, Türkiye  
– [furkan.demir@medeniyet.edu.tr](mailto:furkan.demir@medeniyet.edu.tr)

**İbrahim Enes BAŞDEMİR (Arş. Gör.)** – İstanbul Üniversitesi, İslam Tetkikleri Enstitüsü, İslam Araştırmaları, İstanbul, Türkiye  
– [iebasdemir@istanbul.edu.tr](mailto:iebasdemir@istanbul.edu.tr)

**Mahmut Zahit ERGÜN (Arş. Gör.)** – Ordu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri, Ordu, Türkiye  
– [mahmutzergun@odu.edu.tr](mailto:mahmutzergun@odu.edu.tr)

**Memduh ERDOĞAN (Arş. Gör.)** – İstanbul Üniversitesi, İslam Tetkikleri Enstitüsü, İslam İktisadı ve Finansı, İstanbul, Türkiye  
– [memduh.erdogan@istanbul.edu.tr](mailto:memduh.erdogan@istanbul.edu.tr)

**Muhammed Enes BULUŞ (Arş. Gör.)** – Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Hukuk Fakültesi, İslam Hukuku, Tokat, Türkiye  
– [enesbulus33@gmail.com](mailto:enesbulus33@gmail.com)

**Muhammed Eren KARADAĞ (Arş. Gör.)** – Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Bursa, Türkiye  
– [erenkaradag@uludag.edu.tr](mailto:erenkaradag@uludag.edu.tr)

**Muhammed Taha KARA (Arş. Gör.)** – İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İstanbul, Türkiye  
– [taha.kara@istanbul.edu.tr](mailto:taha.kara@istanbul.edu.tr)

**Mustafa TANRIVER (Arş. Gör.)** – İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İstanbul, Türkiye  
– [mustafa.tanriver@istanbul.edu.tr](mailto:mustafa.tanriver@istanbul.edu.tr)

**Mustafa TAŞ (Arş. Gör.)** – Sakarya Üniversitesi, Hukuk Fakültesi, Özel Hukuk, Sakarya, Türkiye – [mustafatas@sakarya.edu.tr](mailto:mustafatas@sakarya.edu.tr)

**YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD**

**Abdurrahman ATÇIL (Doç. Dr.)** – Sabancı Üniversitesi, Sanat ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Tarih, İstanbul, Türkiye  
– [abdurrahman.atcil@sabanciuniv.edu](mailto:abdurrahman.atcil@sabanciuniv.edu)

**Ahmet ALİBASİC (Doç. Dr.)** – Saraybosna Üniversitesi, İslam Araştırmaları Fakültesi, Saraybosna, Bosna – [ahmetalibasic@yahoo.com](mailto:ahmetalibasic@yahoo.com)

**Andreas GEORKE (Dr.)** – Edinburgh Üniversitesi, İslam ve Ortadoğu Araştırmaları, Edinburgh, Birleşik Krallık – [a.goerke@ed.ac.uk](mailto:a.goerke@ed.ac.uk)

**Ayman SHABANA (Doç. Dr.)** – Georgetown Üniversitesi, Katar – [as2432@georgetown.edu](mailto:as2432@georgetown.edu)

**Bekir KUZUDİŞLİ (Prof. Dr.)** – İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İstanbul, Türkiye  
– [bekir.kuzudisli@istanbul.edu.tr](mailto:bekir.kuzudisli@istanbul.edu.tr)

**Hasan UMUT (Dr. Öğr. Üyesi)** – Boğaziçi Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih, İstanbul, Türkiye  
– [hasan.umut@boun.edu.tr](mailto:hasan.umut@boun.edu.tr)

**Hüseyin ŞEN**, İslami Araştırma ve Eğitim Enstitüsü, Den Haag, Hollanda – [h.sen@islamicinstitute.nl](mailto:h.sen@islamicinstitute.nl)

**Jun AKIBA (Doç. Dr.)** – Tokyo Üniversitesi, Asya Araştırmaları Enstitüsü, Tokyo, Japonya – [j-akiba@ioc.u-tokyo.ac.jp](mailto:j-akiba@ioc.u-tokyo.ac.jp)

**Mehmet Cüneyt KAYA (Prof. Dr.)** – İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe, İstanbul, Türkiye – [mckaya@istanbul.edu.tr](mailto:mckaya@istanbul.edu.tr)

**Mehmet KALAYCI (Doç. Dr.)** – Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Ankara, Türkiye  
– [mkalayci@divinity.ankara.edu.tr](mailto:mkalayci@divinity.ankara.edu.tr)

**Merdan GÜNEŞ (Prof. Dr.)** – Osnabrück Üniversitesi, Almanya – [merdan.guenes@uni-osnabrueck.de](mailto:merdan.guenes@uni-osnabrueck.de)

**Mohammad Jaber THALGI (Doç. Dr.)** – Yarmouk Üniversitesi, İslami Araştırmalar Fakültesi, İrbid, Ürdün  
– [mohammed.t@yu.edu.jo](mailto:mohammed.t@yu.edu.jo)

**Mustafa Macit KARAGÖZOĞLU (Doç. Dr.)** – Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İstanbul, Türkiye  
– [mkaragozoglu@marmara.edu.tr](mailto:mkaragozoglu@marmara.edu.tr)

**Mürteza BEDİR (Prof. Dr.)** – İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İstanbul, Türkiye  
– [murtezabedir@gmail.com](mailto:murtezabedir@gmail.com)

**Osman Sacid ARI (Dr. Öğr. Üyesi)** – İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İstanbul, Türkiye  
– [osmanari@istanbul.edu.tr](mailto:osmanari@istanbul.edu.tr)

**Ömer KOÇYİĞİT (Dr. Öğr. Üyesi)** – Marmara Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih, İstanbul, Türkiye  
– [omer.kocyigit@marmara.edu.tr](mailto:omer.kocyigit@marmara.edu.tr)

**Rikhsieva Gulchehra SHOVKATOVNA (Prof. Dr.)** – Özbekistan Taşkent Şarkşinaslık Enstitüsü, Taşkent, Özbekistan  
– [gulchehra\\_rihsieva@yahoo.com](mailto:gulchehra_rihsieva@yahoo.com)

**Samy AYOUB (Dr.)** – Texas Üniversitesi, ABD – [sayoub@law.utexas.edu](mailto:sayoub@law.utexas.edu)

**Süleyman KAYA (Prof. Dr.)** – İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İstanbul, Türkiye  
– [suleymankaya1@istanbul.edu.tr](mailto:suleymankaya1@istanbul.edu.tr)

**Teruaki MORIYAMA (Prof. Dr.)** – Doshisha Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kyoto, Japonya – [temoriya@mail.doshisha.ac.jp](mailto:temoriya@mail.doshisha.ac.jp)

## İÇİNDEKİLER / CONTENTS

### Araştırma Makalesi / Research Article

- Hocaya Adanmış Bir Ömür: İbn Hacer ve İbn Hızır Bağlamında Memlûklerde Ulema Arası  
Himaye İlişkileri  
*Devoted to the Master: The Case of Ibn Hajar and Ibn Khidr as an Example of Patronage Among  
Scholars During the Mamluk Dynasty*  
**Halit Özkan** ..... 1
- Osmanlı Toplumunda Ehl-i Örfün İkrahtan Korunmuş Boşama Yeminlerine Karşı Müftülerin  
Formülleri (16.-18. Yüzyıllar)  
*The Muftis' Remedies Against Coerced Divorce Oaths by Executive Officers in Ottoman Society  
(16th-18th Centuries)*  
**Muharem Midilli** ..... 33
- Nevevî'nin Yarım Kalmış "Magnum Opus"u: *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb*  
*Al-Nawawî's Incomplete Magnum Opus: al-Majmû' Sharh al-Muḥazzab*  
**Nail Okuyucu** ..... 59
- Şam Evrakı Koleksiyonu'nun Teşekkül Ettiği Kadim Bir Arşiv: Kubbetü'l-Hazne ve Tarihi  
*The Ancient Archive Forming the Damascus Documents Collection: Qubbat al-Khazna and its  
History*  
**Betül Genan, Şeyma Genan, Elif Behnan Bozdoğan, Nevrin Nur Aslan** ..... 89
- Ana-Akım İslam Siyaset Düşüncesinde İktidarın Sınırlandırılması  
*Limitations of Power in Islamic Political Thought*  
**M. Akif Kayapınar** ..... 121
- Envisioning a Consultative Umma: An Introduction to Namık Kemal's Constitutional Imaginary  
*İstişari Bir Ümmet Tasavvur Etmek: Namık Kemal'in Anayasal Tahayyülüne Bir Giriş*  
**Abdurrahman Nur** ..... 149
- Kabz Öncesi Tasarruf ve Hasar Hükümleri Bağlamında Mecelle ve Fransız Medeni Kanunu  
Mukayesesi  
*A Comparison of the Mecelle and the French Civil Code in the Context of the Pre-Delivery Right of  
Disposition and Damages Provisions*  
**İlknur Yaşar Bilicioğlu** ..... 171
- Muallimhâne-i Nüvvâb: Osmanlı Devleti'nde Medreseden Farklı Yeni Hukuk Eğitiminin Öncüsü  
*Muallimhane-i Nüvvab: The Pioneering New Law School That Differed from the Madrasa  
Education in the Ottoman State*  
**Hasan Sabri Çeliktaş** ..... 199

## İÇİNDEKİLER / CONTENTS

- Alternatif Bir 'Âşûrâ Olarak Eyyâm-ı Fâtîmiyye: Modern İnan'da Hz. Fâtîma'nın Matemî  
*Ayyâm-e Fâṭimiyya as an Alternative 'Āshūrā': The Mourning of Fāṭima in Modern Iran*  
Zeynep Sena Kaynamazoğlu..... 229

### Derleme Makale / Review Article

- Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Esad Efendi Koleksiyonunda Bulunan Farsça Münşeât  
Mecmuaları  
*The Persian Munsheât Mecmuas in the Esad Efendi Collection of the Süleymaniye Manuscript  
Library*  
Nergis Keshani Çalısır ..... 249

### Kitap Değerlendirmesi / Book Review

- Osmanlı İmparatorluğunda Cumhur(iyet) Fikrinin Gelişimine Dair Yeni Bir "Risale"  
*A New "Pamphlet" on the Development of the Idea of (Re)public in the Ottoman Empire*  
Nurullah Ardıç ..... 269
- Hadis Şerhi Üzerine Yeni Bir Edisyon Kitap  
*A New Edited Book on Hadith Commentary*  
Mustafa Macit Karagözoğlu ..... 277
- Neyin İslami Olduğuna Dair Bir Araştırma: İslam'ı Yeniden Tanımlamak  
*A Study on What is Islam(ic): Reconceptualizing Islam*  
Muhammed Eren Karadağ ..... 283
- Securing Soil, Building Harmony: A Review of Malissa Taylor's *Land and Legal Texts in the Early  
Modern Ottoman Empire*  
*Toprağı Korumak, Uyumu İnşa Etmek: Malissa Taylor'ın Land and Legal Texts in the Early Modern  
Ottoman Empire Kitabının İncelemesi*  
Fatih Doğan ..... 293
- Filistin İstiklal Hareketinin Kurucusu Emin el-Hüseynî'nin Hatıratının Türkçe Tercümesi Üzerine  
Bir Değerlendirme  
*An Evaluation on the Turkish Translation of the Memoirs of Amin al-Husseini, the Founder of the  
Palestinian Independence Movement*  
Abdülhadi Uysal..... 299



# Hocaya Adanmış Bir Ömür: İbn Hacer ve İbn Hızır Bağlamında Memlûklerde Ulema Arası Himaye İlişkileri\*

## Devoted to the Master: The Case of Ibn Hajar and Ibn Khidr as an Example of Patronage Among Scholars During the Mamluk Dynasty

Halit Özkan<sup>1</sup> 



\*Makalede kullandığım yazma nüshaların tedariki, okunması ve yorumlanmasındaki katkılarından dolayı Sait Kayacı, M. Fatih Kaya, Abdül'Âtı eş-Şerkâvî, Özgür Kavak, M. Enes Topgül ve Ahmet Özer'e müteşekkirim. Bazı dipnotlarda zorunluluktan dolayı şu kısaltmalar kullanılmıştır: HZR: İbn Hızır nüshası; HSN: Hasenî nüshası; MKS: Maksemî nüshası. Bu nüshaların ayrıntılı künyeleri ilk geçtikleri yerde ve bibliyografyada verilmiştir.

### Sorumlu yazar/Corresponding author:

Halit Özkan (Prof. Dr.),

İstanbul Medeniyet Üniversitesi, İslami İlimler  
Fakültesi, İstanbul, Türkiye

E-posta: halit.ozkan@medeniyet.edu.tr

ORCID: 0000-0003-2829-6010

Başvuru/Submitted: 11.08.2023

Revizyon Talebi/Revision Requested:

23.11.2023

Son Revizyon/Last Revision Received:

24.11.2023

Kabul/Accepted: 30.11.2023

**Atıf/Citation:** Özkan, Halit. Devoted to the Master: The Case of Ibn Hajar and Ibn Khidr as an Example of Patronage Among Scholars During the Mamluk Dynasty. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 14/1, (Mart 2024): 1-32.

<https://doi.org/10.26650/iuitd.2023.1341738>

### ÖZ

Bu çalışmada Memlûkler döneminde ulema arasındaki himaye ilişkilerini İbn Hacer el-Askalâni ile başlıca talebelerinden olup kendisini ona adayan İbn Hızır el-Kusûrî örneği üzerinden inceliyorum. Birçok vasfı ve özellikle metin okuyuculuğu (kârîlik) sebebiyle yaşadığı dönemde çok önemli bir figür olduğu hâlde bugün neredeyse unutulmuş olan İbn Hızır'ın, yirmi yaşına girmek üzereyken tanışıp halkasına katıldığı hocası İbn Hacer'e kırk yıl boyunca nasıl mülazemet ettiğini, çeşitli konularda ona nasıl yardımcı olduğunu ve onun tarafından nasıl kollanıp gözetildiğini, dönemin tabakat, biyografi ve otobiyografi kaynaklarının yanı sıra İbn Hacer'e ait eserlerin her iki ismin de hayatta olduğu dönemde, yani 852/1449 öncesinde istinsah edilmiş nüshalarını esas almak suretiyle inceliyorum. Amacım bir yandan Memlûk ilmî hayatının zirve isimlerinden olan İbn Hacer'in çok önemli bir organizatör olduğunu gerek idari gerek ilmi faaliyetlerinde himaye ilişkilerini ve niyabet sistemini mükemmel biçimde işleterek büyük işler başarabildiğini göstermek bir yandan da bu sistemin önemli bir parçası olmasına rağmen unutulup giden İbn Hızır'ı tanıtip hak ettiği değeri kendisine vermektir.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, *Fethu'l-bârî*, *Hedyû's-sârî*, İbn Hacer el-Askalâni, İbn Hızır el-Kusûrî, Hadis Şerhleri

### ABSTRACT

In this study, I examine the use and function of the patronage system by and among scholars during the Mamluk dynasty with the example of Ibn Hajar al-Asqalâni's famous disciple and lifelong devotee Ibn Khidr al-Qusûrî. Based on tabaqât, biographic and autobiographic sources of the period, as well as the extant manuscripts of Ibn Hajar's works that were copied during his lifetime, I examine how Ibn Khidr, who was a very important figure of the time in Ibn Hajar's circle but has now been practically forgotten, helped his master in various matters and was protected by his master in return. My aim is to show that Ibn Hajar was a very successful organizer who was thus able

to achieve great accomplishments both in his administrative and scholarly activities by how he perfectly operated the patronage and substitution system, while at the same time making an appraisal of Ibn Khidr and his hardly recognized efforts.

**Keywords:** Hadith, *Fath al-Bārī*, *Hady al-Sārī*, Ibn Hajar al-Asqalānī, Ibn Khidr al-Qusūrī, Hadith Commentaries

## EXTENDED ABSTRACT

In this study, I examine the use and function of the patronage system by and among scholars during the Mamluk dynasty through the example of Ibn Hajar al-Asqalānī and Ibn Khidr al-Qusūrī, one of his main disciples and lifelong devotees. Based on *tabaqāt*, biographic and autobiographic sources of the period, as well as the extant manuscripts of Ibn Hajar's works that were copied during his lifetime, I examine how Ibn Khidr, who was a very important figure of the time in Ibn Hajar's circle but who has been practically forgotten today, helped his master in various matters and was protected by his master in return. My aim is to show that Ibn Hajar was a very successful organizer who was thus able to achieve great accomplishments both in his administrative and scholarly activities through his perfect operation of the patronage and substitution system, while at the same time making an appraisal of Ibn Khidr and his hardly recognized efforts.

When addressing patronage relations in scholarly life during the Mamluk dynasty (648-923/1250-1517), the primary focus is on wealthy individuals such as sultans, amirs, and prominent merchants who supported the ulama by establishing foundations, providing direct financial support, or appointing the ulama to certain positions. At first glance, the members of the ulama protecting one another does not attract as much attention, despite the fact that this was an important type of patronage that ensured the continuation of scholarly activities. However, when the right environment and the right people are present, the ulama's protection of one another was a type of relationship that could yield more beneficial results than those with other influential people.

With the aim of examining the various dimensions of patronage relations among scholars during the Mamluk dynasty through an example, this study focuses on the relationship between Ibn Hajar al-Asqalānī (d. 852/1449), probably the most famous figure of the period, and Ibn Khidr al-Qusūrī (d. 852/1448), one of his foremost students and lifelong devotee. As will be explained in detail below, Ibn Khidr was a very important figure of his time, despite now being practically unknown, and he is not mentioned as much as he deserves. Although his name has been brought up in some contemporary studies on Ibn Hajar and *Fath al-Bārī* and his place in the eyes of his teacher has been pointed out, because Ibn Khidr was not the focus of these studies, his person and service to Ibn Hajar cannot be said to have been sufficiently scrutinized. My aim is not to make a reassessment of the already limited contemporary literature on this subject, but rather to show that Ibn Hajar was a very successful organizer who was thus able to achieve great accomplishments both in his administrative and scholarly activities by operating

the patronage and substitution system perfectly, while simultaneously giving Ibn Khidr the value he deserves. By getting to know Ibn Khidr, who seems to have consciously chosen to remain in Ibn Hajar's shadow, one can better understand the duration of the relationship that had begun between the two scholars as teacher and student, the stages it passed through over time, its value as a patronage relationship, its place in the eyes of other scholars of the period, its meaning in terms of how it mutually benefited both of them, its material and spiritual returns, and its reflections in their works. Providing information about Ibn Hajar's life is considered unnecessary, as I assume that he is already known to the reader.

The first group of sources I use here predominantly are the manuscript copies of some of Ibn Hajar's works, in particular *Fath al-Bārī* and *Hady al-Sārī*, which were copied when both scholars were alive (i.e. pre-852/1449). The glosses, gloss records, *samā'* and *muqābala* records, and *ijāzas* of these manuscripts contain remarkable data on Ibn Khidr. As for the two mentioned works, Ibn Khidr played a very important role in the writing of *Fath al-Bārī* and in the reading and reproduction of *Hady al-Sārī*. In particular, Ibn Khidr's contribution to *Fath al-Bārī* should be carefully analyzed in terms of the role played not only by him but also by his colleagues. The second group of sources involve the biographies, autobiographies, and *tabaqāts* written by scholars such as Shams al-Dīn al-Sahāwī (d. 902/1497) and Burhan al-Dīn al-Biqā'ī (d. 885/1480), who knew the two names personally. Without the information provided by al-Sahāwī, who was a student of both Ibn Hajar and Ibn Khidr, to see Ibn Khidr in today's printed literature and to recognize his importance would be almost impossible.

## Giriş

Memlûkler döneminde (648-923/1250-1517) ilmî hayatta himaye ilişkileri mevzubahis olduğunda öncelikle sultanlar, emirler yahut ileri gelen tacirler gibi varlıklı kişilerin vakıflar kurmak, doğrudan maddi destek sağlamak yahut belirli makamlara atamak suretiyle ulemayı desteklemesi üzerinde durulur. Ulemanın birbirlerini koruyup gözetmesi de ilmî faaliyetlerin sağlıklı biçimde devamını sağlayan bir himaye türü olmasına rağmen ilk bakışta diğerleri kadar dikkat çekmez. Oysa uygun ortam ve doğru kişiler bulunduğu anda ulemanın birbirini himayesi diğer nüfuzlu kimselerinkine kıyasla daha faydalı neticeler verebilmektedir.<sup>1</sup>

Memlûklerde âlimler arasındaki himaye ilişkilerinin muhtelif boyutlarını bir örnek üzerinden incelemeyi amaçlayan bu çalışmada, İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) ile onun önde gelen talebelerinden İbn Hızır el-Kusûrî (ö. 852/1448) arasındaki ilişki ele alınmaktadır. Günümüzde neredeyse hiç tanınmasa ve hak ettiği kadar adı anılmasa da İbn Hızır yaşadığı dönemde çok önemli bir figürdür. Onun adı İbn Hacer’i ve *Fethu'l-bârî*'yi inceleyen bazı çağdaş çalışmalarda gündeme gelmiş<sup>2</sup> ve kendisinin hocası nezdindeki yerine işaret edilmiş olmakla birlikte, bu çalışmaların odak noktası İbn Hızır olmadığından şahsının ve İbn Hacer’e hizmetinin yeterince tanıtıldığı söylenemez. Amacım bu konuda zaten kısıtlı olan çağdaş literatürü değerlendirmek değildir. Aksine iki farklı türden kaynağı esas almak suretiyle, ulemanın kendi içindeki himaye ilişkileri zaviyesinden İbn Hızır’ı tanıtmayı, böylece çağdaş literatürde adı kısaca ve dolaylı olarak zikredilen bir şahsı ve faaliyetlerini ön plana çıkarmayı amaçlıyorum.

Ağırlıklı olarak kullandığım ilk kaynak grubu İbn Hacer’e ait bazı eserlerin (özellikle *Fethu'l-bârî* ve *Hedyü's-sârî*), her iki ismin de hayatta oldukları dönemde, yani 852/1449 öncesinde istinsah edilmiş yazma nüshalarıdır. Bu nüshaların derkenarlarındaki haşiyeler, belağ, sema, mukabele kayıtları ve icazetler İbn Hızır hakkında dikkate değer veriler içermektedir. İkinci kaynak grubu ise iki ismin talebesi Şemseddin es-Sehâvî (ö. 902/1497) ve Burhaneddin el-Bikâ'î (ö. 885/1480) gibi âlimlerin kaleme aldıkları biyografi, otobiyografi ve tabakat eserleridir. Bunlar olmasa günümüzdeki matbu literatürde İbn Hızır’ı görmek ve önemini fark etmek neredeyse imkânsız hâle gelirdi.

Bilinçli bir tercihle İbn Hacer’in gölgesinde kalmayı seçen İbn Hızır’ı tanıdıkça, iki âlimin hoca-talebe olarak başlayan münasebetinin süresi, zaman içinde geçtiği merhaleler, bir himaye ilişkisi olması açısından değeri, dönemin diğer âlimlerinin nazarındaki yeri, ikisine karşılıklı fayda sağlaması bakımından anlamı, maddi ve manevi getirileri ve eserlerine yansımaları

1 Memlûkler döneminde ilmî hayata da çeşitli yönleriyle yansıyan himaye sistemi ve işleyişi hakkında daha fazla bilgi için bk. Ira M. Lapidus, *Muslim Cities in the Later Middle Ages* (Cambridge: CUP, 1984), 79-116, 130-142; Jo Van Steenberg, *Order Out of Chaos: Patronage, Conflict and Mamluk Socio-Political Culture, 1341-1382* (Leiden: Brill, 2006), 57 vd.; Nimrod Luz, “Icons of Power and Religious Piety: The Politics of Mamluk Patronage”, *Material Evidence and Narrative Sources*, ed. Daniella Talmon-Heller - Katia Cytryn-Silverman (Leiden: Brill, 2014), 239-266; Jonathan Berkey, *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali: İslami Eğitimin Sosyal Tarihi*, çev. İsmail Eriş (İstanbul: Klasik Yayınları, 2009), 115-186.

2 Mesela bk. Joel Blecher, *Said the Prophet of God: Hadîth Commentary Across a Millennium* (Oakland: University of California Press, 2018), 52-53, 66, 71; a.mlf., “Revision in the Manuscript Age: New Evidence of Early Versions of Ibn Hajar’s *Fath al-bârî*”, *Journal of Near Eastern Studies* 76/1 (2017), 39-51, 41, 44, 46.

gibi hususlar daha iyi anlaşılacaktır. Okuyucu tarafından yeterince tanındığı varsayılarak İbn Hacer'in hayatı hakkında bilgi vermeye gerek duyulmamıştır.

### Ana Hatlarıyla İbn Hızır'ın Hayatı

Burhaneddin Ebu İshak İbrahim b. Hızır b. Ahmed el-Osmânî el-Kusûrî 794/1391'de Kahire'de doğdu. İlk eğitimini, İbn Hacer'in evinin yanındaki Mengütimuriyye Medresesi'ne bitişik camide birçok nesle Kuran hocası yapan Şemseddin Muhammed b. Ahmed es-Suûdî'den (ö. 849/1445) aldı.<sup>3</sup> Hafızlığını tamamladıktan sonra temel metinleri ezberleyip Zeynüddin el-İrâkî'ye (ö. 806/1404) arz etti. Burhaneddin el-Bîcûrî (ö. 825/1422), Veliyyüddin el-İrâkî (ö. 826/1423), Celaledin el-Bulkînî (ö. 824/1421), Şemseddin el-Birmâvî (ö. 831/1428) gibi hocalardan fıkıh ve hadis, Alaeddin İbnü'l-Muğlî (ö. 828/1424), Alaeddin el-Buhârî (ö. 847/1443) ve Şemseddin el-Bisâtî (ö. 842/1439) gibi âlimlerden usûl-i fıkıh ve kelim okudu. Erken yaşta nahiv ve fıkıh alanlarında büyük mesafe katetti. Arapça bilgisinin çoğunu Cemaeddin el-Karâfî'den öğrendi. Bîcûrî ve Birmâvî'nin en önemli talebesi hâline gelen İbn Hızır, ilerleyen yıllarda Kahire'nin en iyi Arapça, fıkıh, ferâiz ve matematik bilgisine sahip kişilerinden biri oldu.<sup>4</sup> Öyle ki hocası Kadıkudat Celaledin el-Bulkînî kendi görüşüyle onunki ihtilaf ettiği zaman İbn Hızır'ın görüşlerini tercih ediyordu.<sup>5</sup>

### İbn Hacer'in Halkasına Katılması ve Talebeler Arasındaki Konumu

İbn Hızır'ın tahsil hayatındaki en belirleyici hamle İbn Hacer'in halkasına dâhil olmasıdır. On yedi yaş civarında bu halkaya katılmak suretiyle, kırk yıl sürecek verimli bir iş birliğinin ilk adımını atan İbn Hızır, zamanla İbn Hacer'in en yakın talebesi konumuna yükseldi, birçok müellife ait eserleri ve İbn Hacer'in kendi kitaplarını ona okudu. Özellikle hocasının şaheseri sayılan *Fethu'l-bârî*'nin hazırlanışı sürecinde ve sonrasında bu kitap etrafında gerçekleştirilen faaliyetlerde hep başroldeydi. Bu kırk yıllık birliktelik aynı zamanda onu İbn Hacer'in derslerine en uzun süre devam eden talebelere biri, belki birincisi konumuna yükseltti.<sup>6</sup>

3 Şihabeddin Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *İnbâü'l-gumr bi ebnâi'l-umr*, thk. Hasan Habeşi (Mısır: Lecnetü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1389/1969), 4/241; Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî, *İrşâdü'l-gâvî bel is'âdü'l-tâlîbi ve'r-râvî li'l-i'lâm bi tercemeti's-Sehâvî*, thk. Sa'd b. Feçhân ed-Devserî (Kuveyt: Mektebetü Ehli'l-Eser, 1435/2014), 108.

4 Burhaneddin İbrahim b. Ömer el-Bikâ'î, *Unvânü'z-zamân bi terâcimi's-şü'yüh ve'l-akrân*, thk. Hasan Habeşi (Kahire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 1430/2009), 2/29-30; Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi li ehlil-karni'l-tâsi* (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, ts.), 2/180.

5 Bikâ'î, *Unvânü'z-zamân*, 2/30.

6 İbn Hacer'in Cemâliyye el-Müstecidde Medresesi'ndeki hocalık yıllarından itibaren onun yanında olan birçok talebesi, sonraki yıllarda *Fethu'l-bârî*'nin yazımı sürecinde rol almışlardır. Bazı talebeler vefat, başka şehre yerleşme, başka hocanın talebesi olma gibi sebeplerle ekipten erken ayrıldıkları için İbn Hızır bunların çoğundan daha uzun süre İbn Hacer'e talebelik etmiştir. Gerek Cemâliyye'de gerek sonrasında *Fethu'l-bârî*'nin telifinde yahut yayılmasında az ya da çok görev alan bazı talebeler aşağıda vefat tarihlerine göre kronolojik olarak görülebilir. Bunların hayatları hakkında yapılacak ayrıntılı araştırmalar, İbn Hacer'in halkasını ve özellikle *Fethu'l-bârî*'nin hikayesini anlamada çok yardımcı olacaktır: Fahreddin İbn Dirbâs el-Kürdî (ö. 817/1414), Kemaeddin eş-Şümünnî (ö. 821/1418), Tâceddin eş-Şerâbişî (ö. 839/1435), Şemseddin ed-Dabbî (ö. 840/1436), Şihabeddin el-Büsîrî (ö. 840/1436), Ahmed b. Ebu Bekr el-Hasenî (ö. 849/1445'ten sonra), Şemseddin İbn Ebi'l-

Genç İbn Hızır'ın, İbn Hacer halkasında ön plana çıkması şans eseri değil, üstün kabiliyetleri ve çalışkanlığı sayesinde. Talebelik dönemindeki çalışkanlığıyla kazandığı bilgi birikiminin yanı sıra özellikle metin okuma konusundaki becerisi erkenden dikkat çekmişti. Zamanla Kahire'nin en meşhur metin okuyucusu (*kârî*) hâline geldi. Hadis ve fıkıh derslerinin düzenli biçimde işleyişinde ve sürdürülmesinde neredeyse meclisin esas sahibi olan hoca kadar önemli rol oynayan okuyuculuk denince akla gelen ilk isim daima oydu. Farklı âlimlerin yahut müstensihlerin kaleminden çıkmış nüshaları (yani her türlü metni) daha önce hiç incelemese dahi büyük bir süratle ve doğru okuma bakımından döneminin en iyisiydi. Yıllarca süren okuyuculuk tecrübesi boyunca, bu alanın uzmanları tarafından tek bir hatası yakalanamamıştır.<sup>7</sup> Sehâvî (ö. 902/1497), İbn Hacer'in kendi hattıyla yazdığı bir eserin müsveddesini medrese duvarına asılı bir kandil ışığı altında İbn Hızır'ın hatasız biçimde okuduğuna şahit olmuştur<sup>8</sup> ki İbn Hacer'in değil müsveddesi, temize çektiği eserlerindeki yazısını dahi okumanın zorluğu düşünüldüğünde bunun ne büyük maharet olduğu daha iyi anlaşılır. Bu yönüyle sadece İbn Hacer'den değil, herkesten büyük takdir görürdü, öyle ki bütün vaktini kârilik yapmak ve metinlerin doğru okunması konusunda insanlara yardımcı olmak için ayırsa gelecek taleplerden dolayı başka bir şey yapmaya fırsat bulamayacağı söylenmiştir.<sup>9</sup> Bundan dolayı ilk tahsil yıllarında katıldığı dersler dâhil çeşitli hocaların meclislerinde okuyuculuk çoğu zaman ona düşerdi.<sup>10</sup> Bu şöhret ümeranın meclislerinde de ona yer açılmasını sağlıyordu. Her yıl Ramazan ayında sultanın huzurunda yapılan, bütün ileri gelen ümeranın ve ulemanın katıldığı, sarayın alt bahçesindeki yüzlerce talebe tarafından da heyecanla takip edilen, dönemin en şâşaalı hadis meclislerinden olan *Sahîh-i Buhârî* hatimlerinde okuyucu İbn Hızır'dı.<sup>11</sup>

Bütün şöhretine rağmen İbn Hızır yıllar ilerledikçe okuyuculuk maharetini çoğunlukla İbn Hacer'in meclislerinde sergiler oldu ve bu meclisin baş okuyucusu mertebesine erişti.<sup>12</sup>

Hayât İbnü'l-Mısri (ö. 850/1446'dan sonra), Muhammed b. Muhammed el-Bekrî (ö. 851/1448), İbn Hızır (ö. 852/1448), Zeynüddin Rıdvan el-Ukbi (ö. 852/1449), Celaleddin İbnü'l-Vecizî el-Mahallî (ö. 852/1449), Ali b. Salim el-Mârdinî (ö. 852/1449), Şemseddin Muhammed b. Kasım el-Maksemî (ö. 852/1449'dan sonra), İbn Hassân (ö. 855/1451), Şemseddin İbnü's-Şeyh el-Mahbezi (ö. 856/1452), Abdülganî el-Bahâî (ö. 858/1454), Abdüsselam b. Ahmed el-Kaylevî (ö. 859/1454), Şaban b. Muhammed b. Hacer (ö. 859/1454), Zeynüddin Abdülganî b. Muhammed el-Kimenî (ö. 867/1462), Nasıruddin el-Makrizî (ö. 867/1463), Bahaeddin Ebu'l-Hayât İbnü'l-Mısri (ö. 870/1466), Celaleddin Abdurrahman b. Ahmed el-Kummusî (ö. 875/1470), Bahaeddin İbn Haremî (ö. 875/1470), Şemseddin el-Lahmî (ö. 876/1472), İbn Kamer el-Hüseynî (ö. 876/1471), Abdülaziz es-Sinbâtî (ö. 879/1474), Nureddin Ali b. Ahmed el-Menûfî (ö. 889/1484), Bahaeddin el-Meşhedî (ö. 889/1484), Şemseddin el-Gamrî (ö. ?). bk. Sehâvî, *el-Cevâhir ve 'd-dürer fi tercemeti Şeyhilislam İbn Hacer*, thk. Hamid Abdülmecid - Taha Zeynî (Kahire: Vizâretü'l-Evkâf, 1406/1986), 2/705 vd. Ayrıca bk. Sehâvî, *İrşâdü'l-gâvî*, 112, 321, 553.

7 Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 1/45.

8 Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 1/45.

9 Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 1/45.

10 Örnekler için bk. Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 1/44, 2/229, 6/36, 7/31, 84, 9/154; a.m.f., *el-Cevâhir ve 'd-dürer*, 3/1043.

11 Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 1/46. İbn Hızır'ın okuyuculuktaki şöhreti rüyalara konu olacak kadar yaygındı. Bir örnek için bk. Bikâ'î, *Unvânü'z-zamân*, 1/169.

12 Sehâvî, *el-Cevâhir ve 'd-dürer*, 3/1051.

Başlıca hadis kitaplarının tamamını İbn Hacer'e okuduğundan<sup>13</sup> birçok talebe bu kitapları onun kıraatıyla İbn Hacer'den aldı. Ayrıca İbn Hacer'in imla derslerinin önde gelen müstemlileri arasında yer alıyordu ki bu da ancak ileri gelen talebelerin erişebileceği bir mertebeydi. İbn Hacer'in derslerinde baş müstemlî Rıdvân el-Ukbî'nin (ö. 852/1449) bulunmadığı günlerde yerine İbn Hızır bakıyordu.<sup>14</sup>

İbn Hızır'ın metin kıraatinde öne çıkışını Arapça bilgisi ve hat sahasındaki uzmanlığından kaynaklanan bir okuyuculuk gibi anlamak onu sıradanlaştırmak anlamına gelir. Aksine kendisi son derece donanımlı bir âlimdi. Arapçanın yanı sıra fıkıh, usûl-i fıkıh, ferâiz gibi alanlarda dönemin birçok meşhur âlimiyle kıyaslanır ve onlardan üstün sayılırdı.<sup>15</sup> İbn Hacer de talebeleri içinde en çok onu önemserdi.<sup>16</sup> Böylece İbn Hacer halkasının kıdemli üyelerinden biri hâline gelen<sup>17</sup> İbn Hızır, birçok genç talebe tarafından bu çevrede hocadan sonraki en yetkili kişi sayılıyor, ona ulaşan yolda bir durak vazifesi görüyordu. İbn Hacer'in yaşça küçük talebelerinin en meşhurlarından olan Sehâvî, İbn Hacer'den sonra en fazla İbn Hızır'dan istifade etmiştir. Zira İbn Hacer'in kitaplarını okumak için önce İbn Hızır'a gelir, yeterince hazırlık yaptığına kanaat getirdikten sonra İbn Hacer'e giderdi. Bunu kendisine tavsiye eden bizzat İbn Hacer'di, yani genç talebelerin İbn Hızır hakkındaki telakkileri mesnetsiz değildi. Aynı zamanda İbn Hacer'in kapı komşusu olan Sehâvî, diğer talebelerin olmadığı vakitlerde İbn Hacer'den hususi ders almak maksadıyla Mengütümuriyye Medresesi'ne gelir, hocasını bulamazsa yine burada ona vekâleten görev yapan İbn Hızır'dan ders alırdı.<sup>18</sup> Sehâvî, İbn Hacer'in akşam yemeklerinden sonra ağırlıklı olarak şehirdeki misafir talebelerden oluşan gruplarla yaptığı derslere katıldığı zaman çoğunlukla İbn Hızır'ı orada görüyordu.<sup>19</sup> Bu örneklerin gösterdiği üzere İbn Hızır neredeyse her zaman İbn Hacer'in yanındaydı. Bu durum Sehâvî'nin ilk gençlik yıllarında birçok metni İbn Hızır'dan okumasını sağlamıştır.<sup>20</sup> Dolayısıyla İbn Hızır da Sehâvî'nin İbn Hacer gibi bir hocasıdır. Aynı halkanın biri kıdemli, diğeri genç iki mensubu arasındaki bu yakın ilişki, bir hocanın gözetiminde uzun yıllar faaliyetini sürdüren bir halkanın farklı tabakalardan mensupları arasındaki bilgi aktarımının sağlıklı biçimde işleyişini gösteren güzel bir örnektir ve uzun süre devam etmiştir. Sehâvî'nin yetişmesinde büyük emek harcayan İbn Hızır, tanıştıklarında küçük bir çocuk olan bu gayretli talebesi ve arkadaşındaki cevheri ve ilim merakını hemen fark etmiş, onun hakkında “Temyiz yaşındayken ulaşılabilir en yüksek mertebeye erişen, gayretli, maharetli, terbiyeli, babasının gözünün nuru, aziz kardeşim” diye not düşmüştür.<sup>21</sup>

13 Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 1/46.

14 Sehâvî, *el-Cevâhir ve'd-dürer*, 2/582-583.

15 Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 1/44.

16 Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 1/46; a.mlf., *Vecîzü'l-kelem fi'z-zeyl alâ Düveli'l-İslâm*, thk. Beşşar Avvad Maruf vd., (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1416/1995), 2/623.

17 Bikâ'î, *Unvânü'z-zamân*, 2/30.

18 Sehâvî, *İrşâdü'l-gâvî*, 1037. İbn Hacer evlendikten sonra, hanımının dedeleri tarafından yaptırılmış olan bu medreseye bağlı eve yerleşmiştir. bk. Sehâvî, *el-Cevâhir ve'd-dürer*, 1/49.

19 Sehâvî, *İrşâdü'l-gâvî*, 112.

20 Bir örnek için bk. Sehâvî, *İrşâdü'l-gâvî*, 89.

21 Sehâvî, *İrşâdü'l-gâvî*, 233.

İbn Hızır'ın kâtipliği de okuyuculuğundan aşağı kalmazdı. Süratli ve hatasız yazma konusunda döneminin en iyilerinden sayılan İbn Hızır hem kendisi hem başkaları için hocasına ait birçok eseri istinsah etmiştir.<sup>22</sup> Diğer âlimlerin eserlerini de istinsah ediyordu. Sehâvî'nin belirttiğine göre nüshalarını çıkardığı kitapların haşiyelerine, herhangi bir kaynağa müracaat etmeye gerek duymaksızın çok güzel, okunaklı ve anlaşılır notlar almasıyla meşhurdu.<sup>23</sup> Metinleri çok iyi tanınması büyük ihtimalle bunda etkili olmuştur. Mesela o dönemde çok okunan Kemaleddin Ahmed b. Ömer en-Neşâî'nin (ö. 757/1356) Şâfiî fikhına dair *Câmi'u'l-muhtasarât*'ını en iyi bilen kişi olarak tanınıyordu.<sup>24</sup> Ebu İshak eş-Şîrâzî'nin (ö. 476/1083) *et-Tenbîh*'i, Mâverdi'nin (ö. 450/1058) *el-Hâvî*'si ve Nevevî'nin (ö. 676/1277) *el-Minhâc*'ı gibi Şâfiîler arasında çok rağbet gören fıkıh metinlerini kendisinden okumak maksadıyla talebeler ona uzun süre mülazemet ediyorlardı.<sup>25</sup>

Çağdaşlarının kusurlarını çoğu zaman sert bir dille eleştiren Sehâvî tarafından tek kusurlu yönü olarak aşırı kiloları gösterilen ve bu sebeple nazikçe eleştirilen İbn Hızır, sürekli metin istinsahı yahut kıraatiyle uğraşan, yani ince kitap tozuna maruz kalanlarda görülmesi şaşırtıcı olmayan bazı rahatsızlıklardan muzdaripti. Kronik nezlesi (ve muhtemelen sinüziti yahut alerjisi) meşhurdu. Kendisi bunu ilk hacca gittiğinde Kızıldeniz yakınlarında bulunan, Mekke'ye 186 km uzaklıktaki Râbiğ'den itibaren ihrama girdiği için üşütmesine bağlamaktadır. Sebep ne olursa olsun metinlerle çok haşır neşir olduğu için sürekli burnu akıyor, bundan dolayı ilaç kullanıyor, sarıgını ve taylasanını başından nadiren çıkarıyordu.<sup>26</sup>

İbn Hızır bütün üstün vasıflarına rağmen, o dönemde kendisi çapında bir âlimin erişebileceği makam ve mansıplara kıyasla çok az yerde görev almıştır. İstese kendisi için rahatça müderrislik kadroları bulabilecek durumda olmasına rağmen az görev almasının başlıca sebebi, büyük bir adanmışlıkla İbn Hacer'in hizmetinde bulunmasıdır.<sup>27</sup> Sayısı zaten az olan görevlerinin bir kısmı yine İbn Hacer'le alakalıdır. İbn Hacer'in evinin yanındaki Mengütimuriyye'de fıkıh ve hadis müderrisliği ile idarecilik, Harrûbiyye'de fıkıh müderrisliği, Saruca Camii'nde nazırlık ve Baybarsiyye Hankâhı'nda hadis müderrisliği onun görev aldığı kadrolardır.<sup>28</sup> Bunlardan Mengütimuriyye ile Baybarsiyye Hankâhı'ndaki hadis müderrisliği İbn Hacer'e vekâleten yürüttüğü vazifelerdir.<sup>29</sup> Harrûbiyye'deki fıkıh kürsüsü Muhibbüddin İbn Ebi'l-Hasan el-

22 Celaledin el-Bulkîni, İbn Hacer'e ait eserlerin nüshalarını çıkarması için İbn Hızır'dan talepte bulunmuştur. bk. Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 1/44.

23 Örnekler için bk. Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 1/46, 101, 2/49.

24 İbn Hızır kendisine şöhret kazandıran eserlerden olan *Câmiu'l-muhtasarât* bilgisini en başta adı zikredilen hocaları arasındaki Bicûrî'ye borçludur, zira bu kitabı onunla çok detaylı biçimde okumuştur. bk. Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 1/19.

25 Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 2/66.

26 Bikâ'î, *Unvânü'z-zamân*, 2/30; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 1/45; a.mlf., *et-Tibrü'l-mesbûk fi zeyli's-Sülûk* (Bulak/Mısır: el-Matbaatü'l-Emîriyye, 1315/1897), 223.

27 Sehâvî'nin buna benzer bir değerlendirmesi için bk. Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 1/45.

28 bk. Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 1/47; a.mlf., *el-Cevâhir ve'd-dürer*, 2/591, 597-598.

29 İbn Hızır'ın Mengütimuriyye'deki hadis müderrisliğini de İbn Hacer'e vekâleten yaptığını zanneden Sehâvî, onun vefatından sonra bu vazifeye kendisini vekil ataması için İbn Hacer'e müracaat etmiştir. Ancak İbn Hacer burada sadece fıkıh kadrosunun kendisinde olduğunu, hadis kadrosunun ise başkasına ait olduğunu gerekçe göstererek Sehâvî'ye olumlu cevap verememiştir. bk. Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 4/47, 8/41; a.mlf. *İrşâdü'l-gâvî*,



Bekrî'ye (ö. 843/1440), Mengütimuriyye'deki fıkıh müderrisliği Şemseddin et-Tantedâi'ye (ö. 852/1449) vekâleten aldığı görevlerdir. Dolayısıyla onun kendi adına üstlendiği tek vazife Saruca Camii'nde nazırlıktır. İdari vazifeleri bir yana, vekâleten de olsa dört müderrislik görevi alması bugünden bakıldığında çok gibi görülebilirse de onun vasıfları ve dönemin şartları dikkate alındığında bu sayı önemsizdir.

İbn Hızır'ın adanmışlığı İbn Hacer'in akrabaları tarafından gıpta ile izlenmiş, onlar da İbn Hızır'dan istifade etmek istemişlerdir. İbn Hacer'in konumu sebebiyle İbn Hızır'a çeşitli faydalar sağlayan bu bağlılık, hocasının görevlerini terk ettiği yaşlılık dönemlerinde baskılara maruz kalmasına yol açmıştır.<sup>30</sup> Özellikle vefatına yakın bir zamanda, İbn Hacer'in yerine Mısır Şâfiî başkadısı olan Alemüddin el-Bulkîni ile Saruca Camii'nin nazırlığı konusunda yaşadığı anlaşmazlık sonucunda büyük sıkıntıya düşüp hastalanmış ve bir daha toparlanamamıştır.<sup>31</sup> Nihayet hocası İbn Hacer'den birkaç ay önce 15 Muharrem 852'de bağırsak kanseri olması muhtemel bir rahatsızlık sebebiyle vefat etmiş, ertesi gün Cevşen Türbesi'ne defnedilmiştir.<sup>32</sup> Aynı yılın sonunda vefat edecek olan İbn Hacer bu müstesna talebesini ve dostunu neredeyse kırk yıldır tanıdığını, yanında olsa da olmasa da kendisinden çok istifade ettiğini ve varlığından mutluluk duyduğunu söylemekte, onu imam, âlim, allâme gibi standart vasıflarla andıktan sonra özellikle “muîn: yardımcı”, “müfîdü't-tâlibîn: talebelerin müfidi/(hocanın) yardımcısı”, “cemâlü'l-müderrişîn: müderrislerin süsü” gibi ifadelerle övmektedir.<sup>33</sup> Vefatına tarih düşerken yazdığı notta ise İbn Hızır'ı kendi emsallerinin içinde ahlak, anlayış ve tasavvur bakımından en iyi örnek, ilim öğrenmek yahut öğretmek dışında insanlarla gereksiz münasebete girmeyen, muhtaç durumda olmasına rağmen makam mevki sahipleriyle alaka kurmayan, gani gönüllü, akrabalarına ve yabancılara elinden geldiğince yardım eden, sıkıntılara sabırla katlanan biri olarak anlatmaktadır.<sup>34</sup>

Kendisinden sonraya erkek çocuğu kalmayan<sup>35</sup> İbn Hızır'ın bir kızı vardır. Damadı Mecdüddin İsmail b. Ahmed el-Kâhîrî (ö. 878/1473) İbn Hacer'in derslerine devam edenlerdendir.<sup>36</sup>

241, 553. İbn Hızır'dan sonra Baybarsiyye'deki hadis müderrisliğine İbn Hacer'in bir başka önemli talebesi İbn Hassân yine İbn Hacer'e vekâleten getirilmiştir. bk. Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 9/153.

30 Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 1/46.

31 Ayrıntılar için bk. Sehâvî, *et-Tibru'l-mesbûk*, 177-178.

32 Bikâ'î, *Unvânü'z-zamân*, 2/30-31; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 1/43-47; a.mlf., *el-Cevâhir ve'd-dürer*, 2/705; a.mlf., *Vecîzü'l-kelem*, 2/623. Ayrıca bk. Blecher, “Revision in the Manuscript Age”, 41-42.

33 Sehâvî bu övgülerin *Fethu'l-bârî*'de yer aldığını söyler. bk. Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 1/46. Bugünkü *Fethu'l-bârî* neşirlerinde de görüldüğü üzere, bu ifadeler İbn Hızır'a ait nüsha üzerine İbn Hacer tarafından hem nüshayı onaylayıp icazet vermek hem talebesini övmek maksadıyla yazılmış ve birçok talebe tarafından aktarılmıştır. bk. İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, 321), 316b; a.mlf., *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İzmir, 90), 518 (1031); a.mlf., *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Rodos: Hafız Ahmet Ağa, 120), 293b-294a. Benzer övgü ifadeleri İbn Hızır'ın *Hedyü's-sârî* nüshasının sonunda İbn Hacer'in hattıyla yazılı icazette de yer alır. bk. İbn Hacer el-Askalânî, *Hedyü's-sârî mukaddimetü şerhi'l-Buhârî*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Turhan Valide, 55), 329a.

34 Sehâvî, *el-Cevâhir ve'd-dürer*, 2/705; a.mlf., *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 1/46. Benzer tavsifler Bikâ'î'de de görülebilir. bk. *Unvânü'z-zamân*, 2/30.

35 Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 1/47.

36 Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 2/290.

İbn Hızır belki de kendisine birçok meşguliyet yükleyen seçiminin bir sonucu olarak neredeyse hiç eser telif etmemiştir. Adı bilinen tek eseri *el-Muhattü'l-Kemâl hüve'l-muhti* adlı bir reddiye olup, İbnü'l-İmâd el-Akfehî'si'nin (ö. 808/1405) Kemaleddin ed-Demîrî (ö. 808/1405) hakkında kaleme aldığı bir tenkide cevaben yazılmıştır.<sup>37</sup> Burhaneddin es-Sübîni'ye (ö. 858/1454) ait *Mesâil yünsebü fihâ ile's-sâkiti kavlün* adlı risale üzerine yazdığı, adı bilinmeyen bir reddiyesi daha vardır.<sup>38</sup> Sübîni'nin risalesinden kendisine bir nüsha çıkaran Sehâvî, İbn Hızır'ın bu nüsha üzerinde birçok yere çeşitli tenkitlerini yazdığını söylemektedir.<sup>39</sup> Zerkeşi'nin *Habâya 'z-zevâyâ'sı* ve Neşâî'nin *Câmi 'u'l-muhtasarât'ı* üzerine haşiyeler yazdığı da zikredilmiştir.<sup>40</sup> İbn Hızır'a hadis ilmine dair bir mukaddime de nispet edilmektedir. Ondan bu mukaddimeyi imla yoluyla alan Sehâvî, hocasının birçok talebesine okuttuğu bu eserin kendisine ait olabileceğini söyler.<sup>41</sup> İbn Hızır'ın bu hâli, ister telifle arası hoş olmadığı için ister başka sebeple eser yazmayıp da perde arkasına çekilmeyi tercih eden bir âlimin –ayrıntısı aşağıda açıklanacağı üzere- bir ilmin tarihinde ne kadar önemli rol oynayabileceğinin güzel bir örneğidir.

İbn Hızır derslerde İbn Hacer'in yardımcısı konumunda bulunduğundan birçok talebenin yetişmesinde doğrudan veya dolaylı katkı sahibi olmuştur. Özellikle İbn Hacer'in genç nesilden talebeleri onun da eğitiminden geçmiştir. Sehâvî bunların en tanınmış olup Bahaeddin İbn Akîl'in (ö. 769/1367) *Şerhu Elfıyyeti İbn Mâlik*'ini, hadis ilmine dair yukarıda bahsedilen mukaddimeyi, fıkıh alanındaki neredeyse bütün eserleri, İbn Hacer'in eserlerini, çeşitli hadis kitaplarını İbn Hızır'dan okumuştur. Burhaneddin el-Bîcûrî'nin torunu Ahmed b. Muhammed el-Bîcûrî'ye de fıkıh ve Arapça alanlarında birçok metni İbn Hızır okutmuştur.<sup>42</sup> Şihabeddin Ahmed b. Esed, Alaeddin el-Bulkînî, Bedreddin Hasan b. Ali el-Feyyûmî ve Süleyman b. Ömer el-Hûfî de ondan ders almıştır.<sup>43</sup>

### İbn Hacer'e Mülazemetinin Süresi

İbn Hızır kırk yıl boyunca, Hicaz'daki mücaveret dönemleri gibi zorunluluklar dışında İbn Hacer'den ayrılmadığı için, onun bütün talebeleri içinde kendisine en fazla mülazemet edenler arasında yer alır.<sup>44</sup> Mücaveretleri çok sürmediğinden İbn Hızır'ın hocasına mülazemeti dikkate değer bir kesintiye uğramamıştır. İbn Hızır'ın hayatı hakkındaki başlıca kaynak olan Sehâvî ve Bikâ'î onun herhangi bir rihlesinden bahsetmezler. Mâlik b. Enes'in kendisi için

37 Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 2/49.

38 Bikâ'î, *Unvânü 'z-zamân*, 2/59; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 1/101; Celeleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Nazmü'l-ıkyân fî a'yânü'l-a'yân*, thk. Philip K. Hitti (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.) 23. İlginç biçimde, İbn Hızır'ın hayatı hakkında bilgi veren Süyûtî, İbn Hızır ile İbn Hacer'in ilişkisine hiç temas etmemiştir. bk. *Nazmü'l-ıkyân*, 15-16.

39 Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 1/101.

40 Sehâvî, *et-Tibru'l-mesbûk*, 224.

41 Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 1/45.

42 Bikâ'î, *Unvânü 'z-zamân*, 2/31; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 1/45, 2/65-66.

43 Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 1/45, 3/111; a.mlf., *et-Tibru'l-mesbûk*, 223.

44 bk. Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 1/46-47.

gerekli bütün ilmi Medine'deki hocalarda bulmasına binaen şehirden ayrılmayışı gibi İbn Hızır da herhâlde kendi Medine'sini İbn Hacer'de bulmuştu. Dolu dolu geçen bu birlikteliğin muhtemelen ikinci yarısında, yani Schâvî'nin İbn Hızır'ı ilk tanıdığı dönemlerde (830'ların ikinci yarısı) o artık İbn Hacer'in başlıca yardımcısı, en sevdiği ve bütün emsallerinden üstün saydığı talebesiydi. Öyle ki İbn Hızır âdetâ İbn Hacer ailesinin bir ferdi olmuş, ailenin diğer fertleri de onu kendilerine çok yakın görmüşlerdir. İbn Hacer'in kızı Fatma ile onun arasında yıllarca sürdürülen bir ilmî faaliyet ve buna bağlı olarak yardımlaşma söz konusuydu. Her yıl Recep ve Şaban aylarında Fatma'nın evinde ve onun huzurunda İbn Hızır *Sahîh-i Buhârî*'yi okur, hatim bitince ev sahibesi büyük bir tören düzenleyip envaiçeşit yemekle talebeleri onurlandırır. Ramazan girmeden bir gün önce tertip edilen ve İbn Hacer'in de muhakkak katıldığı bu tören büyüklü küçüklü bütün talebeler tarafından dört gözle beklenirdi.<sup>45</sup> Bu aynı zamanda saraydaki *Sahîh-i Buhârî* hatminin bir provası gibi olurdu, zira ertesi gün saraydaki hatim başlardı.<sup>46</sup>

İbn Hacer'in diğer talebeleriyle de uzun süreli birliktelikleri olmuştur, ancak hiçbirini İbn Hızır'la olan kadar yoğun ve verimli değildir. Genç ve kabiliyetli bir okuyucu olarak katıldığı mecliste, kendisinden yaşlı ve tanınmış öğrencilerin arasından sıyrılıp zamanla âdetâ hocasının gölgesine dönüşen İbn Hızır'ın İbn Hacer'e verdiği katkılar sayesinde İslami ilimler tarihinin en büyük eserlerinden biri kaleme alınmıştır. Yani burada karşılıklı bir fayda söz konusudur ve kazanan sadece İbn Hızır değil, aynı zamanda İbn Hacer'dir.

### **Karşılıklı Yardım ve Fayda Sağlaması Bakımından İbn Hacer'in İbn Hızır'ı Himayesi**

Talebenin hocadan istifadesi her zaman beklenen bir sonuçtur. Dolayısıyla yukarıda resmedilen manzara okuyucuda daha çok İbn Hızır'ın İbn Hacer'den istifade ettiği intibamı uyandırmış olabilir. Ne var ki bu örnekte kimin kimden daha fazla istifade ettiği hususu tartışmaya açıktır. Zira İbn Hacer'in himayesi sayesinde İbn Hızır bazı makamlara niyabeten de olsa atanmış, ancak onun yanında kalmayı tercih ettiği için, rahatlıkla ulaşabileceği diğer makamlardan vazgeçmiş, bu sebeple maddi getirisi az bir hayata razı olmuştur. Dönemin en büyük âliminin başlıca talebesi olma şerefine ermiş ve büyük bir itibar kazanmış olsa da İbn Hacer'in ondan elde ettiği faydanın bunlardan daha büyük olduğu iddia edilebilir. Şöyle ki:

İbn Hacer hayatı boyunca çok meşgul bir âlimdi. Onun meşguliyetleri idari vazifeler, ilmî vazifeler ve eser telifi şeklinde başlıca üç grupta toplanabilir. Kadılıkudatlık, Daruladl müftülüğü, Baybarsiyye Hankâhı şeyhliği, Mahmudiyye Kütüphanesi'nde hâzin-i kütüplük, çeşitli vakıflarda nazırlık gibi idari vazifeleri yıllarca sürdü. İlmî vazifelerinin en önemli

45 Sehâvî, *el-Cevâhir ve'd-dürer*, 3/1211.

46 İbn Hızır vefat ettikten birkaç ay sonra bu ders evde değil Mengütimuriyye Medresesi'nde yapılmıştır. Aynı yılın sonunda vefat edecek olan İbn Hacer'in son defa katıldığı derste metni torunu Cemaleddin Yusuf b. Şahin el-Kerekî okumuştur. O yılın Ramazan ayındaki diğer derslerde ise müteveffâ İbn Hızır'ın yerine Burhaneddin el-Bikâ'î okuyuculuk yapmıştır. bk. Sehâvî, *et-Tibru'l-mesbûk*, 216-217.

kolunu onlarca medrese, cami ve darulhadiste fıkıh ve hadis müderrislikleri teşkil ediyordu. İkinci büyük ilmi meşguliyeti 1150 hafta devam ettirdiği imla dersleriydi. Ramazan ayında sarayda her gün yapılan hadis derslerini de yıllarca o idare etti. Telif ise ömrü boyunca hiç ihmal etmediği bir uğraş alanıydı ve sonuçta büyüklü küçüklü yaklaşık 300 eser yazdı. Üstelik bu meşguliyet ve vazifelerin önemli bir kısmını eş zamanlı olarak yürütüyordu. Bu manzaraya bakan herkes böylesine farklı türden ve yorucu faaliyetleri üzerine alan bir kişi nasıl oldu da bunların altından başarıyla kalkabildi diye düşünebilir. Bu sorunun cevabı, Memlûk ilmi-idari sisteminin işleyişinde kritik bir rol oynayan niyabet/vekâlet sisteminin İbn Hacer tarafından mükemmel biçimde tatbik edilmişinde bulunabilir. Zira kendisi bu vazifeleri her zaman bizzat değil, naipleri ve vekilleri yardımıyla yürütüyordu. Önemli olan, işleri sorunsuzca yürütecek doğru yardımcıları bulmaktı ve büyük bir organizatör ve teşkilatçı olan İbn Hacer bu konuda çok şanslıydı, çünkü İbn Hızır biçilmiş kaftandı. İbn Hızır onun çeşitli vazifelerinde istihdam ettiği birçok yardımcısı içinde belki de en iyisiydi. Bu meseleyi biraz daha aydınlatmak için yukarıda sayılan vazifelerde İbn Hızır'ın İbn Hacer adına neler yaptığına göz atmak gerekir:

İbn Hacer'in kadilkudatlıktaki başlıca sorumluluğu Mısır'ın tamamındaki hukuk düzeninin işleyişini takip etmek ve bütün mezheplerin büyüklü küçüklü kadı atamalarını gerçekleştirmekti. İbn Hızır burada devreye giriyor ve kadı adayları hakkındaki uygunluk araştırmasını yapıyordu.<sup>47</sup> Böylece atamalar sebebiyle çıkması muhtemel ihtilaflar büyük oranda önleniyor, İbn Hacer'in gereksiz tartışmalara mesai ayırmasına lüzum kalmıyordu. Benzer şekilde İbn Hacer Daruladl'de müftülük yaptığı dönemde kendisine yöneltilen fetva taleplerini, çözümlenmesi gereken miras meselelerini yahut hukuki ihtilaflarda araştırmayı İbn Hızır'a havale ediyor, ondan gelen cevapları muhataplarına iletiyordu.<sup>48</sup> Bu sayede Daruladl müftüsü için ayrıntı sayılabilecek meşguliyetler onun gündemine girmemiş oluyordu. İbn Hacer'in ilmi vazifelerinde de en büyük yardımcılarının birisi İbn Hızır'dı. Zira İbn Hacer'in müderris olarak görevlendirildiği bazı medreselerde (Mengütimuriyye ile Baybarsiyye Hankâhî'ndeki hadis müderrisliği) naibi sıfatıyla İbn Hızır ders veriyordu. Ayrıca İbn Hacer'in birçok dersinde okuyucu olarak görev yapıyor, derslerini çoğunlukla kıraat yöntemiyle yapan hocanın omuzlarındaki yükü büyük oranda hafifletiyordu. Tarihteki kötü okuyucuların dersleri nasıl ifsat ettiğini bilen İbn Hacer, dönemin en iyi okuyucusu olan İbn Hızır'a gözü kapalı güveniyordu. İbn Hacer'in en önemli ilmi faaliyetlerinden olan imla derslerinde de İbn Hızır müstemlîlik yapıyordu. Dersin başında metni/soruyu hocaya arz ederek oturumu başlatmak, hocanın söylediklerini duyamayanlara iletmek, yazdırdığı metni kayda geçirip diğer talebelere dağıtmak gibi rolleri üstleniyordu. Derslerin işlenişine dair esas yardımı ise imla meclisinin öncesinde yaptığı çalışmalardı. Bir zamanlar İbn Hacer'in kendi hocası Irâkî için yaptığı gibi, derste bütün ayrıntılarıyla ele alınacak olan hadisler üzerinde meclise gelmeden önce hoca adına yoğun bir hazırlık yapıyordu. İbn Hızır hocasının eğitim öğretim faaliyetlerinde bir tür organizatör olarak da çalışıyordu, çünkü

47 Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 1/47.

48 Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 1/47.

İbn Hacer'in derslerine katılmak için şehre gelen yabancı öğrenciler hocayla bağlantılarını İbn Hızır vasıtasıyla kuruyorlar, ihtiyaçlarını bu sayede yukarıya iletiyorlardı.<sup>49</sup> İbn Hacer'in yerli yabancı bütün talebelerine verdiği yıllık yardımlar İbn Hızır'ın nezaretinde titizlikle dağıtılıyordu.<sup>50</sup> Onun katkıları sayesinde İbn Hacer'in dersleri yıllar boyunca düzenli biçimde yürütülebilmiştir. İbn Hacer'in üçüncü önemli meşguliyet alanı olan kitap telifinde ise İbn Hızır onun sağ koluydu. O gerek kendisi gerek başkaları adına hocanın bütün kitaplarını istinsah ediyor, bazı kitaplarının yazım sürecinde ilk metinleri o ve arkadaşları hazırlıyordu. İbn Hacer ise son oturumda bunları İbn Hızır'ın kendinden sonraki en kıdemli üye olduğu mecliste tartışmaya açıyor, üzerinde çalışmakta oldukları esere son şeklini birlikte veriyorlardı.<sup>51</sup> Eserin tamamlanmasından sonra İbn Hızır derslerde onu hocaya arz ediyor, ortaya çıkan yeni bilgiler onun nüshasına giriliyor ve bu nüsha üzerinden talebelere dağıtılıyordu. Bütün bunlar ve sayamadığımız nice unsur dikkate alındığında faydalanma sürecinin bu örnekte tersine döndüğünü ve hoca olduğu hâlde İbn Hacer'in bu ilişkiden talebesine kıyasla çok daha kârlı çıktığını söylemek mümkündür.

### İbn Hacer'in Eserlerinin Telifindeki Rolü

İbn Hızır'ın hocasının eserlerine yaptığı katkı, onun adına gerçekleştirdikleri arasında somut sonuçlarıyla günümüze kalan ve etkisi hâlâ görülebilen en önemli faaliyetidir. Onun İbn Hacer adına idari vazifelerde üstlendiği naiplikler, medreselerde hocası adına verdiği dersler türünden katkılar daha çok kendi dönemlerini ilgilendirirken ikisinin dâhil olduğu çevrenin emeğiyle üretilen eserlerde İbn Hızır'ın katkısı bugün hâlâ müşahede edilebilen önemli bir meseledir. İbn Hacer'in birçok eserinde onun doğrudan yahut dolaylı emeği bulunmakla birlikte özellikle *Fethu'l-bârî* ve mukaddimesi *Hedyü's-sârî*'deki katkısı son derece önemlidir.

#### *Fethu'l-bârî*

Bilindiği gibi *Fethu'l-bârî* İslami ilimler tarihindeki en başarılı ekip çalışması örneklerinden biridir.<sup>52</sup> Tamamlanması otuz yıl kadar süren bu eserin ortaya çıkışı sürecinde İbn Hacer'in birçok öğrencisi yazım ekibinde görev almış ve çeşitli seviyelerde katkılarda bulunmuşlardır. Uzun yıllara yayılan her ortak faaliyette olduğu gibi bu ekipte de zaman içinde çeşitli dönüşümler, katılımlar yahut ayrılmalar yaşanmıştır. Ekip üyelerinden kimisi sürecin bir parçasında bulunabilmiş, kimisinin katılımı uzun süreli olmasına rağmen katkısı belirli alanlarla sınırlı

49 Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 2/279; Sehâvî, *el-Cevâhir ve'd-dürer*, 3/1013.

50 Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 1/47; a.mlf., *el-Cevâhir ve'd-dürer*, 3/1007.

51 Bu durum sadece *Fethu'l-bârî*'ye mahsus değildir. İbn Hacer, kendi eserleri içinde en çok sevdiklerinin bir tür ekip çalışmasıyla ortaya çıkarılan kitapları olduğunu söyler ki bu ekiplerde bulunması muhtemel ilk isim şüphesiz İbn Hızır'dır. bk. Sehâvî, *el-Cevâhir ve'd-dürer*, 2/659.

52 Daha önce şu eserlerde kısaca temas edilmiş olan bu meselenin detaylarını ihtiva eden bir çalışmamız yakında neşredilecektir: Halit Özkan, *Memlüklerin Son Asrında Hadis* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 155; Blecher, *Said the Prophet of God*, 52-54, 65-79; Halit Özkan vd., "Buhari'nin el-Câmîu's-sahîh'i Üzerine Yazılmış Şerhler", *Hadis Şerh Literatürü I*, ed. Mustafa Macit Karagözoğlu (İstanbul: İFAV Yayınları, 2020), 228-231.

kalmıştır. İbn Hızır ise esere bütün aşamalarında (bilgi toplama, bunları düzenleme, tartışıp düzenli bir metin hâline getirdikten sonra temize çekme, temize çekilmiş metni hocaya okuma, hocanın son notlarını eklemek suretiyle nihai metni oluşturma, başkalarına aktarma ve şahsi nüsha çıkarma) katkı sağlamış başlıca talebe olduğu gibi, sürecin tamamında ekte yer alan nadir isimlerdendir. İbn Hızır'ın şerh yazılmaya başlamadan önce hocasını tanıdığı kesindir. İbn Hacer'in şahitliğiyle, hicri 852 itibarıyla kırk yıldır birlikte olduklarına göre *Fethu'l-bârî*'nin telifinin başladığı 813'ten bir veya iki yıl öncesinde tanışmış olmaları gerekir.

İbn Hızır'ın *Fethu'l-bârî*'ye katkısı birkaç yönden önem arz eder. Şerhin ilk yıllarında, ekip tarafından hazırlanan müsveddeler hocanın gözetiminde tartışılmak suretiyle son şeklini alıp temize çekildikten sonra talebelere imla yöntemiyle aktarılmış ve İbn Hızır bu süreçte önemli rol oynamıştır. Kendisi eserin müsveddeleri üzerine muhteva tartışmasının yapıldığı grubun bir üyesi olarak bulunmuş ve *Fethu'l-bârî*'nin ilk kısımlarını imla suretinde almıştır. İmla aşaması sona erip de kıraat-arz yöntemiyle eserin yayılması yöntemi benimsendikten sonra ise başrolde. Zira bütün hazırlık sürecine şahitlik ettiği bu eserin aynı zamanda en önemli okuyucusudur. İbn Hacer'in bildirdiğine göre İbn Hızır'ın *Fethu'l-bârî*'yi okuyuşunun ilk dörtte birlik kısmı imla, geri kalan kısmı ise "arz ve tahrir" suretinde, yani kendisine okunarak ve detaylı biçimde üzerinde konuşularak yapılmıştır.<sup>53</sup> Onun bu yönünü takdir eden Sehâvî'ye göre *Fethu'l-bârî*'yi "derinlemesine inceleme (*tahkik*), ayrıntılı araştırma (*fahs*) ve tekrar tekrar gözden geçirme (*müracaat*) yöntemiyle okuyan tek kişi" İbn Hızır'dır.<sup>54</sup> Ekibin diğer üyeleri bu mertebeye ancak kısmen erişebilmişlerdir.

İbn Hızır'ın *Fethu'l-bârî*'yi okuyuşu eserin tamamını kapsadığı gibi yöntemin doğası gereği müellifin huzurunda yapılıyordu.<sup>55</sup> Dolayısıyla İbn Hacer'in onlarca talebesi içinde İbn Hızır *Fethu'l-bârî*'yi müellifine arz etme bakımından büyük bir ayrıcalığa sahiptir. Otuz yıl boyunca ekteki başlıca okuyucu vasfıyla sabit kalması ve geceleri dahi İbn Hacer'le birlikte *Fethu'l-bârî* üzerine çalışacak kadar ona yakın olması<sup>56</sup> bu konumunu sağlamlaştırmıştır. Bu da kendisini İbn Hacer'den sonra *Fethu'l-bârî*'yi en iyi bilen kişi hâline getirmektedir. Âlimler arasındaki intihal tartışmalarının en meşhur örneklerinden sayılan *Fethu'l-bârî* ile Bedreddin el-Aynî'ye (ö. 855/1451) ait *Umdetü'l-kârî* arasındaki benzerlik meselesi İbn Hızır'ın bu konumunu doğrulayan veriler içerir. Zira Aynî *Umdetü'l-kârî*'yi yazacağı zaman *Fethu'l-bârî* nüshasına ihtiyaç duymuş, henüz tamamlanmamış durumdaki eseri müellifinden isteyemediği için, ödünç almak üzere en doğru adres olarak İbn Hızır'a başvurmuştur. İbn Hızır ise hocasına bağlılığını burada da göstermiş ve ancak İbn Hacer'den müsaade aldıktan sonra nüshasını Aynî'ye vermiştir.<sup>57</sup>

53 Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 1/46.

54 Sehâvî, *el-Cevâhir ve'd-dürrer*, 2/697; ayrıca bk. a.mlf., *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 1/44.

55 Sehâvî, *el-Cevâhir ve'd-dürrer*, 2/675.

56 Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 1/45.

57 Sehâvî, *el-Cevâhir ve'd-dürrer*, 3/1021; Şihabeddin Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, *İrşâdü's-sârî li şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 1/42-43. Ayrıca bk. Özkan, *Memlûklerin Son Asrında Hadis*, 189; Salih Yusuf Ma'tûk, *Bedrüddin el-Aynî ve eseruhû fi ilmi'l-hadis* (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye,

### İbn Hızır'ın *Fethu'l-bârî* Nüshası

*Fethu'l-bârî*'yi müellifinden sonra en iyi bilen kişi, dönemin en meşhur okuyucusu ve nüsha yazımında fevkalade vasıfları haiz oluşu hasebiyle İbn Hızır'ın kendisi için bir şerh nüshası edinmesinden daha tabii bir durum olamazdı. Onun *Fethu'l-bârî* nüshası İbn Hacer'in sağlığında ve vefatından sonraki yaklaşık elli yıllık dönemde en çok güvenilen ve kullanılan nüsha olmuştur. Bu nüshanın o dönemdeki değeri ve günümüzdeki durumu gibi hususlar İbn Hızır'ın *Fethu'l-bârî*'yle ilişkisinin diğer bir boyutunu teşkil eder. Elimizde başka hiçbir veri bulunmasa, yukarıdaki Aynî örneği, şerhi ortaya çıkaran isimlerin ve çağdaşlarının yaşadıkları dönemde İbn Hızır nüshasının kıymetini anlatmaya kâfi gelirdi. Bu örneğin yanı sıra, onun nüshası hakkında başka birçok malumat bulunmaktadır. Hem dönemin kaynakları sık sık onun nüshasına atıf yapmaktadır hem de nüshanın bir cildi günümüzde ulaşılabılır durumdadır. Medine'deki<sup>58</sup> tamamı vakfedilmiş *Fethu'l-bârî* nüshasından kalan bu dokuzuncu cildin sonunda müstensih ismi, istinsah tarihi veya icazet bulunmadığı için tarihini kesin olarak söylemek mümkün değildir. Ancak İbn Hızır'ın nüshasının 842'deki hatim merasimi sırasında tamamlanmış olduğu birçok kaynaktan teyit edilebilmektedir.<sup>59</sup> Bu sebeple elimizdeki cildi en geç 842'ye tarihlemekte sakınca yoktur. Her ne kadar içinde iki ayrı hat mevcut olsa da<sup>60</sup> bu cildin İbn Hızır'a ait olduğu ihtimalini destekleyen iki delil mevcuttur. İlki İbn Hızır'a ait olduğunu bildiğimiz ve aşağıda ayrıntılı olarak ele alacağımız *Hedyü's-sârî* nüshası ile bu cildin hattının aynı olmasıdır.<sup>61</sup> İkincisi ise İbn Hacer'in sağlığında kendisi için *Fethu'l-bârî* nüshası çıkaran talebelerden Ahmed b. Ebî Bekir b. Ali el-Hasenî'nin nüshasının durumudur. Hasenî kendi nüshasını çıkarırken kimi ciltler için İbn Hacer'in nüshasını kimi ciltler için İbn Hızır'ın nüshasını kullanmıştır. İbn Hızır'a ait olduğunu kabul ettiğimiz yukarıdaki nüsha şerhin dokuzuncu cildini oluşturmakta, "Farzu'l-humus" bölümü ile başlayıp "Menâkıb" bölümünün yirmi beşinci babının (Bâbu alâmâtî'n-nübüvve) başladığı yerde bitmektedir. Hasenî'nin nüshasında da dokuzuncu cildin başlangıç noktası aynı, bitiş noktası ise Menâkıb bölümünün yirmi beşinci babının ortalarıdır. Yani iki cildin başlangıç noktaları aynı, bitiş noktaları ise neredeyse aynıdır. Hasenî, *Fethu'l-bârî* takımının diğer birçok cildinde o ciltleri hangi nüshadan (İbn Hacer'in aslı veya İbn Hızır'ın nüshası) istinsah ettiğini söylediği hâlde, 9. cilt için kaynak belirtmemiştir. Dolayısıyla onun cildi ile İbn Hızır cildinin başlangıç ve bitiş noktalarının neredeyse aynı oluşu yine de Hasenî'nin istinsahta İbn Hızır'ı esas aldığı konusunda bize kesin bir kanaat vermez. Bu durumda her iki cilt içindeki verilere bakmak gerekir. Bunlarda

1987), 242-250.

58 İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Medine: Melik Abdülaziz Kütüphanesi, Genel, 363), 1-244.

59 Mesela bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî* (Fazıl Ahmed Paşa, 321), 316b; a.mlf., *Fethu'l-bârî* (İzmir, 90), 518 (1031); a.mlf., *Fethu'l-bârî* (Hafız Ahmet Ağa, 120), 293b-294a.

60 İlk hat baştan 219b'nin sonuna kadar sürmekte, 213a-b'de ve 220a'dan 241b'nin sonuna kadar ilkinden farklı, ancak çok okunaklı bir hat bulunmaktadır. 242a'dan cildin bitimine, yani 244a'nın sonuna kadar ilk hatta dönülmektedir.

61 krş. RESİM 1 ve RESİM 2. Nüshaları inceleyerek bu kanaatimi teyit eden, yazma eserlere dair tecrübelerini her zaman cömertçe paylaştan Sait Kayacı'ya müteşekkirim.

Hasenî'nin İbn Hızır nüshasını esas almış olma ihtimalini güçlendiren veriler bulunmaktadır. Örneğin İbn Hızır nüshasındaki bazı kelimelerin üzerine koyulan lahak işaretlerinin Hasenî nüshasında da aynı kelimelerde bulunması, bu anlamda bir delil sayılabilir. Gerçi Hasenî, İbn Hızır nüshasındaki lahak işaretlerini kendi nüshasına kaydettiği hâlde, İbn Hızır'ın bu işaretle sayfa kenarına çıkardığı talikâtın bazılarını kaydetmiş, bazılarını kaydetmemiştir.<sup>62</sup> Ancak bu durum büyük ihtimalle, Hasenî tarafından kaydedilmeyen açıklamaların o, İbn Hızır nüshasını gördükten sonraki bir mukabelede İbn Hızır nüshasına eklenmiş olmasıyla alakalıdır. Yani Hasenî, İbn Hızır nüshasının erken bir versiyonunu esas almış görünmektedir. İbn Hızır nüshasında üstü çizilerek metinden çıkarılan kısımların Hasenî nüshasından çıkartılmamış olması, hatta aynı sayfada lahak işaretleri ile eklenen sah kayıtlarında yer alan metinlerin Hasenî nüshasına girilmemiş olması da bu ihtimali desteklemektedir.<sup>63</sup>

İbn Hızır'a ait olduğunu düşündüğümüz cilt, kenar kayıtlarının zenginliğiyle dikkat çekmektedir. Birçok talebenin nüshasındaki kayıtlar büyük yer tutmadığı hâlde, bu nüshada sayfalar sıklıkla kenarda boş yer kalmayacak biçimde kayıtlarla doludur.<sup>64</sup> Bu durum herhâlde İbn Hızır'ın İbn Hacer nezdindeki yeriyle alakalıdır. Henüz bunu doğrulayacak bir veri tespit edilememiş olsa da ekibin haftada bir gün toplanmasıyla İbn Hacer'in müsvedde nüshası üzerine yapılan çalışma sonucunda elde edilen verilerin (ve şerhin tamamlanmasından sonraki yıllarda hocanın onayıyla esere eklenmesine karar verilen bilgilerin) öncelikle müellifin asıl nüshasına kaydedildiğini, sonra İbn Hızır tarafından not edilip diğer talebelere onun üzerinden yayıldığını varsayabiliriz. Hatta bazı nüshalarda, bu kabil bilgilerin bizzat İbn Hacer tarafından İbn Hızır nüshasına eklendiğini gösteren notlar vardır. Şemseddin İbn Ebi'l-Hayât İbnü'l-Mısri'ye ait nüsha üzerindeki Ramazan 850 tarihli mukabele kaydında bu durum açıkça görülebilir.<sup>65</sup> Bazı talebelerin önemine işaretle kendi nüshalarına aktardıkları ilave bilgiler (ziyâdât) bunlar olmalıdır. Günümüzde İbn Hacer nüshası mevcut olmadığı için, konumu gereği asıl metne en çok İbn Hızır nüshası sayesinde yaklaşma imkânına sahip olduğumuzu bu sebeple söyleyebiliriz. İbn Hızır nüshasında birçok varakta görülen sah kayıtlarıyla varak kenarlarında yer alan kısımların diğer talebelerin nüshalarında ana metinde yer alması bu kanaati destekler. Bunlar metnin parçası olduğu için önce İbn Hızır'dan sonraki yazma nüshalarda,

62 krş. HZR, 3a-HSN, 3a; HZR, 4a-HSN, 4b; HZR, 4b-HSN, 5a; HZR, 7a-HSN, 8b; HZR, 12b-HSN, 14b; HZR, 19b-HSN, 23a; HZR, 20a-HSN, 23a; HZR, 16b-HSN, 19a-b; HZR, 17a-HSN, 19b; HZR, 18a-HSN, 20b, 21a; HZR, 19b-HSN, 23a; HZR, 20a-HSN, 23a; HZR, 24b-HSN, 29a; HZR, 26b-HSN, 31b; HZR, 27a-HSN, 32a; HZR, 28a-HSN, 33a; HZR, 28b-HSN, 34a.

63 bk. HZR, 11b-HSN, 13a. Ancak Hasenî nüshasına girilsin girilmesin aynı kelimelerin üzerinde iki nüshada da lahak işaretlerinin bulunması şu ihtimalleri de akla getirir: Ya Hasenî sonradan İbn Hızır nüshasını tekrar inceledi ve yeni lahak işaretlerini kendi nüshasına eklediği hâlde bunların metinlerini girmedi yahut Hasenî İbn Hızır nüshasını değil, ikisi birden üçüncü bir nüshayı esas aldılar. Zira nadiren de olsa Hasenî nüshasında bulunduğu hâlde İbn Hızır nüshasında bulunmayan sah kayıtları da vardır. Bir örnek için bk. HZR, 19a-HSN, 22a. Yani ikisi de diğer bir nüshayı (büyük ihtimalle İbn Hacer nüshasını) esas alıyorlardı ve bu lahak işaretleri oradaydı.

64 bk. RESİM 3.

65 bk. İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Mahmud Paşa 79), 317a. Mukabeleyi yapanın kim olduğu yazılmamış olsa da Şemseddin İbn Ebi'l-Hayât İbnü'l-Mısri'nin oğulları Bahaeddin, Bedreddin yahut Ahmed'den biri olma ihtimali yüksektir.



günümüzde de matbu versiyonlarda şerh metnine dâhil edilmiştir. Mesela İbn Hızır'ınkinden birkaç yıl sonra yazılan Hasenî (HSN) nüshası ile<sup>66</sup> aynı yıllarda yazılan Maksemî (MKS)<sup>67</sup> nüshalarında, İbn Hızır (HZR) nüshasında sah kayıtlarıyla kenarda görünen bazı kısımlar artık ana metindedir.<sup>68</sup> Bu da aradaki birkaç yıl içinde İbn Hızır nüshasının mukabele edildiği ve ilave bilgi girişlerinin İbn Hacer tarafından kâh bizzat yazılmak suretiyle yapıldığı kâh görüldüğü onaylandığı anlamına gelir. Cilt boyunca düzenli olarak devam eden ve büyük kısmı İbn Hacer tarafından yazılan belağ kayıtlarının varlığı zaten bunu doğrulamaktadır.<sup>69</sup> İbn Hızır nüshasında zahriyedeki başlığın altında İbn Hacer için yazılan dua cümleleri de nüsha yazıldığında onun hayatta olduğunu göstermektedir.<sup>70</sup>

İbn Hızır nüshası o dönemde hoca nüshası kadar hatta belki daha fazla kullanılıyordu. İbn Hızır'ın güvenilir ve okunaklı nüsha oluşturmadaki becerisi ve İbn Hacer'in nüshasına ulaşmanın herkes için kolay olmaması, ulaşılsa bile hocanın hattının kolay okunamayışı gibi unsurlar İbn Hızır nüshasının çok aranır ve itimat edilir olmasını sağlamıştır. Birçok müstensih ve kâtip *Fethu'l-bârî*'yi onun nüshasından çoğaltmıştır.<sup>71</sup> İbn Hacer'in vefatından kısa süre sonra çoğaltılan *Fethu'l-bârî* nüshalarında da İbn Hızır'ın şerh nüshaları hakkındaki bilgisinin değerine, nüshasının önemine ve kullanıldığına dair ibarelere rastlanır. Mesela İbn Hacer'in hattı güzel talebelerinden Sinbâtî'nin (ö. 879/1474) meşhur kadilkudat ve devlet adamı Kemaleddin İbnü'l-Bârîzî (ö. 856/1452) adına yazdığı kıymetli nüsha İbn Hızır nüshası esas alınarak istinsah ve mukabele edilmiştir.<sup>72</sup>

66 İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şeyhülislam Esad Efendi, 36).

67 İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (İstanbul: Topkapı Sarayı Kütüphanesi, III. Ahmed, A403-5F).

68 krş. RESİM 4, RESİM 5, RESİM 6. Daha fazla örnek için bk. HZR, 4a-HSN, 4b; HZR, 4b-HSN, 5a; HZR, 8a-HSN, 9b; HZR, 10a-HSN, 11b; HZR, 2b-MKS, 2a; HZR, 3a-MKS, 2a; HZR, 3b-MKS, 2b; HZR, 4a-MKS, 3a; HZR, 4b-MKS, 3a, 3b; HZR, 7a-MKS, 5a; HZR, 10b, 11a-MKS, 7b; HZR, 11b-MKS, 7b; HZR, 11b-MKS, 8a; HZR, 12b-MKS, 8b; HZR, 27b-MKS, 19b.

69 bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî* (Medine, Genel, 363) 6b, 12b, 30b, 36a, 40b, 45b, 51b, 56a, 61b, 68b, 75a, 82a, 94a, 100b, 106a, 115a, 118a, 124a, 130a, 134b, 141a, 146a, 150a, 157a, 164a, 171b, 177b, 185a, 192b, 202a, 205b, 212b.

70 bk. RESİM 7.

71 Yukarıda zikredilen Hasenî nüshası bunlardan biridir. Hasenî çoğu ciltte İbn Hızır'ın bazen de İbn Hacer'in nüshasını esas almıştır. Bu nüshanın tamamı bugün mevcuttur. bk. Süleymaniye Kütüphanesi, Şeyhülislam Esad Efendi 28-48. Yine Sultan Abdülvehhab b. Süveydân isimli kâtip tarafından 20 Zilhicce 858'te (11 Aralık 1454) çoğaltılan bir nüshanın aslı, Necmeddin b. Veliyyüddin İbn Kâdî Aclûn nüshasıdır. Adı geçen Necmeddin bunu İbn Hızır nüshasından çoğaltmıştır. bk. İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Kahire: Ezher Kütüphanesi, el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 1877/20472).

72 Mesela bk. İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Rodos: Rodos Kütüphanesi, Hafız Ahmet Ağa, 119), tür.yer.; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî* (Hafız Ahmet Ağa, 120), 293b, 294a. Ayrıca bk. İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Rodos: Rodos Kütüphanesi, Hafız Ahmet Ağa, 111), 1a. İbnü'l-Bârîzî'nin kölesi Muhammed b. Ahmed et-Tekrûrî tarafından 27 Cemaziyelahir 853'te İbn Hızır nüshası ile mukabelesi bitirilen bu nüsha, o dönemde bir *Fethu'l-bârî* nüshası için ödenen en yüksek fiyata satılmıştır. bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî* (Hafız Ahmet Ağa, 120), 293b. Zira İbnü'l-Bârîzî nüsha için 300 dinardan fazla ödemiştir. Aşağıda ayrıntısı verileceği üzere, bütün önemine ve kıymetine rağmen İbn Hızır nüshasının 70 dinara satıldığı dikkate alındığında bunun ne kadar büyük bir meblağ olduğu daha iyi anlaşılır.

İbn Hızır'ın *Fethu'l-bârî* nüshasını görenlerin ve kullananların aktardığına göre bu nüsha müellif tarafından İbn Hızır için yazılmış sema kaydını ve icazeti de içermektedir.<sup>73</sup> Elimizde İbn Hızır nüshasının son cildi bulunmadığı için bu bilgiyi ilk elden teyit edemesek de İbn Hızır için icazet yazılmasından daha tabii bir şey olamazdı, çünkü bütün talebeler içinde bu icazeti almayı en fazla hak eden oydu. İbn Hacer'in 18 Şaban 842 tarihli icazette söylediğine göre İbn Hızır şerh tamamlanana kadar neredeyse hiçbir oturumu kaçırmamış, eserin tamamına yakınına ona okumuş, çok az bir kısmını sema yoluyla, yani İbn Hacer'den dinlemek suretiyle almıştır. İbn Hızır, daha önce bahsedilen mücaveret gibi zorunlu sebeplerle kaçırmış olduğu çok az kısmın eksikliğini, şerhin tamamlanmasından sonraki okumalarında gidermiş olmalıdır. Zira kendisinin sonraki yıllarda da şerhi İbn Hacer'e okuduğuna dair yukarıda Hasenî nüshası vesilesiyle zikredilen türden veriler bulunmaktadır. Hasenî *Fethu'l-bârî*'yi 845 ile 849 arasında istinsah etmiştir.<sup>74</sup> Onun nüshasında bulunmayıp da esas aldığı İbn Hızır nüshasında bulunan kısımlar bu tarihten sonraki okumalarda İbn Hızır nüshasına girilmiş demektir. Ayrıca gerek İbn Hacer'in İbn Hızır için "*Fethu'l-bârî* nin tamamını bana okudu" demesi gerek Sehâvî'nin onu "şerhi baştan sona hocaya arz eden tek kişi" olarak tanımlaması<sup>75</sup> eksikliklerin sonradan tamamlandığını gösterir.

İbn Hızır'ın *Fethu'l-bârî* nüshası şerhin tamamlandığı zaman kimler tarafından okunduğunu ve dinlendiğini gösteren başlıca sema kaydını içermesi yönüyle de önem arz eder. Şerhin bitirilişini kutlamak maksadıyla 18 Şaban 842'de (3 Şubat 1439) gerçekleştirilen hatim töreninin önde gelen katılımcılarını gösteren çok meşhur bir belge olan bu kayıt günümüzde matbu nüshalarda da muhakkak verilmektedir. Sultanın oğlunun yanı sıra dönemin önde gelen idarecileri, farklı mezheplerden ve meşreplerden meşhur âlimler, şerh yazım ekibinde yer aldıkları için ödüllendirilen talebeler, şerhi metheden kasideciler gibi muhtelif grupların isimleri bu belge ile kayda geçirilmiştir.<sup>76</sup>

İbn Hızır'ın vefatından hemen sonra nüsha ailenin elinden çıkmıştır. Kimliği bilinmeyen bir hocasının tavsiyesine uyarak ömrü boyunca para biriktirmekten kaçınan,<sup>77</sup> elindekini hemen harcadığı için daima geçim sıkıntısı çeken<sup>78</sup> İbn Hızır'ın borçlarını ödemek için nüshanın satılması gerekmiştir. Satış talimatını veren İbn Hacer hem kadim dostunun varislerini borçlu durumdan kurtarıp onlar için bir gelir sağlamak hem de nüshanın değerini bilecek bir ele geçmesini temin üzere bu çözümü bulmuştur. Kendisi de İbn Hızır'dan alacaklı olan

73 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî* (Hafız Ahmet Ağa, 120), 293b.

74 bk. İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhî'l-Buhârî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şeyhülislam Esad Efendi, 28-49).

75 Sehâvî, *et-Tıbrü'l-mesbûk*, 223-224.

76 Sehâvî'nin İbn Hızır nüshasından aktardığı bu sema kaydını görmek için bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, (Fazıl Ahmed Paşa, 321), 316b-317b. Bu nüshada İbn Hacer'in İbn Hızır için yazdığı icazet de bulunmaktadır. Diğer birçok kişi de İbn Hızır nüshasındaki törene ait sema kaydını kendi nüshalarında aktarmışlardır. bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, (İzmir, 90), 518 (1031); İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, (Hafız Ahmet Ağa, 120), 293b.

77 Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 1/45.

78 Bikâ'î, *Unvânü'z-zamân*, 2/30.

İbn Hacer satıştan elde edilen gelirin neredeyse tamamını İbn Hızır'ın çocuklarına vermiştir.<sup>79</sup> Nüşhayı satın alan Nâzırulhâs Cemaleddin onu herkesin istifadesine açmıştır. Bu sayede ilim adamları tarafından kullanılmaya devam eden nüshanın sonraki yıllardaki akıbeti tam olarak takip edilemediğinden, günümüzdeki durumu bilinmemektedir. İbn Hızır nüshasına ait mevcut tek cildin zahriye sayfasındaki kayıt *Fethu'l-bârî* nüshasının tamamının hicri 1207'de vakfedildiğini gösterse de takımın kalan ciltlerinin ilgili kütüphanede bulunmadığı anlaşılmaktadır.<sup>80</sup>

### İbn Hızır'ın *Hedyü's-sârî* Nüşhası

İbn Hızır'dan günümüze kalan ikinci önemli metin *Fethu'l-bârî*'nin mukaddimesi olan meşhur *Hedyü's-sârî* nüshasıdır. Bilindiği gibi İbn Hacer *Fethu'l-bârî*'nin yazımına başlamadan önceki süreçte, şerhe hazırlık mahiyetinde birkaç metin kaleme almıştır. Bunların içinde en önemlileri *Sahîh-i Buhârî*'deki muallak hadisleri incelediği *Tağlîku'l-îta'lik* ile şerhin mukaddimesi olan *Hedyü's-sârî*'dir. İbn Hızır'ın *Fethu'l-bârî* nüshasından yapılan bir nakilde bildirildiğine göre İbn Hacer *Hedyü's-sârî*'yi 813'te, yani şerhe başlamadan hemen önce kaleme almıştır.<sup>81</sup> Müellif bu eseri vefatına kadar defalarca okutmuş, birçok talebe onun nüshalarını çıkarmışlardır. Baybarsiyye Hankâhı sufilerinden Abdülaziz el-Heysemî (ö. 838/1434) tarafından yazılan 6 Zilkade 822 tarihli nüsha, Ahmed b. Osman ed-Diyarбекrî (ö. 836/1432'den sonra) tarafından yazılan 8 Cemaziyevvel 832, 22 Rebiulevvel 835 ve 3 Rebiulevvel 836 tarihli nüshalar, Alaeddin Ali b. Muhammed el-Bulkînî'nin (ö. 883/1478) 7 Cemaziyelahir 835 tarihli nüshası, Ebü'l-Berekât Muhammed b. Muhammed el-Hamevî (ö. 867/1463) tarafından kaleme alınan 1 Muharrem 842 tarihli nüsha, Şemseddin el-Gazzî el-Mukrî'ye (ö. 873/1468) ait olup bazı kısımları bizzat İbn Hacer tarafından okunan 17 Şaban 846 icazet tarihli nüsha, bundan bir sonraki gün, yani 18 Şaban 846 icazet tarihli olup Saidüssüedâ Hankâhı sufilerinden Şemseddin İbnü'l-Mahbezi'ye (ö. 856/1452) ait nüsha, Takiyyüddin el-Kalkaşendî'ye (ö. 871/1467) ait 21 Rebiulevvel 847 tarihli nüsha, icazet tarihi tam okunamasa da 8 Rebiulevvel 848 olduğunu tahmin ettiğimiz bir nüsha, Burhaneddin el-Bikâ'î'nin (ö. 885/1480) 28 Rebiulevvel 852 tarihli nüshası, Şemseddin İbnü'l-Hatîb el-Mahallî'ye (ö. 879/1475) ait 9 Zilkade 852 tarihli yani İbn Hacer'in vefatından 49 gün önceye ait nüsha gibi müellifin hayatında yazılmış birçok nüsha, İbn Hızır nüshasıyla birlikte günümüzde çeşitli kütüphanelerde görülebilmektedir.<sup>82</sup>

79 Sehâvî, *el-Cevâhir ve'd-dürer*, 3/1008.

80 bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî* (Medine, Genel, 363), zahriye. Ayrıca bk. İslamweb, "Keşşâfu'l-Buhârî" (Erişim 10 Ağustos 2023).

81 bk. İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şeyhülislam Esad Efendi, 49), 261a. Ayrıca bk. İbn Hacer el-Askalânî, *Hedyü's-sârî*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 432), 275a.

82 bk. İbn Hacer, *Hedyü's-sârî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 625), a.mlf., *Hedyü's-sârî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 896, 909), a.mlf., *Hedyü's-sârî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, 278), a.mlf., *Hedyü's-sârî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla, 488), a.mlf., *Hedyü's-sârî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Rüstem Paşa, 70), a.mlf., *Hedyü's-sârî* (Turhan Valide, 55), a.mlf., *Hedyü's-sârî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Cami, 211); a.mlf., *Hedyü's-sârî* (Dublin: Chester Beatty

İbn Hızır da *Hedyü's-sârî*'yi müellife arz edenler arasındadır. O kendisi için bir *Hedyü's-sârî* nüshası çıkartmış ve diğer birçok talebe bu nüshadan metni çoğaltmışlardır. 7 Muharrem 850 icazet tarihli nüsha<sup>83</sup> ise onun *Hedyü's-sârî* nüshasının muhtemelen en güncel hâlidir, zira bu İbn Hacer'in vefat tarihine çok yakındır.<sup>84</sup> Yukarıda zikredilenlerden bazıları bu nüshadan daha geç tarihli olsa da onun müellif nezdindeki itibarı dikkate alındığında, hiçbiri onun kadar kıymetli olamaz. İbn Hızır nüshası, İbn Hacer'in en iyi talebesinin elinden çıkması ve müellifin vefatına çok yakın tarihli olması bakımından büyük önem arz etmektedir. Nüshanın tamamı İbn Hızır ve İbn Hacer tarafından birden fazla defa birlikte okunmuş ve kontrol edilmiştir. Bazı sayfalarındaki işaretlerden anlaşıldığı kadarıyla en az dört defa mukabelesi yapılmıştır. Metin içinde düzenli aralıklarla İbn Hacer'in hattıyla yazılmış belağ kayıtlarının<sup>85</sup> bulunması bu okumaların planlı ve istikrarlı biçimde yapıldığını göstermektedir.

### İbn Hacer'in Diğer Eserlerine Katkısı

İbn Hacer'in yazmakla iftihar ettiği diğer eserlerinin ortaya çıkışı sürecinde de İbn Hızır muhtemelen, talep edenler için nüsha çıkartmanın ötesine geçecek mahiyette hissedar olmuştur. Bilindiği gibi İbn Hacer çok eser yazmasına rağmen bunlardan büyük bir kısmını değersiz bulduğunu, kıymet arz eden eserlerinin sayısının çok az olduğunu söylemektedir. Bugün itibarıyla hepsi kıymetli olan bu eserlerden bazılarının ona göre daha kıymetli olmasının sebebi gerek hazırlık süreçlerinde gerek sonrasında bir grup âlimle/talebeyle birlikte okunup müzakere edilmesi, muhtevalarının ayrıntılı olarak tartışılması, başka bir deyişle mükemmel hâllerinin ortak faaliyet sonucunda ortaya çıkmasıdır. Şu eserler İbn Hacer'e göre bu gruptadır: *Fethu'l-bârî*, *Hedyü's-sârî*, *Tağliku't-ta'lik*; Zehebî'nin zayıf râviler hakkındaki *Mizânü'l-i'tidâl*'i üzerine yazdığı *Lisânü'l-Mizân*; hadis usulüyle ilgili *Nuhbetü'l-fiker* ve *Nüzhetu'n-nazar*; Mizzi'nin *Kütüb-i sitte* râvileri hakkındaki *Tehzibü'l-Kemâl*'i üzerine yazdığı *Tehzibü't-Tehzib*; Zehebî'nin *el-Müştebih*'indeki eksikleri tamamladığı *Tebşîru'l-müntebih bi-tahrîri'l-Müştebih*.<sup>86</sup> Listedeki eserlerden ilk ikisi hakkında İbn Hızır'ın katkısı üzerine yukarıda bilgi verildi. Üçüncü sıradaki *Tağlik* ilk yazıldığında İbn Hızır henüz hocasıyla tanışmadığı için bu süreçte katkı yapmış olamaz, ancak *Tağlik*'in sonraki yıllardaki okumalarında metne katkı yaptığı düşünülebilir. Zira Sehâvî onun *Tağlik* nüshasının varlığı hakkında bilgi vermektedir<sup>87</sup> ve İbn Hızır'ın bir nüshasının olması demek, onu İbn Hacer'le büyük ihtimalle müzakere etmiş

Kütüphanesi, 3962), a.mlf., *Hedyü's-sârî* (Dimaşk: Dâru'l-Kütübi'z-Zâhiriyye, 823); a.mlf., *Hedyü's-sârî* (Kahire: Ezher Kütüphanesi, el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 5566/85948); a.mlf., *Hedyü's-sârî* (Riyad: Mektebetü'l-Melik Fehd el-Vataniyye, İfta, 12/86).

83 İbn Hacer, *Hedyü's-sârî* (Turhan Valide, 55).

84 bk. RESİM 8.

85 bk. İbn Hacer, *Hedyü's-sârî* (Turhan Valide, 55), 11b, 22a, 32b, 40a, 43b, 48a, 55a, 62a, 69b, 80a, 88a, 103b, 112b, 116a, 125b, 136b, 141b, 152a, 160b, 186a, 197a, 219b, 245b, 294a.

86 Sehâvî, *el-Cevâhir ve'd-dürer*, 2/659. İbn Hacer'in bu eserlerinin yanı sıra Zekerriyya el-Ensârî'nin *Şerhu'l-Behceti'l-verdiyye*'si gibi bir örnekte de benzer durum söz konusudur. bk. Matthew B. Ingalls, *The Anonymity of A Commentator* (Albany: SUNY Press, 2021).

87 bk. İbn Hacer el-Askalânî, *Tağliku't-ta'lik* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla, 365), 221b.

olması anlamına gelir. Listedeki diğer eserlere gelince; İbn Hızır'ın bunlara nasıl katkı yapmış olduğunu araştırmak güzel ve faydalı bir konudur. Ancak elinizdeki çalışmanın sınırlarını aşan bu araştırmayı sonraki bir safhaya yahut meraklı araştırmacılara havale ederek kısaca şunları söyleyebiliriz:

İbn Hızır'a ait bir *Lisân* nüshası -bilindiği kadarıyla- yoktur, ancak başkasına ait nüshalarda eseri İbn Hacer'den okuyanlar arasında o da zikredilmektedir.<sup>88</sup> Eğer bu nüshalardaki okumalar İbn Hacer'in bahsettiği tarzda ayrıntılı ve tartışmalı yapılmış ise -nüshaların sonundaki sema kayıtlarından ve haşiyelerde bulunan ziyadelerin yoğunluğundan öyle olduğu anlaşılmaktadır- İbn Hızır tartışma ekibinin bir parçası olmuş demektir.

*Tebşîru'l-müntebih bi-tahrîri'l-Müştebih*'in İbn Hacer ve İbnü'l-Fâlâtî nüshaları elimizde mevcut olduğundan bunlardan hareketle mühim sonuçlara ulaşılabilir.<sup>89</sup> *Nuhbetü'l-fiker* ve *Nüzhetü'n-nazar*'ın ise bir nüshasında İbn Hacer hattıyla belağ ve sah kayıtları vardır. Nüsha sahibinin ismi kasıtlı olarak silindiği için kimliği anlaşılmasa da ayrıntılı incelendiğinde bu nüshadan da önemli sonuçlar çıkabilir. Aynı eserin Hamevî'ye (ö. 867/1463?) ait 826 gibi oldukça erken tarihli bir nüshası daha mevcuttur.<sup>90</sup>

*Tehzîbü'l-Tehzîb*'in ise İbn Hacer'in gençlik yıllarındaki hattıyla olan üç ciltlik tam nüshası ulaşılabilir durumdadır.<sup>91</sup> 807-808'de ilk olarak kaleme alınıp sonraki yıllarda sürekli geliştirilen bu nüsha, İbn Hacer'in çeşitli talebeleri tarafından sonraki yıllarda yapılan arzlar hakkında kendi hattıyla tuttuğu belağ, ferağ kayıtları, ilaveler, çıkartmalar, Sehâvî'nin ve arkadaşlarının İbn Hacer'in vefatına yakın yıllarda yaptıkları okumaların kayıtları gibi birçok veri içermekte olup büyük kıymet arz etmektedir. Nüsha üzerinden eserin 807'den 850'ye kadarki seyrini takip etmek büyük oranda mümkündür.

## Sonuç

İbn Hızır'ın hayatı Memlûk dönemi ilmî faaliyetlerini anlamaya birçok açıdan katkı sağlayacak türden bir örnektir. Onun hayatı her şeyden evvel ulemanın kendi arasındaki himaye ilişkilerinin doğru kişiler bulunduğu çok güzel sonuçlar verdiğini gösteren başlıca örneklerden birisidir. Belki telifle arası iyi olmadığından, belki İbn Hacer'in hizmetinde bulunması sebebiyle vakit bulamadığından, belki bilemediğimiz başka bir sebeple neredeyse hiç kitap yazmamış bir âlimin de telif sahasında önemli işler yapabildiğini onun sayesinde bir defa daha hatırlamış oluyoruz. İbn Hızır'ın özellikle *Fethu'l-bârî*'nin ortaya çıkışında,

88 bk. İbn Hacer el-Askalâni, *Lisânü'l-Mizân* (İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Beyazıt, 1215), 240b; (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli. 631), 261a-b. *Lisânü'l-Mizân* üzerine yaptığı ve yakında neşredilecek bir çalışma sırasında elde ettiği bu bilgileri benimle paylaşan M. Enes Topgöl'e müteşekkirim.

89 İbn Hacer el-Askalâni, *Tebşîru'l-müntebih bi tahrîri'l-müştebih* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 1411); (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 377).

90 İbn Hacer el-Askalâni, *Nuhbetü'l-fiker* ve *Nüzhetü'n-nazar* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa, 56M-001); (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 1501-002).

91 İbn Hacer el-Askalâni, *Tehzîbü'l-Tehzîb* (İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi, 525, 526, 527).

sonraki yıllardaki okunuşlarında ve dünyanın çeşitli bölgelerine yayılmasındaki çabaları bugün çoğumuzun dikkat bile etmediği ancak son derece önemli katkılardır. Bu aynı zamanda, geçmişteki ulemanın devasa hacimli eserleri nasıl olup da başarıyla yazabildikleri konusunda dikkatlerden kaçırılmaması gereken ipuçlarıyla dolu bir örnektir. Her gün ve saati ayrı bir meşguliyetle dolu İbn Hacer gibi bir âlimin, ciltler dolusu hacminde eserlerinin her kelimesini yalnız başına ürettiğini sanmak onun ve benzerlerinin kendi dönemlerine kadar üretilmiş bilgi üzerinde nasıl çalıştıklarını ve onu yeni formlarda bizlere nasıl sunduklarını gözden kaçırmaya yol açabilir. Yukarıda da işaret edildiği üzere şimdilik çok az örnek üzerinden bilgi sahibi olduğumuz bu mevzu daha derinlemesine araştırılırsa yeni örnekler bulunabilir. Dünya kütüphanelerindeki bütün *Fethu'l-bârî* nüshaları daha dikkatli biçimde ve büyük projeler kapsamında incelense bu konu çok daha iyi aydınlatılacaktır. İbn Hızır'ın hayatını incelerken tekrar hatırladığımız bir gerçek de şudur ki Memlûk dönemi ilim tarihi çalışmalarının matbu eserler kadar yazma eserler (mahtut) üzerinden de yürütülmesi bir zorunluluktur. O dönem hakkında matbu eserleri inceleyince görülen manzaranın mahtut eserlerdeki muhtelif veriler ve bilgi kırıntılarıyla desteklenmesi, kontrol ve gerektiğinde tashih edilmesi büyük önem arz etmektedir. Ayrıca günümüzdeki *Fethu'l-bârî* neşirlerinin İbn Hacer'in hayatta olduğu dönemde istinsah edilmiş bazıları tam takım, bazıları eksik de olsa mukabele edilmiş nüshalar dururken çok daha geç tarihli nüshalar esas alınarak gerçekleştirilmesinin nasıl büyük bir eksiklik olduğu bu vesileyle zikredilmelidir. Bütün bunları bize, İbn Hacer gibi tarihe damga vurmuş büyük isimlerin gölgesinde onlara destek veren nice gizli kahramandan biri olan İbn Hızır hatırlatmıştır.

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

**Finansal Destek:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

**Teşekkür:** Makalede kullandığım yazma nüshaların tedariki, okunması ve yorumlanmasındaki katkılarından dolayı Sait Kayacı, M. Fatih Kaya, Abdül'atî eş-Şerkâvî, Özgür Kavak, M. Enes Topgül ve Ahmet Özer'e müteşekkirim.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Conflict of Interest:** The author has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author declared that this study has received no financial support.

**Acknowledgment:** I would like to thank Sait Kayacı, M. Fatih Kaya, Abdül'atî al-Sharqawi, Özgür Kavak, M. Enes Topgül and Ahmet Özer for their contributions in supplying, reading and interpreting the manuscripts I used in the article.

## Kaynakça/References

- Berkey, Jonathan. *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali: İslami Eğitimin Sosyal Tarihi*. çev. İsmail Eriş. İstanbul: Klasik Yayınları, 2009.
- Bikâ'î, Burhaneddin İbrahim b. Ömer. *Unvânü'z-zamân bi terâcimi 'ş-şüyûh ve 'l-akrân*. thk. Hasan Habeşi. 3 cilt. Kahire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 1430/2009.
- Blecher, Joel. "Revision in the Manuscript Age: New Evidence of Early Versions of Ibn Hajar's *Fath al-bârî*". *Journal of Near Eastern Studies* 76/1 (2017), 39-51.
- Blecher, Joel. *Said the Prophet of God: Hadith Commentary Across a Millennium*. Oakland: University of California Press, 2018.

- Broadbridge, Anne F. "Academic Rivalry and the Patronage System in Fifteenth-Century Egypt: al-'Aynī, al-Maqrīzī and Ibn Hajar al-'Asqalānī". *Mamluk Studies Review* III (1999), 85-107.
- Ingalls, Matthew B. *The Anonymity of A Commentator: Zakariyyā al-Ansārī and The Rhetoric of Muslim Commentaries*. Albany: SUNY Press, 2021.
- İbn Hacer el-Askalānī, Şihabeddin Ahmed b. Ali. *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Kahire: Ezher Kütüphanesi, Hadis 1877, 1a-242b.
- İbn Hacer el-Askalānī, Şihabeddin Ahmed b. Ali. *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Medine: Melik Abdülaziz Kütüphanesi, Genel 363, 1a-244a.
- İbn Hacer el-Askalānī, Şihabeddin Ahmed b. Ali. *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, 321, 1a-317b.
- İbn Hacer el-Askalānī, Şihabeddin Ahmed b. Ali. *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İzmir, 90, 1a-522b.
- İbn Hacer el-Askalānī, Şihabeddin Ahmed b. Ali. *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Mahmud Paşa, 79, 1a-317a.
- İbn Hacer el-Askalānī, Şihabeddin Ahmed b. Ali. *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şeyhülislam Esad Efendi, 28-49.
- İbn Hacer el-Askalānī, Şihabeddin Ahmed b. Ali. *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Rodos: Rodos Kütüphanesi, Hafız Ahmet Ağa, 111 (1a-290a), 120 (1a-305a).
- İbn Hacer el-Askalānī, Şihabeddin Ahmed b. Ali. *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. İstanbul: Topkapı Sarayı Kütüphanesi, III. Ahmed, A403-5F, 1a-297b.
- İbn Hacer el-Askalānī, Şihabeddin Ahmed b. Ali. *Hedyü's-sârî mukaddimetü Fethi'l-bârî*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 625, 1a-235b
- İbn Hacer el-Askalānī, Şihabeddin Ahmed b. Ali. *Hedyü's-sârî mukaddimetü Fethi'l-bârî*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, nr. 896 (1a-196b), 909 (1a-311a).
- İbn Hacer el-Askalānī, Şihabeddin Ahmed b. Ali. *Hedyü's-sârî mukaddimetü Fethi'l-bârî*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, 278, 1a-231b.
- İbn Hacer el-Askalānī, Şihabeddin Ahmed b. Ali. *Hedyü's-sârî mukaddimetü Fethi'l-bârî*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla, 488, 1a-340b.
- İbn Hacer el-Askalānī, Şihabeddin Ahmed b. Ali. *Hedyü's-sârî mukaddimetü Fethi'l-bârî*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Rüstem Paşa, 70, 1a-277a.
- İbn Hacer el-Askalānī, Şihabeddin Ahmed b. Ali. *Hedyü's-sârî mukaddimetü Fethi'l-bârî*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 432, 1a-287b.
- İbn Hacer el-Askalānī, Şihabeddin Ahmed b. Ali. *Hedyü's-sârî mukaddimetü Fethi'l-bârî*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Turhan Valide, 55, 1a-329a.
- İbn Hacer el-Askalānī, Şihabeddin Ahmed b. Ali. *Hedyü's-sârî mukaddimetü Fethi'l-bârî*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Cami, 211, 1a-192a.
- İbn Hacer el-Askalānī, Şihabeddin Ahmed b. Ali. *Hedyü's-sârî mukaddimetü Fethi'l-bârî*, Dublin: Chester Beatty Kütüphanesi, 3962, 1a-221a.
- İbn Hacer el-Askalānī, Şihabeddin Ahmed b. Ali. *Hedyü's-sârî mukaddimetü Fethi'l-bârî*, Dımaşk: Dâru'l-Kütübi'z-Zahiriyye, 823, 1a-312a.

- İbn Hacer el-Askalânî, Şihabeddin Ahmed b. Ali. *Hedyü's-sâri mukaddimetü Fethi'l-bâri*, Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, Hadis, 5566/85948, 1a-332a.
- İbn Hacer el-Askalânî, Şihabeddin Ahmed b. Ali. *Hedyü's-sâri mukaddimetü Fethi'l-bâri*, Riyad: Mektebetü'l-Melik Fehd el-Vataniyye, İfta, 12/86, 1-623.
- İbn Hacer el-Askalânî, Şihabeddin Ahmed b. Ali. *İnbâü'l-gumr bi ebnâi'l-umr*. thk. Hasan Habeşi. 4 cilt. Mısır: Lecnetü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1389/1969.
- İbn Hacer el-Askalânî, Şihabeddin Ahmed b. Ali. *Lisânü'l-Mizân*. İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Beyazıt, 1215, 1a-240b; İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 631, 1a-261b.
- İbn Hacer el-Askalânî, Şihabeddin Ahmed b. Ali. *Nuhbetü'l-fiker ve Nüzhetü'n-nazar*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa, 56M-001, 1a-35b; İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 1501-002, 79a-83b.
- İbn Hacer el-Askalânî, Şihabeddin Ahmed b. Ali. *Taglîku't-ta'lik*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla, 365. 1a-221b.
- İbn Hacer el-Askalânî, Şihabeddin Ahmed b. Ali. *Tebîrü'l-müntebih bi tahrîri'l-müştebih*, Süleymaniye Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 1411, 1a-197b; Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 377, 1a-317a. İslamweb, “Keşşâfu'l-Buhârî”. Erişim 10 Ağustos 2023, <https://bukhari.islamweb.net/handle/1234/895>.
- Kastallânî, Şihabeddin Ahmed b. Muhammed. *İrşâdü's-sâri li şerhi Sahihi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Lapidus, Ira M. *Muslim Cities in the Later Middle Ages*. Cambridge: CUP, 1984.
- Luz, Nimrod. “Icons of Power and Religious Piety: The Politics of Mamluk Patronage”. *Material Evidence and Narrative Sources*. ed. Daniella Talmon-Heller -Katia Cytryn-Silverman. 239-266. Leiden: Brill, 2014.
- Ma'tûk, Salih Yusuf. *Bedrüddin el-Aynî ve eseruhü fi ilmi'l-hadîs*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 1987.
- Özkan, Halit vd. “Buhari'nin el-Câmiu's-sahîh'i Üzerine Yazılmış Şerhler”. *Hadis Şerh Literatürü I*. ed. Mustafa Macit Karagözoğlu. 171-317. İstanbul: İFAV Yayınları, 2020.
- Özkan, Halit. *Memlûklerin Son Asrında Hadis*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Sehâvî, Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman. *el-Cevâhir ve'd-dürer fi tercemeti Şeyhilislam İbn Hacer*. thk. Hamid Abdülmecid - Taha Zeynî. 3 cilt. Kahire: Vizâretü'l-Evkâf, 1406/1986.
- Sehâvî, Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman. *ed-Dav'ü'l-lâmi' li ehli'l-karni't-tâsi'*. 12 cilt. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, ts.
- Sehâvî, Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman. *İrşâdü'l-gâvî bel is'âdü't-tâlibi ve'r-râvî li'l-i'lâm bi tercemeti's-Sehâvî*. thk. Sa'd b. Fechân ed-Devserî. Kuveyt: Mektebetü Ehli'l-Eser, 1435/2014.
- Sehâvî, Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman. *et-Tibru'l-mesbûk fi zeyli's-Sülûk*. Bulak/Mısır: el-Matbaatü'l-Emîriyye, 1315.
- Sehâvî, Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman. *Vecîzü'l-keâm fi'z-zeyl alâ Düveli'l-İslâm*. thk. Beşşar Avvad Maruf vd. 4 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1416/1995.
- Steenbergen, Jo Van. *Order Out of Chaos: Patronage, Conflict and Mamluk Socio-Political Culture, 1341-1382*. Leiden: Brill, 2006.
- Süyûtî, Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Nazmü'l-ıkyân fi a'yâni'l-a'yân*. thk. Philip K. Hitti. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.



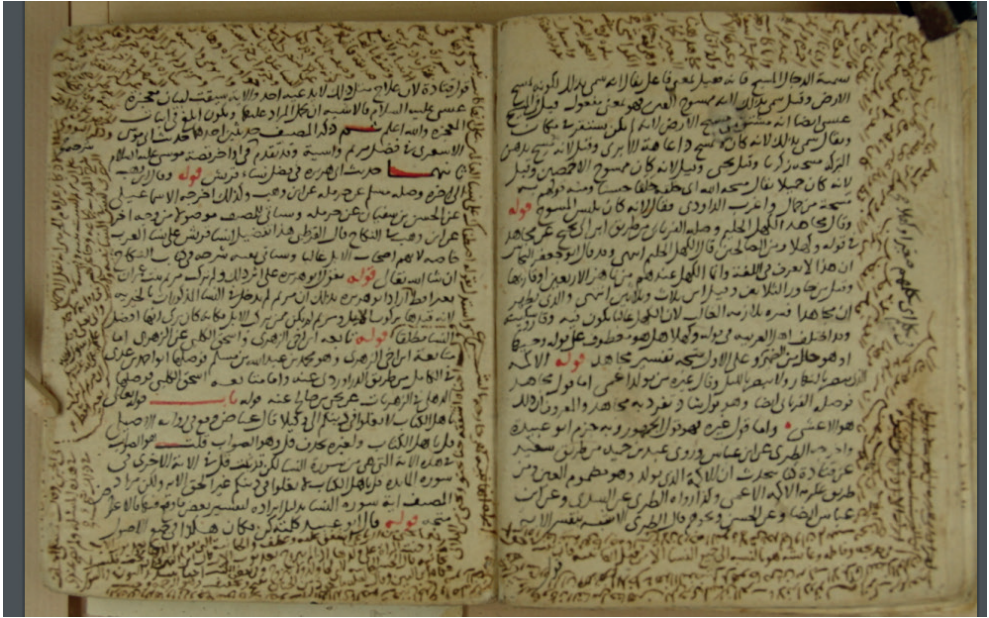
EK



Resim 1: İbn Hacer. *Hedyü's-sâri*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Turhan Valide, 55, 1b-2a.



Resim 2: İbn Hacer. *Fethu'l-bârî*. Medine: Melik Abdulaziz Kütüphanesi, Genel, 363, 1b-2a.



Resim 3: İbn Hacer. *Fethu 'l-bâri*. Medine: Melik Abdulaziz Kütüphanesi, Genel, 363, 164b-165a.



Resim 4: İbn Hacer. *Fethu'l-bârî*. Medine: Melik Abdulaziz Kütüphanesi, Genel, 363, 4a.

قد لا بد معه اذا علم عليه العبط ووجه ما رثه في الاسنان من الاسف  
 على ثوب ما فيه بقعه وما يحياق الله وان اسعد عدى المظلوم على من ظلمه  
 واخباره بما ظلمه خارج عن العصبه والمهمه ووجهه يقول حواله واحد <sup>حوا</sup>  
 الاحجام في السيرب المباح وحوارنا اول ما نوضح من اندي العوم وحوار  
 العنا المباح من القول وانساد السحر والاسمباع من الامه واليحيى فيها  
 ناله واذل اللد وان داب ما ووجهه ان السلكان مباحا في صدر  
 الاسلام وهو رد على من رعب ان السلم بجم وطا ووجهه مسر ووجهه ولوجه  
 العرس وسباني سرجه في الناح ومسر ووجهه الصناعه واللبس  
 بها وقد نعدم في اوائل السوع وحوار جمع الادخ ووجهه من المباحات  
 واللبس بدله وقد نعدم في او اخر السيرب ووجهه الاسرجه في كل  
 صناعه بالجارى بها قال المهلب ووجهه ان العاده حرب نار حمانه <sup>دوى</sup>  
 الرخم معصيره <sup>ول</sup> ووجهه لان ان اى سببه روى عن اى ملو من عيا <sup>س</sup>  
 ان النبي صلى الله عليه وسلم اعزم حمرة من العاقس ووجهه علمه بحرم  
 الخمر ووجهه ان الامام ان صلى الى رب من بلعه امهر نوا على مبدل  
 لدعيره وقال عمره ووجهه حل بدله العاصه لان الظاهر انه ما يجوز <sup>ص</sup>  
 وجب استنبهها الا بعد الذل له المعصيره ووجهه سننه الاستسوار في  
 الدخول وان الادن للربس تسهل انا عه لان ريد من حاره وعلما  
 دخلا مع النبي صلى الله عليه وسلم وهو الذي دار اسنادان فاد نواله  
 وان السلكان ملام اذا دار رجوع اللوم وان اللبر في دمه ان ملقى <sup>ر</sup>

لحميا

Resim 5: İbn Hacer. *Fethu'l-bârî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 36, 4b.

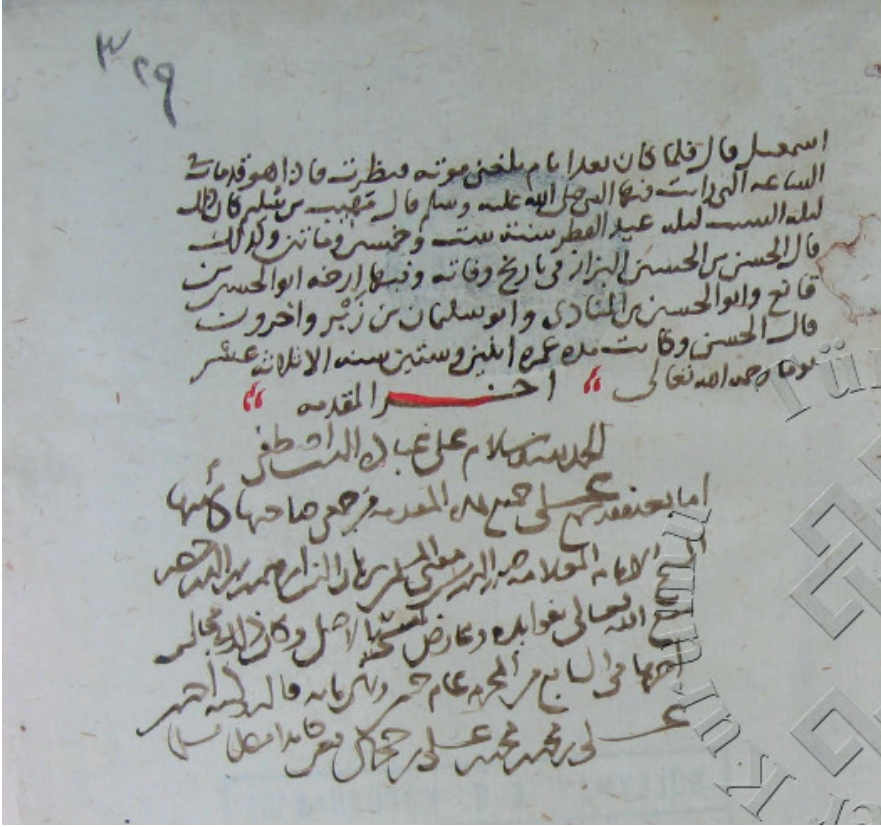
3

عليه فلسفة هذا الحديث حجة في اثبات ذلك ولا يعيد قال **ابو اودس** عن احمد بن حنبل  
 نقول هذا الحديث اربع وعشرون سنة **قلت** وفيه ان الفاسق يعطي من العفة من  
 جهنم من الاربعة اجناس من الغيبة ومن اجناس اذا كان من له فيه حتى وان ملك الناقة الاستماع  
 به في الكل عليها على باب الغيبة اذا عرف رضاه بذلك وعدم بضره به وان البكا الذي يجلب الحزن  
 غير مذموم وان المراد قد لا يملك دمه اذا اعلنت عليه الغيبة وفيه ما ركب في الانسان من الاسف  
 على قوت ما فيه نفعه وما يحتاج اليه وان استعدا المطوم على من طله واحسان باطلوه خارج  
 عن الغيبة والنهيمة وفيه قول خبر الواحد وحوار الاحتجاج في الشرب المباح وحوار  
 تناول ما يوضع بين يدي النور وحوار الغنا المباح من القول والشاد الشعر والاستماع  
 من الامة والحرمان ما ياكل الكند وان كانت دما وفيه ان السكر كان مباحا في صدر  
 اول الاسلام وهو رد على من زعم ان السكر لم يحل قط ونكح من ذلك على السكر الذي يبيد معه  
 التيميم من صلوه وفيه مشروعية ولية الغرس وسياق شرحها في النكاح ومشرعيه  
 الصاعه والنكاح بها وقد تقدمت اوابل الشوع وحوار جمع الادخوع من المباحات  
 والنكاح لك وقد تقدمت اواجز الشرب وفيه الاستعانة في كل صناعة بالعارف  
 بها قال **المهلب** وفيه ان العادة حوت بان جنابة ذوي لهن من معتق **قلت**  
 وفيه نظرا لابي اسامة / ويغيب عن ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم اعز امره من  
 الناس وفيه علم بحرم الحمر وفيه ان الامام انصت الى بيت من بلغه انهم على منكر لم يقرب  
 وقال فيمن فيه حل ذكبة الغاصب لان الظاهر انه ما يقرب خواصهما وجب استئذان الا بعد  
 التدكيب المعتق وفيه سنة الاستئذان في الدخول وان الاذن للروس سهل لاتباعه  
 لان زيد بن حارثة وعليه صلاح النبي صلى الله عليه وسلم وهو الذي كان استاذنا فاذنوا  
 له وان السكران لا امر اذا كان يعمل اليوم وان للخبير بميته ان يلقى ردها تحميفا وان  
 اذا اراد لقا ابنا معه يكون على كل هبة لؤنه صلى الله عليه وسلم لما اراد ان يخرج الي  
 حمره اخذ رده وان الصاج لا يبيح له ان يخاطب السكران وان الذاهب من بين يدي رطل  
 العقل لا يولى يد طهره كما يذفر وفيه انشاء ان يعطيه قدر عند المطلب وحوار المبالغة  
 في الدخول لئلا يحمضه هل اسم الاعنبد لابي ومراذه كالعبيد وبكته الشبيه انهم كانوا عنده  
 في الخمر له وحوار بصره فيها صورة صحة العبء وضمان الكلام مختلف باختلاف العقاب  
**قلت** وبكثير من هذه الامتناعات نظر والله اعلم **السؤال** ايجد عابدة  
 في وصية فاطمة **قوله** عن صاحب هواين كيسان **قوله** ان فاطمة سألت ابا بكر زادا عن  
 الزهري والعباس بن ابي بكر **قوله** وسياق في الفريض **قوله** ما ترك هودك من قوله  
 سيراها وبها رواها الكشي بن يني ما ترك وبها هذه العصة رد علي بن قزوين

Resim 6: İbn Hacer. *Fethu'l-bârî*. İstanbul: Topkapı Sarayı Kütüphanesi, Ahmed III, A403-5F, 3a.



Resim 7: İbn Hacer. *Fethu'l-bâri*. Medine: Melik Abdulaziz Kütüphanesi, Genel, 363, zahriye.



Resim 8: İbn Hacer. *Hedyü's-sârî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Turhan Valide, 55, 329a.



# Osmanlı Toplumunda Ehl-i Örfün İkraha Altında Ettiği Boşama Yeminlerine Karşı Müftülerin Formülleri (16.-18. Yüzyıllar)\*

## The Muftis' Remedies Against Coerced Divorce Oaths by Executive Officers in Ottoman Society (16th-18th Centuries)

Muharrem Midilli<sup>1</sup> 



\*Bu makale TÜBİTAK Kariyer Geliştirme Programı (3501) kapsamında yürüttüğüm 119K818 numaralı proje çalışmalarından üretilmiştir. Destekleri için TÜBİTAK'a teşekkür ederim.

**Sorumlu yazar/Corresponding author:**

Muharrem Midilli (Doç. Dr.),  
İstanbul Üniversitesi, İslam Tetkikleri Enstitüsü,  
İstanbul, Türkiye  
E-posta: muharrem.midilli@istanbul.edu.tr  
ORCID: 0000-0002-2285-7385

**Başvuru/Submitted:** 02.12.2023

**Revizyon Talebi/Revision Requested:**  
26.02.2024

**Son Revizyon/Last Revision Received:**  
27.02.2024

**Kabul/Accepted:** 04.03.2024

**Atıf/Citation:** Midilli, Muharrem. The Muftis' Remedies Against Coerced Divorce Oaths by Executive Officers in Ottoman Society (16th-18th Centuries). *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 14/1, (Mart 2024): 33-57.  
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2024.1399211>

### Öz

Bu makale Osmanlı toplumunda ehl-i örfün ikrah altında ettiği boşama yeminlerine karşı müftülerin önerdiği hukuki formülleri ele almaktadır. Hanefi fakihler ikrah altında ettirilen boşama yeminlerinin geçerli olduğu görüşündedir. Fakihler bu görüşün güç sahipleri tarafından suistimal edilmesi riskine karşı birtakım hukuki formüller geliştirmiştir. Hanefi mezhebinin uygulandığı yerlerde boşama yemininin suistimal edilmesinden kaynaklanan sorunlar ve önerilen formüller fetva mecmualarına yansımıştır. 16.-18. yüzyıllar arasında mezhebin sıkı bir şekilde uygulandığı Anadolu ve Rumeli uygun bir gözlem sahası teşkil etmektedir. Bu bölgelerde görev yapan müftülerin gerçek meselelere verdiği çok sayıda fetva gözlem için zengin bir malzeme sunmaktadır. Fetva mecmualarına yansıyan meseleler, ehl-i örfün boşama yeminini pratik bir itaat ettirme aracına dönüştürdüğünü göstermektedir. Ehl-i örf genellikle asayişin sağlanması, zanlıların sorgulanması, bulunması, adalete teslim edilmesi, vergilerin tahsil edilmesi, borçların ödenmesi ve haramın önlenmesi gibi meşru konular ya da haksız mal veya para elde etme ve haksızlıkların dava edilmesini önleme gibi gayrimeşru konular hakkında boşama yeminine başvurmuş görünmektedir. Osmanlı müftüleri kişileri ehl-i örf karşı korumak için hukuk geleneğinde üretilmiş birtakım formüller önermişlerdir. Bu formüllerin en dikkat çekici olanları; boşama yeminine gizlice inşallah lafzı eklemek, vekâlet, boşama lafzını yalan haber/ikrah niyetiyle söylemek, boşama lafzının farklı bir manasına niyet etmek ve umum ifade eden lafızları niyetle tahsis etmektir. Mezhebin ikrah altında boşama yeminini geçerli sayan görüşünü dengeleyen bu formüller ehl-i örf karşı kişileri, aileyi ve mülkiyet hakkını koruma işlevi görmüştür. Bir hukuk tarihi çalışması olan makale bütün bu tespitlere dair fetva mecmualarından kanıtlar sunmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, Osmanlı Toplum, Boşama Yemini, İkraha, Müftü, Ehl-i Örf, Hile

### ABSTRACT

This article discusses the legal formulas devised by muftis against divorce

oaths forced by executive officers (ehl-i örf) in Ottoman society. Hanafi jurists believe that divorce oaths made under duress are valid. The jurists have developed legal remedies that can be used against the possibility of abuse of this opinion by those in positions of power. The problems arising from the abuse of divorce oaths and their remedies were reflected in fiqh literature, especially fatwā collections where the Hanafi madhhab held sway. Fatwās issued by muftīs in Anatolia and Rumelia, regions where Hanafi madhhab dominated during the 16th–18th centuries, indicate that divorce oaths were used pervasively by executive authorities as instruments of compliance. These fatwās describe how executive officers have transformed divorce oaths into tools of coercion, exploiting them for various purposes, including upholding public order, apprehending and interrogating suspects, ensuring justice, tax collection, debt settlement, and prevention of illicit activities. They also abused this mechanism for illicit gains, preventing legal action against them, and acquiring illicit property or money. In response, Ottoman muftīs proposed remedies rooted in legal tradition to safeguard individuals from executive coercion. The most remarkable of these remedies are clandestinely inserting the phrase “in shā’a Allah” (if Allah wishes) into divorce oaths, file a lawsuit through attorney, pronouncing divorce with the intent of false notification/admission, intending another meaning of divorce, and constraining general expressions with personal intent. These remedies, which balanced the madhhab’s opinion that the divorce oath under duress is valid, served to protect individuals, family and property rights against the executive officers. The article, a study of legal history, provides evidence from fatwā collections to support these findings.

**Keywords:** Islamic Law, Ottoman Society, Divorce Oath, Duress, Mufti, Ehl-i Örf, Remedy

## EXTENDED ABSTRACT

This article examines the practice of coerced divorce oaths by the executive officers (ehl-i örf) in Ottoman society, alongside the legal remedies recommended by muftīs to nullify such oaths. Within the Hanafī tradition, it is widely acknowledged that divorce oaths retain validity even when made under duress. Recognizing the potential for abuse by those in positions of authority, jurists have devised remedies as safeguards against this exploitation, particularly by political figures. Anatolia and Rumelia, where strict adherence to Hanafi madhhab became prevalent in the latter half of the 16th century, serve as prime areas for observation. The thousands of fatwās issued by muftīs who served in these regions between the 16th and 18th centuries provide a rich source of data for analysis. These fatwās describe how executive officers transformed divorce oaths into tools of coercion, leveraging them for various purposes, both legitimate and illegitimate. Instances include extorting money or property, evading legal repercussions, and manipulating interpersonal debt relations. Moreover, divorce oaths were utilized to control public discourse, suppress dissent, enforce compliance with government mandates, and coerce payments from taxpayers. They compel individuals to swear divorce oaths to ascertain the presence of political agitators, subversives, or bandits in the neighborhoods, villages or towns, or to galvanize public sentiment against banditry. Additionally, they demand that individuals take such oaths to ensure their presence at specific locations or meetings. The objective is not always to fulfill a specific task or obligation through divorce oaths. At times, executive officers deliberately engineer circumstances conducive to the violation of coerced divorce oaths, with the aim of precipitating divorces. It is evident that executive officers employ divorce oaths for both legitimate and illegitimate purposes. Despite having coercive means at

their disposal, their inclination to exploit the religious significance of divorce oaths may stem from their perceived weakening authority. The issues reflected in the fatwā collections indicate that many individuals subjected to divorce oaths under executive duress sought assistance Ottoman muftīs. They sought guidance on effective remedies or sought validation of the legal efficacy of the remedies they employed.

Ottoman muftīs issued fatwās affirming the validity of divorce oaths imposed by executive officers under duress, even in cases where they clear victimization occurred. However, procedural constraints within the fatwā process and directives from the central government limited their ability to issue fatwās aligned with alternative madhhab opinions. Nevertheless, they proposed formulas intended as tricks or remedies to shield individuals from executive coercion. According to these formulas, if a person who is coerced into swearing a divorce appends “in shā’a Allah” (if Allah wishes) immediately after the divorce pronouncement, audibly enough for himself, the divorce will be nullified, and the marriage remains intact. Similarly, a person taking a divorce oath to avoid litigation due to injustices inflicted by executive officers does not breach his oath if he grants power of attorney for the case or presents his situation to the judge. In a case where an individual whom the executive officers made to swear three divorces under duress, divorces his wife and violates his oath after the waiting period is over, he can remarry his wife. Furthermore, if the individual’s intent behind using the word “divorce” is to provide false information or confession, or if he uses ambiguous language intending a meaning other than divorce, the divorce will not be granted. Again, if a husband limits a general expression in his oath with his personal intent, the divorce will not take place. Moreover, if a person swears a divorce to compel or refrain from a specific action under duress, the divorce is postponed until he either fulfills or abandons the action. Although it is understood that some individuals in Ottoman society were aware of and utilized these strategies, measuring their effectiveness against executive abuses remains challenging. Employing these strategies requires a deep understanding of legal intricacies and courage to confront authority. Importantly, most strategies are not considered by the court if no witnesses are present. Nevertheless, numerous fatwās in collections indicate that the formulas were widely used and effective in Ottoman society. The formulas served as a counterbalance to the established jurisprudence of the madhhab, which could cause grievance, such as the opinion that considers the divorce oath under duress as valid. They prevented many marriages from dissolving untimely and unnecessary, reduced the practice of *tahleel* marriages, and served to protect the right to property. This article, a study of legal history, provides evidence from fatwā collections to support these findings.

## Giriş

17. ve 18. yüzyıllara ait bazı mecmualarda yer alan bir fetvada anlatılana göre bir voyvoda suçlama yönelttiği bir kişiyi hapseder ve kendisine beş yüz kuruş para cezası (cerime) keser. Hapsedilen kişinin babası gelir ve oğlunu kurtarmak için voyvodaya beş yüz kuruşu öder. Bu sırada voyvoda babaya, parayı dâva etmeyeceğine ve geri istemeyeceğine dair üç talâka yemin ettirir. Durumdan haberdar olan/edilen bir kişi, babanın talimatı olmadan voyvodadan dâvacı olur ve baba adına parayı geri ister. Dâvacı ve voyvoda duruşma için mahkemeye giderler. Baba da yanlarındadır. Mahkemede önce baba söz alır ve kadıya voyvodanın kendisinden oğlunun para cezası adına beş yüz kuruş aldığını, parayı dâva etmeyeceğine ve geri istemeyeceğine dair kendisine üç talâka yemin ettirdiğini anlatır. Bunun üzerine kadı babanın neden çekişen taraflarla birlikte mahkemeye geldiğini ve neden kendisinin değil de başkasının dâvacı olduğunu anlar. Müstefânin sorusu şudur: Bu durumda kadı parayı babaya hükmedip voyvodadan alabilir mi? Müftünün cevabı olumludur. Müstefânin bir sorusu daha vardır: Verilen hükme binaen voyvoda parayı babaya geri verse, yemin yüzünden üç talâk meydana gelir mi? Müftü talâkın meydana gelmeyeceği görüşündedir.<sup>1</sup> Fetvada görüldüğü üzere, örfi bir yetkili olan voyvoda belli ki kadı marifeti olmadan haksız yere kesip tahsil ettiği para cezasının dâva edilmesini ve geri istenmesini önlemek üzere babayı üç talâka yemin etmeye zorlamıştır. Üç talâka yemin eden baba kendisini güçlü bir şekilde bağlamıştır. Yeminini ihlal etmesi, karısının üç talâkla boş olmasına yol açacak ve aile birliğini yeniden tesis etmek için kocalık onurunu ayaklar altına alan hülleye katlanmak zorunda kalacaktır. Bu süreçte karısının da büyük bir mağduriyet yaşayacağı açıktır. Babanın voyvodadan bizzat dâvacı olması yeminini ihlal etmesine sebebiyet vereceği için kendisi adına dâvacı olmasını istediği bir kişiyi (fuzûli) talimat vermeden yemininden haberdar etmiştir. Mahkemede fuzûlinin ve voyvodanın yanında hikâyesini anlatırsa hâkim neden bizzat kendisinin dâvacı olmadığını anlayacaktır. Müftü, Hanefi geleneğinde üretilmiş formüllerden esinlenmiş olan bu kurguyu onaylamak suretiyle babayı voyvodaya karşı korumaktadır. Osmanlı fetva mecmularında ehl-i örf denilen yerel siyasi/askerî yetkililerin ettirdiği boşama yeminlerine ve etkisiz kılınma formüllerine dair daha fazla veri bulunmaktadır. Bu makale, 16.-18. yüzyıllar arasında Anadolu ve Rumeli’de görev yapmış müftülerin gerçekte hayatta ortaya çıkan meseleler için verdiği fetvalardan hareketle ehl-i örfün ikrahtan altında ettirdiği boşama yeminlerini ve evlilik birliğini ehl-i örfeye karşı korumaya çalışan müftülerin yeminleri etkisiz kılmak üzere önerdiği hukuki formülleri ele almaktadır. Makalenin veri kaynağını oluşturan fetva mecmuaları 16.-18. yüzyıllar arasında Anadolu ve Rumeli’de görev yapmış Osmanlı müftülerine bizzat sorulan meseleleri içermektedir.<sup>2</sup> Bu yüzyıllar, Osmanlı fetva mecmualarının en önemli örneklerinin ortaya çıkması, yerleşmesi,

1 Minkârîzâde Yahyâ Efendi, *Fetâvâ-yı Minkârîzâde* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Yazma Eserler, 0854), 112b-113a; Menteşzâde Abdürrahîm Efendi, *Fetâvâ-yı Abdürrahîm* (İstanbul: Dârü’l-Tibâati’l-Ma’mûre, 1243), 1/232.

2 Anadolu ve Rumeli’de görev yapmış müftülere sorulan meseleleri içeren fetva mecmuaları için bk. şükrü Özen, “Osmanlı Dönemi Fetva Literatürü”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 3/5 (2005), 254-319.

yaygınlaşması ve sonraki iftâ faaliyetlerini derinden etkilemesi bakımından ayrı bir dönem olarak görülmelidir. Makale müftülere bizzat sorulan meselelerden hareket eden ve tarihi belge niteliğindeki fetvaları veri kaynağı olarak kullanan bir hukuk tarihi çalışmasıdır.

Merkezî Osmanlı fetvalarının esas aldığı Hanefî geleneği, talâk ve yemin gibi sözlü tasarrufların ikrah altında geçerli olduğunu kabul eder.<sup>3</sup> İkrah altında olan kişinin bazen sadece rızâsının ortadan kalktığını, bazen de rızâsının ortadan kalkıp ihtiyarının bozulduğunu fakat her iki durumda da ehliyet ve sorumluluk sahibi olduğunu savunur.<sup>4</sup> Talâk ve yemin, hezl (şaka) gibi ciddiyet ve ikrah hâllerinde de geçerli sayılan ve bir defa telaffuz edildiğinde artık dönüşü olmayan kapalı/kilitli tasarruflar kategorisinde yer alır.<sup>5</sup> İkrah altında doğrudan meydana gelen boşama gibi belli bir şarta bağlanan boşama da hukuki sonuç doğurur. Boşamayı belli bir şarta bağlamak, bir davranışı teşvik etme ya da yasaklama hususunda söze kuvvet verdiği için fakihlerce yemin olarak kabul edilir.<sup>6</sup> Aşağıda görüleceği üzere fetvalarda talâkın şarta bağlı olarak verildiği anlatılırken (talâka) şart vermek/ettirmek ve şartlamak ifadelerinin yanında (talâka) yemin vermek, yemin ettirmek, tahlif etmek, ant vermek, şart ve yemin teklif etmek gibi ifadelerin de kullanılmasının sebebi budur. Hanefî geleneğinde ikrah altındaki boşamanın, ister doğrudan ister yemin formunda olsun hukuki sonuç doğuracağını ifade eden kesin ve ihtilafsız görüşün başta siyasi otorite olmak üzere güç sahipleri tarafından suistimal edilmesine karşı hile/çare olarak kullanılabilecek formüller üretilmiştir. Boşama lafzına gizlice inşallah lafzı ekleme (istisna), vekâlet, boşama lafzını yalan haber/ikrar niyetiyle söyleme, lafzın boşama dışındaki manasına niyet etme (tevriye), boşama hükmünü yeis hâline kadar geciktirme ve umum ifade eden lafızları niyetle tahsis etme, bu hilelerin/çarelerin en dikkat çekici olanları arasında yer alır. Bunlar terim anlamı “şekil bakımından hukuka uygun bir işlemi vasıta kılarak yasaklanmış bir sonucu elde etmek amacıyla yapılan muamele” diye tarif edilen hile değil; daha çok kelime anlamı çare, çözüm ve çıkış yolu olan hiledir.<sup>7</sup> Gelenekte bazıları naslara dayandırılan bu kategorideki hilelere haramdan korunmak veya helâle ulaşmak amacıyla başvurmanın güzel olduğu ifade edilir. Bir hakkı iptal etmek, bir batılı çarpıtmak ya da bir hakkı şüpheli hâle getirmek amacıyla hileye başvurmak ise kötü karşılanır.<sup>8</sup> Hicrî ilk asırdan

- 3 Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, t.y.), 24/56; Ebü'l-Mehâsin Fahreddin Hasan b. Mansûr Kâdîhan, *el-Fetâva'l-Hânîyye (el-Fetâva'l-Hindîyye* kenarında) (Bulak: el-Matbaatü'l-Kübri'el-Emîriyye, 1310), 3/483; İftihârüddin Tâhir b. Ahmed el-Buhârî, *Hulâsâtü'l-Fetâva* (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Yazma Eserler, 0673), 265b; Hâfîzüddin Muhammed b. Muhammed el-Bezzâzî, *el-Fetâva'l-Bezzâziyye (el-Fetâva'l-Hindîyye* 'nin kenarında) (Bulak: el-Matbaatü'l-Kübri'el-Emîriyye, 1310), 3/131; Zeynüddin Zeyd b. İbrahim İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dakâik* (Beyrut: Şirketü Alâüddin, t.y.), 3/265.
- 4 Serahsî, *el-Mebsût*, 24/38; Ebü'l-Hasen Burhâneddin Ali b. Ebî Bekr el-Merginânî, *el-Hidâye* (Fethü'l-kadîr içinde) (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 9/238-39; Kadîzâde Edirnevî Şemseddin, *Netâici'l-efkâr tekmileti'l-fethi'l-kadîr* (Fethü'l-kadîr içinde) (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 9/238; Gelibolulu Damad Abdurrahman Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhur fi şerhi Mülteka'l-ebhur*, neşr. Muhammed Ahmed el-Muhtar (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye), 4/38.
- 5 Serahsî, *el-Mebsût*, 6/177; 24/42; Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhur*, 2/8.
- 6 Mevkûfatî Mehmed Efendî, *Mülteka Tercümesi Mevkûfât* (Dersaadet: Matbaa-i Osmâniyye, 1312), 1/263.
- 7 Saffet Köse, “Hiyel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 18/170, 174.
- 8 Serahsî, *el-Mebsût*, 30/209-210.

İtibaren yöneticilerin kendi otoritelerini tesis etmek üzere insanları boşama yeminine zorlamaları karşısında insanların hileler kullandıkları anlaşılmaktadır. Emevî ve Abbâsî yönetimlerinin belli dönemlerine ait biat ahitnamelerinde hiçbir açık kapı kalmayacak şekilde üç talâk boşama yeminlerinin de yer aldığı<sup>9</sup> ve insanların ikrah altında ettirilen yeminleri geçersiz kılmak için istisna hilesini kullandıkları ifade edilmektedir.<sup>10</sup> Yöneticilerin, boşama yeminini sonraki asırlarda da kullanmaya devam ettiğine dair kanıtlar vardır: Osmanlı dönemi fetva mecmualarına yansıyan çok sayıda mesele, örfî yetkililerin boşama yeminini otorite kurma, itaat ettirme, sindirme ve haksız kazanç elde etme aracı olarak suistimal ettiğine işaret etmektedir. Osmanlı müftüleri halkı örfî yetkililere karşı korumak için tabi oldukları hukuk geleneğinden çare ve çıkış yolu olarak kullanılabilecek formüller önermişlerdir. Literatürde, ikrahın boşama yeminini de dâhil muhtelif hukuki tasarruflara etkisine dair doktrinel çalışmalar bulunmakla birlikte siyaset-hukuk ilişkisi bağlamında gerçek hayatla irtibatı; sorumlu olduğu sosyal problemler ve halledilme yolları genellikle ihmal edilmiştir. 16.-18. yüzyıllara ait fetvalardan hareketle Osmanlı toplum hayatında boşama yeminlerinin kullanım alanlarını ele alan bir makalede konuya kısaca değinilmiş ve bazı hukuki çarelerden bahsedilmiştir.<sup>11</sup> Ehl-i örfün ikrah altında ettirdiği boşama yeminlerine ve müftülerin önerdiği hukuki formüllere odaklanan bu çalışmada ise konu çok daha zengin verilerin ışığında ayrıntılı bir şekilde incelenmeye çalışılmaktadır.

### Osmanlı Toplumunda Ehl-i Örfün İkrahtan Altında Ettirdiği Boşama Yeminleri

Klasik dönem Osmanlı toplumunun yönetenler kesimini oluşturan askerîler içinde daha çok kul menşeli olup Enderun ya da Acemi oğlanları mektebinde eğitim görmüş olan sipahi - sadrazam arasındaki görevliler ehl-i örf olarak anılır.<sup>12</sup> Bu görevlilerin kökenleri, yetişme tarzları ve ifa ettikleri kolluk, vergi toplama ve ceza infazı gibi sevimsiz vazifeler yanında -aşağıda görüleceği üzere- kimi zaman haksız davranışlara meyletmeleri halkta kötü bir izlenim bırakmalarına sebep olmuştur.<sup>13</sup> Osmanlı fetvalarında ikraha başvurdukları anlatılan örfî yetkililerden bazen genel olarak ehl-i örf diye bahsedilir; bazen de daha açık bir şekilde sancakbeyi, subaşı, voyvoda, âmil, sipahi, yeniçeri, çavuş, muhız vs. oldukları belirtilir. Ehl-i örf içinde sancakbeyi kazaların birleşmesiyle oluşan ve sancak diye adlandırılan birimin askerî/siyasi yöneticisidir. Merkezî hükûmet tarafından atanır ve onun sancaktaki vekili olarak hizmet eder.<sup>14</sup> Subaşı suçları önlemek, suçluları yakalamak, şüphelileri kovuşturmak ve belli vergileri toplamakla vazifelidir. Bu vazifeler kaza merkezi ve nahiyelerinde şehir subaşı

9 Saffet Köse, “İslam Hukukunda İkrahtan Sözlü Tasarruflara Tesiri Konusundaki Tartışmalar ve Sosyal Hayattaki Yansımaları”, *Diyanet İlmî Dergi*, 32/2 (1996), 49-50.

10 Köse, “Hiyel”, 18/174.

11 Muharrem Midilli, “Osmanlı Toplum Hayatından Fetvalara Yansıyan Boşama Yeminleri, İhlaller ve Müftülerin Önerdiği Hukuki Çareler (16.-18. Yüzyıllar)”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 26/2 (2022): 763-779.

12 Mehmet İpşirli, “Ehl-i Örf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 9/519.

13 Muharrem Midilli, “Osmanlı Taşrasında Ehl-i Örf Karşı Kadınlar yahut Kanun-i Kadimin Ehl-i Şer‘ Bekçileri”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 59 (2020), 82.

14 Midilli, “Osmanlı Taşrasında Ehl-i Örf Karşı Kadınlar”, 83.

tarafından yerine getirilir. Nahiyelerin dışında kalan dirliklerde ise subaşı, dirlik sahibi veya tayin ettiği voyvoda tarafından ifa edilir.<sup>15</sup> Fetvalarda ikraha başvurdukları belirtilen diğer örfî yetkililerden âmil, vergi tahsili ile görevli bir memurdur. Sipahi belli resimlerini topladığı timar arazisine karşılık askerî bazı sorumluluklar üstlenmiş olan askerî süvari sınıf üyesidir. Yeniçeri esas itibarıyla başkentte konuşlanmış olan fakat taşrada da askerî ve kolluk vazifeleri bulunan seçkin, maaşlı ve daimî yaya ordusu mensubudur. Çavuş ve muhızr çeşitli askerî ve adli görevleri bulunan örfî yetkililerdir. Fetva mecmualarına yansıyan çok sayıda mesele, ehl-i örfün halkla doğrudan muhatap olmalarını gerektiren kolluk, vergi toplama ve adli soruşturma gibi görevleri yerine getirirken boşama yeminini suistimal ettiklerini göstermektedir.

Hanefî geleneğinde ikrahın muteber sayılması için zorlayan kişinin (mükrih) tehdidini gerçekleştirmeye muktedir olması gerektiği, aksi hâlde ikrahın anlamsız olacağı belirtilir.<sup>16</sup> Ebû Hanîfe'ye göre muteber ikrah, sadece sultandan; Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre tehdidini gerçekleştirebilecek her kişiden gelebilir.<sup>17</sup> Gelenekte bunun bir hüccet ve burhan ihtilafı değil, asır ve zaman ihtilafı olduğu ve fetvanın İmâmeyn'in görüşüne göre verileceği ifade edilir.<sup>18</sup> Osmanlı müftüleri kurucu imamlar arasındaki bu ihtilaftan bahsederler ve fetvanın İmâmeyn'in görüşüne göre olduğunu belirtirler.<sup>19</sup> Nitekim verdikleri fetvalarda sadece sultanın taşradaki temsilcileri konumunda olan ehl-i örften değil, tehdidini gerçekleştirme gücüne sahip olan sivillerden gelen ikrahı da -diğer şartlar mevcutsa<sup>20</sup>- muteber sayacaklardır.<sup>21</sup> Hukuk geleneğinde sultanın verdiği tehditsiz emrin de ikrah içerdiği düşünülür.<sup>22</sup> Aynı durum sultanın

15 Midilli, "Osmanlı Taşrasında Ehl-i Örf Karşı Kadılar", 82.

16 Serahsî, *el-Mebsût*, 24/39; Merginânî, *el-Hidâye*, 9/239; Süleyman b. Veli el-Ankaravî, *Tercümetü'l-Gurer ve'd-Dürer* (İstanbul: Dârü't-Tibâati'l-Âmire, 1292), 2/142; Mevkûfâtî, *Mülteka Tercümesi*, 2/161-162.

17 Serahsî, *el-Mebsût*, 21/59; Kâdîhan, *el-Fetâva'l-Hânîyye*, 3/483; Alâüddin Ebû Bekir b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâi'ü's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'* (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmîyye, 1986), 7/176.

18 Kâdîhan, *el-Fetâva'l-Hânîyye*, 3/483; İftihârüddin el-Buhârî, *Hulâsatü'l-fetâvâ*, 266a; Bezzâzî, *el-Fetâva'l-Bezzâziyye*, 3/129; Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhur*, 4/39.

19 *Kitâb-ı Fetâva's-Sivâsiyye* (Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, 487), 139a; Mevlânâ Pîri Efendi, *Suverü'l-fetâvâ* (Süleymaniye Kütüphanesi, Amcâzâde Hüseyin Paşa, 243), 178b; Abdüsselâm Efendi, *Fetâvâ-yı Abdüsselâm* (Tavşanlı Zeytinoğlu İlçe Halk Kütüphanesi, 154), 306a; *Fevâidü'l-fetâvâ* (Reşid Efendi, 266), 173b.

20 Diğer üç şart; mükrehin tehdidin hemen gerçekleşeceğini bilmesi ve bundan endişe etmesi, yapmaya zorlandığı şeyin ikrahtan önce kaçındığı bir husus olması ve tehdidin öldürme, bir uzvu itlâf etme veya rızâyı ortadan kaldıracak şekilde keder verici olmasıdır. Serahsî, *el-Mebsût*, 24/39-40; Kâsânî, *Bedâi'ü's-sanâi'*, 7/176; Merginânî, *el-Hidâye*, 9/239; Ankaravî, *Tercümetü'l-Gurer ve'd-Dürer*, 2/142; Mevkûfâtî, *Mülteka Tercümesi*, 2/161-162.

21 "Kuvvet-i kâhıra sâhibi olan Zeyd Amr'a 'Zevcin Hind'i boşa' deyu ikrah-ı muteber etmekle Amr talâk niyyet etmeyip 'Ben andan geçeli üç aydır' dese Hind'e talâk vâki olur mu? el-Cevab: Olmaz". *Fetâvâ-yı Müntehabe* (Süleymaniye Kütüphanesi, Kasıdecizâde, 277), 23a. "Zeyd ve Amr Bekir'e 'Zevcin Hind'i talâk-ı selâse ile tatlik eyle' deyu ikrah-ı muteber etmekle Bekir dahi mükrehen Hind'i talâk-ı selâse ile tatlik eylese talâk-ı mezbûr vâki olur mu? el-Cevab: Olur. Yahyâ Efendi, *Fetâvâ-yı Yahyâ Efendi*, 242b.

22 İmâmeyn'e göre emrin muhatabı emredilen şeyi yapmadığında sultanın kendisine zarar vereceğini bilirse emri ikrah olur. Kâdîhan, *el-Fetâva'l-Hânîyye*, 3/483; Bezzâzî, *el-Fetâva'l-Bezzâziyye*, 3/132; Bir toprak meselesi bağlamında sultandan gelen tehditsiz emrin ikrah olduğuna dair bir nakil için bk. Seyyid İbrahim Edhem b. Kadızâde Muhammed Ârif, *Nehriyyetü'l-fetâvâ* (İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, Nadir Eserler-Türkçe, 1590), 215b.

temsilcileri olan ehl-i örfün emirleri için de geçerlidir. Nitekim bir fetvada “Bir belde ehl-i örf zelemesinden Zeyd kendinin hüsn-i hâline arz yazdırıp Âsitane tarafına göndermek murâd ettikde tehdîd ve tahvîf etmeksizin vücûh-i beldeye temhîr ettirirse mücerred emrile ikrâh-ı müteber şer‘an mütehakkık olur mu” sorusuna “Olur, vücûh-i belde buğz-i fillah ederek suveri temhîr edicek” cevabı verilir.<sup>23</sup> Fetvada ehl-i örfün yörenin ileri gelenlerine arzı mühürlemeyi salt emretmiş olması, ileri gelenlerin istemeden imzalamış olması durumunda *ikrah-ı muteber* sayılmaktadır. Bu minval üzere ehl-i örfün boşama yemini edilmesini sadece emretmiş olması da ikrah içerir.

Osmanlı fetva mecmualarına yansıyan meseleler, ehl-i örfün kimi zaman para veya mal getirme şartına bağlı olarak kişileri talâka yemin vermeye zorladığını gösterir. Fetvalarda örfî yetkililerin kişilere falan gün falan yere şu miktar altın getirme, -zulmen alınan iki bin akçeye ilaveten- on güne kadar üç bin akçe daha verme, üç güne kadar üç yüz akçe verme, falan kadar mal getirme ve kavgaya karışma sebebiyle kesilen bin akçe para cezasını altı güne kadar getirme şartlarına bağlı talâklar verdirdiği anlatılmaktadır.<sup>24</sup> Yine bir yeniçerinin reâyâdan bir kimseyi göz altına aldıktan sonra kendisine iki yüz akçe vermesini sağlamak için talâka şart verdiği ifade edilmektedir.<sup>25</sup> Örfî yetkililer haksız yere elde ettikleri paranın dâva edilmesini önlemek ve kanuna aykırı diğer tasarruflarının ilgili mercilere ulaşmasına mâni olmak için de boşama yeminine başvurur. Fetvalarda ehl-i örfün haksız yere bir miktar parasını aldığı kişinin daha sonra dâva açmaması, parayı geri almaması ve aldırması, hapisten kurtulmak için kardeşleri ile müşterek olduğu maldan bir miktar para veren kişinin ve kardeşlerinin daha sonra parayı talep etmemesi, haksızlığı ehl-i şer‘e söylememesi, haksız yere tutuklayıp bir miktar parasını aldığı kişinin serbest kaldığında parayı geri istememesi, yakalayıp hapsedtiği ve zulmen bir miktar parasını aldığı kişinin hâkime şikâyetinde bulunmaması, haksız yere parasını aldığı kişinin daha sonra parayı dâva etmemesi, kendisini kimseye şikâyet etmemesi, tutup hapsedtiği bir raiyyetin kendisini Âsitâne’ye şikâyet etmemesi ve bir miktar para cezası tahsil ettiği kişinin daha sonra parayı talep etmemesi gibi hususlarda boşama yemini ettirdikleri görülmektedir.<sup>26</sup> Ehl-i örfün halktan para elde etme ve haksız yere elde ettiği paranın dâva edilmesini önleme amacıyla ettirdiği yeminlerin daha çok para cezalarıyla ilgili olduğu görülmektedir. Klasik dönem Osmanlı uygulamasında para cezalarıyla ilgili en temel kural cezaya kadı marifetiyle hükmedilmesidir. Para cezası gerektiren bir suçun kadı mahkemesinde sabit olması gerekir.

23 Abdüsselâm Efendi, *Fetâvâ-yı Abdüsselâm*, 306b.

24 Boyabâdî Sağır Mehmed Efendi, *Mecmûatü’l-fetâvâ* (Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1067), 39a, 54a; Hocazâde Esad Efendi, *Fetâvâ-yı Esad Efendi* (İstanbul Müftülüğü, 157), 1/33b; 2/6b, 11b; *Fetâvâ-yı Müntehabe*, 22a.

25 *Mecmûatü’l-fevâid ve’l-fetâvâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 914), 46a.

26 Bozanzâde, *Fetâvâ-yı Ebüssuûd Efendi* (Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1028), 47b, 64a, 67a; Veli b. Yûsuf (Yegan) el-İskilibî, *Mecmau’l-fetâvâ* (Süleymaniye Kütüphanesi, Çelebi Abdullah, 151), 82b-83a, 83b; Çorlulu Sinan b. Ramazan, *Mecmûatü’l-fetâvâ* (Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, Yazma Eserler, 3407), 55b; Hocazâde Esad Efendi, *Fetâvâ-yı Esad Efendi*, 2/5b; *Mecmûatü’l-fevâid*, 47a; Minkârîzâde, *Fetâvâ-yı Minkârîzâde*, 119b; Abdürrahîm Efendi, *Fetâvâ-yı Abdürrahîm*, 1/231, 256; Hasan b. Ali el-Kaysarî, *Semhatü’l-Ebrâr fî beyân-i gumûzi’l-esrâr* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 384), 115b.



Bir diğ er temel kural, para cezalarının kanunnâmede vazedilen miktarlara göre kesilmesi ve tahsil edilmesidir. Bu kuralların amacı örfî yetkililerin keyfi hareket edip halka zulmetmesini önlemektir.<sup>27</sup> Ehl-i örfün boşama yemini ettirdiği anlatılan yukarıdaki fetvalar, daha çok kadı marifeti olmadan ve/veya kanunnâme hilafına tayin edilen cezalarla ilgili olmalıdır.

Fetva mecmualarına yansıyan meseleler, örfî yetkililerin zanlıların bulunması ve yargıya teslim edilmesi gibi adlî sebeplerle de boşama yeminini kullandıklarına işaret etmektedir. Fetvalarda bir âmilin, bir kişiyi falan hususta falan kişi birlikte değil miydi diye sorgulayıp şartladığı ve bir muhızrın bir kişiye yarın -mahkemeye- gelmesi hususunda şart verdiği ifade edilir.<sup>28</sup> Yine bir subaşının bir kişiye falan şahsı falan zamana kadar kendisine getirip teslim etmesi ve bir voyvodanın bir kimseye oğlunu falan gün kendi meclisine getirmesi hususunda şart ettirdiği görülür.<sup>29</sup> Diğ er bazı fetvalarda, ehl-i örfün bir kimseye oğlunu yarın öğ le vaktine kadar kendisine getirip teslim etmesi, baş ka bir kişiye *kabahat* iş leyip kaç an bir şahsı bulup kendisine getirmesi ve göz altına aldığı bir kişiye kardeşinin hırsızlık zanlısı olduğunu bilmediği hususunda boşama yemini ettirdiği anlatılır.<sup>30</sup>

Örfî yetkililer, zaman zaman kişiler arasındaki borç ilişkilerini yönetmek ve mükelleflerden yükümlü oldukları vergileri tahsil etmek için boşama yemininden yararlanır. Fetvalarda ehl-i örfün bir kişiye babası alacaklılarına borcunu ödemededen İstanbul'a gitmemesi, bir sancakbeyinin bir kişiye üç gün içinde falan kimse ile ödemesi ve bir muhızrın bir borçluya falan gün gelip kendisiyle ödemesi hususlarında talâka şart verdiği anlatılır.<sup>31</sup> Yine ehl-i örfün bir kişiye *salgun* akçelerini falan zamana kadar toplayıp ulaştırması ve toplayanlara yardım etmesi, iki *avâriz* âmilinin bir köye gelip yükümlüye avâriz akçesini kendilerine ödemededen ortadan kaybolmaması ve avâriz akçesini toplamaya memur olan görevlinin bir köylüye divan halkını yanına alıp kendisine gelmesi şartına bağlı olarak talâk verdiğ ini gösteren fetvalara rastlanmaktadır.<sup>32</sup>

Örfî yetkililer bir mahallede, köyde/kasabada siyasi dedikodu, bozguncu ya da eş kıya olup olmadığını tespit etmek, halkı köylerine ve kasabalarına gelen eş kıyaya karşı motive etmek ve onlara karşı durmalarını sağlamak için de boşama yeminine müracaat eder. Şeyhülislâm Ebüssüüd Efendi (öl. 982/1574) "Bir karyeye bir fesâd olup kim ettiğ i sâbit olmadan ehl-i örf karyeye "Bu karyede kim ehl-i fesâddır" deyu her birine talâka and vermeye kâdir olur mu" sorusuna "Şer' ile olmaz" cevabını vererek bu usulün ş eriate uygun olmadığını belirtir.<sup>33</sup> Cevabın mefhumu, ehl-i örfün zikredilen yönleme örf en başvuruabileceğ ine delâlet eder. Gerçekten fetva

27 Muharrem Midilli, *Klasik Osmanlı Ceza Hukukunda Ş eriat-Kanun Ayrımı* (İstanbul: Klasik Yayınevi, 2019), 81-82; 166-168.

28 Bozanzâde, *Fetâvâ-yı Ebüssüüd Efendi*, 60b; Boyabâdi, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, 40b.

29 Yahyâ Efendi, *Fetâvâ-yı Yahyâ Efendi*, 43b; Manisalı Evliyazâde Ali b. İbrahim, *Melceü'l-müftîn fi vâkıâtü'l-müsteftîn* (İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, Nadir Eserler-Türkçe, 3218), 120b-121a.

30 Zekeriyâyâde Yahyâ Efendi, *Fetâvâ-yı Yahyâ Efendi* (Süleymaniye Kütüphanesi, Serez, 1116), 34b, 41a, 41b.

31 Boyabâdi, *Mecmûatü'l-fetâvâ*, 31b, 37b; *Fetvâ Mecmûası* (Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 2868), 30b; *Mecmûatü'l-fevâid*, 44a ( mükerrer).

32 Ali Akkirmâni, *Fetâvâ-yı Akkirmâni* (Süleymaniye Kütüphanesi, Hafid Efendi, 98), 23a, 24b-25a; *Mecmûatü'l-fevâid*, 46a.

33 Bozanzâde, *Fetâvâ-yı Ebüssüüd Efendi*, 251a.

mecmualarına yansıyan meseleler, örfi yetkililerin bu yönetime fiilen başvurduğunu gösterir. Fetvalarda ehl-i örfün bir kimseye mahallede siyasi dedikodu (miş yaş) olduğunu bilmediği ve bir kasabayı teftişe memur olan görevlinin ahaliye içlerinde eşkıya ve harami olmadığı hususunda talâka yemin ettirdiği görülmektedir.<sup>34</sup> Diğer bazı fetvalarda ehl-i örfün köylülere suhte eşkıyası köylerine geldiğinde kaçmayıp savaşmak, köylerine suhte eşkıyasını sokmamak ve bir kasaba bekçisinin kasabaya suhte eşkıyası geldiğinde sükût etmemek üzere ahaliye şart verdiği anlatılmaktadır.<sup>35</sup>

Ehl-i örf, halkın belli bir zamanda belli bir yerde hazır bulunmasını veya kendisiyle buluşmasını temin etmek üzere talâka yemin verir. Fetvalarda ehl-i örfün kişilere falan zamanda kendisine gelmek, falan zamanda kendisine mülâki olmak, yarın sabaha kadar kendi sakin olduğu yere gelmek ve falan güne kadar kendisine gelmek yahut mektup ile haber göndermek üzere şart verdiği anlatılır.<sup>36</sup> Kimi zaman örfi yetkili, şartladığı kişinin gelip kendisiyle buluşmasıyla ilgilenmez; asıl amacı yemini ihlal ettirerek boşamanın gerçekleşmesini sağlamaktır. Ebüssuûd Efendi'nin bir fetvasına göre ehl-i örfün "Falan gün falan yere gelip bana buluşmazsan üç avradın üçer talâk boş olsun mu" diye sorduğu kişi olsun diye cevap verir fakat belirtilen zamanda buluşma yerine gittiğinde örfi yetkiliyi bulamaz. Bunun üzerine kadı nâibine gidip şarta riayet ettiğini gösterir. Şeyhülislâm bu kişinin -eğer belirttiği vakitte o yere varmak için şart ettiyse- eşlerinin boş olmayacağını belirtir.<sup>37</sup> Örfi yetkilinin belirttiği yerde neden bulunmadığı Şeyhülislâm'ın benzer bir fetvasından anlaşılabilir. Fetvada anlatılana göre örfi yetkili üç eşi bulunan bir kişiye "Falan yere gelip bana buluşmaz isen avratların üçer talâk boş olsun mu" diye sorar. Olsun cevabını veren kişi daha sonra zamanında o yere gider fakat örfi yetkiliyi bulamaz. Fetvada örfi yetkilinin "(şart eden kişinin) avratlarına talâki mezbur vâki olsun için gaybet edip ol gün ol yere varmamış" olduğu ifade edilmektedir.<sup>38</sup> Görüldüğü üzere örfi yetkilinin gaybet etmesinin sebebi, verdiği şarta uyulmasını önleyip boşamanın gerçekleşmesini sağlamaktır. Şeyhülislâm Hocaîade Esad Efendi'nin (öl. 1034/1625) bir fetvasında da ehl-i örfün bir kimseye, üç güne kadar üç yüz akçe vermezse karısının üç talâk boş olmasına şart verdikten sonra kayıplara karıştığı anlatılır. Boşamanın meydana gelmemesi için hâkimin örfi yetkili adına bir vekil tayin etmesi ve paranın üç gün içinde vekile verilmesi gerekmektedir.<sup>39</sup> Şeyhülislâm, örfi yetkilinin ortadan kaybolarak boşamanın meydana gelmesini amaçlayan muhtemel oyununu, tayin ettiği vekille bozmuş görünmektedir.

Fetva mecmualarında zikredilen meseleler, örfi yetkililerin kişilere başka sebeplerle de boşama yemini ettirdiğini gösterir. Fetvalarda ehl-i örfün kişilere köye bir daha girmeme, şarap

34 Bozanzâde, *Fetâvâ-yı Ebüssuûd Efendi*, 46b; Sun'ullah Efendi, *Fetâvâ-yı Sun'ullah Efendi* (Süleymaniye Kütüphanesi, H. Hüsnü Paşa, 502), 11a.

35 Hocaîade Esad Efendi, *Fetâvâ-yı Esad Efendi*, 2/12a; *Fetâvâ-yı Müntehabe*, 18a; Yahyâ Efendi, *Fetâvâ-yı Yahyâ Efendi*, 42a-b.

36 Bozanzâde, *Fetâvâ-yı Ebüssuûd Efendi*, 50b, 63b; *Mecmûatü'l-fevâid*, 43a; Hocaîade Esad Efendi, *Fetâvâ-yı Esad Efendi*, 1/39a; Yahyâ Efendi, *Fetâvâ-yı Yahyâ Efendi*, 36b.

37 Bozanzâde, *Fetâvâ-yı Ebüssuûd Efendi*, 64b.

38 Bozanzâde, *Fetâvâ-yı Ebüssuûd Efendi*, 64b.

39 Bozanzâde, *Fetâvâ-yı Ebüssuûd Efendi*, 64a.

ıçmeme, falan kişiyi bulduklarında öldürme gibi hususlarda şart verdiği belirtilir.<sup>40</sup> Yine bir subaşının, başka bir köyde bulunan akrabasının evine yerleşmek isteyen köylüye, başka bir köye gitmemesi ve bir sipahinin raiyyetinden bir kişiye filan yerde sakın olması hususlarında talâka yemin ettirdiği anlatılır.<sup>41</sup> Bazen hakkında boşama yemini ettirilen husus tam olarak ifade edilmez. Fetvalarda ehl-i örfün kişilere “Fılan fiili eder isen aldığım, alacağın üç talâk boş olsun mu”, “Fılan fiili işlemez isen benim dediğim olsun mu”, “Fılan fiili işlersen ben dediğim olsun mu” ya da “Falan husûsu edâ eyle” diyerek yemin teklif ettiği görülür.<sup>42</sup> Diğer bazı fetvalarda hiçbir ayrıntı verilmeden ehl-i örfün bir kişiye ikrahla üç talâka şart ettirdiği, bozgunculukla bilinen bir kişiye üç talâka şart verdiği, bir kişiyi bir hususta şartlayıp karın üç talâk boş olsun mu dediği ve bir çavuşun bir kişiyi şartladığı ifade edilir.<sup>43</sup>

Yukarıdaki fetvalar yöneticilerin İslam’ın ilk asırlarından itibaren boşama yemini otorite kurma ve itaat ettirme aracı olarak kullanma eğiliminin Osmanlı döneminde de devam ettiğini göstermektedir. Ehl-i örfün yürütme gücüne sahip merci olarak kendisine has cebir vasıtaları bulunmasına rağmen boşama yemininin diyânî bağlayıcı gücünden yararlanmak istemesi zayıflayan otoritesiyle ilgili olabilir. Boşama yemininin kolluk, vergi toplama, ödeme ve yargısal süreçlerde bir tür sözlü teminat olarak sahip olduğu işlev daha güçlü otorite tesis etmelerine hizmet etmiş olmalıdır. Aynı sözlü teminat haksız kazanç edinme ve kanun dışı tasarrufların ilgili mercilere ulaşmasını önleme gibi gayrimeşru sebepler için de kullanılıyordu. Örfi yetkililer özellikle üç talâka yemin ettirdikleri muhataplarının evliliklerini büyük bir tehditle karşı karşıya bıraktıklarının farkındaydılar. Zaten boşama yemini güçlü bir sözlü teminat olarak bağlayıcılığını bu tehditten alıyordu. İkrâh altında üç talâka yemin ettikten sonra evlilik birliğinin sona ermesi, aile yuvasının yıkılması, eşinin ve çocuklarının mağdur olması ile en az bunlar kadar ıstırap verici olan hülle usulü arasında kalan kişiler her ikisini de devre dışı bırakmak için hukuki bir formül bulmak zorundaydılar. Fetva mecmualarına yansıyan meseleler, ehl-i örfün ikrahı altında boşama yemini eden birçok kişinin çare olabilecek formülü öğrenmek veya kullandığı formülün hukuki etkisini teyit etmek için Osmanlı müftülerine başvurduğunu göstermektedir.

### **Osmanlı Müftülerinin Ehl-i Örfün İkrâh Altında Ettirdiği Boşama Yeminlerine Karşı Önerdiği Formüller**

Osmanlı müftüleri örfi yetkililerin ikrah altında ettirdiği boşama yeminlerini, Hanefî mezhebinin yerleşik içtihadını esas alarak geçerli saymışlardır. Zira mezhebin iç hiyerarşisi ve fetva usulü, prensip olarak kurucu imamlardan rivayet edilen ihtilafsız *zâhirü’r-rivâye* görüşlere

40 Bozanzâde, *Fetâvâ-yı Ebüssuûd Efendi*, 45b, 51b; Hocazâde Esad Efendi, *Fetâvâ-yı Esad Efendi*, 2/7a-b.

41 *Fetâvâ-yı Esad Efendi*, 40b; Yahyâ Efendi, *Fetâvâ-yı Yahyâ Efendi*, 42b; *Mecmûatü’l-fevâid*, 45b.

42 Bozanzâde, *Fetâvâ-yı Ebüssuûd Efendi*, 46, 51a; Hoca Sâdeddin Efendi, *Fetâvâ* (Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 2728), 4a; Hocazâde Esad Efendi, *Fetâvâ-yı Esad Efendi*, 1/32b.

43 Bozanzâde, *Fetâvâ-yı Ebüssuûd Efendi*, 49b, 63a-b; Mevlânâ Pîri Efendi, *Suveru’l-fetâvâ*, 42b-43a; *Kitâb-ı Fetâva’s-Sivâsiyye*, 29b; Boyabâdi, *Mecmûatü’l-fetâvâ*, 32a.

tabi olmalarını gerektiriyordu.<sup>44</sup> Mezhebin 16. yüzyılın ikinci yarısına doğru özellikle Anadolu ve Rumeli’de bir tür resmî sıfatla büyük ölçüde hâkimiyet kazanması<sup>45</sup> ikrah altında boşama yeminini geçersiz sayan diğer mezheplerin görüşüyle fetva vermelerine engeldi. Aynı durum kadıların verdiği kararlar hakkında daha fazla geçerliydi. Aslında Hanefî geleneğindeki bazı kavillere göre kadı *müctehedün fih* meselelerde diğer mezheplerin görüşleriyle karar verebilir ve bu yolla mükrehin boşamasını/boşama yeminini iptal edebilirdi.<sup>46</sup> Kadılar örfî yetkililerin ikrah altında ettirdiği boşama yeminlerini, mükrehin boşamasını geçerli görmeyen imamların kavillerine dayanarak geçersiz sayabilirdi. Ne var ki Osmanlı kadılarının bu bağlamda iptal kararı vermeleri sultan tarafından yasaklandığı için nâfiz ve sahih görülmemiştir. Hocazâde Esad Efendi’ye sorulan bir meselede örfî yetkilinin üç kişiye *ikrah-ı muteber* edip falancayı bulduklarında öldürmeleri için üç talâka şart verdiği ve bu kişilerin emri yerine getirdiği ifade edilir. Müstefî, kadı mükrehin boşamasının vaki olmayacağı görüşünde olan imamların kavillerine dayanarak boşamanın meydana gelmeyeceğine hükmederse hükmü nâfiz olur mu diye sorar. Hocazâde, bu şekilde karar vermek *memnû* olduğu için hükmün nâfiz olmayacağını ve zaten belirtilen durumda (şarta riayet edildiği için) talâkın meydana gelmeyeceğini söyler.<sup>47</sup> Hocazâde’nin başka bir fetvasında örfî yetkilinin bir kişiye falan hususu yerine getirmesi için ikrah altında üç talâk yemini ettirdiği anlatılır. Müstefînin sorusu şudur: Kadı talâkın butlânına hükmettiğinde yemin eden kişi o hususu yerine getirmese talâk vaki olur mu? Şeyhülislâm “Hüküm sahih olmayacak vukû-ı şart muhakkak oldukda olur” cevabını verir.<sup>48</sup> Başka bir ifadeyle kadının kararı geçerli olmadığı için şart tahakkuk ettiğinde boşama meydana gelir. Söz konusu yasak sebebiyle Osmanlı müftüleri kazaî iptal yolunu örfî yetkililerin ikrah altında ettirdiği boşama yeminlerine karşı çare olarak öneremediler.<sup>49</sup> Onun yerine, mezhepte bazıları siyasi otoritenin ikrah altında ettirdiği boşama yeminlerini etkisiz kılmak üzere geliştirilmiş olan bir dizi formül tavsiye ettiler. Bazı formülleri hiyel literatürünün temel eserlerinden biri olan *Kitâbü’l-hiyel*’in müellifi Hanefî fakih Ebû Bekir el-Hassâf’a (öl. 261/875) ve bir diğer Hanefî fakih Fahrüddin Hasen b. Mansûr Kâdîhan’a (öl. 592/1196) nispet ettikleri görülmektedir.<sup>50</sup> Müftülerin çare olarak en fazla önerdiği formüller istisna, vekâlet, boşama yeminini hâkime arz etmek, anlatmak ya da mektup ve elçi gibi bir yolla haber vermek, yemini nikâh bağı yokken

44 Kâdîhan, *el-Fetâva’l-Hâniyye*, 1/2-3.

45 Mehmet Akif Aydın, *Osmanlı Aile Hukuku* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 28-29.

46 İftihârüddin el-Buhârî, *Hulâsâtü’l-Fetâva*, 198b; Bezzâzî, *el-Fetâva’l-Bezzâziyye*, 5/171, 173; Nişancızâde Muhammed b. Ahmed, *Nûru’l-ayn fî islâh-i Câmî’i’l-fusûleyn*, thk. Ahmed Avvad Abdurrahman Numeyrî er-Rifâî (Beyrut: Dârül-Kütübî’l-İlmiyye, 2022), 1/82.

47 Hocazâde Esad Efendi, *Fetâvâ-yı Esad Efendi*, 2/7a-b.

48 Hocazâde Esad Efendi, *Fetâvâ-yı Esad Efendi*, 1/32b.

49 20. yüzyılın başlarında vefat etmiş olan Müftüzâde Ahmed Feyzî’ye ait bir mecmuada hâkimin mükrehin boşamasını/boşama yeminini iptal edebileceğine dair bazı fetvalar ve Hanefî geleneğinden nakiller zikredilmektedir. Leblebicizâde Müftüzâde Ahmed Feyzî b. Ali Arif el-Çorumî, *Fetva Suretleri* (Çorum İl Halk Kütüphanesi, 1674), 88b. Fakat aynı yerde “fî zamânina iftâdan ihraz lâzımdır” kaydı bulunmaktadır.

50 Bozanzâde, *Fetâvâ-yı Ebüssuûd Efendi*, 50b-51a; Veli b. Yûsuf, *Mecmau’l-fetâvâ*, 83a; *Mecmûâtü’l-fevâid*, 43a; Akkirmânî, *Fetâvâ-yı Akkirmânî*, 20b.

ihlal etmek, boşama lafzını yalan haber/ikrar manasında kullanmak, kinâî lafızdan boşama dışı bir mana kastetmek, boşama hükmünü şartın meydana gelmesinden ümit kesilinceye kadar geciktirmek ve yeminde umum ifade eden lafızları niyetle tahsis etmektir.

*İstisna.* Hanefî kaynaklarda boşama lafzına, tabii fasılalar dışında sükût etmeden ve duraksamadan asgari işitilecek miktarda inşallah (Allah dilerse) gibi kesinliği ortadan kaldıran bir kelime eklendiğinde boşama hükmünün daha oluşmadan iptal olacağı ifade edilir.<sup>51</sup> Sebep, inşallah lafzıyla boşama hükmünün Allah'ın dilemesine bağlanmış olmasıdır. Şartlı talâk formunda bir tür ta'lik söz konusudur. Boşamanın ta'lik edildiği şart (Allah'ın dilemesi) meçhul olduğundan ceza (boşama hükmü) oluşmaz. Boşama lafzının sonundaki istisna öncesindeki hükmü iptal eder. Osmanlı müftüleri istisnanın geçerli olabilmesi için inşallah kelimesinin en azından işitilecek kadar sesli söylenmiş olmasını,<sup>52</sup> boşama lafzına bağlanmasını ve ona bitişik olmasını gerekli görürler.<sup>53</sup> Müftüler örfi yetkililerin ikrah altında boşamaya şart ettirmesi karşısında istisnanın bir çare olarak kullanılmasını onaylarlar. Ehl-i örfün -cebren- talâka şart ettirdiği kişinin şartına bitişik kendi işiteceği kadar inşallah demesi hâlinde sonradan şartına aykırı hareket ederse boşamanın vaki olmayacağını ifade ederler.<sup>54</sup> Ehl-i örf korkusundan karısını üç talâkla kendi duyacağı miktarda inşallah diyerek boşayan kişinin karısının boş olmayacağını belirtirler.<sup>55</sup> Böylece istisna, boşama tasarrufunu daha tamamlamadan basit bir kelime oyunuyla ehl-i örften habersiz iptal etmek suretiyle evlilik birliğinin korunmasına hizmet eder. Ne var ki bazı örfi yetkililer istisnanın bu işlevinden haberdardır. Nitekim fetvalarda ehl-i örfün bir kişiye karısını “inşâallahsız” bâin talâk boşamasını söylediği<sup>56</sup> ve avâriz vergisi toplamak üzere bir köye gelen âmillerin yükümlüden “hilesiz ve hud'asız ve inşâallahsız ve mekirden beri dermansız” bir boşama yemini istediği anlatılmaktadır.<sup>57</sup> Örfi yetkililerce istisnanın bu şekilde özellikle zikredilmesi halk tarafından yaygın şekilde kullanıldığına işaret etmektedir.

İstisnanın geçerli olabilmesi için mükrehin inşallah lafzını asgari kendi duyacağı miktarda söylemesini yeterli görmek bazı ispat zorlukları ortaya çıkarır. Zira lafız mükrehin sadece kendisi tarafından duyulduğu için sadece kendi ikrarına dayanacaktır. İkrarı doğruysa hüküm

51 Kâdîhan, *el-Fetâva'l-Hâniyye*, 3/475-76; Bezzâzî, *el-Fetâva'l-Bezzâziyye*, 1/243; Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhur*, 2/70; Ankaravî, *Tercümetü'l-Gurer ve'd-Dürer*, 2/294.

52 Bu nedenle fetvalarda şartlı talâka zorlanan bir kişinin şartına “gönlünden” inşallah kelimesi eklemesi istisna sayılmaz. Sâdî b. Hüsâm el-Mağnisâvî (İbnü'l-Edhemî), *Mecmûa-i Fetâva* (Atıf Efendi Kütüphanesi, 2835, 1b-70b), 61b. Dayak korkusuyla boşama lafzına “hufyeten” eklendiği iddia edilen inşallah kelimesinin kişi tarafından işitilmiş olmasına bakılır. Hocaâde Esad Efendi, *Fetâvâ-yı Esad Efendi*, 1/34a-b.

53 Fetvalarda bir zorbanın falan yerde kendisiyle buluşmak üzere üç talâka şart ve yemin teklif ettiği kişinin “İnşâallah -teâlâ- varıp buluşmazsam olsun” dedikten sonra o yere varıp zorbayı bulamaması hâlinde dileme talâkın ta'likinde olmadığı için boşamanın meydana geleceği ifade edilir. Yahyâ Efendi, *Fetâvâ-yı Yahyâ Efendi*, 38a; Hasan b. Ali el-Kayserî, *Semhatü'l-Ebrâr*, 124b. Boşama lafzıyla inşallah lafzı arasına girecek başka bir kelimenin istisnanın talâka bitişmesine mâni olacağı hatırlatılır. Hasan b. Ali el-Kayserî, *Semhatü'l-Ebrâr*, 109b.

54 İbnü'l-Edhemî, *Mecmûa-i Fetâva*, 30a; 60b; Bozanzâde, *Fetâvâ-yı Ebüssüüd Efendi*, 50a; Hasan b. Ali el-Kayserî, *Semhatü'l-Ebrâr*, 110a.

55 Bozanzâde, *Fetâvâ-yı Ebüssüüd Efendi*, 54a; Veli b. Yûsuf, *Mecmau'l-fetâvâ*, 87a; Çorlulu Sinan, *Mecmûatü'l-fetâvâ*, 59b.

56 Bozanzâde, *Fetâvâ-yı Ebüssüüd Efendi*, 54a.

57 Akkirmânî, *Fetâvâ-yı Akkirmânî*, 24b-25a.

diyâneten geçerlidir. Fakat mahkeme zahire göre karar vermektedir ve mükrehin sadece kendi ikrarına dayanan iddiası zahire -açıkça verilen talâka- aykırıdır. Bazı Osmanlı müftüleri istisnânın kazâen geçerli olması için iddia sahibinin yemin etmesini yeterli görürler. Bir fetvada ehl-i örfün üç talâka şart verdiği kişinin şartına muttasıl kendi duyacağı kadar inşallah deyip daha sonra şartına riayet etmemesi durumunda istisna iddiasının yemini ile tasdik olunacağı ifade edilir.<sup>58</sup> Ebüssuûd Efendi, örfi yetkilinin karısını “inşâallahsız” bâin talâk boşamasını söylediği kişinin daha sonra istisna iddia edip yemin etmesi hâlinde -örfi yetkili istisna bulunmadığına beyyine getirse bile- tasdik olunacağını belirtir.<sup>59</sup> Gerçekte örfi yetkilinin beyyinesi zahiri desteklediği için daha evla görünmektedir. Fakat evlilik birliğini koruma ve mükrehin uğradığı haksızlığı giderme endişesi yeminle desteklenmiş istisna iddiasının tercih edilmesini gerektirmiştir. Osmanlı müftüleri yeminin kabul edilmesini, muhtemelen müstefînin hâlini ve kötüleşen zamanı dikkate alınarak bazı şartlara bağlamıştır. Ebüssuûd Efendi, ehl-i örfün falan gün falan yere şu miktar altın getirmesi hususunda üç talâka şart verdiği kişinin daha sonra şarta riayet etmemesi ve istisna iddiasıyla yemin etmesi hâlinde zâhir-i hâl müsaitse tasdik olunacağını ifade eder.<sup>60</sup> İddianın zâhir-i hâle uygun sayılması için dâva konusu olayın üzerinden fazla zaman geçmemiş olması gerekir.<sup>61</sup> Bazı Osmanlı müftüleri yeminin kabul edilmesi için iddia sahibinin iyi hâlli olmasını ve hâkimin bu hususta kanaat getirmesini gerekli görürler. Şeyhülislâm Bostanzâde Mehmed Efendi (öl. 1006/1598) ehl-i örfün üç talâka şart verdiği kişinin daha sonra şartına uymayıp istisna iddia etmesi hâlinde yemininin “salih ve mütedeyyin olup hâkim kabul ederse” tasdik olunacağı görüşündedir.<sup>62</sup> Hoca Sâdeddin Efendi (öl. 1008/1599) ehl-i örfün zorla talâka şart verdiği salih ve mütedeyyin bir kişinin daha sonra şartına riayet etmeyip istisna iddia etmesi durumunda yemininin, adil bir hâkim iyi hâlli (kemâl-i salâh) oluşuna kesin olarak güvenirse (cezm ve itimat) kabul edileceğine fetva vermiştir.<sup>63</sup> *Fetâvâ-yı Abdürrahîm*'de yer alan bir fetvada ehl-i örfün kendisini şikâyet etmemesi için üç talâka şartladığı kişinin daha sonra şikâyette bulunup istisna iddia etmesi hâlinde yemininin; salah ve takvası ile marufsa ve hâkim inanıp tasdik ederse muteber olacağı belirtilmektedir.<sup>64</sup> Görüldüğü üzere müftüler istisna iddiasında bulunan kişinin yemininin kazâen geçerli sayılması için zâhir-i hâle uygunluğu, iddia sahibinin iyi hâlli olarak bilinmesini ve hâkim onayını gerekli görmektedir.

Bazı müftüler istisnânın kazâen geçerli sayılması için iddia sahibinin -yemin etmeden- sadece iyi hâlli oluşunu veya hâkimin iddiayı kabul etmesini yeterli görür. Hocazâde Esad Efendi'nin bir fetvasına göre ehl-i örfün kavga ettiği iddiasıyla göz altına alıp hapsedtiği ve altı

58 Boyabâdi, *Mecmûatü'l-fetâvâ*, 54a.

59 Bozanzâde, *Fetâvâ-yı Ebüssuûd Efendi*, 54a.

60 Boyabâdi, *Mecmûatü'l-fetâvâ*, 54a.

61 Ebüssuûd Efendi'nin bir fetvasına göre ehl-i örf korkusuyla karısını üç talâk boşayan kişi, nâibin boşamaya hükmetmesi ve kadının yeni bir evlilik yapmasından sonra istisna iddiasında bulunsa ve inşallah dediğini evvelden beyan etmeyip nikâhtan sonra söylese sözüne itibar edilmez. Çünkü iddiası gerçek olsaydı onu evvelden beyan ederdi. Bozanzâde, *Fetâvâ-yı Ebüssuûd Efendi*, 54a; Veli b. Yûsuf, *Mecmau'l-fetâvâ*, 87a; Çorlulu Sinan, *Mecmûatü'l-fetâvâ*, 59b.

62 *Mecmûatü'l-fevâid*, 45b (mükerrer).

63 Hoca Sâdeddin Efendi, *Fetâvâ-yı Sâdeddin Efendi*, 5a.

64 Abdürrahîm Efendi, *Fetâvâ-yı Abdürrahîm*, 1/231.

güne kadar bin akçe cerîmeyi getirmesi hususunda üç talâka şart verdiği kişi, kendisi işitecek kadar ve muttasıl olarak inşallah dedikten sonra şartına aykırı hareket ederse karısı diyâneten boş olmaz; iyi hâlli olarak biliniyorsa ayrıca kazâen de boşanmış sayılmaz.<sup>65</sup> Hocazâde'nin başka bir fetvasında ehl-i örfün bir köy halkını köylerine suhte eşkiyası geldiğinde firar etmeyip savaşmak üzere üç talâka şartladığı fakat suhte eşkiyası geldiğinde halkın dayanamayıp kaçtıkları anlatılır. Şeyhülislâm'a göre köy halkı şart sırasında kendileri işitecek kadar ve muttasıl olarak inşallah demişlerse eşleri diyâneten boş olmaz; iyi hâlli olarak biliniyorlarsa ayrıca kazâen de boşanmış sayılmaz.<sup>66</sup> Bu iki fetvada sadece iyi hâlli oluşun istisna iddiasını kazâen geçerli kıldığı görülmektedir. Şeyhülislâm Zekeriyâyâde Yahyâ Efendi'ye (öl. 1053/1644) göre ehl-i örfün falan gün falan mahalle gelmesi hususunda üç talâka şart verdiği kişinin şarta muttasıl kendi işiteceği kadar inşallah demesi ve daha sonra şarta riayet etmemesi hâlinde, hâkim tasdik ederse karısı boş olmaz.<sup>67</sup> Bu fetvada salt hâkimin tasdiki, istisna iddiasının kabulü için yeterli sayılmaktadır.

*Vekâlet.* Osmanlı müftüleri ikrah altında verilen talâkların etkisiz kılınması amacıyla bazen vekâlet formülünü önermiştir. Vekâlet bir kimsenin işini başka bir kişiye devretmesi ve o kişiyi kendi yerine geçirmesidir. Fetva mecmualarına yansıyan meseleler, vekâlet formülünün daha çok husumet/dâva hususunda kullanıldığını gösterir. Ebüssuûd Efendi, ehl-i örfün haksız yere çok miktarda para aldığı ve daha sonra parayı talep eylemeyeceğine dair üç talâka yemin ettirdiği kişinin parayı vekil yoluyla talep etmesi hâlinde şer'an karısının üç talâk boş olmayacağını ifade eder ve bu formülün dâva gibi bizzat üstlenilmeyen tasarruflarda geçerli olacağını hatırlatır.<sup>68</sup> Gerçekten vekâlet formülü nikâh gibi hukuku müvekkile dönen tasarruflarda çare olarak işlev görmez. Çünkü vekil yoluyla gerçekleşen nikâh akdinde müvekkilin bizzat kendisi taraf olmuş sayılır. Ebüssuûd Efendi başka bir fetvasında vekâlet formülünün kullanılmasını telkin eder. Fetvada anlatılana göre bir kimse ehl-i örfün elinde mahpus iken kardeşleriyle müşterek malından bir miktar para verip kurtulur. Ehl-i örf daha sonra parayı talep etmeyeceklerine dair kendisine üç talâk boşama yemini ettirir. Şeyhülislâm'ın ilk cevabına göre yemin eden kişinin kardeşleri daha sonra parayı talep ederse boşama meydana gelir. Şeyhülislâm ikinci cevabında "Olur amma kimesne vekâletle talep eylese olmaz idi" ifadelerini kullanır.<sup>69</sup> Cevaptaki "olmaz idi" ifadesi daha önce gerçekleşmiş bir olay hakkında fetva istendiğini göstermektedir. Eğer öyleyse vekâlet formülü daha sonra gerçekleşecek benzer olaylarda kullanılabilir.

Vekâletin boşamayı önleyici bir çare olarak kullanıldığından haberdar olan bazı örfî yetkililer haksız yere aldıkları paranın vekâleten dâva edilmesini de önlemek için boşama yemini ettirir. Ebüssuûd Efendi'nin bir fetvasında, ehl-i örf bir kimseye kendisinden aldığı parayı asaleten ve vekil yoluyla talep etmemesi hususunda talâka şart vermiş olsa vekilin vekili talep edince

65 Hocazâde Esad Efendi, *Fetâvâ-yı Esad Efendi*, 2/11b.

66 Hocazâde Esad Efendi, *Fetâvâ-yı Esad Efendi*, 2/12a.

67 Yahyâ Efendi, *Fetâvâ-yı Yahyâ Efendi*, 40a.

68 Çorlulu Sinan, *Mecmûatü'l-fetâvâ*, 55b.

69 Bozanzâde, *Fetâvâ-yı Ebüssuûd Efendi*, 67a.

talâk vaki olur mu diye sorulur. Şeyhülislâm bu durumda talâkın vaki olmaması için o kişinin ehl-i örfle ilintili birini (müteallekat) meclis-i şer‘e götürmesini, orada ehl-i örfün kendisinden para alıp geri istememeye şart ettiğini anlatmasını ve hâkimin ehl-i örfle ilintili kişiyi müddei tayin edip parasını almasını söyler.<sup>70</sup> Şeyhülislâm başka bir fetvasında, “Ehl-i örf Zeyd’in bir miktar akçesin alıp ba‘de zaman dâva etmeyeceğine talâk-ı selâseye yemin verse ba‘dehu dâva eylemek istedikde ne veçhile dâva eylemek gerekdir ki talâk-ı selâs vâki olmaya” sorusunu benzer şekilde cevaplar.<sup>71</sup> Her iki fetvanın nükulünde Kâdîhan’ın *el-Hâniyye*’sinden bir mesele nakledilir: Sultan bir kişinin malını zulmen alıp daha sonra malı dâva etmeyeceğine dair o kişiye yemin ettirdiğinde çare o kişinin talimatı olmadan başka birisinin dâva açmasıdır. Mal sahibi dâva açanla birlikte mahkemeye gider ve kadıya yemin olayını anlatır. Kadı neden bizzat mal sahibinin değil de başkasının dâva açtığını anlar ve malın iadesine karar verir.<sup>72</sup> Fetvalardaki formüle göre mağdur ehl-i örfle ilintili birinin yanında, Kâdîhan’ın formülüne göre ise kendisi adına dâvacı olan fuzûlînin yanında hâlini hâkime arz edecektir. İlk durumda hâkim fuzûlen açılmış dâvaya, ikinci durumda ise tayin ettiği dâvacının açtığı dâvaya bakacaktır. Aynı formül ilk fetvada asaleten ve vekâleten dâva açmama, ikinci fetvada sadece dâva açmama şartına bağlı talâklar için önerilmiştir. İkinci fetvada vekâlet formülünün kullanılması da mümkün iken mağduriyeti hâkime anlatma yolunun tercih edildiği görülmektedir. Ebüssuûd Efendi’nin başka bir fetvasında ehl-i örf, bir kimsenin haksız yere parasını aldıktan sonra o kimseye parayı geri almamaya ve aldırmmamaya boşama yemini ettirse parayı geri alıp “talâk vâki olmamaklığa kabiliyet var mıdır” diye sorulur. Şeyhülislâm talâkın meydana gelmemesi için yemin eden kişinin hâlini hâkime arz etmesini, hâkimin ehl-i örfü muhkem ta‘zîr ederek parayı bir kimseye aldırmasını ve hak sahibine vermesini önerir.<sup>73</sup> Görüldüğü üzere mağdurun, hâlini hâkime arz etmesi parayı geri alma veya aldırma olarak değerlendirilmez. Hatta Ebüssuûd Efendi, ehl-i örfün zulmedip ehl-i şer‘e bir şey söylememesi hususunda ikrahla boşama yemini ettirdiği kişinin daha sonra durumu hâkime mektup, elçi ya da işaretle bildirmesi hâlinde boşamanın meydana gelmeyeceğine fetva verir.<sup>74</sup> Kısaca fetvalarda boşama yemini etkisiz hâle getiren bir formül olarak tavsiye edilen yollardan mükrehin hâkime durumunu hikâye etmesi, arz etmesi ve hatta mektup, elçi ya da işaret gibi bir yolla bildirmesi bizzat veya vekâleten dâva açmak olarak görülmez.

Örfî yetkililer bazen haksız yere para aldığı kişilerin daha sonra bizzat ya da vekâlet yoluyla kendilerine dâva açmasını önlemek için hiçbir açık kapı bırakmamak isterler. Şeyhülislâm Çatalcalı Ali Efendi (öl. 1103/1692) ve sonraki bazı müftülerin mecmualarında yer alan bir

70 Bozanzâde, *Fetâvâ-yı Ebüssuûd Efendi*, 50b.

71 Veli b. Yûsuf, *Mecmau’l-fetâvâ*, 82b-83a. Ayrıca bk. Çorlulu Sinan b. Ramazan, *Mecmûatü’l-fetâvâ*, 55a.

72 Bozanzâde, *Fetâvâ-yı Ebüssuûd Efendi*, 50b-51a; Veli b. Yûsuf, *Mecmau’l-fetâvâ*, 83a. Ebû’l-Leys es-Semerkanî (öl. 373/983) de benzer bir formülden bahsetmektedir: Bir idareci malına göz koyduğu kişinin malını haksız bir şekilde gasp ettikten sonra dâvacı olmaması için kendisine boşama yemini ettirdiğinde başvurulacak çare, haksızlığa uğrayan kişinin bir kimseyi yanına alıp mahkemeye gitmesi ve olayı hâkimin yanında diğer şahsa anlatmasıdır. Böylece hâkim hem olayı hem de neden başkasının dâvacı olduğunu anlar. Köse, “İslam Hukukunda İkrâhın Sözlü Tasarruflara Tesiri”, 50.

73 Bozanzâde, *Fetâvâ-yı Ebüssuûd Efendi*, 64a.

74 Veli b. Yûsuf, *Mecmau’l-fetâvâ*, 83b; Çorlulu Sinan, *Mecmûatü’l-fetâvâ*, 55b.



meseleye göre örfî yetkili haksız yere para aldığı kişiye “Benden aldığın akçeyi senden dâva edersem ya kimesneyi tevkîl edersem taht-ı nikâhında olan avradım üç talâk boş olsun ve her alacağım dahi *küllemâ tezevvetü imraeten fehiye tâlikun* (Her ne zaman bir kadınla evlenirsem boş olsun) mefhûmu üzere boş olsun” diyerek şart verir. Fetvaya göre şartın etkisiz kılınmasının yolu kişinin parayı bizzat dâva etmeden veya başka bir kişiye vekâlet vermeden önce karısını bir talâkla boşaması, iddet bittikten sonra dâvayı bizzat veya vekâleten açması, bir fuzûlünin eski karısını kendisine nikâhlanması ve kendisinin de nikâhı fiiliyle kabul etmesidir.<sup>75</sup> Evliliği yenilemek isteyen kişi kimseye nikâh talimatı vermemeli ve fuzûlî nikâhı sözlü olarak değil, mehri göndermek gibi bir fiille gerçekleştirmelidir. Nikâh talimatı vermek ya da nikâhı sözlü olarak kabul etmek icazet-i lâhika hükmünde kabul edildiğinden evliliğin vekâlet-i sâbika yoluyla gerçekleştirildiğini gösterir ve nikâhın hukuku müvekkile raci olduğundan yeminin bozulmasına neden olur. Fetvada dâvanın iddetten sonra açılması istenmektedir. Çünkü evliliğin eseri iddet sona erene kadar devam eder. Bu eser sebebiyle bâin talâkla olsa bile iddet bekleyen bir kadın daha önce yapılmış olan boşama yeminine mahal olabilir.<sup>76</sup> Nikâh bağının tamamen ortadan kalkması için iddetin sona ermesi beklenmeli ve şart daha sonra gerçekleştirilmelidir. Zira nikâh içinde şart ceza (boşama) ile birlikte gerçekleşirken nikâh dışında cezasız gerçekleşir.<sup>77</sup> Bu kurallardan herhangi birine dikkat etmemek yeminin zamansız bir şekilde ihlal edilmesine ve boşamanın gerçekleşmesine sebebiyet verir. Şeyhülislâm Sâdî Çelebi'nin (öl. 945/1539) bir fetvasında anlatılana göre ehl-i örf bir kişiyi tutup babasının, alacaklılarına borcunu ödemediği İstanbul'a gitmemesi hususunda üç talâka yemin ettirir. Fakat baba, alacaklılarına borcunu ödemediği İstanbul'a gider. Oğul üç gün geçmeden karısını bâin talâkla boşar. Müsteftî boşamanın bu bâin talâkla mı yoksa yeminin gereği olan üç talâkla mı gerçekleştiğini sorar. Şeyhülislâm ikincisi yönünde görüş bildirir.<sup>78</sup> Zira üç talâkın bağlandığı şart meydana gelmiş ve oğul için boşama hakkı kalmamıştır. Yemini etkisiz kılmak için önce bâin talâkla karısını boşaması, iddetin bitmesini beklemesi ve daha sonra şartın meydana gelmesi/babasının İstanbul'a gitmesi gerekiyordu. Böylece şart meydana geldiği anda nikâh bulunmadığı için yemin çözülecek ve eski karısını yeniden nikâhlayabilecekti.

*Boşama Lafzını Yalan Haber/İkrar Anlamında Kullanmak.* Örfî yetkililerin ettirdiği boşama yeminini etkisiz kılmanın bir diğer yolu boşama lafzını inşâ anlamında değil, yalan ikrar/haber anlamında kullanmaktır. Mükreh, boşama lafzıyla daha önce gerçekleşmemiş bir talâkı ikrar etmeyi/haber vermeyi kastederse boşama hükmü oluşmaz. Hanefî geleneğinde ikrarın geçerli olması için rızâ şartı aranır. İkrar rızâyı ortadan kaldırdığı için ikrar geçersiz olur.<sup>79</sup> İkrar doğru ile yalan arasında bir haber olarak kabul edilir. Zorlama yoksa haberin doğruluk yönü tercih edilir. Fakat zorlama varsa rızâ ortadan kalktığı için haberin yalan yönü

75 Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, 84; Mehmed Karahisârî, *Fetâvâ-yı Karahisârî* (İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, Nadir Eserler-Türkçe, 924), 28b; Hasan b. Ali el-Kayserî, *Semhatü'l-Ebrâr*, 120b.

76 Mevkûfâtî, *Mülteka Tercümesi*, 1/273.

77 Ankaravî, *Tercümetü'l-Gurer ve'd-Dürer*, 1/261. Mevkûfâtî, *Mülteka Tercümesi*, 1/263-64.

78 Boyabâdî, *Mecmûatü'l-fetâvâ*, 37b.

79 İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 3/264.

üstün tutulur. Zira mükreh, sözü kötülüğü defetmek için söylemiştir.<sup>80</sup> *el-Fetâva'l-Hâniyye* gibi kitaplarda ikrâh altında boşamanın geçerli olduğu ifade edildikten hemen sonra ikrâh altında gerçekleşen boşama ikrarının geçerli olmadığı belirtilmek suretiyle ikrarın hukuki çare olabileceği ima edilir.<sup>81</sup> Ebüssuûd Efendi'ye sorulan bir meselede anlatılana göre örfî yetkili bir kişiyi tutup karısını daha önce üç talâkla boşadığını iddia eder. O kişi bu iddiayı reddeder. İhtilaf mahkemeye taşınır. Örfî yetkili iddiasını ispat edemez. Koca yemin eder ve durum sicile kaydedilir. Daha sonra o kişi örfî yetkili tarafından tutulup karısına talâk verdiğini söylemeye zorlanınca geçmişte bâin talâk verdiğini söyler. Şeyhülislâm'a göre kişi ikrâh altında talâk verdiyse boşama vaki olur, ikrarda bulunduyorsa vaki olmaz. Fetvanın sonunda *Hulâsatü'l-fetâvâ*'dan "Kişi bir şeyi ikrar etmeye zorlansa ve onu ikrar etse kendisine bir şey gerekmez. Yani talâk, itak vs. ikrar etmeye ikrâh" ibaresi nakledilmiştir.<sup>82</sup> Böylece ikrâh altında karısını boşayan kişi talâk lafzıyla inşâ değil, geçmişten haber verme manası kastettiğinde boşama meydana gelmemiş olur. Ebüssuûd Efendi'nin başka bir fetvasında bir âmilin bir kişiye falan hususta falan kişi birlikte değil miydi diye sorduğu ve aldığı olumsuz cevap üzerine "...bile olduğu takdirce avradın üç talâk boş olsun mu" diyerek şart teklif ettiği görülmektedir. O kişi bu teklife olsun diye karşılık vermiştir. Daha sonra ikrâh altında kendisine falan kişinin birlikte olduğu söyletilmiştir. Müsteftî bu meselede üç talâkın meydana gelip gelmediğini öğrenmek istemektedir. Şeyhülislâm gerçekte birlikte değil ise talâkın meydana gelmeyeceği görüşündedir.<sup>83</sup> Çünkü kişi ikrâh altında ikrarda bulunmuştur. İkrar gerçeklikle uyumlu değilse şart gerçekleşmemiş demektir. Şart gerçekleşmemişse ceza vaki olmayacaktır. Bazı mecmualarda yer alan bir meselede anlatılana göre bir kimse firar edip kayıplara karışan bir şahıs hakkında, kaçtığından haberi varsa karısının üç talâk boş olması üzerine yemin eder. Gerçekten de kaçtığından haberi yoktur. Fakat daha sonra ehl-i örf o kimseyi göz altına alıp ilgili şahsın kaçtığından haberdar olduğunu ikrar etmesini, aksi takdirde kendisini öldüreceğini söyler. Müsteftî bu kimsenin ikrâh-ı muteber altında ikrarda bulunması hâlinde karısının boş olup olmayacağını sormaktadır. Şeyhülislâm, karısının boş olmayacağı görüşündedir.<sup>84</sup> Fetvanın devamındaki nakilde Kâdîhan'ın yukarıda zikredilen "Bir kimse talâkı ikrar etmesi için ikrâh olunursa ve ikrar ederse talâk vaki olmaz" sözü aktarılır. Mükrehin ikrara zorlandığı ifade edilen şey boşamanın bağlandığı şarttır. Şartın ikrâh altında gerçekleşmesi yalana muhtemel yönünün ön plana çıkarılmasını gerektirecek ve şart bulunmadığından boşama meydana gelmeyecektir. Ne var ki bu formül diyâneten işlevseldir. Kişi ikrarıyla geçmişten yalan haber vermeyi veya daha önce verdiği talâkı kastettiğini söylediğinde evliliği diyâneten sürdürme hakkı vardır; evliliği kazâen sona ermiştir.<sup>85</sup>

80 Şerahsî, *el-Mebsût*, 6/178; 24/51; Bezzâzî, *el-Fetâva'l-Bezzâziyye*, 3/131; Merginânî, *el-Hidâye*, 9/241; Ankaravî, *Tercümetü'l-Gurer ve'd-Dürrer*, 2/144.

81 Kâdîhan, *el-Fetâva'l-Hâniyye*, 3/483; Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhur*, 2/8.

82 Bozanzâde, *Fetâvâ-yı Ebüssuûd Efendi*, 62b; İftihârüddin el-Buhârî, *Hulâsatü'l-fetâvâ*, 265b.

83 Bozanzâde, *Fetâvâ-yı Ebüssuûd Efendi*, 60b.

84 Minkârîzâde, *Fetâvâ-yı Minkârîzâde*, 119a; Abdürrahîm Efendi, *Fetâvâ-yı Abdürrahîm*, 1/259.

85 Ebû Yakûb Yûsuf b. Ali el-Cürcânî, *Hizânetü'l-ekmel fî fûrûi'l-fikhi'l-Hanefî*, thk. Ahmed Halil İbrahim (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2015), 3/343; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 3/264. Bununla birlikte Hanefî fikh âlimi Zeynüddin İbn Nüceym (öl. 970/1563) mükrehin daha öncesinde şahit tutması hâlinde boşamasının vaki olmayacağına dair bir görüş zikreder ve Hâfîzüddin el-Bezzâzî'nin (öl. 827/1424) bu görüşü mazlumla

*Talâk Lafzının Boşama Dışında Bir Manasını Kastetmek.* Hanefî geleneğinde mükrehin kullandığı boşama lafzından talâk dışında bir mana kastetmiş olması hâlinde boşamanın meydana gelmeyeceği ifade edilir. Gelenek üzerinde belirleyici etkisi bulunan İbrahim en-Nehaî'ye (öl. 96/714) nispet edilen bir görüşe göre ikrah altında olan kişi talâk lafzını söylerken lafzı en uzak anlamını kastederek kullanırsa (tevriye) tasarrufu geçersiz olur.<sup>86</sup> Talâk dışında başka bir mana kastedilmeye en uygun boşama lafızları, kinâî olanlardır. Zira kinâî boşama lafızları talâk dışında hemen akla gelen başka manalar da içerirler ve özel olarak talâk manası kastedilmeden boşama meydana getirmezler. Örfi yetkililerin ikrahla talâk verdirdiği hâllerde bu tür lafızlar çare işlevi görebilir. Nitekim Zekeriyâzâde Yahya Efendi'nin bir fetvasında bir kadının, kocasını ehl-i orfe şikâyet ettiği ve ehl-i örfün kocayı çağırıp “Şu kadar değenek urun ba‘dehu habs edin” diye emrettiği anlatılmaktadır. Bunun üzerine koca “Ben avradımdan ve yedinde olan malımdan geçtim, beni salıverin” demiştir. Şeyhülislâm, bu hâlde karısı kendisinden mübâne olur mu diye soran kişiye “Talâk niyyet ettiyse olur” cevabını verir.<sup>87</sup> Çünkü geçtim kelimesi kinâye olduğundan boşamanın gerçekleşmesi için niyete ihtiyaç vardır. Nitekim fetvanın başka bir mecmuada yer alan versiyonunda kocanın kullandığı lafzın kinâye olduğu, mükreh talâka niyet etmediyse boşamanın gerçekleşmeyeceği ama niyet ettiyse gerçekleşeceği ifade edilmekte ve “Bütün kinâyelerde aslanan talâkın ancak niyetle vâki olmasıdır” denilmektedir.<sup>88</sup> Buna göre ikrah altında boşama yemini eden bir kişi, kinâî lafız kullanıp boşamaya niyet etmezse evliliğine zarar gelmesini önleyebilir. Bu durum sadece kinâî lafızlar için değil, Hanefî fakih Hassâf'a göre sarîh boşama lafızları için de geçerlidir. Bir fetvada, zalim bir kişinin salih ve mütedeyyin bir kimseye cebren talâka yemin verdirmesi hâlinde o kimse talâk lafzının ilk akla gelen manasını değil, muhtemel başka bir manasını kastederse niyeti sahih olup talâkın meydana gelmemesine şer'î bir mahlas olup olmadığı sorulur. Müftü “Kazâen olmaz, diyâneten olur. Hassâf kavli üzere kazâen dahi olur” cevabını verir ve devamla koca mütedeyyin olup hâkim tarafından tasdik edilirse Hassâf'ın görüşünün ihtiyar edilmesinde bir beis olmadığını ifade eder.<sup>89</sup> Böylece sarîh talâk lafzının niyete bağlı olmadan sonuç doğuracağını ifade eden fıkıh kuralından zaruret sebebiyle dönülmekte ve sarîh talâk lafzının boşama dışındaki muhtemel manalarından birinin kastedilmesi muteber görülme suretiyle evlilik birliği zorbalara karşı korunmuş olmaktadır.

*Boşama Hükümünü Yeis Hâline Kadar Geciktirmek.* Osmanlı fetvalarında mükrehin boşamasını etkisiz kılmanın bir diğer yolu da boşama hükümünü, üzerine yemin edilen şeyin yapılma(ma)sından ümit kesilinceye kadar tehir etmektir. Boşama hükmü, üzerine yemin edilen şeyin yapılma(ma)sından ümit kesilinceye; pratikte taraflardan birinin ölüm vaktine kadar muallakta bırakılmak suretiyle evlilik birliği korunmuş olur. Hocaazâde Esad Efendi'nin

kayıtladığını belirtir. Bezzâzi'ye göre zalim tarafından üç talâk üzerine yemin verdirilen kişi yalan yere yemin ettiğine şahit gösterirse tasdik olunur. İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 3/264.

86 Hakkı Aydın, “İslam ve Türk Borçlar Hukukunda İkrah,” *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (1993), 319.

87 Yahyâ Efendi, *Fetâvâ-yı Yahyâ Efendi*, 32a.

88 Hasan b. Ali el-Kayserî, *Semhatü'l-Ebrâr*, 111b.

89 *Mecmûatü'l-fevâid*, 43a.

bir fetvasında anlatılana göre örfi yetkili bir kişiyi haksız yere göz altına alıp ağır şekilde darp ettikten sonra “Bana falan kadar mal getirmezsen avradın üç talâk boş olsun mu” diye sorar. O kişi olsun dedikten sonra muttasıl olarak inşallah der. Müstefî, bu kişinin malı yetkiliye getirmediği kesin olarak belli olduktan sonra öne sürdüğü istisna iddiası -yeminiyle- kabul edilir mi diye sormaktadır. Şeyhülislâm’ın cevabı “Ta‘yîn-i müddet yok ise iddia-i istisnâya hâcet olmaz; kable takarruri'l-ye's talâk vâki olmaz” şeklindedir.<sup>90</sup> Başka bir ifadeyle boşama hükmü, yemin eden kişinin malı getirmesinden ümit kesilene kadar oluşmayacağından dolayı istisna iddiasına gerek kalmaz. Hocazâde’nin başka bir fetvasında, bir köye emr-i sultani ile gelen görevlinin “Karyenize suhte eşkiyâsı gelirse tutup hâkime teslim etmezseniz avratlarınız üçer talâk boş olsun mu” diye yemin teklif ettiği ve olsun diyen ahalinin daha sonra köylerine gelen iki suhte eşkiyasını, birlikte düğünde bulunmalarına rağmen tutup hâkime teslim etmediği anlatılır. Şeyhülislâm’a göre boşama hükmü ancak “Ahz ve teslîmden ye’s muhakkak oldukça” gerçekleşir.<sup>91</sup> Boşama hükmü ahalinin o iki suhte eşkiyasını yakalayıp teslim etmesinden kesin olarak ümit kesilmesine kadar meydana gelmez. Ümidin kesildiği ahalinin ya da suhtelerin vefat etmesiyle bilinir. Zekeriyyâzâde Yahyâ Efendi’ye yöneltilen bir meseleye göre bir yeniçeri halktan birisini tutup süre belirtmeden “Bana iki yüz akçe vermezsen ben dediğim olsun mu” diye sorunca o kişi korkarak olsun demiş ama daha sonra parayı vermemiştir. Müstefî, genel örfte böyle demenin “Avradın boş olsun mu” anlamına gelmesi ve o kişinin yeniçeriye parayı vermemesi hâlinde boşamanın meydana gelip gelmeyeceğini öğrenmek istemektedir. Yahyâ Efendi boşama hükmünün ödemedi ümit kesilme vaktine kadar oluşmayacağı görüşündedir.<sup>92</sup> Buna göre yemin eden kişi ya da yeniçeri vefat etmedikçe evlilik birliği devam edecektir. Şeyhülislâm’ın başka bir fetvasında örfi yetkilinin *kabaha*t işleyip firar etmiş olan bir şahsı zaman tayin etmeden bulup getirmesi hususunda bir kişiye boşama yemini ettirdiği görülür. Fakat bu kişi daha sonra o şahsı bulup getirmez. Şeyhülislâm boşamanın meydana gelip gelmediğini öğrenmek isteyen müstefîye “Getirmekten ye’s hâline dek olmaz” cevabını verir. Devamında “Birinin mevti ile götürmekten ye’s hâline dek olmaz” diye bir cevâb-ı âhar zikredilir.<sup>93</sup> Müftü Hasan b. Ali el-Kayserî’nin (öl. 1181/1767) aynı meseleye verdiği cevap “Fevre delâlet eder kelâm olmayacak ikisinden birinin mevti ile getirmekten ye’s hâline değin olmaz” şeklindedir.<sup>94</sup> Meselede zaman tayin edilmediği belirtilmesine rağmen müftü bu hususu özellikle vurgulama ihtiyacı duymuştur. Çünkü bu formülün etkili olabilmesi için yeminde şartın hemen yerine getirilmesine delâlet eden bir kaydın bulunmaması gerekmektedir.

*Umum Lafızları Niyetle Tahsis Etmek.* Osmanlı müftülerine göre ikrah altında olan kişi kullandığı umum lafızları niyetiyle tahsis etmek suretiyle boşamanın meydana gelmesini önleyebilir. Ali Akkirmânî’nin (öl. 1030/1620-1) Hanefî fakih Hassâf’a nispet ettiği formüle

90 Hocazâde Esad Efendi, *Fetâvâ-yı Esad Efendi*, 2/6b; *Fetâvâ-yı Müntehabe*, 22a.

91 Hocazâde Esad Efendi, *Fetâvâ-yı Esad Efendi*, 1/34b.

92 *Mecmûatü'l-fevâid*, 46a.

93 Yahyâ Efendi, *Fetâvâ-yı Yahyâ Efendi*, 41b.

94 Hasan b. Ali el-Kayserî, *Semhatü'l-Ebrâr*, 126b.

göre umum, niyetle tahsis edilmek suretiyle talâkın meydana gelmesine mâni olabilir. Müftü, evinde tatlı boza olduğu hâlde müskir bozaya niyet ederek boza olmadığına boşama yemini eden kişinin durumuyla ilgili bir fetvasında “Yemînde âmî niyyetle tahsîs diyâneten makbûldür bi’l-ittifak. Kazâen dahi makbûldür inde’l-Hassâf. Ve fetvâ Hassâf kavli üzerinedir, eğer hâlif mazlûm olup yemîniyle zâlimden halâs murâd edip tahsîse niyyet eylemiş ise” denilmektedir.<sup>95</sup> Buna göre örfî yetkililerin ikrah altında zulmen talâka şart verdiği kişi kurtuluş için niyetiyle tahsiste bulunursa karısının boş olmasını önleyebilir. Nitekim Şeyhülislâm Sun’ullah Efendi’nin (öl. 1021/1612) bir fetvasında anlatılana göre bir kasabayı teftişe memur olan müfettiş “İçinizde eşkıya ve harami yok mu” diye sorunca kasaba halkı yoktur deyip talâka şart eder. Sonra içlerinde *cündî taifesi*nden eşkıya ve haramiler olduğu ortaya çıkar. Müsteftî, kasaba halkı şart sırasında yoktur derken belirtilen taifenin dışında olmadığına niyet ettiklerini söylese talâk vaki olur mu diye sorar. Şeyhülislâm “Reâyâyâ hitab ve yemin verdilerse olmaz; cümleye olup anların şerr ü fesâdından hafv edip kasr-ı niyyet ettiler ise diyâneten olmaz” cevabını verir.<sup>96</sup> Şeyhülislâm kasaba halkı şart sırasında yoktur derken asker kökenli olmayan eşkıya ve haramileri kastetmişse eşlerinin diyâneten boş olmayacağı görüşündedir. Benzer şekilde Zekeriyâyâde Yahya Efendi, bir sipahinin filan yerde sakin olması üzerine üç talâka şart ettirdiği raiyyetin o yerde dört ay kadar sakin olduktan sonra önceki yerine dönmesi hâlinde -eğer niyeti müebbet sakin olmak değilse- karısının boş olmayacağına fetva verir.<sup>97</sup> Boşamanın meydana gelmemesi için raiyyetin boşama sırasında devamlı sakin olmaya niyet etmemiş olması gerekir. Formül bazen karmaşık bir hâl alır ve ayrıntılı hukuki malumat gerektirir. Hasan el-Kayserî’nin bir fetvasına göre örfî yetkilinin, cerîme olarak bir miktar parasını alıp parayı talep etmeyeceğine dair üç talâka yemin etmesini istediği kişi o sırada -gizlice- karısını bâin talâkla boşasa ve boşadığı karısına niyet etmeden “Eğer talep edersem her ne kadar avradım var ise üç talâk boş olsun” dese -daha sonra parasını talep etmesi hâlinde- boşama meydana gelmez.<sup>98</sup> Boşamanın tek taraflı, sözlü, giyaben, gizlice, derhâl gerçekleşebilen ve niyetle tayin edilebilen bir tasarruf olması formüle işlerlik kazandırır. Mükreh boşamayı ric’î değil, bâin talâkla yapmalıdır. Çünkü ric’î talâk evliliği hemen bitirmez ve nikâh iddet boyunca devam eder. Bâin talâk sebebiyle beklenen iddet boyunca her ne kadar evliliğin eseri nafaka, evlenme engeli ve aile konutunda ikamet mecburiyeti gibi haklar üzerinden devam etse de nikâh ortadan kalktığı için mükrehin boşadığı kadın artık karısı değildir. Fakat evliliğin eseri devam ettiği için hâlâ karısı gibidir. Bu nedenle yemin ederken boşadığı karısına niyet etmemelidir. Mükreh bu hassas süreci başarılı bir şekilde tamamlarsa boşadığı karısını iddeti bittikten sonra hülle olmaksızın yeniden nikâhlayabilir. Fakat boşama haklarından birinin eksildiğini unutmamalıdır. Kelime-niyet oyunlarının etkin olduğu bütün bu süreç sadece kendi ikrarıyla sabit olduğu için nikâhı diyâneten geçerlidir. Şikâyet üzerine mahkeme olaya müdahil olursa delile ihtiyacı olacaktır.

95 Akkirmâni, *Fetâvâ-yı Akkirmâni*, 20b.

96 Sun’ullah Efendi, *Fetâvâ-yı Sun’ullah Efendi*, 11a.

97 Yahyâ Efendi, *Fetâvâ-yı Yahyâ Efendi*, 42b; *Mecmûatü’l-fevâid*, 45b.

98 Hasan b. Ali el-Kayserî, *Semhatü’l-Ebrâr*, 115b.

## Sonuç

Hanefî geleneğinde ikrah altında doğrudan verilen talâk gibi belli bir şarta bağlanan talâk da hukuki sonuç doğurur. Talâkın belli bir şarta bağlanması yemin olarak görülür. Boşama yemininin ikrah altında geçerli olması kesin, ihtilafsız ve meydan okunamaz bir görüştür. Hanefî fakihler bu görüşün başta siyasi otorite olmak üzere güç sahipleri tarafından suistimal edilme ihtimaline karşı kullanılabilecek bazı formüller üretmişlerdir. Hanefî mezhebinin sıkı bir şekilde uygulandığı yer ve zamanlarda boşama yemininin suistimal edilmesinden kaynaklanan sorunlar ve çare olarak önerilen formüller başta fetva mecmuaları olmak üzere fıkıh edebiyatına yansımıştır. Hanefî mezhebinin 16. yüzyılın ikinci yarısına doğru bir tür resmî mezhep sıfatıyla büyük ölçüde hâkimiyet kazandığı bilhassa Anadolu ve Rumeli bu açıdan uygun bir gözlem sahası teşkil etmektedir. 16.-18. yüzyıllar arasında bu bölgelerde görev yapmış müftüler tarafından verilmiş fetvalar ehl-i örf denilen siyasi/askerî yöneticilerin boşama yeminini pratik bir itaat ettirme aracına dönüştürdüğünü göstermektedir. Ehl-i örfün haksız para veya mal elde etmek, kanuna ve adalete aykırı tasarrufların dâva edilmesini önlemek, zanlıların bulunması ve yargıya teslim edilmesini sağlamak, kişiler arası borç ilişkilerini yönetmek, vergilerin ödenmesini sağlamak, yerleşim birimlerinde siyasi dedikodu, bozguncu veya eşkıya olup olmadığını tespit etmek, halkı eşkıyaya karşı motive etmek, kişilerin belli bir zamanda belli bir yerde hazır bulunmasını veya kendiyile buluşmasını sağlamak gibi konularda boşama yeminini suistimal ettiği anlaşılmaktadır. Maksat her zaman boşama yemini yoluyla belli bir işi, görevi ya da sorumluluğu gerçekleştirmek değildir. Ehl-i örf kimi zaman yeminin ihlal edilmesi ve boşamanın meydana gelmesi için kasten uygun zemini yaratır. Örfî yetkililerin gayrimeşru talepler yanında meşru talepler için de boşama yemininden istimdat etmesi şaşırtıcıdır. Elleri zorlayıcı yürütme vasıtaları olmasına rağmen boşama yemininin diyânî gücünden yararlanmak istemeleri zayıf/zayıflayan otoriteleriyle ilgili olabilir. Fetva mecmularına yansıyan meseleler, ehl-i örfün ikrahi altında boşama yemini eden fakat daha sonra yeminini ihlal etmek isteyen/zorunda kalan birçok kişinin evliliği koruma ve hülleden kaçınma hususunda çare olabilecek formülü öğrenmek veya kullandığı formülün hukuki etkisini teyit etmek üzere Osmanlı müftülerine başvurduğunu göstermektedir.

Osmanlı müftüleri örfî yetkililerin ikrah altında ettirdiği boşama yeminlerinin açıkça mağduriyete sebep olduğu durumlarda bile geçerli olduğuna fetva vermişlerdir. Hanefî mezhebinde ikrah altında boşama yeminini geçerli sayan görüşün ihtilafsız yerleşik bir içtihat olması, bu içtihadı göre hareket etmelerini gerektiren fetva usulü ve merkezi hükümetin hukuk siyaseti, başka bir görüşle fetva vermelerine imkân vermemiştir. Nitekim bu araştırmanın esas aldığı literatürde mezhebin görüşüne aykırı tek bir fetvaya dahi rastlanmamıştır. Bununla birlikte müftüler, evlilik birliğini muhafaza etmek ve kişileri ehl-i örf'e karşı korumak için tıpkı tabi oldukları geleneğin büyük hukukçuları gibi hile/çare olarak kullanılabilecek birçok formül önermişlerdir. Bu formüllere göre ehl-i örfün boşama yeminine zorladığı kişi, boşama lafzından hemen sonra en azından kendi duyacağı kadar inşallah demesi hâlinde karısı boş olmaz. Ehl-i

örf tarafından maruz bırakıldığı bir haksızlığı dâva etmemek üzere boşama yemini eden kişi dâva için vekâlet verdiğinde yeminini bozmuş kabul edilmez; dâva açılmasını sağlamak için durumunu hâkime arz ve hikâye ettiğinde ya da bir yolla bildirdiğinde yeminini ihlal etmiş sayılmaz. Ehl-i örfün ikrah altında üç talâka yemin ettirdiği kişi, karısını boşayıp iddeti bittikten sonra yeminini ihlal ederse karısını yeniden nikâhlayabilir ve nikâhlanmaya da yemin etmişse nikâhı bir fuzûlî yoluyla gerçekleştirebilir. Ehl-i örfün ikrahı altında olan kişi boşama lafzıyla inşâ değil, geçmişten yalan haber verme ya da ikrar kastederse, kinâî boşama lafzı kullanıp talâk dışında bir manaya niyet ederse veya yemininde kullandığı umum ifade eden bir lafzı niyetiyle tahsis ederse karısının boş olmasını önleyebilir. Ehl-i örfün ikrahı altında belli bir şeyi yap(ma)ma hususunda boşama yemini eden kişi boşama hükmünü yapma(ma)ktan ümit kesilinceye kadar tehir etmiş olur. Hanefî geleneğinde bazıları siyasi otoritenin ettirdiği boşama yeminlerini etkisiz kılmak üzere geliştirilmiş olan bütün bu formüllerin kişiler, aile ve toplum lehine olumlu sonuçlar doğurduğundan şüphe edilemez. Birçoğunun salt niyete ve kişisel beyana dayalı olarak sabit olması sebebiyle ispatının güç olması, hukuki etkilerinin kimi zaman bilgi, maharet ve ince anlayış gerektirmesi ve bazılarının ehl-i örf tarafından bilinmesi kullanım alanlarını sınırlamış olmalıdır. Yine de mecmualarda yer alan çok sayıda fetva, formüllerin Osmanlı toplumunda yaygın şekilde kullanıldığına ve etkili olduğuna işaret etmektedir. Formüller mezhebin ikrah altında boşama yeminini geçerli sayan görüşü gibi mağduriyet doğurabilen yerleşik içtihatlarına karşı bir denge ve esneklik unsuru olarak işlev görmüştür. Osmanlı müftüleri önerdikleri formüllerle ehl-i örfün boşama yeminini otorite kurma, itaat ettirme, sindirme ve haksız kazanç elde etme aracı olarak kullanma girişimlerini önlemeye çalışmışlardır. Birçok evliliğin zamansız ve gereksiz bir şekilde sonlanmasına mâni olmuşlar, hülle uygulamalarını azaltmışlar ve mülkiyet hakkının korunmasına hizmet etmişlerdir.

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

**Finansal Destek:** Bu makale TÜBİTAK Kariyer Geliştirme Programı (3501) kapsamında yürüttüğüm 119K818 numaralı proje çalışmalarından üretilmiştir.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Conflict of Interest:** The author has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** This article was produced from the project work numbered 119K818 of TÜBİTAK Career Development Program (3501).

## Kaynakça/References

- Abdürrahim Efendi. Mentешzâde. *Fetâvâ-yı Abdürrahîm*. İstanbul: Dârü't-Tıbbâti'l-Ma'mûre, 1243.
- Abdüsselâm Efendi. *Fetâvâ-yı Abdüsselâm*. Kütahya: Tavşanlı Zeytinoğlu İlçe Halk Kütüphanesi, 154, 0b-399b.
- Akkirmânî, Ali. *Fetâvâ-yı Akkirmânî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hafid Efendi, 98, 0b-206a.
- Ali Efendi, Çatalcalı. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*. İstanbul: Matba'a-i Âmire, 1311.
- Ankaravî, Süleyman b. Veli. *Tercümetü'l-Gurer ve'd-Dürer*. İstanbul: Dârü't-Tıbbâti'l-Âmire, 1292.
- Aydın, Hakkı. "İslam ve Türk Borçlar Hukukunda İkrâh." *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11

(1993), 299-325.

Mehmet Akif Aydın. *Osmanlı Aile Hukuku*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.

Bezzâzî, Hâfızüddin Muhammed b. Muhammed. *el-Fetâva'l-Bezzâziyye* (el-Fetâva'l-Hindiyye'nin kenarında). Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1310.

Bozanzâde. *Fetâvâ-yı Ebüssüüd Efendi*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 1028, 0b-360a.

Boyabâdî Sağır Mehmed Efendi. *Mecmûatü'l-fetâvâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1067, 0b-481b.

Buhârî, İftiharüddin Tâhir b. Ahmed. *Hulâsatü'l-Fetâva*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Yazma Eserler, 0673, 102b-105a.

Çorlulu Sinan b. Ramazan (der.). *Mecmûatü'l-fetâvâ*. Ankara: Diyânet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi. Yazma Eserler, 3407, 1b-338a.

Cürcânî, Ebû Yakûb Yûsuf b. Ali. *Hizânetü'l-ekmel fi fûrû'l-fikhi'l-Hanefî*. thk. Ahmed Halil İbrahim. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2015.

Evlilyazâde, Manisalı Ali b. İbrahim. *Melceü'l-müftîn fi vâkıâti'l-müsteftîn*. İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, Nadir Eserler-Türkçe, nr. 3218, vr. 1b-427a.

Fenârî, Şemseddin Muhammed b. Hamza. *Fusûlü'l-bedâyi' fi usûli's-şerâi'*. İstanbul: Şeyh Yahya Efendi Matbaası, 1289.

*Fetvâ Mecmûası*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 2868, 1b-158a (mecmuada: 157a).

*Fevâidü'l-fetâvâ*. İstanbul: Reşid Efendi, 266, 1b-230a.

Hoca Sâdeddin Efendi. *Fetâvâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 2728, 0b-112b.

Hocazâde Esad Efendi. *Fetâvâ-yı Esad Efendi*. İstanbul: İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 157, 1-2, 273 + 98.

Esad Efendi, Hocazâde. *Fetâvâ-yı Müntehabe*. Süleymaniye Kütüphanesi, Kasıdecizâde, 277, 1b-184a.

İbn Nüceym, Zeynüddin Zeyd b. İbrahim. *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dakâik*. Beyrut: Şirketü Alâüddin, t.y.

İbnü'l-Edhemî, Sâdî b. Hüsâm el-Mağnisâvî. *Mecmûa-i Fetâva*. İstanbul: Atuf Efendi Kütüphanesi, 2835, 1b-70b.

İpşirli, Mehmet. "Ehl-i Örf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/519-520. Ankara: TDV Yayınları, DİA, 1994.

Kadıızâde, Edirnevî Şemseddin. *Netâicü'l-efkâr tekmileti'l-fethi'l-kadîr* (Fethü'l-kadîr içinde). Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.

Kadıızâde, Muhammed Ârif b. Muhammed el-Erzurumî. *Bahrü'l-fetâvâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye, 605, 1b-358a

Kâdîhan, Fahrüddin Hasen b. Mansûr el-Özkendî. *el-Fetâva'l-Hâniyye* (el-Fetâva'l-Hindiyye içinde). Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1310.

Karahisârî, Mehmed. *Fetâvâ-yı Karahisârî*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, Nadir Eserler-Türkçe, 924, 6b-285b.

Kâsânî, Alâüddin Ebû Bekir b. Mes'ûd el-Hanefî. *Bedâi'ü's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.

*Kitâb-ı Fetâva's-Sivâsiyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, 487, 0b-174b.

Köse, Saffet. "İslam Hukukunda İkrahi Sözlü Tasarruflara Tesiri Konusundaki Tartışmalar ve Sosyal Hayattaki Yansımaları." *Diyânet İlmî Dergi*, 32/2 (1996), 35-53.



- Köse, Saffet. “Hiyel”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/170-178. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Leblebicizâde, Müftüzâde Ahmed Feyzi b. Ali Arif el-Çorumî. *Fetva Suretleri*. Çorum: Çorum İl Halk Kütüphanesi, 1674, 1b-103b.
- Mecmûatü'l-fevâid ve'l-fetâvâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi. Esad Efendi, 914, 1b-383a.
- Merginânî, Ebü'l-Hasen Burhâneddin Ali b. Ebî Bekr. *el-Hidâye* (Fethü'l-kadir içinde). Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Mevlânâ Pîrî Efendi. *Suverü'l-fetâvâ*. Süleymaniye Kütüphanesi, Amcazâde Hüseyin Paşa, 243, 1b-245a.
- Mevkûfatî, Mehmed Efendi. *Mülteka Tercümesi Mevkûfât*. Dersâadet: Matbaa-i Osmâniyye, 1312.
- Midilli, Muharrem. *Klasik Osmanlı Ceza Hukukunda Şeriat-Kanun Ayrımı*. İstanbul: Klasik Yayınevi, 2019.
- Midilli, Muharrem. “Osmanlı Taşrasında Ehl-i Örfе Karşı Kadılar yahut Kânûn-i Kadimin Ehl-i Şer‘ Bekçileri”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 59 (2020): 75-103.
- Midilli, Muharrem. “Osmanlı Toplum Hayatından Fetvalara Yansıyan Boşama Yeminleri, İhlaller ve Müftülerin Önerdiği Hukuki Çareler (16.-18. Yüzyıllar)”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 26/2 (2022): 763-779.
- Minkârîzâde, Yahyâ Efendi. *Fetâvâ-yı Minkârîzâde*. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Yazma Eserler, 0854, 1b-431a.
- Nişancîzâde, Muhammed b. Ahmed. *Nûru'l-ayn fî islâh-i Câmî'i'l-fusûleyn*. Thk. Ahmed Avvad Abdurrahman Numeyrî er-Rıfâî. Beyrut: Dârül-Kütübi'l-İlmiyye, 2022.
- Özen, Şükrü. “Osmanlı Dönemi Fetva Literatürü”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 3/5 (2005): 249-378.
- Kayserî, Hasan b. Ali. *Semhatü'l-Ebrâr fî beyân-i gumûzi'l-esrâr*. İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 384, 1b-575a.
- Sâdî Çelebi, Sâdullah b. İsa el-Kastamonî. *Mecmûatü'l-Fetâvâ*. Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1073, 1a-111a/1-223.
- Serahsî, Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsût*. Beyrut: Dârü'l-Marife, t.y.
- Seyyid İbrahim Edhem b. Kadîzâde Muhammed Ârif. *Nehriyyetü'l-fetâvâ*. İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, Nadir Eserler-Türkçe, 1590, 0b-307a.
- Sun'ullah Efendi. *Fetâvâ-yı Sun'ullah Efendi*. Süleymaniye Kütüphanesi, H. Hüsnü Paşa, 502, 1b-76a.
- Şeyhîzâde, Damad Abdurrahman Gelibolulu. *Mecma'u'l-enhur fî şerhi Mülteka'l-ebhur*. neşr. Muhammed Ahmed el-Muhtar. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2016.
- Veli b. Yûsuf (Yegan) el-İskilîbî (der.). *Mecmau'l-fetâvâ*. Süleymaniye Kütüphanesi, Çelebi Abdullah, 151, 1b-422b.
- Yahyâ Efendi, Zekerîyyâzâde. *Fetâvâ-yı Yahyâ Efendi*. Süleymaniye Kütüphanesi, Serez, 1116, 0b-290b.



## Nevevî'nin Yarım Kalmış "Magnum Opus"u: *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb*

### Al-Nawawî's Incomplete Magnum Opus: *al-Majmû' Sharh al-Muhazzab*

Nail Okuyucu<sup>1</sup> 



**<sup>1</sup>Sorumlu yazar/Corresponding author:**

Nail Okuyucu (Doç. Dr.),  
Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İstanbul,  
Türkiye  
E-posta: nail.okuyucu@marmara.edu.tr  
ORCID: 0000-0002-8210-5361

**Başvuru/Submitted:** 30.11.2023

**Revizyon Talebi/Revision Requested:**  
01.02.2024

**Son Revizyon/Last Revision Received:**  
09.02.2024

**Kabul/Accepted:** 14.02.2024

**Atıf/Citation:** Okuyucu, Nail. Al-Nawawî's Incomplete Magnum Opus: al-Majmû' Sharh al-Muhazzab. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 14/1, (Mart 2024): 59-87. <https://doi.org/10.26650/iuitd.2024.1398165>

#### ÖZ

Şâfiî mezhebinin önde gelen fûrû fıkıh metinleri üzerine yaptığı çalışmalarla mezhep literatürüne önemli katkılarda bulunan Nevevî, bu metinlerden biri olan Şîrâzî'nin *el-Mühezzeb*'i üzerine *el-Mecmû'* adını verdiği bir şerh yazmaya başlamış; geniş kapsamlı bir fıkıh kitabı olarak düşündüğü şerhte sadece Şâfiî mezhebinin görüşleri ile mezhep içinde tartışılan meselelerle sınırlı kalmayarak selef âlimleri de dâhil olacak şekilde neredeyse bütün fakihlerin ve mezheplerin görüşlerini ele almıştır. Fıkıh konularını başta hadis olmak üzere mücavir ilimlerdeki birikiminin ışığında ele alan Nevevî, takip ettiği yöntem ve kapsamı geniş tutmak isteğinden ötürü şerhi tamamlayamamış, ibadet konularının ardından gelen "Büyü" bölümündeki "Ribâ" başlığına kadar yazabilmiştir. Eseri ikmal etmek için girişimde bulunan Takiyyüddin es-Sübkî de şerhi tamamlamaya muvaffak olamamış ve belli başlıkları şerh edebilmiştir. Eserin geri kalan kısmı üzerine son dönem Mısırlı âlimlerden Muhammed Necîb el-Mutîi tekmile yazmış ve şerhi tamamlamıştır. Nevevî'nin gerek Şâfiîliğe gerekse umumi manada İslam hukuk yazımına muhtelif açılardan katkılar sunduğu bu çalışma, Şâfiî fıkıhının önemli kaynaklarından biri olmasının yanı sıra mukayeseli İslam hukuk kitapları arasında da seçkin bir yere sahiptir. Bu makalede kitabın telif süreci, Nevevî'nin telifleri arasındaki yeri, muhteva ve yönteminin öne çıkan hususiyetleri ele alınacak ve sonraki döneme olan etkilerinin izleri sürülecektir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, Nevevî, *el-Mecmû'*, Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, Şâfiîlik, Şerh

#### ABSTRACT

Al-Nawawî made significant contributions to the literature of the Shâfi'î school with his studies of the Shâfi'î's leading texts and had begun writing a commentary he titled *al-Majmû'* regarding one of these texts, al-Shîrâzî's *al-Muhazzab*. He considered his commentary to be a comprehensive book on fiqh, and in it, he didn't just limit himself to the views and issues discussed within the Shâfi'î school but also dealt with the views of almost all jurists and schools, including the early scholars. Al-Nawawî dealt with fiqh issues in light of his knowledge about related sciences, especially hadith, but was

unable to complete the commentary due to the method he had followed and his desire to keep the scope wide. He was only able to write as far as the heading "*Ribâ*" in the "*Buyû*" chapter following the topics of worships. Taqî al-Dîn al-Subkî attempted to complete the commentary but was also unable, instead only being able to comment on certain chapters. Muhammad Najîb al-Mutî, a more recent Egyptian scholar, did manage to write a supplement to the rest of the work and complete the commentary. This work, in which al-Nawawî contributed to both Shâfi'iyya and Islamic law in general, is one of the most important sources of the Shâfi'i school and occupies a prominent place among comparative Islamic legal texts. This article discusses the process of composing the book, its place among al-Nawawî's writings, and the salient features of its content and methodology and traces its influence on the later period.

**Keywords:** Islamic Law, al-Nawawî, al-Majmû', al-Shirâzî, al-Muhazzab, Shâfi'i School, Commentary

### EXTENDED ABSTRACT

Abû Zakariyyâ Yahyâ b. Sharaf Muhyî al-Dîn al-Nawawî (631-676/1234-1277) was one of the leading scholars of the 13<sup>th</sup> century CE (7<sup>th</sup> century AH) and had acquired competence in various branches of Islamic sciences, especially fiqh and hadith. He gained a well-deserved reputation that has grown since his lifetime to the present day. Al-Nawawî wrote many works in various genres related to a number of different disciplines. His best known and most widely read books today are those on hadith. *Al-Takrîb* and *Irshâd*, which he wrote on the *Mustalah al-hadith*, *Riyâd al-Sâlihîn* and *al-Azkâr*, which are considered among the most reliable examples of the hadith compilation genre, and *Sahîh al-Muslim*'s commentary *Minhâj*, one of the leading books in the commentary literature, have become classics and been widely read and followed for centuries. Al-Nawawî's works on Islamic substantive law manifest themselves as various types of texts written around the leading *furû'* fiqh texts of the Shâfi'i school of law. Al-Nawawî produced many texts in the form of commentaries, *nukat*, *ta'lîq*, and treatises, and was one of the main actors involved in the Shâfi'i school of law's transition from an earlier school to a later one. During the Mutakaddimîn period, Shâfi'ism was divided into two sub-schools in parallel with the geographical extent of its spread, and the conflicts between them gradually deepened over time. Al-Nawawî also worked on texts that represented the two wings of the school, as well as on books with highly representational power. In addition to the books by al-Ghazâlî and al-Râfî'î, which represent the Khorasan branch of the school (*tarîqa al-Khorasâniyyîn*), his studies on the books by al-Shirâzî, which represent the Irâqî branch of the school (*tarîqa al-Irâqiyyîn*), have made significant contributions to Shâfi'ism.

Among al-Nawawî's many works that have transformed the literature of the school, the one that stands out in various aspects and is perhaps the most important is the commentary he had begun to write called *al-Majmû'* on al-Shirâzî's *al-Muhazzab*. As the name suggests, although this commentary was based on a Shâfi'i text that he considered a comprehensive book on substantive law, he did not confine it to this school but instead presented comprehensive content in an effort to address the views of almost all jurists and schools, including the first generations of ulamâ (*salaf*). Thanks to the method he had developed and successfully applied in this work, al-Nawawî brought new expansions to writings on *furû'* fiqh commentaries. He

took important steps to add new dimensions to textual commentary that are now classical in content and method and that have long been adopted and followed by jurists of all schools. The information he added to the book from fields related to fiqh, such as hadith and biographical dictionaries of the ulamā (*tabakāt*), as well as the comparative evaluations presented in this direction, require that the work should be seen as a book that represents more than Shāfi‘ism. In evaluating the hadith narrations that serve as evidence of religious norms, al-Nawawī attempted to bring together the data of hadith scholarship and the information produced in the field of biographical dictionaries with the problems of substantive law, thus bringing important additions to the commentary activity. These expansions were compatible with the new tendencies in Islamic scholarly writing after the Mongol invasion and the Crusades and were effective over authors of the later period of Islam (*muta‘ahhirūn*), guiding the authors of the Shāfi‘ī school in particular. Parallel to the scholarly notions that became widespread during the Mamluk period, this method of writing paved the way for al-Nawawī to indirectly influence authors of other schools.

Al-Nawawī began the book with a long introduction in which he explained the method he would follow regarding the commentary and presented important evaluations by opening many headings on various topics. In addition to the information he provided and the analyses he made over the Shāfi‘ī literature, he also addressed important topics related to the etiquette and qualifications for issuing religious opinion (*ādāb al-fatwā*), the processes of education, the etiquette of teacher-student relations, and especially his evaluations of al-Shīrāzī and *al-Muhazzab*. Al-Nawawī’s writing of the first version of his work, in which he had initially followed a broad and detailed commentary style, left off at the beginning of the topics of worship before adopting a more intermediate style of writing. A copy of the first version of the book is now available, which was worked on up until the end of the heading “*Hayd*”. The second version was left unfinished because of his method and his desire to keep the scope wide, with al-Nawawī only being able to write the commentary up to the title of “*Ribā*” in the chapter “*al-Buyū*”, which comes after the subjects of worship. Afterward, many Shāfi‘ī authors attempted to complete the work. The only commentator whose work has survived to the present day is Taqī al-Dīn al-Subkī (d. 756/1355), who belonged to one of the leading scientific families of the Mamluk period. Al-Subkī completed the heading of “*Ribā*” that al-Nawawī had left unfinished, as well as the remaining heading in the “*al-Buyū*” chapter, but he too was unable to complete the commentary. The remaining part of the work was annotated and completed by Muhammad Najīb al-Mutī‘ī (d. 1985), one of the late Egyptian scholars, thus bringing to an end a history of more than seven centuries.

## Giriş

Nevevî, Şâfiî fûrû fıkıh edebiyatının öne çıkan eserleri üzerine yaptığı çalışmalarla klasik dönem ve sonrasında mezhebe yön vermiş âlimler arasında özel bir yere sahiptir. İmam Şâfiî'den (ö. 204/820) Nevevî'ye kadar uzanan mezhep tarihinde Müzenî'nin (ö. 264/878) *Muhtasar*'ı, Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin (ö. 476/1083) *et-Tenbih* ve *el-Mühezzeb*'i ile Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *el-Vasît* ve *el-Vecîz*'i Şâfiîler arasında yaygın tedavüle sahip muteber kitaplar olarak eğitim ve telif çalışmalarının odağında yer aldılar.<sup>1</sup> Şîrâzî'nin kitapları mezhebin Irak kanadını (*tarikâtü'l-İrâkiyyîn*) temsil ederken Gazzâlî'nin kitapları Horasan kanadını (*tarikâtü'l-Horâsâniyyîn*) temsil eder. Şîrâzî, ilkin muhtasar metin hüviyetindeki *et-Tenbih*'i, ardından orta hacimli bir eser olarak *el-Mühezzeb*'i yazmış olup ikinci metin hicri dördüncü asrın ikinci yarısında belirgin hâle gelen ve Ebü't-Tayyib et-Taberî'nin (ö. 450/1058) hacimli kitabı *et-Ta'likatü'l-kübrâ*'da derlenen Irak Şâfiîliğinin birikimine yaslanır. *el-Mühezzeb* üzerine yapılan muhtelif türlerdeki çalışmalar kitabın etki alanını genişletmiş ve Irak Şâfiî fıkıh birikimi daha geniş kitlelere ulaşmıştır. Nitekim Nevevî de Şâfiî bir fıkıh öğrencisi olarak tahsiline *el-Mühezzeb*'i ezberlemekle başlamıştır.<sup>2</sup>

*Muhtasar* hariç diğer eserler üzerine doğrudan yahut dolaylı teliflerde bulunan Nevevî, bir taraftan mezhep mesailini izah ederken diğer yandan yaygınlık kazanan kimi yanlış bilgi ve kabulleri bu kitaplar üzerinden tashih etmeyi amaçladı.<sup>3</sup> Şâfiî fıkıh çevreleri arasında kaynak kitap işlevi gören *el-Mühezzeb* ile *el-Vasît*'in "marifet ehli" tarafından kabul edilemeyecek pek çok hata ve kusurla malul olduğunu belirten Nevevî, daha önceki âlimlerce yapılan kimi açıklamaları tatminkâr bulmaz ve kendi açıklamalarını sunma gayesiyle bu eseri yazmaya karar verdiğini belirtir. Nevevî'nin tamamlanmış başlıkları itibarıyla en hacimli fıkıh eseri, *el-Mühezzeb* üzerine yazdığı şerhi olup bu çalışmasında İmam Şâfiî'den kendisine kadar gelişen bütün mezhep birikimini bölge ve akım ayırt etmeksizin bir araya getirmek istediği

1 Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ' ve'l-lugât* (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, ts.), 1/3.

2 bk. Ebü'l-Hasan İbnü'l-Attâr, *Tuhfetü'l-tâlibîn*, nşr. Ebü Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âlû Selmân (Amman: Dâru'l-eseriyye, 1428/2007), 46. Nevevî'nin tahsil sürecine dair bilgiler, Irak ve Horasan tariklerinin ilmi birikimini nasıl elde edip öğrendiğine ışık tutmaktadır. Okuduğu dersler, teliflerinde istifade ettiği eserler, özellikle *el-Mecmû'*u yazarken yararlandığı ve talebesi İbnü'l-Attâr'a verdiği kitap listesi, eserlerinde müracaat edip ismen zikrettiği kaynaklar veya mukaddimelerde dile getirdiği hususlar, onun her iki tarikten en geniş manada istifade ettiğini ortaya koymaktadır.

3 Nevevî, Şîrâzî'nin *et-Tenbih*'i üzerine, kitapta geçen görüş ve ifadelerden yanlış bulduklarını düzeltme gayesiyle *Tashîhu'l-Tenbih*'i yazmıştır. Nevevî *et-Tenbih*'in içerdiği kimi ifadelerden ötürü mezhebin fetva ve amele esas teşkil eden görüşlerini yansıtmakta tek başına yeterli bir eser olmadığını düşünmekteydi. *Tashîhu'l-Tenbih* yöntemi ve muhtevassından, *el-Mecmû'* ise yarım kalmasından ötürü etkisi nispeten sınırlı kalmış metinler olup, Nevevî'nin Irak tarikini takip eden Şîrâzî'nin eserleri üzerine yaptığı çalışmalar bir nebze geride tutulmuştur. Doğrudan Gazzâlî'nin eserleri üzerine yaptığı çalışmalar da yöntemi ve muhtevassından ötürü etkili olmamış, buna mukabil, kısmen Horasan ekolüne mensup olmakla birlikte her iki tariki telif yönüyle ön plana çıkan Râfiî'nin eserleri üzerine yazdığı müttekâmil eserler çok daha etkili olmuştur. Nevevî'nin *eş-Şerhu'l-kebir* diye bilinen *Fethü'l-Azîz*'i bir nevi ihtisar edip metni yeniden düzenlemek suretiyle telif ettiği *Ravzatü'l-tâlibîn*'de iki tariki telif ettiğini ve mutemet bulunduğu ve mezhebi temsil ettiğini düşündüğü görüşleri bu kitapta arz ettiğini söyleyebiliriz.

için şerhine “toplanmış, derlenmiş” anlamında *el-Mecmû’* adını vermiş olmalıdır.<sup>4</sup> Bu şerh, Nevevî’nin Şâfiî fûrû fikhına olan nüfuzunu ve mezhebin iki kanadı arasındaki uzlaştırma çabalarının hasilasını sunan zirve eseridir. *el-Mecmû’* ve Yemenli Şâfiî müellif İmrâni’nin (ö. 558/1163) *el-Beyân* adlı şerhi, *el-Mühezzeb* üzerine kaleme alınan çalışmalar arasında en meşhur ve etkili olanlarıdır. Ne var ki eser yarım kalmış ve Nevevî’nin görüşleri yine bu çabaları yansıtan diğer eseri *Ravzatü’l-tâlibîn* üzerinden takip edilmiştir.

### 1. Nevevî’nin Fıkıh Telifatı ve *el-Mecmû’*’a Uzanan Süreç

İlim tahsilinin ilk aşamasında hocalarından Şâfiî fûrû fıkıh metinlerini okuyan Nevevî, devamında aldığı derslerle hadis ilimlerinin temel kaynaklarını öğrenmiştir.<sup>5</sup> Yaklaşık altı yıllık bir tahsil hayatı (649-655/1251-1257 arası) akabinde eser yazımı için ön çalışmalara başlayan Nevevî’nin otuzlu yaşlarının başlarında genç bir müellif olarak kaleme aldığı ilk metinler hadisle ilgilidir.<sup>6</sup> Hadis usulüyle ilgili *İrşâdü tullâbi’l-hakâik* ile bu metni ihtisar ederek hazırladığı *et-Takrîb ve’t-teysîr* ve yine hadis/rivayet birikimine yaslanarak telif ettiği *Bustânü’l-ârifîn*, *et-Terhîs*, *et-Tibyân*, *Muhtasarü’l-Tibyân*, *el-Ezkâr*, *el-Îzâh*, *el-İşârât ilâ esmâi’l-mübhemât* ve *el-Erbaûn*’u bu dönemde yazmış; *Şerhu Sahîhi’l-Buhârî* ve onun muhtasarı olan *et-Telhîs*’e yine ilk telif yıllarında başlamıştır. Bu kitapların yazımı, 663-667/1264-1268 yılları arasına rastlar. Nevevî’nin yine bu dönemde yazdığı hac menâsikine dair *el-Îzâh*, fıkıhla ilgili telif tarihi bilinen ilk çalışmasıdır. *Tashîhu’t-Tenbîh*, *Tuhfetü’t-tâlibi’n-nebîh fi şerhi’t-Tenbîh* ve *Nuketü’t-Tenbîh*, Nevevî’nin ilk çalışmaları arasında görülebilecek fıkıhla ilgili diğer eserlerdir.<sup>7</sup>

Fıkıhla ilgili yirminin üzerinde eseri bulunan Nevevî’nin bazı metinlerinin telif tarihleri belli iken bazıları belirsizdir. Kimi eserlerine bizzat ferağ kaydı düşmüş, kimilerinin tamamladığı kısımlarını tarihlendirmiş, kimileri ise natamam ve tarihsiz kalmıştır. Eserlerindeki iç atıflardan ve metinleri arasındaki çapraz atıflardan kimi eserlerin telif tarihleri tahmin edilebilmektedir. Bununla birlikte birçok eserin telifini aynı anda yürüttüğü ve kimi eserlerini birkaç kez, farklı versiyonlara dönüşecek surette yazdığı için ilgili metinleri yıllara yayılmış çalışmalar olarak görmek daha isabetlidir. Nevevî’nin fıkıhla ilgili tamamlayabildiği eserleri içinde telif tarihleri bilinenler sırasıyla *el-Îzâh fi’l-menâsik*, *Ravzatü’l-tâlibîn*, *Minhâcü’t-tâlibîn* ve *Dekâiku’l-Minhâc*’dır. Bu eserleri, telifleri yarıda kalan *el-Mecmû’*, *et-Tenkîh fi şerhi’l-Vasît* ve *et-Tahkîk* takip eder. *Fetâvâ*’sını vefatından sonra öğrencisi İbnü’l-Attâr derleyip tertip

4 Nevevî eserin girişinde kitabı sadece *el-Mecmû’* diye adlandırmış olmakla birlikte, yazma nüshaların zahriyesinde kitap *el-Mecmû’ şerhu’l-Mühezzeb*, *el-Mecmû’ fi şerhi’l-Mühezzeb* diye kayıtlıdır.

5 Nevevî’nin ilim tahsil süreci, hocaları ve aldığı dersler için bk. Nail Okuyucu, “İslamî İlimlerin Dönüşüm Çağında Bir Fıkıh, Hadis ve Âdâb Âlimi Olarak İmam Nevevî”, *İslam İlim Geleneğinde Nevevî*, ed. Nail Okuyucu (İstanbul: İSAM Yayınları, 2022), 39-56.

6 İbnü’l-Attâr, *Tuhfetü’l-tâlibîn*, 64. Nevevî, 649-655/1251-1257 yıllarına denk gelen altı senelik yoğun tahsil sürecinin ardından kitap telifi için hazırlıklara başlamış olmalıdır. İlk eserlerine düştüğü ferağ kayıtları 660’lı yılların başlarına denk geldiği için 655-660 arasında tedris çalışmalarına ilaveten telife dönük mütalaalara geçirdiği düşünülebilir. Hayatının bu evresi hakkında bk. Okuyucu, “İmam Nevevî”, 131-132.

7 Nevevî’nin sonraki eserlerindeki ifade ve atıfları bu eserleri erken telif yıllarında yazdığına işaret eder. Teliflerinin kronolojisi için bk. Okuyucu, “İmam Nevevî”, 132-135.

etmiştir. *Mes'eletü vücûbi tahmîsi 'l-ganîme ve kasmî bâkîhâ*, el-Melikü'z-Zâhir Baybars'ın saltanat yıllarında yazılmış olmakla birlikte tarihi kayıtlı değildir. Natamam eserlerinden *el-Usûl ve 'd-davâbî'* in tarihi de bilinmez ancak son çalışmalarından biri olduğu söylenebilir.

Nevevî'nin fıkıhla ilgili esaslı çalışmaları, Şâfiî mezhebinin muteber metinleri etrafında kaleme aldığı şerh, talik ve nüket türlerindeki eserleridir. Fıkıha dair ilk eseri olan *el-Îzâh fi'l-menâsik*, Nevevî'nin özellikle hadislerle ilgili eserlerinde büyük etkisi görülen İbnü's-Salâh'ın hac menâsikine dair *Sılatü'n-nâsik fi âdâbi'l-menâsik*'ini esas alıp geliştirmesiyle ortaya çıkmıştır. Menâsike dair altı eseri bulunan Nevevî, bu ilk metnini 10 Recep 667 tarihinde tamamlamıştır.<sup>8</sup> Şâfiî fıkıhına dair önemli metinlerinden ilki olan *Ravzatü't-tâlibîn*'in telifine 25 Şaban 666'da başlayan Nevevî, yaklaşık 31 aylık bir çalışma sonunda 15 Rebülevvel 669'da eseri tamamlamıştır. Nevevî'nin en hacimli ikinci fıkıh kitabı olan *Ravza*, muhtevası itibarıyla *el-Mecmû'* ile birçok açıdan örtüşür.<sup>9</sup> Nevevî'ye Şâfiî muhitlerde henüz yaşadığı yıllardan itibaren büyük bir şöhrat ve itibar kazandıran *Minhâcü't-tâlibîn*, Râfiî'ye ait *el-Muharrer*'in muhtasarıdır. Nevevî bu çalışmasıyla, yazıldığı günden (19 Ramazan 669) bugüne en çok okunan ve ilmî mesaiye konu olan kitaplardan birinin sahibi konumuna yükselmiştir. Kitaptaki kimi anlaşılmayan yerler ve garip kelimelerin izahı için kaleme aldığı ancak yarım bıraktığı *Dekâiku'l-Minhâc* da bu dönemin ürünüdür. Nevevî, telif hayatının sonlarına doğru yazımına başladığı fıkıhla ilgili kitapların hiçbirisini tamamlamaya muvaffak olamamıştır. 8 Şaban 662'de başladığı *el-Mecmû'* un<sup>10</sup> yanı sıra *et-Tenkîh fi şerhi'l-Vasît* ve *et-Tahkîk* adlı eserleri de son dönem çalışmaları arasında yer alır.<sup>11</sup>

## 2. Eserin Ortaya Çıkışı ve Metnin Şekillenışı

660'ların başında kaleme sarılan Nevevî, vefat ettiği 676 senesine kadar çok yoğun bir telif hayatı yaşadı. Fıkıhtan âdâba uzanan geniş bir sahada *el-Mecmû'*, *Ravzatü't-tâlibîn* ve *Minhâcü'l-muhaddisîn* gibi ciltlere bâliğ hacimli eserlerin yanı sıra tek ciltlik kitaplar ve muhtelif uzunluklarda risaleler yazdı. Nevevî, aynı anda birden fazla eserin telifiyle meşgul olduğu için kitaplarının ortaya çıkış sürecini takip etmek kısmen güçleşmekte, bazı eserleri birden fazla versiyona sahip olduğu için çapraz atflarda hangi versiyonun kastedildiği

8 Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Îzâh fi menâsiki 'l-hac ve 'l-umre*, nşr. Abdülfettâh Hüseyin Râve el-Mekki (Beirut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1414/1994), 521. Nevevî'nin hac menâsikiyle ilgili altı metni, *Mecmû' u menâsiki 'l-imâmi 'n-Nevevî* başlığıyla yakın zamanlarda bir arada neşredilmiştir (nşr. Mühenned b. Kâsım el-Mesâleme – Ra 'd b. Münir el-Harîrî, Amman: Dâru'l-Fârûk, 2023).

9 Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcüd – Ali Muhammed Muavvaz (Beirut: Dâru âlemi'l-kütüb, 1412/1992).

10 Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 1295), 1a.

11 Nevevî'nin hadis şerhi sahasında en önemli eseri konumundaki Müslim şerhi *Minhâcü'l-muhaddisîn*, *el-Mecmû'* ile aynı yıllarda yazılmıştır. 664/1265'te başladığı bu eseri tamamlayabilmek için mesaisinin önemli bir kısmını hadis şerhine tahsis eden Nevevî, mezkûr kitabı vefatından yaklaşık bir yıl önce tamamlamıştır. bk. Semih Acet, "Nevevî ve Müslim Şerhi Minhâcü'l-Muhaddisîn", *İslam İlim Geleneginde Nevevî*, ed. Nail Okuyucu (İstanbul: İSAM Yayınları, 2022), 474.



her zaman anlaşılammaktadır. *el-Mecmû*'un hazırlanışı, *Minhâcü'l-muhaddisîn*, *el-Ezkâr*, *Ravzatü't-tâlibîn*, *Minhâcü't-tâlibîn* ve *Riyâzü's-sâlihîn* gibi meşhur kitapların telifiyle aynı yıllara rastlamakta olup bu metinlerle arasındaki çapraz atıflar, kitapların birlikte yazıldığına işaret eder.<sup>12</sup> Metinler arasındaki canlı ilişki, telifleri tamamlandıktan sonra dahi bu tür çapraz atıfların girmesine imkân tanımıştır.<sup>13</sup>

Nevevî, Şâfiî fîrû fikhına dair etütlerini mezhep literatürünü dönüştürme gayesiyle çok yönlü bir faaliyet planı içerisinde yürütmüş; dar anlamda fıkıh mesailiyle meşguliyetle sınırlı kalmayarak hadis, tarih ve ıstılâhât gibi mücavir alanlarda da çalışmalar yapmıştır. Mezhep fukahâsı ve ıstılahlarını tanıtmak, kitaplarda adı geçen âlimlerin fikhî konum ve derecelerini tayin etmek ve mezhep içi ortak bir fıkıh dili inşa etmek için uğraşan Nevevî, bu amaçla *Tehzibü'l-esmâ* ve *l-lugât* ve *Tabakât*'ı kaleme almıştır.<sup>14</sup> *el-Mecmû*' , çok yönlü araştırmaları sayesinde kişiler ve kavramlar hakkında olgunlaştırdığı fikirlerini yansıttığı için ayrıca önemi haizdir.<sup>15</sup>

Nevevî, geniş hacimli eserlerini yıllar içerisinde kademeli bir şekilde hazırlar ve peyderpey neşrederdi. Buna bağlı olarak eserlerin önsözlerinde kullandığı cem', tehzib ve benzeri yayın hazırlık aşamasına dair kelimeler, ilgili çalışmanın içinde bulunduğu aşamaya göre kullanılmakta ve versiyonlara göre farklılaşabilmektedir.<sup>16</sup> Mesela en hacimli eseri olan *Minhâcü'l-muhaddisîn*'i 664-675 yılları arasında on yılı aşkın bir sürede tamamlamıştır. Geniş hacimli olacak şekilde tasarladığı ancak çok ilerleyemediği *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî* ile onun muhtasarı hüviyetindeki *et-Telhîs* kademeli çalışma tarzını yansıtan örneklerden biridir.<sup>17</sup>

- 12 Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb* (Beirut: Dârü'l-fikr, ts.), 1/4; 3/5. Kitabın mukaddimesindeki ifadelerinden hareket eden Muheymîd, Nevevî'nin *Tehzibü'l-esmâ* ve *l-lugât*, *Ravzatü't-tâlibîn*, *et-Terhîs bi'l-kıyâm*, *el-Ezkâr* ve *Riyâzü's-sâlihîn*'i *el-Mecmû*'dan önce tamamladığını; *et-Tenkîh*, *Tabakātu'l-fukahâ* ve *Menâkıbu's-Şâfiî*'yi ise bu kitapla eşzamanlı olarak yazdığı tespitinde bulunur. bk. Muhammed Ali el-Müheymîd, "Nâşirin Girişi", *Mukaddimetü'l-Mecmû*, mlf. Nevevî (Amman: Ervika li'd-dirâsât ve'n-neşr, 2020), 27.
- 13 Mesela 25 Şaban 666 ile 15 Rebülevvel 669 tarihleri arasında yazdığı *Ravzatü't-tâlibîn*'in önsözünde *el-Mecmû*'a atıf yapar ve ilgili konuda dair daha ayrıntılı bilgilere bu kitapta yer verdiğini söyler. bk. Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 1/6.
- 14 Nevevî meşhur Şâfiî metinleriyle ilgili çalışmalarının yanında sadece *Ravza*'da geçen isim, kavram ve kelimeleri açıklamak için *el-Işârât ilâ mâ vaka'a fi'r-Ravza mine'l-esmâ* ve *l-meânî* ve *l-lugât* adlı bir eser hazırlamıştır. *Ravzatü't-tâlibîn*'den sonra yazdığı bu kitaba, *el-Mecmû*' ve *Tehzibü'l-esmâ* ve *l-lugât*'ın telifine başladıktan sonra koyulmuş ancak sadece "Bâbü'l-ezân" başlığına kadar gelebilmiştir. Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Mukaddimetü'l-Mecmû*, nşr. Muhammed Ali el-Muheymîd (Amman: Ervika li'd-dirâsât ve'n-neşr, 2020), 115. Nşr. Abdürreâuf b. Muhammed b. Ahmed el-Kemâlî, Beirut: Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1432/2011 (*Likâü'l-aşri'l-evâhir bi'l-Mescidi'l-Harâm*, nr. 158).
- 15 Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Mukaddimetü'l-Mecmû*, nşr. Muhammed Ali el-Muheymîd (Amman: Ervika li'd-dirâsât ve'n-neşr, 2020), 115. Kitabın Nevevî'nin fıkıh çalışmaları içerisindeki yeri için bk. Soner Duman, "Nevevî'nin Şâfiî Fîrû-i Fıkıh Literatürünü Dönüştüren Eserleri", *İslam İlim Geleneğinde Nevevî*, ed. Nail Okuyucu (İstanbul: İSAM Yayınları, 2022), 309-314.
- 16 Mesela *el-Mecmû*'un ilk versiyonunda *el-Vasîh* hakkında yaptığı çalışmadan "Cemedeceğim." diye bahsederken, ikinci versiyonda "Tehzib edeceğim." diye bahseder. bk. Nevevî, *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb* (Ayasofya, 1295), 2b.
- 17 Bu eserler arasındaki münasebet ve telif süreçleri hakkında bk. Muhammed Beyler, "Nevevî'nin Sahîh-i Buhârî Üzerindeki Mesaisi", *İslam İlim Geleneğinde Nevevî*, ed. Nail Okuyucu (İstanbul: İSAM Yayınları, 2022), 553-570.

Nevevî, *el-Mecmû'* u da yıllar içerisinde kademeli bir şekilde yazmış olup kitabın bilinen iki farklı versiyonu vardır.

## 2.1. Versiyonları

*el-Mecmû'*, Nevevî'nin fıkıh ve mezhep kavrayışının olgunlaştığı bir dönemde kaleme almaya başladığı nihai çalışmaları arasındaki en önemli kitaptır. İki versiyona sahip *el-Mecmû'* un ilk versiyonunu yansıtan nüshanın başında, "musannif" in kitaba 8 Şaban 662 tarihinde başladığı kayıtlıdır.<sup>18</sup> Bu ilk versiyonu yansıtan nüshada fûrû fikhın ilk konusu olan "Kitâbü't-Taâhâre" bölümünün bir kısmı yer alırken, ikinci versiyonu yansıtan mevcut nüshalar ibadet konularının ardından gelen muâmelât konularına kadar uzanır. *el-Mecmû'* un muhtevasını ve hacminin sınırlarını belirlerken zaman içinde fikirleri değişen Nevevî, metni baştan ikinci kez kurgulamış, ilkinde konuları oldukça ayrıntılı bir şekilde ele alırken ikincisinde nispeten tasarruflu bir içerikle devam etmiştir. Nevevî ilk versiyonun telifine 28 Muharrem 664 öncesinde nokta koymuş görünmektedir.<sup>19</sup> İlk versiyonu yansıtan ve müellif nüshasıyla mukabele edilmiş bir nüsha Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunur. Tek ciltlik bu nüsha, "Bâbü'l-ahdâs elletî tenkudü'l-vudû'" başlığında son bulmakta ve ikinci cildin "Bâbü'l-istitâbe" ile başlayacağı belirtilmektedir.<sup>20</sup> Bu kayıt ilk versiyonun burada son bulmadığını, Nevevî'nin metne devam ettiğini düşündürse de ilgili nüshanın içinde bulunduğu dizideki diğer ciltler ikinci versiyona aittir.

Nevevî, bu şekilde devam etmesi hâlinde metnin çok uzayacağından endişe ederek bu hacimde bir eserin temininin güçlüğünü ve kitaptan istifadenin sınırlı kalacağını düşünmüş ve telif üslubunu değiştirmiştir. Nitekim ilk aşamada "Hayz babı"nın sonuna geldiğinde bu kısmın "üç büyük cild"e ulaştığını belirtir.<sup>21</sup> Bu karar değişikliğinin bir diğer nedeni, ömrünün böyle bir çalışmaya vefa etmeyeceğinden endişe edişidir.<sup>22</sup> Nevevî, nispeten daha kısa bir hacme sahip olacak şekilde tasarladığı ikinci versiyonun yazımına yaklaşık beş yıl sonra tekrar dönmüş görünüyor.<sup>23</sup> Bir yıllık sürede ilk versiyondan yazdığı kısımları yeniden düzenlemiş ve 27 Muharrem 671/24 Ağustos 1272 tarihinde "Bâbü'l-ezân"ın telifine başlamış; 10 Muharrem 673/16 Temmuz 1274'te "Cenâiz" bölümünü tamamlamış, aynı gün "Zekât" bölümünün

18 Nevevî, *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb* (Ayasofya, 1295), 1a. Kitabın mukaddime kısmını neşreden Müheymid, bir yazma nüshadaki kayıttan hareketle Nevevî'nin bu kitabın telifine vefatından on dört sene evvel yani 662/1264 yılında başladığını aktarır. bk. Müheymid, "Nâşirin Girişi", 24.

19 Mezkûr tarihte tamamladığı *Telhîsu şerhi'l-elfâz ve'l-meânî mimmâ tezammenehü Sahîhu'l-İmâm el-Buhârî* de bu kitabına altı yerde atıf yapmıştır. Bu atıfların kitabın ilk versiyonuna yapıldığı hakkında bk. Abdullah el-Hüseynî, "el-Kavlü'l-mühezzeb fi merâhili tasnîfi Kitâbi'l-Mecmû' Şerhi'l-Mühezzeb" (Erişim 15 Ağustos 2023).

20 bk. Nevevî, *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb* (Ayasofya, 1295), 308a.

21 Nevevî, *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb*, 1/6.

22 Nevevî, *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb*, 1/71.

23 Hüseyinî, Nevevî'nin diğer kitaplarında *el-Mecmû'* a yaptığı atıflardan hareketle 15 Rebülevvel – 4 Ramazan 670 tarihleri arasında ikinci versiyonun telifine başladığını tespit eder. bk. Hüseyinî, "el-Kavlü'l-mühezzeb fi merâhili tasnîfi Kitâbi'l-Mecmû' Şerhi'l-Mühezzeb" (Erişim 15 Ağustos 2023).

telifine başlayıp 9 Şevval 673/7 Nisan 1275'te “Bâbu'l-ihrâm”ı tamamlamış, yine aynı gün “Bâbu sıfati'l-hac” başlığının telifine başlayıp 24 Rebülevvel 674/17 Eylül 1275 tarihinde ibâdât konularının şerhini tamamlamıştır. Muâmelât konularına da geçen Nevevî, “Bâbu'r-ribâ”nın ortalarına kadar gelebilmiştir. Ancak son kısımların hangi tarihlerde yazıldığına dair bir kayıt bulunmamaktadır. Mezkûr yazım sürecinden dolayı Nevevî'nin 669 senesinden önce tamamladığı eserlerinde *el-Mecmû*'a yaptığı atıfların bir kısmı ilk versiyona, diğer bir kısmı ikinci versiyondur.<sup>24</sup> Nevevî'nin diğer çalışmaları gibi bu kitap da Dımaşk'ta kaleme alınmıştır.

*el-Mecmû*'un iki versiyonu arasında kayda değer farklılıklar bulunur. Kitaba yazılan mukaddimeden itibaren kendisini gösteren bu farklılıklar, giriş bölümüne dercedilen başlıklardan dahi takip edilebilmektedir. Nevevî, yeni başlıklar eklediği mukaddime kısmını ilk versiyona göre daha da geliştirmiş, âdeta fıkha ve Şâfiî mezhebine dair geniş bir giriş metnine dönüştürmüştür.<sup>25</sup> Müellifin telif sebebini andığı, kaynaklarından bahsettiği ve izleyeceği yöneme dair bilgi verdiği ilk kısımda kendisini gösteren ifade farklılıkları, eklenen yeni başlıklarla daha da ileri taşınmıştır.

*el-Mecmû*'un yazarı tarafından dile getirilmiş iki versiyonu bulunmakla birlikte, Nevevî'nin son eserlerinden biri olan ve yine Şâfiî fikhına dair muhtasar bir metin hüviyetindeki *et-Tahkîk* ile arasındaki irtibat, kimi Şâfiî âlimleri ve bibliyografya uzmanlarını adı geçen eserin *el-Mecmû*'un muhtasarı olduğu yönünde bir fikre sevk etmiştir. Nevevî, uzun yıllara yayılan “tahrîr ve tenkîh” mesaisi ışığında ulaştığı sonuçları *et-Tahkîk*'te kısa cümleler hâlinde yansıttığı için bu kitapta yer alan görüşlerin büyük ölçüde *el-Mecmû*'da ulaşılan kanaatleri yansıttığı bir gerçektir. İsnevî ve İbnü'l-Mülakkın gibi âlimler bu durumu göz önünde bulundurarak *et-Tahkîk*'i âdeta *el-Mecmû*'un üçüncü bir versiyonu gibi değerlendirmişlerdir.<sup>26</sup> Ancak *et-Tahkîk*'i müstakil bir telif olarak görmek daha isabetlidir. Zira Nevevî bu kitabında daha önceki çalışmalarında yer vermediği bazı meseleleri işlemiş, daha önce zikretmediği kimi kaidelere bu kitabında yer vermiştir. Nevevî'nin “Salâtü'l-müsâfir” başlığına kadar gelebildiği bu kitabı da natamam eserleri arasındadır.

Nevevî'nin *el-Mecmû*' ile içerik benzerliği taşıyan bir diğer eseri, *Hulâsatü'l-ahkâm*'dır. Nevevî bu kitaba, *el-Mecmû*'da zikri geçen dolayısıyla Şâfiî mezhebinin delilleri niteliği taşıyan ahkâm hadislerini derleyip izah etme gayesiyle başlamıştır. Yarım kalan ve “Zekât” bölümüne kadar gelen bu kitapta yer alan rivayetlerin neredeyse tamamı *el-Mecmû*'dan seçilmiş, hadislerin tahrir ve tenkidine dair verilen bilgilerin yanı sıra fikhî görüş ve değerlendirmeler

24 Nevevî'nin “Bâbü'r-ribâ”nın üçüncü faslına kadar yazabildiği şerh, *el-Mecmû*'un yirmi üç ciltlik neşrinin (Cidde: Mektebetü'l-irşâd) ilk dokuz cildini teşkil eder. Tarihler için bk. Tacüddin es-Sübki'nin Terşihü't-tevşih ve tavzihu't-tercih'inden naklen, Hüseyinî, “el-Kavlu'l-mühezzeb fi merâhili tasnifi Kitâbi'l-Mecmû' Şerhi'l-Mühezzeb” (Erişim 15 Ağustos 2023).

25 Mesela ikinci versiyona Hz. Peygamber'in (sav) nesebi ve mezhep imamı Şâfiî'nin terceme-i hâlini muhtasaran ele alan başlıklar eklenmiştir Yetmiş sayfayı aşan bu bölümün başlıkları EK'te sunulmuştur.

26 Ebü Muhammed Cemâleddin Abdürrahim b. Hasan b. Ali el-İsnevî, *el-Mühimmât fi şerhi'r-Ravza ve'r-Râfiî* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1430/2009), 1/97-98; İbnü'l-Mülakkın, *Umdetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1439/2018), 1/233; Hüseyinî, “el-Kavlu'l-mühezzeb fi merâhili tasnifi Kitâbi'l-Mecmû' Şerhi'l-Mühezzeb” (Erişim 15 Ağustos 2023).

yine bu kitaptan aktarılmıştır.<sup>27</sup> Nevevî'ye nispet edilen iki kısa eser yine *el-Mecmû'* ile yakın bir irtibata sahiptir. Besmeleyle ilgili fikhî hükümlerin açıklandığı *Muhtasarü'l-besmele li-Ebî Şâme*, *el-Mecmû'* un ilgili başlığından ibarettir.<sup>28</sup> Yağmur duası namazıyla ilgili *Âdâbü'l-istiskâ'* da *el-Mecmû'* un "Bâbü salâti'l-istiskâ'" başlığındaki bilgilerle büyük ölçüde örtüşür.<sup>29</sup> Nevevî'nin fikhla ilgili birçok çalışması *el-Mecmû'* ile bir şekilde irtibatlı olup *Ravzatü'l-tâlibîn* ile muhtevaları büyük ölçüde benzerlik arz eder.

## 2.2. İkmal Girişimleri

Nevevî'nin yarım bıraktığı eseri tamamlamak için birçok müellif teşebbüste bulunmuştur. İbnü'l-Attâr (ö. 723/1324), hocasının kendisinden şerhi tamamlamasını istediğini ancak buna muvaffak olamadığını söyler. Şerhi tamamlamaya teşebbüs eden İbnü'n-Nakîb (ö. 769/1368), İmâd İsmâil el-Hüsbânî (ö. 778/1376-77), Sirâcüddin el-Bulkînî (ö. 805/1403) ve Zeynüddin el-İrâkî'nin (ö. 806/1404) girişimleri de akim kalmıştır. Sehâvî'nin beyanına göre Takıyyüddin es-Sübkî (ö. 756/1355), "ribâ" babından "teflis" başlığına kadar dört ciltlik bir tekmile yazabilmiş; onun kaldığı yerden devam eden Zeynüddin el-İrâkî "damân" başlığına kadar gelmiş, oğlu Veliyyüddin el-İrâkî de kısa bir bölümü şerh etmiştir. Bu tekmlenin bir kısmına muttali olduğunu söyleyen Sehâvî, Zeynüddin el-İrâkî'nin "nikâh" bölümünün belli başlıklarını da şerh ettiğini bildirir.<sup>30</sup> Bulkînî, *en-Nübûğ fi tekmileti'l-Mecmû'* adıyla başladığı tekmlisinde, "nikâh" bölümünden bir cilt kadar şerh edebilmiştir.<sup>31</sup> Yine Sehâvî'nin muttali olduğu bir diğer çalışma, Kemâlüddin el-Üdfüvî'nin Nevevî'nin mukaddimesi üzerine yazdığı ve önemli ilavelerde bulunduğu metindir. Sehâvî, "şeyhimiz" dediği bir âlimin yine bu kısım üzerine "nüket" kabilinden kısa bir metin yazdığını da bildirir.<sup>32</sup>

- 27 Örnekler için bk. Ebü Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Hulâsatü'l-ahkâm fi mühimmâti's-sünen ve kavâidi'l-İslâm*, nşr. Hüseyin İsmâil el-Cemel (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1418/1997), 353, 419. *el-Hulâsa fi ehâdîsi'l-ahkâm ve Hulâsatü'l-ahkâm fi [min] mühimmâti's-sünen ve kavâidi'l-İslâm* adlarıyla da anılan bu eser, Hüseyin İsmâil Cemâl tarafından neşredilmiştir (1-2, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1418/1997). İbnü'l-Mülakkîn, bu eserin tamamlanmış olması hâlinde alanında eşsiz bir kaynak olarak görüleceği yönünde bir değerlendirmede bulunur. bk. İbnü'l-Mülakkîn, *Umdetü'l-muhtâc*, 1/233. Ayrıca bk. Şemseddin es-Şehâvî, *el-Menhelü'l-azbü'r-revî fi tercemeti kutbi'l-evliyâ' en-Nevevî*, nşr. Adî Muhammed el-Gubârî (Cidde: Dârü'l-minhâc, 1441/2020), 73. Eser hakkında daha geniş bilgi ve değerlendirmeler için bk. Taha Çelik, "Nevevî'nin Ahkâm Hadisleri Yazımı ve Şâfiî Doktrini Merkezli Fikhü'l-Hadis Anlayışı", *İslam İlim Geleneğinde Nevevî*, ed. Nail Okuyucu (İstanbul: İSAM Yayınları, 2022), 383-418.
- 28 Sehâvî, eserin müellif hattı nüshasını gördüğünü ve içeriğinin bütünüyle *el-Mecmû'* daki başlıktan ibaret olduğunu belirtir. bk. Şemseddin es-Şehâvî, *el-Menhelü'l-azbü'r-revî fi tercemeti kutbi'l-evliyâ' en-Nevevî*, nşr. Adî Muhammed el-Gubârî (Cidde: Dârü'l-minhâc, 1441/2020), 83; Ahmed Abdülaziz Kâsım el-Haddâd, *el-İmâm en-Nevevî ve eseruhü fi'l-hadis ve ulûmih* (Beyrut: Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1992), 234. Ebü Şâme'nin bu eseri için bk. *Muhtasarü Kitâbi'l-besmele*, (Ebüzabî: Müessesetü Beynüne li'n-neşr ve't-tevzi', 1427/2006). Kitap Zehebî'nin ihtisarı olarak yayımlanmıştır.
- 29 Nevevî'nin kaleme aldığı son metinlerden biri olan bu risalenin telif edildiği dönem hakkında bk. Okuyucu, "İmâm Nevevî", 113-114. Sâre bint Hamed el-Hâlid, müellif nüshasından istinsah edildiğine dair bir kayıt taşıyan tek nüshaya itimat ederek eseri neşretmiştir (Beyrut: Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1431/2010, nüsha hakkında bilgi için bk. s. 7). Risale, Likâü'l-aşri'l-evâhir bi'l-Mescidi'l-Harâm dizisi kapsamında da neşredilmiştir (nr. 139). Sehâvî eseri *Muhtasarü âdâbi'l-istiskâ'* diye kaydeder. bk. Sehâvî, *el-Menhel*, 83.
- 30 Sehâvî, *el-Menhel*, 100-101.
- 31 Haddâd, *el-İmâm en-Nevevî*, 173; Sehâvî, *el-Menhel*, 117.
- 32 Sehâvî, *el-Menhel*, 101.

Bütün bu teşebbüslerden tekmile metni günümüze ulaştığı bilinen tek müellif Sübkî'dir. Memlükler devri Kahire-Şam hattında Eş'arî-Şâfiî kimliğinin yerleşmesine hizmet eden bir ulemâ ailesi olan Sübkîlerin en meşhur üyelerinden Takıyyüddin ile Nevevî arasında ilmî ve kitabî sürekliliğin yanı sıra Eşrefiyye Dârülhadisi üzerinden kurumsal bir süreklilik de bulunur.<sup>33</sup> Nevevî'yi pek çok açıdan övgü dolu ifadelerle anan Sübkî, onun ilmî ve dinî konumunu "ilk nesillerin ilimlerini ihya eden ve sâlihlerin sünnetlerini pekiştiren" diyerek yüceltir ve tâbiîn sonrasında Nevevî gibi bir âlimin gelmediğini düşünür.<sup>34</sup> Sübkî tekmilelerine yazdığı mukaddimedede, Nevevî'nin üslup ve başarısını sürdürebilmenin şartlarını şöyle sıralar: 1. Zihin rahatlığı ve geniş zaman, 2. Âlimlerin görüşlerini mütalaaya imkân tanıyan geniş bir kütüphane, 3. Hüsn-i niyete ilaveten vera, zühd ve sâlih amel sahibi olmak. Kendisi bu şartları tümüyle yerine getiremediği için Nevevî ile aynı seviyede bir şerh yazamayacağını bildiği hâlde ısrarlar üzerine bu işe koyulduğunu belirtir. Bu noktada en büyük ümidi, Nevevî'ye imtisali ve onun hüsn-i niyetine sığınarak kaleme sarılmasıdır.<sup>35</sup> Nevevî kadar olmasa da geniş bir kütüphaneye dayanarak çalışmaya koyulduğunu göstermek isteyen Sübkî, şerhi yazarken yararlandığı yaklaşık iki yüz kitabı tek tek sıralar.<sup>36</sup>

Sübkî, Nevevî'nin yarım bıraktığı "Bâbü'r-ribâ"yı tamamlamış ve "Kitâbü'l-Büyü" bölümünün kalan başlıklarını şerh etmiştir. Oğlu Tâceddin, babasının çalışmasından bahsederken "Kitâbü'r-rehn"den "Bâbü't-teflis" başlığına kadar geldiğini ve beş ciltlik bir metin yazdığını söyler.<sup>37</sup> Bu bilgiye göre Sübkî toplam on üç babı şerh etmiş demektir. Müellif hattı olduğu belirtilen Kahire el-Mektebetü'l-Ezheriyye nüshası (nr. 52240), sadece "Bâbu bey'î'l-musarrât ve'r-red bi'l-ayb" başlığını ihtiva ederken; müellif nüshasından istinsah edildiği kayıtlı Feyzullah Efendi (nr. 845-846) nüshasında yedi bab yer alır.<sup>38</sup> Mevcut neşirlerde Sübkî tekmileleri eksik

33 739/1338 yılında elli altı yaşında iken Kahire'den Şam'a kâdilkudât vazifesiyle gelen Takıyyüddin, burada Emeviyye Camii hatipliğinin yanı sıra Eşrefiyye Dârülhadisi meşihatlığı ve eş-Şâmiyyetü'l-Berrâniyye Medresesi müderrisliği vazifelerini de üstlendi. Yetişmiş bir âlim olarak geldiği için Nevevî'nin öğrencilerinden doğrudan ders alması söz konusu değilse de Eşrefiyye'deki vazifesi üzerinden Yûsuf el-Mizzî aracılığıyla ona ulaşmıştır. bk. Tâceddin es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, nşr. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî – Abdülfettâh Muhammed el-Hulv (Kahire: Hecer li't-tbâa ve'n-neşr, 1413/1992), 10/169; Bilal Aybakan, "Sübkî, Takıyyüddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 10 Eylül 2023). Sübkî, Nevevî'nin hürmet ve muhabbet dolu bir halefi olarak dârülhadisteki odasını "latif ve acayip halli" bir mekân diye niteler. Sübkî, geceleyin medresenin eyvanında teheccüde kalkar, Nevevî'nin derste oturduğu haliye yüzünü sürerek teberrükte bulunurdu. Tâceddin es-Sübkî, babasının bu meydana söylediği şu şiiri nakleder:

*Darülhadiste latif bir mana var, onun halıları üzerinde. Ben orayı özler, oraya sığınırım.*

*Belki yüzümü Nevevî'nin ayağını bastığı yere sürerim diye.* (bk. Sübkî, *Tabakât*, 8/396.)

34 Takıyyüddin es-Sübkî, *el-Mecmû'*: *Tekmile* (Kahire: Matbaatu't-tezâmuni'l-ehavî, 1349–1352), 10/2. bk. Kemâleddin Ebû Abdullah Muhammed İbn İmâmü'l-Kâmilîyye, *Buğyetü'r-râvi fi tercemeti'l-İmâm en-Nevevî*, nşr. Abdürraûf b. Muhammed b. Ahmed el-Kemâlî (Beyrut: Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1431/2010), 28; Sehâvî, *el-Menhel*, 135.

35 Sübkî, *el-Mecmû'*: *Tekmile*, 10/2-3.

36 Sübkî, *el-Mecmû'*: *Tekmile*, 10/4-8.

37 Sübkî, *Tabakât*, 10/307.

38 Bu babların başlıkları şöyledir: İhtilâfi'l-mütebayi' ayn, Selem, Teslîmü'l-müslem filh, Karz, Mâ yecûzu rehnuhü, Mâ yedhulu fi'r-rehn, İhtilâfi'l-müterahineyn. 722 hicri tarihli müellif nüshası için bk. Nizâm Muhammed Sâlih el-Ya'kûbî, "Mukaddime", *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb: Nüşatü'l-İmâm Takıyyüddin es-Sübkî el-mensûha*

olup bahsi geçen on üç babdan "Bâbü'r-ribâ" başlığının kalan kısmı ile "Bâbu bey'î'l-usûl ve's-simâr" ve "Bâbu'l-musarrât ve'r-red bi'l-ayb" başlıklı iki babı yayınlanmış durumdadır.<sup>39</sup>

Sübki'nin görece genç çağdaşları olan İbnü'n-Nakîb (ö. 769/1368) ve İmâd İsmâil el-Hüsbânî (ö. 778/1376-77) ile sonraki kuşaktan Sirâcüddin el-Bulkînî (ö. 805/1403) ve Zeynüddin el-İrâkî'nin (ö. 806/1404) çalışmalarının akıbeti ve günümüze intikal edip etmediği meçhuldür. Sübki'nin yarıda kalan tekmile girişimini itmam etmeye yakın zamanlara kadar teşebbüs eden çıkmamış; *el-Mecmû'* un tahkik ve neşri ile meşgul olan isimlerden Muhammed Necîb el-Mutîî, bir gece rüyasında Nevevî'yi görüp bunu bir işaret olarak yorumlamış ve çalışmaya başlamıştır.<sup>40</sup> Elindeki nüshalarda Sübki'nin tekmilesi "Bey'î'l-murâbaha" babında son bulunduğu için çalışmasına buradan başlayan Mutîî, metnin geri kalan kısmını şerh ederek yaklaşık yedi asır süren bu hikâyeyi nihayete erdirmiştir.<sup>41</sup> Nevevî ve Sübki'nin *el-Mühezzeb*'den şerh ettiği başlıklar kitabın yaklaşık yarısına karşılık gelirken, Mutîî'nin şerh ettiği başlıklar kitabın diğer yarısını teşkil eder (23 ciltlik neşrin 12-23. ciltleri). Mutîî, 17. cildi tamamlayıp 18. ciltten de bir forma yazdıktan sonra (eski baskıda 16. cildi tamamlaması akabinde) hapse koyulur ve çalışma bir süre sekteye uğrar. Bir süre sonra serbest bırakılan Mutîî tekrar işe koyulmuş, önceki ciltleri gözden geçirerek eksik gördüğü noktaları ikmal etmiş ve ilkinde nispetle daha hacimli ve güçlü ciltler çıkarmış, böylelikle tekmilelerle birlikte kitabın hacmi yirmi üç cilde bâliğ olmuştur. Mutîî, tekmileyi 5 Safer 1397/25 Ocak 1977 tarihinde tamamlamıştır.<sup>42</sup>

Mutîî'nin şerh ettiği bölümlerin büyük bir kısmı muâmelât konularıyla ilgili başlıklardan oluşur. Güncel fıkıh meselelerine bigâne kalmayan Mutîî, özellikle İslam iktisadi uygulamaları esnasında gündeme gelen problemlerle ilgili tartışmaları şerhe taşımıştır. Şirket, karz, mudârebe

*min nüshati'l-İmâm en-Nevevî*, mlf. Nevevî (Dimaşk/Beyrut: Darü'l-Muktebes, 2018), 14.

- 39 Sübki'nin tekmilesi 1348-1352/1929-1933 yılları arasında Matbaatu't-tezâmunî'l-ehavî tarafından Nevevî'nin ana metnine ilave edilerek üç cilt hâlinde (10-12. ciltler) neşredilmiştir. Mutîî'nin tahkikine dayanan yirmi üç ciltlik neşrin iki cildi (10-11. ciltler) Sübki'nin tekmilesidir.
- 40 Hayatı boyunca çok az rüya gördüğünü belirten Mutîî, Nevevî'nin boynuna taneleri kitap tomarlarını andıran bir tesbih taktığını anlatır ve bunu tekmileyi tamamlaması yönünde bir işaret olarak yorumlar. bk. Muhammed Necîb el-Mutîî, *el-Mecmû'*: *Tekmile* (Riyad: Dâru âlemi'l-kütüb, 1423/2003), 12/4-5.
- 41 Gerçek adı Mahmud İbrahim Abdurrahman Ahmed Bahî (1915-1985) olup Mısır'ın Hanefî müftülerinden Muhammed Bahî el-Mutîî (ö. 1935) ile aynı aileye mensuptur. *el-Mecmû'* a yazdığı tekmile en meşhur çalışması olmakla birlikte fıkıh, hadis ve davet alanlarında birçok eseri bulunur. Hayatı ve çalışmaları için bk. "Muhammed Necîb el-Mutîî", *Wikipedia* (Erişim 15 Eylül 2023); Abdülâhir Hammâd el-Ganîmî, "el-Allâme Necîb el-Mutîî: Safahât meçhule min hayâtihî" (15 Eylül 2023).
- 42 Mutîî, mahkûmiyeti esnasında fırsatçı yayınevlerinin onun kaleminden çıkmış görüntüsü vererek tekmileden bir cilt daha neşrettiklerinden ve kendi yazdığı kısımlardan ismini silerek bunları bir arada sattıklarından şikâyet eder. Yazdığı kısımları ilk neşrinden sonra gözden geçiren Mutîî, önceki ciltlere dördte bir oranında ilavede bulunmuştur (Mutîî, *el-Mecmû'*: *Tekmile*, 1/5-6). Tahkik ettiği kısımlarla birlikte kitap 23 cilt hâlinde neşredilmiştir. Mutîî'nin tekmilesi yirmi ciltlik Beyrut/Dârü'l-Fikr ve el-Mektebetü's-selefiyye baskısında 13 ilâ 20. ciltleri teşkil ederken; yirmi üç ciltlik Cidde/Mektebetü'l-irşâd ve Mısır/Mektebetü'l-Mutîî baskısında 12 ilâ 23. ciltleri teşkil eder. Riyad/Dâru âlemi'l-kütüb baskısı da bu yeni versiyonu yansıtır. Tekmilenin tamamlandığı tarih için bk. Mutîî, *el-Mecmû'*: *Tekmile*, 23/346. Mutîî'nin hapiste bulunduğu sırada Muhammed Hüseyin el-Ukbâ isimli bir yazar şerhi tamamlamak için girişimde bulunmuş ancak onun yazdığı kısım (18. cilt) önceki metinlere nispetle çok zayıf kalmıştır. Aldığı eleştiriler için bk. "Nâşirin Girişi", *el-Mecmû'* *Şerhu'l-Mühezzeb* (Riyad: Dâru âlemi'l-kütüb, 2003), 11-13; Ali el-Cembolâfî, "Avdun ile'l-Mecmû' şerhi'l-Mühezzeb", *Minberü'l-İslâm* 28/5 (1390), 195-196.

ve murâbaha konularının işlendiği bölümlerde sigorta, imtiyaz sözleşmeleri, anonim ve limitet şirket ortaklığı, bireysel şirket gibi güncel akitleri ve bankacılık işlemlerini ele alan Mutîi, iktisat uzmanlarına da danışarak konuları değerlendirdiğini söyler.<sup>43</sup> Mutîi, klasik fûrû fıkıh mesailini şerh ederken Mâverdi'nin *el-Hâvi 'l-kebir'*, İbnü's-Sabbâğ'ın *eş-Şâmil*'i, Rûyânî'nin *Bahrü 'l-mezheb*'i, İmrânî'nin *el-Mühezzeb* şerhi *el-Beyân*'ı başta olmak üzere Şâfiî mezhebinin temel kaynaklarının yanı sıra İbn Kudâme'nin *el-Muğni*'sinden de yararlanır.<sup>44</sup>

### 3. Bir Mezhep Metninin Şerhini Aşan Yönleriyle Muhtevası

#### 3.1. Telif Sebebi

*el-Mecmû*'un biri yakın diğeri uzak iki telif sebebi bulunur. Yakın sebep *el-Mühezzeb*'le ilgili iken uzak sebep Nevevî'nin Şâfîilikte bir süredir gözlenen ve mezhep içi bütünlüğü sağlamaya dönük girişimleriyle ilgilidir. Nevevî'nin kitabın başında sebep-i telifini, takip edeceği üslup ve yöntemi, kullanacağı kaynakları ve bu kitabı yazmakla ne murat ettiğini sarih ifadelerle dile getirdiği uzunca mukaddimesi gayelerine ışık tutar. Bu mukaddimenin büyük bir kısmı her iki versiyonda da aynı ifadelerle yer almakla birlikte, eklenip çıkarılan kimi cümlelere, bazı takdim-tehirlere ve kelime değişikliklerine de rastlanır. Bu düzenlemeler, Nevevî'nin bu süreçte kısmi de olsa değişen kanaatleri ile metin boyunca görülebilecek üslup ve muhteva farklılıklarına dair ipuçları taşır.

Nevevî'nin orta hacimli bir metin yazmak yerine böyle bir şerh kaleme almasının temel gerekçesi, *el-Mühezzeb* ve *el-Vasît*'in Şâfiî muhitlerinde sahip oldukları itibardır. Metnin ilk versiyonunda sebep-i telif olarak bunu dile getiren Nevevî, “bir benzerini tasnifle meşgul olmak” yerine onları şerh etmeyi daha faydalı bulur. Zira bu kitapların şerhiyle sunulacak katkı, yeni bir metin hazırlamanın sunacağından çok daha fazla olacaktır.<sup>45</sup> Nevevî'nin şerhe konu olarak *el-Mühezzeb*'i seçmesinin özel birtakım nedenleri de bulunur. Bu kitap hicri dördüncü asrın ikinci yarısında şekillenen Irak Şâfîiliğinin birikimine yaslanan önemli bir metindir. Nevevî, *el-Mühezzeb* ve *el-Vasît*'in Şâfiî müderrisler ve ilimle iştigal eden zümrelerin mütalaa ettikleri iki temel eser olduğunu, yazılmalarıyla birlikte mezhep âlimlerinin fikhî mesailerinin bu metinler etrafında şekillendiğini, bunun da kitapların yazarlarından ve yazılış biçimlerinden ileri geldiğini, bu iki kitabın hem eğitim öğretimde hem de mezhebi temsil noktasında zirve eserler olduğunu dile getirir.<sup>46</sup> Bu ifadeler bahsi geçen kitapların itibarını teslim ederken,

43 1403/1982 tarihli mukaddimedede yer alan bu bilgiler için bk. Mutîi, *el-Mecmû*: *Tekmile*, 12/6-7. Bu konular ilk baskıda yer almayıp ikinci baskıda eklediği kısımlar arasında yer alır.

44 Nevevî ve Sübkî'nin üsluplarını takip edeceğini belirten Mutîi, şerhi yazarken yararlandığı kaynakları 638 kitap olarak liste hâlinde sunmuştur. bk. Mutîi, *el-Mecmû*: *Tekmile*, 12/12-48.

45 bk. Nevevî, *el-Mecmû*' *Şerhu 'l-Mühezzeb* (Ayasofya, 1295), 2a.

46 Nevevî, *Mukaddimetü 'l-Mecmû*, 70-71. Şâfiî mezhebinin tarih ve literatürüne oldukça vâkıf bir yazar olarak Nevevî'nin bu kitabı beş temel eser içinde saydığını aktarmıştık. Gazzâlî'nin eserleri mezhebin Cüveynî'den Râfîî'ye doğru ilerleyen Horasan kanadının birikimini taşırken, Şîrâzî'nin eserleri Irak kanadının birikimini taşır. Nevevî Gazzâlî'nin metni üzerine *et-Tenkîh fi şerhi 'l-Vasît* başlıklı eleştirel bir şerh kaleme almaya başlamış ancak sadece taharet bölümü ile namaz bölümünün bazı başlıklarını (“Şerâitu's-salât” başlığına kadar)

devamında dile getirdiği hususlar Nevevî'nin bu eserlerde ciddi kusurlar gördüğünü ve şerh yazmak suretiyle bunların izalesini hedeflediğini gösterir. Telif sebebi olarak ikinci versiyona eklediği bir cümle, Nevevî'nin Şâfîlîğin ötesine geçerek hem genel bir İslam hukuku kaynağı hem de fikhın mücaviri addedilen sahalardaki malumatı derli toplu biçimde sunan bir eser hazırlamayı amaçladığına da işaret eder. Nevevî, *el-Mecmû'* un bir metin şerhinden ibaret görülmemesini, bilakis hem Şâfî mezhebinin hem de diğer bütün mezheplerin görüşlerini içeren bir kitap olarak okunmasını arzuluyordu. Bunun yanı sıra lügat, tarih, tabakat alanlarında bilgiler içeren bu kitabın hadislerin sıhhat hükümleri ve ulûmu'l-hadis alanında da kaynak addedilmesini bekliyordu.<sup>47</sup>

Nevevî'nin telif sebebi olarak zikrettiği hususlar, kitabın muhatap kitlesi hakkında da fikir verir. Nitekim *el-Mecmû'* u niçin bu kadar tafsilatlı yazdığını izah ederken yetkin âlimleri değil, ilim tahsiline koyulan ve henüz fikh kitaplarının çoğunu mütalaa edebilecek durumda olmayan öğrencileri düşündüğünü dile getirir.<sup>48</sup> Bununla birlikte, ikinci versiyonda eklediği bir cümle, Nevevî'nin mezhepte müftâ-bih görüşleri belirleme hedefiyle yetkin fakihleri de muhatap aldığını düşündürür. Nevevî, kavi, vecih ve nakilleri değerlendirirken tercihe şayan olanla olmayanı, güçlü ile zayıfı belirtmekten geri durmayacağını ve bu görüşleri savunanlar "ekâbir"den âlimler dahi olsa yanlışlarını göstermekten çekinmeyeceğini söyler. Aksi takdirde fikh talebeleri yanılabilir ve sahibinin konum ve şöhretine bakarak isabetsiz görüşlerin peşine düşebileceklerdir.<sup>49</sup> Böylelikle Nevevî aslında bütün bir mezhep fukahâsına seslenmekte ve kritik edilmediği sürece hiçbir nakil veya tercihe itimat edilmemesini salık vermektedir. Nevevî'nin ilk versiyonda yer almayan bu cümleyi ikinciye eklemesi, süreç içerisinde kanaatlerinin netleşmesi ve buna bağlı olarak daha cesur bir üslup benimsemesiyle de ilgili olabilir.

Bu eserlerin gerek mukaddimelerinde gerekse metin içinde yeri geldikçe değindiği hususlar, Nevevî'nin eksik ve yanlış bulup tashih ve tadilini arzuladığı noktaları açığa çıkarır. Nevevî, *el-Mühezzeb* ve *el-Vasît*'in övgüye değer yanlarını belirttikten sonra onları şu açılardan zayıf bulur:

"Yapılacak en önemli işlerden biri, bu iki eserin şerhiyle ilgilenmektir, zira her ikisinde de büyük faydalar ve bol kazançlar vardır. Ne var ki bu iki kitap, marifet ehli âlimlerin itirazına konu olmuş pek çok husus barındırmakta olup, bu konuda telif edilmiş, bilinen kitaplar da vardır. İtiraza konu olmuş yerlerin kimisine doğru ve sağlıklı cevaplar verilebilmişse de kimisinin düzgün cevabı yoktur. Tartışmalardan haberdar olmayan ve olsa da bilgi ve tecrübesi onları kuşatmaya yetmeyen okurlar bu gibi yerleri bilme ihtiyacı duyarlar. Keza her iki kitapta hadisler, kelime ve tabirler, râvi isimleri, ihtiraz getirilecek noktalar, müşkil meseleler, fûrûya ve tetimme kabilinden eklemelere ihtiyaç duyan asıllar bulunur. Bunların her birinin en açık ibarelere başvurularak tahkik ve tebyin edilmesi kaçınılmazdır."<sup>50</sup>

tamamlayabilmiştir. Kitap *el-Vasît fi'l-mezheb* ile birlikte (ilk iki ciltte) neşredilmiştir (nşr. Ahmed Mahmûd İbrâhim – Muhammed Muhammed Tâmir, 1-7, Dârü's-selâm, 1417/1997).

47 bk. Nevevî, *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb*, 1/6.

48 Nevevî, *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb* (Ayasofya, 1295), 3b.

49 bk. Nevevî, *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb*, 1/5.

50 Nevevî, *Mukaddimetü'l-Mecmû'*, 70.



Bu eleştirilerini *el-Mühezzeb* özelinde müşahhas hâle getiren Nevevî, Şîrâzî'yi şu açılardan tenkit eder: 1. Hükümlerin delili niteliğindeki birçok müsned sahih hadisi mürsel addetmesi,<sup>51</sup> 2. Hadis rivayeti esnasında takip edilmesi gerekli üsluba riayet etmemesi,<sup>52</sup> 3. Mezhep içinden kimi fakihlerin görüşlerini değerlendirirken insaf ve sağduyudan uzak yargılarda bulunması.<sup>53</sup> Nevevî, bir yönü kitapta zikredilen hükümlere, diğer yönü bu hükümlerin dayanağı olarak sunulan delillere dair dile getirdiği eleştiriler vasıtasıyla, *el-Mühezzeb*'in âdeta mezhebi temsil kapasitesini test etmektedir.<sup>54</sup> Bu gözle Gazzâlî'nin *el-Vasît*'ini de ele alan Nevevî, kitapta bulunduğu kusurları on iki madde hâlinde sıralar.<sup>55</sup> Bu eleştirileri Nevevî'nin kendi metninde nelere dikkat edeceğini ve *el-Mecmû*'un gücünü nereden aldığına da ışık tutar. Kitapta geçen hadislerin sıhhat ve zaafıla ilgili durumlarının açıklanması, kelime ve tabirlerin izah edilmesi ve adı geçen kişilerin tanıtılması şârihin vaatleri arasında öne çıkar.<sup>56</sup> Nevevî iki metne yönelik eleştirileriyle, aslında bu kitapların gördükleri rağbet ve kazandıkları itibara karşın Şâfiî mezhebinde fetva kaynağı olarak kullanılmaya elverişli olmadıklarını göstermek istiyordu.

Nevevî'nin bu tavrı, *el-Mecmû*' ile gözetdiği uzak gayeyle ilgili olup telif sebebi sadesinde dile getirdiği ve Şâfiî fûrû literatürünün içinde bulunduğu durum hakkındaki çarpıcı ifadeleri buraya ışık tutar. Aslında o sadece bu kitapların değil, Şâfiî fakihlerin kaleme aldığı hemen bütün metinlerin benzer sıkıntılarla malul olduğunu söyler ve mezhebin müftâ-bih görüşünü öğrenmenin neredeyse imkânsız hâle geldiğinden, birçok metne bakılarak yapılan araştırmanın dahi kişiyi bu noktada emin kılamadığından şikâyet eder.<sup>57</sup> Mezhebin yüzyıllara yayılan tarihi boyunca ortaya çıkan muhtelif görüşler ve yazılan çok sayıda eser, müftâ-bih ve tercihe şayan mezhep görüşünü tespiti neredeyse imkânsız hâle getirmiş; bu müşkille karşı karşıya gelen mezhebe müntesip birçok fakih fetva vermekte zorlanır olmuştu. Bu problemlerin çözümü için inisiyatif alan Nevevî, “güçlü ile zayıfı birbirinden ayırt etmeye” ahdetmiş ve bu uğurda mezhepte otorite sayılan büyük isimlere dahi karşı gelmekten geri durmamıştır.<sup>58</sup> Literatüre olan vukufiyeti ve mezhep kaynaklarına erişiminden güç alan Nevevî, mezhep içi ihtilafları İbnü's-Salâh'ın geliştirdiği tabakat tasnifinden hareketle çözüme kavuşturmaya çalışmış ve bu sayede Râfiî'nin de ilerisine gidebilmiştir. Kaleme aldığı başlıklar itibarıyla Şâfiî mezhebi

51 Nevevî, *Mukaddimetü'l-Mecmû*, 271.

52 Sahih hadisler aktarılırken temriz sigası kullanılıp “Rivayet edildi.” denmesi, zayıf hadisler aktarılırken ise “Dedi, rivayet etti.” gibi asıl sığınan kullanılması doğru bulunmaz. Nevevî, bunun yalnızca Şîrâzî'nin kusuru olmadığını, bütün mezheplerden fakihlerin ve hatta uzman hadis âlimleri dışında diğer ilimlerin temsilcilerinin dahi buna dikkat etmediğini belirtir ve hadis rivayet âdâbına aykırı olduğu için bunun terkedilmesi gerektiğini söyler. bk. Nevevî, *Mukaddimetü'l-Mecmû*, 172.

53 Nevevî, müellifin Ebû Sevr'e haksız yere ağır eleştiriler yöneltmesinden şikâyet eder. bk. Nevevî, *Mukaddimetü'l-Mecmû*, 297.

54 Nevevî, *Mukaddimetü'l-Mecmû*, 73.

55 Bu on iki madde için bk. Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *et-Tenkîh fî şerhi'l-Vasît*, nşr. Ahmed Mahmûd İbrâhîm – Muhammed Muhammed Tâmir (Kahire: Dârü's-selâm, 1417/1997), 1/78-80.

56 Nevevî, şerhin yazabildiği kısımda bütün maddeler gereğince tenkitlerde bulunmuş, ilave bilgi ve değerlendirmeler içeren katkıları sunmuştur.

57 Nevevî, *Ravzatü'l-tâlibîn*, 1/112-113.

58 Nevevî, *Mukaddimetü'l-Mecmû*, 73-74.

içerisinde süregiden tartışmalar üzerinde âdeta hakemlik yapan Nevevî, mezhep bütünlüğünün sağlanması için yoğun bir mesai sarf etmiştir. *el-Mecmû'* un Şâfîliğe sunduğu en önemli katkı, mezhep içinde yaşanan keşmekeşi belli bir noktaya kadar giderebilmesidir. Nevevî görüşleri önce sahiplerine ve sıhhat derecelerine göre sıralandırmış, ardından bir süredir benimsenen ve kendisinin de katkı sunup geliştirdiği tercih kriterlerine göre değerlendirmiş ve böylelikle hemen her meselede mezhebi temsil edecek görüşleri tespit etme başarısı göstermiştir. Nevevî bu kitapta sadece Şâfîliğin müftâ-bih kavil ve vecihlerini göstermekle yetinmemiş, metni aynı zamanda mukayeseli bir fıkıh kitabı olacak şekilde tasarlamıştır.<sup>59</sup>

### 3.2. Muhteva, Üslup ve Yöntem

Şerh türünde yazılan eserlerin muhteva ve kapsamı, üzerine yazıldığı metnin cümlelerine bağlı olarak şekillenir. Şerhlerin ayırıcı niteliği bu olsa da şârihler kimi zaman istitrat kabilinden eklemelerle kimi zaman da devrin ve bazı özel gündemlerin etkisiyle ana metindeki cümlelerin dışına çıkarlar. Bir şârih olarak Nevevî, *el-Mecmû'* un sınırlarını kaynak metindeki cümleleri takip ederek belirlemekle birlikte, geniş açıklamalarıyla ana metni birçok yönden aşan bir fıkıh kaynağının telifine imza atmıştır. Bu genişleme ne istitratların ne de özel gündemlerin ürünü olup Nevevî'nin gaye ve vaatleriyle paralel ilerleyen bir sürecin hasılasıdır. Bu genişleme alanları, Nevevî'nin bütün çalışmalarına hâkim olan üslup ve yöntem ile mukaddimesinde zikrettiği hususlar üzerinden takip edilebilir.<sup>60</sup>

İslami ilimlerin birçok şubesinde eser bırakan Nevevî, bütün eserlerinde gözlenebilen bir telif zihniyeti ile hareket eder. Bu zihniyet, onun dinî ilimlere bakışı ve bu ilimlerin birer fert olarak Müslümanların hayatıyla ilgisi etrafında şekillenmiştir. Nevevî, İslami ilimlerin tedvin çağı sonrasında geldiği nokta itibariyle elde edilen uzmanlıkları önemser ve bu uzmanlıkların telifata yansımaları doğal bulur, ancak aynı uzmanlaşmanın muhtelif şubeler arasında zamanla neden olduğu uzaklaşmalardan rahatsız olur ve metinlerinde bundan uzak durmaya çalışır. Nevevî'nin telif zihniyeti ve stratejisi, ilimler arasındaki bağları güçlendirmek ve mevcut durum itibariyle yaşanan kopuşları giderebilmek için konu ayrımları etrafında yükselen duvarları aşılabilir kılmak etrafında şekillenmiştir. Nevevî, İslami ilimlerin muhtelif dallarında yakalanan telif tarzlarına sadık kalıp metinlerini her bir ilmin istikrar bulmuş üslup ve planlarıyla yazmakla birlikte, içeriği oluştururken ilimler arasındaki sınırları elden geldiğince aşılır kılmaya çalışır. Özellikle de telifatının yoğunlaştığı fıkıh, hadis, tarih-tabakat ve züht-rekâik sahalarda bu çoklu ve değişken muhteva göze çarpar. Şâfîî fürû-i fikhına dair kaleme aldığı eserlerde hadis ve tarih ilimlerinin birikimini, hadis şerhine dair yazdığı metinlerde fıkıh, akait ve züht temalarını, tarih-tabakata dair eserlerinde ise fikhî bir izleği takip etmek mümkündür.<sup>61</sup>

Nevevî'nin eserlerinde karşımıza çıkan çoklu muhteva geniş ve çeşitlenmiş ilgilininin

59 Süyûtî, Nevevî'nin bu kitabı yazarken İbn Kudâme'nin *el-Muğnî*'sini model aldığını söyler. bk. Celâleddin es-Süyûtî, *el-Hâvî li'l-Fe'tâvî* (Beyrut: Dârü'l-fikr, 1424/2004), 1/169.

60 bk. Nevevî, *Mukaddimetü'l-Mecmû'*, 67-298.

61 Bu konuda bir değerlendirme için bk. Okuyucu, "İmam Nevevî", 118-130.

tezahürü olmasının yanında, dinî ilimlerle ilgili vizyonuna bağlı olarak şekillenmiştir. En bariz sonuçları fıkıhla ilgili çalışmalarında görülen bu vizyon, Nevevî'nin Şâfiî fıkıhına vermeye çalıştığı yön ve istikamette belirgin hâle gelir. Mezhep fikhı ile hadis ve tarih ilimleri arasındaki bağları güçlendirmek isteyen Nevevî, mezheplerin teşekkülü sonrasında yazılan eserlerde genel olarak benimsenen telif üslubunun hadis ve tarih alanlarındaki birikime hakkıyla değer vermediğini düşünüyor olmalıdır. Bu dönemde müellif fakihlerin rivayetler ve etrafında şekillenen ilmî birikimle mezheplerin istikrar bulmuş görüşleri üzerinden irtibat kurduklarını gören Nevevî, rivayetlere yönelik alaka ve dikkatin zayıflığının ilgili sahalarda elde edilen uzmanlığa gereği gibi önem vermemeye yol açtığından şikâyet eder. Şîrâzî ve Gazzâlî gibi otoriteleri bu açıdan tenkit edişi, diğer mezheplere göre hadis ilmine daha çok ilgili gibi görünen Şâfiî fakihlerinin dahi bu tavrı benimsemiş olmasıyla alakalıdır. Nevevî, fıkıhla eşdeğer yetkinlik kazandığı hadis ve tarih-tabakat alanlarındaki uzmanlığını *el-Mecmû'* ve *Ravzatü'l-tâlibîn* gibi eserlerine taşıyarak Şâfiî fûrû fıkıh yazımında yeni bir telif üslubunun şekillenmesine ön ayak olmuştur.<sup>62</sup>

*el-Mecmû'*, esasen mezhebe ait kitaplardan birinin şerhi olsa da Nevevî'nin takip ettiği üsluba bağlı olarak çok geniş ve çeşitli bir muhtevaya bürünmüştür. Nevevî'nin bu metni dar anlamda bir fıkıh kitabı olarak görmeyip, ilgilendiği ve uzmanlık kesbettiği diğer sahalardan olan hadis, dil ve tarih-esmâ alanlarındaki birikimini de yansıtabileceği kapsamlı bir İslami eser olarak tasarladığı anlaşılıyor. Nevevî'nin geniş ilgileri sayesinde edindiği birikimi yansıtmaya şekillenen çoklu muhteva, fıkıha dair kitaplarda geliştirdiği üslupla daha da güçlü bir noktaya taşınmıştır. Bu üslubun aşağıda detaylandırılacak iki ayırıcı hususiyeti bulunur: fikhî hükümlerin mesnedini teşkil eden rivayetleri hadis ilminin kavramsal çerçevesine riayet ederek analiz etmek ve bu bağlamda gündeme gelen isimler hakkında tarih-tabakat-ricâl edebiyatından aktarılan bilgileri değerlendirmeye katmak.

Nevevî, şerhte takip edeceği yöntem ve üslubu hakkında bilgi verirken şu hususlara değinir: İlk olarak fikhî meselelerde geçen kelimelerin sözlük ve terim anlamları verilecek; ardından hükümlerin kaynağı konumundaki âyetler, hadisler ve ilgili diğer rivayetler zikredilecek; bunların sahihlik derecelerine işaret edilip râvileri hakkında bilgi verilecektir. Hadislerin tahririnde *Sahihayn* esas alınacak, ilgili hadis *Sahihayn*'da geçmiyorsa *Kütüb-i hamse*'de yer alan diğer kitaplara (Ebû Dâvûd, Nesâî ve Tirmizî'nin *Sünen*'leri), bunlarda da geçmiyorsa diğer kaynaklara başvurulacaktır. Rivayet zayıfsa izah edilecek, zayıf hadis müellif yahut mezhepçe belli bir hükmün kaynağı olarak dikkate alınmışsa hüküm başka rivayetler yahut kıyas gibi delillerle desteklenecektir. Bu esnada sahâbîlere ait mevkuf rivayetler ve tâbiine ait fetvalar ile istişhad için getirilen şiiirler de izah edilecektir. *el-Mühezzeb*'de geçen hükümler bu bilgiler ışığında anlaşılır cümlelerle izah edilecek, asıl metinde yer alan konulara ilaveten bazı fûrû meseleler ile eklenmesinde fayda mülâhaza edilen hususlara değinilecek, hükümler

62 Nevevî *el-Mecmû'*, *Ravzatü'l-tâlibîn*, *Minhâcü'l-muhaddisîn* ve *Bustânü'l-ârifîn* gibi kitaplarına yazdığı önsözlerde benimsediği telif üslubunun çerçevesi ve unsurlarını aktarır.

sadedinde gündeme gelen kaidelere de yer verilecektir. Meseleler işlenirken hangilerinde mezhep içi ittifak sağlanıp hangilerinde ihtilaf olduğu belirtilecek; Şâfiî'ye veya ashâb-ı vücûha ait birden fazla görüşün bulunduğu meselelerde bütün bu görüş ve rivayet farklılıkları aktarılacak; kaviller, vecihler ve tarikler metinde geçmese dahi zikredilecek ve hangisinin râcih olduğu açıklanacaktır.<sup>63</sup>

Nevevî *el-Mecmû'* da mezhebin müftâ-bih görüşüne ulaşma adına üstün bir gayret sergilemiş, mezhep içi ihtilafların yoğunluğundan ötürü geniş çaplı taramalar yapmış, zayıf bulunsa dahi mezhep dâhilinde bir şekilde dile getirilmiş bütün görüşleri dikkate almıştır. Her bir meselede râcih ve mutemet görüşü tespit etmek için uğraşan Nevevî, zaman zaman mezhebin saygın âlimleri tarafından savunulmuş olsa dahi zayıf bulduğu görüşlere işaret edeceğini taahhüt etmiştir. Nevevî, genel olarak görüşlerin sahiplerini belirtmez ancak az sayıda fakihin savunduğu bir görüş söz konusu ise isimlerini zikreder. Şîrâzî'nin benimsediği görüşte tek kalması veya ekseriyete muhalefet etmesi durumunda bunu açıklar, ayrıca kitabın eleştiriye konu olan yerlerinde onun adına izahları üstlenir. Sahâbe ve tâbiîn fakihlerinin ilgili konularda serdettiği görüşleri delilleriyle birlikte aktarır ve bunlardan mezhebe aykırı olanlara cevap verir. Sonraki müctehitlerin ve mezhep imamlarının görüşlerini yine delilleriyle birlikte aktarır ve Şâfiî mezhebi ile mukayeseli değerlendirmeler sunar.<sup>64</sup>

Şîrâzî *el-Mühezzeb*'de klasik fıkıh yazımından kısmen farklılaşan bir yöntem takip etmiş ve meseleleri tek tek sıralamak yerine birbiriyle ilişkili olanları bütünlük arz eden küçük bölümler (fasıllar) hâlinde bir araya getirmiştir. Bu üslup, şârihlere de kolaylık sağlamış, diğer pek çok şârih gibi Nevevî de şerhte bu bölümlenmeleri takip etmiş, metni bütünlüklü bölümler hâlinde fasılları esas alarak şerh etmiştir.<sup>65</sup> Açıklamalarını metnin ibarelerinden özenle ayıran Nevevî, kendi izahlarının başına "eş-şerh" ibaresini getirerek muhtemel karıştırmaların önüne geçmiştir. Metin ile şerh arasında genel bir uyum bulunsa da Nevevî kitabı tamamlayamama ihtimaline binaen ileriki başlıklarda ele alınması gereken birçok meseleyi takdim etmiş ve ilgi kurduğu başlıklar altında incelemiş; bu durum şerhin kimi zaman dağınıklık arz etmesine ve konu dışı unsurların dâhil edildiği bir görüntü sunmasına yol açmıştır.<sup>66</sup>

*el-Mecmû'*, Nevevî'nin bütün fakih ve mezheplere olan vukufiyetini eserde başarıyla yansıtmaya sayesinde Şâfiîliğe özgü bir metin olmanın ötesine geçerek mukayeseli bir fıkıh kitabı hüviyeti kazanmıştır. Bu hususiyeti, Nevevî'nin müftâ-bih olanı belirlerken kendi mezhebinin

63 bk. Nevevî, *Mukaddimetü'l-Mecmû'*, 73.

64 bk. Nevevî, *Mukaddimetü'l-Mecmû'*, 76-77. Nevevî'nin fıkıh tarihinde şöhret bulmuş hemen bütün fakihlerin görüşlerine değinirken Dâvud ez-Zâhiri ve İbn Hazm'ın adını çok az anar. Bu hususta bir değerlendirme için bk. Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Ali Şîrî (Beirut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-Arabî, 1408/1988), 14/332.

65 Mufîi, *el-Mecmû'*: *Tekmile*, 12/3-4.

66 İsnævî, Nevevî'nin bir meseleyi işlerken onunla ilişkili ve benzer özellikler taşıyan diğer meseleleri (*nezâir*) ele alışından bahsederken, "Meseleyi kendi yerinde işleme imkânımız olmayabilir." diyerek şerhi tamamlamadan öleceğini hissettiğini aktarır. İsnævî'nin naklettiği ifadeye *el-Mecmû'* da rastlayamadık ancak tespitinin yerinde olduğu açıktır. bk. Celâleddin es-Süyûtî, *el-Minhâcü's-sevî fi tercemeti'l-İmâm en-Nevevî*, nşr. Ahmed Şefik Demc (Beirut: Dâru İbn Hazm, 1408/1988), 56.

esas olsa da bir hilaf kitabı yazmak istemediği için tartışma üslubunu takip etmeyişinden ileri gelir. Nitekim sahâbe, tâbiîn ve erken dönemin otoriteleri sayılan fakihlerin görüşlerine kitap, sünnet, icmâ ve kıyas gibi delilleriyle birlikte yer vermiş; mezhepte kabul edilen görüşün dışındaki diğer görüş ve delillere olabildiğince objektif, insaf nazarıyla yaklaştığını belirtmiştir. Bu kitapta selef âlimlerinin görüşlerine hususi bir ilgi gösteren Nevevî, bunları bilmenin muhtelif faydalarına da değinir.<sup>67</sup> Eserin bu yönünü dikkate alan Süyûtî, Nevevî'nin kitabı telif ederken İbn Kudâme'nin *el-Muğnî*'sinden etkilendiğini belirtir.<sup>68</sup>

Nevevî, *el-Mecmû*'da zirvesine taşıdığı telif üslubu ile hemen bütün mezheplerde yaygın olarak benimsenen fûrû-i fikh yazımına iki yenilik getirdi. Birçok fikhî hükmün kaynağı konumundaki hadis ve rivayetleri bir muhaddis titizliğiyle aktaran ve değerlendiren Nevevî, bu rivayetler vesilesiyle gündeme gelen şahsiyetler hakkında tarih-tabakat-ricâl kaynaklarından elde edilen bilgileri dikkate alır. Bu iki müdahale sayesinde Nevevî, fikhî kaynaklarının klasik şekil ve muhtevasını kazandığı ilk dönemlerde fukahâyı meşgul eden ancak mezheplerin teşekkül etmesi, her bir mezhebin kendince makbul rivayetleri sunması ve bunun etrafında bir tür uzlaşma sağlanmasıyla gündemden tamamen kalkmasa da harareti kesilen hadis-rivayet eksikliğini tartışmaları yeniden hatırlatmış oldu. Nevevî bu esnada Şâfiilikten yana bir tavır takınmış olsa da muhaddislerin yöntem ve istilâhlarını benimseyerek ilerledi. Bu durum Zeynüddin el-İrâkî gibi âlimlerin dikkatini çekmiş ve Nevevî'nin ayrıcalıklı üslubuna övgüyle işaret etmişlerdir.<sup>69</sup> Nevevî öncesinde yaşamış müellif fakihler, yaygın telif üsluplarının dışına çıkmadıkları için kitaplarında hadis ve kelâm başta olmak üzere diğer ilimleri ilgilendiren meseleleri uzun uzadıya ele almaz ve ayrıntıları ilgili ilimlerin kaynaklarına havale ederlerdi. Bu durum Şâfiî mezhebinde de yaygın olup mezhep bünyesinde muteber pek çok muhaddis ve müellif olmasına karşın fikhî yazımı söz konusu olduğunda bu üslubun dışına çıkılmıyordu. Râfiî gibi hadis ilminde de itibara alınan müellifler dahi mezhep fikhini istikrar bulmuş bu telif üslubunu takip ederek yazıyorlardı.<sup>70</sup> Nevevî'nin âdeti bir muhaddis titizliğiyle tashih ve taz'if yargılarında bulunuşu ve fikhî hükümleri bu yargılara bina edişi, fakihlerden ziyade muhaddisleri memnun etmiş olmalıdır. İbn Hacer el-Heytemî, Zeynüddin el-İrâkî gibi geç dönemin muteber muhaddis-fakihlerinin Nevevî övgülerini bu gözle okumak yerinde olacaktır. Nevevî'nin telif üslubundaki ikinci yenilik, fikhî değerlendirmelere tabakat-ricâl araştırmalarının birikimini taşımasıdır. Bu sayede Nevevî, deliller ve görüşlerle bağlantılı olarak kişiler/ricâl hakkındaki bilgileri de ekleyerek bunları fûrû-i fikhî mesailinin neredeyse ayrılmaz bir parçası hâline getirmiştir.<sup>71</sup>

67 Nevevî, *el-Mecmû*' Şerhu'l-Mühezzeb, 1/5.

68 Süyûtî, *el-Hâvî li'l-Fetâvî*, 1/169. *el-Muğnî* müellifi Muvaffakuddin İbn Kudâme (ö. 620/1223), Nevevî'nin "en büyük hocam" diye övdüğü ve "seyhülislam" lakabıyla anılan Ebü'l-Ferec Abdurrahman el-Makdisî'nin (ö. 682/1283) amcası idi. Nevevî'nin Şam'da yaşamış Muvaffakuddin'den ve eserlerinden en azından hocası aracılığıyla haberdar olduğu kesindir.

69 Muhammed b. Süleyman el-Kürdî, *el-Fevâidü'l-medeniyye fi men yüftâ bi-kavlihî min eimmeti 'ş-Şâfiyye* (Dımaşk: Dâru nûri's-sabâh, 2011), 48. Bu değerlendirmelerin kısmen farklı ifadelerle aktarıldığı bir diğer kaynak için bk. Muhammed Abdür-raûf el-Münâvî, *Feyzü'l-Kadîr Şerhu'l-Câmi'i 'ş-sagîr* (Kahire: el-Mektebetü't-ticâriyye, 1356), 1/17.

70 bk. Kürdî, *el-Fevâidü'l-medeniyye*, 48-49. Râfiî örneğini yine İrâkî zikretmektedir.

71 Nevevî, kişiler ve istilâhlar hakkında kaleme aldığı müstakil eserlerle tarih bilgisini fikhin önemli bir unsur hâline getirmiştir. Bu yöndeki çalışmaları, daha önceleri çok gelişmemiş bir yazım türünün de güçlenmesini sağlamıştır. *Tehzîbü'l-esmâ' ve'l-lugât*, *Tahrîru elfâzi't-Tenbih* ve *Tabakâtü'l-fukahâ'*, Nevevî'nin Şâfiî fikhî ile

Nevevî, Râfîî'nin belli bir seviyeye taşıdığı "tahrir" ve "tenkih" çalışmalarını daha da ileri götürmüş ve mezhebi başarıyla temsil eden metinlerin ortaya çıkmasını sağlamıştır.<sup>72</sup> Onun yönelttiği tenkitler ve gereğince yaptığı müdahaleler, Şâfîî mezhebi fürû-i fıkıh yazımında kısmi bir dönüşümün yaşanmasına yol açtığı için Şâfîî fürû kitaplarını Nevevî öncesi ve sonrası olmak üzere ikiye ayırmak dahi mümkündür. Nevevî'nin Şâfîî mezhebine yön veren metinler üretebilmesi, geliştirdiği ve etkin bir şekilde uyguladığı bu yeni yazım üslubu sayesinde. Fıkıh yazımına bir çok açıdan yenilik getiren bu üslup *el-Mecmû'* da şunların başarılmasını sağladı: Kavil ve vecihler içinde rivayet bakımından zayıf ve şâz olanların ayıklanıp mutemet olanların öne çıkarılması, istihlâhların özenle ayrıştırılıp yerine göre uygun ve doğru kullanımı, daha önce kitaplarda kaviller ve vecihlerin arızı sırasında karşılaşılan yanlışlıkların tashihi, metinlerin yanlış kullanımından ve mezhep içi hiyerarşinin gözetilmemesinden ileri gelen problemlerin tespiti ve çözümü, Râfîî'nin belli bir noktaya kadar getirdiği sürecin tamamlanması ve bu sayede mezhebin bir bütün olarak tahrir ve tenkihi, Şâfîîliğin râcih ve müftâ-bih görüşlerinin tespiti, mezhep içi tercihlerin kural ve ilkelere tabi olunarak metodolojik esaslara bağlı şekilde yürütülmesi, mezhep içi ekolleşmelerin ve hoca-öğrenci ilişkilerinin doğurduğu aksaklıkların giderilmesi.<sup>73</sup> Nevevî'nin ve çoklu ve değişken üslubu, hadisle ilgili eserlerinde de takip edilebilmektedir. Nitekim *Sahîhayn* üzerine yazdığı, biri kâmil diğeri natamam iki şerhin mukaddimesinde kullandığı ifadeler, İslami ilimlerin muhtelif şubelerinde elde edilmiş birikimi hadis şerhi vasıtasıyla bu ilme taşıma isteğine işaret eder.<sup>74</sup> Keza züht ve rekâik ile âdâba ilişkin metinlerinde okuyucuyu müdevven ilimlerin birikimiyle buluşturmayı istemiştir.<sup>75</sup>

Nevevî, *el-Mecmû'* u kaleme alırken çok geniş bir kaynak havuzuna başvurmuş; "mütekaddimîn ve müteahhirîn" Şâfîî fakihlerin yazdığı hacimli ve muhtasar eserlerden yararlanmış. Şâfîî'nin görüşlerini *el-Ümm*'ün yanı sıra Müzenî ile Büveytî'nin *Muhtasar*'larından aktaran Nevevî,

---

tarikh-tabakat bilgilerini bir arada işlediği değerli metinlerdir. Şâfîî fürû-i fıkıh kaynaklarıyla doğrudan ilgili olması da *el-İşârât ilâ beyâni'l-esmâi'l-mübhemât*'ı da bu kapsamda zikredilebilir. Sîrsâvî'ye göre Nevevî'nin tarihsel alanında sahip olduğu bilgiler büyük ölçüde Makdisî'nin *el-Kemâl*'ine dayanır. bk. Mâzin b. Muhammed es-Sîrsâvî, "Şerhu'n-Nevevî alâ Sahîhi Müslim: Tahkîkû'l-kavil fi ismihi ve târihi tasnîfihi ve rütbetihî ve mevâridihî ve esahhi nûsahihî", *Mecelletü'l-ilmîyye li-Külliyeti Usûli'd-dîn ve'd-da' ve bi'z-Zekâzik* 31/1 (2019), 121. Nevevî'nin *el-Mecmû'* u *Tehzîb ve Tabakât*'tan sonra kaleme almış olması, telif stratejisine dair takip ettiği izlek hakkında da fikir verir. Bu bilgi için bk. Nevevî, *Mukaddimetü'l-Mecmû'*, 115.

72 Nevevî'nin fıkıh yazımına hâkim olan üslubun anahtar kelimeleri "tahrir", "tenkih" ve "tehzîp"; bu yazımın en önemli gayesi ise mezhebin müftâ-bih olan kavillerini tespit etmektir. bk. Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Tashîhu'l-Tenbîh*, nşr. Muhammed Ukle İbrâhîm (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1417/1996), 1/61-62.

73 Bu maddeler için bk. Münîr Ali Abdürrab Müflih Kubâtî, "Tecdîdû'l-İmâm en-Nevevî fi'l-mezhebi-ş-Şâfîî -Kitâbü's-Salât nemüzeccen-", *Mecelletü Câmîati'l-Medîne el-Âlemîyye* 5 (2013), 372-373. Mezhep içi tercih esaslarına dair ifadeleri için bk. Nevevî, *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb*, 1/65-69.

74 bk. Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc Şerhu Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*, nşr. Halîl Me'mûn Şihâ (Beyrut: Dârü'l-ma'rîfe, 1430/2009), 1/5; a.mlf., *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî ilâ nihâyeti kitâbi'l-imân*, 1429/2008, 139.

75 bk. Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Ezkâr: Hilyetü'l-ibrâr ve şîârü'l-ahyâr fi telhîsi'd-daavât ve'l-ezkârî'l-müstehabbe fi'l-leyl ve'n-nehâr*, nşr. Abdülkâdir el-Arnaût (Beyrut: Dârü'l-fıkr, 1414/1994), 3-4. Nevevî'nin telif üslubu ve çalışmalarının genel bir değerlendirmesi için bk. Okuyucu, "İmâm Nevevî", 118-130.

Şâfiî fakihlerce hazırlanmış fetva mecmualarından, usul ve tabakat kitaplarından, hadis ve diğer ilimlere dair eserlerden istifade eder. Sahâbe ve tâbiîn fakihlerinin görüşlerini büyük ölçüde İbnü'l-Münzir'in *el-İşrâf* ve *el-İcmâ'* adlı eserlerinden nakleden Nevevî, diğer mezheplerin görüşlerini kendi kaynaklarından aktarmaya gayret eder.<sup>76</sup> Kaynak kullanımına hususi bir özen gösteren Nevevî, mezheplerin görüşlerinin kendi metinlerinden değil de aracı ve karşıt kitaplardan öğrenilmesinin mahzurlarının farkındadır.

İbnü'l-Attâr, hocası Nevevî'nin bu eseri hazırlarken istifade ettiği kitapların isimlerini içeren bir "varak"ı kendisine verdiğini ve "Ölürsem bu kitaplara başvurarak şerhi tamamla." dediğini aktarır.<sup>77</sup> Nevevî, bu metnin devamında yazımına başladığı *et-Tahkîk*'in girişinde de mezhep imamından kendi zamanına dek telif edilmiş yüzden fazla esere bizzat müracaat ettiğini, farklı dönemlerden seçilen bu eserler içinde fûrû fıkıh kaynaklarının yanı sıra hadis şerhleri ve ilgili diğer ilimlere dair eserlerin de bulunduğunu belirtmiştir.<sup>78</sup> Bu kaynak genişliği Nevevî'yi en güvenilir mezhep yazarlarından biri hâline getirmiş ve belli noktalarda Râfiî'ye dahi takdim edilmesini sağlamıştır.

#### 4. Fıkıh Yazımına Katkıları

Nevevî'nin Şâfiî fûrû fıkıhına dair çalışmaları, mezhep çevrelerinde bir süredir gözlemlenen, çapı ve seviyesi her geçen gün daha da artan bir süreci nihayete erdirmiştir. Şâfiî mezhebi geniş bir coğrafyaya yayılınca bölgesel iki alt ekole ayrılmış, batı topraklarındaki müntesipler genel olarak Irak Şâfiîleri (*tarikâtü'l-İrâkiyyîn*), doğu topraklarındaki müntesiplerse genel olarak Horasan Şâfiîleri (*tarikâtü'l-Horâsâniyyîn*) diye anılmaya başlanmıştı. Alt ekollerin arasındaki mesafe zamanla artınca birbirinden giderek daha da kopuk hâle geldiler. Kendileri de bu ekollerden birine mensup olmakla birlikte Siczî, Gazzâlî ve Râfiî gibi fakihlerin çalışmaları sayesinde ekoller arasındaki mesafe daraldı ve ortak bir mezhep dili ile kaynakçasının teşkili yönündeki gayretler meyvesini vermeye başladı. Özellikle Râfiî ile birlikte mezhebin tek bir hattan temsilini mümkün kılacak çalışmalar daha da güçlendi. Râfiî'nin bıraktığı yerden devam eden Nevevî, mezhebin Horasan kanadını temsil eden ve Cüveynî-Gazzâlî-Râfiî hattında şekillenen kitaplar üzerindeki mesaisine Irak kanadını temsil eden *el-Mühezzeb* üzerindeki mesaisini ekleyerek bölge ve alt ekol ayrımını aşmış tek bir Şâfiîlik temsili için geriye kalan adımları atabildi. Nevevî'nin fıkıhla ilgili son çalışmalarından biri olan *el-Mecmû'*, onun hem genel manada fikhî görüşlerinin ulaştığı noktayı göstermesi hem de bahsi geçen iki kanat arasındaki uzlaştırma çabalarının hasılasını sunması bakımından önem arz eder.

*el-Mecmû'* un Şâfiî mezhebine en büyük katkısı, mezhep bütünlüğünü sarsacak dereceye ulaşan ihtilafları sona erdirerek mezhebin görüşlerini ortak bir noktada buluşturmasıdır. Nevevî öncesi dönemde Şâfiî fakihlerinin yazdığı kitaplardan herhangi birinde ifade edilen hükmün

76 Nevevî, *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb*, 1/18-19.

77 İbnü'l-Attâr, *Tuhfetü'l-tâlibîn*, 53.

78 Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *et-Tahkîk: Kitâbü'l-Tahkîk fi fikhî'l-İmâm eş-Şâfiî*, nşr. Ali Muhammed Muavvaz – Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dârü'l-cil, 1992), 26-27.

gerçekten mezhebi temsil eden görüş olup olmadığını belirlemek neredeyse imkânsız hâle gelmişti. Nevevî bu soruna çözüm bulmak amacıyla mezhep içinde zayıf ve dayanaksız bile olsa bir konuda ne kadar farklı görüş varsa tamamını zikredip sıhhat bakımından durumlarını irdelemiş ve tercihe şayan olan görüşün hangisi olduğunu tespit etmiştir. Bu minvaldeki çalışmalar "tahrir", "tenkih" ve "tehzip" gibi kavramlarla ifade edilir.<sup>79</sup> Tahrir işlemini gerçekleştirirken zayıf görüşü dile getiren kimsenin mezhep içindeki konumunu ve itibarını dikkate almadığını belirten Nevevî, mezhebin ulaşabildiği büyük kaynaklarını incelemiş, sadece fûrû-i fıkıh kitaplarıyla yetinmeyip ashâb-ı vücûhun fetva ve görüşlerini tespit etmek amacıyla usul ve tabakat kitaplarıyla hadis şerhlerini de dikkate almıştır.<sup>80</sup>

Nevevî'nin telif sebebi sadedinde dile getirdiği hususlar, eserin sonraki dönemde kazandığı yaygınlık ve etkinin kaynağını da açıklar. Kitabın mukaddimesinde Şâfiî fûrû literatürünün içinde bulunduğu durum hakkında çarpıcı ifadeler kullanan Nevevî, mezhebin yüzyıllara yayılan tarihi boyunca ortaya çıkan muhtelif görüşlerin ve farklı bölgelerde yazılmış pek çok eserin, müftâ-bih ve tercihe şayan mezhep görüşünün tespitini neredeyse imkânsız hâle getirdiğinden yakındır. Bu hususta güçlük yaşayan birçok fakih ve müftünün fetva vermekte zorlandığına değinen Nevevî, mezhep kaynaklarına erişimiyle literatüre olan vukufiyetinden güç almış ve bu sorunun çözümü için sorumluluk üstlenmiştir. *el-Mecmû'* un mezhebe sunduğu en önemli katkının *-Ravzatü'l-tâlibîn* ile birlikte- mezhep içinde yaşanan karışıklıkların belli bir noktaya kadar giderilmesi olduğu söylenebilir. Nevevî görüşleri önce sahiplerine ve sıhhat derecelerine göre sıralamış, ardından bir süredir benimsenen ve kendisinin de katkı sunup geliştirdiği tercih kıstaslarına göre değerlendirmiş ve böylelikle hemen her meselede mezhebi temsil edecek görüşleri tespit edebilmiştir.<sup>81</sup> Kaleme alınan başlıkları itibarıyla Şâfiî mezhebi içerisinde süregiden tartışmalar üzerinde âdeta hakemlik yapan ve mezhep bütünlüğünün sağlanmasına hizmet eden kitabın müteahhir dönemde kazandığı etki alanı büyük ölçüde bununla ilgilidir.

*el-Mecmû'* Şâfiî fakihlerince her zaman önemsenen bir metin olmakla birlikte, Nevevî'nin yıllar içerisinde muhtelif kitaplar yazması ve yaptığı araştırmalar neticesinde bazı meselelerde ulaştığı kanaatlerin farklılaşmasından ötürü okuyucularını kimi zaman şaşırır. Müteahhir dönemi Şâfiî fıkıh yazımı büyük ölçüde Nevevî'nin metinleri etrafında yürüdüğü için böylesi durumlarda nasıl hareket edileceği mezhep âlimlerinin çözüme kavuşturması gereken bir probleme dönüşmüştür. Bu dönemin otoritelerinden İbn Hacer el-Heytemî, *Minhâc* üzerine yazdığı *Tuhfetü'l-muhtâc* adlı şerhte, Nevevî'nin ifadelerinin farklılaşması durumunda, Şâfiî fakihlerinin görüşlerini araştırıp aktaran eserlerine öncelik verileceğini ifade etmiştir. Buna göre sırasıyla *et-Tahkîk*, *el-Mecmû'* ve *et-Tenkîh*'teki görüşlerine başvurulacak; ardından

79 Nevevî'nin eserlerini bu açıdan inceleyen bir çalışma için bk. Taha Nas, "Nevevî'nin Şâfiî Mezhebindeki Yeri ve Otoritesi", *İslam İlim Geleneğinde Nevevî*, ed. Nail Okuyucu (İstanbul: İSAM Yayınları, 2022), 225-264.

80 Nevevî, *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb*, 1/4-5.

81 Nevevî, mezhep içi ihtilafları İbnü's-Salâh'ın geliştirdiği tabakat tasnifini benimseyerek çözüme kavuşturmaya çalışmıştır. Bu tasnif hakkında bk. Nas, "Nevevî'nin Şâfiî Mezhebindeki Yeri ve Otoritesi", 247-249; Tuncay Başoğlu, "Fıkıh Usulü, Mezhep ve Fetva Ekseninde Nevevî'nin Fikhî Tavrı", *İslam İlim Geleneğinde Nevevî*, ed. Nail Okuyucu (İstanbul: İSAM Yayınları, 2022), 363-368.



sırasıyla muhtasar eserlerinden *Ravza* ve *Minhâc*'a, sonra *Fetâvâ*'sına, sonra yine sırasıyla *Şerhu'l-Müslim*, *Tashîhu't-Tenbîh* ve *en-Nüket* adlı eserlerine başvurulacaktır. Bu son iki eser onun ilk eserlerinden olup sıralamada diğerlerinin ardından gelir. Bunun yaklaşık bir sıralama olduğunun da farkında olmak gerekir. Gerçekte yapılması gereken, bu eserleri arasında ihtilaf bulunması durumunda, müteahhirin devrin itimat edilen fakihlerin değerlendirmelerine müracaat etmek ve onların tercihlerine uymaktır.<sup>82</sup> Yine Heytemî, *Şerhu'l-Îzâh* üzerine yazdığı *Hâşiyeye*'sinde konuyu şöyle çözümler: İlimde derinleşmiş kimseler herhangi bir kayıtlı sınırlanmış değildir ancak böyle olmayanlar Nevevî'nin Şâfiî fakihlerinin görüşlerini araştırıp aktardığı son eserlerine itimat etmelidir. Bunlar sırasıyla *el-Mecmû'*, *et-Tahkîk*, *et-Tenkîh*, *Ravza* ve *Minhâc*'dir. Eserleri içinde genellikle çoğunluğun üzerinde ittifak ettikleri, azınlığın ittifak ettiklerine göre önceliklidir. Aynı şekilde genellikle asıl yerinde, yani ilgili konuda zikrettiği, başka bir konunun içinde söz gelimi zikrettiğine öncelenir.<sup>83</sup>

Heytemî, Nevevî'nin eserlerini öncelik sırasına göre sıralarken *Tuhfe*'de *et-Tahkîk*'i, *Hâşiyeye*'de ise *el-Mecmû'*u ilk sıraya aldığı için sonraki Şâfiî fakihleri bu ikilemi aşabilme adına iki kriter daha sunmuşlardır. İlk kriter Nevevî'nin ilgili eserini ömrünün hangi aşamasında yazdığı iken, ikinci kriter Şâfiî fakihlerinin görüşlerini araştırmış ve aktarmış olup olmadığının belirgin kılınmasıdır. Bu kriterlere göre şunu söylemek mümkündür: *et-Tahkîk* en son yazdığı eserdir, *el-Mecmû'*a *et-Tahkîk*'ten önce başlamış olmakla birlikte ikisi de ömrünün sonuna kadar devam eden ve tamamlayamadığı eserleridir. Diğer bir husus, *el-Mecmû'*un Şâfiî fakihlerinin ve hatta diğer mezheplerin de görüşlerini ve delillerini aktardığı eseri olmasıdır. Dolayısıyla her bir kritere göre bu iki eserden biri tercih edilebilir. Kanaatimce, *el-Mecmû'* hem yazmaya devam ettiği hem de görüşleri delilleriyle birlikte aktardığı ayrıntılı bir kitap olduğu için tercihte ilk sıraya bu kitabı almak daha doğrudur. Netice olarak Nevevî'nin çok sayıda eserini tetkik etmeden, bir meseleyi sadece tek bir kitabına bakarak çözüme kavuşturmanın yanıltıcı olacağı aşikârdır. Araştırmacı ya bu eserlerde gördüğü ihtilafları arz edilen esaslara göre değerlendirecek ve son eserlerinde ifade ettiği görüşü tercih edecek ya da görüşler arasında değerlendirmede bulunan ve müftâ-bih görüşü belirten şârihlere itimat edecektir.

Şöhret ve etkisi Şâfiî fakihlerle sınırlı kalmayan *el-Mecmû'*, İbnü'l-Kassâr'ın (ö. 397/1007) *Uyûnu'l-edille*'si ve İbn Kudâme'nin (ö. 620/1223) *el-Muğnî*'si gibi mukayeseli fikhın başvuru kaynakları arasında görülmeyi hak eden bir güce sahiptir. Eser, fikhî değeri ve mezhepteki konumunun yanı sıra başta ahkâm hadisleri ve rical bilgisi olmak üzere diğer sahalarda da müracaat edilen bir kaynağa dönüşmüştür. Kitabı mütalaa eden klasik ve çağdaş dönemden pek çok âlim ve araştırmacının kullandığı övgü ifadeleri, eserin farklı yönlerden kıymetini

82 bk. İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc fî şerhi'l-Minhâc*, nşr. Muhammed Fazıl Geylânî el-Hasenî (Mısır: el-Mektebetü't-ticâriyyeti'l-kübrâ, 1441/2020), 1/39. Ayrıca bk. Alevî b. Ahmed es-Sekkâf, *el-Fevâidü'l-Mekkiyye fî mâ yahtâcühü'l-talebetü's-Şâfiyye*, nşr. Hamîd b. Mis'ad el-Hâlimî (Merkezü'n-nûr li'd-dirâsât ve'l-ebhâs, ts.), 117.

83 İbn Hacer el-Heytemî, *Minahu'l-Fettâh ala menâsiki'l-îzâh: Hâşiyetu İbn Hacer el-Heytemî alâ Şerhi'l-Îzâh li'n-Nevevî*, nşr. Muhammed Fazıl Geylânî el-Hasenî (İstanbul: Merkezi Geylânî li'l-buhûsi'l-ilmîyye, 1441/2020), 11.

tescil eder. Mesela İbn Kesîr *el-Mecmû'* u müteahhir dönemde yazılmış ve aşilamamış en iyi kitap diye niteler.<sup>84</sup> Bu kitabı eşsiz bir eser olarak niteleyen Osmânî de "Nevevî tarafından tamamlansaydı başka bir kitaba ihtiyaç bırakmazdı." der.<sup>85</sup> ed-Dakr, kitabı eksik hâliyle dahi Şâfiî mezhebine dair yazılmış en önemli eser sayar.<sup>86</sup>

Nevevî, kimi yazarlarca İslam tarihinin gerçek klasik dönemi olarak görülen müteahhir devirde kitapları en çok istinsah edilen, en yaygın tedavüle konu olan ve bu sayede belki de en çok okunan yazarlardan biri olmuştur. Hadis, zühd ve âdâba dair metinleri sayesinde Memlûkler devrinden itibaren İslam dünyasının her köşesinde şöhret kazanan Nevevî'nin eserleri arasında *el-Erbaûn*, *el-Ezkâr* ve *Riyâzû's-sâlihîn* yaygın okunurluk bakımından daha ön planda olsa da Şâfiî fikhına dair eserleriyle mezhep âlimleri, hadisin muhtelif konularına dair eserleriyle de muhaddisler arasında itibar kazanmıştır. En geniş hacimli çalışması olan Müslim şerhi *Minhâc* ve yine hacimli eserlerinden *el-Mecmû'*, ciltlere bâliğ olduğu için istinsah ve tedavül bakımından daha kısıtlı bir alana ulaşsa da sonraki eserlerde yapılan atıflar bu kitapların ilgili âlimlerce mutlaka görülüp mütalaa edildiğini gösterir.<sup>87</sup> Nevevî'nin hadis sahasında birer çoksatan hâline gelen kitaplarına ilaveten Şâfiî fûrû fikhına dair muhtasarı *Minhâcû'l-tâlibîn* de çok yaygın bir tedavüle sahiptir. *Ravzatü'l-tâlibîn*'in nispeten daha fazla nüshası olmakla birlikte, hacminden ve belki de natamam bir eser oluşundan ötürü *el-Mecmû'* nüshaları daha sınırlı sayıda kalmıştır. Bu nüshalar, yazma eserleri barındıran kütüphanelerde önemli koleksiyonlar içerisinde mahfuzdur. Türkiye'de mevcut kayıtlara göre dört farklı *el-Mecmû'* nüshası bulunmakta olup bunlardan biri, kitabın ilk versiyonunu yansıtan yegâne nüshadır.<sup>88</sup>

*el-Mecmû'* klasik dönemde olduğu gibi günümüz fıkıh çalışmalarının da önemli bir kaynağı

84 Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, nşr. Abdülhafız Mansûr (Beirut: Dârü'l-medâri'l-İslâmî, 2004), 911.

85 Kâdi Safed el-Osmânî, *Tabakâtü'l-fukahâi'l-kübrâ ve yeştemilu alâ terâcimi's-Şâfiyye min ba'di'l-İmâm eş-Şâfiî ilâ asri'l-musannif*, nşr. Muhyiddin Ali Necîb (Beirut: Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1434/2013), 2/711.

86 Abdülganî ed-Dakr, *el-İmâm en-Nevevî* (Dımaşk: Dârü'l-kalem, 1407/1987), 182.

87 Nevevî'nin hadisle ilgili çalışmalarının genel bir değerlendirmesi ve sunduğu katkılar hakkında bk. M. Enes Topgöl, "Nevevî'nin Hadis Usulü Alanındaki Eserleri ve Literatüre Katkısı", *İslam İlim Geleneğinde Nevevî*, ed. Nail Okuyucu (İstanbul: İSAM Yayınları, 2022), 419-470; Acet, "Nevevî ve Müslim Şerhi Minhâcû'l-Muhaddisîn", 471-512; Fahreddin Yıldız, "Nevevî'nin el-Erbaûn'u ve Kırk Hadis Literatüründeki Yeri", *İslam İlim Geleneğinde Nevevî*, ed. Nail Okuyucu (İstanbul: İSAM Yayınları, 2022), 585-645; Beyler, "Nevevî'nin Sahîh-i Buhârî Üzerindeki Mesaisi", 537-584.

88 Türkiye kütüphanelerinde kayıtlı *el-Mecmû'* nüshalarının künyeleri şöyledir: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, nr. 1295; nr. 1289-1294; nr. 1296-1303; Süleymaniye Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, nr. 838-846. *el-Mecmû'* un mukaddime kısmını tahkik ederek yeniden neşreden el-Muheyimîd, eserin hemen bütün nüshaları hakkında değerli bilgiler sunar. Bu nüshalar arasında öne çıkan bazılarının künyeleri şöyledir: Chester Beatty Kütüphanesi, nr. 3039; Zâhiriyye Kütüphanesi, nr. 2228; Câmîatü Melik Suûd Kütüphanesi, nr. 1864; Ezher Kütüphanesi, nr. 1494. bk. Muheyimîd, "Nâşirin Girişi", 33-39.

*el-Mecmû'* ilk defa Ezher âlimlerinin girişimleriyle 1343-1352/1925-1933 yılları arasında yirmi cilt hâlinde neşredilmiştir. İkinci ve daha özenli neşir, 1965-1978 yılları arasında Muhammed Necîb el-Mutî'nin tahkik ve tekmile çalışmasıyla vücut bulmuştur. Mutî bu neşri gözden geçirmiş ve 1980'de yirmi cilt hâlinde yeniden yayımlamıştır. Nevevî'nin *el-Mecmû'* a yazdığı mukaddime müstakil bir kitap gibi ilgi görmüş; bu bölümde yer alan başlıklar muhtelif nâşirlerce ayrıca yayımlanmıştır. Fetva usulü ve ilim tahsil süreçleri gibi konular içeren bu kısım, *Mukaddimetü'l-Mecmû'*, *Âdâbü'l-fetvâ* ve *l-müftî* ve *l-müsteftî*, *Kitâbü'l-ilm* ve *âdâbü'l-âlim* ve *l-müteallim* gibi adlarla ayrı kitaplar hâlinde neşredilmiştir.

olarak ilgi görmeyi sürdürmekte ve kitap üzerine çağdaş dönemde şekillenen literatür her geçen gün zenginleşmektedir. Nevevî hakkındaki monografik çalışmalar ve tetkiklerin yanı sıra bu kitabı inceleyen birçok lisansüstü tez çalışması, makale ve bildiri bulunur. Arap âlemindeki üniversitelerde kitabı konu edinen birçok tez çalışması olup bunlar Nevevî'nin fikhî tercihleri, kaidelerin kullanımı, delillendirme ve muhtelif hadis kavramlarının eserde yer alış biçimleri gibi konulara tahsis edilmiştir.<sup>89</sup>

## Sonuç

Hicri yedinci asırda Bilâdü'ş-Şâm'ın önde gelen âlimlerinden biri olan Nevevî, fıkıh, hadis ve tarih-tabakat alanındaki çalışmalarıyla İslam yazınına önemli katkılar sunmuştur. Nevevî, İslami ilimlerin muhtelif şubelerine dair telif edilen eserler arasındaki etkileşimin arttığı ve muhtevalar arası irtibatların yeni gündemlerle revize edildiği bir dönemde, Şâfiî fıkıh telifatını dönüştürmeye matuf hamleleriyle öne çıkar. Onun eserleri, mezhep bünyesinde bir süredir devam etmekte olan ve tahrir, tenkîh ve tezhîb gibi belirleyici ifadelerle anılan faaliyetleri ikmal eden metinlerdir. Şâfiî mezhebinin erken dönemlerine damgasını vuran Iraklılar – Horasanlılar ayrımını belirleyici olmaktan çıkarıp ortak bir mezhep dili ve görüşler dizisine kavuşmaya matuf bu faaliyetler, hicri yedinci asrın başlarında olgunlaşmış ve özellikle Râfiî'nin (ö. 623/1226) eserleriyle ciddi bir noktaya taşınmıştı. Râfiî'nin eserlerini kendisine dayanak kılan Nevevî, anılan çalışmaları tamamlamış, muhtelif tür ve hacimlerde yazdığı eserlerle mezhebi temsil edecek ve birer klasik hâlini alacak metinlerin sahibi olmuştur. Nitekim bu iki âlim, mezhebe olan katkıları ve elde ettikleri otoriteye işaretle “Şeyhayn” olarak anılırlar. Nevevî, Râfiî'nin eserlerinden hareketle kaleme aldığı *Minhâcü't-tâlibîn* ve *Ravzatü't-tâlibîn*'in yanı sıra Şîrâzî'nin (ö. 476/1083) *el-Mühezzeb*'i üzerine *el-Mecmû'* adını verdiği bir şerh yazmıştır. Bu eser her ne kadar yarım kalmış ise de Nevevî'nin bahsi geçen çalışmalarının zirve noktasını temsil eder. Sonraki âlimlerce ikmal edilen ve Şâfiî mezhebiyle ilgili temel bir müracaat kaynağı hâline gelen şerh, farklı üslubu ve geniş muhtevası sayesinde diğer mezheplerden ve disiplinlerden âlimlerce de ilgi ve itibar gören bir kitap olmuştur. Nevevî'nin hadis ve tarih başta olmak üzere diğer sahalardaki birikimini ustaca taşıdığı bu kitap, Memlûkler devrinin ilim zihniyetinin takibi açısından da önemli bir kaynak işlevi görür.

89 Arap ülkelerinde *el-Mecmû'* üzerine çok sayıda akademik çalışma yapılmıştır. Mohamed Alaya'nın “İmam Nevevî'nin *el-Mecmû'* Adlı Eserinden Hareketle Hadisçiliğinin İncelenmesi” başlıklı yüksek lisans tezi (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020), *el-Mecmû'* hakkında Türkiye'de hazırlanan tek lisansüstü çalışmadır.

**EK: Birinci ve İkinci Versiyonlarda Mukaddime Bölümünün Başlıkları<sup>90</sup>**

Birinci Versiyon	İkinci Versiyon
<ul style="list-style-type: none"> <li>· [Kلمات يسيرة من أحوال الشيخ المصنف أبي إسحاق]</li> <li>· فصل في الإخلاص والصدق وإحضار النية</li> <li>· أحرف من كلام العارفين في الإخلاص والصدق</li> <li>· فصل في ذم من أراد بعلمه غير وجه الله تعالى</li> <li>· فصل في ترجيح الاشتغال بالعلم</li> <li>· فصل في فضيلة الاشتغال بالعلم وتصنيفه وتعلمه وتعليمه</li> <li>· فصل في أبيات مما أشد في فضيلة العلم</li> <li>· فصل في النهي الأكيد والوعد الشديد لمن يؤذي وينقص الفقهاء والمتفهمين</li> <li>· فصل [أقسام العلم الشرعي]</li> <li>· فصل في آداب المعلم</li> <li>· فصل في آداب المتعلم</li> <li>· فصل في جمل من آداب المفتي والمستفتي</li> <li>· فرع في صفات المفتي</li> <li>· فرع [أقسام المفتين]</li> <li>· فرع في بيان القولين والوجهين والطريقتين</li> <li>· فرع في آداب الفتوى</li> <li>· فرع في آداب المستفتي وصفته وأحكامه</li> <li>· فصل [إذا قال الصحابي قولا ...]</li> <li>· فصل [أقسام الحديث]</li> <li>· فصل [إذا قال الصحابي أمرنا بكذا أو نهينا عن كذا ...]</li> <li>· فصل [الحديث المرسل]</li> <li>· فصل [صح عن الشافعي ...]</li> <li>· فصل [جواز اختصار بعض الحديث]</li> <li>· فصل [إكثار المصنف من الاحتجاج برواية عمر ...]</li> <li>· فصل [بعض إطلاقات المصنف في المهذب]</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>· فصل في نسب رسول الله صلى الله عليه وسلم</li> <li>· باب في نسب الشافعي رحمه الله وطرف من أموره وأحواله</li> <li>· فصل في مولد الشافعي رضي الله عنه ووفاته وذكر نبذ من أموره وحالاته</li> <li>· فصل في تلخيص جملة من حال الشافعي رضي الله عنه</li> <li>· فصل في أحوال الشيخ أبي إسحاق مصنف الكتاب</li> <li>· أحرف من كلام العارفين في الإخلاص والصدق</li> <li>· فصل فيما أشد في فضل طلب العلم</li> <li>· فصل في ذم من أراد بفعله غير الله تعالى</li> <li>· باب أقسام العلم الشرعي</li> <li>· باب آداب المعلم</li> <li>· فصل في آداب يشترك فيها العالم والمتعلم</li> <li>· باب آداب الفتوى والمفتي والمستفتي</li> <li>· فصل في أحكام المفتين</li> <li>· فصل في آداب الفتوى</li> <li>· فصل في آداب المستفتي وصفته وأحكامه</li> <li>· باب في فصول مهمة تتعلق بالمهذب ويدخل كثير منها وأكثرها في غيره أيضا</li> <li>· فصل إذا قال الصحابي قولا ولم يخالفه غيره ولم ينتشر فليس هو إجماعا وهل هو حجة</li> <li>· فصل</li> <li>· قال العلماء الحديث ثلاثة أقسام صحيح وحسن وضعيف</li> <li>· فصل</li> <li>· إذا قال الصحابي أمرنا بكذا</li> <li>· فصل في بيان القولين والوجهين والطريقتين</li> </ul>

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

**Finansal Destek:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Conflict of Interest:** The author has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author declared that this study has received no financial support.

**Kaynakça/References**

- Acet, Semih. "Nevevî ve Müslim Şerhi Minhâcü'l-Muhaddisîn". *İslam İlim Geleneğinde Nevevî*. ed. Nail Okuyucu. 471-512. İstanbul: İSAM Yayınları, 2022.
- Aybakan, Bilal. "Sübki, Takıyyüddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 10 Eylül 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/subki-takiyyuddin>
- Başoğlu, Tuncay. "Fıkıh Usulü, Mezhep ve Fetva Ekseninde Nevevî'nin Fikhi Tavır". *İslam İlim Geleneğinde Nevevî*. ed. Nail Okuyucu. 331-382. İstanbul: İSAM Yayınları, 2022.
- Beyley, Muhammet. "Nevevî'nin Sahîh-i Buhârî Üzerindeki Mesaisi". *İslam İlim Geleneğinde Nevevî*. ed. Nail

90 bk. Nevevî, *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb* (Ayasofya, 1295), 1b-45a; a.mlf., *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb*, 1/2-78.

- Okuyucu. 537-584. İstanbul: İSAM Yayınları, 2022.
- Cembolâtî, Ali. "Avdun ile'l-Mecmû' şerhi'l-Mühezzeb". *Minberü'l-İslâm* 28/5 (1390), 194-196.
- Çelik, Taha. "Nevevî'nin Ahkâm Hadisleri Yazımı ve Şâfiî Doktrini Merkezli Fikhü'l-Hadis Anlayışı". *İslam İlim Geleneğinde Nevevî*. ed. Nail Okuyucu. 383-418. İstanbul: İSAM Yayınları, 2022.
- Dakr, Abdülğani. *el-İmâm en-Nevevî*. Dimaşk: Dârü'l-kalem, 1407/1987.
- Duman, Soner. "Nevevî'nin Şâfiî Fürû-i Fıkıh Literatürünü Dönüştüren Eserleri". *İslam İlim Geleneğinde Nevevî*. ed. Nail Okuyucu. 279-329. İstanbul: İSAM Yayınları, 2022.
- Ganîmî, Abdülâhir Hammâd. "el-Allâme Necîb el-Mutî: Safahât meçhule min hayâtihî". 15 Eylül 2023. Erişim 15 Eylül 2023. [www.eigportal.com/العلامة-نجيب-المطيمي-صفحات-مجهولة-من-ح](http://www.eigportal.com/العلامة-نجيب-المطيمي-صفحات-مجهولة-من-ح)
- Haddâd, Ahmed Abdülazîz Kâsım. *el-İmâm en-Nevevî ve eseruhû fi'l-hadîs ve ulûmih*. Beyrut: Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1992.
- Hüseynî, Abdullah. "el-Kavlu'l-mühezzeb fi merâhili tasnîfi Kitâbi'l-Mecmû' Şerhi'l-Mühezzeb". Erişim 15 Ağustos 2023. <https://7usaini81.blogspot.com/2022/06/blog-post.html>
- İbn Hacer el-Heytemî. *Minahu'l-Fettâh ala menâsiki'l-izâh: Hâşiyetu İbn Hacer el-Heytemî alâ Şerhi'l-İzâh li'n-Nevevî*. nşr. Muhammed Fazıl Geylânî el-Hasenî. İstanbul: Merkezi Geylânî li'l-buhûsi'l-ilmîyye, 1441/2020.
- İbn Hacer el-Heytemî. *Tuhfetü'l-muhtâc fi şerhi'l-Minhâc*. nşr. Muhammed Fazıl Geylânî el-Hasenî. 10 Cilt. Mısır: el-Mektebetü't-ticâriyyeti'l-kübrâ, 1441/2020.
- İbn İmâmü'l-Kâmiliyye, Kemâleddin Ebû Abdullah Muhammed. *Buğyetü'r-râvî fi tercemeti'l-İmâm en-Nevevî*. nşr. Abdürraûf b. Muhammed b. Ahmed el-Kemâlî. Beyrut: Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1431/2010.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Ali Şîrî. 14 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-Arabî, 1408/1988.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ. *Tabakâtü's-Şâfiyye*. nşr. Abdülhafîz Mansûr. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-medâri'l-İslâmî, 2004.
- İbnü'l-Attâr, Ebû'l-Hasan. *Tuhfetü't-tâlibîn*. nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âlü Selmân. Amman: Dârü'l-eseriyye, 1428/2007.
- İbnü'l-Mülakkın. *Umdetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*. 16 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1439/2018.
- İsnevî, Ebû Muhammed Cemâleddin Abdürrahim b. Hasan b. Ali. *el-Mühimmât fi şerhi'r-Ravza ve'r-Râfî*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1430/2009.
- Kubâtî, Münîr Ali Abdürreb Müflîh. "Tecdîdü'l-İmâm en-Nevevî fi'l-mezhebi's-Şâfiî -Kitâbü's-Salât nemûzecen-". *Mecelletü Câmîati'l-Medîne el-Âlemîyye* 5 (2013), 328-381.
- Kürdî, Muhammed b. Süleyman. *el-Fevâidü'l-medeniyye fi men yüftâ bi-kavlihî min eimmeti's-Şâfiyye*. Dimaşk: Dâru nûri's-sabâh, 2011.
- Mutî, Muhammed Necîb. *el-Mecmû': Tekmile*. 12-23 Cilt. Riyad: Dâru âlemi'l-kütüb, 1423/2003.
- Müheymid, Muhammed Ali. "Nâşirin Girişi". *Mukaddimetü'l-Mecmû'*. mlf. Nevevî. 5-63. Amman: Ervika li'd-dirâsât ve'n-neşr, 2020.
- Münâvî, Muhammed Abdürraûf. *Feyzü'l-Kadîr Şerhu'l-Câmîi's-sagîr*. 6 Cilt. Kahire: el-Mektebetü't-ticâriyye, 1356.
- Nas, Taha. "Nevevî'nin Şâfiî Mezhebindeki Yeri ve Otoritesi". *İslam İlim Geleneğinde Nevevî*. ed. Nail Okuyucu. 221-278. İstanbul: İSAM Yayınları, 2022.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref. *el-Ezkâr: Hilyetü'l-ibrâr ve şîarü'l-ahyâr fi telhisi'd-daavât ve'l-ekzârî'l-müstehabbe fi'l-leyl ve'n-nehâr*. nşr. Abdülkâdir el-Arnaût. Beyrut: Dârü'l-fıkr, 1414/1994.

- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref. *el-İzâh fî menâsiki'l-hac ve'l-umre*. nşr. Abdülfettâh Hüseyin Râve el-Mekkî. Beyrut: Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1414/1994.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref. *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 1295, vr. 1-308.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref. *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb*. 12 Cilt. Beyrut: Dârü'l-fikr, ts.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref. *el-Minhâc Şerhu Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*. nşr. Halil Me'mûn Şihâ. 18 Cilt. Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1430/2009.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref. *et-Tahkîk: Kitâbü't-Tahkîk fî fikhi'l-Îmâm eş-Şâfiî*. nşr. Ali Muhammed Muavvaz – Âdil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut: Dârü'l-cil, 1992.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref. *et-Tenkîh fî şerhi'l-Vasît*. nşr. Ahmed Mahmûd İbrâhim – Muhammed Muhammed Tâmir. 7 Cilt. Kahire: Dârü's-selâm, 1417/1997.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref. *Hulâsatü'l-ahkâm fî mühimmâti's-sünen ve kavâidi'l-İslâm*. nşr. Hüseyin İsmâil el-Cemel. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1418/1997.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref. *Mukaddimetü'l-Mecmû'*. nşr. Muhammed Ali el-Muheyimîd. Amman: Ervika li'd-dirâsât ve'n-neşr, 2020.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref. *Ravzatü't-tâlibîn*. nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd – Ali Muhammed Muavvaz. 8 Cilt. Beyrut: Dâru âlemi'l-kütüb, 1412/1992.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref. *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî ilâ nihâyeti kitâbi'l-îmân*, 1429/2008.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref. *Tashîhu't-Tenbih*. nşr. Muhammed Ukle İbrâhim. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1417/1996.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref. *Tehzîbü'l-esmâ' ve'l-lugât*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, ts.
- Okuyucu, Nail. "İslâmî İlimlerin Dönüşüm Çağında Bir Fıkıh, Hadis ve Âdâb Âlimi Olarak İmam Nevevî". *İslam İlim Geleneğinde Nevevî*. ed. Nail Okuyucu. 29-181. İstanbul: İSAM Yayınları, 2022.
- Osmânî, Kâdî Safed. *Tabakâtü'l-fukahâi'l-kübrâ ve yeştemilu alâ terâcimi's-Şâfiyye min ba'di'l-Îmâm eş-Şâfiî ilâ asri'l-musannif*. nşr. Muhyiddin Ali Necib. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1434/2013.
- Sehâvî, Şemseddin. *el-Menhelü'l-azbü'r-revî fî tercemeti kutbi'l-evliyâ'en-Nevevî*. nşr. Adî Muhammed el-Gubârî. Cidde: Dârü'l-minhâc, 1441/2020.
- Sekkâf, Alevî b. Ahmed. *el-Fevâidü'l-Mekkiyye fîmâ yahtâcühü't-talebetü's-Şâfiyye*. nşr. Hamîd b. Mis'ad el-Hâlimî. Merkezü'n-nûr li'd-dirâsât ve'l-ebhâs, ts.
- Sirsâvî, Mâzin b. Muhammed. "Şerhu'n-Nevevî alâ Sahîhi Müslim: Tahkîkî'l-kavl fî ismihi ve târihi tasnîfîhi ve rütbetîhi ve mevâridîhi ve esahhi nüsaîhi". *Mecelletü'l-ilmîyye li-Külliyeti Usûli'd-dîn ve'd-da've bi'z-Zekâzîk* 31/1 (2019), 87-158.
- Sübkî, Tâceddin. *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*. nşr. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî – Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. 10 Cilt. Kahire: Heceer li't-tibâa ve'n-neşr, 1413/1992.
- Sübkî, Takıyyüddin. *el-Mecmû': Tekmile*. 10-12 Cilt. Kahire: Matbaatu't-tezâmunî'l-ehavî, 1349–1352.
- Süyûtî, Celâleddin. *el-Hâvî li'l-fetâvî*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-fikr, 1424/2004.
- Süyûtî, Celâleddin. *el-Minhâcî's-sevî fî tercemeti'l-Îmâm en-Nevevî*. nşr. Ahmed Şefîk Demc. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1408/1988.
- Topgül, M. Enes. "Nevevî'nin Hadis Usulü Alanındaki Eserleri ve Literatüre Katkısı". *İslam İlim Geleneğinde*

*Nevevî*. ed. Nail Okuyucu. 419-470. İstanbul: İSAM Yayınları, 2022.

Ya'kûbî, Nizâm Muhammed Sâlih. "Mukaddime". *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb: Nüshatü'l-İmâm Takiyyüddin es-Sübki el-mensûha min nüshati'l-İmâm en-Nevevî*. mlf. Nevevî. 9-16. Dımaşk/Beyrut: Darü'l-Muktebes, 2018.

Yıldız, Fahreddin. "Nevevî'nin el-Erbaûn'u ve Kırk Hadis Literatüründeki Yeri". *İslam İlim Geleneğinde Nevevî*. ed. Nail Okuyucu. 585-645. İstanbul: İSAM Yayınları, 2022.

"Muhammed Necîp el-Mutîî". *Wikipedia*. Erişim 15 Eylül 2023. [https://ar.wikipedia.org/w/index.php?title=%D9%85%D8%AD%D9%85%D8%AF\\_%D9%86%D8%AC%D9%8A%D8%A8\\_%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B7%D9%8A%D8%B9%D9%8A&oldid=63709759](https://ar.wikipedia.org/w/index.php?title=%D9%85%D8%AD%D9%85%D8%AF_%D9%86%D8%AC%D9%8A%D8%A8_%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B7%D9%8A%D8%B9%D9%8A&oldid=63709759)

"Nâşirin Girişi". *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb*. Riyad: Dâru âlemi'l-kütüb, 2003.





## Şam Evrakı Koleksiyonu'nun Teşekkül Ettiği Kadim Bir Arşiv: Kubbetü'l-Hazne ve Tarihi\*

### The Ancient Archive Forming the Damascus Documents Collection: Qubbat al-Khazna and its History

Betül Genan<sup>1</sup> , Şeyma Genan<sup>2</sup> , Elif Behnan Bozdoğan<sup>3</sup> , Nevrin Nur Aslan<sup>4</sup> 



\*Bu makaleyi gözden geçiren ve önemli önerilerde bulunan Dr. Sami Arslan ve Doç. Dr. Nevzat Sağlam hocalarımıza şükranlarımızı sunarız. Ayrıca arşiv belgelerini inceleyen yardımlarını esirgemeyen Gülsüm Gülşev Şanver'e teşekkür ederiz. Son olarak Şam Evrakı'nın tarihini akademik ortamda ilk defa sunmamıza vesile olan ve bu makale için bizi yöreklendiren merhum Prof. Dr. Ahmet Hamdi Furat Hocamızı rahmetle anıyoruz.

<sup>1</sup>Arş. Gör., İstanbul Medeniyet Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İstanbul, Türkiye  
<sup>2</sup>Doktora Öğrencisi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, Türkiye  
<sup>3</sup>Arş. Gör., İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye  
<sup>4</sup>Öğr. Gör., Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye

ORCID: B.G. 0000-0002-6780-4332;  
Ş.G. 0000-0002-6135-1045;  
E.B.B. 0000-0002-7759-6485;  
N.N.A. 0000-0003-2406-3594

**Sorumlu yazar/Corresponding author:**  
Betül Genan (Arş. Gör.),  
İstanbul Medeniyet Üniversitesi, İslami İlimler  
Fakültesi, İstanbul, Türkiye  
E-posta: betulgenan@gmail.com

**Başvuru/Submitted:** 03.11.2023  
**Revizyon Talebi/Revision Requested:**  
11.01.2024  
**Son Revizyon/Last Revision Received:**  
16.01.2024  
**Kabul/Accepted:** 18.01.2024

**Atıf/Citation:** Genan, Betül, Genan, Şeyma, Behnan Bozdoğan, Elif, Aslan, Nevrin Nur. The Ancient Archive Forming the Damascus Documents Collection: Qubbat al-Khazna and its History. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 14/1, (Mart 2024): 89-119. <https://doi.org/10.26650/iuitd.2024.1385826>

#### Öz

Türk ve İslam Eserleri Müzesinde bulunan Şam Evrakı, 20. yüzyılın başlarında Şam'dan İstanbul'a nakledilerek muhafaza altına alınan bir yazma eser koleksiyonudur. Kur'an yazmalarının yanı sıra İslami ilimlere ait yazmalar, diğer dinlere ait metinler, resmi evrak ve sosyal hayata dair belgeleri içeren, farklı türden ve dilden yazmalardan oluşan bu koleksiyon başta mushaf çalışmaları olmak üzere yazma eser araştırmaları için büyük bir önem taşır. Bu koleksiyonun teşekkül sürecini ortaya koyabilmek, içinde bulunduğu yapı olan Kubbetü'l-Hazne tarihini aydınlatmakla mümkündür. Şam Emevî Camii'nin avlusundaki Kubbetü'l-Hazne tarih boyunca farklı işlevler için kullanılan ve bu işlevlerine bağlı olarak da içerisinde geniş bir yazma eser koleksiyonunun biriktiği korunaklı bir yapıdır. Modern bir kütüphane mi, dev bir arşiv mi yoksa sadece bir depo mu olduğu belirsiz olan bu yapının tarihi sürecini bilmek Şam Evrakı'nın mahiyetinin tam olarak ortaya konulması için elzemdir. İşte bu makale Kubbetü'l-Hazne isimli yapı ile içerisindeki yazma koleksiyonunu ele almaktadır. Kubbetü'l-Hazne külliyyatının kronolojik tarihini ortaya koymayı amaçlayan araştırma, Osmanlı arşiv belgeleri ile Kubbe tarihine ilişkin yazılı literatüre ve Şam Evrakı Koleksiyonu üzerine gerçekleştirdiğimiz kişisel incelemelere dayanmaktadır. Sonuç olarak makalede Şam Evrakı Koleksiyonu'nun teşekkül ettiği Kubbetü'l-Hazne'nin ilk yıllardan günümüze uzanan hikayesi aydınlatılmış, Osmanlı'nın bu koleksiyonu korumaya yönelik aldığı aksiyon ortaya çıkartılmıştır. Kültür mirası olan bir yazma eser koleksiyonunun tarihine ilişkin bu çalışma, yazma eser kültürü araştırmalarına katkıda bulunmak, dönemin sosyopolitik ilişkilerine ışık tutmak gibi çok yönlü bir öneme sahiptir.

**Anahtar kelimeler:** Yazma Eser, Kur'an yazması, Şam Evrakı, TİEM, Kubbetü'l-Hazne, Osmanlı, II. Abdülhamit

#### ABSTRACT

The Damascus Documents in the Museum of Turkish and Islamic Arts is a collection of manuscripts that were transferred from Damascus to Istanbul in the early 20<sup>th</sup> century. In addition to Qur'anic manuscripts, this manuscript collection involves different types and languages, including manuscripts on the Islamic sciences, texts from other religions, official documents, and

documents related to social life, and is of great importance for manuscript research, especially for the study of *maşâhif* [collection of sheets/copy of Qu'ran]. How this collection was formed can be revealed by elucidating upon the history of the building in which it had been preserved. Qubbat al-Khazna in the courtyard of the Umayyad Mosque in Damascus is a sheltered structure that has been used for different functions throughout history and in which a large collection of manuscripts has accumulated. Understanding the history of this building, as whether it was just a modern library, a giant archive, or just a warehouse remains unclear, will be essential for revealing the exact nature of the Damascus Documents. This article deals with the building known as Qubbat al-Khazna and the manuscript collection contained within. The research aims to reveal the chronological history of the Qubbat al-Khazna corpus and is based on Ottoman archival documents and written literature on the history of the Qubbat al-Khazna, as well as own personal research on the Collection of Damascus Documents. As a result, this article illuminates the story of the Qubbat al-Khazna, from which the Damascus Documents Collection had been formed, from its early years to the present day, and also reveals the actions Ottomans took to protect this collection. This study on the history of a manuscript collection that is considered cultural heritage has multifaceted importance in that it contributes to the research on manuscript culture and sheds light on the sociopolitical relations of the period.

**Keywords:** Manuscript, Qur'anic Manuscript, Damascus Documents, Museum of Turkish and Islamic Arts, TIEM, Qubbat al-Khazna, Ottoman, Abdul Hamid II

## EXTENDED ABSTRACT

The Damascus Documents in the Museum of Turkish and Islamic Arts (TIEM) is a collection of manuscripts that had been transferred from Damascus to Istanbul in the early 20<sup>th</sup> century. This collection mostly consists of Qur'anic manuscripts and contains relatively fewer texts on fiqh, tafsir, hadith, Qiraat, theology, grammar, history, amulets, and prayer texts, as well as documents that shed light on the history of the region and daily life, such as letters, sales contracts, marriage contracts, appointment documents, foundation records, pilgrimage power of attorney, and some texts from the Bible written in Arabic. Due to the wide variety of manuscripts, this collection is of great importance for manuscript research, especially for the study of muşhaf. How this collection had been formed can be revealed by elucidating upon the history of the building in which it had been preserved, Qubbat al-Khazna. Qubbat al-Khazna is in the courtyard of the Umayyad Mosque in Damascus and is a sheltered structure that has been used for different functions throughout history and in which a large collection of manuscripts had been accumulated. Whether this building had been a modern library, a huge archive, or just a repository is unclear, and the subject of this article aims to reveal the history of this building and the how the manuscript collection preserved therein had been formed.

Since the early 20<sup>th</sup> century, much research has been conducted on the Qubbat al-Khazna and its collection of manuscripts, particularly on the Damascus Documents. The first research on Qubbat al-Khazna focused on the non-Islamic manuscripts. The German scholar Bruno Violet (d. 1945) first studied in the Qubba in 1901 and published articles on some of the manuscripts found inside the Qubba. However, Hermann von Soden (d. 1914) was the one who officially announced the collection to European academia. The most comprehensive study to date on both the history of the Qubbat al-Khazna and the contents of the Damascus Documents was published in 2020 edited by Rambach D'Ottone et al. and titled "Towards a History of the

Qubbat al-Khazna Corpus of Manuscripts and Documents.”

Initially functioning as a *bayt al-mal* [house of money] in which the state’s income and expenditure records were kept, this building was later used to store documents pertaining to the mosque’s endowment. Later, when the Qubba was realized to have been unaffected by fires, it was transformed into a repository for valuable documents. This collection of documents survived many disasters such as fires and earthquakes during the many years it was kept in the Qubba.

In recent centuries, the collection has attracted the attention of European manuscript collectors, and for this reason, some artifacts have been removed from the Qubba on various occasions. This is confirmed by the presence of manuscripts in libraries around the world that appear to have come from the Qubba. Manuscripts were also lent with official authorization from the Ottoman administration. This process began in the early 1900s when German researchers became interested in the Christian manuscripts in the Qubba and conducted research there. When this initiative proved inadequate, the proposal was made to have some manuscripts be taken to Berlin for a short period of time to be photographed, and the Ottomans accepted this proposal. However, Abdul Hamid II took some measures to guarantee the return of the manuscripts, which included the preparation of a deed, the issuance of a receipt for the return of the manuscripts, and limited permission to photograph just for documenting the manuscript inventory. The costs of photographing the manuscripts were covered by Abdul Hamid II’s private funds. In the end, the Christian manuscripts that had been lent to Germany were returned to the Ottoman Empire.

Toward the end of World War I, the increasing difficulty of preserving the manuscripts in Qubbat al-Khazna prompted the Ottomans to move to protect them. As a result, the manuscripts were brought to Istanbul in 1917, one year before the fall of Damascus, and were accompanied by the army. The fact that this collection currently preserved in the Museum of Turkish and Islamic Arts under the name the Damascus Documents constitutes the largest portion of the manuscripts from Qubbat al-Khazna shows the Ottomans to have realized their aim of protecting these precious contents. Nevertheless, the fact that some manuscripts had been lent to Germany to be photographed and the good relations between the Ottoman Empire and Germany have led to claims that Abdul Hamid II had gifted some of these manuscripts to the German side. However, this claim not only contradicts archival documents and witness testimonies but is also incompatible with the importance the Ottoman Empire showed toward the documents.

As a result, the research has shown that the most prominent feature of Qubbat al-Khazna is that it is a sheltered structure that had preserved Qur’anic manuscripts almost like a safe. In this respect, the Qubba is understood to have been a kind of archive containing manuscripts. The current research has also revealed the actions the Ottoman Empire took to protect a manuscript archive under its domain, as this collection wasn’t brought to Istanbul until after the emergence of the conditions of war, the result of which being that most of the manuscripts in this collection have survived to the present day.

## Giriş

Türk ve İslam Eserleri Müzesindeki (TİEM) özel bir yazma eser koleksiyonu olan Şam Evrakı farklı asır ve coğrafyalarda üretilen yazma eserleri içerir. 1900'lü yılların başında İstanbul'a getirilene kadar Şam Emevî Camii avlusunda bulunan Kubbetü'l-Hazne'de muhafaza edilmiştir. Şam'dan geldiği için bu isimle anılan ve çoğunu Kur'an yazmalarının oluşturduğu bu koleksiyon, farklı kültür, dil ve dinlerden izler taşır. Bununla birlikte Şam Evrakı, Kubbetü'l-Hazne'deki eserlerin bir bölümünü oluşturmaktadır. Kubbe külliyyatı ise hem İstanbul'daki koleksiyon hem de Şam'ın yanı sıra dünyanın çeşitli kütüphanelerine dağılmış yazma eserleri kapsayan geniş bir derlemedir. Dolayısıyla Şam Evrakı Koleksiyonu'nu araştırmak, bir zamanlar içinde bulunduğu Kubbetü'l-Hazne tarihinin aydınlatılmasını gerektirir. Bu makalenin konusunu Kubbetü'l-Hazne ile içerisindeki koleksiyonun tarihî seyri oluşturmaktadır.

Kubbetü'l-Hazne içerisindeki koleksiyon, en erken dönemlere tarihlenen Kur'an yazmalarını içermesi açısından son derece önemlidir. Aynı zamanda koleksiyon İslamî metinler, Hristiyanlık metinleri, belge ve mektuplar gibi çeşitli yazmaları içermektedir. Farklı şehir ve bölgelerde üretilmiş metinler Kubbe içerisinde bir araya gelmiş ve bir yazma eser koleksiyonu oluşmuştur. İstanbul'daki mevcut hâliyle bu koleksiyon ulusal ve uluslararası kütüphane ve müzelerde bulunan en büyük koleksiyonlardan biridir. Bu yönüyle bir yüzyılı aşkın süredir araştırmacıların ilgisini üzerine çekmektedir.

Kubbetü'l-Hazne'deki yazma eser koleksiyonu ve özelde Şam Evrakı hakkında yirminci yüzyılın başlarından itibaren pek çok araştırma yapılmıştır. İlk olarak 1901 yılında Kubbetü'l-Hazne'de inceleme yapan Alman akademisyen Bruno Violet (ö. 1945) Kubbe'deki bazı yazmalara yönelik makaleler yayınlamıştır. Ancak koleksiyonu Avrupa akademiyasına resmî olarak duyuran kişi Hermann von Soden (ö. 1914) olmuştur.<sup>1</sup> 1903 yılında von Soden Prusya Bilim Akademisi'ne Kubbe ve içindeki el yazmaları hakkında bir rapor<sup>2</sup> sunmuş, Kubbe yazmaları arasında İslam dışındaki dinlere ait metinler hakkında bilgi vermiştir. Tespit edilebildiği kadarıyla raporun ardından yapılan ilk çalışma 1964 yılında Türk ve İslam Eserleri Müzesinde araştırma yürüten Janine Sourdell-Thomine (ö. 2021) ve Dominique Sourdell (ö. 2014) isimli iki Fransız akademisyene<sup>3</sup> aittir.<sup>4</sup> Sourdell-Thomine ve Sourdell, Kubbe'deki Şam Evrakı'nın tarihine değinerek koleksiyonun 1893 senesindeki yangında Şam Emevî Camii'nin

1 Arianna D'Ottone, "Manuscripts as Mirrors of a Multilingual and Multicultural Society: the Case of the Damascus Find", *Negotiating Co-Existence: Communities, Cultures and Convivencia in Byzantine Society*, ed. Barbara Crostini - Sergio La Porta (Trier: Wissenschaftlicher Verlag Trier, 2013), 64.

2 bk. Hermann Von Soden, *Bericht über die in der Knbbet in Damaskus gefundenen Handschriftenfragmente* (Berlin: Prusya Kraliyet Bilim Akademisi, 1903), 825-829.

3 Sourdell-Thomine ile Sourdell 1960'lı yıllarda Türk ve İslam Eserleri Müzesine gelerek Şam Evrakı Koleksiyonu üzerine inceleme yürütmüş, ayrıca bazı yazmaları siyah-beyaz olarak fotoğraflamıştır. Arianna D'Ottone Rambach vd. (ed.), "Introduction", *The Damascus Fragments: Towards a History of the Qubbat al-khazna Corpus of Manuscripts and Documents* (Beirut: Orient-Institut Beirut, 2020), 21.

4 bk. Janine Sourdell Thomine - Dominique Sourdell, "Nouveaux documents sur l'histoire religieuse et sociale de Damas au Moyen Âge", *Revue des études islamiques* 32/1 (1964), 1-25.

büyük oranda tahrip olması üzerine İstanbul'a nakledildiği anlatısına yer vermiştir.<sup>5</sup> Bir diğer Fransız araştırmacı Solange Ory (ö. 2018) ise 1964 yılında Şam Evrakı Koleksiyonu'nda yer alan rulo mushaf lar üzerine bir araştırma yayınlamıştır.<sup>6</sup>

Fransızların Şam Evrakı'na ilgisi Sourdel'lerin öğrencisi olan François Déroche ile devam etmiştir. Daha çok Kur'an yazmaları ile ilgilenen Déroche 1983 yılında yayınladığı bir makalesinde, İstanbul'daki çeşitli kütüphanelerin içerdiği Kur'an yazma koleksiyonları hakkında bilgi verirken Şam Evrakı Koleksiyonu'ndaki Amâcûr Mushafı'na değinmiştir.<sup>7</sup> Déroche'un Şam Evrakı'ndan bahsettiği bir diğer çalışması 2014 yılında basılan *Qur'ans of Umayyads: A First Overview* isimli eserdir. Kur'an-ı Kerim'in metinleşme tarihini erişilen ilk nüshalar üzerinden ortaya konmayı hedefleyen eserin ikinci bölümü, Şam Evrakı'ndaki Kur'an yazmaları ile ilgili bilgiler içermektedir.<sup>8</sup> Déroche, 2016 yılında Türk ve İslam Eserleri Müzesi tarafından düzenlenen sergi kataloğu için bir yazı hazırlamış, bu yazıda Şam Evrakı'nın Kubbetü'l-Hazne'deki tarihini ve İstanbul'a getirilme sürecini kısaca ele almıştır.

Kubbetü'l-Hazne hakkındaki araştırmalardan bir diğeri Arianna D'Ottone Rambach'ın 2013 senesinde yayımladığı, Kubbe'deki farklı dillerde yazılmış malzemeyi ele alan makalesidir. Rambach, Şam'ın çok dilli ve çok kültürlü yapısını ortaya koymayı hedeflediği bu makalede Kubbe'nin kısaca tarihini ve içerisindeki çeşitli yazmaları incelemiştir.<sup>9</sup> Kubbe'de bulunan farklı dillerdeki yazmalar üzerine yapılan bir diğer araştırma da 2017 yılında Serena Ammirati tarafından kaleme alınmıştır. Ammirati, bu çalışmasında Kubbe'deki Latince yazmaları konu almış, bu yazmalardaki Latince metinler üzerine paleografik ve metinsel bir inceleme yapmıştır.<sup>10</sup> Bu yönde bir diğer çalışma Alin Suciü tarafından 2018 yılında yürütülmüştür. Suciü, Kubbe içerisindeki Hristiyan dinine ait Kıptice kutsal el yazmalarını incelemiş, bu yapıların Kubbe içinde keşfedilme hikayesinden de kısaca bahsetmiştir.<sup>11</sup>

Hem Kubbetü'l-Hazne'nin tarihi, hem de Şam Evrakı'nın içeriğine dair şimdiye kadar yapılmış en kapsamlı çalışma ise 2018 yılında Berlin'de düzenlenen bir çalıştayın çıktısı niteliğinde olan ve 2020 yılında yayınlanan *The Damascus Fragments: Towards a History of the Qubbat al-khazna Corpus of Manuscripts and Documents* isimli eserdir. Kubbe'ye dair tarihî bilgi ve Kubbe'nin muhtevasına yönelik incelemeler içeren bu editoryal eser, birbirinden bağımsız yürütülen çalışmalardan oluşmaktadır. Bir araya getirilen bu makaleler arasında Kubbe'nin tarihine ilişkin ortaya çıkan bazı çelişkili anlatılar, editörler tarafından eserin giriş

5 D'Ottone Rambach, "Manuscripts as Mirrors of a Multilingual and Multicultural Society", 66.

6 bk. Solange Ory, "Un Nouveau type de Muşhaf: inventaire des corans en rouleaux de provenance damasquine, conservés à Istanbul", *Revue des études islamiques* 32 (1964), 87-149.

7 bk. François Déroche, "Collections de manuscrits anciens du Coran à Istanbul", *Etudes médiévales et patrimoine turc* (Paris: Editions du CNRS, 1983), 145-165.

8 bk. François Déroche, *Qur'ans of the Umayyads: A First Overview* (Leiden: Brill, 2014).

9 bk. D'Ottone Rambach, "Manuscripts as Mirrors of a Multilingual and Multicultural Society", 63-88.

10 bk. Serena Ammirati, "The Latin Fragments From The Qubba Al-Khazna Of Damascus: A Preliminary Palaeographical and Textual Survey", *Rivista Degli Studi Orientali* 90/1 (2017), 99-122.

11 bk. Alin Suciü, "A Bohairic Fragment of the Acts of Matthew in the City of the Priests and Other Coptic Fragments from the Genizah of the Umayyad Mosque in Damascus", *Le Muséon* 3 (2018), 251-277.

bölümünde yapılan kurgu ile giderilmeye çalışılmıştır. Ancak editörler Şam Evrakı'na dair belirsizlik ve uyumsuzlukların gelecekte daha ayrıntılı çalışmalarla aydınlatılacağı temennisinde bulunmuştur.<sup>12</sup>

*The Damascus Fragments*'ın editörlerinden biri olan Rambach, 2022 yılında yayımladığı bir başka makalesinde Kubbe'deki erken dönemli rulo Kur'an yazmalarını Yunan-Bizans rulo yazmalarıyla mukayese ederek Kur'an yazmalarının Hristiyan yazma kültürü ile ilişkisini incelemiştir.<sup>13</sup>

Türkiye'de yapılan çalışmalara gelince, Kubbetü'l-Hazne'nin tarihini araştıran spesifik bir çalışmaya rastlanmadığı gibi Şam Evrakı Koleksiyonu üzerine yürütülen araştırmalar da bir hayli azdır. 2021 yılında Elif Behnan Bozdoğan tarafından yayınlanan makalede Şam Evrakı Koleksiyonu'nda farklı envanter numaralarına kayıtlı olup tek bir mushafın parçaları olan yazmaların birbiriyle irtibatı kurulmaya çalışılmıştır.<sup>14</sup> 2022 senesinde Esra Gözeler, Şam Evrakı içindeki rulo bir el yazmasını konu alan makale yazmıştır. Gözeler makalede, rulo formdaki Kur'an yazmasını mushaf ilimleri açısından incelemiş ve yazmanın neşrini gerçekleştirmiştir. Ayrıca Kubbetü'l-Hazne ile Türk ve İslam Eserleri Müzesinin tarihine de kısaca değinmiştir.<sup>15</sup> 2023 yılında ise Zeynep Sürmeneli, Şam Evrakı Koleksiyonu'ndaki parşömenler konusunda bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır. Koleksiyondaki yazmaları onarım işlemleri açısından ele alan Sürmeneli, bazı parşömen yazmalardaki hasar türleri ve derecelerini tespit etmek amacıyla inceleme yürütmüştür. Şam Evrakı Koleksiyonu'nun Şam'dan Türk ve İslam Eserleri Müzesine getirilmesi, müze envanterine geçmesi ve müzede korunduğu ortam üzerine kısaca bilgi vermiştir.<sup>16</sup>

Bu makalede ise Şam Evrakı Koleksiyonu'nun içerisinden çıktığı Kubbetü'l-Hazne tarihinin Osmanlı arşiv belgeleri ve ilgili literatürdeki bilgiler merkeze alınarak aydınlatılması amaçlanmaktadır. Bu yapılırken tarihî süreç kronolojik bir akış üzerinden sunulacak ve Kubbe koleksiyonunun bugün müzeye gelinceye kadar geçirdiği aşamalar sıralanacaktır. Bunun yanı sıra değerli yazma eser koleksiyonunun bir Osmanlı şehri olan Şam'dan Osmanlı başkentine taşınmasının arka planındaki ortam tasvir edilecektir. Bu araştırma beş başlık altında yürütülecektir. Birinci başlıkta Kubbetü'l-Hazne'nin tarih boyunca yüklendiği amaç ve işlevler,

12 bk. Arianna D'Ottone Rambach vd. (ed.), *The Damascus Fragments: Towards a History of the Qubbat al-khazna Corpus of Manuscripts and Documents* (Beirut: Orient-Institut Beirut, 2020).

13 bk. Arianna D'Ottone Rambach, "Early Qur'anic Scrolls from the Qubbat al-khazna and their links with the Christian Manuscript Tradition of Greek-Byzantine Scrolls", *Journal of Late Antique, Islamic and Byzantine Studies* 1/1-2 (2022), 118-132.

14 bk. Elif Behnan Bozdoğan, "Şam Evrakı Koleksiyonuna Giriş: Aynı Mushafa Ait Farklı Yazmaların Tespiti", *Kur'an Araştırmaları ve Oryantalizm*, ed. Necmettin Gökçür vd. (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021), 277-291.

15 bk. Esra Gözeler, "ŞE 4141 Rulo: Türk ve İslam Eserleri Müzesinde Küfi Bir Kur'an Elyazması", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 63/1 (31 Mayıs 2022), 1-32.

16 bk. Zeynep Sürmeneli, *Türk ve İslam Eserleri Müzesi Şam Evrakı Koleksiyonundaki Parşömenlerin Hasar Tespiti ve Konservasyon Açısından Değerlendirilmesi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023).

ikinci başlıkta Kubbetü'l-Hazne'nin çeşitli vesileler ile açılışları ve bu açılışlarında mevcut içeriği, üçüncü başlıkta Kubbetü'l-Hazne içeriğinin oryantalistler tarafından keşfi, dördüncü başlıkta Kubbetü'l-Hazne'deki bazı yazmaların ödünç verilmesi ve beşinci başlıkta Kubbetü'l-Hazne'deki yazmaların İstanbul'a getirilmesi ve İstanbul'daki mevcudiyeti incelenecektir.

### 1. Kubbetü'l-Hazne: Devlet Hazinesi mi Korunaklı Depo mu?

Şam Emevî Camii<sup>17</sup> avlusunda bulunan Kubbetü'l-Hazne, sekiz sütün üzerine oturtulmuş, sekizgen planlı ve kubbeli bir yapıdır. Bu yapı avludaki üç kubbeden biri olup avlunun kuzeybatı cephesinde yer almaktadır.<sup>18</sup> Kubbesi kurşundan yapılmış, duvar yüzeyleri mozaikle bezenmiştir.<sup>19</sup> Kubbetü'l-Hazne'nin hangi dönemde inşa edildiği hakkında tarihçiler arasında farklı görüşler olsa da Abbasi Halifesi Mansur (ö. 158/775) hilafetinde ve el-Fadl b. Sâlih'in (ö. 172/788) Şam valisi olduğu dönemde yapıldığı kabul edilmektedir. Fadl'ın hicri 149-158 tarihlerinde vali olduğu düşünüldüğünde Kubbe'nin bu tarihler arasında tamamlandığı anlaşılmaktadır.<sup>20</sup>

Kubbetü'l-Hazne'ye tarih boyunca çeşitli isimler verilmiştir. İlk olarak *Kubbetü'l-Mâl* olarak isimlendirilmiş ve hicri ilk yedi asır boyunca Kubbe bu isim ile meşhur olmuştur.<sup>21</sup> Bu dönem boyunca *Kubbetü'l-Mâl* isminin yanı sıra avludaki konumundan hareketle *el-Kubbetü'l-Garbiyye* olarak da adlandırılmıştır. Bu son isim, Kubbe'nin, avludaki *el-Kubbetü'l-Ş-*

17 İslam mimarisine ait en büyük ve en eski camilerden biri olup günümüze kadar ayakta kalan Şam Emevî Camii, Emevîler Dönemi'nde Şam'da inşa edilen abidevi bir yapıdır. Hicri 14 (M 635) yılında Hz. Ömer (r.a.) (ö. 23/644) hilafetinde İslam topraklarına katılan Şam'ın fethi hakkında tarihî kaynaklarda çok sayıda birbirleriyle çelişen rivayet vardır. Bu rivayetler arasında savaşın kumandanlarından Hâlid b. Velid'in (ö. 21/642) şehre doğu kapısından savaş ile, Ebû Ubeyde b. Cerrah'ın (ö. 18/639) ise Bâbü'l-Câbiyye isimli kapıdan sulh ile girdiği bilgisi tercihe şayan bulunmaktadır. Bu kabule göre savaş ile alınan bölgede Müslümanlar için bir ibadet yeri tahsis edilmek istenmiş, bunun üzerine Roma dönemi pagan tapınağının olduğu alan cami olarak ibadete açılmıştır. Yapının batı kesitinde yer alan ve sulh ile alınan bölgede kalan Aziz Yohannas isimli kilise ise aynı şekilde bırakılmıştır. Belli bir döneme kadar kilise ile yan yana bulunan bu cami Müslümanlar için yetersiz kalınca dönemin halifesi Velid b. Abdülmelik (86-96/705-715) batı kısmındaki Aziz Yohannas Kilisesi'ni yıktırması, bölgenin tamamında Emevî Camii'ni inşa ettirmiştir. Hicri 86 (M 705) ya da 87 (M 706) yılında yapımına başlanan cami hicri 96'da (M 705-714) tamamlanmıştır. Ahmed b. Yahyâ el-Belâzurî, *Kitâbu Futûhi'l-büldân* (Kahire: Şeriketü Tab'i'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1319/1901), 127-129; Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Cize: Hicr li't-Tıba'a ve'n-Neşr, 1418/1998), 12/604; Alî et-Tantâvî, *el-Câmiu'l-Emevî fi Dimaşk* (Şam: Vizâratü'l-Evkâf, 1379/1960), 38-39; Tâlib Yâzîcî, "Emeviyye Camii", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 21/108; Said el-Cûmânî, "Târîhu Kubbetü'l-mâl", *The Damascus Fragments: Towards a History of the Qubbat al-khazna Corpus of Manuscripts and Documents*, ed. Arianna D'Ottone Rambach vd. (Beyrut: Orient-Institut Beirut, 2020), 64, dip. 45.

18 Sümeyra Ocak, "Erken Devir İslam Mimarisinde Beytül-Mâl (Hazine) Binaları", *Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2 (2016), 72.

19 Birol Can vd., "Fusayfisâ' İslam Mimarisinde Mozaik", *Art-Sanat Dergisi* 7 (2017), 76-77.

20 Ebu'l-Kâsım Alî b. el-Hasan İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dimaşk*, thk. Ömer b. Garame el-Amravî (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1415-1995), 48/317-318; Tantâvî, *el-Câmiu'l-Emevî fi Dimaşk*, 23; Cûmânî, "Târîhu Kubbetü'l-mâl", 56. Cûmânî, Kubbe'nin Abbasi Halifesi Mehdi zamanında açıldığına dair farklı görüşleri incelemiş, Kubbe'nin Abbasi Halifesi Mansur'un hilafeti, el-Fadl b. Sâlih'in valiliği döneminde inşa edildiği sonucuna varmıştır. Bu dönem de hicri 149 ile 158 yılları arasındadır.

21 Tantâvî, *el-Câmiu'l-Emevî fi Dimaşk*, 23-24; Cûmânî, "Târîhu Kubbetü'l-mâl", 61.

Şarkıyye<sup>22</sup> olarak bilinen diğer kubbeden ayırt edilmesini sağlamıştır.<sup>23</sup> Sekizinci asırdan onuncu asra kadar bu isimlerin yanı sıra Kubbe'nin, *Kubbetü Âişe* olarak tanındığı kaydedilmiştir.<sup>24</sup> Kubbe'ye ilişkin bir diğer ismin içinde *küfi* hatlı Kur'an yazmalarının bulunmasından dolayı *Kubbetü'l-Kitab* olduğu da nakledilmektedir.<sup>25</sup> Yirminci asırdan itibaren ise Kubbe, araştırmacı Saîd el-Cûmânî'nin tespitine göre, *Kubbetü'l-Hazne* ya da *Kubbetü'l-Hazîne* isimleriyle anılmaya başlamıştır.<sup>26</sup> Nitekim bu yapıdan 1900'lü yıllara ait Osmanlı arşiv belgelerinde de *Kubbetü'l-Hazne/Hazîne/Hazâin* olarak bahsedilmektedir.<sup>27</sup> Yine bu dönemde Osmanlı'da arşiv belgelerinin korunduğu mekânın *hazîne* olarak isimlendirildiği görülmektedir. Hazine isimlendirmesini klasik Osmanlı bürokrasisinin arşiv kayıtlarının tutulduğu defterleri bir hazine gibi tasavvur etmesine dayandıran bir görüş bulunmaktadır.<sup>28</sup> Bu görüşe göre 1840'lı yıllarda anılan tasavvur somut bir yapıya dönüşmüş, arşiv kayıtları için yaptırılan bina *Hazîne-i Evrak* olarak isimlendirilmiştir.<sup>29</sup> Bu yaklaşım dikkate alındığında Şam'daki Kubbe'nin *hazîne* ismini kazanmasında Osmanlı'nın arşiv kayıtlarının saklandığı mekânı bir hazine olarak telakki etmesinin etkili olduğu söylenebilir. Ancak hazine kelimesinin anlamından yola çıkarak belgelerin hazine gibi değerlendirildiği bu tasavvur yorumuna dayalıdır ve tartışmaya açıktır.

Kubbe ilk olarak devlet gelir giderlerinin ve cami vakfiyelerinin tutulduğu bir yapı, yani *Beytülmâl* olarak inşa edilmiştir.<sup>30</sup> Ancak daha sonra muhtemelen başkentini Bağdat'a taşınmasıyla merkeziyetini kaybeden Kubbe, caminin vakıf belgeleriyle birlikte camiye ait varlıkların muhafaza edilmesi için kullanılmaya başlanmıştır.<sup>31</sup> Bu yönüyle Kubbe bir nevi arşiv özelliği de göstermiştir. Zira son yüzyıllarda dahi bazı resmî belgeler Kubbe'ye konulmuştur. Söz gelimi Şam Evrakı Koleksiyonu'nda karşımıza çıkan atama belgesi, Kubbe'de bulunan resmî belgelerin bir örneğidir (bk. Tablo 1).

Miladi on altıncı asra (hicri onuncu asır) gelindiğinde tarihî kayıtlardan anlaşıldığı üzere Kubbe, içinde çoğunlukla Kur'an yazmalarının bulunduğu bir yapıya dönüşmüştür. Nitekim Kubbe'nin 911/1507 senesinde Memlûk Emiri Sibay (ö. 922/1516) tarafından açılışı esnasında

22 *el-Kubbetü's-Şarkıyye, Kubbetü Zeyne'l-Âbidîn* ya da *Kubbetü's-Sâât* ismiyle de bilinmektedir. Emevî Camii avlusunun doğu kanadında yine sekiz sütunlu ve kubbeli, ancak *Kubbetü'l-Hazne* den daha küçük bir yapıdır. *el-Kubbetü's-Şarkıyye*'nin Abbasi Halifesi Mehdi döneminde yapıldığı nakledilmektedir. Tantâvî, *el-Câmiu'l-Emevî fî Dimaşk*, 24.

23 Tantâvî, *el-Câmiu'l-Emevî fî Dimaşk*, 23-24; Cûmânî, "Târîhu Kubbeti'l-mâl", 61.

24 Kubbenin *Âişe* ismiyle anılmasında Hz. Ayşe'nin Şam Emevî Camii'ne geldiği veya bu Kubbe'de hadis rivayetinde bulunduğu yönünde bir dizi şehir efsanesi etkili olmuştur. Daha fazla bilgi için bk. Cûmânî, "Târîhu Kubbeti'l-mâl", 64-65.

25 Ocak, "İslam Mimarisinde Beytü'l-Mâl", 72.

26 Cûmânî, "Târîhu Kubbeti'l-mâl", 65.

27 Osmanlı Arşivi (BOA), *Bâbîlî Evrak Odası [BEO]*, No. 1792, Gömlek No. 134330; No. 3586, Gömlek No. 268879/1.

28 Uğurhan Demirbaş vd. (ed.), *Belgelerle Arşivcilik Tarihimiz* (Ankara: T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, 1999), 1/6, 9.

29 Uğurhan Demirbaş vd. (ed.), *Belgelerle Arşivcilik Tarihimiz*, 1/6, 9-14; Mehmet Erdoğan, "Cumhuriyet Dönemi'nde Osmanlı Hariciyesine Ait Hazine-i Evrak", *Hazine-i Evrak Arşiv ve Tarih Araştırmaları Dergisi* 4/4 (2022), 4-5.

30 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 12/600; Cûmânî, "Târîhu Kubbeti'l-mâl", 58.

31 Cûmânî, "Târîhu Kubbeti'l-mâl", 59.



içerisinde *küfi* hatlı Kur'an yazmaları ve çeşitli evraklar bulunmuştur.<sup>32</sup> Bu da göstermektedir ki Kubbe *Beytülmâl* görevinden sonra Kur'an yazmalarını koruyan bir yapı kimliği kazanmıştır. Aslında Kubbe'nin daha başlangıçta vakıf eşyalarının muhafaza edildiği bir yapı olması, çoğunlukla vakfedilmiş mushafları barındırmasını da açıklamaktadır. Bugün İstanbul'da bulunan Şam Evrakı Koleksiyonu'nda çok sayıda vakfiyenin bulunması da Kubbe'nin vakıf mallarını muhafaza eden özelliğini teyit eder.

Kubbe işlevinin yıldan yıla değişmesinde Şam Emevî Camii'nin geçirdiği felaketlerin de etkisi olduğunu söylemek mümkündür. Zira Emevî Camii tarih boyunca yangın ve deprem gibi ciddi tahribata sebep olan afetlerle karşı karşıya kalmıştır. İlk olarak 461/1069'da çıkan yangından etkilenen caminin 597/1201 senesindeki depremde ise bazı kısımları yıkılmıştır. 740/1340 yılında gerçekleşen ikinci yangını 753/1352 ve 774/1372 yıllarındaki yangınlar izlemiştir. Ardada yaşanan bu yangınların Emevî Camii'ne verdiği tahribat, yıkılan başka caminin minare ve sütun kalıntılarında takviye yapılarak giderilmiştir. Ancak yangınlar bu tarihlerle sınırlı kalmamış, 803/1401 ve 884/1479 yıllarında başka tahrip edici yangınlar yaşanmıştır. Öyle ki 803/1401 senesindeki yangınlar, cami içindeki pek çok kadim Kur'an yazması ve ilmî kitabı kül etmiştir. Camii tarihinde en büyük yıkıma yol açan felaket ise 1311/1893'te vuku bulan büyük yangın olmuştur. Bu yangında caminin dış cephesinin uğradığı büyük tahribatın yanı sıra iç kısımdaki demirbaşları da yanmış, hatta kaynaklarda nakledildiğine göre Hz. Osman'ın nüshası olduğu sanılan *küfi* hatlı büyük ebatla bir mushaf<sup>33</sup> da bunlarla birlikte yok olmuştur.<sup>34</sup> Bu afetlerden zarar almadan kurtulan Kubbetü'l-Hazne, camideki değerli eserleri korumak için en uygun yapı olma işlevini kazanmıştır.

Kubbetü'l-Hazne'nin en geç on altıncı yüzyıldan itibaren Kur'an yazmalarını himaye eden bir yapıya bürünmesinde bu art arda gelen afetlerin özellikle de pek çok mushafın yandığı on beşinci yüzyıldaki yangının etkisi olduğunu söylemek mümkündür. Kubbe'nin bu işlevi, Şam Evrakı Koleksiyonu'nda yer alan ve Şam Emevî Camii vakfı olan değerli Kur'an yazmalarının<sup>35</sup> 1893'te gerçekleşen büyük yangından nasıl korunduğunu da açıklamaktadır. Bu yönde bir açıklama Suriyeli tarihçi Habîb ez-Zeyyât (ö. 1954) tarafından da dile getirilmiştir. Zeyyât'a göre Şam Emevî Camii'nde 1893 yangınından sağlam kalan yazmalar, daha önce Kubbe'ye yerleştirenlerdir.<sup>36</sup> Kubbe'nin resmî açılışından bahseden 1902 tarihli arşiv belgesi de bu açıklamayı teyit etmektedir. Belgede belirtildiğine göre Kubbe'de yangından zarar görmüş *küfi*

32 Tantâvî, *el-Câmiu'l-Emevî fi Dimaşk*, 23-24; Cûmânî, "Târîhu Kubbeti'l-mâl", 60-61.

33 Mushafların ilk prototipi olan Hz. Osman'ın şehirlere gönderdiği nüshaların nasıl kaybolduğu bilinmemektedir. Tarihte birçok kadim mushaf yazması Hz. Osman'a nispet edilmiştir. Dahası Muhammed Kürd Ali'nin verdiği bilgiye göre ne zaman kadim bir mushaf yansa halk bunun Osman Mushafı olduğunu söylemiştir. bk. Muhammed Kürd Ali, *Hitatu'ş-Şam* (Beyrut: Mektebetü'n-Nürî, 1403/1983), 6/184.

34 Cûmânî, "Târîhu Kubbeti'l-mâl", 53-54. Ayrıca bk. Ali, *Hitatu'ş-Şam*, 1/228, 2/172; Hilal Kazan, "1893 Yangını Sonrası Şam Emevî Camii Restorasyonu", *Mediterranean Journal of Humanities* 6/2 (29 Aralık 2016), 334; Osmanlı Arşivi (BOA), *İrade Hususi [I.HUS]*, No. 17, Gömlek No 13 (16 Eylül 1893).

35 Şam Evrakı Koleksiyonu'nda Şam Emevî Camii'ne vakfedilmiş pek çok mushaf bulunmaktadır. Bunun örneklerinden birkaç tanesi TİEM ŞE4258, ŞE8478, ŞE12819/105 envanter numaralarında görülmektedir.

36 Habîb ez-Zeyyât, *Hazâinü'l-kütüb fi Dimeşk ve davâhîhâ* (b.y.: Matbaatü'l-Maârif, 1902), 2.

hatlı bir mushafa rastlanmıştır ve tahminen bu mushaf Kubbe'ye olası bir yangından tekrar zarar görmesin diye konulmuştur.<sup>37</sup> Dolayısıyla Şam Emevî Camii'nin geçirdiği yangınlar, bahsi geçen *kûfî* hatlı mushafın yanı sıra pek çok yazmanın da Kubbe'ye nakledilmesini kaçınılmaz kılmıştır.



Şekil 1: Şam Evrakı Koleksiyonu'nda yangından izler taşıyan ciltli bir mushaf, TİEM ŞE13697/2

Kubbe'nin yine bu dönemlerde göze çarpan farklı bir işlevinden daha söz etmek mümkündür. Kubbe değerli yazmalardan başka müsvedde olarak kullanıldığı anlaşılan bazı parşömen/kâğıt parçalarını da içermektedir. Nitekim Şam Evrakı Koleksiyonu'nda yazı denemeleri, alışveriş listesi, muhasebe kaydı gibi sayfalar bulunmaktadır.<sup>38</sup> Bu durum bazı materyalin farklı amaçlar için yeniden kullanılmak üzere Kubbe'ye konulduğunu düşündürmektedir. Bu noktada Konrad Hirschler, bir varsayımda bulunarak Kubbe'nin kitap üretimi için malzeme tedarik deposu olarak kullanıldığını ileri sürmektedir. Hirschler'e göre Eyyübî ve Memlûk dönemlerinde Kubbe'deki bazı materyaller cilt malzemesi temin etmek için kullanılmıştır. İkinci el bu yazı materyali Kur'an yazmaları dışında kalan muhtelif yazmalar arasından seçilmiştir.<sup>39</sup> Bu fikre göre bir dönem tedavülde olan bazı el yazması eserler kullanılmaz hâle geldikten sonra tekrar kitap malzemesine dönüştürülmek üzere Kubbe'ye kaldırılmıştır.<sup>40</sup> Bu görüş esas alındığında

37 BOA, *BEO*, No. 1792, Gömlek No. 134330/3 (30 Ocak 1902).

38 Şam Evrakı Koleksiyonu'ndaki yazı denemesi örneği TİEM ŞE13882/156; alışveriş listesinin yazılı olduğu örnek ŞE13695/255; muhasebe kaydı örneği ŞE13750/42 envanter numaralarında görülmektedir.

39 Konrad Hirschler, "Books Within Books", *The Damascus Fragments: Towards a History of the Qubbat al-khazna Corpus of Manuscripts and Documents*, ed. Arianna D'Ottone Rambach vd. (Beirut: Orient-Institut Beirut, 2020), 439, 459-460.

40 Hirschler, "Books Within Books", 447. Hirschler, yeniden kullanılmış Şam menşeli dört yüz kadar yazma üzerine yaptığı araştırmada bu yazmalar ile Kubbe'deki yazmalar arasında aynı tarihsel aralığa sahip olma, Şam ve çevresine ait olma, aynı tema ve dillere sahip olma açılarından yakın bir ilişkinin olduğunu söylemiştir. Şam el yazması üreticilerinin Kubbe'den parçalar aldığını gösteren kesin bir kanıt olmasa da bu benzerlikler Kubbe'nin

Kubbe, işlevi sona eren parşömen/kâğıt parçalarının tekrar kullanılmak üzere içerisinde saklandığı bir fonksiyona sahiptir.

Bu bilgiler ışığında Kubbe'nin tarih boyunca üç farklı işlevinin öne çıktığı görülmektedir. Kubbe'nin birinci işlevi devlete ait malların ve cami vakfiyelerinin depolandığı *Beytülmâl* olmasıdır. Bir süre sonra beytülmâl işlevi sona ermiş, ancak Kubbe cami vakfiyelerinin ve belgelerin konulduğu bir nevi arşiv olarak kullanılmaya devam etmiştir. İkinci işlevi, Kubbe'nin yazı materyali sunan bir malzeme deposu olmasıdır. Üçüncü işlevi ise manevi açıdan değer atfedilen yazmaların korunacağı bir mahfaza fonksiyonudur. Kanaatimizce Kubbe'nin zaman içerisinde öne çıkan fonksiyonu da budur. Ancak şunu ifade etmek gerekir ki, daha önce Kubbe hakkında araştırma yapan ve Kubbe'nin işlevini araştıran bazı akademisyenler Kubbe'nin taşıdığı “koruma” fonksiyonuna farklı bir pencereden bakmışlardır. Bu araştırmacılara göre Kubbe'de yazmaların muhafaza edilme sebebi, Yahudi el yazmaları açısından zengin bir koleksiyonu içeren *Kahire Genizası*<sup>41</sup> ile benzerlik göstermektedir. Ancak kanaatimizce Geniza'da görülen kutsal malzemenin daha sonra imha edilmek üzere bir müddet için korunaklı bir depoya alınması fikri ile Kubbe'de karşımıza çıkan “koruma” olgusu birbirinden farklıdır. Nitekim bir arşiv belgesinde *Kur'an'a hürmet için* mushaf yazmalarının yangından korunmak istendiği ve bu sebeple Kubbe'ye konulduğu ifade edilmiştir.<sup>42</sup> Şam Emevî Camii'nin yıllar içerisinde geçirdiği felaketlere karşı Kubbe'nin ayakta kalması da kıymetli Kur'an yazmalarının niçin burada muhafaza edildiğine dair kayda değer bir gerekçe sunmaktadır.

de benzer bir işlevde kullanılmaya ihtimalini kuvvetlendirmektedir. bk. Hirschler, “Books Within Books”, 441, 451.

41 Kahire Genizası, büyük bir çoğunluğunu İbranice ve Arapça yazmaların oluşturduğu yazma eser koleksiyonunu bulunduran bir yapıdır. Bu dev yazma eser derlemesi Fustat şehrinde bir sinagogun bitiğinde bulunan *Geniza* isminde Allah'ın adını taşıyan yazıların işlevlerini kaybettikten sonra ilerleyen zamanlarda gömülmek üzere saklandığı özel bir odada keşfedilmiştir. Kahire Genizası'nda yazmalar bir süre sonra gömülmek yerine muhafaza edilmeye devam etmiştir. Kahire'deki bu koleksiyon Orta Çağ Akdeniz havzasındaki Yahudi cemaatin kültürel ve sosyoekonomik yaşantılarına ilişkin önemli bilgiler sunmaktadır. Shelomo Dov Goitein, “The Documents of the Cairo Geniza as a Source for Mediterranean Social History”, *Journal of the American Oriental Society* 80/2 (Nisan 1960), 91-93; D'Ottone Rambach vd., *The Damascus fragments*, 16. Şam'da yer alan Kubbetü'l-Hazne ile Kahire'de bulunan Genizah arasında bağlantı kuran değerlendirmeler için bk. D'Ottone Rambach, “Manuscripts as Mirros of a Multilingual and Multicultural Society”, 64-65.

42 BOA, *BEO*, No. 1792, Gömlek No. 134330/3 (30 Ocak 1902).

**Tablo 1:** Kubbe'nin Zaman İçerisindeki Farklı İşlevlerine Şam Evrakı Koleksiyonu'ndan Örnekler

Osmanlı dönemine ait bir atama yazısı, TİEM ŞE13703/2	Cilt desteği olarak tekrar kullanılmış bir yazma, TİEM ŞE12917/182	Yangında zarar gördüğü düşünülen küfi Kur'an yazması, TİEM ŞE8964
		

## 2. Kubbetü'l-Hazne'nin Açılışları ve Kıymetli İçeriği

Kubbe'nin *Beytülmâl*'den korunaklı bir depoya, farklı işlevler üstlenmesi, içerisinde çeşitli dil, din ve kültüre ait büyük bir yazma eser koleksiyonunun oluşmasını sağlamıştır. Kubbe'de buldukları dönemde bu eserlerin türü, çeşidi ve içeriği hakkında bilgilere ulaşmak pek mümkün olmamıştır. Çünkü Kubbe yapısı gereği bir hazine gibi korunmuş, sürekli olarak kilit altında tutulmuştur. Bununla birlikte bazı özel vesileler ile Kubbe birkaç defa resmî olarak açılmıştır. Açılışlar esnasında hazır bulunanların ifadeleri Kubbe'deki yazma eser içeriğine ve çeşitliliğine açıklık getirmektedir.

Kubbe muhtevası hakkındaki bu bilgi kaynaklarından biri Osmanlı arşiv belgeleridir. Kubbe'nin Mehmet Şirvani Rüşdi Paşa'nın (ö.1874) Suriye valiliği (1861-1864) sırasındaki<sup>43</sup> açılışını aktaran 30 Mart 1900 tarihli arşiv belgesinde, Kubbe'de bulunan eserlerden bahsedilmiştir. Belgeye göre Kubbe'de birtakım evraklar, İslamî ilimlere dair kitaplar ve aralarında Hz. Ali'nin bizzat eli ile yazdığına inanılan mushaf dâhil olmak üzere Kur'an yazmaları bulunmuştur. Bunların yanı sıra demir sandıklar içinde Arapça, İbranice, Süryanice ve Yunan dillerinde yazılmış pek çok yazma esere rastlanmıştır.<sup>44</sup> Ayrıca bu arşiv belgesinde 1890

43 Mehmet Ali Beyhan, "Şirvânîzâde Mehmed Rüşdü Paşa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 2010), 39/209-210.

44 Osmanlı Arşivi (BOA), *Yıldız Perakende Evrakı Maarif Nezareti [Y.PRK.MF]*, No. 4, Gömlek No. 35/1 (30 Mart 1900).

yılına yakın zamandaki bir açılıştan daha bahsedilmektedir. Bu açılıştan ise İslamî ilimlere dair bazı eserlerin Kubbe'den alınarak Şam Umumi Kütüphanesine<sup>45</sup> nakledildiği aktarılmaktadır.<sup>46</sup>

Kubbe'den bazı yazmaların Şam Umumi Kütüphanesine taşınması hakkındaki bu bilgi Şam Umumi Kütüphanesinin yani günümüzdeki ismiyle *Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye*'nin teşekkül tarihini akla getirmektedir. Zira Midhat Paşa (ö. 1884) Şam'a vali olarak atandıktan sonra Şam'ın o sırada önde gelen ilim adamları ve seçkinlerinden *el-Cem'iyetü'l-hayriyye* adı verilen bir komisyon oluşturmuştur. 1878-1881 yılları arasında bu komisyon kütüphaneleri araştırma ve farklı yerlerde bulunan yazma eserleri bir araya getirme görevini üstlenmiştir. Komisyon vakfedilmiş ne kadar kitaba ulaşabildiyse bunları Zahiriy Medresesi'nin içerisinde özel bir kütüphanede - *Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye* 'de- bir araya getirmiştir.<sup>47</sup> Diğer taraftan Zeyyât, Şam Emevî Camii içerisindeki Yahya Türbesi'nden bazı kitapların alınıp Zahiriy Medresesi'ndeki bu kütüphaneye aktarıldığını söylemektedir.<sup>48</sup> Ancak kaynaklarda Yahya Türbesi'nde yazma eser muhafaza edildiğine dair bir kayıt bulunmamaktadır.<sup>49</sup> Bu da yazmaların Yahya Türbesi'nden değil de Kubbetü'l-Hazne'den alınmış olma ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Bu son ihtimal ve 1900 tarihli arşiv belgesi birlikte değerlendirildiğinde Kubbe'deki bazı İslamî yazmaların -belki de tam kitapların- *Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye*'ye taşınmış, parça hâlde olanların ise Kubbe'de bırakılmış olabileceğini söylemek mümkündür.

Kubbe'nin açılışı esnasında kubbede bulunan materyal hakkında bilgi veren bir diğer belge 1902 tarihli arşiv belgesidir. Bu belgeye göre Suriye Valisi Nazım Paşa (ö.1927), belde müftüsü ve Şam Emevî Camii inşaatı komisyonu huzurunda Kubbe bir kez daha açılmıştır. Bu açılıştan Kubbe içinde bulunanlara dair verilen bilgiler bir önceki belge ile neredeyse aynıdır. Ancak farklı olarak kubbede mahfaza içerisinde tam mushafların bulunduğu belirtilmektedir.<sup>50</sup> Söz konusu komisyonun kubbedeki kadim yazmalara el uzatmamak üzere vali huzurunda yemin ettiği, ardından açılışın gerçekleştiği gibi bazı dikkat çekici mülahazalar da bulunmaktadır.<sup>51</sup> Komisyonun bu yemininden anlaşılan o ki kubbe mühürlenerek kapatılmadan önce bu yazmalardan bazılarının kubbeden kaçırılması endişeleri ortaya çıkmış ve bu endişeler sebebiyle Kubbe'nin tekrar açılışı yasaklanmıştır.

45 Günümüzdeki ismiyle *Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye*, Osmanlı Devleti içerisinde kurulan ilk umumi kütüphane olma vasfını taşır. II. Abdülhamit Han'ın desteği ile 9 Temmuz 1881'de açılmış ve Evkaf Nezaretine bağlanmıştır. Vakıf kütüphanelerinden toplanan kitaplardan ve koleksiyonlardan oluşturulmuştur. bk. Mehmet Canatar, “Şam Umumi Kütüphanesine Dair Bir Değerlendirme”, *Tarihin Peşinde Bir Ömür*, ed. Hayrunnisa Alan vd. (İstanbul: Kronik, 2018), 621-626.

46 BOA, *Y.PRK.MF*, No. 4, Gömlek No. 35/1 (30 Mart 1900).

47 Zeyyât, *Hazâinü'l-kütüb*, 5-6; Tâlib Yazıcı, “*Dârü'l-Kütübi'z-Zâhiriyye*”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/510-511; Ş. Tufan Buzpınar, “Osmanlı Suriyesi'nde Türk Aleyhtarî İlanlar ve Bunlara Karşı Tepkiler, 1878-1881”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 2 (1998), 81; Canatar, “Şam Umumi Kütüphanesi”, 624; Adem Korkmaz, *Midhat Paşa'nın Hayatı, İdari ve Siyasi Faaliyetleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 416-417.

48 Zeyyât, *Hazâinü'l-kütüb*, 2.

49 Cümânî, “*Târîhu Kubbeti'l-mâl*”, 69.

50 BOA, *BEO*, No. 1792, Gömlek No. 134330/003 (30 Ocak 1902).

51 BOA, *BEO*, No. 1792, Gömlek No. 134330/003 (30 Ocak 1902).

Kubbenin içeriğine dair bilgi veren bir diğer kaynak Suriyeli edebiyat ve tarih bilgini Muhammed Kürd Ali'dir (ö. 1953). Ali, Kubbe'nin 1899 (hicri 1317) yılında açıldığından bahsetmiş ve bu açılışta edindiği bilgiye dayalı olarak Kubbe içeriği hakkında daha fazla detay sunmuştur. Buna göre Kubbe'de deri üzerine yazılmış *kûfi* hatlı Kur'an yaprakları, Kur'an cüzleri, Âramî dilinde yazılmış mezmur parçaları, dinî ve edebî elyazması eserler, diğer dinlere ait kıssalar, Yunan alfabesi ile yazılmış Arapça mezmurlar, Homeros'a ait şiir külliyyatı, fasiküller, Kıpti, Ermeni dilinde dinî yazmalar, aralarında Tevrat nüshaları da bulunan İbranice ve Sâmirî dilinde metinler, Sâmirî bayramlarına dair takvimler, alışverişte kullanılan sikkeler, evlilik sözleşmeleri, vakfiye kayıtları, eski Latince ve Fransızca yapraklar, kasideler, Hristiyan dönemine varan şiirler ve İncil parşömenleri vardır.<sup>52</sup>

Kubbenin içeriği hakkında buna benzer bilgileri Alman oryantalist Violet ile Suriyeli tarihçi Zeyyât'ın açıklamalarında da görmek mümkündür.<sup>53</sup> Zeyyât ayrıca Kubbe içerisinde tezyin edilmiş ve çoğu *kûfi* hatla yazılmış binlerce sayfa Arapça el yazmasının bulunduğu ifade etmiştir. Zeyyât'ın verdiği bilgilerden bu yazmaların Kubbe içerisinde yığınlar halinde ve dağınık bir vaziyette bulunduğu anlaşılmaktadır.<sup>54</sup> Kubbe içeriğine dair bu açıklamalar göstermektedir ki Kubbe çeşitli türden yazma eser ve belge içermektedir; bu yazmalar çok dilli ve çok dinli bir yapı göstermektedir ve önemli bir kısmı erken dönem hattı ile yazılmıştır. Bu yazmalardan bir kısmı İstanbul'daki Şam Evrakı Koleksiyonu'nun içerisinde bulunmaktayken çoğuna ne bu koleksiyon ne de başka bir yerde rastlanmaktadır.

### 3. Kubbetü'l-Hazne İçeriğinin Oryantalistler Tarafından Keşfi

Kubbetü'l-Hazne, on dokuzuncu yüzyılda yazma eserlerle ilgilenen akademisyenlerin ilgisini çekmeye başlamıştır. Daha çok Avrupalı araştırmacılar ve koleksiyonerler tarafından gösterilen bu ilgi, kamuoyuna "Kubbe'nin keşfi" olarak duyurulacak boyuttadır. Zeyyât, Kubbe'ye ilk giren kişinin 1861 yılında Şam'da İngiliz başkonsolosu Edward Thomas Rogers (ö. 1884) olduğu bilgisini vermektedir.<sup>55</sup> Hermann von Soden'in de desteklediği bu bilgiye göre Rogers, konsolos olarak bulunduğu dönemde Kubbe'ye girmiş ve oradan bazı yazmaları çıkartmıştır.<sup>56</sup> Ancak Rogers'ın bu girişi, resmî bir izne dayanmadığı gibi resmî bir belgeye de yansımamıştır.<sup>57</sup>

52 Ali, *Hutatü's-Şam*, 6/194.

53 Zeyyât, *Hazâinü'l-kütüb*, 3-5; Cordula Bandt - Arnd Rattmann, "Bruno Violet and the exploration of the Qubbat al-khazna around 1900", *The Damascus Fragments: Towards a History of the Qubbat al-khazna Corpus of Manuscripts and Documents*, ed. Arianna D'Ottone Rambach vd. (Beirut: Orient-Institut Beirut, 2020), 114.

54 Zeyyât, *Hazâinü'l-kütüb*, 4.

55 Zeyyât, *Hazâinü'l-kütüb*, 3.

56 Zeyyât, *Hazâinü'l-kütüb*, 3; Boris Liebrecht, "Fire, consuls, and scholars: Conflicting views on the discovery of the Qubbat al-khazna documents", *The Damascus Fragments: Towards a History of the Qubbat al-khazna Corpus of Manuscripts and Documents*, ed. Arianna D'Ottone Rambach vd. (Beirut: Orient-Institut Beirut, 2020), 76; Bandt - Rattmann, "Bruno Violet", 107.

57 Rogers'ı Kubbe'deki yazmalarla ilişkilendiren yeni bir belge ortaya çıkmıştır. Bu belge British Museum Mütevelli Heyeti'nin 1862 tarihli tutanaklarında Rogers tarafından gönderilmiş bir mektuptur. Mektupta diğer tarihî eserler ile bazı *kûfi* el yazmalarının satın alınmasına yönelik pazarlık teklifi bulunmaktadır. Bu mektup Rogers'ın, bazı yazmaları Kubbe'den çıkartıp kütüphane koleksiyonlarına sattığı söylemini destekleyen en net

Dolayısıyla bu olayın ne zaman gerçekleştiğine dair tam bir tarihe ulaşılamamaktadır.

Aslında on dokuzuncu yüzyılda Kubbe'ye gösterilen bu ilgi, Kahire'de bulunan *Geniza*'nın keşfi ile de aynı zamana denk gelmektedir.<sup>58</sup> Kadim el yazmalarına sahip olmanın ilmî ve kültürel itibarının keşfedildiği bu dönemde Yeni Ahit üzerine bir edisyon hazırlayan Alman İlahiyat profesörü Hermann von Soden, daha önce keşfedilmeyen yazmaların izini sürmek amacıyla 1898 yılında Orta Doğu'ya bir seyahat düzenlemiştir. Ziyaret ettiği beldelerden biri olan Şam'da çok sayıda kadim yazma bulunduğunu öğrenmiş, bunun üzerine Kubbetü'l-Hazne içerisinde bir araştırma yapmak istemiştir. Von Soden, bütün diplomatik ilişkileri devreye sokarak Kubbe'nin tekrar açılmasını sağlamaya çalışsa da bu isteği o zaman kabul görmemiştir.<sup>59</sup> Bunun üzerine Almanya konsolosluğuna yardım talebinde bulunmuş, konsolosluk kubbenin açılması talebini ilgili makama iletmıştır.<sup>60</sup> Alman İmparatoru II. Wilhelm'in devreye girmesi ile bu girişim sonuç vermiş, 1900 yılının mayıs ayında Sultan II. Abdülhamit ilmî araştırma maksadıyla Kubbe'nin açılmasını talep eden bir irade göndermiştir.<sup>61</sup> Böylece on dokuzuncu asrın son yıllarında Alman araştırmacılar Kubbe içeriğine erişim izni almıştır.

Von Soden, Kubbe içinde inceleme yapmak için bir tavsiye üzerine Violet'i görevlendirmiştir.<sup>62</sup> Görevi üstlenen Violet, Kubbe içerisindeki İslamî olmayan metinler üzerine 1900-1901 yıllarında bir çalışma yürütmüştür.<sup>63</sup> Violet bu çalışma esnasında, Kubbetü'l-Hazne'de bulunan farklı dildeki yazmaları İslamî olan ve İslamî olmayan şeklinde sınıflandırmıştır.<sup>64</sup> İslamî olanlar tekrar çuvallara doldurulmuş, ağızları dikilen çuvallar depolandığı Kubbe'ye geri götürülmüştür.<sup>65</sup> Violet, Kubbe'de İslamî olmayan eserler üzerine çalışmasını bir süre daha sürdürmüştür. Bu sırada önemli gördüğü bu yazmalardan üç tanesini ise izinsiz olarak Kubbe dışına çıkarmıştır.<sup>66</sup> Kubbe'nin dışına çıkardığı bu yazmaları Berlin'deki İsviçreli yayıncı arkadaşı Freiderich Schulthess'a göndermiş ve o da 1905 yılında bunları yayınlamıştır.<sup>67</sup>

Violet ilk başlarda sadece Arapça-Hristiyan metinler ile ilgilenirken, daha sonraları Kur'an

---

delildir. Fabio Loppolo, "The Sister, the king and yet another Consul", *The Damascus Fragments: Towards a History of the Qubbat al-khazna Corpus of Manuscripts and Documents*, ed. Arianna D'Ottone Rambach vd. (Beirut: Orient-Institut Beirut, 2020), 93.

58 Goitein, "The Documents of the Cairo Geniza", 91.

59 Bandt - Rattmann, "Bruno Violet", 107.

60 BOA, *Y.PRK.MF*, No. 4, Gömlek No. 35/1 (30 Mart 1900). 30 Mart 1900 tarihli bu arşiv belgesinde von Soden'in kubbe içerisindeki özellikle İncil'e ait birçok nüsha ve Hristiyanlığa dair bazı yazmaları incelemek için konsolosluktan yardım istediği belirtilmektedir.

61 BOA, *BEO*, No. 1792, Gömlek No. 134330/3 (30 Ocak 1902); Bandt - Rattmann, "Bruno Violet", 107; Liebrez, "Fire, consuls, and scholars", 80.

62 Bandt - Rattmann, "Bruno Violet", 107.

63 Liebrez, "Fire, consuls, and scholars", 80.

64 Bandt - Rattmann, "Bruno Violet", 112. Bruno Violet Kubbe içinde yaptığı bu çalışmanın sonucunda yazmaların sadece yüzde birlik kısmının İslamiyet dışındaki dinlere ait olduğunu iddia etmiştir. bk. Bruno Violet, "Um die Jahrhundertwende in Damaskus", *Der Orient* 18/5 (1936), 97-110.

65 Bandt - Rattmann, "Bruno Violet", 112. Bruno Violet, Kubbe'ye girdiğinde gördüğü ilk manzarayı günlüğünde "Korkunç bir manzaraydı: Yerin tamamı kimi yanık, kimi yırtık parşömenler ve kâğıtlarla kaplıydı." sözleriyle aktarmıştır. bk. Bandt - Rattmann, "Bruno Violet", 110.

66 Bandt - Rattmann, "Bruno Violet", 112.

67 Bandt - Rattmann, "Bruno Violet", 118. Bu konuda ayrıca bk. Schulthess Friedrich, *Christlich-palastinische Fragmente aus der Omajjaden-Moschee zu Damascus* (Berlin: Weidmann, 1905).

yazmalarından bir kısmı da dikkatini çekmiş ve bu yazmaların incelenmesini sağlamak amacıyla Alman akademisyen Theodor Nöldeke (ö. 1930) ile Adolf von Harnack'a (ö. 1930) mektup göndererek yardım istemiştir. Bunun üzerine gerekli incelemeyi yapmak için dönemin Mısır Milli Kütüphanesi (o zamanki adı *el-Kütübhanetü'l-Hidiviyye*) müdürü olan Bernhard Moritz (ö. 1939) Kahire'den Şam'a gitmiş ancak Moritz, Violet'in ilgisini çeken bu Kur'an yazmalarının incelemeyi gerektirecek öneme sahip olmadığı değerlendirilmesinde bulunmuştur.<sup>68</sup> Bu bilgilerden anlaşıldığı üzere, 1900'lü yılların başında oryantalistlerin ilgisi İslamî olmayan kaynaklar ile sınırlı olmuş, Kur'an yazmaları o dönemde henüz oryantalist araştırmacıların gündemine girmemiştir.

Kubbe'ye resmî olarak giren Violet ya da gayri resmî girdiği bilinen Rogers'ın dışında Kubbe'yle ilişkilendirilen başka isimler de vardır. Dünya kütüphanelerinde bulunan ve Kubbe koleksiyonunun bir parçası olduğu konusunda güçlü deliller elde edilen yazma mushafılar Violet'ten epey önce Rogers'ın hemen ardından Kubbe'ye erişim sağlayan kişilerin varlığını doğrulamaktadır. Bu delillerden biri günümüzde Fransa Milli Kütüphanesinin (Bibliothèque Nationale de France) Charles Schefer (ö. 1898) koleksiyonu içerisinde yer alan MS Arabe 6140 numaralı nüshadır ve bu mushafı Fransız araştırmacı François Déroche, Kubbe'deki nüshalardan biriyle ilişkilendirmiştir.<sup>69</sup> Başka bir deyişle Kubbe'den İstanbul'a nakledilen Şam Evrakı içerisindeki bir nüsha ile Paris'deki MS Arabe 6140 nüshası aynı mushafın parçalarıdır. O hâlde MS Arabe 6140 nüshasını Fransa Milli Kütüphanesine kazandıran Schefer'in 1843-1857 tarihlerinde Osmanlı topraklarında ikamet ettiği, dahası 1843-46 yılları arasında Suriye'de görev yaptığı düşünüldüğünde, Kubbe'deki yazmaların bilinenden daha önceki bir tarih itibarıyla Kubbe dışına çıkarıldığı anlaşılmaktadır.<sup>70</sup>

Bu konudaki bir diğer örnek, parçaları dünyadaki farklı kütüphanelere dağılmış olan, Şam valisi Amâcûr'un vakfettiği mushaftır. Nitekim Şam Evrakı Koleksiyonu'ndaki önemli yazmalardan biri olan Amâcûr Mushafı'nın bir kısmı Mısır Milli Kütüphanesinde bulunmaktadır ve kütüphanenin müdürü o dönem Violet'e kubbedeki yazma eserleri değerlendirme konusunda destek sunan -Kur'an yazmalarının incelemeye gerek olmayacak kadar değersiz olduğunu söyleyen- Moritz'dir.<sup>71</sup> Amâcûr Mushafı'na ait diğer parçaların, Mısır dışında İngiltere ve Almanya kütüphanelerindeki varlığı Kubbe'ye farklı girişlerin olabileceği düşüncesini desteklemektedir. Bu konuda bir başka delil olarak 1848-1862 yıllarında Şam'da Prusya Konsolosu olarak bulunan Johann Gottfried Wetzstein'in (ö. 1905) Berlin Devlet Kütüphanesine (Staatsbibliothek zu Berlin) kazandırdığı geniş koleksiyon gösterilmiştir.<sup>72</sup> Zira bu koleksiyon Amâcûr Mushafı'ndan bazı sayfaların da dâhil olduğu çok sayıda *kûfî* yazılı Kur'an yazmasını

68 Bandt - Rattmann, "Bruno Violet", 119-121.

69 François Déroche, "The Quranic Collections Acquired by Wetzstein", *Manuscripts, Politics and Oriental Studies: Life and Collections of Johann Gottfried Wetzstein (1815-1905) in Context*, ed. Boris Liebrenz - Christoph Rauch (Leiden: Brill, 2019), 96.

70 Liebrenz, "Fire, consuls, and scholars", 80.

71 Liebrenz, "Fire, consuls, and scholars", 81.

72 Liebrenz, "Fire, consuls, and scholars", 82-83.



İçermektedir. Ancak mevcut bilgiler bu yazmaların Kubbe'den çıkarılışını ortaya koyarken söz konusu kişilerin Kubbe'ye bizzat girişine dair bir bilgi sunmamaktadır.

Bu veriler ışığında Kubbetü'l-Hazne'nin on dokuzuncu yüzyılın son çeyreğinden yirminci yüzyılın başlarına kadar uzanan bir süreçte yazma eser kaçakçılığı yapan Avrupalı koleksiyonerler ile kutsal metin üzerine araştırma yürüten akademisyenlerin ilgi odağı olduğunu ve bazı eserlerin Kubbe'den alınarak farklı yerlere dağıldığını söylemek mümkündür. Bunlar arasında sadece Violet resmî bir izne dayalı olarak araştırma yürütmüştür.

#### 4. Kubbetü'l-Hazne'deki Bazı Yazmaların Ödünç Verilmesi

Violet, Kubbe içindeki çalışması sırasında, Şam'daki imkânların sınırlı olduğunu ileri sürerek daha kapsamlı bir inceleme yapmak üzere yazmaları Berlin'e götürmeyi teklif etmiştir. Böylelikle ilk kez yazmaların resmî bir izin ile Şam dışına çıkarılması gündeme gelmiştir. Alman ekip resmî mercilere bu teklifi önce Kubbe'deki eski dinlere ait kutsal metin yazmalarından bazılarını fotoğraflamak olarak sunmuştur. Bunun üzerine yoğun bürokratik yazışmalar başlamıştır. Arşiv belgelerinden görülebildiği kadarıyla, bu eserleri Almanya'nın "ödünç alma" isteği Meşihata sorulmuş, fetva dairesi cevap olarak gönderilmesi istenen yazmaların mümkünse Kubbe içerisinde incelenerek kayda geçirilmesi ve yazmaların yerinde fotoğraflanmasının daha uygun olduğu yönündeki fikrini beyan etmiş, bu mümkün değil ise Sefarete teslimin senet ile yapılması koşullarıyla belli bir süre için gönderilmelerinde bir mahzurun olmadığını ifade etmiştir.<sup>73</sup> Bu cevap ile Kubbe'nin içindeki İslamî yazmalar gibi İslamî olmayan yazmaların da devlet kanalıyla korunması gerekliliği vurgulanmıştır.

Anlaşılan o ki Osmanlı, kendi müktesebatı olarak adettiği eski dinlere ait bu yazmaların emanet olarak gönderilmesinde istişare süreci yürütmüş, vakıf malı olmaları sebebiyle yazmaların ödünç verilmesinin dinen uygunluğunu da bu süreçte soruşturmuştur. Neticede bu kadim metinlerin belli bir süre sonra iade edilmek üzere Berlin'e gönderilmesi uygun görülmüştür.<sup>74</sup> Bunun için öncelikle yazmaların, envanter olarak kaydedildikleri deftere ait iki kopya ile sandıklar içinde İstanbul'a nakledilmesi ve İstanbul'da gerekli belgeler eşliğinde Almanya Sefaretine teslim edilmesi yönünde talimat verilmiştir. Söz konusu envanter defterinin aslının ise Şam'da bırakılması istenmiştir.<sup>75</sup> Özellikle envanter defterinin iki kopyasının İstanbul'a gönderilmesi yoluyla yazma eserlerin Osmanlı'ya eksiksiz iade edilmesine yönelik bir tedbir alındığı görülmektedir.

15 Aralık 1901'e gelindiğinde Suriye vilayetine çekilen bir telgraf ile Berlin'e ödünç verilecek yazmalar için Kubbe'nin açılması emredilmiştir. Bu açılıştaki Kubbe'den sahifelerin

73 Osmanlı Arşivi (BOA), *İrade Maarif Nezareti [İ.MF]*, No. 7, Gömlek No. 55/1 (17 Haziran 1901).

74 BOA, *BEO*, No. 1768, Gömlek No. 132555/2 (12 Aralık 1901); No. 1762, Gömlek No. 132122 (15 Aralık 1901). Hermann Von Soden belgelerin Almanya'ya gönderilmesine resmî izin çıkması karşısındaki sevincini "Sultan'dan Alman Bilim İnsanlarına Krismis Hediyesi" başlığıyla kısa bir yazı kaleme alarak göstermiştir. bk. Bandt - Rattmann, "Bruno Violet", 122.

75 BOA, *BEO*, No. 1768, Gömlek No. 132555/2 (12 Aralık 1901); No. 1762, Gömlek No. 132122 (15 Aralık 1901).

alınması, bunların sandıklara konulması ve bu esnada Beyrut Almanya Başkonsolosu'nun hazır bulundurulması yönünde talimatlar Suriye vilayetine telgraf ile bildirilmiştir.<sup>76</sup> Akabinde Osmanlı idaresi, tasnif ve kayıt işlemleri için yerel bir komisyonu yetkilendirmiştir.<sup>77</sup> Bu komisyondan önce Violet'in kendisi de Almanya'ya gitmesi planlanan yazmalar arasında bir tasnif çalışması yapmış olsa da<sup>78</sup> yetkili komisyon bu tasnifi dikkate almayarak kendi çalışmasını yürütmüştür.<sup>79</sup> Ancak yazmaların sayılması ve kapsamlı bir tasnife göre düzenlenmesi mevcut şartlar altında mümkün görünmediğinden komisyon, yazmaları sadece yazılı oldukları dillere göre düzenlemiştir. Buna göre Yunanca, Latince, Süryanice, İbranice ve diğer eski dillerdeki yazmalar, her biri farklı bir pakette olacak şekilde tasnif edilmiştir.<sup>80</sup> Komisyonun yazmaları tasnif ederken izlediği yöntemeye göre bir paket numarası, bir de paketin içerdiği sayfa adedini belirten sayı kullanılmış, bunlar paket numarası üstte, sayfa sayısını belirten sayı altta olacak şekilde yazmalardaki muhtelif boşluklara işaretlenmiştir. Biri kitap ve geri kalanı dağılık sayfalarından oluşan toplam 1558 (3116 sahife) adetteki bu yazmalar yirmi beş paket hâlinde Berlin'e gönderilmek üzere hazırlanmıştır.<sup>81</sup> Bu yirmi beş paketin yerleştirildiği sandık, başta Şam Valisi Nazım Paşa olmak üzere komisyon tarafından mühürlenmiş, komisyonun bir başka üyesi Zahid Efendi'ye, İstanbul'a götürülmek ve kayda geçirildikten sonra Sefarete verilmek üzere teslim edilmiştir.<sup>82</sup>

76 BOA, *BEO*, No. 1768, Gömlek No. 132555/003 (23 Aralık 1901); No. 1768, Gömlek No. 132555/001 (24 Aralık 1901).

77 BOA, *BEO*, No. 1792, Gömlek No. 134330.

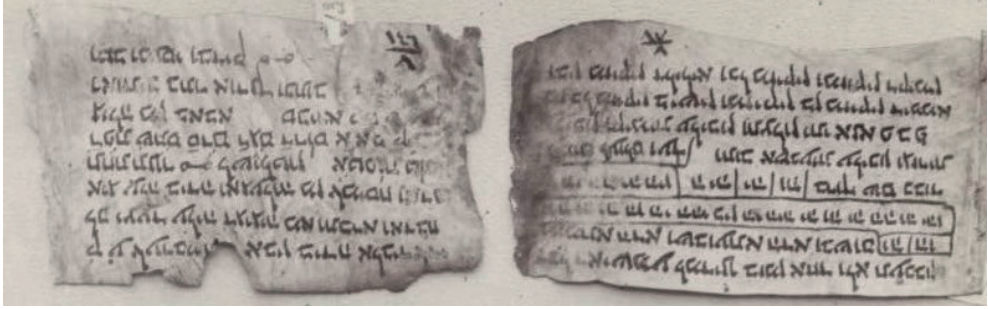
78 Bandt - Rattmann, "Bruno Violet", 114.

79 Osmanlı Arşivi (BOA), *Yıldız Mütenevvi Maruzat Evrakı [Y.MTV]*, No. 230, Gömlek No. 174/02 (5 Haziran 1902); Cüneyd Erbay - Konrad Hirschler, "Writing Middle Eastern agency into the history of the Qubbat al-khazna: The late Ottoman state and manuscripts as historical artefacts", *The Damascus Fragments: Towards a History of the Qubbat al-khazna Corpus of Manuscripts and Documents*, ed. Arianna D'Ottone Rambach vd. (Beyrut: Orient-Institut Beirut, 2020), 166-168.

80 BOA, *Y.MTV*, No. 230, Gömlek No. 174/2 (5 Haziran 1902).

81 BOA, *Y.MTV*, No. 230, Gömlek No. 174/2 (5 Haziran 1902). Şam Komisyonu'nun Berlin'e gönderilen yazmaları tasnifi hakkında değerlendirmeler için bk. Erbay - Hirschler, "Writing Middle Eastern agency", 166-168.

82 BOA, *BEO*, No. 1792, Gömlek No. 134330/3 (30 Ocak 1902); No. 1793, Gömlek No. 134446/1 (11 Şubat 1902).



**Şekil 2:** Komisyonun İşaretlediği Tasnif Numaralarını İçeren Yazma rneği (Berlin Devlet Kütüphanesi Dijital Arşivindeki [39] 19r. Numaralı Grsel) Kaynak: Staatsbibliothek zu Berlin, “Photographien von ausgewhlten Fragmenten aus der Omayyaden-Moschee in Damaskus in verschiedenen Sprachen, 1908” (Erişim 14 Ocak 2024)

Ödünç verilecek yazmaların tasnifi ve kayıt altına alınması görevi İşstanbul’da da istenilen lde gerçekleştirilememiştir. Bunun zerine Bb’li yazmaların Berlin’den tam olarak iade edilmesini sağlamak için bunların fotoğraflanması talimatını vermiştir.<sup>83</sup> Fotoğraflama için görevlendirilen Bahriye Nezareti baş fotoğrafçısı Ali Sami Efendi (. 1967),<sup>84</sup> bu işin maliyetini hesaplayarak Hariciye Nezaretine arz etmiştir.<sup>85</sup> Ne var ki fotoğraflama işi için gerekli olan meblağ oldukça yüksek bulunmuş ve Hariciye Nezaretinin btcesi yetersiz kalmıştır. Fotoğraflama görevi gerekli teçhizatı bulunduran Bahriye Nezaretine tevdi edilmiştir. Ancak yüksek maliyeti Bahriye dhil hiçbir nezaret üstlenmek istemediği için nezaret ve sadaret makamları arasında bürokrasi trafiği yaşanmıştır. Hariciye Nezareti, kadim eserlerin nihayetinde Müze-i Hmyn’a -günümüzdeki ismi ile Arkeoloji Müzesine- gönderileceğini dile getirerek, bu masrafın Maarif Nezareti tarafından karşılanmasını teklif etmiştir.<sup>86</sup>

Bütün bu beklentilere karşılıklı yazmaların fotoğraf maliyetini Maarif Nezareti de üstlenmemiştir. Bu durum Sadareti, yazmaları fotoğraflamadan sadece imza karşılığı Berlin’e gönderme yönünde bir karar almaya sevk etmiştir.<sup>87</sup> Ancak dönemin padişahı II. Abdülhamit (. 1918) aynı fikirde değildir. Nitekim II. Abdülhamit fotoğraflama ücretinin bizzat kendi harcamaları için ayrılmış olan *ceyb-i hmyn*dan karşılanması emrini vermiş,<sup>88</sup> bu yazmaların fotoğraflanmadan Berlin’e gitmesine razı olmamıştır.<sup>89</sup> Fotoğrafların çekilebilmesi için gerekli

83 BOA, *BEO*, No. 1795, Gömlek No. 134611/3 (17 şubat 1902).

84 bk. Mustafa Mutlu, “Bahriyeli Ressam Ali Sami Boyar’ın Hayatı ve Faaliyetleri (1880-1967)”, *Seluk niversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 52 (Ağustos 2021), 283-307; BOA, *Yıldız Perakende Evrakı Hariciye Nezareti [Y.PRK.HRJ]*, No. 32, Gmlek No. 7/1.

85 BOA, *BEO*, No. 1795, Gmlek No. 134611/3 (17 şubat 1902).

86 BOA, *BEO*, No. 1795, Gmlek No. 134611/1 (19 şubat 1902); No. 1800, Gmlek No. 134929/2 (24 şubat 1902).

87 BOA, *BEO*, No. 1800, Gmlek No. 134929/1 (27 şubat 1902).

88 BOA, *İHUS*, No. 94, Gömlek No. 88/1 (2 Mart 1902); bk. Halil Sahillioğlu, “Ceyb-i Hmyn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İşlm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/465-467.

89 BOA, *İHUS*, No. 94, Gömlek No. 88/1 (2 Mart 1902).

ücretin sağlanması için nüşhaların aslı Ali Sami Efendi'ye teslim edilmiştir.<sup>90</sup> Bu bilgi, II. Abdülhamit'in söz konusu yazmalara son derece önem verdiğini ve bu yazmaların iadesinin eksiksiz bir şekilde yapılabilmesi için imkânları sonuna kadar kullandığını göstermek açısından önemlidir.

Yazmaların fotoğrafları çekilirken bu maliyeti hafifletecek bir tasarruf yolu bulunmuştur. Bu da Hariciye Nezaretinden Sadarete gönderilen mektupta kaydedildiği üzere yaprakların sadece bir yüzünün fotoğraflanmasıdır. Yazmaların arşivlenmesi amaçlanmadığı için yaprakların iki yüzünün birden fotoğraflanmasına gerek duyulmamıştır. Her bir yaprak için ikişer fotoğraf çekilmiş ve bu fotoğrafların birer nüshasının Kütüphane-i Hümayûn'da muhafaza edilmesi padişah tarafından emredilmiştir.<sup>91</sup> Böylece Ali Sami Efendi bu önemli eserlerin fotoğraflanmasında gösterdiği başarıdan ötürü hükümet tarafından takdir edilmiş ve binbaşı rütbesine terfi etmiştir.<sup>92</sup> Bu şekilde Kubbe'deki yazmalardan en azından bir kısmının fotoğraflanması mümkün olmuştur.<sup>93</sup>

Fotoğraflama tamamlandıktan sonra yazmalar Almanya'ya gönderilmek üzere Sefarete teslim edilmiştir. Yazmaları Almanya Sefareti adına baş tercüman Dr. Gies'in teslim aldığını gösteren bir senet bulunmaktadır. Bu senede göre yazmalar bir sene sonunda iade edilmesi şartıyla Berlin'e gönderilmiştir.<sup>94</sup> Ancak bu süreçte von Soden ve Violet'in de aralarında bulunduğu Alman akademisyenler yazmalar Berlin'den hiç geri gitmeyecek gibi rahat bir tutum sergilemiştir.<sup>95</sup> Bu sebeple yazmaların Berlin'de ödünç olarak kalma süresi her yıl biraz daha uzatılmıştır.<sup>96</sup> Nihayet Aralık 1908'de Osmanlı'dan alınan beklenmedik bir mektupla yazmaların acil bir şekilde İstanbul'a geri gönderilmesi talep edilmiştir.<sup>97</sup>

Osmanlı Devleti'ni bu acil talebe sevk edenin, Alman araştırmacıların sınırları zorlayan istekleri olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim verilen sürenin yetersizliği mazeret gösterilerek tekrar tekrar ilave süre istenilen yazışmalardan sonra Almanlar bu sefer belgeleri hiç iade etmemek yönünde yeni bir teklif sunmuştur. Bu teklif, söz konusu yazmaların Hristiyanlığa ilişkin metinler olması gerekçesiyle Almanya'da kalmasını önermektedir. Üstelik yazma eserlerin

90 BOA, *BEO*, No. 1822, Gömlek No. 136644/1 (3 Nisan 1902); No.1822, Gömlek No. 136644/3 (29 Mayıs 1902).

91 BOA, *BEO*, No. 1795, Gömlek No. 143611/2 (17 Şubat 1902); No. 1800, Gömlek No. 134929/2 (24 Şubat 1902).

92 BOA, *Y.PRK.HR*, No. 32, Gömlek No. 7/1 (27 Mayıs 1902); *Y.MTV*, No. 231, Gömlek No. 176/1 (19 Haziran 1902).

93 Bahsi geçen fotoğraflar bugün arşivlerde bulunamamaktadır. Diğer yandan yazmaların fotoğraflanması yönündeki çalışmalar sadece Osmanlı yönetimi tarafından yapılmamıştır. Nitekim Violet, yazmalardan bir kısmını Berlin'e gönderilmeden önce Şam'dayken fotoğraflamış, masrafları Alman bütçesinden karşılamıştır. Violet'in elindeki fotoğraflama malzemesi kısıtlı olduğu için bazı yaprakları birbirine eklemiş ve 1500 kadar yaprağa ait 214 adet fotoğraf çekmiştir. Violet, bu fotoğrafların dışındaki 50 adet fotoğrafı da Vali Nazım Paşa'ya sunulan rapora eklemiştir. bk. Bandt - Rattmann, "Bruno Violet", 122.

94 bk. BOA, *Y.MTV*, No. 230, Gömlek No. 174/2 (5 Haziran 1902).

95 Bandt - Rattmann, "Bruno Violet", 123.

96 BOA, *Hariciye Nezareti İdare Evrakı [HR.İD]*, No. 2033, Gömlek No. 78/1 (14 Nisan 1904); *Y.MTV*, No. 260, Gömlek No. 99/2 (31 Mayıs 1904).

97 Bandt - Rattmann, "Bruno Violet", 123.

Berlin Devlet Kütüphanesinde bulunan Arapça el yazmalarına dair on ciltlik katalog ile mübadele önerisi Osmanlı açısından bardağı taşıran son damla olmuştur.<sup>98</sup> Anlaşılan o ki Almanya'daki araştırmacılar, İslamî eser olmasa bile vakıf malı olan yazma eserlerin Osmanlı Devleti için ifade ettiği değeri dikkate almamıştır. Bu teklif karşısında Osmanlı'nın tavrı son derece net olmuştur. Alman tarafa verilen cevapta bu eserlerin vakıf malı olduğu, vakıf kurallarına göre başka bir eser ile mübadele edilmelerinin ve mevcut oldukları yerden ayrılmalarının mümkün olmadığı ifade edilmiştir. Ek sürelerin de bitmesi dolayısıyla, yazmaların vakit kaybetmeksizin Osmanlı Devleti'ne iade edilmesi istenmiştir.<sup>99</sup>

Osmanlı'nın bu yanıtından sonra Almanya, yazmaları Kraliyet Kütüphanesinde fotoğrafladıktan sonra İstanbul'a iade etmiştir.<sup>100</sup> Almanya tanınan ek sürelerle teşekkür amacıyla Berlin Devlet Kütüphanesinde bulunan el yazmalarına dair on ciltlik büyük bir katalog ile yedi ciltlik bir eseri<sup>101</sup> yazmalarla birlikte göndermiştir.<sup>102</sup> Bunların yanı sıra yazmalar üzerine yürütülen incelemeler hakkında kaleme aldıkları eserleri de yakın zamanda noksansız olarak Osmanlı'ya göndereceklerini vadetmiştir. Buna karşılık Osmanlı Devleti'den yazmaları Berlin'den teslim aldığına dair bir makbuzu Sefarete vermesini istemiştir.<sup>103</sup> Gerçekten de iade eksizsiz gerçekleştirilmiştir. Berlin Devlet Kütüphanesi'nin arşiv dosyalarında Bâbiâli tarafından düzenlenmiş Fransızca iade makbuzu, el yazmalarının tamamının Nisan 1909'da İstanbul'a iade edildiğini teyit etmektedir.<sup>104</sup>

İstanbul'a iade edilen bu yazmaların Şam'a gönderilmesi konusunda ise ne resmî bir belge ne de bir tanık ifadesi tespit edilebilmiştir. 1902 yıllarında bu yazmaların Almanya'dan döndükten sonra günümüzde Arkeoloji Müzesi ismini alan Müze-i Hümâyûn'a konulması yönünde bazı bürokratlar arasında bir beklenti oluşmuşsa da<sup>105</sup> bu beklenti gerçekleşmemiştir. Şam'da hazırlanan envanter defterinin iki kopyasının İstanbul'a gönderilmesine karşın, defterin aslının Şam Emevî Camii'nde bırakılması da İstanbul'un yazmaları başından beri Şam'a iade etmek niyetinde olduğunu göstermektedir.<sup>106</sup> Ayrıca bugün Arkeoloji Müzesinin envanterinde söz

98 BOA, *HR.ID*, No. 2033, Gömlek No.106 (25 Mart 1909); *BEO*, No. 3538, Gömlek No. 265342/1 (29 Nisan 1909).

99 BOA, *BEO*, No. 3618, Gömlek No. 271288/2 (1 Temmuz 1909); No. 3591, Gömlek No. 269278/1 (4 Temmuz 1909). Söz konusu belgelerde "ehiran temdid olunan müddet dahi hitam bulmuş olduğundan kitab-ı mezkurenin mahal mahsusa vaz olunmak üzere hemen iadesi" ifadesi dikkat çekmektedir.

100 Bandt - Rattmann, "Bruno Violet", 124. Bu çalışma, anılan yazmalar üzerine yapılan üçüncü fotoğraflama çalışmasıdır. Bu tarihlerde çekilen 101 fotoğraf bugün Berlin Devlet Kütüphanesinde bulunmaktadır ve dijital kopyalarına erişmek mümkündür. Staatsbibliothek zu Berlin, "Photographien von ausgewählten Fragmenten aus der Omayyaden-Moschee in Damaskus in verschiedenen Sprachen, 1908" (Erişim 14 Ocak 2024).

101 BOA, *BEO*, No. 3618, Gömlek No. 271288/5. Belgede Almanya'dan gönderilenler arasında fotoğrafı 7 cilt kitaptan da bahsedilmektedir. Ancak içerik belirtilmemiştir.

102 BOA, *HR.ID*, No. 2033, Gömlek No. 109/1 (2 Ağustos 1909); No. 3618, Gömlek No. 271288/4 (12 Ağustos 1909).

103 BOA, *HR.ID*, No. 2033, Gömlek No. 109/1 (2 Ağustos 1909).

104 BOA, *HR.ID*, No. 2033, Gömlek No. 109/1 (2 Ağustos 1909); Bandt - Rattmann, "Bruno Violet", 123-124.

105 BOA, *BEO*, No. 1800, Gömlek No. 134929/2 (24 Şubat 1902).

106 Cüneyd Erbay ve Konrad Hirsçler, Osmanlı Devleti'nin Kubbe'deki bu yazmalara ilişkin tavrını tespit etmeye yönelik yazdıkları makalede, Kubbe'deki yazmaların Berlin'e götürülmesi için oluşturulan Şam yerel komisyonunun isteksiz ve endişeli olmasına rağmen İstanbul Hükûmeti'ne duyduğu güvene değinmektedir. Yazarlar, bu güvenin haklı çıktığını, gerçekten de İstanbul Hükûmeti'nin -bazı yetkililerin aksi yöndeki öneri ve

konusu yazmaların varlığına dair bir iz de bulunamamaktadır. Diğer yandan 1960'ların sonunda iki araştırmacının Şam Ulusal Müzesindeki Ermeni yazmalarına dair çektiği fotoğraflar, Berlin'e gidecek yazmaları hazırlaması için 1900'lerin başında görevlendirilen Şam'daki komisyonun sınıflandırmaya yönelik yaptığı işaretlemeleri göstermektedir.<sup>107</sup> Aynı işaret sistemine sahip yazmalar, Berlin Devlet Kütüphanesinin dijital arşivinde açıkça görülmektedir. Bu durumda 1960'ta Şam'da izine rastlanan yazmaların Berlin'den döndüğü anlaşılmaktadır. Berlin'e gönderilen yazmaların, Şam'a iade edildiği varsayımına dair öne sürülen en kuvvetli kanıt budur. Yine de bir zamanlar Kubbe'de bulunan yazmaların dünyadaki izini süren araştırmacılar şimdiye kadar Şam'da bulunanların Berlin'e giden yazmaların tamamını kapsamadığını ifade etmişler ve günümüze geldiğinde Şam'daki savaş şartlarını, bu yazmaların akıbetinin aydınlatılmasındaki en büyük engel olarak gördüklerini dile getirmişlerdir.<sup>108</sup>

Almanya'ya ödünç verilen yazmalar ile ilgili bu süreç Osmanlı idaresinin yazma eserleri koruma hassasiyetiyle çelişen bazı iddiaları geçersiz kılmaktadır. Nitekim Şam Evrakı hakkında bilgi veren kaynaklara bakıldığında dönemin padişahı II. Abdülhamit'in Almanya imparatoru II. Wilhelm'in talebi üzerine Kubbe'yi açtığı ve içinde bulunan eserlerin bir kısmını Alman imparatoruna hediye ettiği, bir kısmını ise İstanbul ve Şam'ın bazı ileri gelenleri arasında pay ettirdiği iddiaları bulunmaktadır.<sup>109</sup> Ancak bu iddialar dağıtıldığı ileri sürülen eserlerin vakıf malı olduğu gerçeğini göz ardı etmektedir. Zira bu eserlerin bazı şahsiyetler arasında dağıtılması bir yana fotoğraflanmak üzere ve iade edilmek şartıyla gönderilmesi için dahi fıkhi istişare süreci işletilmiştir. Bu durum tarihî değere sahip eserlerin rastgele elden çıkarıldığı yönündeki anlatıyı temelsiz bırakmaktadır. Muhtemelen bu iddialar Almanya'ya ödünç verilen yazmaların hediye zannedilmesinden ortaya çıkmıştır. Nitekim Arap asıllı Hristiyan din adamı ve yazma eser koleksiyoneri Luvis Şeyho (ö. 1927), Kubbe'de bulunan eski dinlere ait yazmaları tanıttığı kısa makalesinde Sultan II. Abdülhamit'in bu yazmaları İstanbul'a getirmek isterken bunları Alman imparatoruna hediye etmek niyetinde olduğunu ileri sürmüştür.<sup>110</sup> Ancak yukarıda belirtildiği gibi arşiv belgeleri söz konusu ödünç vermenin<sup>111</sup> süre ile kayıtlı olduğunu ifade etmek konusunda oldukça nettir. Von Soden'in Prusya Bilimler Akademisine sunduğu rapor da Kubbe içindeki yazmaların vakıf malı olduğu için devredilmesinin mümkün görülmediğini, diplomatik ilişkilerin sağladığı tek faydanın istenilen belgelerin geçici bir süre için Almanya'ya gönderilmesi olduğunu belirtmektedir.<sup>112</sup>

beklentilerine rağmen-Almanya dönüşünde yazmaları Şam'a iade ettiklerini söylemektedir. bk. Erbay - Hirschler, "Writing Middle Eastern agency", 169.

107 Levon Khackikyan - Artashes Matevosyan, "The Armenian fragments of the National Museum in Damascus", çev. Arevik Sargsyan, *The Damascus Fragments: Towards a History of the Qubbat al-khazna Corpus of Manuscripts and Documents*, ed. Arianna D'Ottone Rambach vd. (Beirut: Orient-Institut Beirut, 2020), 371; D'Ottone Rambach vd. (ed.), "Introduction", 27.

108 D'Ottone Rambach vd. (ed.), "Introduction", 24-28; Bandt - Rattmann, "Bruno Violet", 124.

109 Ali, *Hutatü 'ş-Şam*, 6/194.

110 Luvis Şeyho, "Âdiyyâtu Kitâbiyye", *Mecelletü 'l-Meşrik* 5/14 (1902), 671.

111 Süleyman Tülücü, "Şeyho, Luvis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/671.

112 Von Soden, *Bericht über die in der Knbbet in Damaskus gefundenen Handschriftenfragmente*, 826.

Kubbe’de yazmaların hediye edilmesi yönündeki iddiaların arkasındaki bir diğer etkeni, Osmanlı-Almanya arasındaki yakın siyasi ilişkide aramak mümkündür. Nitekim Kubbe’nin tekrar açılmasını sağlayan bu iyi ilişkiler, iki ülke arasında yoğun bir hediyeleşme trafiği oluşturmuştur. II. Wilhem’in, biri 1888 yılında İstanbul’a, diğeri 1898 yılında İstanbul ile birlikte Biladu’ş-Şam topraklarına düzenlediği ziyaretler basın ve halkın yoğun ilgisini çekmiştir. Osmanlı yönetimi, Alman imparatoru ve maiyetini en iyi şekilde karşılamak için üst seviye diploması işletmiştir.<sup>113</sup> Bu ziyaretler sırasında iki hükümdar ve maiyetleri arasında karşılıklı hediye takdimleri yapılmış, özellikle II. Abdülhamit, Alman imparatoru ve beraberindekilere çok sayıda değerli hediye sunmuştur. Ziyaretlere refakat eden kişilerin şahsi günlükleri ile devlet arşiv belgelerine ayrıntılı olarak kaydedilen bu hediyelerin, devlet nişanları ile örtü, vazo, halı, seccade ve kumaş gibi Osmanlı el sanatına ait ürünler olduğu görülmektedir.<sup>114</sup> Bu kayıtlarda herhangi bir Kur’an yazmasının ya da başka dine ait kutsal yazmaların hediye olarak verildiğine dair bir bilgi bulunmamaktadır.

### 5. Kubbetü’l-Hazne’deki Yazmaların Son Durumu: Şam Evrakı Koleksiyonu

Birinci Dünya Savaşı’nın Osmanlı coğrafyasını etkisi altına aldığı yıllarda yazma eserlerin akıbeti hakkında endişeler ortaya çıkmıştır. Bu endişelerin yoğunlaştığı bölgelerden biri de Şam Emevî Camii avlusundaki Kubbe koleksiyonudur. Ancak bu tarihlerden çok önceleri de Kubbe’deki değerli yazma eserlerin Osmanlı başkentine getirilmesi yönünde temayüllerin olduğu görülmektedir. Tespit edilebildiği kadarıyla Kubbe’deki yazmaların İstanbul’a getirilmesi yönündeki ilk teklif Maarif Evrak Müdürlüğü Ali Galip Bey’den<sup>115</sup> gelmiştir. 30 Mart 1900 tarihli arşiv belgesine göre Ali Galip Bey, kıymetli yazmaların Kubbe içerisindeki ebedi hapisten kurtarılacak Müze-i Hümayûn’a (bugünkü Arkeoloji Müzesi) getirilmesini önermiştir. Yazmaların ilim ve kültür dünyasına kazandırılmasını hedefleyen kendi ifadesiyle bu “mütevazı fikri” padişaha arz etmiştir.<sup>116</sup> Ancak bu öneri o sıralarda kabul görmemiştir.

1917 yılına gelindiğinde ise değişen konjonktür Kubbe’deki yazmaların Şam’dan İstanbul’a nakledilmesini gerekli kılmıştır. 14 Ocak 1917 tarihli belgeye göre bu nakil gerçekleşmeden önce Kubbe’deki değerli yazmaları inceleme ve tasnif etme yönünde bir talep oluşmuş, bu sebeple bir görevli vasıtasıyla Evkaf-ı İslamiye Müzesine (bugünkü ismiyle TİEM’e) yazmalardan birkaç numune gönderilmiştir. Müze yönetimi bu örnekler üzerine yürüttüğü inceleme sonunda tüm

113 İlonca Baytar, “Kaiser II. Wilhelm’in İstanbul’a Üç Ziyareti ve Hediyeler”, *İki Dost Hükümdar: Sultan II. Abdülhamid Kaiser II. Wilhelm* (İstanbul: TMMM Milli Saraylar Yayınları, 2009), 60; Ökkeş Kürşad Karacagil, “II. Wilhelm’in Osmanlı İmparatorluğunu Ziyareti ve Mihmandarı Mehmed Şakir Paşa’nın Günlüğü (1898)”, *Türkiyat Mecmuası* 24/2 (14 Aralık 2014), 76-78, 87-89.

114 BOA, *Yıldız Perakende Evrakı Başkıtabet Dairesi Maruzatı [Y.PRK.BŞK]*, No. 16, Gömlek No. 93 (19 Kasım 1889); Hediyelerin detaylı listesi için bk. Baytar, “İstanbul’a Üç Ziyaret”, 66, 68-69, 70, 77.

115 Ali Galip Bey, 1894 senesinde Evrak Müdürlüğü görevinin yanı sıra Maarif Nezaretine bağlı teşekkül eden Tedkik-i Müellefât Komisyonu azalığına getirilmiştir. Kaynaklarda verilen bilgiye göre 1908 yılında görevinden azledildikten sonra ölümüne kadar sessiz bir hayat yaşamıştır. Hayatı için bk. Mehmet Zeki Pakalın, “Ali Galip Bey”, *Sicill-i Osmanî Zeyli: Son Devir Osmanlı Meşhurları Ansiklopedisi*, haz. Şakir Batmaz (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2008), 2/132-133.

116 BOA, *Y.PRK.MF*, No. 4, Gömlek No. 35/1 (30 Mart 1900).

yazmaların tetkik ve tasnifinin seneleri bulacağını anlamış ve bu gerekçeyle yazmaların tasnif edilmeksizin İstanbul'a getirilmesini istemiştir. Müze idaresinin bu talebi üzerine Kubbe'deki tüm yazmaların içinde buldukları sandık ve çuvallar açılmaksızın mevcut hâlleriyle güvenli bir şekilde nakledilmesi kararı Suriye yönetimine iletilmiştir.<sup>117</sup> Evkaf Nezaretinin Suriye vilayetine gönderdiği 25 Şubat 1917 tarihli bir diğer belgede, bu yazmaların Şam'da uzun bir müddet kalmasının uygun olmadığı gerekçe gösterilerek, söz konusu yazmaların birkaç posta hâlinde nakledilmesi istenmiştir. Nakliyenin önündeki engelin -belgedeki ifadeyle *müşkilat-ı hazıranın*- aşılabilmesi ve güvenliğin sağlanması için ayrıca ordunun refakati talep edilmiştir. Ayrıca sandık ve çuvalların asla açılmaması yönünde bir uyarı da yapılmıştır.<sup>118</sup> Evkaf Nezaretinden Dördüncü Ordu Kumandanı Cemal Paşa'ya (ö. 1922) gönderilen belgede, ordunun yazmaların sevkine gerekli desteği vermesi istenmiştir.<sup>119</sup>

Arşiv belgelerine göre, yazmaların İstanbul'a gönderilmesinin önündeki engel muhtemelen savaş altında bulunan Bilâdü'ş-Şam'daki güvenlik sorunlarının İstanbul'a nakledilmesi istenen yazmalara verebileceği zarardır. Zaten başlangıçta yazmaların Şam'da bırakılmak istenmemesinin arkasında da aynı güvenlik endişelerinin olduğu söylenebilir. Zira Filistin cephesinde art arda alınan yenilgiler Osmanlı'yı bu kıymetli yazmaları korumak noktasında tedbir almaya sevk etmiş görünmektedir. Bunun yanı sıra Kubbe'nin Avrupalılar tarafından keşfedilmesinden itibaren başlayan tarihî eser kaçakçılığı yazmaların akıbetine yönelik bir diğer endişedir.

Nihayetinde Kubbe'deki yazmalar 1917 senesinde Evkâf-ı İslâmiye Müzesine<sup>120</sup> getirilmiştir.<sup>121</sup> İstanbul'a getirildikten sonra Şam Evrakı olarak anılacak olan bu yazmalar, 1926 yılında ismi Türk ve İslam Eserleri Müzesi olarak değiştirilen müzenin Süleymaniye İmarethesindeki yerleşkesinde muhafaza edilmiştir. 1983 yılından sonra müzenin İbrahim Paşa Sarayına taşınması üzerine Şam Evrakı'nın yeni yeri burası olmuştur.<sup>122</sup> 2022 yılında ise Şam Evrakı Koleksiyonu'ndan üç yüz kadar yazma eser, geçici süre için Büyük Çamlıca Camii Külliyesi'nde açılan İslam Medeniyetleri Müzesine gönderilmiştir.<sup>123</sup> Şam Evrakı'nın İstanbul'a geliş süresine dair bu bilgiler Thomine ve Sourdel gibi araştırmacıların nakil tarihini 1893 senesindeki Şam yangını ile ilişkilendirdikleri değerlendirmeyi geçersiz kılmaktadır. Daha önce bir araştırmacının<sup>124</sup>

117 BOA, *Dahiliye Nezareti Şifre Kalemi (DH.ŞFR)*, No. 72, Gömlek No. 3/1 (14 Ocak 1917).

118 BOA, *DH.ŞFR*, No. 73, Gömlek No. 73/1 (25 Şubat 1917).

119 BOA, *DH.ŞFR*, No. 73, Gömlek No. 70/1 (25 Şubat 1917).

120 Evkâf-ı İslâmiye Müzesi, 27 Nisan 1914 tarihinde Süleymaniye Camii'nin imarethesinde açılmıştır. bk. Adnan Tüzen, "Arşiv Belgelerinde Evkâf-ı İslâmiye Müzesi", *Evkâf-ı İslâmiye Müzesinin Kuruluşunun 100. Yılı ve Vakıf Müzeleri* (Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2014), 26.

121 BOA, *DH.ŞFR*, No. 73, Gömlek No. 73/1 (25 Şubat 1917); Mustafa Göleç, "Evkâf-ı İslâmiye'den Türk ve İslam Eserleri Müzesine: Osmanlı-Türk Müzeciliğinin Siyasal Anlamı", *Evkâf-ı İslâmiye Müzesinin Kuruluşunun 100. Yılı ve Vakıf Müzeleri* (Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2014), 19.

122 Tüzen, "Arşiv Belgelerinde Evkâf-ı İslâmiye Müzesi", 49.

123 Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı İletişim Başkanlığı, "Büyük Çamlıca Camisi Külliyesi'ndeki İslam Medeniyetleri Müzesi bugün açılacak" (08 Nisan 2022).

124 Erbay - Hirschler, "Writing Middle Eastern agency", 170.



da yazmaların İstanbul'a getirilişine ilişkin 1917 yılına dile getirmiş olmasına rağmen, akademik çevrelerde hala Sourdell'ların söz konusu anlatımının tedavülde olduğu görülmektedir.<sup>125</sup> Araştırmamız, Şam Evrakı'nın İstanbul'a naklinin Şam'daki büyük yangından çok sonra olduğunu ve farklı koşullar altında gerçekleştiğini açıkça ortaya koymaktadır.

Günümüzde İstanbul'da bulunan bu koleksiyona ne zamandan itibaren Şam Evrakı denildiği net olarak bilinmese de 1955 yılında Türk ve İslam Eserleri Müzesinin envanter defterine bu isimle kaydedilmiştir.<sup>126</sup> Bu envanter defterinde, yazmaların birkaç kez sayımının yapıldığı ve son sayımda bazı düzeltmelerin yapıldığı görülmektedir. Bu düzeltmelerin hangi yılda yapıldığı tam olarak tespit edilemese de defterin üzerindeki kırmızı kalemle yazılmış 2011 tarihi, düzeltmelerin bu yılda yapılmış olabileceğini düşündürmektedir. 2016-2017 yıllarına gelindiğinde koleksiyonun devir teslim sayımı yapılmış ve fotoğraflanarak dijital ortama aktarımı gerçekleştirilmiştir.<sup>127</sup> Koleksiyonun dijital ortamdaki dosya isimlerinde klasör numarasının başına Şam Evrakı'na atıfla "ŞE" kısaltması ilave edilmiştir. Ancak bu bir tasnif çalışması değildir. Çünkü koleksiyonda bulunan yapraklar hâlâ karışık bir hâdedir. Bir mushafa/esere ait sayfalar binlerce klasöre dağılmış bir vaziyettedir ve envantere bu şekilde kaydedilerek dijitalleştirilmiştir.

1983-1986 yılları arasında Türk ve İslam Eserleri Müzesinde araştırma yapma imkânı bulan François Déroche, müze yönetiminin aceleci bir tavırla, numaraları rastgele vermek suretiyle sistematik olmayan bir envanter oluşturduğunu iddia etmiştir.<sup>128</sup> Buna ilaveten Déroche'un, bu yıllarda kendisi de bir tasnif yapmaya çalışmışsa da daha sonradan bunun mümkün olamayacağını düşünerek çalışmasını yarıda bıraktığı müze çalışanlarının verdiği şifahi bilgiler arasındadır. Şam Evrakı Koleksiyonu'nun envanter sisteminin yanı sıra fiziksel koşullarına dair bilgiler de sınırlıdır. Şam Evrakı'nın hasar tespitini araştıran Zeynep Sürmeneli, yazmaların İstanbul'a nakledilmesinden sonra takriben yüz yıla yakın bir zaman yerleştirildiği müzedeki muhafaza koşullarına ve yıllar içindeki hasar durumlarında bir değişiklik olup olmadığına dair sözlü veya yazılı herhangi bir bilgiye rastlanmadığını aktarmaktadır.<sup>129</sup>

Müzedeki Şam Evrakı Koleksiyonu'nun içeriğine gelince koleksiyonun Kubbe'de olduğu gibi çoğunlukla Kur'an yazmalarından oluştuğu görülmektedir. Müzede tarafımızdan yapılan sayım ve tasnif çalışmaları neticesinde ulaştığımız sonuca göre 210.000'den fazla yaprağın bulunduğu koleksiyonun içeriği %94 oranında Kur'an yazmalarından, %6 oranında Kur'an dışındaki yazmalardan oluşmaktadır. Bu hâliyle Kur'an yazmaları açısından dünyadaki en

125 bk. François Déroche, "Başlangıçta: Şam'dan Erken Dönem Kur'anlar", çev. Ceylan Adar İltar, Kur'an Sanatı Türk ve İslam Eserleri Müzesi Hazineleri, ed. Massumah Farhad - Simon Rettig (İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2016), 61-62; Leibrenz, "Fire, consuls and scholars", 75.

126 Sürmeneli, "Türk ve İslam Eserleri Müzesi Şam Evrakı Koleksiyonundaki Parşömenlerin Hasar Tespiti ve Konservasyon Açısından Değerlendirilmesi", 85.

127 Sürmeneli, "Türk ve İslam Eserleri Müzesi Şam Evrakı Koleksiyonundaki Parşömenlerin Hasar Tespiti ve Konservasyon Açısından Değerlendirilmesi", 86.

128 Déroche, "Şam'dan Erken Dönem Kur'anlar", 63.

129 Sürmeneli, "Türk ve İslam Eserleri Müzesi Şam Evrakı Koleksiyonundaki Parşömenlerin Hasar Tespiti ve Konservasyon Açısından Değerlendirilmesi", 84-85.

zengin koleksiyonlardan biri olduğunu söylemek mümkündür.<sup>130</sup> Bugün İstanbul'daki bu yüzde altılık dilim içinde ise İslam dinine ait ilmî eserler olduğu gibi farklı dinlere ait yazmalar da vardır. Yazmalar Arapça, Farsça, Türkçe, İbranice, Latince gibi farklı dillerdedir. Bu yazmalar fıkıh, tefsir, hadis, kıraat, kelam, dil bilgisi, tarih alanında yazılan metinleri; muska ve dua metinleri ile bölgenin tarihine ve gündelik hayatına ışık tutacak nitelikte mektupları; satış sözleşmeleri, evlilik sözleşmeleri, çeşitli akitler, atama belgeleri, hac vekâletnameleri gibi belgeleri; Kitab-ı Mukaddes'ten Arapça yazılmış bazı metinleri içermektedir. Şam Evrakı Koleksiyonu içerisinde yer alan bu yazmalar da Kur'an yazmaları gibi tam bir nüsha hâlinde bulunmamaktadır. Bu noktada belirtmek gerekir ki Şam Evrakı Koleksiyonu, Kubbe'den Berlin'e ödünç verilen yazmaları içermemektedir. Bu durum Osmanlı tarafından Şam'a yeniden gönderilen bu yazmaların, o yıllarda Kubbe yerine başka bir yapıya yerleştirilmiş olacağını düşündürmektedir. Böylece Kubbe'de kalan yazmalar İstanbul'a getirilmiş ve Şam Evrakı adıyla kayıt altına alınmıştır.

## Sonuç

Kubbetü'l-Hazne, Şam Emevî Camii'nin avlusundaki korunaklı bir yapıdır. Yapıldığı dönemden itibaren Şam halkının ilgisine mazhar olan bu yapı, içerisindeki zengin yazma koleksiyonu ile 19. yüzyılda Avrupalı araştırmacıların dikkatini çekmiştir. Kubbe'deki bu yazma koleksiyonun büyük bir kısmı bugün Türk ve İslam Eserleri Müzesinde korunmaktadır. Müzedeki koleksiyonun Kur'an yazmaları, çeşitli dinlere ait metinler ve belgeler açısından son derece geniş bir örneklem sunuyor olması, Kubbe'nin tarih boyunca nasıl bir işlev üstlendiği sorusunu beraberinde getirmektedir. Kubbe önceleri devlete ait gelir gider belgelerinin konulduğu *Beytülmâl* olarak inşa edilmiş ve bu amaçla kullanılmış, sonraları ise farklı işlevler üstlenmiştir. Nitekim, Kubbe'nin bir dönem kitap üreticileri için bir nevi malzeme tedarik deposu olarak kullanıldığı bilinmektedir. Bunun yanı sıra Kubbe, Kur'an yazmalarını muhafaza eden korunaklı bir yapı, âdeta bir kasa hüviyetine bürünmüştür. Kubbe'nin yıllar boyunca en çok öne çıkan özelliği de bu olmuştur.

Yıllar içerisinde Kubbe'ye giriş çıkışlar söz konusu olmuş, Kubbe materyali zaman zaman değişikliğe uğramıştır. Kubbe yazmalarının ülke dışına çıkmasının ise 19. yüzyılda gerçekleştiği görülmektedir. Nitekim Avrupalı yazma koleksiyonerlerinin Kubbe'den bazı eserleri çıkarttığı,

130 Makalenin yazarları olarak yürüttüğümüz bu tasnif çalışmasından kısaca bahsetmekte fayda görüyoruz. Koleksiyonun dijital ortamda bulunan klasör numaralarını esas almak suretiyle, yazmaların, sayfa sayısı, satır sayısı, kâğıt yönü, kâğıdın en ve boy ölçüleri, yazı tipi, yazıda hareke olup olmaması, varsa türü, rengi, yazmada harf noktalarının olup olmaması, varsa şekli, rengi ve ayet sonu işareti olmak üzere on dört özelliği Microsoft Excel üzerine işleyerek bir veri tabanı oluşturduk. Veri tabanına kayıt işlemi bittikten sonra bu özellikleri kullanarak mushaf yapraklarını birbirleriyle eşleştirmeye çalıştık. Şimdiye kadar en az 113 mushafın sayfalarını bir araya getirdiğimizi söyleyebiliriz. Çalışmalarımızın devam ettiğini de belirtmek isteriz. Bu tasnif çalışması esnasında, cilt, zahriye sayfası, dağılmış parçalar gibi her türlü kodikolojik birim tarafımızca sayıma dâhil edilmiştir. Bu açıdan mükerrer olarak fotoğraflanan sayfaların da sayıma konu olduğundan bahsetmeliyiz. Dijital görseller üzerinden elde ettiğimiz sayının, sayımda esas alınan yöntemle göre değişebileceği gözden kaçırılmaması gereken bir husustur. Yine de koleksiyonun yüzde doksandan fazlasının Kur'an yazmalarından müteşekkil olduğu müsellemidir.

bu eserlerin dünya kütüphanelerindeki varlığından tespit edilebilmektedir. Kubbe'deki materyale akademik ilgi ise 19. yüzyılın sonlarına doğru Alman akademisyenler ile başlamıştır. Ancak o dönem bu ilginin Kur'an dışındaki yazmalar ile sınırlı olduğu anlaşılmaktadır. Almanların akademik ilgisi Hristiyanlığa ait yazmaların Kubbe'den resmî olarak çıkarılması yönündeki süreci başlatmıştır. Nitekim Osmanlı-Alman ilişkisinin diplomatik sonucu olarak bir kısım yazmanın Berlin'e ödünç verilmesi kararı alınmıştır. Bu yazmalar 1902 tarihinde tayin edilen vakitte geri verme koşuluyla Berlin'e gönderilmiş, ek sürelerin akabinde ve Osmanlı'nın ısrarlı takibi sonucunda 1909 yılında İstanbul'a iade edilmiştir. Gerçekten de resmî bir belge olmasa da eldeki veriler, Osmanlı'nın İslam dinine ait olmayan bu yazmaları vakıf malı olmaları sebebiyle ait olduğu yere; İstanbul'dan Şam'a teslim ettiğini göstermektedir. Ancak Şam'da kaldığı düşünülen bu koleksiyona, Berlin'e gittiklerine dair işaret taşıyan birkaç yazma dışında ulaşılamamaktadır. Tam da bu sebeple Osmanlı'nın, yazmaları Berlin'e göndermeden önce çektiği fotoğrafların muhafaza edildiği yerin bir gün açığa çıkarılması, en azından bu yazmaların izinin sürülebilmesi için önemli bir veri sağlayacaktır.

Birinci Dünya Savaşı'nın sonuna doğru Kubbe'deki yazmaları korumanın gittikçe zorlaşması, Osmanlı'yı bu yazmaları himaye edebilmek için bir hamle yapmaya sevk etmiştir. Neticede yazmalar, Şam'ın düşmesinden bir sene önce 1917 senesinde ordu refakatinde Osmanlı başkenti İstanbul'a getirilmiştir. Bu yönden araştırma, ilk kez Thomine ve Sourdel tarafından dile getirilen ve Şam Evrakı'nın tarihi hakkında bilgi veren araştırmacıların sıkça atıfta bulunduğu bir bilginin -koleksiyonun geliş sebep ve tarihini 1893 senesindeki Şam yangınına dayandıran anlatının- geçersizliğini teyit etmektedir.

Diğer yandan araştırmamız göstermektedir ki Osmanlı idaresi yazmaları koruma noktasında bir endişe oluşana kadar bu koleksiyonu Şam'dan getirmeyi gündeme almamıştır. Bugün Türk ve İslam Eserleri Müzesinde Şam Evrakı ismi altında muhafaza edilen bu koleksiyonun, Kubbe'den çıkan yazmaların en büyük kısmını oluşturması, Osmanlı'nın bu kıymetli muhtevayı koruma amacını gerçekleştirdiğini göstermektedir. Buna rağmen Osmanlı-Almanya arasındaki iyi ilişkilerden hareketle II. Abdülhamit'in Alman imparatoru II. Wilhem'e bu yazmalardan bir kısmını hediye ettiği iddialarının ortaya atılması, arşiv belgeleri ve tanık ifadeleriyle çelişmenin yanı sıra Osmanlı'nın yazmalara gösterdiği bu önem ile de bağdaşmamaktadır.

Araştırmamızda Kubbe'nin en büyük varlığını temsil eden Şam Evrakı Koleksiyonu'nun yurt dışında -özellikle İslamî olmayan yazma eserler üzerine- ciddi çalışmalara konu olduğu, buna mukabil koleksiyonun Türkiye'de gerektiği gibi ele alınmadığı görülmüştür. Bu koleksiyonun nitelikli araştırmalara konu olabilmesi, her şeyden önce bu yazmaların tasnif çalışmasının tamamlanması, zarar görmüş yazmaların onarım ve tedavisinin (konservasyon) yapılması, kataloglanması ve son olarak araştırmacıların erişimine açılması ile mümkün olabilir. Bu çalışmalar yapıldığı takdirde Kubbe'nin kapıları yazma eserler ve tarihi ile ilgilenen araştırmacılara bir kez daha -bu kez kalıcı olarak- açılacaktır.

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Yazar Katkıları:** Çalışma Konsepti/Tasarım- B.G., Ş.G., E.B.B., N.N.A.; Veri Toplama- B.G., Ş.G., E.B.B., N.N.A.; Veri Analizi/ Yorumlama- B.G., Ş.G., E.B.B., N.N.A.; Yazı Taslağı- ; B.G., Ş.G., E.B.B., N.N.A. İçeriğin Eleştirel İncelemesi- B.G., Ş.G., E.B.B., N.N.A. ; Son Onay ve Sorumluluk- B.G., Ş.G., E.B.B., N.N.A.

**Çıkar Çatışması:** Yazarlar çıkar çatışması bildirmemiştir.

**Finansal Destek:** Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Author Contributions:** Conception/Design of Study- B.G., Ş.G., E.B.B., N.N.A.; Data Acquisition- B.G., Ş.G., E.B.B., N.N.A.; Data Analysis/Interpretation- B.G., Ş.G., E.B.B., N.N.A. ; Drafting Manuscript- B.G., Ş.G., E.B.B., N.N.A.; Critical Revision of Manuscript- B.G., Ş.G., E.B.B., N.N.A. ; Final Approval and Accountability- B.G., Ş.G., E.B.B., N.N.A.

**Conflict of Interest:** The authors have no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The authors declared that this study has received no financial support.

## Kaynakça/References

- Ali, Muhammed Kürd. *Hutatü'ş-Şam*. 6 Cilt. Beyrut: Mektebetü'n-Nûrî, 3. Basım, 1403/1983.
- Ammirati, Serena. "The Latin Fragments From The Qubba Al-Khazna Of Damascus: A Preliminary Palaeographical and Textual Survey". *Rivista Degli Studi Orientali* 90/1 (2017), 99-122.
- Bandt, Cordula - Rattmann, Arnd. "Bruno Violet and the exploration of the Qubbet al-khazna around 1900". *The Damascus Fragments: Towards a History of the Qubbat al-khazna Corpus of Manuscripts and Documents*. ed. Arianna D'Ottone Rambach vd. 105-126. Beyrut: Orient-Institut Beirut, 2020.
- Baytar, İlon. "Kaiser II. Wilhelm'in İstanbul'a Üç Ziyareti ve Hediyeler". *İki Dost Hükümdar: Sultan II. Abdülhamid Kaiser II. Wilhelm*. 59-95. İstanbul: TMMM Milli Saraylar Yayınları, 2009.
- Belâzurî, Ahmed b. Yahyâ. *Kitâbü Futûhi'l-büldân*. Kahire: Şirketü Tab'i'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1319/1901.
- Beyhan, Mehmet Ali. "Şirvânizâde Mehmed Rüşdü Paşa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/209-210. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Bâbüâlî Evrak Odası* [BEO]. No. 1762, Gömlek No. 132122.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Bâbüâlî Evrak Odası* [BEO]. No. 1768, Gömlek No. 132555.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Bâbüâlî Evrak Odası* [BEO]. No. 1792, Gömlek No. 134330.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Bâbüâlî Evrak Odası* [BEO]. No. 1793, Gömlek No. 134446.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Bâbüâlî Evrak Odası* [BEO]. No. 1795, Gömlek No. 134611.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Bâbüâlî Evrak Odası* [BEO]. No. 1800, Gömlek No. 134929.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Bâbüâlî Evrak Odası* [BEO]. No. 1822, Gömlek No. 136644.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Bâbüâlî Evrak Odası* [BEO]. No. 3538, Gömlek No. 265342.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Bâbüâlî Evrak Odası* [BEO]. No. 3586, Gömlek No. 268879.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Bâbüâlî Evrak Odası* [BEO]. No. 3591, Gömlek No. 269278.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Bâbüâlî Evrak Odası* [BEO]. No. 3618, Gömlek No. 271288.
- BOA, Osmanlı Arşivi. Dahiliye Nezareti Şifre Kalemi [DH.ŞFR]. No. 72, Gömlek No. 3.
- BOA, Osmanlı Arşivi. Dahiliye Nezareti Şifre Kalemi [DH.ŞFR]. No. 73, Gömlek No. 70.
- BOA, Osmanlı Arşivi. Dahiliye Nezareti Şifre Kalemi [DH.ŞFR]. No. 73, Gömlek No. 73.

- BOA, Osmanlı Arşivi. Hariciye Nezareti İdare Evrakı [HR.İD]. No. 2033, Gömlek No. 78.
- BOA, Osmanlı Arşivi. Hariciye Nezareti İdare Evrakı [HR.İD]. No. 2033, Gömlek No. 106.
- BOA, Osmanlı Arşivi. Hariciye Nezareti İdare Evrakı [HR.İD]. No. 2033, Gömlek No. 109.
- BOA, Osmanlı Arşivi. İrade Hususi [İ.HUS]. No. 17, Gömlek No. 13.
- BOA, Osmanlı Arşivi. İrade Hususi [İ.HUS]. No. 94, Gömlek No. 88.
- BOA, Osmanlı Arşivi. İrade Maarif Nezareti [İ.MF]. No. 7, Gömlek No. 55.
- BOA, Osmanlı Arşivi. Yıldız Mütenevvi Maruzat Evrakı [Y.MTV]. No. 230, Gömlek No. 174.
- BOA, Osmanlı Arşivi. Yıldız Mütenevvi Maruzat Evrakı [Y.MTV]. No. 231, Gömlek No. 176.
- BOA, Osmanlı Arşivi. Yıldız Mütenevvi Maruzat Evrakı [Y.MTV]. No. 260, Gömlek No. 99.
- BOA, Osmanlı Arşivi. Yıldız Perakende Evrakı Başkitabet Dairesi Maruzatı [Y.PRK.BŞK]. No. 16, Gömlek No. 93.
- BOA, Osmanlı Arşivi. Yıldız Perakende Evrakı Hariciye Nezareti [Y.PRK.HR]. No. 32, Gömlek No. 7.
- BOA, Osmanlı Arşivi. Yıldız Perakende Evrakı Maarif Nezareti [Y.PRK.MF]. No. 4, Gömlek No. 35.
- Bozdoğan, Elif Behnan. “Şam Evrakı Koleksiyonuna Giriş: Aynı Mushafa Ait Farklı Yazmaların Tespiti”. *Kur'an Araştırmaları ve Oryantalizm*. ed. Necmettin Gökkr vd. 277-291. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021.
- Buzpınar, Ş. Tufan. “Osmanlı Suriyesi’nde Türk Aleyhtarı İlanlar ve Bunlara Karşı Tepkiler, 1878-1881”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 2 (1998), 73-89.
- Can, Birol vd. “‘Fusayfisâ’ İslam Mimarisinde Mozaik”. *Art-Sanat Dergisi* 7 (2017), 71-121.
- Canatar, Mehmet. “Şam Umumi Kütüphanesine Dair Bir Değerlendirme”. *Tarihin Peşinde Bir Ömür*. ed. Hayrunnisa Alan vd. 621-626. İstanbul: Kronik, 2018.
- Cümânî, Said. “Târîhu Kubbeti'l-mâl”. *The Damascus Fragments: Towards a History of the Qubbat al-khazna Corpus of Manuscripts and Documents*. ed. Arianna D'Ottone Rambach vd. 53-74. Beyrut: Orient-Institut Beirut, 2020.
- D'Ottone, Arianna. “Manuscripts as Mirros of a Multilingual and Multicultural Society: the Case of the Damascus Find”. *Negotiating Co-Existence: Communities, Cultures and Convivencia in Byzantine Society*. ed. Barbara Crostini - Sergio La Porta. 63-88. Trier: Wissenschaftlicher Verlag Trier, 2013.
- D'Ottone Rambach, Arianna. “Early Qur'anic Scrolls from the Qubbat al-khazna and their links with the Christian Manuscript Tradition of Greek-Byzantine Scrolls”. *Journal of Late Antique, Islamic and Byzantine Studies* 1/1-2 (2022), 118-132.
- D'Ottone Rambach, Arianna vd. (ed.). “Introduction”. *The Damascus Fragments Towards a History of the Qubbat al-khazna Corpus of Manuscripts and Documents*. 9-50. Beyrut: Orient-Institut Beirut, 2020.
- D'Ottone Rambach, Arianna vd. (ed.). *The Damascus Fragments: Towards a History of the Qubbat al-khazna Corpus of Manuscripts and Documents*. Beyrut: Orient-Institut Beirut, 2020.
- Demirbaş, Uğurhan vd. (ed.). *Belgelerle Arşivcilik Tarihimiz*. 2 cilt. Ankara: T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, 1999.
- Déroche, François. “Başlangıçta: Şam'dan Erken Dönem Kur'anlar”. çev. Ceylan Adar İltter. *Kur'an Sanatı Türk ve İslam Eserleri Müzesi Hazineleri*. ed. Massumah Farhad - Simon Rettig. 61-75. İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2016.

- Déroche, François. "Collections de manuscrits anciens du Coran à Istanbul". *Etudes médiévales et patrimoine turc*. 145-165. Paris: Editions du CNRS, 1983.
- Déroche, François. "The Quranic Collections Acquired by Wetzstein". *Manuscripts, Politics and Oriental Studies: Life and Collections of Johann Gottfried Wetzstein (1815-1905) in Context*. ed. Boris Liebrecht - Christoph Rauch. 92-115. Leiden: Brill, 2019.
- Déroche, François. *Qur'ans of the Umayyads: A First Overview*. Leiden: Brill, 2014.
- Erbay, Cüneyd - Hirschler, Konrad. "Writing Middle Eastern agency into the history of the Qubbat al-khazna: The late Ottoman state and manuscripts as historical artefacts". *The Damascus Fragments: Towards a History of the Qubbat al-khazna Corpus of Manuscripts and Documents*. ed. Arianna D'Ottone Rambach vd. 151-178. Beyrut: Orient-Institut Beirut, 2020.
- Erdoğan, Mehmet. "Cumhuriyet Dönemi'nde Osmanlı Haricîyesine Ait Hazine-i Evrak", *Hazine-i Evrak Arşiv ve Tarih Araştırmaları Dergisi* 4/4 (2022), 3-26.
- Friedrich, Schulthess. *Christlich-palastinische Fragmente aus der Omajjaden-Moschee zu Damascus*. Berlin: Weidmann, 1905.
- Goitein, Shelomo Dov. "The Documents of the Cairo Geniza as a Source for Mediterranean Social History". *Journal of the American Oriental Society* 80/ 2 (Nisan 1960), 91-100.
- Göleç, Mustafa. "Evkâf-ı İslâmiye'den Türk ve İslam Eserleri Müzesine: Osmanlı-Türk Müzeciliğinin Siyasal Anlamı". *Evkâf-ı İslâmiye Müzesinin Kuruluşunun 100. Yılı ve Vakıf Müzeleri*. 17-22. Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2014.
- Gözeler, Esra. "ŞE 4141 Rulo: Türk ve İslam Eserleri Müzesinde Küfî Bir Kur'an Elyazması". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 63/1 (31 Mayıs 2022), 1-32.
- Hirschler, Konrad. "Books Within Books". *The Damascus Fragments: Towards a History of the Qubbat al-khazna Corpus of Manuscripts and Documents*. ed. Arianna D'Ottone Rambach vd. 439-473. Beyrut: Orient-Institut Beirut, 2020.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 21 cilt. Cize: Hicr li't-Tiba'a ve'n-Neşr, 1418/1998.
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Alî b. el-Hasan. *Târîhu Medîneti Dimaşk*. thk. Ömer b. Garamê el-Amravî. 80 cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1415-1995.
- Karacagil, Ökkeş Kürşad. "II. Wilhelm'in Osmanlı İmparatorluğunu Ziyareti ve Mihmandarı Mehmed Şakir Paşa'nın Günlüğü (1898)". *Türkiyat Mecmuası* 24/2 (14 Aralık 2014), 73-97.
- Kazan, Hilal. "1893 Yangını Sonrası Şam Emevi Camii Restorasyonu". *Mediterranean Journal of Humanities* 6/2 (29 Aralık 2016), 333-341.
- Khackikyan, Levon – Matevosyan, Artashes. "The Armenian fragments of the National Museum in Damascus". çev. Arevik Sargsyan. *The Damascus Fragments: Towards a History of the Qubbat al-khazna Corpus of Manuscripts and Documents*. ed. Arianna D'Ottone Rambach vd. 363-407. Beyrut: Orient-Institut Beirut, 2020.
- Korkmaz, Adem. *Midhat Paşa'nın Hayatı, İdari ve Siyasi Faaliyetleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Liebrecht, Boris. "Fire, consuls, and scholars: Conflicting views on the discovery of the Qubbat al-khazna documents". *The Damascus Fragments: Towards a History of the Qubbat al-khazna Corpus of Manuscripts and Documents*. ed. Arianna D'Ottone Rambach vd. 75-89. Beyrut: Orient-Institut Beirut, 2020.
- Loppolo, Fabio. "The Sister, the king and yet another Consul". *The Damascus Fragments: Towards a History of the Qubbat al-khazna Corpus of Manuscripts and Documents*. ed. Arianna D'Ottone Rambach vd. 91-103. Beyrut: Orient-Institut Beirut, 2020.

- Mutlu, Mustafa. “Bahriyeli Ressam Ali Sami Boyar’ın Hayatı ve Faaliyetleri (1880-1967)”. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 52 (Ağustos 2021), 283-307.
- Ocak, Sümeýra. “Erken Devir İslam Mimarisinde Beytü’l-Mâl (Hazine) Binaları”. *Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2 (2016), 63-102.
- Ory, Solange. “Un Nouveau type de Muşhaf: inventaire des corans en rouleaux de provenance damascaine, conservés à Istanbul”. *Revue des études Islamiques* 32 (1964), 87-149.
- Pakalın, Mehmet Zeki. “Ali Galip Bey”. *Sicill-i Osmanî Zeyli: Son Devir Osmanlı Meşhurları Ansiklopedisi*. haz. Şakir Batmaz. 2/132-133. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2008.
- Sahillioğlu, Halil. “Ceyb-i Hümayun”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/465-467. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Sourdel Thomine, Janine - Sourdel, Dominique. “Nouveaux documents sur l’histoire religieuse at sociale de Damas au Moyen Âge”. *Revue des études islamiques* 32/1 (1964), 1-25.
- Staatsbibliothek zu Berlin: “Photographien von ausgewählten Fragmenten aus der Omayyaden-Moschee in Damaskus in verschiedenen Sprachen, 1908”. Erişim 14 Ocak 2024. [https://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht?PPN=PPN685013049&PHYSID=PHYS\\_0001&DMDID=](https://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht?PPN=PPN685013049&PHYSID=PHYS_0001&DMDID=)
- Suciu, Alin. “A Bohairic Fragment of the Acts of Matthew in the City of the Priests and Other Coptic Fragments from the Genizah of the Umayyad Mosque in Damascus”. *Le Muséon* 3 (2018), 251-277.
- Sürmeneli, Zeynep. *Türk ve İslam Eserleri Müzesi Şam Evrakı Koleksiyonundaki Parşömenlerin Hasar Tespiti ve Konservasyon Açısından Değerlendirilmesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Şeyho, Luvis. “Âdiyyâtu Kitâbiyye”. *Mecelletu’l-Meşrik* 5/14 (1902), 671.
- Tantâvî, Ali. *el-Câmiu’l-Emevî fi Dimaşk*. Şam: Vizâratü’l-Evkâf, 1379/1960.
- Tülcü, Süleyman. “Şeyho, Luvis”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/86-88. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı İletişim Başkanlığı: “Büyük Çamlıca Camisi Külliyesi’ndeki İslam Medeniyetleri Müzesi bugün açılacak (08 Nisan 2022)”. Erişim 01 Eylül 2023. [https://www.iletisim.gov.tr/turkce/yerel\\_basin/detay/buyuk-camlica-camisi-kulliyesindeki-islam-medeniyetleri-muzesi-bugun-acilacak](https://www.iletisim.gov.tr/turkce/yerel_basin/detay/buyuk-camlica-camisi-kulliyesindeki-islam-medeniyetleri-muzesi-bugun-acilacak)
- Tüzen, Adnan. “Arşiv Belgelerinde Evkâf-ı İslâmiye Müzesi”. *Evkâf-ı İslâmiye Müzesinin Kuruluşunun 100. Yılı ve Vakıf Müzeleri*. 25-49. Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2014.
- Violet, Bruno. “Um die Jahrhundertwende in Damaskus”. *Der Orient* 18/5 (1936), 97-110.
- Von Soden, Hermann. *Bericht über die in der Knbbet in Damaskus gefundenen Handschriftenfragmente*. Berlin: Prusya Kraliyet Bilim Akademisi, 1903.
- Yâzıcı, Tâlib. “Dârü’l-Kütübî’z-Zâhiriyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/510-511. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Yâzıcı, Tâlib. “Emeviyye Camii”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/108-109. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Yazma Eser*. İstanbul: Türk ve İslam Eserleri Müzesi (TIEM), Şam Evrakları Koleksiyonu, ŞE4258, ŞE8478, ŞE8964; ŞE12819/105; ŞE12917/182; ŞE13695/255; ŞE13697/2; ŞE13703/2; ŞE13750/42; ŞE13882/156.
- Zeyyât, Habîb. *Hazâinü’l-kütüb fi Dimeşk ve davâhîhâ*. b.y.: Matbaatü’l-Maârif, 1902.





# Ana-Akım İslam Siyaset Düşüncesinde İktidarın Sınırlandırılması

## Limitations of Power in Islamic Political Thought

M. Akif Kayapınar<sup>1</sup> 



**Sorumlu yazar/Corresponding author:**  
M. Akif Kayapınar (Dr. Öğr. Üyesi),  
İstanbul Üniversitesi, İslam Tetkikleri Enstitüsü,  
İstanbul, Türkiye  
E-posta: makifkayapinar@gmail.com  
ORCID: 0000-0002-3208-4718

**Başvuru/Submitted:** 30.11.2023  
**Revizyon Talebi/Revision Requested:**  
28.02.2024  
**Son Revizyon/Last Revision Received:**  
05.03.2024  
**Kabul/Accepted:** 05.03.2024

**Atıf/Citation:** Kayapınar, M. Akif. Limitations of Power in Islamic Political Thought. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 14/1, (Mart 2024): 121-148.  
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2024.1398630>

### Öz

Ana-akım (Ehl-i Sünnet) İslam siyaset düşüncesinde istikrar bulmuş olan iyi-yönetişim modeli, tarih boyunca -modern Batı toplumları da dâhil-bütün toplumlarda görülen ve bir yandan iktidarın konsolidasyonuna/temerküzüne, diğer yandan da iktidarın sınırlandırılmasına dayalı hassas bir denge durumunu yansıtmaktadır. Ancak günümüzde Ehl-i Sünnet geleneğine dair geriye dönük okumalarda, söz konusu denklemin ikinci kısmı, yani iktidarın sınırlandırılması görmezden gelinerek, İslam siyaset modelini salt iktidar yanlısı, merkezîyetçi ve otokratik bir yapı olarak sunma temayülünün hâkim olduğu görülmektedir. Bu yanlış okumanın en önemli nedeni, kanaatimizce, İslam'a özgü bir nitelik olan "tevhid" ilkesinin teo-politik sonuçlarının ihmal edilmesidir. Zira tevhid, bir görünümüyle, neredeyse tüm toplumlarda ve kültürlerde iktidarın konsolidasyonu için yöneticilere veya yönetime uluhiyet atfetme temayülünü kategorik olarak reddederek iktidarın teorik düzeyde suistimalini engellerken, diğer görünümüyle de Allah'ın mutlak egemenliğine istinaden ilahi hukukun üstünlüğü anlayışını getirmekte ve siyasal iktidarı hukuki ve ahlaki olarak sınırlandırmaktadır. Bu sorunsaldan hareketle makalemizde ana-akım İslam siyaset düşüncesi "tevhid" ilkesi ekseninde değerlendirilmiş ve İslam'da siyasal iktidarın ontolojik, epistemolojik, hukuki ve ahlaki olarak nasıl sınırlandırıldığı gösterilmeye çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Siyaset Düşüncesi, Tevhid, Siyasal Güç, İktidarın Sınırlandırılması, Hukukun Üstünlüğü

### ABSTRACT

The model of good governance developed in mainstream (*Ahl al-Sunna*) Islamic political thought is predicated on the delicate balance between the limitation and consolidation of power, a fundamental concept observed across societies throughout history, including modern Western societies. However, in contemporary interpretations of the *Ahl al-Sunna* tradition, the crucial aspect of power limitation often receives scant attention, leading to a prevalent portrayal of the Islamic political model as inherently centralized

and autocratic. We contend that this misreading primarily stems from neglecting the theo-political implications of the principle of “tawhid,” a unique feature of Islam. Tawhid not only unequivocally rejects the deification of rulers or governance to consolidate power but also underscores the supremacy of divine law, which is rooted in Allah’s absolute sovereignty. Consequently, it imposes moral and legal limitations on political power. This oversight prompts this article to critically evaluate mainstream Islamic political thought through the prism of tawhid, elucidating how political power is limited ontologically, epistemologically, legally, and morally within Islam.

**Keywords:** Islamic Political Thought, Tawhid, Political Power, Limitation of Power, Rule of Law

## EXTENDED ABSTRACT

The model of good governance in the mainstream (*Ahl al-Sunna*) Islamic political thought embodies a dual commitment to both power limitation and consolidation, a nuanced equilibrium observed across historical and contemporary societies, including Western societies. However, in contemporary retrospective analyses of the *Ahl al-Sunna* tradition, a prevalent tendency emerges to depict the Islamic political model as solely endorsing power, centralized authority, and autocratic governance, often neglecting the crucial aspect of power limitation. Contrary to this misrepresentation, this article evaluates a critical examination of mainstream Islamic political thought centered on the principle of “tawhid.” Through this lens, we debunk this misconception and illustrate how political power in Islam is inherently limited ontologically, epistemologically, legally, and morally.

Central to Islamic political theory is the principle of tawhid, which serves as the primary limit on power at a theoretical level. Tawhid signifies the absolute transcendence of God alongside His supreme sovereignty over the universe. This transcendence underscores the ontological distinction between the Absolute Creator and the relative creatures. Accordingly, no individual, institution, or entity other than Allah can partake in divinity, and there can be no ontological equivalence between Allah and any other being. In Islamic doctrine, God remains unassimilable to relative creatures through concepts such as “incarnation” or “avatarhood,” and conversely, creatures cannot transcend their ontological limitations to resemble God in a manner.

The second aspect of tawhid pertains to Allah’s absolute and uninterrupted sovereignty over the universe. This sovereignty is manifested in the perpetual dependence of the created universe, including its components on the eternal and everlasting God for existence and sustenance. Thus, beyond the physical laws governing the universe, the social, legal, and moral laws shaping the human world also fall under God’s sovereignty and will.

Considering this understanding, the principle of tawhid serves to limit political power ontologically, epistemologically, legally, and morally. As emphasized by political and sociological scholars, the establishment of political power cannot rely solely on physical force. The legitimacy of political power often hinges on the establishment of a symbolic framework that validates acts of governance and obedience. Throughout history and across various cultures, this legitimacy has frequently been achieved through attributing divinity

to rulers and government. However, human nature recognizes the necessity to limit political power. Consequently, in these same societies and cultures, the divine attribution of political power was limited by a corresponding divine understanding of justice.

However, in Islamic thought, the principle of tawhid ensures that divinity is exclusively attributed to Allah, thereby inherently discouraging the attribution of divinity to the government and rulers. Consequently, rulers' attempts to consolidate their authority with theological references are theologically thwarted. Additionally, in Islam, the authority to discern truth is not categorically limited to a single person or group; rather, all believers are theoretically empowered to access truth. This safeguard against the epistemological exploitation of political power that prevents the emergence of privileged clergy within Muslim societies. Furthermore, justice in Islam transcends mere abstract virtue, evolving into a meticulously detailed legal system. This intricacy enhances the efficacy of justice application and fortifies it against abuses of power.

In Islamic governance, the consolidation of power is supported not by theology but by Islamic law. Within Islamic thought, sovereignty, i.e., the authority to legislate, is vested in God alone. Neither the emir nor the sultan, scholars, the state as a legal entity, or society as a whole can claim sovereignty. Thus, Shari'a, the divine law, serves as the transcendent legal and moral framework that predates and surpasses any Islamic political or social unit. Rulers are not positioned as authorities above the law; rather, they are subject to its dictates like any other individual. Divine law serves as both a founding principle and a source of legitimacy, establishing itself as the supreme authority within any given sociopolitical entity.

Finally, another factor that limits political power in Islamic thought is the moral order. Over centuries, this moral framework, shaped in alignment with the life and teachings of the Prophet Muhammed and the scholarly writings that followed, has played a crucial role in defining the position and role of political power within the broader divine order. A highly sophisticated system of values has delineated the boundaries of political power, establishing its place and status within a larger framework of principles.

## Giriş: Sorunsalın Tespiti

İnsanlık tarihi mukayeseli bir bakışla okunduğunda, eş zamanlı olarak bir yandan iktidarın temerküzüne/konsolidasyonuna, diğer yandan da iktidarın sınırlandırılmasına dayalı bir denge durumunun tüm kültürlerde ve toplumsal birimlerde ideal bir siyasal düzen veya iyi yönetim modeli olarak tezahür ettiği görülmektedir. İnsan tabiatından mühlhem bu denklemde iktidarın konsolidasyonu insanların bedensel bütünlüğünü muhafaza edebilecek derecede bir güvenlik alanının oluşması, iktidarın sınırlandırılması ise insanların ruhsal bütünlüğünü muhafaza edebilecek derecede bir özgürlük alanının sağlanması için gerekli olan koşullardır. Zira iktidarın temerküzü ve itaatin sağlanması yoluyla kamu düzeninin tesisi insanların ontolojik güvenliğini temin ederken, merkezileşmiş iktidarın sınırlandırılması da insanların en alt düzeyde temel hukukunun muhafazası ve en üst düzeyde kendilerini gerçekleştirebilmeleri şeklinde tanımlanabilecek manevi varoluşlarını mümkün kılar.<sup>1</sup> Böyle bir idealin mevcudiyeti ilgili siyasal birimlerin tarihsel olarak her daim bu denge noktasında bulunduğu anlamına gelmez elbette. Ancak söz konusu denge durumu, özellikle de hakikatin mümessilliğini ve muhafızlığını yapan seçkinler (din adamları, filozoflar vs.) nezdinde hem ulaşılması hedeflenen ideal bir model hem de mevcut tecrübenin kendisine nispetle değerlendirildiği bir referans noktası işlevi görmüştür. Dolayısıyla pratikte bu ideal durumdan sapmalara ve hatta uzun süreli uzaklaşmalara rastlansa da söz konusu vizyonun bizatihi varlığı, siyasal düzenin müşterek ilkelerini üretmek suretiyle ilgili toplumsal birimin kolektif hayatını mümkün kılmaktadır.

Ana-akım (*Ehl-i Sünnet ve Cemaat*) İslam siyaset düşüncesi geleneğinde de istikrar bulmuş olan ideal siyasal düzen veya iyi-yönetişim modeli eş zamanlı olarak bir yandan iktidarın konsolidasyonuna diğer yandan da sınırlandırılmasına dayalı bir denge üzerine kurulmuştur. Dolayısıyla insan tabiatının temel ihtiyaçlarından kaynaklanan ve güvenlik ile özgürlük alanlarının eş-zamanlı varlığına dayalı bu denge durumu göz önüne alındığında İslam siyaset modeli diğer toplum ve kültürlerde görülen ideal siyasal düzen anlayışından farklılaşmaz. Bununla birlikte İslami modelde söz konusu denge durumunun tesisine yönelik başvuru sembolik araçlar ve bunların ortaya çıkardığı sonuçlar emsallerinden tamamen farklıdır. Bu bakımdan İslam'ın ideal siyasal düzen modelinin, diğer kültür ve toplumlarla benzeşmesinin yanı sıra, bir de müstesnalığından bahsedilebilir.

Nitekim ideal siyasal düzen vizyonu açısından evrensel düzeyde göze çarpan diğer bir ortak unsur da iktidarın temerküzüne ve sınırlandırılmasına yönelik süreçlerde mobilize edilen sembolik araçlara ilişkindir. Tarihî tecrübenin açıkça gösterdiği üzere kamu düzeninin tesisi ve yönetilenlerin yönetime itaati, yani siyasal iktidarın konsolidasyonu salt fiziksel kuvvete istinaden gerçekleştirilemez. J. J. Rousseau'nun dediği gibi "[h]içbir muktedir, ne kadar kuvvetli olursa olsun, iktidarını bir hak ve itaati de vazife şekline dönüştüremediği sürece asla muktedir olarak kalabilecek derecede kuvvetli olamaz."<sup>2</sup> İnsanlık tarihindeki nüfusu belli bir seviyeyi

1 Daha geniş bir değerlendirme için bk. Mehmet Akif Kayapınar, *Siyasal Düzen: Adalet ve Asabiyyetin Siyasetteki Rolü* (İstanbul: Küre Yayınları, 2022), 39-87.

2 J. J. Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, çev. Vedat Günyol (İstanbul: İş Bankası Yayınları, 1987), 143.

aşan neredeyse tüm örneklerde iktidar temerküzü, fiziksel kuvvetin yanı sıra, yöneticilere ve yönetimlere farklı ontolojik bir statü, yani bir tanrılık/tanrısallık atfedilmesi suretiyle sağlanmıştır.<sup>3</sup> Antik Mısır medeniyetinde Horus ve Osiris'in enkarnasyonu<sup>4</sup> ve üstün tanrı Ra'nın oğlu firavunların<sup>5</sup> tanrısallığına işaret eden “nesu-bit” ünvanı,<sup>6</sup> Çin'de imparatorların tanrısallığına işaret eden ve Tanrı'nın vekâleti anlamındaki “tian ming” ilkesi,<sup>7</sup> Roma İmparatorluğu'nda kendilerine tapınılan ve “legibus solutus” yetkisine sahip tanrı-impator inancı,<sup>8</sup> Hindistan'da krallar için kullanılan ve tanrıların oğlu anlamına gelen “devaputra” lakabı,<sup>9</sup> İran'da “ferri izedi” ya da “khvarenah”<sup>10</sup> ve Turan geleneğindeki “kut” inancı<sup>11</sup> yukarıda zikredilen uluhiyet iddiasının örnekleri arasında sayılabilir. Benzer girişimler Antik Yunan'da, Orta Çağ Hristiyan dünyasında, Latin Amerika'da ve Mezopotamya'da da görülmektedir.<sup>12</sup> Dahası, iyiyi-kötüyü ve doğruyu-yanlışlı belirleme yetkisi olarak tanımlanabilecek “egemenlik” anlayışı üzerinden “modern devlet”e de bir tür uluhiyet vasfının yüklenmiş olduğu dikkatlerden kaçmamalıdır.<sup>13</sup> Diğer bir deyişle yönetimi bir hakka ve itaati de bir vazifeye dönüştüren başlıca

- 3 Antropologlar en iptidai toplumsal ve siyasal oluşumların kan bağı ve/ya karşılıklı özgecilik (*reciprocal altruism*) ile birbirlerine bağlı insanlardan müteşekkil gruplar olduğunu söylerler. Ancak grubun ölçüğü büyüdükçe (grup üyelerinin sayısı 100'ü geçtikçe) kan bağı ve karşılıklı özgecilik gerekli işbirliğini sağlamaya yetmez hâle gelir. Zira yapı büyüdükçe akrabalık bağları artık pek hissedilmez olurken, bedavacılık (*free rider*) sorunu da karşılıklı özgeciliği anlamsız kılar. Bu bakımdan kan-bağı gruplarından daha büyük yapılara geçerken, birbirlerini tanımayan insanların aralarında güveni tesis edebilecek, onları belli bir istikamette birlikte hareket etmeye, yani işbirliğine ve kolektif eyleme sevk edebilecek daha farklı bir unsura ihtiyaç vardır. “Siyaset,” der Fukuyama, “bir liderlik mücadelesi olduğu kadar, kalabalık kitlelerin liderlere kendilerinden daha yüksek bir statü bahsetmeye ve onlara itaat etmeye razı olmasıyla ve takipçilikle alakalı bir hikâyedir. Tutarlı ve dolayısıyla başarılı bir toplulukta bu itaat gönüllü olarak gerçekleşir ve liderin hükmetme hakkına duyulan inanca dayanır.” (54) Geriye bir tek insanların zihinlerine ve kalplerine nüfuz etme seçeneği kalır. Büyük toplumsal yapılarda işbirliğini ve kolektif eylemi mümkün kılan unsur sembolik sistemler veya kurgular, diğer bir deyişle dinler ve ideolojilerdir. Yönetime ve yöneticilere dinî bir statü, yani tanrılık veya tanrısallık atfetmek de bu bağlamda anlamlı hâle gelir. bk. Jared Diamond, *Guns, Germs, and Steel* (New York: W. W. Norton & Company, 1999), 265-292; Francis Fukuyama, *Siyasi Düzenin Kökenleri*, çev. Ezgi Başer (İstanbul: Profil Yayıncılık, 2016), 39-59; Anthony Black, *A World History of Ancient Political Thought* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 1-21; Robin Dunber, *Grooming, Gossip, and the Evolution of Language* (Boston: Harvard University Press, 1997), 69-79.
- 4 Black, *A World History of Ancient Political Thought*, 22.
- 5 Şinasi Gündüz, *Güç, İktidar ve Kutsal: Tanrı-Kraldan Tanrı-İnsana* (İstanbul: Hikav Yayınları, 2020): 55.
- 6 P. J. Frandsen, “Aspects of Kingship in Ancient Egypt,” *Religion and Power: Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*, ed. N. Brisch. (Chicago: The University of Chicago Press, 2008) 47.
- 7 G. Qiyong, “On Confucian Political Philosophy and Its Theory of Justice,” *Frontiers of Philosophy in China*, Cilt 8, Sayı 1 (2013):53-75.
- 8 Andrew Vincent, *Theories of the State*, (Oxford: Basil Blackwell Ltd.,1987), 32-33.
- 9 H. Hoffmann, “King and Kingship in Indian Civilization,” *East and West*, Cilt 4, Sayı 4 (1954): 239.
- 10 A. Soudavar, *The Aura of Kings: Legitimacy and Divine Sanction in Iranian Kingship*, (California: Mazda Publishers, 2003).
- 11 H. İnalçık, “Kutadgu Bilig’de Türk ve İran Siyaset Nazariye ve Gelenekleri,” *Osmanlı’da Devlet, Hukuk, Adalet* (İstanbul: Eren Yayıncılık, 2000), 20-21.
- 12 D. Freidel, “Maya Divine Kingship,” *Religion and Power: Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*, ed.N. Brisch (Chicago: The University of Chicago Press, 2008); J. S. Cooper, “Divine Kingship in Mosopotamia, A Fleeting Phenomenon,” *Religion and Power: Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*, ed. N. Brisch (Chicago: The University of Chicago Press, 2008).
- 13 T. Hobbes, *Leviathan*, Türkçesi Semih Lim (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995), 130; C. Schmitt, *Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, Türkçesi Emre Zeybekoğlu (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları,2005),

unsur yöneticilere ve yönetime atfedilen uluhiyet vasfı olmuştur. Böylelikle halk siyasal düzeni dinî bir bilinçle benimseyebilmiş, fiziksel zor unsurlarının bulunmadığı yer ve zamanlarda dahi vicdani bir müeyyide ile kanunlara itaat etmeyi görev addetmiştir.

Öte yandan söz konusu örneklerin istisnasız olarak hepsinde ideal siyasal düzen ifade edilirken siyasal iktidar karşı bir ilahi unsurla sınırlandırılmıştır. İktidar temerküzü mantık gereği biricik/tek olmayı gerektirdiğinden iktidar kendi cinsinden bir karşı güçle sınırlandırılmaz. “İnsanların,” der Amerikan anayasasının mimarlarından James Madison, “diğer insanlar üzerinde yönetici olacağı bir hükümet sistemi teşkil ederken karşılaşılabilecek en büyük zorluk şudur: Öncelikle hükmedenlerin hükmedilenleri kontrol etmelerini sağlayacak iktidar alanını oluşturmak, ikinci olarak da hükümeti kendi kendini kontrol etmeye icbar etmek”.<sup>14</sup> Bu bakımdan iktidarın kendi kendini sınırlandırmasını sağlayacak ve mahiyet itibarıyla farklı bir unsura ihtiyaç vardır. Bu unsur da tarih boyunca neredeyse bütün kültürlerde var olan ilahi “adalet” fikri olmuştur. Antik Mısır’da Güneş Tanrısı Ra’nın kızı olan “Ma’at,”<sup>15</sup> antik Yunan’da üstün Tanrı Zeus’un kızı “Dike” ve karısı “Themis,”<sup>16</sup> Roma’da “Adalet Leydisi” olarak da bilinen “Iustitia,” Çin’de “Tanrı’nın Dao’su”<sup>17</sup> ve yine Tanrı’nın şartlı vekaleti anlamına gelen “Tian Ming” inancı, Hindistan’da “râjadharma,”<sup>18</sup> İran’da “kozmetik adalet” anlayışı,<sup>19</sup> Turan’da “Törü”<sup>20</sup> ve modern Avrupa’da “kutsal birey ve dokunulmaz hakları”<sup>21</sup> söz konusu tanrısal adalet düşüncesini ifade etmektedir. Yöneticiler adaletin muhafızı olarak anılmaktan onur duymuşlar, bu istikamette adaletten ayrılmamaya gayret etmişlerdir. Kısacası tanrı/tanrısal bir kral/devlet yine tanrı/tanrısal bir adalet anlayışı ile sınırlandırılmak suretiyle insanların bedensel ve ruhsal bütünlüğünü muhafaza edecek bir siyasal düzen ideali her yerde ve zamanda mevcut olmuştur.

Muhatabının “insan” olması açısından ana-akım İslam siyaset düşüncesi de pek tabii ki insanlık durumundan neşet eden güvenlik ve özgürlük ihtiyacı gibi evrensel meydan okumalara cevap vermek durumunda kalmıştır. Bu da, tekrar etmek gerekirse, iktidarın eş-zamanlı temerküzü ve sınırlandırılması noktasında evrensel şablonla paralel bir modelin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Ancak, diğer örneklerde iktidarın konsolidasyonu ve buna mukabil sınırlandırıcı adalet anlayışı kozmolojik ve teolojik bir zeminde sağlanırken, İslam’da hem iktidarın temerküzünün hem de sınırlandırılmasının kaynağı ilahi hukuktur. Yöneticiler hukuk yapan, dolayısıyla da hukukun üstündeki “egemen” otoriteler değil, yönetilenlerle birlikte aynı üstün hukuk sistemine tabi “mükellef”lerdir. Bu da yöneticilerin tanrılık veya

41; Gündüz, *Güç, İktidar ve Kutsal*, 173-230.

14 James Madison, *The Federalist*, The Gideon Edition (Indianapolis: Liberty Fund, 2001), 269.

15 Black, *A World History of Ancient Political Thought*, 22-28.

16 Hesiodos, *İşler ve Günler*, Türkçesi Furkan Akderin (Ankara: Say Yayınları, 2021), 25-26.

17 Ayhan Bıçak, *Devlet Felsefesi: Eleştiriler ve Öngörüler* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 116.

18 Hoffmann, “King and Kingship in Indian Civilization,” 240.

19 H. İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu: Klasik Çağ (1300-1600)*, Türkçesi Ruşen Sezer (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006), 20.

20 İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu*, 20.

21 bk. Gündüz, *Güç, İktidar ve Kutsal: Tanrı-Kraldan Tanrı-İnsana*, 199-229.

tanrısallık vasfına istinaden bir egemenlik iddiasında bulunmalarını ve en azından teorik düzeyde iktidarı suistimal etmelerini büyük ölçüde engellemiştir. İkincisi, diğer örneklerde olduğu gibi İslam’da da iktidarı sınırlandıran unsur “adalet” olmuştur; ancak bu adalet fikri son derece somut, kapsamlı ve sofistike bir hukuk sistemi üzerinden işletilmektedir. Diğer bir deyişle adaletin ne olduğu veya nasıl tesis edileceği yöneticilerin uhdesine bırakılmamış; ademimerkezî bir uzmanlar grubu (*fukahâ, ulema*) tarafından formüle edilen hukuki ve ahlaki kurallar seti tarafından belirlenmiştir. Ana-akım İslam siyaset modelinin emsalleri arasındaki bu müstesna konumu, makalemizde savunulacağı üzere, yine İslam’a mahsus olan “tevhid” düşüncesi sayesinde mümkün olmuştur.

Tevhid nosyonu genelde teolojik tartışmalara konu olabilecek itikadi bir mesele olarak algılandığından, çağdaş siyaset teorisi tartışmalarında büyük ölçüde ihmal edilmekte, bu ihmal de Ehl-i Sünnet geleneğinin siyaset modelinin eksik veya yanlış bir şekilde resmedilmesine sebep olmaktadır. Nitekim Ehl-i Sünnet geleneğine yönelik geriye dönük bütüncül ve perspektifli okumalar daha ziyade iktidar temerküzü bağlamında öne çıkarılan ilke ve hükümlere dikkatlerini yoğunlaştırmakta ve bu geleneği “konformist, faydacı, mutlak itaatçi, güce boyun eğen, her durumda vaki olanı meşrulaştıran” olarak değerlendirmekte, denklemin ikinci kısmını, yani iktidarın sınırlandırılması boyutunu ve tevhid ilkesinin siyasi tezahürlerini genelde ihmal etmektedirler.<sup>22</sup> Hâlbuki diğer kültür ve toplumların tecrübeleriyle mukayese neticesinde açıkça anlaşılacağı gibi, tevhid prensibinin iktidarın sınırlandırılması bağlamında son derece önemli teo-politik sonuçları bulunmaktadır. Dolayısıyla tevhid ilkesinin etkisiyle birlikte Ehl-i Sünnet geleneğinde bir yandan iktidarın konsolidasyonuna, diğer yandan da iktidarın sınırlandırılmasına dayalı bir ideal siyasal düzen modelinin istikrarlı ve tutarlı bir şekilde savunulduğu görülecektir.

Bu arka plandan hareketle makalemizde İslam’a mahsus olan tevhid ilkesinin siyasal iktidarı sınırlandırıcı rolü ele alınacaktır. Bu bağlamda önce tevhid kavramı kısaca tahlil edilecek, ardından sırasıyla siyasal iktidarın ontolojik-epistemolojik olarak ve hukuki-ahlaki olarak nasıl sınırlandırıldığı tartışılacaktır. Tartışmamıza esas teşkil edecek kaynaklar başta Kur’an ve sünnet olmak üzere Ehl-i Sünnet geleneğinin köşe taşı niteliğindeki klasik metinleri olacaktır.

## 1. Teo-Politik Bir Kavram Olarak Tevhid

Tevhid, Kur’an’ın tamamına rengini vermiş bir nosyon olsa da en veciz ifadesini İhlas suresinde bulmuştur: “De ki: O Allah’tır, bir tektir. (O), Allah’tır, sameddir. Doğurmamış ve

22 H. A. R. Gibb, *Studies on the Civilization of Islam* (Princeton: Princeton University Press, 1982), 141-143; Ann K. S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam: An Introduction to the Study of Islamic Political Theory-The Jurists* (Oxford: Oxford University Press, 1981), 84; M. A. Câbirî, *Arap İslam Siyasal Aklı*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: Kitabevi, 2001), 453-461; Mehmet Evkuran, *Sünni Paradıgmayı Anlamak: Bir Ekolün Politik ve Teolojik Yapılanması* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019); M. M. Câmîî, *Ehl-i Sünnet ve Şîa’da Siyasi Düşüncenin Temelleri*, çev. Ejder Okumuş (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012); M. M. Eş-Şankîti, *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz: Büyük Fitneden Arap Baharına*, çev. Muhammet Çelik (İstanbul: Mana Yayınları, 2020), 16.

doğrulmamıştır O. Hiçbir şey O'nun dengi (ve benzeri) değildir".<sup>23</sup> Tevhid İslam'ın mahiyeti ve nüvesidir: Mahiyetidir, zira tevhid İslam'ı İslam yapan, onu diğer her türlü dinî ve felsefî çerçeveden ayıran asli unsurdur. Nüvesidir, zira İslam'ın diğer tüm bileşenleri tevhidin bir tür açılımı ya da farklı bağlamlardaki ve formlardaki yansımalarıdır.

Tevhid salt "Allah inancı" değildir. Nitekim İslam'ın kendisine başkaldırdığı İslam-öncesi Mekkelilerin dini de "Allah" inancına dayanmaktaydı. Ancak Mekkeliler üstün-tanrı olarak tanıdıkları "Allah"ın yanı sıra alt-rütbeli başka tanrılara da iman etmekteydiler. Bu tanrılar da insanlar ile "üstün-tanrı Allah" arasında bir "ara ontolojik grup" oluşturmaktaydılar.<sup>24</sup> İşte İslam'ın katı ve net bir şekilde reddettiği husus uluhiyetin muhtelif varlıklar arasındaki bu dereceli dağılımıydı. Bunun aksine İslam, uluhiyeti bir tek Allah'a hasretmekte ve onun haricindeki hiçbir nesne, kişi ya da kurumun uluhiyetten pay almış olmasını kabul etmemektedir. Nitekim İslam'ın temeli ve kurtuluşun anahtarı olan "Allah'tan başka ilah yoktur." ifadesi de bunun tescilidir.<sup>25</sup>

Tevhid ya da uluhiyetin mutlak olarak sadece Allah'a hasredilmesi İslam ilahiyatında iki biçimde tezahür eder. Birincisi, Allah'ın mutlak aşkınlığıdır. Ancak bu aşkınlık, uzamsal bir aşkınlık değil, Mutlak Yaratıcı (Allah) ile göreceli yaratılanlar (âlem) arasındaki "ontolojik farklılaşma" anlamındaki bir aşkınlıktır.<sup>26</sup> İhlas suresinde vurgulandığı gibi Allah'ın hiçbir dengi ve benzeri yoktur. Bu, Allah'ın haricinde –Mekkeli müşriklerin inandığı aracı tanrılar veya tanrısal nesnelere gibi- uluhiyet vasfı taşıyan herhangi bir varlığın olamayacağı anlamına geldiği gibi, Allah ile başka herhangi bir varlık arasındaki ontolojik geçişkenliğin de imkân dâhilinde bulunmadığı anlamına gelir. Yani ne Allah "enkarnasyon" veya "avatarlık" gibi yollarla göreceli yaratılanlara benzer, ne de göreceli yaratılanlar herhangi bir şekilde ontolojik sınırını aşarak Allah'a benzeyebilir. Allah'ın aşkınlığının ihlaline karşı İslam son derece hassas ve katı bir tutum takınmıştır. İsmail Raci Faruki'nin sözleriyle:

"İslam bu bilinç hâlini bir defada ve bütünüyle temizlemek için bir ve eşsiz olan Allah'la ilgili dil ve usullerin kullanımında azami dikkat gösterilmesini istemiştir. 'Baba', 'aracı', 'kurtarıcı', 'oğul' gibi isimler dinî terimler dağırıcılığından tamamen çıkartılmıştır; ilahî varlığın birliği ve mutlak aşkınlığı öylesine vurgulanmıştır ki, hiçbir insan, Allah ile -kendisi de dâhil olmak üzere- hiçbir varlığın, O'nun mutlak aşkınlığıyla çelişecek bir ilişki içinde olduğunu iddia edemez. İslam, hiçbir insanın [ontolojik manada] Allah'a bir başkasından daha yakın olamayacağı ilkesini ilan etmiştir."<sup>27</sup>

23 Hasan Basri Çantay, *Tefsirli Kur'an Meali (Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerim)*, haz. M. A. Y. Saraç (İstanbul: Risale Yayınları, 2005), 371.

24 Ahmet Davutoğlu, *Alternatif Paradigmalar: İslam ve Batı Dünya Görüşlerinin Siyaset Teorisine Etkisi*, çev. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Küre Yayınları, 2018), 114.

25 "Allah kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz; bundan başkasını dilediği kimse hakkında bağışlar. Allah'a ortak koşan kimse büyük bir günah işleyerek iftira etmiş olur." Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), en-Nisâ 4/48. (Aksi ifade edilmediği sürece bundan sonraki ayet mealleri bu kaynak esas alınarak verilecektir.)

26 Davutoğlu, *Alternatif Paradigmalar*, 119.

27 İsmail Raci Faruki, *Tevhid: Düşünce Hayata Yansımaları*, çev. Ejder Okumuş (İstanbul: Mahya Yayınları, 2017), 18-19.



Tevhidin ikinci tezahür biçimi Allah'ın âlem üzerindeki mutlak ve kesintisiz hâkimiyetini ifade eder.<sup>28</sup> Söz konusu hâkimiyet yoktan ve sonradan yaratılmış olan âlemin bütün bileşenleriyle var olması ve varlığını sürdürmesi için her daim ezeli ve ebedî olan Allah'a muhtaç olduğu şeklinde de ifade edilebilir. Nitekim bu anlam İhlas suresindeki “samed” kavramından çıkarılabilir. Râgıb el-İsfahânî “samed” kavramı için “ihtiyaçlarını gidermesi için herkesin başvurduğu, yaratılmışlara özgü acz ve ihtiyaçtan münezze ebedî ve bâkî yüce varlık” manasını verir.<sup>29</sup> Buna binaen Çantay “Allah sameddir.” ayetini “Zeval bulmayan bir bâkidir, daimdir, herkesin ve her şeyin doğrudan doğruya muhtaç olduğu yegâne varlıktır.” şeklinde karşılar.<sup>30</sup> Muhammed Esed de “samed” kavramını “[b]u terim, İlk Sebep ve Öncesiz-Sonrasız Mutlak Varlık kavramlarını, mevcut olan veya tahayyül edilebilen her şeyin esas kaynağı olan Allah'a döneceği ve bu nedenle hem yoktan var edilmesi hem de varlığını sürdürmesi açısından O'na bağımlı olduğu düşüncesi ile iç içe geçmiş şekilde kapsar.” diye izah eder.<sup>31</sup>

Kur'an'da ve sünnette pek çok kere ve farklı bağlamlarda ifade edilmiş olsa da tevhidin bu iki tezahür biçiminin berraklaşp, İslam ilahiyatının merkezî bir unsuru olarak formüle edilmesi Ehl-i Sünnet ulemasının *Müşebbihe/Mücessime* ve *Mu'attıla* gibi merkez-kaç hareketlere karşı verdiği dakik mücadele neticesinde olmuştur. Bu mücadelede *Müşebbihe/Mücessime* tevhidin birinci tezahürünü ihlal ederek Allah'ı yaratılmışlara veya yaratılmışları Allah'a benzetenleri, *Mu'attıla* ise tevhidin ikinci tezahürünü ihlal ederek Allah ile âlem arasındaki ilişkiyi ya tamamen reddederek ya da sadece ilk yaratım anına indirgeyerek Allah'ın âlem üzerindeki mutlak ve daimî hâkimiyetini inkâr edenleri ifade etmektedir.<sup>32</sup>

Faruki, mesela, Müslüman filozoflar ile Müslüman kelâmcılar arasındaki başlıca görüş ayrılığının *ta'til* sorunundan kaynaklandığını söyler. Filozoflar, âlemin düzenliliğini muhafaza edebilmek için -Eski Yunan, Mezopotamya ve Mısır dünya görüşlerinden tevarüs ettikleri- âlemin “bir sebebin zorunlu sonucu olarak” meydana geldiği düşüncesini benimsediler. Ancak Ehl-i Sünnet kelâmcıları böyle bir düşüncenin atıl bir tanrı (*deus otiosus*) anlayışına sebebiyet vermesinden endişe ettiler. Zira “böyle bir tanrı, dünyayı yaratıp orada her şeyi nedensel ilkelere bağladıktan sonra, âdeta kurulmuş bir saat gibi onu kendi hâline bırakıp kenara çekilmiş bir tanrı anlamına” gelmekteydi. Buna karşı kelâmcılar Allah'ın âlemi sürekli bir şekilde yaratmakta olduğunu ve yaratma fiilinin olmadığı bir anın bile bulunmadığını iddia ettiler. Buna göre âlemdaki düzenin kaynağı tabii ve zorunlu bir nedensellik ilişkisi değil, Allah'ın daimî iradesi ve söz konusu düzenin değişmeyeceği yönündeki vaadiydi. Dolayısıyla evrenin düzeninin ve hareketinin ezeli ve determinist olmadığını, tam aksine evrenin Kadir-i Mutlak ve Fail-i Muhtar Allah'ın sürekli yaratımına konu olduğunu ifade etmek için “sünnetullah” veya

28 Davutoğlu, *Alternatif Paradigmalar*, 119.

29 Bekir Topaloğlu, “Samed”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 14 Kasım 2023).

30 Çantay, *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerim*, 371.

31 M. Esed, *Kur'an Mesajı*, çev. C. Koytak - A. Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 2002), 1322.

32 bk. Davutoğlu, *Alternatif Paradigmalar*, 123-124.

“âdetullah” kavramları benimsendi.<sup>33</sup> Böylelikle Allah, Kur’an’ın semantik sistemine uygun olarak, sadece ilk yaratıcı ilke veya neden değil, aynı zamanda yasa-koyucu ve hükmedip yönetici (aksiyolojik) bir tanrı olarak formüle edildi:

“Kelâmcıların bu tutumunun ardında, Allah’ın yalnızca mutlak, nihai bir ilk neden veya ilke değil, ayrıca yasa-koyuculuğun (*normativeness*) özü olduğuna dair şaşmaz inançları bulunmaktadır. Tanrı’nın atıl (*deus otiosus*) bırakıldığı herhangi bir teoride en çok sorun teşkil eden işte bu noktadır ve filozofların ihlal ve ihmal ettiği şey bir Müslüman’ın yasa-koyuculuğun özüne dair bu hassasiyetidir. Yasa koyucu Tanrı, hükmedip yöneten yüce varlıktır... Bu ilahî irade, varlık âleminde her şeyin nasıl olması gerektiğini belirler. O ilahî varlık mutlak, insani değerlerin üstündedir, aşkındır. ... Metafizik bir Tanrı olmanın yanı sıra, bir Müslüman için Allah’ın yüceliği, O’nun aksiyolojik bir Tanrı oluşundan ayrı düşünülemez ya da aksiyolojik oluşundan vaz geçilecek şekilde tasdik edilemez.”<sup>34</sup>

Dolayısıyla tevhidin bu ikinci tezahürü, yani Allah’ın âlem üzerindeki mutlak ve süregiden hâkimiyeti, sadece fiziksel âlemin tedbirini değil, beşerî âlemin tedbirini de içerir. Diğer bir deyişle Allah, değer-yüklü bir hâkimiyetle beşerî âlemi de yönetmektedir. Bu yönetimin bir görünümü “sünnetullah” ise, diğer görünümü de Allah’ın elçileri ve kitapları aracılığıyla vazettiği “ahlaki yasalar”, yani ilahi hukuktur.<sup>35</sup> Böylelikle insanların bireysel ve kolektif hayatını tanzim için vazedilmiş olan ilahi hukukun varlığı ve mahiyeti tevhid ilkesine mündemictir. Konumuz açısından önemi ise tevhidin bu metafizik ve aksiyolojik tezahürünün iktidarın sınırlandırılması yönünde oynadığı roldür. Tevhid ilkesinin bu işlevi İslam siyaset düşüncesine dair yazan araştırmacılar tarafından genelde ihmal edilmiş ve İslam’ın mutlakiyetçi bir yönetim önerdiği yönünde yanlış bir algının yayılmasına neden olmuştur. Hâlbuki tevhid ilkesi ontolojik, epistemolojik, hukuki ve ahlaki olarak iktidarı sınırlandırmaktadır.

## 2. Siyasal İktidarın Ontolojik ve Epistemolojik Olarak Sınırlandırılması

Yukarıda belirtildiği gibi tarih boyunca neredeyse bütün toplumlarda siyasal iktidarın konsolidasyonu ve temerküzü yöneticilere tanrılık veya tanrısallık atfedilmesi suretiyle sağlanmıştır. İslam düşüncesinde ise tevhid ilkesi gereği yöneticilerin böyle bir tanrılık ya da tanrısallık iddiasının önü teorik zeminde net ve kategorik olarak kapanmıştır. Zira tevhid, bir önceki kısımda da izah edildiği gibi, Allah’ın mutlak aşkınlığına vurgu yapar. Bu da Allah’ın “zatında, sıfatlarında ve fiillerinde tam ve mutlak anlamda bir” olduğu ve “Mutlak olan ile göreceli olan yaratılmışlar arasında mutlak bir varlık hiyerarşisi” bulunduğu anlamına gelir.<sup>36</sup> Diğer bir deyişle, ontolojik olarak Mutlak Tanrı hiçbir şekilde göreceli bir yaratılmışın düzeyine inmeyeceği gibi, hiçbir göreceli yaratılmış da yine hiçbir şekilde Mutlak Tanrı’nın düzeyine yükselmez. Söz konusu ontolojik dışlayıcılık hiçbir insanın, kurumun veya nesnenin uluhiyetten pay alamayacağı ve Allah’a ontolojik anlamda hemcinslerinden daha yakın

33 İlyas Çelebi, “Sünnetullah”, TDV İslâm Ansiklopedisi (Erişim 26 Şubat 2024).

34 Faruki, *Tevhid*, 17.

35 Faruki, *Tevhid*, 20-21.

36 Davutoğlu, *Alternatif Paradigmalar*, 111-112.

olamayacağı kuralını mündemiçtir. Böylelikle insanlar arasında, suistimale kapalı mutlak bir ontolojik eşitlik tesis edilmiş olur.

“Tanrısal doğa”, der Sir Thomas W. Arnold İslam’daki tevhid ilkesini işaret ederek, “insan doğası ile o kadar alakasız ve ondan o kadar uzaktır ki, -en azından ana-akım İslami öğretilerde- hiçbir insan Tanrı’ya hemcinslerinden daha yakın olduğunu iddia edemez; kendisine erişilemez olan ilahi egemene boyun eğme noktasında bütün inananlar eşittirler”.<sup>37</sup> Arnold’un bu vurgusunun amacı din olarak sadece Hristiyanlığa aşına olan muhataplarına İslam’ın Hristiyanlıktan tamamen farklı bir metafiziğe yaslandığını göstermektir. Zira İbrahimî geleneğe aidiyetinden dolayı Batı’da ve Batı-dışı toplumların büyük bir kısmında İslam’ın da -özellikle din-siyaset ilişkileri bağlamında- Hristiyanlık gibi olduğu yönünde yaygın bir kanaat vardır. Bu minvalde mesela “halife” Katolik Kilisesinin başı olan papanın, “ulema” eklesiyastik hiyerarşi mensubu ruhbanların ve “emir” de Orta Çağ boyunca papa ile mücadele içerisinde bulunan ve dünyevi otoriteyi temsil eden imparatorun Müslüman dünyadaki izdüşümü olarak algılanagelmiştir. Hâlbuki tevhid inancı bakımından İslam inanç sistemi Hristiyanlıktan çok temel bir zeminde ayrışmakta ve bu fark da siyaset başta olmak üzere hayatın bütün alanlarında kapsamlı ve belirleyici sonuçlar doğurmaktadır. Hem İbrahimî bir din olarak İslam ile sık sık karıştırılması hem de günümüzde bütün dünyayı etkisi altına almış modern siyaset tasavvurunun oluşumundaki belirleyici etkisi nedeniyle Katolik Hristiyanlığa kısa bir göz atmak argümanımızın anlaşılmasını kolaylaştıracaktır.

Öteden beri verili kabul ediliyordusa da on birinci yüzyıldan sonra, özellikle de papaların imparatorlarla giriştikleri iktidar mücadelesi sürecinde vurgulanan bir Katolik öğretilere göre eklesiyastik hiyerarşinin (*clergy*) başı olan papa sıradan insanlardan (*laity*) ontolojik olarak farklılaşmaktadır. Papa’nın bu ayrıcalıklı konumu Tanrı’nın iradesinin tecelli ettiği<sup>38</sup> Kilise hiyerarşisinin diğer mensuplarına da sirayet etmiş, Tanrı ile insanlar arasında aracılık etme otoritesine sahip tüm rahipler sıradan insanlardan daha farklı ve imtiyazlı kabul edilmişlerdir.<sup>39</sup> Buna göre yeryüzünde herkesi yargılama yetkisine sahip ama hiçbir kişi ya da kurum tarafından yargılanamayacak kadar yüce ve kutsal olan papa insanların üstünde, ama Tanrı’nın altında bir ara ontolojik düzlemde yer almaktadır. Zira Papa III. Eugene’nin (1145-1153) ifadeleriyle papanın “bedeni Tanrı’nın bedeninden, ruhu ise Tanrı’nın ruhundan”dır.<sup>40</sup> Papa III. Innocent (1198-1216) ise papanın ontolojik statüsünü daha net bir şekilde ifade eder: “İnananların hanesinin başına getirilen bu hizmetkârın kim olduğunu görüyorsunuz: İsa Mesih’in halifesi, Petrus’un halefi, Rabb’in meshettiği, Firavun’un Tanrısı, Tanrı ile insan arasına yerleştirilmiş, Tanrı’dan aşağı ama insandan yüksek, herkesi yargılayan ve hiç kimse tarafından yargılanmayan”.<sup>41</sup>

Papaya bu ayrıcalığı kazandıran teolojik gerekçe onun Roma Katolik Kilisesinin kurucu başı olduğuna inanılan Havari Petrus’un halifesi olmasıdır. Petrus ise Tanrı’nın enkarnasyonu

37 Sir Thomas W. Arnold, *The Caliphate* (Londra: Routledge & Kegan Paul LTD., 1965), 16.

38 Gündüz, *Güç, İktidar ve Kutsal*, 103.

39 Gündüz, *Güç, İktidar ve Kutsal*, 110.

40 Gündüz, *Güç, İktidar ve Kutsal*, 106.

41 Matthew J. Tuininga, *Calvin’s Political Theology and the Public Engagement of the Church: Christ’s Two Kingdoms* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), 26-27.

olan İsa-Mesih'in<sup>42</sup> halifesidir. Zira Tanrı-oğlu İsa Mesih Petrus'a "bağlama ve çözme" veya "egemenlik", diğer bir deyişle "haram ve helal kılma veya yasaklama ve izin verme" yetkisi vermiştir. Bu otorite ilahidir, yani mutlak ve evrenseldir.<sup>43</sup> Diğer bir deyişle Kilise'nin kurucusu Tanrı-oğlu İsa-Mesih'tir ve İsa-Mesih halifesi olarak Petrus'a ilahi bir egemenlik bahşetmiş, bu ilahi egemenlik de bir yandan öteki havarilere, diğer yandan da Petrus'un halifesi olan papalara ve eklesiyastik hiyerarşinin öteki üyelerine (ruhban sınıfına) aktarılmıştır. Papaların kendilerine "İsa Mesih'in halifesi" demelerinin, "yanılmazlık" ve "egemenlik (*plenitudo potestatis*)" iddialarının kaynağı bu yetkilendirme silsilesidir. Bu otoriteye istinaden papa kendini insanlar ile Tanrı arasında köprülük statüsüne işaret eden "*pontifex maximus*" ünvanı ile tanımlar. Söz konusu statü Katolik inancının o kadar merkezindedir ki biri cennetin egemenliğini, diğeri de dünyanın egemenliğini temsil eden ve İsa-Mesih tarafından Petrus'a verilen (biri altın ve diğeri gümüş) iki anahtar ile bu egemenliğin sahibi papayı simgeleyen taç hâlen Vatikan bayrağının merkezî unsurları olmayı sürdürmektedir.

İslam'da ise insanlar arasında ontolojik ve epistemolojik olarak mutlak bir eşitlik söz konusudur. Fransız müsteşrik Louis Massignon'un modern zihinlere çelişik gibi görünen "İslam laik ve eşitlikçi bir teokrasidir." şeklindeki tasviri<sup>44</sup> bu bakımdan tuhaf karşılanmamalıdır. Halife dâhil hiç kimse ontolojik ve epistemolojik olarak diğer insanların üstünde bir konumda değildir. Ayrıca, yine halife dâhil hiç kimse yanılmazlık<sup>45</sup> ve egemenlik (müstakil hukuk vazetme, dolayısıyla da hukukun üstünde olma statüsü) iddia edemez. Bu bakımdan halife, Batılı kavramlarla söylemek gerekirse, "ruhban/*clergy*" sınıfına değil, "laik/*laity*" sınıfa mensuptur. Zira halife Allah'ın halifesi (*halifetullah*) değil, Hz. Peygamber'in halifesidir. Hz. Peygamber ise, Tanrı'nın bir enkarnasyonu veya avatârı değil, Kur'an'ın açıkça vurguladığı gibi, insanlar arasından seçilmiş bir kul, ontolojik manada sadece bir insandır: "De ki: "Ben, yalnızca sizin gibi bir insanım. Şu var ki bana, ilâhınızın, sadece bir ilâh olduğu vahyolunuyor".<sup>46</sup> Hz. Peygamber de "Hristiyanların İsa ibn Meryem'i övdükleri gibi beni övmeyin. Ben sadece bir kulum. Siz: Allah'ın kulu ve Resulü deyin."<sup>47</sup> sözüyle beşerî statüsünün altını çizmiştir.

42 "Söz [Oğul Tanrı], insan olup [bedenlenip, *in-carnis* olup] aramızda yaşadı". *Kitab-ı Mukaddes* (Erişim 17 Kasım 2023), Yuhanna 1:14.

43 *Kitab-ı Mukaddes* (Erişim 17 Kasım 2023), Matta 16:15-20.

44 bk. Erwin I. J. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslam Siyaset Düşüncesi*, çev. Ali Çaksu (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), 17.

45 bk. Özgür Kavak, "Müslümanları Kargaşadan Kurtarmak: Gıyâsü'l-Ümem Fi'İltiyâsi'z-Zulem'in Özeti", *Zor Zamanda Siyaset: Zor Zamanda Siyaset: İmâmü'l-Haremeyn Cüveyni ve Gıyâsü'l-Ümem fi İltiyâsi'z-Zulem Adlı Eseri*, der. Özgür Kavak - Ömer Türker (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 295.

46 Kehf 18/110. Diğer bir ayette şöyle ifade edilir: "Size, 'Allah'ın hazineleri benim yanımdadır' demiyorum, gaybı da bilmem, melek olduğumu da söylemiyorum. Sizin hor gördüğünüz kimseler için, 'Allah onlara faydalı şeyler vermeyecektir' diyemem. Onların içlerinde olan şeyi Allah daha iyi bilir. Bunları yaparsam gerçekten zalimlerden olurum!" Hüd 11/31.

47 Zeynuddin Ahmed b. Abdullatif ez-Zebîdî, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarih*, çev. Harun Ünal (İstanbul: Ravza Yayınları, 2010), 702. Bu minvalde Hz. Peygamber'in başka ifadeleri de mevcuttur: "Ey cemaat! Her zaman nasıl konuşuyorsanız, öyle konuşun! Şeytan sizi saptırmasın! Ben, Abdullah'ın oğlu Muhammed'im. Ben Allah'ın kulu ve resulüyüm. Vallahi! Sizin beni bulunduğum derecenin üzerine çıkarmanızı sevmem.", Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 21/166 (No. 13529); "Ben ancak bir insanım, size dininize dair bir şey emredersem onu hemen alın. Ama kendi görüşümle bir şey emredersem (unutmayın ki) ben de bir insanım.", *Müslim*, Fezâil, 140;

Dolayısıyla Ehl-i Sünnet inancına göre, Hz. Peygamber'in sahip olduğu ve ondan halifesine (Hz. Ebubekir) ve diğer halifelere aktarılan bir uluhiyet veya egemenlik otoritesi bulunmamaktadır. Nitekim Mâverdî tarafından yapılmış olan ve İslam siyaset düşüncesi literatüründe klasikleşmiş tanımına göre imamet, “dinin muhafaza edilmesi ve dünya işlerinin idare edilmesi (siyaseti) hususunda nübüvve hilafet etmek”tir.<sup>48</sup> Bu tanımda, dikkat edilirse, imamın dine ilişkin görevi “onu sahiplenmek ya da ikmal etmek” değil, “onu muhafaza etmek” şeklinde tarif edilmiştir. Diğer bir deyişle İslam halifesinin, Tanrı tarafından atanmış Petrus'un sahip olduğu “egemenlik” veya “bağımsız hüküm koyma” yetkisi gibi bir yetkisi bulunmamaktadır. Zira din ve ilahi vahiy Hz. Peygamber'in vefatı ile tamamlanmıştır; ondan sonra hiç kimsenin dine bir şey ilave etme veya ondan bir şey çıkarma, yani dine dair bir hüküm koyma veya konmuş hükümleri ilga etme gibi bir yetkisi bulunmamaktadır. Nitekim Mâverdî imametini tarifinde vurguladığı “dinin muhafazası” ifadesini, halifenin görevlerini tadat ederken ilk sırada zikrettiği “dini, istikrar bulmuş (yerleşik) ve selefin üzerinde icmâ ettiği ilkelere göre muhafaza etmek” şeklinde tefsir etmektedir.<sup>49</sup>

Ayrıca İslam'da halifenin, Arnold'un vurguladığı üzere, Allah'ın iradesine dışlayıcı bir erişimi bulunmamaktadır. Hakikatin bilgisinin nihai kaynağı olan Kur'an Hz. Peygamber'in vefatı ile birlikte tamama ermiştir ve kategorik olarak herkesin erişimine açık durumdadır. Dolayısıyla, tarihte pek çok kültürde din adamlarının veya rahiplerin iddialarının aksine, hiç kimse hakikate hemcinslerinden daha yakın olduğunu iddia edemez ya da böyle bir iddiaya istinaden siyasi ya da sosyal bir iktidar dayatmasında bulunamaz. Aynı şekilde ne halife ne de âlimler insanlar ile Allah arasında bir aracı (*pontifex*) da değildirler. Tevhid inancının açık ihlali anlamına gelen bu durum kategorik olarak reddedilmiştir.<sup>50</sup> Bu bağlamda, mesela, Hz. Ebubekir kendisine “halifetullah”, yani “Allah'ın halifesi” diye hitap edilmesini reddetmiş ve “Resulullah'ın halifesi” olduğunu söylemiştir.<sup>51</sup> Ehl-i Sünnet âlimleri de halifeye, ona insanüstü bir statü atfedecek şekilde “halifetullah”,<sup>52</sup> “melikü'l-mülük” veya “şehinşâh-ı a'zam” denmesini caiz görmemişlerdir.<sup>53</sup> Kallek'in işaret ettiği gibi, Mâverdî, mesela, “imamın Allah'ın

“Siz dünyanın işini daha iyi bilirsiniz.”, Müslim, Fezâil, 141; “Bilmelisiniz ki ben de sizin gibi bir insanım. Öyle anlar olur ki, bana herhangi bir anlaşmazlık konusu gelir. Ola ki, taraflardan kimileriniz öyle bir savunma yapar ki, beni ikna eder ve ben de o kimsenin haklı olabildiğini sanabilir, onun lehinde bir hüküm verebilirim. Ben kimin lehine herhangi bir Müslümanın hakkı ile hüküm vermiş isem, bu ancak bir ateş parçasıdır, dilerse o ateş parçasını alsın, dilerse bıraksın.”, Buhârî, Mezâlim, 16 (No. 2458); “Ben kral değilim. Ben ancak Kureyş'ten kurutulmuş et yiyen bir kadının oğluyum.”, Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek*, 4/571 (No. 3773), 5/443 (No. 4412).

48 Ebü'l-Hasan el-Mâverdî, *el-Ahkâmu's-Sultâniyye ve'l-Vilâyâtü'l-Diniyye* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985), 5.

49 Mâverdî, *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*, 18.

50 Bu konuda Taberânî'nin naklettiği bir hadis şöyledir: “Ümmetimin için en fazla üç durumdan korkuyorum... İkincisi, Yüce Allah bir adama yetki verdiğiğinde, adam der ki: ‘Bana itaat eden Yüce Allah’a itaat etmiş olur, bana karşı gelen de Yüce Allah’a karşı gelmiş olur’. Oysa yalan söylüyordur. Çünkü Allah'tan başka, hiçbir halife diğerlerine bir sığınak olamaz”. Muhammed b. Süleyman er-Rûdânî, *Cem'ul-Fevâid min Câmi'il-Usul ve Mecma'iz-Zevâid*, çev. Hüseyin Yıldız (İstanbul: Ocak Yayıncılık, 1988), 5/246.

51 İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015), 1/424.

52 Mâverdî, *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*, 17.

53 Cengiz Kallek, “Mâverdî'nin Ahlakî, İctimai, Siyasi ve İktisadi Görüşleri”, *Divan İlmî Araştırmalar* 17 (2004/2),

değil, Hz. Peygamber'in halifesi olduğunu savunurken hem Fars siyaset kültüründeki *zillullah* (Allah'ın gölgesi) ideolojisini hem de yanılmaz kanun koyucu masum imam (*halifetullah*) beklentisini dışlamaktadır".<sup>54</sup> Hatta İslam siyaset düşüncesi literatürü halifeyi halk adına faaliyet gösteren memur ve halkın vekili olarak tasvir eder. Bâkîllânî'ye göre halife "ümmeğin vekili ve naibi" iken, Cüveynî'ye göre halife "ahkâmın tenfizi hususunda naip kılınmıştır".<sup>55</sup> Cüveynî ayrıca "İslam'ı yaşamada ve ona sarılmada imam[in] herhangi bir insan gibi" olduğunun altını çizer. İmamın diğer insanlardan tek farkı ise imamın "insanların Şeriat'a uymalarında vasıta" konumunda bulunmasıdır.<sup>56</sup> Halk ile yöneticileri arasındaki ilişkiyi müvekkil-vekil ilişkisi olarak gören İbn Teymiyye de yöneticiyi "ecîr" yani "bir işi yapması için ücret mukabili tutulmuş işçi" olarak yansıtır.<sup>57</sup> Hilafet ya da imamet yerine "devlet" kavramını kullanan Hallaq aynı durumu şöyle ifade eder: "Tıpkı bir evi belirli standartlara göre muhafaza etmesi için bir hizmetçinin tutulması gibi, devlet ve onun bir nevi ücretli yöneticisi olan sultan toplum adına şer'î sosyal dünyayı düzenleme ve muhafaza etme işlevi görüyordu".<sup>58</sup>

Diğer bir deyişle halife, İslam ümmetine toplu olarak yüklenmiş olan bir sorumluluğu, yani şer'î ahkâmın tatbiki sorumluluğunu yerine getirmek için görevlendirilmiş bir vekil veya velidir. Nitekim hilafetin "cihat ve ilim tahsil etmek gibi" bir farz-ı kifâye oluşu da söz konusu kolektif sorumluluğu işaret etmektedir.<sup>59</sup> Görev ve sorumluluk ilahi olmakla birlikte, onu icra eden kişinin ya da kurumun statüsü araçsaldır. Davutoğlu'nun vurguladığı gibi İslam'da siyasal otorite, "kurumsal olarak aşkın" olsa bile, "ontolojik olarak araçsal"dır.<sup>60</sup> Dolayısıyla, pratikteki bazı aykırı tecrübelerle rağmen,<sup>61</sup> İslam siyaset teorisi, diğer toplum ve kültürlerde yaygın olarak rastlanan iktidarın uluhiyet iddiasını kati bir şekilde reddetmiş, böylelikle de iktidarı ontolojik ve epistemolojik olarak sınırlandırmıştır.

### 3. Siyasal İktidarın Hukuki ve Ahlaki Olarak Sınırlandırılması

İnsanların zihinlerine ve kalplerine hükmetmek iktidar etme biçimlerinin en yüksek derecesi olduğundan siyasal iktidarın ontolojik ve epistemolojik olarak sınırlandırılması siyasal

222.

54 Kallek, "Mâverdi'nin Ahlaki, İçtimai, Siyasi ve İktisadi Görüşleri", 237. "Zillullah" tartışmaya açık bir kavramdır. Zira bazı kaynaklarda Hz. Peygamber'in "Sultan Allah'ın yeryüzündeki gölgesidir, bütün mazlumlar ona sığınurlar" (Aclunî, 1/521) dediği ifade edilmektedir. Nitekim bu hadis bugün hâlen Topkapı Sarayı'nın dışı bakan yüzünde de bulunmaktadır. Ancak bu ifade, çok açıktır ki, sultanın Allah'ın vekili olduğunu ve Allah adına hareket ettiğini değil, sultanın mazlumlar için bir sığınak olduğunu belirtmektedir. Yoksa bu ifadeye istinaden sultana veya devlete bir kutsallık atfetmek mümkün değildir.

55 Abdurrahim Şen, *İslam Hukuk Düşüncesinde İktidar ve Meşruiyet* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 33.

56 Cüveynî, *Gıyasu'l-umem fi iltiyâsi'z-zulem*, çev. Abdullah Ünalın (İstanbul: Mevsimler Kitap, 2016), 222-223.

57 İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü'ş-Şer'iyye*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1985), 37.

58 Wael Hallaq, *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament* (New York: Columbia University Press, 2013), 63.

59 Mâverdi, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, 6.

60 Ahmet Davutoğlu, *Alternative Paradigms: The Impact of Islamic and Western Weltanschauungs on Political Theory* (Maryland: University Press of America, 1994), 152.

61 Hallaq, *The Impossible State*, 63.

düzenin selameti açısından hayati derecede önemlidir ve İslam'daki siyasal otorite anlayışını diğer din ve kültürlerde görülen otorite anlayışlarından çok temel bir düzeyde farklılaştırır. Ancak İslam'da iktidarın sınırlandırılması bundan ibaret değildir. Metafizik düzeydeki bu sınırlandırma daha somut ve kurumsal düzeyde ilahi hukuk ile de desteklenir. Yukarıda da ifade edildiği gibi, tevhidin bir bileşeni ilahi aşkınlık ise eğer, diğer bileşeni de Allah'ın âlem üzerindeki süreğen hâkimiyeti ve yasa-koyucu otoritesidir. Diğer bir deyişle Allah metafizik bir Tanrı olduğu gibi, aksiyolojik bir Tanrı'dır da. Hallaq'ın vurguladığı üzere:

“İlahî egemenlik, aşkın ve teolojik olmaktan önce, ahlakidir. Bu egemen iradenin bir görünümü olan Şeriat ahlaki olarak inşa edilmiş olan hukuk vasıtasıyla ahlaki ilkeleri ifade eder.<sup>62</sup> ... Şeriat, Tanrı'nın egemenliğinin ifadesi[dir], çünkü paradigmatik ‘lâ ilâhe illallah’ ilkesi Tanrı'nın tek egemen olduğuna dair temel bilgiyi ve dinî ve söylemsel uygulamayı özetler. Bu bilgi yapısal[r]: Sosyal-pratik etikten siyasi yönetime kadar Müslüman yaşamının dokusuna nüfuz etmişti[r].”<sup>63</sup>

Egemenlik özünde hukuk yaratma iradesine karşılık gelir ve kısaca “hukukta son sözü söyleme”<sup>64</sup> otoritesi olarak tanımlanabilir. İslam ilahiyatında tevhid ilkesi gereği egemenlik mutlak ve bölünmez bir biçimde Allah'a aittir. Bu bakımdan nihai ve mutlak Kanun Koyucu (Şâri) Allah'tır. Yukarıda da vurgulandığı gibi ne halife ne emir veya sultan ne âlimler ne bir tüzel kişilik olarak devlet ve ne de bir bütün olarak toplum egemenlik iddiasında bulunamaz. Bu durumda Allah'ın hukuku olan Şeriat, İslami bir siyasal ve toplumsal birime aşkın, yani onun öncesinde ve ötesinde var olan hukuki-ahlaki bir çerçevedir. Hatta ilgili topluma ve siyasal birime anlamını ve kimliğini kazandıran da söz konusu ilahi hukuktur. Nitekim bir insan topluluğunun “ümme” ve bir siyasal birimin de “dârul-İslam” olduğunu belirleyen başlıca amil ilgili birimde şer'î hukukun tatbik edilip edilmediğidir.<sup>65</sup> İlahi hukuk hem kurucu bir ilke, hem meşruiyet kaynağı ve hem de en üstün otorite olarak ilgili siyasal ve toplumsal varlığın başat unsurudur. Kısacası evrensel olarak iyi yönetişimin belirleyici özelliği varsayılan “hukukun üstünlüğü” ilkesi net ve güçlü biçimde ana-akım İslam siyaset teorisinde karşılığını bulmuştur.

Buna mukabil şer'î ilke ve hükümlerin anlaşılması, açıklanması, tikel olay ve olgulara tatbiki ve hakkında doğrudan hükümlerin bulunmadığı durumlara kıyas yoluyla teşmili fakiherin uhdesine bırakılmıştır. Hatta şer'î hukukun kaynaklarının barındırdığı çeşitliliği, yorum farklarını ve ihtilafli konuların çokluğunu dikkate aldığımızda, âlimlerin faaliyet alanının bir hayli geniş olduğunu söyleyebiliriz. Ancak, Hz. Peygamber'in varisleri olarak tarif ve taltif edilen bu âlimler,<sup>66</sup> eklesiyastik hiyerarşi üyeleri gibi tanrısal iradeye dışlayıcı erişime sahip, buna istinaden de Tanrı ile insanlar arasında aracılık eden ve bundan büyük bir toplumsal ve siyasal güç devşiren bir ruhban sınıfı değildir. Âlimler siyasal otoriteyi temsil etmezler ve ona karşı sorumlu değildirler. Toplumun kolektif sorumluluğu (*farz-ı kifâye*) olan ilim öğrenme görevini toplum adına yerine

62 Hallaq, *The Impossible State*, 49.

63 Hallaq, *The Impossible State*, 71.

64 Michael G. Roskin, *Countries and Concepts: Politics, Geography, Culture* (Boston: Pearson, 2013), 7.

65 Hallaq, *The Impossible State*, 49.

66 Rûdânî, *Cem'ul-Fevâid*, 1/117.

getiren ve bu bakımdan toplumu temsil eden sivil, ademimerkezî ve çoğulcu bir gruptur.<sup>67</sup>

Hukukun ve hukuku temsil eden zümrenin söz konusu bağımsız ve sivil konumu modern çağda geliştirilen ve iktidarı sınırlandırmanın başlıca mekanizması olarak görülen “güçler ayrılığı” ilkesinin ana-akım İslam siyaset teorisinde kendiliğinden var olduğunu ortaya koyar.<sup>68</sup> Zira her ne kadar fakihler/âlimler grubu bir egemenliği temsil ediyor değillerse bile, İslam siyaset teorisinde, verili şer’î kaynaklarla birlikte, “yasama” işlevini yerine getirmektedirler. Bu bakımdan yasama yürütmeden kelimenin tam anlamıyla bağımsız bir kurum ve süreç olarak tebarüz etmektedir. Yargı erki de yine fakihler topluluğu mensupları tarafından bu bağımsız hukuk sistemini uygulamak üzerine üstlenilmiştir. Siyasal düzenin işleyişinin gereği olarak siyasal otorite tarafından atanan yargı mensupları yapısal açıdan fakihler kadar müstakil ve ademimerkezî değillerse de tatbik ettikleri hukukun mahiyeti, aldıkları eğitimin ahlaki ve mensup oldukları epistemik cemaatin disiplini en zor zamanlarda bile onlara olabildiğince özerk bir alan sağlar. Ayrıca siyasal iktidarın meşruiyeti şer’î hukukun tatbikinin yanı sıra ona riayete bağlı olduğundan toplumsal psikoloji ve siyasal ahlak da söz konusu özerkliği pekiştiren bir atmosfer oluşturur. Tarihsel tecrübeye referansla durumu ele alan Hallağ yasama ve yargı erklerinin yürütmeden bağımsızlığını bunların yaslandığı şer’î otoriteye atfeder: “Müftü, müellif-fakih ve hâkim, devlet yasasının, devlet düzeninin ya da kanunun değil, Şeriat’ın otoritesinin altında kendilerine düşen işlevleri yerine getiriyorlardı. Ve bunu kendi sosyal dünyaları içinde, o dünyanın çıkarı için yapıyorlardı”.<sup>69</sup>

Kıscacası, ana-akım İslam siyaset teorisinde siyasal iktidar, sadece ontolojik ve epistemolojik olarak değil, hukuki olarak da sınırlandırılmaktadır. İslam hukukunun mahiyeti ve bu hukuku temsil ve tatbik eden zümrenin yapısı gereği “hukukun üstünlüğü” ve “güçler ayrılığı” ilkesi İslam siyaset modelinde en az modern iyi-yönetişim modelindeki kadar etkin bir şekilde mevcuttur. Egemenliğin kaynağı ve sosyal-siyasal düzene yansımaları bakımından İslami siyaset modelinin “teokrasi” veya “demokrasi”den ziyade “nomokrasi” olarak nitelendirilmesinin nedeni işte bu güçlü ve kapsayıcı hukuki arka plandır.<sup>70</sup>

Bu genel arka planı verili alıp iktidarın hukuki olarak sınırlandırılmasının daha tikel unsurlarına kısaca göz atmak faydalı olacaktır. Yukarıda iktidarın konsolidasyonunun yöneticilere bir kutsiyet atfetmek suretiyle değil hukuk yoluyla sağlandığı ifade edilmişti. Söz konusu hukuki hükmün kaynağı Nisâ suresinin elli dokuzuncu ayetidir: “*Ey iman edenler! Allah’a itaat edin, peygambere itaat edin, sizden olan ülü’l-emre de. Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz -Allah’a ve âhirete gerçekten inanıyorsanız- onu, Allah’a ve peygambere götürün*”.<sup>71</sup> Öte yandan Kur’an iktidarın sınırlandırılması konusunda da aynı derecede bağlayıcı ve net hükümler ihtiva etmektedir. Hatta âdeta iyi-yönetişimin evrensel standardına işaret edercesine, iktidarın

67 Hallağ, *The Impossible State*, 52.

68 Hallağ, *The Impossible State*, 48-73.

69 Hallağ, *İmkânsız Devlet*, 106.

70 Muhammad Hashim Kamali, “Characteristics of the Islamic State”, *Islamic Studies*, Cilt 32, No 1 (Bahar 1993): 35-36.

71 en-Nisâ 4/59.



sınırlandırılmasını iktidarın konsolidasyonuna bitişik olarak sunmaktadır. Nitekim Nisâ suresinin bir önceki (elli sekizinci) ayeti şu şekildedir: “Allah size, emanetleri mutlaka ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emreder”.<sup>72</sup> Müfessirlere göre “ülü’l-emr”e itaati emreden elli dokuzuncu ayetin muhatapları özelde yönetilenler iken, bu ayetin muhatapları da özelde yönetenler, yani siyasal iktidarı elinde tutanlardır.<sup>73</sup>

*Siyâsetü’ş-Şer’iyye* adlı eserini bu ayetin açıklanması amacıyla kaleme aldığı söyleyen İbn Teymiyye, ayetin “emanetlerin ehline verilmesi”ni emreden birinci kısmını şu şekilde izah eder: “Buna göre yöneticinin (*veliyülemr*), Müslümanların her bir işinin başına o iş için en uygun kimse onu getirmesi gerekir... Bu, yöneticinin vazifesi olduğundan devlet başkanının şehirlere devleti temsilen atanacaklar ... içinden görevi gerçekten hak eden kimseleri araştırması [ve tespit etmesi] gerekir. Söz konusu [alt düzey] idarecilerin her biri de kendi yerlerine vekil tayin etme ve [emirleri altındaki işler için] memur atama konusunda bulabildikleri en uygun kişileri seçmekle yükümlüdür... Yönetici, bir makama birisini getireceğinde o makamı en çok hak eden ve en uygun olan kişiyi bırakır da sırf aralarında akrabalık, azat ilişkisi, arkadaşlık, hemşerilik, aynı mezhepten veya tarikattan olma veya Arap, İranlı, Türk, Rum gibi aynı ırktan olma gibi bir sebeple yahut o makama getireceği kişiden alacağı mal, menfaat veya başka şekillerdeki rüşvet sebebiyle onu tayin eder, o makama daha layık olan kimseye karşı kalbinde duyduğu kin veya aralarındaki düşmanlık sebebiyle daha layık olanı getirmezse Allah’a, Resulü’ne ve müminlere ihanet etmiş olur. Bu kimse, yasaklanmış olan şu fiilleri yapan kimseler kapsamına girer: ‘Ey iman edenler! Allah ve Resulü’ne karşı hainlik etmeyin, emanetinizdeki şeylere de bile bile hıyanet etmeyin. Mal ve çocuklarınızın sizin için birer imtihan olduğunu ve büyük mükâfatın Allah katında bulunduğunu bilin’ (Enfâl 8/27-28). Kişi çocuğunu veya azat ettiği eski kölesini sevmesi sebebiyle yönetime ilişkin bazı konularda onu tercih etme veya hak etmediği şeyi ona verme yoluna başvurabilir. Böyle yapması hâlinde emanete hıyanet etmiş olur. Yine hak etmediği şeyi alarak malını veya hazzını arttırmayı tercih edebilir yahut yönetime ilişkin konularda kendilerine yaltaklık ettiği bazı kimseleri kayırabilir ki bu durumda da Allah’a, Resulü’ne ve [kendisine yüklenen] emanete hıyanet etmiş olur.”<sup>74</sup>

Sınırlandırılmamış iktidarın ve keyfi yönetimin iktidarını garanti altına almak ve etkinliğini artırmak için en sık başvurduğu yöntem, “devlet” teşkilatını özellikle kritik noktalara kendine yakın ve sadık insanları atamak suretiyle tamamen kontrol altına almasıdır. Nepotizm uzun vadede ilgili siyasal birimin tahrip olmasına ve hatta yıkımına sebebiyet verse bile kısa vadede yöneticinin şahsını ve iktidarını koruması için etkili ve kolay yol olarak görülür. Bu bakımdan da evrensel düzeyde kendini tekrar eden bir kalıp olarak tezahür eder. Aslında araştırmacılar nepotizmin biyolojik yönüne de vurgu yaparlar ve milyonlarca yıl önceye dayandığını iddia ederler. Zira onlara göre muhafaza edilmesi gereken sadece organizmanın kendisi değil, aynı zamanda organizmanın genleridir. Bu da akraba seçilimi olarak tezahür eder. Bu bakımdan “kaynakları akrabalara aktarma arzusu, insan siyasetindeki en kalıcı sabit değerlerden biridir.”<sup>75</sup>

72 en-Nisâ 4/58.

73 H. Karaman vd., *Kur’an Yolu Tefsiri*, 2/82.

74 İbn Teymiyye, *Şer’i Siyaset (Es-Siyâsetü’ş-Şer’iyye)*, çev. Soner Duman (İstanbul: Timaş Yayınları, 2021), 17-19.

75 Fukuyama, *Siyasi Düzenin Kökenleri*, 43.

İşte siyasal iktidarın suiistimalinin gerek akrabaların gerekse de diğer yakınların kayırılmasına dayalı bu en yaygın ve köklü biçimi Kur'an tarafından katı ve net bir şekilde yasaklanmıştır. Hz. Peygamber de bu hususta şu uyarıda bulunur: “Her kim Müslümanlara yönetici olur da bir kişiyi sadece sevdiğinden dolayı Müslümanların başına idareci yaparsa Yüce Allah'ın laneti üzerine olur! Üstelik Cehenneme girene kadar Yüce Allah onun ne farz ne de nafil hiçbir ibadetini kabul etmez”.<sup>76</sup> Yöneticiler, hangi seviyede olurlarsa olsunlar, sorumlu oldukları makamlara keyfi tayinler yapamazlar. O makamın gereklerini yerine getirebilecek donanıma ve karaktere sahip en uygun kişileri –bu insanlar dindarlık açısından daha zayıf olsalar bile<sup>77</sup>- ataması dinî bir zorunluluktur. Aksi hâlde ilgili yönetici Allah'a, resulüne ve bütün müminlere karşı hainlik etmiş olur.

Ayetin ikinci kısmı ise yöneticilere “adaletle hükmetmeyi” emretmektedir. Adalet muhtelif şekillerde tanımlanabilirse de İslam açısından en önde gelen ve en sarıh anlamı “Allah'ın indirdiği ile hükmetmek”,<sup>78</sup> yani siyasal yönetimde şer'î hukuku tatbik etmektir.<sup>79</sup> Dolayısıyla tevhid ilkesinin bir gereği olan Allah'ın âlem üzerindeki mutlak ve kesintisiz hâkimiyeti, insanların toplumsal hayatı bağlamında şer'î hukukun tesisi ve tatbiki şeklinde özelleştirilmiştir.

İbn Teymiyye *Siyâsetü'l-Şer'iyye*'nin ikinci kısmını “adaletle hükmetme”ye tahsis etmiştir. Adaletin tatbiki de iki başlık altında incelenmiştir: 1) Allah'ın hadlerinin (Hududullah) uygulanması ve haklarının (Hukukullah) muhafazası, 2) Kulların hadlerinin uygulanması ve haklarının muhafazası.<sup>80</sup> Hududullahın tatbiki, kamuya karşı işlenen suçların cezalandırılması ve kuvvet kullanan bir topluluğun (cihat yoluyla) cezalandırılması iken, Hukukullah Allah'a şirk koşulmamasını ve ibadetleri ifade eder.<sup>81</sup> Kulların haklarına ve hadlerine gelince, bunlar en genel anlamda insanların bedensel ve ruhsal bütünlüğünün muhafazası şeklinde ifade edilebilir. Dolayısıyla haksız yere birini öldürme, yaralama, malî hakların ihlali ve insan onuruna karşı işlenen suçlar cezai müeyyideye tabidir.<sup>82</sup> İşte tüm bu hakların muhafazası ve hakların ihlali durumunda cezai müeyyidenin uygulanması İslam âlimleri tarafından yönetimde adaletin tatbiki olarak algılanmıştır.

Bu bakımdan Kur'an tarafından garanti altına alınan “ülü'l-emre itaat” mecburiyetinin bir sınırı vardır ve bu sınır da adaletin tesisi, daha net bir ifadeyle şer'î hukukun tatbikidir. Nitekim müfessirler ilgili ayetteki (en-Nisâ 4/59) kelimelerin sırasının ve ifade biçiminin itaatın sınırlarına işaret ettiğini düşünmüşlerdir. Her şeyden önce Allah'ın ve resulünün adı yöneticilerden önce zikredilmiştir. Bu Allah'ın kitabının ve Hz. Peygamber'in sünnetinin mutlak üstünlüğünü gösterir. Ayrıca, “İtaat ediniz” emri tekrarlanmadan ‘ülü'l-emre de’ denmesi, bunların itaat yükümlülüğü bakımından Allah ve Resulü gibi olmadıklarına, emirleri meşru (Allah ve Resulü'nün talimatına uygun) olmadıkça kendilerine itaat edilmeyeceğine

76 Rûdânî, *Cem'ul-Fevâid*, 5/247.

77 İbn Teymiyye, *Şer'î Siyaset*, 27.

78 “Ve her kim Allah'ın indirdiği ile hükmetmezse işte onlar zalimlerin ta kendileridir.” (Mâide 5/45).

79 Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 2/279.

80 bk. İbn Teymiyye, *Şer'î Siyaset*, 75-200.

81 Ali Bardakoğlu, “Hak”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 28 Kasım 2023).

82 İbn Teymiyye, *Şer'î Siyaset*, 169-200.

işaret etmektedir”.<sup>83</sup> Ayetin devamında yer alan “Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz onu Allah’a ve Peygamber’e götürün.” ifadesi ile de yine yönetilenlerle ülü’l-emr arasındaki bir ihtilafta üst karar mercii olarak şer’î hukuka başvurulması talimatı verilmektedir.

Nitekim Hz. Peygamber de yöneticilerin meşru olmayan emirlerine itaat edilmemesi gerektiğini söylemektedir: “Hiçbir mahlûka, Allah emrine uymadığı takdirde itaat edilemez.”, “Ancak mâruf (meşru) olan emre itaat edilir.”, “Allah’a itaatsizlik sayılan emre itaat edilmez”.<sup>84</sup> Kaynaklarda bu ayetin nüzul sebebi olarak zikredilen şu olay aslında Hz. Peygamber’in bu hadislerinde zikredilen itaatin sınırları hakkında net bir fikir vermektedir:

“Hz. Peygamber bir gruba (seriyye) askerî görev vermiş, başlarına da Abdullah b. Huzâfe’yi geçirmiştir. Abdullah bir sebeple öfkelenmiş, emri altındakilere odun toplayıp yakmalarını, ateş olunca da içine girmelerini emretmişti. Emri alanlar tereddüt içinde kaldılar. Bir kısmı ‘Komutana (ülü’l-emre) itaat edilir’ diye ateşe girmeye teşebbüs ediyorlar, bir kısmı ise ‘bu itaatin, buyruğun meşru olmasına bağlı bulunduğunu’ düşünerek onları engelliyorlar, ‘Biz ateşten kaçarak Peygamber’e katıldık’ diyorlardı. Bu çekişme devam ederken ateş söndü. Seferden dönünce durumu Resullullah’a arz ettiler. ‘Eğer ateşe girseydiler kıyamete kadar ondan kurtulup çıkamazlardı. İtaat ancak meşru emre olur’ buyurdu.”<sup>85</sup>

İslam’da siyasal iktidarı sınırlandıran diğer bir husus da siyasal yönetim süreçlerinde “istişare”nin zorunluluğudur. Allah Kur’an’da işlerin istişare ile yürütülmesini emretmektedir: “[İş hakkında onlara danış karar verince de Allah’a güven, doğrusu Allah kendisine güvenenleri sever”<sup>86</sup> ve “İşleri de aralarındaki danışma ile yürür”.<sup>87</sup> İstişarenin amacı, çok açıktır ki, karar alma süreçlerini yöneticinin donanımına, düşünme seviyesine veya keyfine hapsedmemek, kamuyu ilgilendiren herhangi bir konuda ve toplumsal menfaati gözetecek şekilde, en iyi ve doğru kararın alınması için gerekli bilgiyi kolektif olarak üretmektir. İstişare keyfi bir uygulama değil, yöneticinin kararlarını yönlendiren ve sınırlandıran bir süreçtir.<sup>88</sup> İstişarenin nasıl yapılacağı konusu Kur’an’da belli bir forma bağlanmamış, topluma bu konuda zamanın ihtiyaçları ve imkânlarına göre bir form belirleme esnekliği sağlanmıştır.

Yukarıda da değinildiği gibi, Ehl-i Sünnet âlimleri de sonraki dönemde şer’î hukukun tatbikini ve insani iradelere üstünlüğünü siyasal düzenin asli şartı olarak görmüşler, tarihsel gelişmelerin daha önce üzerinde uzlaşmış olan hilafetin şeklî şartlarını imkânsız kıldığı dönemlerde ümmetin sıhhat ve selameti ile şer’î hukukun tatbikini söz konusu şartlara tercih etmişlerdir, ki Kur’an ve sünnet dikkate alındığında bunun İslam’da siyasal düzenin özüne uygun olduğu anlaşılmaktadır. Bu hususta en fazla eleştirilen ve kendinden sonraki düşünürler için de bir model teşkil eden Mâverdî, mesela, tarihsel açıdan hilafetin sembolik bir kuruma dönüştüğü bir dönemde toplumsal sürekliliği ve tevhidi merkeze alarak yeni bir model önermiştir. Bilindiği gibi Mâverdî’nin *el-Ahkâmü’s-Sultâniyye*’si “İslam kamu hukukuna dair ilk müstakil

83 Karaman vd., *Kur’an Yolu*, 2/87.

84 Karaman vd., *Kur’an Yolu*, 2/87.

85 Karaman vd., *Kur’an Yolu*, 2/87.

86 Âl-i İmrân 3/159.

87 eş-Şûrâ 42/38.

88 İbn Teymiyye, *Şer’î Siyaset*, 201.

çalışma” niteliğini haizdir. Bu konuda Mâverdî’nin müstakil bir eser kaleme alması bir rastlantı ya da salt entelektüel bir tercih değildir. Tam aksine, böyle bir çaba, tarihsel ve siyaset açısından hangi şartlar hâkim olursa olsun İslam toplumunda ilahi hukuktan taviz verilemeyeceğini iddia etmektedir. Nitekim kendisinden önce hilafet/imamet bahisleri kelâm kitaplarında ve anayasal çerçevede incelenmekteydi ve siyaset yönetimin hukuki vechesi fûrû-i fıkıh kitaplarına bırakılmıştı. Zira hilafetin/imametnin mevcudiyetinde şer’î hukukun geçerliliği verili alınmaktaydı ve bunun ilgili çalışmalarda ayrıca vurgulanmasına gerek yoktu. Ancak Mâverdî için durum değişmişti. Siyaset iktidarı zora dayalı olarak ele geçirmiş ve kontrolü elinde tutan bir Büveyhî Emirliği mevcuttu. Bu durumda şer’î hukukun mevcudiyeti ve üstünlüğü artık verili alınamazdı. Dolayısıyla Mâverdî, zorunluluk icabı “*imâretü ’l-istilâ*”yı benimsemiş olmakla birlikte, kamu yönetiminin bütün yönlerini hukuki bir çerçevede ele alan müstakil bir eser kaleme alarak İslam toplumunda “hukukun üstünlüğü”nü muhafaza etmek istemiştir. Kallek’in vurguladığı üzere:

“Mâverdî, zaruretten kaynaklanan *imâretü ’l-istilâ*yı benimsemekle –imameti şeriatın hâkimiyet alanının dışına itmek yerine—aşlında gâsıp emîrleri meşruiyet sınırları içine çekmeye çalışmıştır. Çünkü velâyetlerden sorumlu imamın tevdi etmediği hiçbir kamu görevi meşru değildir ve bütün devlet erkânı yetkilerini sadece tevliye yoluyla kullanır. Halife bir eyaletin idaresini zorla ele geçiren emiri tanımak suretiyle bölgenin yönetimine yetkili kılarak –fâsid ve mahzurlu sayılacak uygulamalar yerine—dinî ahkâmın infazını sağlamaktadır.”<sup>89</sup>

Mâverdî’ye göre halifenin belirlenmesi süreci tamamen hukuki bir sözleşmeden (*akid*) ibarettir. Diğer sözleşmelerde olduğu gibi halife tayininde seçici kurulun (*ehlü ’l-hall ve ’l-’akd*) “îcab”ı ve halife adayının “kabul”ü aranmakta, bu süreç halkın onayı (biat) ile tamamlanmaktadır.<sup>90</sup> Böylelikle başından sonuna ve en üst kademededen en alt kademeye kadar bütün kamu yönetimi hukuki bir nitelik kazanmakta, siyaset uygulamaların geçerliliği ve siyaset sistemin meşruiyeti hukuka nispetle tespit edilmektedir.

Mâverdî’den sonra tarihsel ve siyaset şartlar değişmeye devam etmiş, İslam toplumunda veya toplumlarında siyaset düzenin formel yapısı veya mekanizması ne olursa olsun Kur’anî bir emir olan adaletin tesisi, yani şer’î hukukun tatbiki siyasette merkezî bir asıl olarak kalmıştır. Nitekim Mâverdî’nin çağdaşı olan Ebû Ya’lâ el-Ferrâ’dan başlamak üzere Cüveynî, Gazzâlî, İbn Cemâ ve İbn Teymiyye gibi âlimlerin siyaset düzen açısından kendi zamanlarının meydan okumaları karşısındaki tüm zihinsel çabaları İslam toplumunun özünü teşkil eden söz konusu hukuki çerçevenin muhafazası içindir. Bu istikamette İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî’nin çabası da zikre değer. Cüveynî *ahkâmü ’s-sultâniye* çizgisinde kaleme aldığı *el-Giyâsi* adlı eserini<sup>91</sup> iki ana bölüme ayırır ve kitabı telif etmekteki asıl maksadının ikinci bölüm olduğunu belirtir.<sup>92</sup>

89 Kallek, “Mâverdî’nin Ahlakî, İhtimai, Siyasi ve İktisadî Görüşleri”, 238.

90 Kallek, “Mâverdî’nin Ahlakî, İhtimai, Siyasi ve İktisadî Görüşleri”, 238.

91 Özgür Kavak, “Siyasi-Fıkıhî Ahkâmın Fıkıhî Usulü Zemininde Temellendirilmesi: Cüveynî’nin el-Giyâsi’inde Katiyyât-Zanniyât Ayrımı”, *Zor Zamanda Siyaset: İmâmü ’l-Haremeyn Cüveynî ve Giyâsü ’l-ümem fi İltiyâsi ’z-zulem Adlı Eseri*, ed. Özgür Kavak ve Ömer Türker (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 67.

92 Cüveynî, el-Giyâsi, 204.

Bu ikinci bölüm gerekli şartları taşıyan bir imamın bulunmadığı bir dönemde takınılacak genel tavra ve atılması gereken adımlara dairdir. Cüveynî'nin içinde yaşadığı dönemi bu şekilde gördüğü açıktır ve kitabının bu kısmında da gerek Müslüman toplumun varlık ve bütünlüğünün devamı gerekse de şer'î hukukun tatbiki açısından zamanın veziri Nizâmülmülk'ün imamete en uygun kişi olduğunu savunmaktadır.<sup>93</sup> Ancak Nizâmülmülk'ün klasik imamet kuramında istikrar bulmuş ve icmâ ile sabit olmuş şartları taşımadığı da bilinmektedir. Bu noktada Cüveynî kifayet ve takva şartlarını merkeze almak, bunun dışındaki ilim ve Kureyşilik gibi şartları çepere yerleştirmek ve mecbur kalındığında çeperdeki bu şartlardan taviz verilebileceğini iddia etmek suretiyle Nizâmülmülk'ün imametine kapı aralar.<sup>94</sup> Bununla birlikte Cüveynî hukuki veya ideal çerçeveden de vazgeçmez. Nitekim kitabın birinci bölümü—ki bu kısım kitabın yarısından fazlasını teşkil eder—tamamen ideal hukuki çerçeveye hasredilmiştir. Birinci kısımda ideal hukuki ahkâmı detaylı bir şekilde yazmak suretiyle Cüveynî âdetâ şöyle demektedir: “Zamanımızda şartlar gereği imamet konusunda bazı esnekliklere gidilebilirse de asıl ve değişmez olan kitabın birinci kısmında anlatılan hukuki çerçevedir.” Diğer bir deyişle Cüveynî, siyasal düzenin hukuki sınırlarının hiçbir durumda unutulmaması gerektiğinin altını çizmektedir.

Nitekim ilk kısımda Cüveynî'nin icmâya ve katiyyât-zanniyyât ayırımına yaptığı vurgu da bu tutumunu destekler. Cüveynî'ye göre, fıkıhın diğer alanlarında olduğu gibi imamet hususunda da birbirine karıştırılmaması gereken kati ve zanni hususlar bulunmaktadır. Kati hususlardan asla taviz verilmemeli, zanni hususlarda ise zamanın şartlarına ve ümmetin maslahatına göre bir tercih yapılmalıdır. Katiyyâtın üç kaynağı bulunur: “Tevîl götürmeyen Allah'ın Kitabından bir nass, metninde ve naklinde hata ihtimali olmayan Peygamber'den gelen mütevatir haber, gerçekleşen icmâ.”<sup>95</sup> Bununla birlikte ne Allah'ın Kitabında ne de sünnette imamete dair kati hüküm doğuracak yeterince ve doğrudan nass bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu hususta “başvurulacak tek kaynak icmâdır.”<sup>96</sup> Katileri zannilerden ayırmak bir bakıma müctehidin tercih alanını genişletirken, diğer yandan müctehid için yoruma ve içtihada kapalı kırmızı çizgileri de ortaya koymaktadır. Ayrıca bu kırmızı çizgileri ahabın ve selef âlimlerinin icmâsına raptetmek suretiyle Cüveynî hukuki çerçeveye iktidarın ya da diğer güç odaklarının baskılarına karşı bir direnç kazandırmaktadır. Nitekim H. M. Köse'nin işaret ettiği gibi katiyyâtın tespiti “kati sınırları dikkate almadan maslahat ilkesine dayanarak zanni alanı keyfi bir şekilde kullanmak isteyen siyasi otoriteyi kontrol etme imkânı sağlamaktadır.”<sup>97</sup>

Cüveynî'nin talebesi olan Gazzâlî'nin de Müslüman toplumun varlığı ve bütünlüğü ile şer'î hukukun tatbiki konusundaki bu genel hassasiyeti devam ettirdiği söylenebilir. Gazzâlî'nin

93 Özgür Kavak, “İki Âlim, İki Halife Adayı: Cüveynî'nin Nizâmülmülk'ü, Gazzâlî'nin Müstazhir'i”, *Zor Zamanda Siyaset*, 215.

94 Cüveynî, *el-Giyasi*, 209-212.

95 Cüveynî, *el-Giyasi*, 66.

96 Cüveynî, *el-Giyasi*, 67.

97 H. M. Köse, “İslam Siyaset Düşüncesini Okumada Bir Çerçeve: Cüveynî'nin Katiyyât-Zanniyyât Anlayışı”, *Zor Zamanda Siyaset*, 40.

bu hususta cevap vermeye çalıştığı meydan okuma da gerekli şartları (özellikle de kifayet/şevket ve ilim) taşımayan ve alternatifi de bulunmayan bir adayın imametinin hukuken tecviz edilip edilemeyeceğidir. Neticede Gazzâlî “uzak olanın en uzak olandan daha yakın ve iki şerden en hafifinin diğerine nispetle daha hayırlı olması” ilkesine istinaden “şartları yerine gelmediği hâlde [böyle birinin] imametinin sahih olduğuna” hükmeder.<sup>98</sup> Gazzâlî’nin böyle bir esnekliği benimsemesinin nedeni aksi durumda Müslüman toplumun imamsız kalacağı, bunun da bir yandan Müslüman toplumun varlığına bir tehdit oluşturacağı diğer yandan da şer’î ahkâmın devre dışı kalacağı gerçeğidir. Hâlbuki siyasal düzenin hukuka tabi olması esastır, “din temeldir, sultan [devlet] ise bekçidir”.<sup>99</sup> Gerekli şartları taşımadığı gerekçesiyle mevcut yegâne adayın imametini reddetmek “imamet makamının sahihsiz ve muattal kalması” demektir. “Bu,” diye devam eder Gazzâlî,

“şer’î hükümlere çok büyük bir hücumdur ve onların apaçık hükümsüzlüğü, ihmalidir ve bütün valiliklerin hükümlerinin geçersiz, kadıların verdikleri hükümlerin hükümsüz oluşunu ima eder. Allah’ın haklarının ve sınırlarının tanınmamasını, can ve malların heder edilmesini, ırz ve namusun çiğnenmesini beraberinde hatıra getirir. Yeryüzündeki bütün kadıların kıydıkları nikâhlar batıl olur. Devlet başkanına bağlı olarak yerine getirilmesi gereken Allah’ın hakları kulların boynunda borç olarak kalır. Çünkü bütün bunlar ancak kadıların fetvaları ve hükümleri ile şeriata uygunluk vasfını kazanır. Kadıların meşruiyeti de devlet başkanı tarafından tayinleri iledir.”<sup>100</sup>

İslam tarihinin sonraki yüzyıllarında İslam toplumlarında siyasal iktidarın farklı grup ve zümreler arasında elden ele dolaşmasına rağmen şer’î hukuk siyasal sistemin özü ve meşruiyet kaynağı olarak ayakta kalmayı başarmıştır. “Eğer bir devlet (hanedan) sona erdirilmişse”, der Hallağ, “bunun nedeni daha güçlü bir başka devletin (hanedanın) yükselişidir; bu devlet, Ümmet’in hanesinin (diğer bir deyişle Dârü’l-İslâm’ın) yeni kiralanmış koruyucusu ve hizmetkârı olur. Daha güçlü olan hanedan, Şeriat’ın ve normlarının daha etkili ve verimli bir hizmetkârı ve uygulayıcısı olması sayesinde başarılı sayılır ve şer’î meşruiyet kazanır”.<sup>101</sup>

Görüldüğü üzere ana-akım İslam siyaset düşüncesinde âlimlerin siyasal şartlar ne kadar değişirse değişsin taviz vermeye yanaşmadığı en temel husus şer’î hukukun tatbiki olmuştur. Zira hukukun varlığı ve işletilmesi Müslüman toplumun varoluş amacı kabul edilmiştir.<sup>102</sup> Öte yandan hukukun hakkıyla işletilebilmesi için siyasal düzenin temel ilkelerinin seçkinlerin ve halkın vicdanında yerleşik bir kavrayışa dönüşmesi zaruridir. Bu durumda, yani işin toplumsal vicdana sirayet eden yönünü de dikkate aldığımızda, sıhhatli bir siyasal düzenin mevcudiyetinin ve sürdürülmesinin buna uygun bir ekosistemin oluşumuna bağlı olduğu anlaşılmaktadır. Bu ekosistemin bütün bileşenleri birbirlerini bütünler ve pekiştirir mahiyette yapılanmalıdır. Diğer bir deyişle metafizik ve epistemolojik unsurlar sofistike bir hukuk sistemiyle, hukuk sistemi de onunla uyumlu bir ahlak anlayışı ve toplumsal vicdan ile desteklenmelidir.

98 Gazzâlî, *İtikatta Orta Yol (El-İktisâd fi’l-İ’tikâd)*, çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 195.

99 Gazzâlî, *İtikatta Orta Yol*, 192.

100 Gazzâlî, *Bâtınlığın İçyüzü (Fedâihu’l-Bâtıniyye)*, çev. Avni İlhan (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 107.

101 Hallağ, *The Impossible State*, 63.

102 Faruki, *Tevhid*, 127.

Ahlak kurallarının, hukuk kuralları gibi bir müeyyideye konu olmadığından, genelde hukuka nispetle daha zayıf, dolayısıyla da daha az ehemmiyeti haiz olduğu düşünülür. Ancak bir siyasal toplumda hâkim olan dünya görüşünden neşet etmiş ve zamanla toplumun iliklerine sinmiş bir “ahlak düzeni” siyasal düzenin kurulmasında ve yürütülmesinde zannedilenin çok ötesinde bir role sahiptir.<sup>103</sup> Zira sindirilmiş bir ahlaki değerler seti ya da ahlak düzeni insanların vicdanlarına hükmeder. İçeriden gelen bir müeyyide etkisi gösterir ve eylemlere bir değer ve anlam kazandırır. Ahlak düzeni solunan hava misali her yerde ve daima mevcuttur. Etkisi çok derin ve sürekli olmakla birlikte bazen farkındalık düzeyinin altında yer alır. Hatta hukuk kurallarının layıkıyla işletilmesi bile yerleşik ahlaki düzenin gücüne bağlıdır. Ayrıca toplumsal ahlak düzeni özneler arasındaki sağlıklı iletişimin ve güvenin kaynağıdır. Bu bakımdan siyasal iktidarın meşruiyeti de birinci derecede ahlak düzeni ile ilgilidir.<sup>104</sup>

Kuramsal olarak ifade edilmiş normlar listesinin ötesine geçse de ahlak düzeninin çıkış noktası kutsal metinler ve/ya belli başlı ilim adamları tarafından formüle edilmiş söz konusu normlardır.<sup>105</sup> Zaman içerisinde bu normlar ders kitapları, kanunlar, vaazlar, sohbetler, hikâyeler, masallar, şiirler, atasözleri vs. üzerinden anonim olarak halkın dimağına yerleşir ve kolektif bir vicdana dönüşür. Nitekim gerek Kur’an’da ve sünnette gerekse de onlardan ilham alan diğer eserlerde yer alan ahlaki ilkeler, tavsiyeler ve uyarılar tarih boyunca İslam toplumunun genlerine kadar işlemiş bir ahlak düzeni inşa etmiştir. Bu açıdan siyasal iktidarın, yukarıda zikredilen diğer unsurların yanı sıra, toplumsal bilince ve vicdana dönüşmüş bir ahlak düzeni tarafından da sınırlandırılmamış olduğunu düşünmek pek makul değildir.<sup>106</sup>

Bu bağlamda gerek Hz. Peygamber’in hadislerinde<sup>107</sup> gerekse de onun izinden giden ulemanın

103 “Ahlak düzeni” kavramsallaştırması için bk. Charles Taylor, *Modern Toplumsal Tahayyüller*, çev. Hamide Koyukan (İstanbul: Metis Yayınları, 2006), 18.

104 Taylor, *Modern Toplumsal Tahayyüller*, 13-14.

105 Taylor, *Modern Toplumsal Tahayyüller*, 12.

106 Ancak böyle bir ahlak düzeninin tarihsel ve toplumsal tezahürlerinin izini sürmek bu makalenin amacını aşacağından burada sadece söz konusu normlara kısaca işaret etmekle yetineceğiz.

107 “Ümmetimin iki sınıf vardır ki şefaata nail olamazlar. Bunlar zalim ve adaletsiz devlet başkanı ile haddi aşmış dinden çıkanlardır”. Rûdânî, *Cem’ul-Fevâid*, 5/248. “Adaletli olanlar Yüce Allah’ın katında nurdan minberler üzerinde Rahman’ın sağında yer alacaklardır. Onun her iki eli de sağdır. Bunlar, hükümlerinde ve aileleri ile sorumlu oldukları kişiler hakkında adil olanlardır”. Rûdânî, *Cem’ul-Fevâid*, 5/191. “Kıyamet günü Yüce Allah’ın en çok sevdiği ve kendisine en yakın tuttuğu kişi adil olan bir yöneticidir. Yüce Allah’ın insanlar içinde en sevmediği ve kendisinden uzak tuttuğu kişi ise zalim bir yöneticidir”. Rûdânî, *Cem’ul-Fevâid*, 5/192. “Ahir zamanda zalim devlet başkanları, fasık vezirler, hain hâkimler ve yalancı fakihler olacaktır. O zamana yetişen kimse sakın bunlara tahsildar, bilirkişi veya polis olmasın”. Rûdânî, *Cem’ul-Fevâid*, 5/248. “Dinleyin! İyi dinleyin ki benden sonra idareciler gelecek. Kim onların yanında bulunur da yalanlarını onaylar ve zulümlerine yardımcı olursa ne o bendendir (dinimden), ne de ben ondanım! (Cennette de) Havuzumun başına (yanıma) gelemeyecektir. Kim de yanlarında bulunmaz, zulümlerine yardımcı olmaz ve yalanlarını onaylamazsa, işte o kişi bendendir ben de ondanım. (Cennette de) Havuzumun başında yanıma gelecektir”. Rûdânî, *Cem’ul-Fevâid*, 5/197. “Kişi on kişiye yönetici olsa dahi kıyamet günü bağlı olarak getirilecektir. Artık ya adaleti onu çözecek ya da zulmü onu helak edecektir”. Rûdânî, *Cem’ul-Fevâid*, 5/201. “Hepiniz yöneticisiniz ve hepimiz yönettiğiniz şeylerden sorumlusunuz. İmam bir yöneticidir ve yönettiği kişilerden (halktan) sorumludur”. Rûdânî, *Cem’ul-Fevâid*, 5/190. “Yüce Allah’ın bir topluluğa yönetici kıldığı bir kul öldüğünde yönettiği kişilere ihanet etmiş bir şekilde ölmüşse Yüce Allah ona Cenneti haram kılar”. Rûdânî, *Cem’ul-Fevâid*, 5/191. “Yüce Allah Müslümanların idaresini birine verir de o kişi Müslümanların ihtiyaçlarını, isteklerini ve sıkıntılarını dinlemekten geri durursa, Yüce Allah da onun ihtiyaç, istek ve sıkıntılarından yüz çevirir”. Rûdânî, *Cem’ul-Fevâid*, 5/190. “Ümmetimin herhangi bir

yöneticileri muhatap alan nasihat eserlerinde<sup>108</sup> yöneticilerin “iç dünyalarına ve basiretlerine”<sup>109</sup> hitap ettikleri, onların dikkatlerini esas itibarıyla “büyük resme”, yani insani varoluşun nihai gayesine yönelttikleri görülmektedir. Bu çerçevede, mesela, âlimlerin yöneticilere nasihatte bulunurken öncelikle ve en fazla vurguladıkları husus yöneticiye konumunu ve varlık sebebini hatırlatmak, onu ahiret hayatı ve hesap günü ile uyarmaktır.<sup>110</sup> Diğer bütün nasihatler bundan sonra gelir ve bunun iyice anlaşılmasına bağlıdır. Zira bir yöneticiyi doğru yoldan ayrılmaya, hukuktan ve adaletten sapmaya ve zulümde ısrar etmeye sevk eden en büyük amil âlimlere göre kibir ya da iktidar zehirlenmesidir. İbn Haldun insan tabiatında var olan ve çevre şartları imkân verdikçe tezahür eden bu özelliği “teellüh”, yani “tanrılaşma” olarak tanımlar ve bunun evrensel bir “temayül” olduğunun altını çizer.<sup>111</sup> İşte bu “hastalığı” tedavi etmek üzere âlimler özellikle yöneticinin kibrini kırmak üzere ona sınırlarını, ölümü, ahiret hayatını ve hesap gününü, kısacası ona insanîyetini hatırlatmayı önemsemişlerdir. Böylelikle, siyasal iktidarı “kendi kendini sınırlandırmaya icbar etme” amacının güdüldüğü söylenebilir.

## Sonuç

Ana-akım (Ehl-i Sünnet) İslam siyaset düşüncesinde istikrar bulmuş olan iyi-yönetişim modeli, tarih boyunca –modern Batı toplumları da dâhil- bütün toplumlarda görülen ve bir yandan iktidarı

işinde yönetici olan kişi kendisini ve ailesini koruduğu gibi Müslümanları koruması Cennetin kokusunu dahi duyamaz”. Rûdânî, *Cem 'ul-Fevâid*, 5/202. “Allah'ım! Her kim bir konuda ümmetime yönetici olur da onlara zorluk çektirirse sen de ona zorluk çektir! Her kim de bir konuda ümmetimin başına geçer de onlara hoş bir muamelede bulunursa sen de ona hoş muamelede bulun”. Rûdânî, *Cem 'ul-Fevâid*, 5/200. “Sizler yöneticiliğe çok hırslı olacaksınız. Ancak bu, kıyamet gününde pişmanlığa sebep olacaktır. (O zaman yöneticilik, sûtana gibi görülecektir.) Sût verdikçe çok güzel, sûtünü kestiğinde ise çok kötü olacaktır”. Rûdânî, *Cem 'ul-Fevâid*, 5/194. “Ey Ebû Zer! Sen zayıf birisin. Görev ise bir emanettir. Bu görevi hakkıyla elde edip sorumluluklarını gereğince eda edenler dışında kıyamet gününde mahrumiyete ve pişmanlığa sebep olur”. Rûdânî, *Cem 'ul-Fevâid*, 5/192. “Ey Abdurrahman b. Semure! Yöneticiliği isteme! Zira sen isteyerek bu işe gelersen bu sorumluluğunla baş başa bırakılırsın. Ama sen istemeden bu işe getirilersen (Yüce Allah tarafından) yardım görürsün”. Rûdânî, *Cem 'ul-Fevâid*, 5/194. “Ebû Mûsa der ki: Amcaoğullarından iki adamla birlikte Resulullah'ın (sav) yanına girdim. Adamlardan biri, ‘Yâ Resulallah! Yüce Allah'ın sana bahşettiği yerlerden birinde bize bir memuriyet ver’, dedi. Diğer adam da bunun benzerini istedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber (sav) buyurdu ki: ‘Vallahi biz bu işte, buna talip olan veya buna hırslı olan hiç kimseyi görevlendirmeyiz’”. Rûdânî, *Cem 'ul-Fevâid*, 5/195. “Ey Mikdamcığim! Ölünce yönetici veya kâtip veya bir grubun idarecisi değilsen kurtuluşa ermişsindir”. Rûdânî, *Cem 'ul-Fevâid*, 5/192.

108 Örnek olarak bk. Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, çev. Ali Özek (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1970), 27-45; Muhammed b. Velîd et-Turtûşî, *Sirâcu'l-Mülûk (Siyaset Ahlakı ve İlkelerine Dair)*, çev. Said Aykut (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011); Gazzâlî, *et-Tibrü'l-Mesbûk fî Nasihatu'l-Mülûk* (Yöneticilere Tavsiyeler), çev. Osman Arpaçukuru (İstanbul: İlke Yayıncılık, 2008).

109 Turtûşî, *Sirâcu'l-Mülûk*, 39.

110 Ebu Yûsuf Halife Hârûnürreşîd'in talebi üzerine telif ettiği *Kitâbü'l-Harâc*'ın girişinde Halife'nin görevini “o öyle bir vazife ki sevabı sevapların en büyüğü, cezası da cezaların en büyüğüdür” şeklinde tasvir eder. (27). “Ey dost!” der, benzer şekilde Turtûşî, “Seni uyanık kılacak düşüncelere bîhaber olma. Unutma ki insan için fanilik haktır; sevinçler bitecek, tatlar damakta kalacak, şehvetin kaynağı tükenecek, art arda gelen zaferler kedere dönüşecektir. Dünya yurdu olmayanın yurdu, malı olmayanın malıdır.” *Sirâcu'l-Mülûk*, 44. Gazzâlî ise yöneticiye şöyle hitap eder: “Ey melik! Bilmelisin ki dünya bir konak yeridir; ebedî kalınacak bir yer değildir. İnsan burada bir misafir ve yolcu gibidir. İnsanın ilk konak yeri anne karnı, son konak yeri ise kabirdir.” *Nasihatu'l-Mülûk*, 49-50.

111 İbn Haldun, *Mukaddime*, 388.



konsolidasyonuna/temerküzüne, diğer yandan da iktidarın sınırlandırılmasına dayalı hassas bir denge durumunu yansıtmaktadır. Ancak günümüzde Ehl-i Sünnet geleneğine dair geriye dönük okumalarda, söz konusu denklemin ikinci kısmı, yani iktidarın sınırlandırılması görmezden gelinerek, İslam siyaset modelini salt iktidar yanlısı, merkeziyetçi ve otokratik bir yapı olarak sunma temayülünün hâkim olduğu görülmektedir. Makalemizde bu yanlış aktarıma karşı ana-akım İslam siyaset düşüncesi “tevhid” ilkesi ekseninde değerlendirilmiş ve İslam’da siyasal iktidarın ontolojik, epistemolojik, hukuki ve ahlaki olarak nasıl sınırlandırıldığı gösterilmeye çalışılmıştır.

Ayrıca İslam siyaset modelinin emsallerinden çok önemli bir hususta ve müspet yönde ayrıştığının da altı çizilmiştir. Diğer bütün toplum ve kültürlerde iktidar konsolidasyonu yöneticilere tanrılık veya tanrısallık atfetmek suretiyle sağlanmış ve bu iktidar da aynı şekilde tanrısallık bir adalet nosyonu ile dengelenmişken, İslam’da bu dengenin garantörü *hukuk* olmuştur. Yani İslam’da tevhid nosyonu nedeniyle, muktedirlere onları hukuki çerçevenin üstüne taşıyacak bir tanrılık veya tanrısallık statüsünün atfından özellikle kaçınılmıştır. Böylelikle muktedirler son derece sofistike bir hukuk sistemi ve ahlak düzeni tarafından müşahede ve murakabe altında tutulmuşlar, meşruiyetleri de bu tabiiyete mebni addedilmiştir. Sonuçta, insan tabiatından mühlhem siyasal düzen sorununa İslam medeniyetinin kendi dünya görüşü ve ilkeleri doğrultusunda sunduğu çözümün emsallerine nispetle son derece gerçekçi, sürdürülebilir ve işlevsel olduğu söylenebilir.

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

**Finansal Destek:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Conflict of Interest:** The author has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author declared that this study has received no financial support.

## Kaynakça/References

- Arnold, Sir Thomas W. *The Caliphate*. Londra: Routledge & Kegan Paul LTD., 1965.
- Bardakoğlu, Ali. “Hak”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 28 Kasım 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hak#2-fikih>
- Biçak, Ayhan. *Devlet Felsefesi: Eleştiriler ve Öngörüler*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.
- Black, Anthony. *A World History of Ancient Political Thought*. New York: Oxford University Press, 2009.
- Câbirî, M. A. *Arap İslam Siyasal Aklı*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Kitabevi, 2001.
- Câmiî, M. M. *Ehl-i Sünnet ve Şîa’da Siyasi Düşüncenin Temelleri*. çev. Ejder Okumuş. İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.
- Cooper, J. S. “Divine Kingship in Mosopotamia, A Fleeting Phenomenon”. *Religion and Power: Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*. ed. N. Brisch. 261-266. Chicago: The University of Chicago Press, 2008.
- Çantay, Hasan Basri. *Tefsirli Kur’an Meali (Kur’ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerim)*. haz. M. A. Y. Saraç. İstanbul: Risale Yayınları, 2005.

- Çelebi, İlyas. “Sünnetullah”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 26 Şubat 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sunnetullah>
- Davutoğlu, Ahmet. *Alternatif Paradigmalar: İslam ve Batı Dünya Görüşlerinin Siyaset Teorisine Etkisi*. çev. M. Cüneyt Kaya. İstanbul: Küre Yayınları, 2018.
- Davutoğlu, Ahmet. *Alternative Paradigms: The Impact of Islamic and Western Weltanschauungs on Political Theory*. Maryland: University Press of America, 1994.
- Dunber, Robin. Dunber, *Grooming, Gossip, and the Evolution of Language*. (Boston: Harvard University Press, 1997.), 69-79;
- Ebû Yûsuf. *Kitâbü'l-Harâc*. çev. Ali Özek. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1970.
- Esed, M. *Kur'an Mesajı*. çev. C. Koytak - A. Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 2002.
- Evkuran, Mehmet. *Sünni Paradigmayı Anlamak: Bir Ekolün Politik ve Teolojik Yapılanması*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Faruki, İsmail Raci. *Tevhid: Düşünce Hayata Yansımaları*. çev. Ejder Okumuş. İstanbul: Mahya Yayınları, 2017.
- Frandsen, P. J. “Aspects of Kingship in Ancient Egypt”. *Religion and Power: Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*. ed. N. Brisch. 47-73. Chicago: The University of Chicago Press, 2008.
- Freidel, D. “Maya Divine Kingship”. *Religion and Power: Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*. ed. N. Brisch. 191-206. Chicago: The University of Chicago Press, 2008.
- Fukuyama, Francis. *Fukuyama, Siyasi Düzenin Kökenleri*, çev. Ezgi Başer. (İstanbul: Profil Yayıncılık, 2016.), 39-59;
- Gazzâlî., *et-Tibrü'l-Mesbûk fî Nasihatü'l-Mülûk* (Yöneticilere Tavsiyeler), çev. Osman Arpaçukuru. (İstanbul: İlke Yayıncılık, 2008).
- Gibb, H. A. R. *Studies on the Civilization of Islam*. Princeton: Princeton University Press, 1982.
- Gündüz, Şinasi. *Güç, İktidar ve Kutsal: Tanrı-Kraldan Tanrı-İnsana*. İstanbul: Hikav Yayınları, 2020.
- Güngör, Erol. *Türk Kültürü ve Milliyetçilik*. İstanbul: Ötügen Neşriyat, 1980.
- Hallaq, Wael. *İmkânsız Devlet: Modern Çağda Bir İslam Devleti Niçin Mümkün Değildir?*. çev. Aziz Hikmet. İstanbul: Babil Kitap, 2019.
- Hallaq, Wael. *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament*. New York: Columbia University Press, 2013.
- Hesiodos. *İşler ve Günler*. çev. Furkan Akderin. Ankara: Say Yayınları, 2021.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan*. çev. Semih Lim. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995.
- Hoffmann, H. “King and Kingship in Indian Civilization”. *East and West* 4/4 (1954), 239-246.
- İbn Haldun. *Mukaddime*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015.
- İbn Teymiyye. *Es-Siyâsetü's-Sher'iyye*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1985.
- İbn Teymiyye. *Şer'i Siyaset (Es-Siyâsetü's-Sher'iyye)*. çev. Soner Duman. İstanbul: Timaş Yayınları, 2021.
- İmâmü'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî el-Cüveynî., *Gıyasu'l-umem fî iltiyâsi'z-zulem*, çev. Abdullah Ünalın. (İstanbul: Mevsimler Kitap, 2016), 222-223.
- İnalcık, Halil. “Kutadgu Bilig’de Türk ve İran Siyaset Nazariye ve Gelenekleri”. *Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adalet*. 11-23. İstanbul: Eren Yayıncılık, 2000.
- İnalcık, Halil. *Osmanlı İmparatorluğu: Klasik Çağ (1300-1600)*. çev. Ruşen Sezer. İstanbul: Yapı Kredi

Yayınları, 2006.

- Jared Diamond, Jared., *Guns, Germs, and Steel*. (New York: W. W. Norton & Company, 1999.), 265-292;
- Kallek, Cengiz. “Mâverdi’nin Ahlaki, İctimai, Siyasi ve İktisadi Görüşleri”. *Divan İlmî Araştırmalar*, 17 (2004/2), 219-265.
- Kamali, Muhammad Hashim. “Characteristics of the Islamic State”. *Islamic Studies*, 32/1 (Bahar 1993),: 17-40.
- Kamali, Muhammad Hashim. Kamali, “Characteristics of the Islamic State”, *Islamic Studies*, Cilt 32, No 1 (Bahar 1993): 35-36.
- Karaman, Hayreddin vd.. *Kur’an Yolu Tefsiri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Kavak, Özgür. “İki Âlim, İki Halife Adayı: Cüveynî’nin Nizâmülmülk’ü, Gazzâlî’nin Müstazhir’i”. *Zor Zamanda Siyaset: İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî ve Gıyâsü'l-ümem fi iltiyâsi'z-zulem Adlı Eseri*, ed. Özgür Kavak ve Ömer Türker. 215-245. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.
- Kavak, Özgür. “Müslümanları Kargaşadan Kurtarmak: Gıyâsü'l-Ümem Fi'ltiyâsi'z-Zulem'in Özeti”, *Zor Zamanda Siyaset: Zor Zamanda Siyaset: İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî ve Gıyâsü'l-ümem fi iltiyâsi'z-zulem Adlı Eseri*. ed. Özgür Kavak - Ömer Türker. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.
- Kavak, Özgür. “Siyasi-Fıkhi Ahkâmın Fıkıh Usulü Zemininde Temellendirilmesi: Cüveynî’nin el-Gıyâsi’sinde Katıyyât-Zanniyyât Ayrımı”. *Zor Zamanda Siyaset: İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî ve Gıyâsü'l-ümem fi iltiyâsi'z-zulem Adlı Eseri*, ed. Özgür Kavak ve Ömer Türker. 63-73. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.
- Kayapınar, Mehmet Akif. *Siyasal Düzen: Adalet ve Asabiyyetin Siyasetteki Rolü*. İstanbul: Küre Yayınları, 2022.
- Kitab-ı Mukaddes*. Erişim 17 Kasım 2023. <https://kutsalkitap.info.tr/?q=Mat.16>
- Kitab-ı Mukaddes*. Erişim 17 Kasım 2023. <https://kutsalkitap.info.tr/?q=Yu.1>
- Koç, Yunus. “Klasik Dönem Osmanlı’da Dinin İktidar ve Halk Arasındaki Meşruiyeti.” *Liberal Düşünce Dergisi*, 98 (Bahar 2020), 103-124.
- Köse, H. Murat. “İslam Siyaset Düşüncesini Okumada Bir Çerçeve: Cüveynî’nin Katıyyât-Zanniyyât Anlayışı”. *Zor Zamanda Siyaset: İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî ve Gıyâsü'l-ümem fi iltiyâsi'z-zulem Adlı Eseri*, ed. Özgür Kavak ve Ömer Türker. 18-60. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.
- Lambton, Ann K. S. *State and Government in Medieval Islam: An Introduction to the Study of Islamic Political Theory-The Jurists*. Oxford: Oxford University Press, 1981.
- Madison, James. *The Federalist*. The Gideon Edition. Indianapolis: Liberty Fund, 2001.
- Mâverdi, Ebu'l-Hasan. *El-Ahkâmu's-Sultâniyye ve'l-Vilâyâtü'l-Dîniyye*. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1985.
- Qiyong, G. “On Confucian Political Philosophy and Its Theory of Justice”. *Frontiers of Philosophy in China*, 8/1 (2013), 53-75.
- Rosenthal, Erwin I. J. *Ortaçağ'da İslam Siyaset Düşüncesi*. çev. Ali Çaksu. İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.
- Roskin, Michael G. *Countries and Concepts: Politics, Geography, Culture*. Boston: Pearson, 2013.
- Rousseau, J. J. *Toplum Sözleşmesi*. çev. Vedat Günyol. İstanbul: İş Bankası Yayınları, 1987.
- Rûdânî, Muhammed b. Süleyman. *Cem'ul-Fevâid min Câmi'il-Usûl ve Mecma'iz-Zevâid*. 9 Cilt. çev. Hüseyin Yıldız. İstanbul: Ocak Yayıncılık, 1988.
- Schmitt, Carl. *Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*. çev. Emre Zeybekoğlu. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2005.
- Soudavar, A. *The Aura of Kings: Legitimacy and Divine Sanction in Iranian Kingship*. California: Mazda

Publishers, 2003.

Şankiti, M. M. *İslam Medeniyetinde Anayasal Kriz: Büyük Fitneden Arap Baharına*. çev. Muhammet Çelik. İstanbul: Mana Yayınları, 2020.

Şen, Abdurrahim. *İslam Hukuk Düşüncesinde İktidar ve Meşruiyet*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.

Taylor, Charles. *Modern Toplumsal Tahayyüller*. çev. Hamide Koyukan. İstanbul: Metis Yayınları, 2006.

Topaloğlu, Bekir. "Samed". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 14 Kasım 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/samed>

Tuininga, Matthew J. *Calvin's Political Theology and the Public Engagement of the Church: Christ's Two Kingdoms*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

Turtûşî, Muhammed b. Velîd. *Sirâcu'l-Mülûk: Siyaset Ahlakı ve İlkelerine Dair*. çev. Said Aykut. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.

Vincent, Andrew. *Theories of the State*. Oxford: Basil Blackwell Ltd.,1987.

Yeniçel, Necati ve Kayapınar, Hüseyin. *Sünen-i Ebû Dâvûd Terceme ve Şerhi*. 17 Cilt. İstanbul: Şamil Yayınevi, 2000.

Zebîdî, Zeynuddin Ahmed b. Abdullatif. *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarih*. çev. Harun Ünal. İstanbul: Ravza Yayınları, 2010.

# Envisioning a Consultative Umma: An Introduction to Namık Kemal's Constitutional Imaginary

## İstişari Bir Ümmet Tasavvur Etmek: Namık Kemal'in Anayasal Tahayyülüne Bir Giriş

Abdurrahman Nur<sup>1</sup> 



### ABSTRACT

This paper examines the relationship between the concept of umma and modern constitutional thought, as expressed in Namık Kemal's writings during the Tanzimat period in the late Ottoman Empire. It analyzes a new type of constitutional imaginary called *Islamic constitutionalism*, which emerged in the late Ottoman Empire as a result of the constitutional transformations that occurred shortly before and during the Tanzimat period, and found its first mature expression in Kemal's writings. This imaginary is significant in terms of ummatic thought because it envisaged a *consultative umma*, a new type of constitutional imagination that combined the old idea of collective Muslim unity with the new sociopolitical demands of modern state formation. This new vision distinguishes Islamic constitutionalism from the other constitutional imaginaries that existed during the Tanzimat period, including *statist constitutionalism*, *classical constitutionalism*, and *sulhânic constitutionalism*. This paper refutes the arguments that place Kemal as a pioneer of liberal constitutionalism or (secular) nationalism in the late Ottoman Empire, based on his legal and constitutional thought. It also contends that he should be considered a pioneer of modern Islamic constitutionalism, as he was among the first to critically discuss the possibility of a constitutional order based on *shari'a* within the historical-sociological conditions and processes of modern state formation.

**Keywords:** Late Ottoman Empire, Tanzimat, Constitutional Thought, Constitutional Imaginary, Islamic Constitutionalism, Ottoman Constitutionalism, the Idea of Umma, Namık Kemal

### ÖZ

Bu makale Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminde, Tanzimat sürecinde ortaya çıktığı şekliyle ümmet fikri ile modern anayasal düşünce arasındaki ilişkiyi Namık Kemal'in ilgili yazılarına odaklanarak ele almaktadır. Makalenin temel konusu, 19. yüzyılın başlarından itibaren Osmanlı İmparatorluğu'nda yaşanan anayasal dönüşümlerin bir sonucu olarak ortaya çıkan ve "İslami anayasacılık" olarak adlandırabileceğimiz yeni bir anayasal tahayyülün

<sup>1</sup> Corresponding author/Sorumlu yazar:

Abdurrahman Nur (Arş. Gör.),  
Yıldız Technical University, Faculty of Arts and  
Sciences, Department of Humanities and Social  
Sciences, İstanbul, Türkiye  
E-mail: abdurrahmannur@gmail.com  
ORCID: 0000-0002-8526-5168

Submitted/Başvuru: 17.11.2023

Revision Requested/Revizyon Talebi:  
14.02.2024

Last Revision Received/Son Revizyon:  
29.02.2024

Accepted/Kabul: 29.02.2024

Citation/Atıf: Nur, Abdurrahman. Envisioning a Consultative Umma: An Introduction to Namık Kemal's Constitutional Imaginary. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 14/1, (Mart 2024): 149-169.  
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2024.1392399>

Namık Kemal tarafından ilk olgun ifadesine kavuşturulduğu biçimiyle tahlil edilmesidir. Bu yeni tahayyülün ayırt edici özelliği, istişare fikrinin anayasal düzen açısından merkezî bir yere konmasıdır. Kemal'in geliştirmeye çalıştığı bu istişari ümmet tahayyülü, Müslümanların kolektif birliğine dair klasik ümmet fikrini modern devletin oluşum süreçlerinin sosyopolitik gereklilikleri içerisinde yeniden ve yaşanabilir şekilde tasavvur etmeye yönelik bir çabadır. Bu yeni vizyon "İslami anayasacılık"ı Tanzimat döneminde mevcut olan diğer anayasal tahayyül biçimlerinden -devletçi anayasacılık, klasik anayasacılık, sultani anayasacılık- ayrı bir yere koymaktadır. Makale, Namık Kemal'i liberal anayasacılığın veya (seküler) milliyetçiliğin öncüsü olarak konumlandırılan yaklaşımların -en azından hukuk ve anayasa düşüncesi bağlamında- geçersizliğini ortaya koymakta ve Kemal'in modern devlet düzeninin oluşum süreçleri içerisinde şeriati esas alan bir anayasal düzenin imkânı üzerine düşünceleriyle modern İslami anayasacılık yaklaşımlarının öncüsü olarak konumlandırılması gerektiğini ileri sürmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Son Dönem Osmanlı İmparatorluğu, Tanzimat, Anayasal Düşünce, Anayasal Tahayyül, İslami Anayasacılık, Osmanlı Anayasacılığı, Ümmet Fikri, Namık Kemal

## Introduction

One way to think about the “umma beyond the nation-state”<sup>1</sup> is to engage in dialogue with Muslim thinkers who lived in a world where nation-states were becoming powerful but the age of empires was not yet over. Namık Kemal was among them. He lived in the Tanzimat period of the late Ottoman Empire and was active in public debate. His eloquent and forceful essays had a lasting effect on his contemporaries and subsequent generations as the Ottoman press was just beginning to emerge. His essays covered a variety of topics. He wrote on literature, language, economics, theater, history, and law, among other topics. Most of his books are in literature and history, including poems, six theater plays, three novels, a short biographical series, and the first volume of an intended 12-volume work on Ottoman history. Meanwhile, his journal articles were more focused on politics, law, and society. Although Kemal addressed many political and societal issues, such as improving education, the proper functioning of the judiciary, foreign policy issues, and press regulations, he regarded all of these issues as secondary in comparison to what he saw as the Ottoman Empire’s primary problem: the lack of a properly functioning constitutional order. As a result, he focused the majority of his energy on this problem.

Experts in Turkish literature have written much of the literature on Kemal, which focuses on Kemal as a poet and man of letters. Kemal as a political and legal thinker has received little research and study. The foundation for future studies on Kemal’s political–legal thought has been laid by Şerif Mardin’s classic work, *The Genesis of Young Ottoman Thought*.<sup>2</sup> Although Mardin’s contribution to understanding Kemal is important, his implicit Eurocentric viewpoint prevents him from producing a genuine understanding of Kemal. I believe there is still much to explore in Kemal’s thought. This paper presents Kemal’s constitutional imaginary, which is unaffected by Mardin’s otherwise useful but limited viewpoint. Although Kemal did not provide a systematic and complete exposition of his political–legal thought in a single piece, one can draw a general sketch of his thought that underpins the scattered but well-argued fragments of a general theory he wrote in several essays.

### 1. Namık Kemal through Mardin’s Eyes: A Failed Attempt at a European-Islamic Synthesis

Sixty years after its initial publication, Mardin’s classic work on the origins of Young Ottoman thought remains the most significant attempt to analyze Young Ottoman thought in general, and Namık Kemal’s thought in particular. Despite Mardin’s success in dealing with

1 An early draft version of this paper was presented at the Ummatics Institute’s inaugural conference held in Istanbul on June 13–15, 2023, entitled “Umma Beyond the Nation-State: Imagination, Solidarity, Praxis.” The quote refers to the title of the conference. I would like to thank Prof. Mohammad Fadel and Dr. Usaama al-Azami for reading the early draft and making valuable comments. I would also like to thank Prof. Nurullah Ardiç and the two anonymous reviewers of the article for their insightful and critical comments.

2 Şerif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought* (Princeton: Princeton University Press, 1962).

the teleological and dichotomist approaches that have long haunted Ottoman historiography, his analysis suffers from implicit Eurocentrism and Orientalism. In fact, Mardin explicitly criticizes these problematic approaches in many of his texts; however, criticizing something does not guarantee that one is free of it. Mardin's analysis of Kemal's thought contains implicit Eurocentrism and Orientalism stemming from two premises. Although these premises can be found in many of Mardin's passages, I will only focus on his analysis of Kemal's views on the establishment of government.

According to Mardin's interpretation of Kemal, there are two stages in the formation of the government. In the first stage, society emerges due to the need for a group of men to protect humans from one another, as humans naturally tend to harm one another. This function requires the invention of a supreme power, resulting in political power's emergence within a society. However, this raises the question of who has the authority to use this power to protect the rights of the members of society in question. Because all members of society cannot exercise this power in person at once, they delegate their right to use political power to some of them. This delegation creates the government.<sup>3</sup>

This explanation for the emergence of government can be found in various forms in Islamic and European political thought. As a result, it may be regarded as a nearly universal line of reasoning that seeks to explore humanity's social nature to understand its political existence. Interestingly, Mardin refers to this explanation as "secular" before attempting to explain Kemal's general emphasis on the *sharī'a* as the ultimate reference for the origin of the government. For him, arguing that divine law is at work in both stages of government formation would be a clear contradiction. However, according to Mardin, it was precisely what Kemal did:

"Where Namık Kemal *entangled himself in contradictions* was in his idea that the force which had regulated the workings of the first stages of association was the same as that which had obtained during the second stage, i.e., after government had come into being. In the second stage this force was the *Şeriat*. But Namık Kemal implied that the first force was identical with the second. This he had to do because if he had not he would have agreed that a natural law of secular nature had preceded the *Şeriat*. As we have tried to show in Chapter III this could not be so because Islamic natural law did not consist of a continuum but of the *Şeriat* itself and of the very special duties, political, economic, and social, which it prescribed."<sup>4</sup>

Why does Mardin think Kemal's idea is contradictory? I believe this is due to Mardin's assumption that the fundamental concepts of human nature, society, or universal(ity) at work in the explanation of the emergence of political power are intrinsically secular, European concepts, as he reasons within the paradigm of modern European political thought. As a result, he does not see Kemal explicitly tracing the "natural law" at work in the first stage and the "religious law" that legitimizes political power in the second stage to the same divine origin, with the standards of both being established by transcendent good and bad originating from

3 Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought*, 291–293.

4 Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought*, 291–292. Emphasis added.



divine justice itself, as laid down by the Qur'ān, God's very word.<sup>5</sup> Mardin's assumption that universal means secular prevents him from adopting Kemal's point of view. Thus, Mardin describes Kemal's view of divine law as pre-evident in forming society and in determining good and bad as "patent absurdities" and finds his explanation of the social need for the Şeriat "unconvincing."<sup>6</sup>

Having obstructed by his own premises to see Kemal's discursive strategy to develop a genuinely Islamic constitutional imaginary, Mardin continues to inject the "secular" elements into Kemal's thought in order to construct his thought as "the synthesis"<sup>7</sup> of European and Islamic political thinking, with the European element "naturally" dominating and giving the synthesis its dominant character:

"The origin of this juxtaposition of secular and religious elements in Kemal's political theory went back to the dual origin, half European and half Islamic, of his thought. The reason for which he chose the secular explanation of the origin of government was that such an argument *naturally* led him to the conclusion that 'the right of sovereignty belongs to all.' Such a conclusion would have been hard to elicit from Islamic political theology."<sup>8</sup>

Mardin ignores Kemal's consistent desecularizing efforts in his interactions with European thought, accusing him of inconsistency. What Kemal actually does is willingly accept "popular sovereignty" by desecularizing it. In a passage dealing with the establishment of the government, Kemal asserts that the establishment and functioning of the government are impossible without a normative bond that holds the community together and gives the political body its constitutional character.<sup>9</sup> The term he uses for this normative bond is *şer'*, which can be translated here as *nomos*. The community's consensus will determine the specifics of the *nomos*' application. However, its foundation is based on natural law. For Kemal, natural law is equivalent to *şarī'a*.<sup>10</sup>

On another occasion, Mardin attributes to Kemal certain ideals that he believes he should have adopted as he confronted European constitutional thought: "What emerges at this stage as a fundamental characteristic of Namık Kemal's theory is his attempt to devise some means by which ultimate reference in matters of government would be the will of the community while still remaining true to Islamic principles."<sup>11</sup> Because he underestimates Kemal's agency in his interaction with European thought and equates Kemal's concept of *mashwara* with representative/democratic government, he assumes, on Kemal's behalf, that the people's will should be the final authority in government matters. However, Kemal makes it clear in his discussion of law and government that the ultimate reference for law is *şarī'a*. He defines law as "the necessary bonds arising from human nature in accordance with the transcendent

5 Namık Kemal, "Devlet-i Aliyye'yi bulunduğu hâl-i hatarnâktan halâsın esbâbı," *Hürriyet* 9 (August 24, 1868), 2.

6 Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought*, 292.

7 The title of the chapter on Namık Kemal in Mardin's book is "Namık Kemal: the Synthesis."

8 Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought*, 293.

9 Namık Kemal, "Devlet-i Aliyye'yi bulunduğu hâl-i hatarnâktan halâsın esbâbı," 2-3.

10 The details of Kemal's ideas will be examined below.

11 Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought*, 296.

moral good.”<sup>12</sup> Thus, the duty of legislators is to clarify those necessary bonds/relationships beginning with the perspective of the transcendent good. He concludes stating that “for us, it is the Sharī‘a who determines the good and the bad.”<sup>13</sup>

How could Mardin possibly misunderstand Kemal, given the most explicit statements about his view on the ultimate reference in matters of law and government? I think the answer is Mardin’s premise that political theories about democratic government, public sovereignty, and the rule of law are a European possession, complete with all of their components and connections. Thus, when Kemal takes a certain element found in European political theory, such as the need for the ruler to consult with and be checked by the people, and appropriates it within his own political theory in a way to change its meaning by relocating it in a different conceptual matrix within a new system of thought, Mardin sees in this move some inability or inadequacies of thinking, such as eclecticism, internal inconsistency, or lack of understanding about European thought. That is precisely where Mardin underestimates Kemal’s agency as a thinker, because it is perfectly legitimate to see in Kemal’s rhetorical moves a self-conscious strategy to develop his own Islamically motivated political theory in interaction with Western thought.

In his two other essays,<sup>14</sup> Kemal discusses the ultimate source of law and argues that the will of the people cannot determine the law. The law is based on transcendent good and bad, which are known as sharī‘a. Thus, when Kemal asserts that the umma has the right to sovereignty, he is not referring to an abstract and empty politico-ontological category whose general will can generate anything and is unconstrained by any normativity other than self-reference. The umma is rather a collective category defined by natural law and historical–sociological experience, according to Kemal. The Islamic/Ottoman/Turkish<sup>15</sup> umma gets its foundational character from sharī‘a as divine law, on the one hand, and from its historical–sociological collective experience, which is based on the application of sharī‘a as Islamic law and morals. As a result, Kemal’s “Islamic constitutionalism” desecularizes and radically redefines the principle of popular sovereignty, which is central to the European constitutional imagination of the secular nation-state. Thus, it is incorrect to portray Kemal’s political thought as an inconsistent “synthesis” between European and Islamic ways of thinking. The truth, I would argue, is that Kemal strategically engages with European thought to appropriate some of its elements into his constitutional imaginary<sup>16</sup> by discursively desecularizing them.

12 “(...) tabâyi‘-i beşerden mehâsin-i mücerredeye mutâbık olarak münba‘is olan revâbit-ı zaruriye...”. Namık Kemal, “Hukuk,” *İbret* 5 (June 19, 1872), 2.

13 “Bizde hüsn ve kubhu şeriat tayin eder.” Namık Kemal, “Hukuk,” 2.

14 Namık Kemal, “Hukuk,” and Namık Kemal, “Hukuk-ı Umûmiye,” *İbret* 18 (July 8, 1872).

15 Kemal uses these identity markers (Islamic, Ottoman, and Turkish) quite interchangeably. He never gives clear definitions of these terms or explains their differences, if any. However, they seem to be inclusive categories that refer to a common religious nationality, made possible by assuming a place within a sharī‘a constitutional order.

16 Before going further, briefly explaining what I understand from “constitutional imaginary” would be appropriate. The imaginary dimension of constitutions increasingly attracts attention in constitutional theory/public law and

## 2. Political and Constitutional Background of the Tanzimat Period

A growing body of recent literature on the early modern Ottoman Empire suggests that its sociopolitical structure underwent such a radical transformation that it is appropriate to refer to the 17<sup>th</sup>–18<sup>th</sup> century Ottoman polity as “the second Ottoman Empire.”<sup>17</sup> This revisionist literature, which frames the 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> centuries as periods of reconstruction rather than decline, has already altered Ottomanist perceptions of the early modern period. The Ottoman Empire’s politico-legal constitution is one of the most important areas of discussion in this literature. Challenging, if not displacing, the sultān/dynasty-centered views of Ottoman history that dominated the decline paradigm, which suggests that the Ottomans lost power, prestige, and land during the 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> centuries due to the weaknesses of individual sultāns, many scholars have argued that an implicit constitutional structure limiting central power and regulating power relations among diverse collective actors making up the Ottoman polity was quite well established in the late Ottoman Empire.<sup>18</sup>

The Janissaries were the primary check on power and had the military force to overthrow the sultān and the government if necessary. However, military force is insufficient to overthrow the government unless the religious authority of the ulema justifies it. As a result, the ulema were always involved in forming and evolving the constitutional order. During the 18<sup>th</sup> century, we see the rise of another important type of actor with the power to intervene in Ottoman constitutional order: the a’yāns. From the rebellion of 1703 to the revolts of 1807–1808, it is simple to observe that the aforementioned collective actors, as well as those in positions of

---

in the sociology of constitutions (Latham-Gambi, 2021; Priban, 2018; Angeli, 2017). Defining constitutional imagination as “the manner in which constitutions can harness the power of narrative, symbol, ritual and myth to project an account of political existence that shape and reshape political reality,” Loughlin argues that there are three distinct constitutional imaginaries that have shaped modern constitutional thought and practice: conventional constitutionalism (of which Hobbes laid down the first scheme), negative constitutionalism (Locke), and positive constitutionalism (Rousseau) (Loughlin, 2015, 1–25). Similarly, Blokker speaks of constitutional imaginary, building upon Costeriadis’ concept of social imaginary, and distinguishes between modernist and democratic constitutional imaginaries (Blokker, 2017, 167–193). Without delving further into the details of their discussions, as they are not of direct interest for this article, I draw on these conceptions of constitutional imaginary to develop my own definition of the concept. Constitutional imaginary, as I understand it, refers to how the relationality between the central elements of a society-cum-polity is processed through the diverse capacities of human intellect such as conceptualization, imagination, symbolization and mythicization.

At the center of a constitutional imaginary lie two questions: “Who are we?” and “What is the order that constitutes us?”. The constitutional imaginary refers to the symbolic universe in/through which a definition of “We” germane to political unity and legal order is thought and achieved. Thus, a constitutional imaginary includes an understanding of 1) political unity and the exercise of political power by/within it, 2) normative order and the constitutional function it performs, and 3) the dialectic relation between them. Finally, I would like to assert that “constitutional imaginary” and “constitutionalism,” as used in this paper, refer to the fundamental laws that govern a society-cum-polity, whether they are explicitly declared or not.

17 Baki Tezcan, *The Second Ottoman Empire: Political and Social Transformation in the Early Modern World* (New York: Cambridge University Press, 2010).

18 See Tezcan, *The Second Ottoman Empire*; Hüseyin Yılmaz, “Containing Sultanic Authority: Constitutionalism in the Ottoman Empire before Modernity,” *Osmanlı Araştırmaları/The Journal of Ottoman Studies* 45 (2015), 231–264; Ali Yaycıoğlu, *Partners of the Empire: The Crisis of the Ottoman Order in the Age of Revolutions* (Stanford: Stanford University Press, 2016).

central power, engaged in numerous and multifaceted struggles to maintain power and determine the constitutional character of the Ottoman Empire. Most of these struggles followed recurring patterns, which suggests that Ottoman politics was governed by an implicit constitutional order, of which most actors were aware at various levels.<sup>19</sup>

However, beginning with the reign of Maḥmūd II, central power (the sultān and his close circle of statesmen) pursued a long-term strategy of eliminating rival power groups with enough power and prestige to have a say in government, as well as amassing political and military power in the hands of the central government. The successful implementation of this centralizing policy by Maḥmūd II resulted in the elimination of the most powerful *a'yāns*, the abolition of the Janissaries, and the weakening of the *ilmīye* establishment. Thus, Maḥmūd II destabilized the early modern Ottoman constitutional order, allowing an implicit system of checks and balances to operate within the Ottoman political field.<sup>20</sup> Maḥmūd II implemented administrative reforms in his final years of rule, allowing the central bureaucracy to emerge stronger than ever as the Tanzimat period began.<sup>21</sup> Namık Kemal grew up in a political climate in which three statesmen, namely, Reşid, 'Ālī, and Fuād pashas, alternately held the top government offices and controlled the Ottoman bureaucracy. Namık Kemal (and others) developed their constitutional imaginary in the context of this political and constitutional background.

### 3. Constitutional Imaginaries during the Tanzimat Period

There were at least three distinct ideal-typical constitutional imaginaries in the post-Tanzimat Ottoman field of political power, all of which were roughly based on the pre-Tanzimat period. Without going into detail, let us simply list them and outline their basic characteristics to provide an understanding of the intellectual context in which Namık Kemal developed his constitutional imaginary. The first is the *statist constitutional imaginary*, which is defined by the ontological premise (explicit or implicit) of a transcendent state, the importance of its preservation, and the prevalence of its interest in forming a political society. The bureaucratic elite represents and applies the transcendent state's interests and will, as they have the privilege of knowing and deciding what is best for the state and its people. The so-called *ricâl-i Tanzimat*, statesmen like Reşid, 'Ālī, and Fuād Pashas, who alternately dominated key administrative-bureaucratic positions during the Tanzimat period, primarily represent this imaginary. The second is the *sultānic constitutional imaginary*, which advocates restoring the ostensibly *kadīm* sultān-centered political authority structure, albeit reformulating it within the Tanzimat framework. One of the most vocal representatives of this imaginary is the grand vizier Maḥmūd Nedīm Pasha,

19 See Rifa'at Ali Abou-el-Haj, *The 1703 Rebellion and the Structure of Ottoman Politics* (Leiden: Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut, 1984); Yağcıoğlu, *Partners of the Empire*; Aysel Yıldız, *Crisis and Rebellion in the Ottoman Empire* (London: I.B. Tauris, 2017).

20 Frederick Anscombe, *State, Faith, and Nation in Ottoman and Post-Ottoman Lands* (New York: Cambridge University Press, 2014), 61–90.

21 See Carter Findley, *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire* (Princeton: Princeton University Press, 1980); Ali Akyıldız, *Osmanlı Bürokrasisi ve Modernleşme* (İstanbul: İletişim, 2004).

whose “anti-Tanzimat concepts”<sup>22</sup> distinguish him from other Tanzimat statesmen. Finally, the *classical constitutional imaginary* influenced the minds and practices of many ulema who received classical madrasa education, which served as the foundation for the classical Ottoman constitutional order. This imaginary, rooted in the classical Islamic normative sciences, is anchored on the rule of law/sharī‘a, which is imagined as divine authority permeating the entire structure of political society, mediated by normative speech acts and textual authority of fiqh. I contend that a fourth new constitutional imaginary, which I will refer to as “Islamic constitutionalism,” was added to the repertoire of imaginaries that cultivated and motivated the minds and bodies of agents fighting within the field of constituent power to shape the Ottoman constitution (of social and political space). Namık Kemal was the most eloquent advocate for this new constitutional vision.

#### 4. Namık Kemal’s Constitutional Imaginary

The gist of Kemal’s argument about the late Ottoman constitutional transformation can be described using a medical metaphor: illness. The Ottoman constitutional order was effective for Kemal until the Janissaries were abolished. The final years of Maḥmūd II’s reign saw a significant transformation in the Ottoman constitutional order, as the central tenets of the previous order were either demolished (Janissaries) or significantly weakened (the *ilmiye* institution), and a strong impetus to carve out a new administrative design, seemingly aimed at a new constitutional order, was unleashed. However, the post-Reşīd Pasha Bābīālī government, led by the two infamous powerful Tanzimat statesmen, Fuād and ‘Ālī Pashas, halted or diverted this momentum. According to Kemal, the impolitic nature of the Bābīālī’s policies at the time, combined with the previous undermining of the pre-Tanzimat constitutional order, resulted in a serious illness in the Ottoman Empire’s constitutional functioning. Kemal’s discursive struggle primarily aimed to articulate a constitutional imaginary that would address the Ottoman Empire’s acute illness. Positioning himself as the Young Ottomans’ spokesperson, Kemal argued that the *Devlet-i Aliyye* was doomed unless it adopted and implemented the constitutional imaginary they so vehemently advocated. Let us now examine this constitutional imaginary as expressed in Namık Kemal’s widely read essays.

Namık Kemal is widely known in Republican Turkey as the nationalist “poet of homeland and freedom,” as these are the dominant themes or leitmotifs of his poems, which have received high praise from Turkish readers<sup>23</sup>. His constitutional imaginary places critical importance on the same ideas. It was no coincidence that the two essays he wrote for the first issue of *Hürriyet*, which Kemal published while self-exiled in London (1868–1869) and had a significant impact on the contemporary Ottoman reading public, were about homeland

22 Butrus Abu-Manneh, “The Sulṭān and the Bureaucracy: The Anti-Tanzimat Concepts of Grand Vizier Maḥmūd Nedīm Pasa,” *International Journal of Middle East Studies* 22/3 (1990), 257–274.

23 Although Kemal is certainly a “poet of homeland and freedom”, he is not the first and only poet deserving this title, according to Özgül, who contends that Kemal’s poetry is overrated. See M. Kayahan Özgül, *Kemâl’le İhtimâl: Nâmık Kemâl’in Şiirine Tersten Bakmak* (İstanbul: Dergâh, 2014)

(*vatan*) and freedom (*hürriyet*). We can start to explore the conceptual repertoire that networks Kemal's constitutional imaginary through these two essays.

#### 4.1. Kemal on Homeland and Freedom

Namık Kemal's first essay, "The love of homeland is from faith,"<sup>24</sup> begins with a brief definition of the homeland: "the abode of the community one belongs to."<sup>25</sup> He then inquires about the connection between the homeland and the community members who live there. Kemal describes the homeland as a "generous provider of blessings" (*mün 'im-i kerîm*), by means of which one is provided with food, clothing, and everything one requires to enjoy one's life and freedom. Thus, anyone recognizing that thankfulness is the highest responsibility should value his homeland more than his own body. According to Kemal, this is especially true for the Ottomans because "the divine blessing called homeland is the crop of their swords to them."<sup>26</sup> This formulation reveals two additional aspects of Kemal's conception of the homeland. First, the homeland is a God-given blessing, not just a geographical territory. The second reason is that this bestowing is the result of the Ottomans' *jihād*. Kemal uses metaphor to express a theme that can be found in many of his writings: *jihād* as a constituent part of the homeland. Religiously motivated military efforts build and protect the homeland. To elaborate on his earlier statement, Kemal praises past sultāns, viziers, scholars, and common people who either sacrificed or risked their lives for the sake of their homeland. He establishes a direct link between the greatness of the state and the steadfastness of the umma on the one hand, and the abundance of martyrs for the homeland on the other hand. However, Kemal's homeland appears to extend beyond the territories conquered or ruled over by the Ottomans. The following sentences provide some insight into the boundaries of his conception of the Ottoman homeland: "Is not our homeland that country in the thrones of which 'Umars and Süleymāns have ruled? Are not the Turks that nation in whose madrasas Farabīs, Ibn Sīnās, Ghazzālīs, Zamakhsharīs have spread the knowledge?"<sup>27</sup> As these rhetorical questions suggest, Kemal's Ottoman homeland is neither territorial nor limited to the historical period during which the Ottoman Empire existed. Because no sultān called 'Umar reigned during the Ottoman period, and none of the scholars mentioned were alive when the Ottoman state was founded. As a result, Kemal's concept of homeland appears too flexible to be restricted by territoriality or temporality. One should ask then what is it that makes a land homeland? I believe that for Kemal, it is the *nomos* of the people who live there that defines it as home. According to Kemal, the *nomos* of the Ottoman homeland is shari'a. The following section examines shari'a's place in Kemal's constitutional imaginary.

24 Namık Kemal, "Hubbü'l-vatan mine'l-îmân," *Hürriyet* 1 (June 29, 1868). The essay's title refers to a supposed hadith of the Prophet Muhammad (pbuh). Even though its authenticity is highly problematic, Kemal's use of it points to his discursive strategy of settling on Islamic sources. See also the titles of the following essays.

25 Namık Kemal, "Hubbü'l-vatan," 1.

26 "(...) vatan denilen nimet-i ilahiye onlara kılıçlarının ekmeğidir." Namık Kemal, "Hubbü'l-vatan," 1.

27 "Vatanımız o memleket değil midir ki tahtgâhlarında Ömerler Süleymanlar i'lâ-yı hükümet etmiştir. Türkler o millet değil midir ki medreselerinde Fârâbîler, İbn Sînâlar, Gazâlîler, Zemahşerîler tevsî'-i marifet eylemiştir." Namık Kemal, "Hubbü'l-vatan," 1.

Although Kemal discusses freedom in many of his writings, two of his essays, “the Right is the highest, nothing is higher than it”<sup>28</sup> and “consult with them in (conducting) matters,” contain his clearest articulations.<sup>29</sup> Kemal begins his first essay by saluting the Sulţān’s imperial address (*nutk-ı hümayun*) issued when the Council of State (*Meclis-i Şûrâ-yı Devlet*) was established. Kemal sees it as a successful result of public opinion and the efforts of the Young Ottomans, and he appreciates that it explicitly and unconditionally recognizes the rights of freedom, arguing that it is incumbent upon the government “to protect the rights of freedom” and that the latter “has no right to rule through coercion and domination.”<sup>30</sup> Having said that, he continues with his criticism. First, he finds it unacceptable that the text does not mention the sharī‘a. He compares the imperial address to the Gülhane Edict, claiming that Reşīd Pasha built it on the sharī‘a. If the reason for not mentioning sharī‘a is the Europeans’ assumed demand that reforms be based on reason rather than revelation, Kemal finds this argument invalid. As the address is well received by Europeans and its content is clearly under the sharī‘a, it is absurd to argue that Europeans would not want the wording of sharī‘a in the text. Kemal’s response to the second argument he raises is more interesting because it reveals the sulţānate’s place and relationship to sharī‘a in his constitutional imagination. Here is the full quote.

“If the intention here [by not mentioning sharī‘a] is to imply that ‘the Ottomans have been captives/slaves of the sulţān so far now, his imperial person recognized their freedom out of his complete mercy,’ there is no way we accept it. For in our belief, the rights of the people are primordial just like the divine justice. The person who holds the office of the sulţānate is our ruler, not our owner. Indeed, it is deplorable to build a regime on the will of a person, which is not possible to be secure of change even for a moment, while we have a foundation for justice that will never be changed [that is, the sharī‘a].”<sup>31</sup>

This passage makes it clear that, for Kemal, the sulţānate or the sulţān’s will cannot serve as a legitimate foundation for a constitutional regime. The sharī‘a is the sole legitimate foundation for the Ottoman constitutional regime. After demanding that the sharī‘a basis of freedom be openly declared on a constitutional level, Kemal calls for implementing all means to ensure “freedom.” Again, Kemal explains what he understands from it.

“A community is not free, unless its members enjoy their personal and political rights,” asserts Kemal.<sup>32</sup> This formulation succinctly expresses Kemal’s understanding of freedom: the

28 Namık Kemal, “el-Hakku ya‘lû ve lâ yu‘lâ aleyh,” *Hürriyet* 1 (June 29, 1868), 2–4. Here Kemal uses again an expression that is widely referred to as an hadith.

29 Namık Kemal, “Ve şâvirhüm fi‘l-emr,” *Hürriyet* 4 (July 20, 1868). This title refers to an ayah of the Qur‘ān (3: 159)

30 Namık Kemal, “el-Hakku ya‘lû,” 1.

31 “Yok, murād bu değil de ‘Osmanlılar bugüne gelinceye kadar padişahın esiri idi, zat-ı şahane kemal-i merhametinden hürriyetlerini tasdik etti” denilmek istenildiği halde, işte biz onu hiç kabul edemeyiz. Zira itikadımızca hukuk-ı ahali ‘adl-i İlähi gibi ezeliğir. Makam-ı saltanatta bulunan zat bize hâkim olur, mâlik olamaz. Hakikat, böyle elimizde asla hâle bulamayacak bir esâs-ı ma‘delet mevcut iken onu bırakıp da şahs-ı vâhidin bir vakit tagayyürden selameti mümkün olmayan ihtiyârı üzerine tesis-i nizam etmek teessüf olunacak şeylerdir.” Namık Kemal, “el-Hakku ya‘lû,” 2.

32 “Bir ümmet hür olmaz, tâ ki onun efrâdı hukuk-ı şahsiye ve hukuk-ı siyasiyesine mâlik olmaya.” Namık Kemal,

ability to enjoy one's rights. If a person cannot exercise his or her personal and political rights, he or she is not free and does not live in a free society. He defined "one's personal rights" as "one being safe and secure in terms of one's life, property, and honor."<sup>33</sup> The provision of this security is dependent on the judiciary's proper functioning. However, according to Kemal, this is another issue that the Ottoman state faces. The Ottoman judiciary system's inefficiency is due to two major factors. The first is a human resources issue: for two centuries, qualified sharī'a scholars have been scarce due to the *ilmiye* establishment's career system, which prioritizes nobility over merit. Because scholars from the *ilmiye* establishment make up the judiciary, its institutions are in disrepair. The other reason is the Tanzimat statesmen's politics of the judiciary that included the instituting regular (*nizāmi*) courts along with the sharī'a courts and the adaptation of some European codes, of which Kemal bitterly complains: "Various courts have been instituted, and all sorts of codes have been legislated until now; what benefit have been derived from these other than disempowering and devaluating the Aḥmadī sharī'a?"<sup>34</sup> The root cause of both issues is again a failure to observe the sharī'a.

Kemal defines political rights (*hukûk-i siyâsiye*) as "the supervision of governmental actions by the umma" ("*ümmetin ef'âl-i hükûmete nezâreti*") after highlighting deficiencies in personal rights.<sup>35</sup> According to Kemal, the only way to carry out this supervision is through the consultative method (*usûl-i meşveret*). The essence of this method is the separation of legislation and execution, which is considered necessary by fiqh and the law. Because the government must follow the law, the law must be legislated by those in charge of enforcing it and approved by the people in order for it to be legitimate and just. Otherwise, if the government is in charge of legislation and execution, it will likely issue a law for any action it wishes to take, whether just or wrong. In this case, the government's power would be unlimited. This is why Kemal advocates for an Ummatic Consultative Council:

"(...) In every constitutional state, the law is prepared by the government (that is what the Council of State does), but it would not take effect unless it is approved by the umma. The approval of the umma cannot be learned but through consultation, and the best way to achieve consultation is through the institution of an Ummatic Consultative Council."<sup>36</sup>

This council's responsibilities would extend beyond simply supervising and approving legislation. It monitors the government's budget and spending, oversees the implementation of laws, and holds government officials accountable for their actions.

"el-Hakku ya'lû," 2.

33 "İnsanın hukuk-ı şahsiyesi can ve mal ve namusudan her cihetle emniyetidir." Namık Kemal, "el-Hakku ya'lû," 2.

34 "Şimdiye kadar mütenevvi' mahkemeler ve türlü türlü kanunlar yapıldı. Bunlardan şeriat-ı Ahmediyenin kadrini kırmaktan başka ne fâide hâsıl oldu?". Namık Kemal, "Devlet-i Aliyye," 3.

35 Namık Kemal, "el-Hakku ya'lû," 4.

36 "(...) kanunu her muntazam devlette hükümet hazırlar (hangi memlekette Meclis-i Şûrâ-yı Devlet var ise vazifesi budur) fakat ondan sonra kabûl-ı ümmete makrûn olursa hükmüne itibâr olunur. Kabûl-ı ümmeti bilmek istişâreye muhtaçtır, istişârenin husûlü hakkında ise Meclis-i Şûrâ-yı Ümmetten emin yol bulunamaz." "Namık Kemal, El-Hakku ya'lû," 4.



According to Kemal, another important step in achieving “freedom” is to issue a written document that publicly declares the government’s fundamental laws. His argument begins with the premise that freedom is a divine blessing everyone should have. General/public freedom (*hurriyet-i ‘âmme*) can only be preserved within a community/society. Because only a group of people can generate authoritative power (*kuvve-i gâlibe*) to protect individuals’ freedom from one another. This authoritative power belongs to the community as a whole because it is generated not by a single person or group of people, but by all members of the community. According to Kemal, “(...) in every umma, the right to rule belongs to the general public (*umûm*).”<sup>37</sup> However, because the public cannot perform governmental functions with all of its members, an imâm and a government are required. This is nothing more than a community delegating the right to rule to a few members. As a result, rulers’ right to rule rests solely on the representative power they obtain from the umma through the *bay‘ah*. What is the extent of this representative power? Is there an absolute delegation of authority? Kemal responded that “every umma can set the boundaries of representative power according to its general moral and needs, but it is a general rule that the government should be formed in a manner that limits its individuals’ freedom as less as possible.”<sup>38</sup> Two primary methods exist for limiting and checking the boundaries of representative power that a government may exercise. The “method of consultation” is the first, as previously discussed. The second method is to “openly declare to the world the fundamental laws of government”<sup>39</sup> to ensure that the Ottoman government is truly based on liberty and justice.

As previously explained, Namık Kemal’s thought appears to be a slightly adapted version of European constitutionalism expressed in Islamic terms. Reaching such a conclusion without first investigating Kemal’s concept of law and state would be imprudent. After conducting such an examination, I contend that Kemal’s constitutional imaginary is fundamentally different from a typical European constitutional imaginary, although both contain seemingly similar conceptual and institutional elements. The distinction is primarily due to Kemal’s understanding of law and state, which is ultimately based on classical constitutionalism. In other words, Kemal’s Islamic constitutionalism can be defined as a reconstruction of classical constitutionalism in interaction with European constitutional thought within the historical–sociological context of post-Tanzimat.

37 “(...) her ümmette hakk-ı hâkimiyet umûmudur.” Namık Kemal, “Ve şâvirhüm,” 1. Having first explicitly stated that the right to rule belongs to the general public, and then limited this right to be within the shar‘î boundaries, Kemal may well be considered a pioneer of Islamic theories of popular sovereignty. For a thorough assessment of the theories of popular sovereignty in the post-caliphate Islamic thought, see Andrew March, *The Caliphate of Man: Popular Sovereignty in Modern Islamic Thought* (Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2019).

38 Namık Kemal, “Ve şâvirhüm,” 1.

39 “(...) idarenin nizâmât-ı esâsiyesini zimniyetten kurtararak âleme ilân etmektir.” Namık Kemal, “Ve şâvirhüm,” 1.

## 4.2. Kemal on the Law

The prevalence of the *sharī'a* in the Ottoman constitutional order is a central tenet of Kemal's constitutional vision. He considers it the origin of law and politics. Kemal argues in an essay titled "The means to save the Ottoman state from the dangerous state it is in" for the importance of *sharī'a* within the Ottoman state and the need to uphold it so that the Ottoman state can live a long time.<sup>40</sup> To support his argument, Kemal returns to the origins of political society. As human populations grow, there is a greater need for government. Any form of government would require a normative social bond to keep the community together. Kemal defines this normative social bond as *shar'*, which could be translated as *nomos*.<sup>41</sup> It is "the political rulings that ensures the protection and administration of members of a community individually and publicly."<sup>42</sup> The community's consensus determines the specifics of the *nomos* application. However, its foundation is based on natural law. Kemal defines natural law for the Ottomans and argues that it is central to the Ottoman state as follows:

"For us, the natural law is the divine justice itself, which is determined by the Noble Qur'ān. Even the most tyrannical ruler cannot change it, as it is under the protection of the One; the most he can do is to temporarily suspend it. We should seek for our survival and remedy in observing it."<sup>43</sup>

He then takes a comparative approach to the argument, addressing his Ottoman and European readers. First, he likens the Romans to Israel's sons. The former was once the world's largest community with a consistent legal structure. However, when their state failed, they went bankrupt. The sons of Israel, however, retain their (religious) nationality because, according to Kemal's argument, they are a people of *nomos*, despite having lost their government 2,000 years ago. Second, he contrasts the European perspective on the relationship between law and politics with that of the Ottomans. "The foundation of European governments is based upon secular law (*qānūn*)," says Kemal, because "they are Christian and there is no *sharī'a* in Christianity."<sup>44</sup> Thus, he claims, having suffered greatly from the dominance of the church in

40 Namık Kemal, "Devlet-i Aliyye'yi bulunduğu hâl-i hatarnâktan halâsm esbâbı," *Hürriyet* 9 (August 24, 1868).

41 I translate *şer'*/*şeriat* here as *nomos*, as it is the most appropriate equivalent available in English that I can think of. Yet by no means do I argue that *şer'* and *nomos* are totally equal or interchangeable concepts, as they may have significant tensions in their respective semantic implications. As my purpose in the article is to present in English what Kemal understands from these concepts, I prefer to use the concept of *nomos* to facilitate the understanding of the function that *sharī'a* performs in Kemal's thought. The conceptual relations between *shar'*, *sharī'a*, *nomos*, and natural law need to be further discussed, but this is for another article. For such a discussion that argues for Robert Cover's definition of *nomos* being the best encapsulation of what Juwaynī understands from *Sharī'a*, see Sohaira Z. M. Siddiqi, *Law and Politics under the Abbasids: An Intellectual Portrait of al-Juwaynī* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019), 273–282. (I would like to thank the anonymous reviewer for pointing me to this work).

42 "(...) efrād-ı heyet-i münferiden ve müctemi'an hıfz u idâreye vesile olan ahkâm-ı siyasiyedir." Namık Kemal, "Devlet-i Aliyye," 2.

43 "Bizde o hukuk-ı tabiiye ayn-ı adl-i ilâhî'dir ki Kur'an-ı Kerim tayin etmiştir. Nam-ı ehadiyetin sâye-i himayesinde bulunduğu için en büyük mütegalibler bile onu tatil eder; tağyir edemez. Biz bekamızı, devamızı o esasa riayetle aramalıyız." Namık Kemal, "Devlet-i Aliyye," 2.

44 Namık Kemal, "Devlet-i Aliyye," 2.

state affairs and being unaware of the Islamic sharī'a, Europeans misinterpret the reason for Ottoman internal administration problems as sharī'a and seek to displace it, that is, to separate religious affairs from political order. However, they are unaware, according to Kemal, that the problems in the Ottoman government are precisely the result of failing to observe the rulings of the sharī'a, which is the basis and foundation of the government, and that if the Ottomans leave this foundation, they will perish. As a result, he warns the Europeans that if they believe the Ottoman state's perpetuity is necessary for the international balance of power, they should be aware that if the Ottoman state's foundation, i.e., sharī'a, is displaced, the Ottoman state will be jeopardized. Kemal concludes that "(...) if our state would like to live long, it cannot help but stay as an Islamic state and follow the Aḥmadī sharī'a. Sharī'a is the spirit and the essence of life for our state."<sup>45</sup>

Throughout this article, Kemal clearly argues that the sharī'a takes precedence over the state, politics, and law. He regards the *nomos*/sharī'a as the fundamental foundation of a community and the assurance of its survival. In Kemal's constitutional imaginary, the Islamic sharī'a is thus foundational. His two essays, "Law" and "Public Law," radically formulate this understanding.<sup>46</sup> In his first essay, Kemal discusses the origins of law. After highlighting the phenomenon of legal plurality in the world, he questions whether there is an objective basis for law or whether it is simply a human construct. Following deductive reasoning, he concludes that there can be no law in the universe unless there is a first cause (God), which provides the necessary foundation for human freedom and responsibility, both of which are prerequisites for law. The concepts of *ḥusn* (good) and *qubḥ* (evil), created by the omnipotent God in the universal nature, determine the boundaries of human freedom and responsibility. This conceptual pair of *ḥusn* and *qubḥ*, understood as transcendent good and evil, serves as the objective foundation for law.<sup>47</sup> Kemal discusses and claims to have refuted various definitions of law in European thought, including those referring to the public interest and general will. He concludes that *ḥusn* and *qubḥ* are the only objective grounds for law and can only be obtained through sharī'a.

The second essay discusses the categories of rights known as "public law" in European legal thought. Kemal is opposed to the idea that abstract and fictive entities can be granted any right because they are legally constructed as personalities. Only real people have rights. Following that, he contends that popular sovereignty cannot be founded on people or the

45 "Hülâsa-i kelâm devletimiz muammer olmak isterse şeriat-ı Ahmediye'ye ittibâdan ve devlet-i İslamiye hâlinde kalmaktan ayrılamaz. Demektir ki şeriat devletimizin canı ve mâyeü'l-hayatıdır." Namık Kemal, "Devlet-i Aliyye," 3.

46 Namık Kemal, "Hukuk," *İbret* 5 (June 19, 1872), 2; Namık Kemal, "Hukuk-ı Umûmiye," *İbret* 18 (July 8, 1872), 1–2.

47 On the concepts of *ḥusn* and *qubḥ* see Anver Emon, *Islamic Natural Law Theories* (New York: Oxford University Press, 2010). Kemal also refers to the concept of *nafs al-amr* as the ontological basis of rights. On this concept, see Hasan Spiker, *Things as They Are: Nafs al-Amr and the Metaphysical Foundations of Objective Truth* (Abu Dhabi: Tabah Foundation, 2021).

general public; rather, it stems from the human autonomy that every individual possesses as a necessary characteristic of human nature:

“Popular sovereignty is nothing but the origination of governmental powers from the people and known as the right of bay‘ah in shar‘ī terminology. It is not a potency pertaining to the abstract meaning conveyed by the words public or people, but a right necessitated by the autonomy every individual has as an attribute of their creation.”<sup>48</sup>

Kemal strikes a balance between emphasizing the necessity of basing legal and political rights on human autonomy and highlighting the need to limit this autonomy within the shar‘ī a framework.<sup>49</sup>

### 4.3. Kemal on the Ontological Status of the State

Namık Kemal intervened in an ongoing debate between the *Gülşen-i Saray* and *Basiret* newspapers about the relationship between the state’s and nation’s interests in an essay titled “A Friendly Intervention.”<sup>50</sup> According to Kemal’s interpretation, *Basiret* claimed that “the interests of the state and the nation are separate” whereas *Gülşen-i Saray* argued that “those interests are interconnected.” Objecting to the positions of both parties, Kemal presents his alternative position:

“We believe that the state has no existence apart from the people. It cannot have an interest on its own. For a nonexistent object cannot bear any attributes. If a state triumphs over its enemy, makes its country prosper, and advances its education, it is the general public who benefits from these. Therefore, the term ‘state’ refers to no entity other than the general public, lest it could have an interest on its own.”<sup>51</sup>

Kemal’s stance is rather radical. According to him, the relationship between the interests of the state and the nation is incorrect because the term “state interest” does not exist. The state has no interests of its own because it does not exist as a separate entity from the people who make up the state. This radical stance on the ontological status of the state sets Islamic constitutionalism apart from statist constitutionalism, which is based on the premise of a transcendental state whose high interests are known and administered by the bureaucratic elite. This stark contrast between the two constitutional imaginaries parallels Kemal’s fierce opposition to the powerful Tanzimat statesmen, who were the primary representatives of statist constitutionalism.

48 “Hâkimiyet-i ahali ki kuvâ-yı hükümetin halktan münba‘is olmasından ibaret ve lisan-ı şer‘de nâmı hakk-ı biattır. Umûm veya ahali kelimesinin ifade ettiği mâna-yı mücerred üzerine ârız olmuş bir salâhiyet değil her ferdin hilkaten mâlik olduğu istiklâl, istiklâl-i zâtî levâzımından bir haktır.” Namık Kemal, “Hukuk-ı Umûmiye,” 1.

49 We should note that any explicit discussion on the meaning of the shar‘ī a is missing in Kemal’s writings. Therefore, we must settle for a general understanding of the term while dealing with Kemal’s thought, at least for now. A further study on the genealogy of the term as used in Kemal’s writings may contribute to a better understanding of Kemal’s legal and political thought.

50 Namık Kemal, “Dostâne Bir Vesâat,” *İbret* 10 (June 26, 1872).

51 “İtikadımızca devletin halktan ayrı bir vücûdu yoktur. Kendine mahsus hiçbir menfaati olamaz. Çünkü ma‘dûm üzerine hiçbir avâzı terettüb etmez. Bir devlet hasmına galip gelir, “mülkünü ma‘mûr eder,” maarifini ilerletirse bu saadetlerden müstefid olan heyet-i umûmiyedir. Yoksa devlet tabiri o heyet-i umûmiyenin haricinde hiçbir mevcûd ifade etmez ki ona bir fâide terettüb edebilsin”. Namık Kemal, “Dostâne Bir Vesâat,” 2.

Kemal continues his criticism by referring to the European understanding of the corporate body/state and its harsh practical consequences:

“In Europe, some supporters of the oppressors said such nonsense as ‘the state is a corporate body/legal person. It enjoys such rights and has such interests.’ As a result of these excessive ideas, a vicious principle called *raison d’Etat* showed up. Owing to it, Napoleon broke his public oath to become an emperor, and wreaked havoc on twenty five thousand men of ardor and insight in a single night using many vile means.”<sup>52</sup>

Kemal defends his position by criticizing the European conception of the state and referring to the concept of right in the Islamic sciences.

“Let one consult the books of *kalām* and *fiqh*. It is evident that many rights are designated for the persons of the *imām*, the *vazīr*, the *muftī*, the ‘*āmil*, or the *dābīṭ*. However, are there any rights or duties designated for the government or the state, which are nothing but the terms nominated to express a particular form of the general public?”<sup>53</sup>

In short, Kemal believes that neither a state nor a nation are distinct entities that exist above or beyond the individuals who make up their populations. As a result, when one speaks of the interests of a state or a nation, he is referring to the interests of specific or all of the people who make up those entities.<sup>54</sup> Kemal criticizes statesmen who justify policies by citing state and national interests. At the very least, this is the practical application of Kemal’s approach to this theoretical problem.

A final note on Kemal’s understanding of Ottoman collectivity and its implications for his conception of the *umma* is appropriate. He refers to Ottoman collectivity through a variety of concepts, including nation (*millet*), state (*devlet*), people (*halk*), public (*umûm*), *umma* (*ümme*), general public (*heyet-i umûmiye*), and civil society (*heyet-i medeniye*). As he stated in his rejection of assigning ontological status to abstract constructs such as state or nation, Kemal appears to see these collectivities as diverse associations of human individuals who came together in various types of social relationships. Thus, these collectivities lack independent ontological substances other than the individuals who comprise them. Their collective or public appearances or properties are simply derivations of the properties of the individuals who make up the group. Furthermore, Kemal employs numerous identity markers in relation to these terms when referring to Ottoman collectivity. For example, Kemal uses the term nation (in various contexts) to refer to three distinct types of collectivity that we now refer to by different names: the Ottomans, Turks, and the *Ḥanafis*. Meanwhile, he employs the terms Ottoman, Turk, and Muslim interchangeably.<sup>55</sup>

52 “Vâkıa Avrupa’da birtakım zaleme mu’înleri “devlet bir şahs-ı mânevîdir. Şu hakkı hâizdir. Şu işten menfaat görür” yollu safсата-perdâzlıklar etmişlerdir. Hatta bu tuğyan-ı efkâr netâyicindendir ki *raison d’Etat* yani ıztırar-ı düvelî namıyla bir kâide-i fâside peyda oldu. Onun sayesinde ma’hûd Napolyon imparator olmak için alâ-melei’n-nas ettiği yemini bozdu, bir gecenin içinde yirmi beş bin ashâb-ı gayret ve fetâneti bin türlü vesâat-i şeni’â ile mahvetti“. Namık Kemal, “Dostâne Bir Vesâat,” 2.

53 “Kütüb-i kelâmiye ve fihriyeye dahi müracaat olunsun. İmâmın, vezirin, kadının, müftünün, âmilin, zâbitin şahıslarına dair birçok hukuk tayin olunduğu görülür. Lâkin hiç hükümet gibi, devlet gibi, heyet-i umûmiyenin bir tavr-ı mahsûsunu ifade için vaz’ olunmuş birer lugattan ibaret olan şeylere hak veya vazife namıyla hiçbir şey tayin olunmuş mudur?” Namık Kemal, “Dostâne Bir Vesâat,” 2.

54 Namık Kemal, “Herkesin Maksûdu Bir Ammâ Rivayet Muhtelif,” *İbret* 13 (July 2, 1872), 1–2.

55 See for example, Namık Kemal, “Türkistan’ın esbâb-ı tedennisi,” *Hürriyet* 5 (July 27, 1868).

Most interestingly, Kemal does not use the term *umma* exclusively for Muslim collectivity, as was common in the postcaliphate context. He refers to the Ottoman *umma* and the French *umma*.<sup>56</sup> In Kemal's terminology, I would argue, an *umma* is a sociopolitical collectivity of diverse individuals held together by a *nomos*, a foundational normative bond. According to Kemal, the Ottoman *umma*'s normative bond appears to be neither religion nor ethnic identity. It is a *shar'ī* constitutional order that accommodates Muslims and non-Muslims through various constitutional mechanisms. Kemal's "Islamic constitutionalism" is an attempt to reimagine this *shar'ī* constitutional order, which was in effect as classical constitutionalism until the Tanzimat period, when it lost its primary social and institutional bases, such as Janissaries or the strength of the *ilmiye* class. Another institutional foundation of the classical constitutional order was the millet system, which enabled the Ottomans to accommodate non-Muslims within a *shar'ī* constitutional framework.<sup>57</sup> As the millet system was also weakened during the Tanzimat period, Kemal attempted to pragmatically integrate the concept of citizenship into his constitutional imaginary to accommodate non-Muslims, some of whom were dissatisfied with their millet status and began to threaten the Ottoman constitutional order.<sup>58</sup> Finally, Kemal's vision for the Ottoman *umma* extended beyond Muslims living under direct Ottoman rule. He enthusiastically advocated for the "unification of Islam" worldwide, seeing the Ottoman caliphate as the focal point of this future unity.<sup>59</sup>

## Conclusion

Justice, freedom, *shar'ī* a, and homeland are all so intertwined in Kemal's constitutional imaginary that removing them from the conceptual matrix would fundamentally alter it. Most Kemal interpreters fail to see this. As we have argued, the primary reason for this failure is that they allow their ideological engagements and metahistorical narratives to determine their premises, undermining Kemal's agency in his interaction with European thought and interpreting his text accordingly. This failure results in a bizarre Eurocentric reading of Kemal, portraying him almost as a pioneer of liberal constitutionalism or secular nationalism while ignoring his strong commitment to the *shar'ī* a.

56 For the "Ottoman *umma*" see Namık Kemal, "Hubbü'l-vatan," 1; for the "French *umma*" see Namık Kemal, "Fransa İhtilali," *Hürriyet* 52, (June 21, 1869).

57 On the millet system, see Karen Barkey, "The Ottoman Millet System: Non-Territorial Autonomy and Its Contemporary Legacy," *Ethnopolitics* 15/1 (2015), 24–42.

58 See the following expressions: "Müslümanlar bilirler ki tebaa-i gayri müslime dahi vatan karındaşları ve vatanın nef' ve zararında kendilerinin müşerikleridir." Namık Kemal, "Mesele-i Müsâvât," *Hürriyet* 15 (October 5, 1868); "...muhalefet-i diniyenin vücûduyla beraber itilâf-ı vatandaşın husûlü..." Namık Kemal, "Usûl-i Meşverete Dair Altıncı Mektup," *Hürriyet* 18 (October 26, 1868); "Bizim vatandaşlarımız olan akvâm-ı tâbiânın cümlesi bu maksatta bizimle hem-efkârdır." Namık Kemal, "Memâlik-i Osmaniye'nin Yeni Mukâsemesi," *Hürriyet* 20 (November 9, 1868). For an evaluation of Kemal's attempt to accommodate the non-Muslims in what the author calls his "constitutional Ottomanism," see Joseph Rahme, "Namık Kemal's Constitutional Ottomanism and Non-Muslims," *Islam and Christian-Muslim Relations* 10/1 (1999), 23–39.

59 For Kemal's call to the "unification of Islam": Namık Kemal, "İttihâd-ı İslâm," *İbret* 11 (June 28, 1872), 1.

The centrality of *sharī'a* in Kemal's constitutional imaginary makes it difficult to characterize him as a pioneer of (secular) nationalism and liberalism, simply because the terms homeland and freedom are central to his thought, as is common in Ottoman-Turkish modernization literature. The methodological error here is twofold. First, Kemal's ideas are not interpreted cohesively and holistically. When combined with a Eurocentric reading, this error results in the assignment of predefined meanings to Kemal's terms. It is assumed that because the concepts of homeland and freedom were widely used in Europe following the French Revolution, Kemal must have adopted these terms with the meanings assigned to them by Europeans. Kemal's agency as a thinker is undermined. Second, failure to acknowledge that the meanings of these terms have changed since Namık Kemal's time results in an anachronistic reading of his writings. I argue that Kemal has interacted with modern European constitutional thought self-consciously and strategically, appropriating some of its elements into his constitutional imaginary, which is primarily based on classical *sharī'a* constitutionalism on the one hand and pre-Tanzimat Ottoman constitutional practice, on the other. If this qualifies Kemal as a pioneer of anything, it is modern Islamic constitutionalism.

I conclude by arguing that Kemal pioneered modern Islamic constitutionalism, including almost all of its points of agreement and disagreement. March summarizes his long list of "some points of general consensus that together form a kind of modal modern Islamic constitutional theory,"<sup>60</sup> as follows:

"Thus, the aspects of constitutionalism that are more or less subject to agreement in modern Sunni Islamic thought are that the people is, broadly-speaking, the source or origin of the legitimacy of political institutions; can elect and supervise political officers; and can participate in various forms of consultation and lawmaking. Similarly, it is broadly agreed that elected rulers are agents or civil servants subject to the law and limited in their authority, and that all laws and enactments are subject to some kind of *sharī'a* review. This is what is meant when some contemporary Islamic constitutional theorists claim that the state in Islam is neither theocratic nor fully secular, but rather a 'civil state.'<sup>61</sup>

This summary of the common position of modern Islamic constitutionalism could be developed *grosso modo* as the overall outlook of Kemal's constitutionalism. However, Kemal's position differs significantly from 20<sup>th</sup>-century Islamic constitutionalism, owing primarily to radical changes in the historical–sociological context. Kemal lived in a world where the Islamic caliphate existed and overcame numerous challenges. Thus, his conception of the Islamic umma and its politico-legal constitution was developed through direct interaction with Ottoman society and state structure. However, in the post-caliphate 20<sup>th</sup> century, Islamic constitutionalism could only abstractly engage with the concept of the caliphate. As a result, the concept of an umma is most commonly envisioned as a transnational abstract unity of fellow Muslims, with little reference to social or political unity at the constitutional level. Umma's

---

60 Andrew March, *The Caliphate of Man*, 10.

61 Andrew March, *The Caliphate of Man*, 13.

internationalist conception developed in response to the concept of a nation-state. Although this is a valuable position because it provides an antidote to the factionary effects of exclusive nationalism, it also runs the risk of producing globalist Islamists who are estranged from their homelands as spatiotemporal sites of ongoing Islamic practice. In any case, contemporary ummatic discourse suffers from a significant rupture in the caliphate's historical continuity. An in-depth exploration of the modern Islamic thought prior to the abolition of the caliphate may provide new insights and perspectives in this respect.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Conflict of Interest:** The author has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author declared that this study has received no financial support.

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

**Finansal Destek:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

## References/Kaynakça

- Abou-el-Haj, Rifa'at Ali. *The 1703 Rebellion and the Structure of Ottoman Politics*. Leiden: Nederlands Historisch-Archaeo, 1984.
- Abu-Manneh, Butrus. "The Sultan and the Bureaucracy: The Anti-Tanzimat Concepts of Grand Vizier Mahmud Nedim Pasa". *International Journal of Middle East Studies* 22/3 (1990), 257–274.
- Ahmad, Feroz. *The Making of Modern Turkey*. London: Routledge and Kegan Paul, 1993.
- Akyıldız, Ali. *Osmanlı Bürokrasisi ve Modernleşme*. İstanbul: İletişim, 2004.
- Angeli, Oliviero. "Global constitutionalism and constitutional imagination." *Global Constitutionalism* 6/3 (2017), 359-376.
- Ansombe, Frederick. *State, Faith, and Nation in Ottoman and Post-Ottoman Lands*. New York: Cambridge University Press, 2014.
- Barkey, Karen. "The Ottoman Millet System: Non-Territorial Autonomy and Its Contemporary Legacy." *Ethnopolitics* 15/1 (2015), 24-42.
- Berkes, Niyazi. *The Development of Secularism in Turkey*. London: Hurst & Company, 1998.
- Blokker, Paul. "The Imaginary Constitution of Constitutions." *Social Imaginaries* 3/1 (2017), 167-193.
- Emon, Anver. *Islamic Natural Law Theories*. New York: Oxford University Press, 2010.
- Findley, Carter. *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire*. Princeton: Princeton University Press, 1980.
- Kemal, Namık. "Devlet-i Aliyye'yi bulunduğu hâl-i hatarnâktan halâsın esbâbı", *Hürriyet* 9 (August 24, 1868), 2.
- Kemal, Namık. "Hubbû'l-vatan mine'l-îmân." *Hürriyet* 1 (June 29, 1868), 1-2.
- Kemal, Namık. "el-Hakku ya'lû ve lâ yu'lâ aleyh." *Hürriyet* 1 (June 29, 1868), 2-4.
- Kemal, Namık. "Ve şâvirhüm fi'l-emr." *Hürriyet* 4 (July 20, 1868), 1-4.
- Kemal, Namık. "Türkistan'ın esbâb-ı tedennîsi." *Hürriyet* 5 (July 27, 1868).
- Kemal, Namık. "Mesele-i Müsâvât." *Hürriyet* 15 (October 5, 1868).
- Kemal, Namık. "Usûl-i Meşverete Dair Altuncı Mektup." *Hürriyet* 18 (October 26, 1868).
- Kemal, Namık. "Memâlik-i Osmaniye'nin Yeni Mukâsemesi." *Hürriyet* 20 (November 9, 1868).



- Kemal, Namık. "Fransa İhtilali." *Hürriyet* 52 (June 21, 1869).
- Kemal, Namık. "Hukuk." *İbret* 5 (June 19, 1872), 1-2.
- Kemal, Namık. "Dostâne Bir Vesâat." *İbret* 10 (June 26, 1872), 2.
- Kemal, Namık. "İttihâd-ı İslâm." *İbret* 11 (June 28, 1872), 1.
- Kemal, Namık. "Herkesin Maksûdu Bir Ammâ Rivayet Muhtelif." *İbret* 13 (July 2, 1872), 1-2.
- Kemal, Namık. "Hukuk-ı Umûmiye." *İbret* 18 (July 8, 1872), 1-2.
- Latham-Gambi, Alexander. "The Constitutional Imaginary: Shared Meanings in Constitutional Practice and Implications for Constitutional Theory." *ICL Journal* 15/1 (2021), 21-51.
- Lewis, Bernard. *The Emergence of Modern Turkey*. London: Oxford University Press, 1961.
- Loughlin, Martin. "The Constitutional Imagination." *Modern Law Review* 78/1 (2015), 1-25.
- March, Andrew. *The Caliphate of Man: Popular Sovereignty in Modern Islamic Thought*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2019.
- Mardin, Şerif. *The Genesis of Young Ottoman Thought*. Princeton: Princeton University Press, 1962.
- Özgül, M. Kayahan. *Kemâl'le İhtimâl: Nâmık Kemâl'in Şiirine Tersten Bakmak*. İstanbul: Dergâh, 2014.
- Priban, Jiri. "Constitutional Imaginaries and Legitimation: On *Potentia*, *Potestas*, and *Auctoritas* in Societal Constitutionalism." *Journal of Law and Society* 45/1 (2018), 30-51.
- Rahme, Joseph. "Namık Kemal's Constitutional Ottomanism and Non-Muslims." *Islam and Christian-Muslim Relations* 10/1 (1999), 23-39.
- Siddiqui, Sohaira Z. M. *Law and Politics under the Abbasids: An Intellectual Portrait of al-Juwayni*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- Spiker, Hasan. *Things as They Are: Nafs al-Amr and the Metaphysical Foundations of Objective Truth*. Abu Dhabi: Tabah Foundation, 2021.
- Tezcan, Baki. *The Second Ottoman Empire: Political and Social Transformation in the Early Modern World*. New York: Cambridge University Press, 2010.
- Yaycıoğlu, Ali. *Partners of the Empire: The Crisis of the Ottoman Order in the Age of Revolutions*. Stanford: Stanford University Press, 2016.
- Yıldız, Aysel. *Crisis and Rebellion in the Ottoman Empire*. London: I.B. Tauris, 2017.
- Yılmaz, Hüseyin. "Containing Sultanic Authority: Constitutionalism in the Ottoman Empire before Modernity." *Osmanlı Araştırmaları/The Journal of Ottoman Studies* 45 (2015), 231-264.



## Kabz Öncesi Tasarruf ve Hasar Hükümleri Bağlamında Mecelle ve Fransız Medeni Kanunu Mukayesesi

### A Comparison of the Mecelle and the French Civil Code in the Context of the Pre-Delivery Right of Disposition and Damages Provisions

İlknur Yaşar Bilicioğlu<sup>1</sup> 



**Sorumlu yazar/Corresponding author:**  
İlknur Yaşar Bilicioğlu (Dr. Öğr. Üyesi),  
İstanbul Üniversitesi, İslam Tetkikleri Enstitüsü,  
İstanbul, Türkiye  
E-posta: ilknuryasarbilicioглу@istanbul.edu.tr  
ORCID: İ.Y.B. 0000-0002-7389-9630

**Başvuru/Submitted:** 11.04.2023  
**Revizyon Talebi/Revision Requested:**  
16.05.2023  
**Son Revizyon/Last Revision Received:**  
23.05.2023  
**Kabul/Accepted:** 23.05.2023

**Atıf/Citation:** Yaşar Bilicioğlu, İlknur. A  
Comparison of the Mecelle and the French Civil  
Code in the Context of the Pre-Delivery Right  
of Disposition and Damages Provisions. *İslam  
Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 14/1,  
(Mart 2024): 171-198.  
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2023.1280695>

#### ÖZ

Bu makalede Mecelle'nin satım akdi için öngördüğü kabz öncesi tasarruf ve hasar hükümleri, Fransız Medeni Kanunu'nun hükümleriyle karşılaştırılacaktır. Ardından tadil komisyonlarının kabz hükümleri odaklı çalışmaları, Fransız Medeni Kanunu'yla paralellikleri bakımından incelenecektir. Mecelle'nin maruz kaldığı eleştiriler Fransız Medeni Kanunu'yla dayatılan hukuk tasavvuruyla yakından ilgilidir. Mecelle, kabz öncesi tasarruf ve hasar hükümleri bakımından yürürlüğü sürecinde ve sonrasında çokça eleştirilmiştir. Özellikle menkul malın satışının sınırlanması ve hasarın satıcıya bırakılması, ticaret hukukundaki işleyiş açısından ciddi bir sorun olarak algılanmıştır. Fransız Medeni Kanunu ise malın yeni bir satışı konu olması için teslim şartından söz etmez, satışlarda mülkiyetle birlikte hasar sorumluluğu da doğrudan müşteriye geçer. Bu yüzden Fransız Medeni Kanunu özellikle fazla ticaret yapan satıcı için çok daha risksiz ve kazançlı mukavele imkânı verir. Müşteri ise malla birlikte, bedelini de kaybetme riskiyle yüzleşir. Kabz hükümlerinin önce ecnebiler, ardından Batı hukuk tasavvurunu benimseyen Osmanlı hukukçuları eliyle eleştirildiğini, nihayet tadil sürecinde dört mezhebin fetvalarından istifade edilerek çağın ihtiyaçlarını karşılamadığı iddia edilen diğer hükümlerle birlikte kabz hükümlerinin tadiline girildiğini söyleyebiliriz. Bu çalışma Mecelle'nin tadil ihtiyacını Hanefi mezhebi sınırları bakımından tartışmak yerine, Fransız Medeni Kanunu'nun işlevi ve iktisadi kabulleri açısından inceleme denemesinden ibarettir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, Mecelle, Fransız Medeni Kanunu, Satım Akdi, Tasarruf, Zarar, Hasar, Tadil

#### ABSTRACT

This article focuses on the pre-delivery disposition and damage provisions stipulated by the Mecelle (Ottoman Empire's Islamic civil code) for sales contracts and compares them with the French Civil Code. The study then examines the works of the amendment commissions that focus on provisions for disposition and damages in terms of their connection with

the French Civil Code. The criticisms that the Mecelle has been exposed to are closely related to the legal concept imposed by the French Civil Code. The Mecelle has been heavily criticized both during and after its implementation in terms of pre-delivery disposition and damage provisions. The fact that the Mecelle especially limited the sale of movable goods and left responsibility for damages to the seller was perceived as a serious problem in terms of the functioning of commercial law. The French Civil Code makes no mention of the delivery condition for goods being subjected to a new sale. Therefore, the French Civil Code provides a much more risk-free and profitable contract opportunity, especially for the trader. On the other hand, the customer faces the risk of losing the price sum along with the goods. The provisions on disposition and damage can be said to have been first criticized foreigners, then by Ottoman jurists who'd adopted Western legal concepts before finally making use of the fatwas of the four schools to amend the provisions on disposition alongside other provisions that were claimed to not meet the needs of the age. This study consists of an attempt to examine the need for amending the Mecelle in terms of the function and economic acceptances of its civil code rather than discussing the boundaries of the Hanafi school.

**Keywords:** Islamic Law, Mecelle, French Civil Code, Sales Contract, Right of Disposition, Damage, Amendments

### EXTENDED ABSTRACT

The Ottoman Empire prepared the Mecelle to function as the civil code to complete the commercial code. Mecelle prohibited the customer from selling a purchased item before receiving it, and left the responsibility for damages to the seller up until the point the item was delivered. Due to this arrangement, the Mecelle was frequently criticized both during and after its implementation. The focus of criticism is that, although the Mecelle immediately transfers ownership of goods to the customer in a sales contract, it leaves the responsibility for damages to the seller until delivery. In other words, The Mecelle's regulations regarding property and damage liability are presented as a legal contradiction. Although the responsibility for damages belongs to the seller until delivery, the benefits belong to the customer.

Meanwhile, the French Civil Code puts forth no legal obstacle for an undelivered good to be subject to a new sale, leaving the responsibility for damage only to the customer from the moment of sale. Ownership of goods is transferred to the customer at the moment the sales contract is signed. This link the French Civil Code establishes between the transfer of ownership and liability for damages is accepted as legally consistent and is always highlighted when criticizing the Mecelle. After the Mecelle, the Code of Obligations (1926), which is based on the Swiss Civil Code and was entered into force as the law of independent debts, transfers ownership of goods to the customer at the moment of delivery. The responsibility for damages to goods belongs to the customer from the moment the contract is signed. In this arrangement, customers have to bear all economic risks and loss of value for goods they do not yet own, control, or can interfere with. On the other hand, the seller does not have to bear any risk or loss of the goods being sold once the contract has been signed; however, property regarding the goods is protected until the moment of delivery. As can be seen, the Code of Obligations has made the exact opposite conditions than the Mecelle in terms of transfer of ownership and damage liability provisions regarding sales contracts. In this way, regulations protect sellers' commercial activities while in return opening the door to serious problems that

may be accrued by the customer. As a matter of fact, the next Turkish Code of Obligations (2011) abandoned the previous regulations, which were found to be extremely harmful to the customer, and left the responsibility for damage to the seller alongside any benefits from the goods. In other words, the Mecelle's regulations that protect customers from liability for damages until delivery has returned.

Abul'ula found the fact that only the Mecelle was subjected to heavy criticism to be strange, despite the existence of various Western laws that have opposite provisions in terms of ownership and responsibility for damages. The Code of Obligations (1926), which came into force after the Mecelle, can be presented as a dramatic example of this determination. In the background of the Western-based criticisms directed at the Mecelle, the occurrence of economic results is quite likely to be achieved through legal practice rather than any concern for harmony between provisions. When remembering how the provisions of the French Civil Code, which supports liberal, secular, and absolute property, were instrumentalized and imposed on other nations, the Mecelle can be considered to have become a target due to its potential for resisting the pragmatist aims of the Western states that are trying to turn Ottoman lands into a profitable market. When encountering the Mecelle, which tried to reflect fiqh principles into legal practice and protected the financial rights of both the customer and the seller for this purpose through sensitive criteria by balancing them with the duties and responsibilities in a contract, Ottoman lawyers idealized the arrangement of the French Civil Code that focused on ownership, and over time the provisions of the Mecelle became marginalized. Provisions that prevent the sale of undelivered goods and left the responsibility for damages to the seller are obvious examples of what happened in this process. This article examines the process of the Mecelle being shelved as an old law in the context of the right of disposition before delivery and the issue of damage liability by focusing on the amendments to the Mecelle and on the legal regulations of the French Civil Code. The study finishes by attempting to determine the effect the French Civil Code had on the efforts of the Mecelle Amendment Commissions.

## Giriş

Mecelle Komisyonunun mazbatası, Avrupa devletlerindeki medeni kanun-ticaret kanunu modeline atıf yaparak başlar. Osmanlı Devleti’nde de Ticaret Kanunnamesi’nden itibaren bu modele geçildiğine işaret edilir. Fıkha müracaat edilerek Mecelle’nin tanzim edileceği, mali işlemlerde medeni kanun işlevi göreceği belirtilir.<sup>1</sup> Hakikaten Osmanlı hukukçularının eserlerinde Mecelle’ye sıklıkla atıf yapılır ve asli/medeni kanun olarak Mecelle’nin tüm mahkemelerde geçerli olduğu vurgulanır.<sup>2</sup> Mecelle’nin tanzimi sırasında, yürürlükteki Ticaret Kanunu’nun kaynağı doğrudan Fransız Hukuku olduğu için onu çevreleyecek medeni kanunun yine Fransa’dan alınması gerektiği inancındaki bürokratlarla, Ahmed Cevdet öncülüğündeki muhafazakâr reformistler arasında güçlü bir mücadele yaşanmıştır. Neticede bir mukaddime ve on altı kitap hâlinde *Mecelle* tanzim edilmiştir.<sup>3</sup> Komisyon, 1851 maddeden oluşan Mecelle’nin sadece 12 maddesinde mezhep içi sahih görüşten ayrılmış, kendi inisiyatifi doğrultusunda tercihte bulunmuştur.<sup>4</sup> *Kitâbü’l-Büyu* ‘ 303 madde ve yedi bölüm (bâb) hâlinde tanzim edilmiştir.<sup>5</sup>

Mecelle satım akdinde kabz öncesi tasarruf hakkı ve hasar sorumluluğunu düzenleyen maddeleri nedeniyle çokça eleştirilmiştir.<sup>6</sup> Hasar sorumluluğunun intikali malın uğradığı olumsuz ekonomik sonuçlara katlanma yükümlülüğünün satıcıdan alıcıya geçmesi anlamına gelir.<sup>7</sup> Alman Medeni Kanunu’nda mülkiyet ve hasar sorumluluğu teslim anında müşteriye intikal eder. İsviçre Medeni Kanunu’nda mülkiyet teslim anında devredilir, fakat hasar sorumluluğu akitle birlikte müşteriye geçer. İsviçre Kanunu’nu kaynak edinen 818 sayılı Borçlar Kanunu (1926) meseleyi aynı şekilde düzenler. Arslanlı, Mecelle’yi kabz öncesi hasarı satıcıya bırakırken fayda ve hasılatını müşteriye bırakması açısından uyumsuzlukla eleştirir; Ansay gibi, mülkiyet-hasar

- 1 bk. Ali Haydar, *Düreri’l-Hükkam Şerhu Mecelleti’l-Ahkam: Kavaid-i Külliye* (İstanbul: Alem Matbaası, 1313), 1-2; Osman Kaşıkçı, *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Mecelle* (İstanbul: OSAV, 1997), 75; M. Macit Kenanoğlu, *Ticaret Kanunnamesi ve Mecelle Işığında Osmanlı Ticaret Hukuku* (Ankara: Lotus, 2005), 120-121.
- 2 bk. Mehmed Celaledin, *Hukuk-i Ticaret Dersleri* (Dersaadet: Sabah Matbaası, 1329), 34; İbrahim İhsan, “Ticaret Kanunnamemiz”, *İstişare* 19 (21 Kanunisanı 1324), 865.
- 3 A. Refik Gür, *Hukuk Tarihi ve Tefekkürü Bakımından Mecelle* (İstanbul: Sebil, 1993), s. 24-27; Kaşıkçı, *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Mecelle*, 73-74; Mehmet Âkif Aydın, *Türk Hukuk Tarihi* (İstanbul: Hars Yayıncılık, 2005), 459; a. mlf, “Mecelle’nin Hazırlanışı”, *Osmanlı Araştırmaları* 9/9 (Haz. 1989), 46-48; Mustafa Harun Kıyılık, “Mecelle’ye Giden Yolda Ahmed Cevdet Paşa Ve Mücadelesi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 35 (2020), 491-493; Ebül’ulâ Mardin, “Mecelle”, *İslâm Ansiklopedisi* 7 (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1970), 434.
- 4 bk. Seyit Mehmet Uğur, “Mezhep İçi Tercih Açısından Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/1 (Haziran 2018), 239.
- 5 bk. Ali Haydar, *Min Düreri’l-Hükkâm Şerhu Mecelleti’l-Ahkâm: Kitabü’l-Buyu* (Dersaadet: Mahmut Bey Matbaası, 1310), 2-29.
- 6 Ebül’ulâ menkul malın tasarrufuna imkân vermemesi nedeniyle Mecelle’yi eleştirir. Ona göre Mecelle’ye yönelen itirazlar haklı olarak kabz ve tasarruf hükümlerinden başlar. Zamana uygun hükümler seçilmesi gerekirken Hanefi mezhebinin dar kalıpları içinde kalmıştır. Yine de benzer hükümler düzenleyen İngiltere, Almanya, Avusturya kanunları yerine yalnız Mecelle’nin eleştirilmesini garip bulur. bk. Ebül’ulâ Mardin, *Medeni Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa* (Ankara: TDV, 2009), 213-215; “Mecelle”, 436. Ayrıca bk. Mehmet Âkif Aydın, “Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* 28 (Ankara: TDV, 2003), 234; Ali Tuncer, *Satış Sözleşmesinde Hasarın Geçışı* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 27-30, 47.
- 7 Murat Oruç, *Satış Sözleşmesinde Riskin Geçışı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 379.

hükümlerini çelişki olarak değerlendirir. Alman Medeni Kanunu'nu yarar ve hasarı satıcıya bırakması noktasında daha tercih edilir bulur. Hasarı kusurlu fiille ilişkilendirmeden mutlak olarak satıcıya bırakmasını hakkaniyetsizlik olarak değerlendirir.<sup>8</sup> Mecelle'nin ilgasıyla yürürlüğe giren 818 sayılı Borçlar Kanunu, yerini 6098 sayılı Türk Borçlar Kanunu'na bırakmıştır. Yeni kanun hasar ve yarar sözleşme anından itibaren müşteriye bırakan önceki uygulamayı terk etmiş, hasar ve yarar için zilyetlik devrini yani kabz anını esas almıştır. Müşterinin kontrolünde olmayan mala ait tüm ekonomik sorumluluğu satış anından itibaren tek başına üstlenmesi, hukukçular arasında hakkaniyetsizlik olarak değerlendirilmiş, müşterinin kanunla koruma altına alınması gerektiği anlaşılmıştır.<sup>9</sup>

Muhafazakâr/seküler zaviyeden Mecelle okuması yapan -Mandelstam Mecelle henüz yürürlükteyken etkili eleştiriler dile getirmiştir-<sup>10</sup> literatüre son zamanlarda Mecelle'yi hukuk sisteminde problematiğe dönüştüren karma ticaret mahkemeleri ve ecnebi müdahaleleriyle ilişkilendiren araştırmalar eklenmiştir.<sup>11</sup> Bunlardan biri Kılınç ve Karakaya'ya aittir. Onlar bazı vesikalara dayanarak hukukun iyileştirilmesi adına ecnebilerin kendi ülkelerinin medeni kanunlarıyla uyum içindeki hükümlerine bile itiraz ettiklerini tespit etmişlerdir. Mecelle tadil

- 
- 8 Halil Arslanlı, "Mecellede Hasar", *Journal of Istanbul University Law Faculty*, 14/1-2 (Eylül 2011), 257-258, 269, 271; Sabri Şakir Ansay, "Menkul Mallarda Mülkiyetin ve Hasarın İntikali Hakkında Muhtelif Sistemler Arasında Bir Mukayese", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 10/1 (1953), 453.
- 9 Ahmet Akman, *İslâm Hukukunda Akdî Mesuliyet ve Tazminat: Türk Borçlar Hukuku Mukayeseli* (Ankara: Adalet Yayınevi, 2019), 292; Elif Ünal, *Satış Sözleşmesinde Hasarın Geçişi* (İzmir: İzmir Ekonomi Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 40; Tuncer, *Satış Sözleşmesinde Hasarın Geçişi*, 46-48, 117.
- 10 Rusya Sefaret tercümanı olarak bir süre Dersaadet'te bulunan André Mandelstam (1869-1949) Ticaret mahkemelerinde Ticaret Kanunu'nun boşluk bıraktığı meselelere Mecelle'nin tatbik edilmesine şiddetle karşıdır, ona göre Mecelle bırakılıp yerine Fransız Medeni Kanunu alınmalıdır. Mecelle'nin mülkiyet-hasar sorumluluğu hükümlerine gönderme yapar, kabz öncesi hasarı satıcıya bıraktığı için tenakuz ithamında bulunur (md. 167, 293 ve 369). Mehmed Arif ise Mecelle'yi doğrudan Devlet'in istiklali ile ilişkilendirir. Mandelstam'ın *La Justice Ottomane* eserindeki tenkitleri kadim anlaşmaları bahane eden ecnebi müdahalesinin son örneği olarak takdim eder. bk. Mehmed Arif, "Hükümet-i Ecnebiye ile Münasebâtında Mehâkim-i Osmâniye", *İlm-i Hukuk ve Mukâyese-i Kavânin Mecmuası*, 1/2 (İstanbul: Hilal Matbaası, 1325), 180-184; André Mandelstam, *La Justice Ottomane: Dans Ses Rapports Avec Les Puissances Étrangères* (ed. A. Pedone, Paris: Libraire de la cour d'appel et de l'ordre des avocats, 1911). Mandelstam Rusya'daki Bolşevik İhtilali'nin ardından Paris'e yerleşmiş, kendini "liberal bir Rus" olarak tanımlamıştır. Bu da neden Fransız Medeni Kanunu'nu savunduğuna bir nebze ışık tutuyor. bk. Helmut Philipp Aust, "From Diplomat to Academic Activist: André Mandelstam and the History of Human Rights", *The European Journal of International Law* 25/4 (2014), 1108. Küçük Hamdi Mecelle ile Fransız Medeni Kanunu'nu beslenip hizmet ettikleri toplum değerleri ve iktisadi sonuçlar bakımından mukayese eğilimindedir. Bakış açısı bir medeni kanunun neye hizmet ettiği/etmesi gerektiği ve kimi koruduğu/koruması gerektiği noktasına yaslandığı için özgündür. Küçük Hamdi, "Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyemize Reva Görülen Muâhezeyi Müdafaa", *Beyanü'l-Hak* 2/48 (11 Safer 1328/8 Şubat 325), 1024; 2/49, 1036-1038. Mecelle'yi seküler zaviyeden değerlendiren Mehmet Talat ise Mecelle'nin din kisvesine bürünmüş bir kanun olmasından duyduğu rahatsızlığı dile getirir. Yeni medeni kanunun her türlü dini telakkiyi bertaraf ederek yürürlüğe girmesinden son derece memnundur ve Mecelle'nin başarısızlığı sonucuna varır. Fıkıhtaki ihtilafların ortada gerçek bir şer'î hüküm bulunmamasından kaynaklandığı inancındadır. bk. Mehmet Talat, "Eski ve Yeni Kanunların Yekdiğeriyle Karşılaştırılması", *Hukuki Bilgiler Mecmuası* 3 (Teşrinisani 1926), 143.
- 11 Literatürdeki eleştiriler hakkında bir değerlendirme için bk. Zeki Koçak, "Hukuk Tekniği Açısından Mecelle'ye Yapılan Eleştiriler ve Değerlendirilmesi", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 19/2 (2015), 27-48.

sürecinin bu tenkitlere paralel olduğu ve rasyonel temelden yoksun olduğu sonucuna varmışlardır.<sup>12</sup> Erdem, Mecelle’yi konu alan İngilizce literatürü 19. yüzyıldan başlayarak günümüze kadar inceler ve Mecelle’ye bakışın oryantalistlerin kapitalist-sömürgeci ideolojilerinden fazlasıyla etkilendiği tespitini yapar.<sup>13</sup> Bu makalede Mecelle’ye yöneltilen tenkitler ışığında öncelikle Mecelle’nin kabz ve hasar hükümleri incelenecek, ardından Fransız Medeni Kanunu’nun yaklaşımına yer verilecektir. Tadil komisyonlarındaki tartışmaların Fransız Medeni Kanunu ile irtibatı açığa çıkarılacaktır. Literatürde Mecelle ve Fransız Medeni Kanunu arasında mukayeseler yapan bazı örnekler mevcuttur. Mecelle’yi Code Civil’le vekalet sözleşmesi özelinde karşılaştıran Esirgen, her iki metin arasında önemli benzerlikler olduğu sonucuna varır.<sup>14</sup> Yıldız aynı mukayeseyi haksız fiil açısından yapar ve iki metnin farklılıklarını öne çıkarır. Diğer bir çalışmada iki metnin yürürlüğe giriş sürecini ve tanzim sebeplerini mukayese eder.<sup>15</sup> Fakat bu çalışmalar tadil metinlerine değinmemekte, Mecelle’yi problematiğe dönüşen hükümleri üzerinden tartışmamaktadır. Daha önce Kitabü’l-Büyük’un asrî ihtiyaçlara cevap verebilecek şekilde tanzimi için Mecelle Komisyonu’nun fetva tercihlerini mal kavramı, satış şartları, muhayyerlikler, hak-menfaatlerin satışı, toptan satışlar ve istisna’ akdi özelinde incelemiş, Mecelle’yi bu meseleler bağlamında Fransız Medeni Kanunu ile karşılaştırmıştık.<sup>16</sup> Bu çalışma yöntem ve içerik olarak söz konusu makalenin tamamlayıcısı niteliğinde olup odaklandığı hükümler özelinde Mecelle ve Fransız Medeni Kanunu’nun iktisadi arka planına ulaşma amacındadır.

## 1. Kabz Öncesi Tasarruf ve Hasar Hükümlerinin Soruna Dönüşmesine Dair

Şimdi kabz öncesi satış ve hasar hükümlerinin yürürlük döneminde asrî ihtiyaçlar için niçin sorun olarak algılandığını sorgulayabiliriz. Ticaret-i Berriye Kanunnamesi, reform döneminin kritik adımlarından biridir. Fransız Ticaret Kanunu’nun uyarlaması olan bu kanun, ticari faaliyetleri bazı kayıt ve şartlara tabi kılar ve genel hukuk kurallarından istisna eder. Bu istisnalar çoğu durumda tüccarlara ticaret ve servetlerini artırmalarını sağlayan imtiyazlar olarak

12 bk. Ahmet Kılınc ve Harun Karakaya, “Batılı Devletlerin Karma Ticaret Mahkemelerinde Mecelle’nin Uygulanmasına Yönelik Eleştirilerinin Değerlendirilmesi”, *Kırıkkale Hukuk Mecmuası* 2/1 (2022), 84-85.

13 bk. Sami Erdem, “Oryantalizmden Anlamaya: İngilizce Literatürde Mecelle Algısı”, *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 24/48 (2020/1), 30-31.

14 bk. Seda Örsten Esirgen, “Mecelle ve Fransız Medeni Kanunu Çerçevesinde Vekalet Sözleşmesi”, *Ankara Barosu Dergisi* 1 (2013), 167-184. Esirgen, Mekteb-i Hukuk Mecelle Muallimi Cemaleddin Efendi’nin satış hükümleri özelinde Fransız Medeni Kanunu-Mecelle mukayesesi yaptığı üç makaleden ilkinin çevirmişti. Diğer iki bölümün eksikliği nedeniyle çalışmamızda çeviri metin tercih edilmemiştir. bk. Cemaleddin, “Mukayese-i Kavânin-i Medeniyye Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye-Fransa Kanûn-ı Medenisi Kitâb’ül-Büyük”, çev. Seda Örsten Esirgen, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 61/2 (2012), 809-818.

15 Talha Yıldız, “Mecelle ve Code Civil’deki Haksız Fiilin Mukayesesi”, *Türkiye Adalet Akademisi Dergisi*, 27 (Temmuz, 2016), 845-860; “Kanunlaştırma Hareketlerini Tetikleyen Sebepler Açısından Mecelle ile Code Civil’in Mukayesesi”, *Uluslararası Mecelle Sempozyumu Türkçe Tebliğleri Elektronik Kitabı 25-27 Ekim 2017, Bursa*, Ankara: Türkiye Adalet Akademisi, 2017, 651-664.

16 bk. İlnur Yaşar Bilicioğlu, “A Comparison of Majalla’s Kitab al-Buyu’ and the French Civil Code”, *Rize İlahiyat Dergisi* 23 (Nisan 2023), 1-18.



yansır.<sup>17</sup> Mecelle ve Ticaret Kanunnamesi arasındaki uyumun kuvvetlendirilmesi, uygulamada ortaya çıkan kimi sorunların Mecelle'nin tadili yoluyla giderilmesi, döneme ait yazılarda vurgulanır.<sup>18</sup> Yani Osmanlı hukukçuların zihni, iktisadi gelişme vaat eden Ticaret Kanunu ve beraberinde getirdiği medeni kanun tasavvuruyla doğrulmuş; Mecelle, Ticaret Kanunu'nun tüccarlara tanıdığı imtiyazları desteklemediği konularda marjinalleşmiştir. Bu noktada kabz öncesi tasarruf ve hasar hükümlerinin eleştirisi odağına dönüşmesini doğrudan Ticaret Kanunu ile irtibatlandırabiliriz. Ebül'ulâ'ya göre Mecelle *def'-i mefâsidi celb-i menâfi'e*, Batı hukuku ise *celb-i menâfi'i def'-i mefâside* tercih etmektedir. Mecelle'ye göre bir bozukluğu veya hakkın suiistimalini engellemek menfaat temininden önceliklidir. Batı hukuku ise bir menfaatin zayi olmasını ortaya çıkaracağı kötü sonuçlara rağmen engellemeye çalışır.<sup>19</sup> Ebül'ulâ bu ayrımın hukuki sonuçlarını, tadil komisyonlarındaki çalışmaları sırasında, şartlı satış meselesi üzerinden örneklendirir. Fransız Medeni Kanunu şartları herhangi bir sınır koymaksızın onaylar, çünkü önceliği ahlaki veya dini referanslar değildir. Mecelle ise Hanefi fihhî çerçevesinde yorumladığı şer'î uyum kaygısından dolayı akitlerde haksız menfaat teminini engellemeye çalışır, satışta taraflardan biri lehine öne sürülen şartları fasit kabul eder.<sup>20</sup>

Darü'l-Fünun Hukuk Şubesi Ticaret-i Berriye muallimi Mehmed Celeleddin Bey ticareti şöyle tanımlıyor:

“mevadd-ı ibtidâiyenin tebdil-i eşkali ve her nevi mevadd-ı menkulenin nakil ve mübadelesi ile bu muamelatın teshil-i icrası veya emr-i ifasına vesatât ve delalet suretiyle istihsal-i menfaat maksadına mübteni bulunan muamelatın heyet-i umumiyesi”<sup>21</sup>

Bu tanımdaki “istihsal-i menfaat” şahsi ihtiyaçlar için yapılan akitleri dışarıda bırakarak yalnız kâr etmek için yapılan işlemleri ticaret kavramına dâhil ediyor. Yani belirli bir bedel mukabilinde satın alınan malın kâr amacıyla satılması ya da bedeli mukabilinde kiralanıp başkasına kiralanması gibi işlemler kastedilmiştir. Bu tanıma göre gayrimenkullere dair akitler kâr amaçlı olsalar bile ticari kabul edilmez, ticaret doğrudan menkul alışverişlerine hasredilir.<sup>22</sup> Fakat menkul malın satışına dair ana hükümler Ticaret Kanunnamesi'nde değil, *Kitabü'l-Büyu*'da düzenlenmiştir. Ticaret Kanunu'nun *itibar, emniyet ve sürat* ilkelerini destekleyen maddeleri, özünde tüccarların hızlı ve fasilasız ticaret yapabilmeleri için, malın kabzedilmeden satışını ve ödünç sermaye kullanmalarını teşvik eder.<sup>23</sup> Ecnebilerin adli işleyişe müdahaleleri ve özellikle de Fransız Medeni Kanunu'nu dayatma çabaları hatırlandığında,<sup>24</sup> Mecelle'nin kabz öncesi

17 bk. Mehmed Celeleddin, *Hukuk-i Ticaret Dersleri*, 17-25.

18 bk. İbrahim İhsan, “Ticaret Kanunnamemiz”, 865.

19 Ebül'ulâ, “Mecelle”, 433.

20 *Ceride-i Adliye* 13-14-15 Eki (Ağustos, Eylül, Teşrinievvel 1339), 104.

21 Mehmed Celeleddin, *Hukuk-i Ticaret Dersleri*, 19.

22 Mehmed Celeleddin, *Hukuk-i Ticaret Dersleri*, 55-58.

23 Mehmed Celeleddin, *Hukuk-i Ticaret Dersleri*, 40-46.

24 Ecnebilerin kapitülasyonları haksız şekilde bahane ederek şer'î mahkemelerin yargı sahasından çıkma çabaları ve sebep oldukları diğer adli sorunlar hakkında bk. Halil Cemaleddin ve Hrand Asadur, *Ecâninibin Memâlik-i Osmaniyede Haiz Oldukları İmtiyazat-ı Adliye* (Dersaadet: Hukuk Matbaası, 1331), 70-75; Seda Örsen Esirgen, “Osmanlı Devleti'nde Medeni Kanun Tartışmaları: Mecelle mi, Fransız Medeni Kanunu mu?”, *OTAM* 29 (Bahar 2011), 38-39.

menkul satışını sınırlayan ve hasarı tümüyle satıcıya bırakan maddelerinin, özellikle ecnebler için, Ticaret Kanunu'nun ilkeleriyle bağdaşmayan bazı sonuçlar açığa çıkardığı anlaşılıyor. Mecelle kabz öncesi satış ve hasar meselesinde özellikle müşteriyi koruma altına alır. Bu da Osmanlı ülkesini kârlı bir pazara dönüştürmek isteyen ecnebler için ticari alışverişlerinde teslim ve hasardan kaynaklanan tüm risklere katlanma zorunluluğu anlamına gelir. Osmanlı tüccarları için de aynı hükümlerin sorun teşkil edebileceği söylenebilir. Fakat tüccarların kabz öncesi menkul satışını sınırlandıran hükümleri dikkate almadan ticaret yaptıkları, bu noktada tüccarlar arasında teamül olduğu, artık üçüncü şahıs hakkı taalluk ettiği için bu satışların feshine imkân kalmadığı bilinmektedir.<sup>25</sup> Kısaca kabz meselesinin ticaret hukuku uygulamasında ciddi bir zemini yoktur, asıl sorun satıştan kaynaklanan risk sorumluluğudur. Bu noktada nihai yargıya varmadan önce, mahkeme kararlarının ayrıca incelenmesi ve teyit edilmesi gerektiğini söylemeliyiz. Mecelle Tadil Komisyonu üyelerinden Osmanlı hukukçu Ventura medeni kanun, yani Mecelle'nin iktisadi gelişmeyi temin edebilmesi için Ticaret Kanunu'nu en iyi şekilde tamamlaması gerektiğini ve ona uyumunun zaruri olduğunu vurgular. Ona göre Ticaret Kanunu'nu anlamak ve doğru uygulamak için öncelikle Fransız Medeni Kanunu anlaşılmalıdır. Ventura, Mecelle'de Fransız kanunıyla uyumlu hükümler tespit ederse illetlerinin daha iyi anlaşılacağını, uyumsuzluk tespit ederse tashihi için nitelikli hukuki mütalaaalara yer vereceğini belirtir. Mecelle'yi farklılıklarını tespit için değil, aykırılıklarını törpülemek için mukayese konusu hâline getirir.<sup>26</sup> Hanefi mezhebinin iktisadi ihtiyaçları karşılayamayacağı ve Mecelle'nin ancak Batı kanunları ile mukayese edildiğinde ihtiyaca cevap verebilecek tadiller yapılabileceği kanaatindedir. Tadil komisyonu üyelerinden Yusuf Ziya, Mecelle hükümleri enkaz hâline getirilip yeniden tanzim edilmedikçe tadil imkânı olmadığı düşüncesindedir.<sup>27</sup> Bunlar elbette tüm Osmanlı hukukçularının paylaştığı bir bakış açısı değildir. Fakat bu bakış açısının sonucu olarak Mecelle günümüzde çoğunlukla asri ihtiyaçları Hanefi mezhebinin dar kalıplarına hapseden ve eskimiş hükümleri yüzünden rafa kaldırılan bir kanun denemesi olarak algılanmaktadır.

## 2. Mecelle'de Kabz Öncesi Tasarruf ve Hasar Hükümleri

Bu başlık altında Mecelle'nin çokça eleştirilen kabz hükümlerini doğrudan döneme ait şerh metinlerini esas alarak tetkik edeceğiz. Kabz “bir kimsenin hukuki bir işleme dayalı biçimde maliki olduğu malı tasarrufta bulunabileceği şekilde elinin altına alması” anlamında bir hukuk

25 Küçük Hamdi, “Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyemize Reva Görülen Muâhezeyi Müdafaa”, *Beyanü'l-Hak* 2/50 (25 Safer 1328/22 Şubat 325), 1051.

26 Mişon Ventura, *Mukayese-i Kavanin-i Medeniye* (Dersaadet: Kanaat Matbaası, 1330), 4-5, 8. Ventura'nın benzer bir mütalaası için bk. “Hukuk Reformu Metinleri 16: Mişon Ventura'nın Kaleminden Türkiye'de Roma Hukuku Öğretimi ve Mukayeseli Hukukun İşlevi (1912)”, Haz. Ali Adem Yörük-Rıdvan Abdurrahman Demirtaş, *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları* 29 (Bahar 2020), 310.

27 bk. “Hukuk Reformu Metinleri 15: Mecelle'nin Tadiline Dair Mişon Ventura'nın Mektubu, Yusuf Ziya Özer'in Beyanatı (Ekim 1920)”, Haz. Mehmet Emir Bayraktar-Muammer Fatih Öztürk, *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları* 29 (Bahar 2020), 292, 298.

terimidir.<sup>28</sup> Satış, mülkiyeti nakleden bir akit olmasına rağmen, müşterinin mal üzerinde tasarruf ve hasar sorumluluğu yetkisinin oluşması için kabzın gerçekleşmesi gerekir. Satım akdinde kabz öncesi tasarruf yetkisi klasik Hanefî doktrininde menkul-gayrimenkul ayrımına, Maliki doktrininde gıda maddesi olup olmadığına göre tayin edilir. Şafiiler, Hanbeliler ve İmam Muhammed, her türlü mal üzerinde kabz öncesi tasarrufu yasaklamıştır. Hanbelilerdeki diğer görüşe göre, Malikiler gibi, yalnız gıda maddelerinin kabz öncesi tasarrufu caiz değildir.<sup>29</sup> İslam hukukçularının çoğunluğu hasar sorumluluğunun müşteriye nakli için kabzı gerekli görür. Hanefiler ve Şafiiler, bir görüşe göre Hanbelilerde hüküm böyledir. Diğer görüşe göre Zahiriler, Hanbeliler ve Malikilerde hasar sorumluluğunun geçişi için kabz gerekmez. Çeşitli durumları istisna ederler ve müşterinin satış sonrası hasar sorumluluğuna atıf yaparlar.<sup>30</sup> Kabz öncesi hasarı müşteriye bırakan mezhepler, ölçüm gerektirmeyen malların kabz öncesi satışına cevaz verdikleri için tutarlı hükümlere ulaşmak istemişlerdir. Dayandıkları delil “yararın tazminata mukabil olduğunu” belirten hadistir. Şafiiler ve Hanefiler kabz öncesi satışı yasakladıkları için hasar sorumluluğunun müşteriye devrine ihtiyaç duymamışlardır. Zaten kabz öncesi satış ve hasar sorumluluğu arasında yakın bağ vardır ve hukuk sistemleri meseleyi genellikle birbirini destekleyen hükümlerle çözmüştür.<sup>31</sup>

Şimdi Mecelle'nin hasar sorumluluğu ve tasarruf hükümlerini kabzla nasıl ve hangi koşullarda ilişkilendirdiğini tetkik edelim. *Mecelle*'ye göre satım akdinde asli maksat malın el değiştirmesidir. Malın bedeli olarak tarafların uzlaştığı fiyat, “semen” adıyla temsil edilir. Semen malın mübadelesi için vasıta (md. 151). Aslında veya vasıflarında herhangi bir kusur bulunmadığı için sahih olarak tamamlanan akitlerde mal derhâl el değiştirir, müşterinin mülkiyetine geçer (md. 108).<sup>32</sup> Semen ve malın karşılıklı el değiştirmesi için kabz şart değildir. Kabz mülkiyetin naklinden çok “damân” sorumluluğuyla ilgilidir, müşterinin tasarruf engelini ortadan kaldırır ve ona tasarruf iktidarı verir.<sup>33</sup> Batıl akit sonuç doğurmadığından müşterinin, kabz öncesi ya da sonrası, mal üzerinde tasarruf hakkı oluşmaz (md. 370). Müşteri malı bayiin izniyle kabzetmiş bile olsa emanet hükmünde olur, telefi durumunda damân sorumluluğu olmaz. Bayiin izni olmadan kabzedilen malın telefi durumunda gasp hükümleri geçerli olur, müşterinin malı tazmin etmesi beklenir. Batıl akitte bayiin izniyle kabzedilip müşterinin kusur

28 bk. H. Yunus Apaydın, “Kabz”, *TDV İslam Ansiklopedisi* 24 (İstanbul: TDV, 2011), 45.

29 Abdullah Demirci, “İslam Borçlar Hukukunda Kabzın Sorumluluğa Etkisi”, *Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi* 4/7 (Nisan 2021), 136-137; Mustafa Kisbet, *İslam Hukukuna Göre Satım Akdinde Malın Kabz Ve Teslimi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010), 207; Arif Atalay, *İslam Ticaret Hukukunda Teslim Tesellüm* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2016), 248-249.

30 Ahmet Akman, *İslâm Hukukunda Akdi Mesuliyet ve Tazminat: Türk Borçlar Hukuku Mukayeseli*, 62-63, 196-201; Demirci, “İslam Borçlar Hukukunda Kabzın Sorumluluğa Etkisi”, 138; Talip Türcan, “İslam ve Türk Borçlar Hukukuna Göre Satım Sözleşmesinde Hasarın Geçiş Sorunu”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 1 (2003), 171, 185; Kisbet, *İslam Hukukuna Göre Satım Akdinde Malın Kabz ve Teslimi*, 185-186.

31 bk. Kisbet, *İslam Hukukuna Göre Satım Akdinde Malın Kabz ve Teslimi*, 185-191.

32 Ali Haydar, *Min Düveri'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm: Kitabü'l-Buyu*, 339, 968-969.

33 Hacı Reşid Paşa, *Ruhu'l-Mecelle: Kitabü'l-Buyu'un Şerhidir* (Darü'l-Hilafeti'l-âliyye: Tercüman-i Hakikat Matbaası, 1327), 219.

ve kastıyla telef olan malda oluşan zarardan müşteri mesuldür (md. 890).<sup>34</sup> Fasit bir akitte mülkiyet müşteriye akit esnasında geçmez. Bayiin izniyle mal kabzedildiğinde mülkiyet kurulur, kabz öncesi veya sonrası akit feshedilebilir. Fakat akitten sonra mal üzerinde üçüncü şahıs hakkı oluştuysa fesih imkânı kalmaz. Örneğin müşteri fasit akitle satın aldığı malı bayiin izniyle kabzettikten sonra başka birine satar veya hibe ederse, önceki satış feshedilemez. Bayi malı müşteriden geri isteyemez, fakat kıymetini ona tazmin ettirebilir (md. 372).<sup>35</sup> İlk satış, ancak ikinci satışın da fasit olması durumunda feshedilebilir.<sup>36</sup> Fasit satışta akdin feshi ve malın iadesi imkânı kalmadığında, müşteri malı misliyle veya kabz günündeki kıymetiyle tazmin eder. Mecelle bu hususta kabz gününden sonraki kıymet artışına itibar etmez, her durumda kabz günündeki kıymeti esas alır (md. 371). Bu da özellikle malın piyasa değerinin sürekli arttığı enflasyonist ortamlarda müşteri lehine bir tutumdur.<sup>37</sup>

Mecelle satım akdinde malın zamanında teslimini temin için hem müşteriye hem satıcıya bazı sorumluluklar yüklemiştir. Bu sorumluluklar aynı zamanda hasar sorumluluğunun tayininde geçerli kriterleri oluşturur. Bayi bedel ödendikten hemen sonra malı müşteriye teslim etmelidir (md. 262).<sup>38</sup> Peşin ödemeli bir satışta bayi bedel ödenene kadar malı hapsedebilir (md. 278). Bayi müşterinin hiçbir mâni ile karşılaşmadan malı teslim almasına izin verir (md. 263). Bu izin hükmen kabz kabul edilir, müşteri malı bilfiil teslim almasa da bayiin izni kabz için yeterlidir (md. 264).<sup>39</sup> Malı alıkoyma hakkı olan bayi, kabza şahit olduğu hâlde müşteriye menetmezse bu, kabza ruhsat olarak değerlendirilir (md. 276). Bayiin hapis hakkı kalmaz, bedelin ödenmesi için malı geri isteyemez (md. 281). Standart bir satışta öncelikle müşteri mal bedelini öder, kabz hakkı ödemediği sonra oluşur (md. 278). Bayiin izni olmadan icra edilen kabz muteber değildir, fakat mal müşteri elindeyken sakatlanır yahut telef olursa, kabz hükmen muteber kabul edilir ve malda oluşan zarar müşteriye ait olur. Vadeli ödemeye yapılan satışlarda bayiin malı alıkoyma hakkı olmadığı için (md. 283), müşterinin izinsiz kabzı muteber kabul edilir (md. 277). Mecelle kabz öncesinde oluşan zararı ilke olarak satıcıya, kabz sonrası zararı müşteriye yansıtır. Müşteri ödeme sorumluluğunu yerine getirmeden izinsiz kabzettiği malda oluşan zarardan sorumlu tutulur; kabzı, zararda mesuliyet ilkesi gereği muteber kabul edilir.<sup>40</sup> Mecelle'ye göre kabz gerçekleşmeden önce mal bayi elinde telef olduğu takdirde, akit geçersiz hâlde gelir. Fakat bedelin müşteri elinde telef olması akdi iptal etmez.<sup>41</sup> Mecelle semenin kabz öncesi tasarrufa konu olabileceğini ilke olarak kabul eder, bayi sattığı malın

34 Hacı Reşid, *Ruhu'l-Mecelle: Kitabü'l-Buyu'un Şerhidir*, 219.

35 Ali Haydar, *Min Düreri'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm: Kitabü'l-Buyu*, 974-984.

36 Atıf Bey, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye: Şerhu Kitabü'l-Buyu'* (Dersaadet: Mahmut Bey, 1318), 158-159.

37 Ali Haydar, *Min Düreri'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm: Kitabü'l-Buyu*, 971-974; Atıf Bey, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye: Şerhu Kitabü'l-Buyu'*, 158-159.

38 Ali Haydar, *Min Düreri'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm: Kitabü'l-Buyu*, 659.

39 Ali Haydar, *Min Düreri'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm: Kitabü'l-Buyu*, 664-668.

40 Ali Haydar, *Min Düreri'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm: Kitabü'l-Buyu*, 679- 690; Atıf Bey, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye: Şerhu Kitabü'l-Buyu'*, 96-98.

41 Ali Haydar, *Min Düreri'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm: Kitabü'l-Buyu*, 622; Atıf Bey, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye: Şerhu Kitabü'l-Buyu'*, 26.

bedelini bir borcuna havale edebilir (md. 252).<sup>42</sup> Atf Bey bu kaideyi semeniyetle ilgili madde 152 bağlamında açıklar. Semen ya akitte tayin edilmiş bir mal şeklindedir veya deyn olarak zimmete yansır. Ayn olduğu takdirde bayii semeni kabzetmeden herhangi bir tasarrufla müşteriye veya başkasına temlik edebilir. Buna Atf Bey meydana bulunan bir yığın buğday karşılığında evini satan bayii örneğini verir. Buğday ortada duran, tayin edilmiş ayn kabilinden olduğu için kabzdan evvel bayii onu başkasına satabilir. Fakat semen zimmete yansıyan deyn şeklinde olduğunda bayii onu müşteriden başkasına temlik edemez.<sup>43</sup>

Müşteri gayrimenkul malı kabz etmeden yeni bir tasarrufla elden çıkarabilir, fakat menkul malı çıkaramaz (md. 253).<sup>44</sup> Buradaki kabz bayiin teslim izni veya doğrudan teslim mahiyetindedir.<sup>45</sup> Akar malın kabz öncesinde başkalarına satışı mümkün olsa da satıcıya satılması sahih değildir.<sup>46</sup> Mecelle nadiren telef olan gayrimenkul satışında müşterinin genellikle aldanma veya zarara uğrama ihtimali olmadığı yaklaşımından hareket eder. Menkul malın kabzdan evvel satıcıya ya da başkalarına satılamayacağı, Mecelle’de mutlak lafızla kayda bağlanmıştır. Çünkü menkul mallarda telef olayıyla sıklıkla karşılaşılır. Müşterinin menkul malı kabzdan önce bayii ya da üçüncü şahıslara kiralaması da söz konusu değildir. Fakat müşteri, semeni ödemek ve bayiin iznini almak koşuluyla kabzedilmemiş menkul malı rehin, hibe, ikraz veya tasadduk konusu edebilir. Bu tür tasarruflar sadece kabz ile hüküm kazanır. İcare ve satımda (bey‘) ise akdın hüküm doğurması için kabz gerekmez. Örneğin müşteri satın aldığı atı kabzetmeden başkasına satarsa akit, Mecelle nezdinde sahih değildir. Fakat aynı atı hibe ettiği takdirde, hibesi geçerli olmakla birlikte kabz gerçekleştikten sonra hibe hükmü doğar.<sup>47</sup>

Mebiin telefi hâlinde zararının kime yansıtılacağı meselesi, madde 293-296’da müşteriyile satıcının kabzdaki sorumlulukları temelinde düzenlenmiştir. Mebiin telefi beş farklı sebepten biriyle gerçekleşir: bayii fiiliyle, mebiî fiiliyle, semavi afetle, üçüncü şahıs fiiliyle ve müşteri fiiliyle. Malın kabzdan önce, bayii veya mebiin fiiliyle veya semavi afetle telef olması durumunda akit geçersiz hâle gelir. Müşterinin semen ödeme yükümlülüğü kalkar. Ödediyse geri isteme hakkı doğar. Müşteri malın kıymetini veya mislini satıcıya tazmin ettiremez. Çünkü Mecelle’ye göre mal satış fiyatıyla tazmin edilir. Satım akdi icap ve kabulde hüküm doğurmasına, yani mal ve semen taraflar arasında el değiştirmesine rağmen, akitten maksat mebiî olduğu için, kabzdan önce malın uğradığı maddî zarar satıcıya aittir. Bu hüküm akar veya menkul, tüm mal çeşitleri için geçerlidir. Mecelle malın telefinden dolayı satıcıya semenin geri verilmesinden başka bir tazminat sorumluluğu yüklemeyiz, çünkü fiyat ile tazmin sorumluluğunu bir araya

42 Ali haydar, *Min Düreri'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm: Kitabü'l-Buyu*, 622.

43 Atf Bey, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye: Şerhu Kitabü'l-Buyu*, 83; Ali Haydar, *Min Düreri'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm: Kitabü'l-Buyu*, 622.

44 Ali Haydar, *Min Düreri'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm: Kitabü'l-Buyu*, 624-626.

45 Hacı Reşid, *Ruhu'l-Mecelle: Kitabü'l-Buyu'un Şerhidir*, 119.

46 Hacı Reşid, *Ruhu'l-Mecelle: Kitabü'l-Buyu'un Şerhidir*, 120.

47 Atf Bey, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye: Şerhu Kitabü'l-Buyu*, 85; Hacı Reşid, *Ruhu'l-Mecelle: Kitabü'l-Buyu'un Şerhidir*, 121.

getirmez.<sup>48</sup> Kabz öncesi telef durumunda piyasa değerinin ne olduğuna bakılmaksızın tarafların üzerinde uzlaştığı satış bedeli esas alınır. Müşterinin yahut satıcının akitten sonra fiyatta müdahale etmeleri mümkün değildir, malın telefine istinaden semenin iadesinden başka bir şey talep etmeleri caiz değildir.<sup>49</sup> Malın üçüncü şahıs fiiliyle telefî hâlinde müşteri satışı iptal veya infaz hususunda muhayyer kalır. Satış feshederse bedeli ödemez, ödemişse geri alabilir. Feshetmezse bedeli ödemek zorundadır. Bu durumda malın mislini veya kıymetini malı telef eden şahsa tazmin ettirir. Satıcının ayrıca tazmin sorumluluğu olmaz. Malın satıcı elindeyken müşteri fiiliyle telef olması durumunda ise zarardan doğrudan müşteri mesul olur. Müşterinin malı kendi fiiliye ayıplı hâle getirmesi veya telef etmesi durumunda mal hükmen kabzedilmiş kabul edilir. Müşteri semeni öder, ödemişse semeni geri isteyemez.<sup>50</sup>

Aynı yaklaşım mebiin bayi elinde kabz öncesi kısmen telefî hâlinde de geçerlidir. Semavi afetle veya malın kendi fiiliyle, mal üzerinde ölçek veya ağırlıkla tespit edilebilen bir noksanlık oluştuysa, hissesi semenden düşülür. Müşteri eksikliği fiyattan düşerek malı kabul veya fesih hususunda muhayyer olur. Mal üzerinde oluşan eksiklik vasıf türündeysen, malın vasfında değişiklik oluştuğu için, müşteri akdi fesih veya kabul hususunda muhayyerdir. Bu kez vasfın hissesi fiyattan düşülemez. Mal bayiin fiiliyle ayıplanırsa, noksanın miktar veya vasıf türünde olmasına bakılmaksızın hissesi fiyattan düşülür; müşteri yine akdi kabul veya ret hususunda muhayyer olur. Malın üçüncü şahıs fiiliyle ayıplanması hâlinde müşteri eksikliği fiyattan düşerek malı kabul, akdi fesih veya semeni tamamen ödeyerek eksikliği failine tazmin hususunda muhayyerdir.<sup>51</sup> Malın telefî veya kusurlanması durumunda ortaya çıkan hüküm farkı mal üzerindeki noksanın *vasıf* veya *kadr* (ölçülebilir eksiklik) türünde olmasıyla ilgilidir. Mecelle satış anında mala tabi olan ve akitte ayrıca zikredilmeyen şeylerin semende hissesi olmadığı ilkesini kabul etmiştir. Bu tür, noksan vasıf kabilindedir. Bir yük hayvanı satışında teslimden önce hayvanın yularının çalınması örneğinde, yuların fiyatı vasıf mahiyetinde olduğu için semenden düşülemez (md. 234).<sup>52</sup> Mebiin kabzdan sonra telef olması durumunda bayiin tazmin sorumluluğu yoktur, müşteri mal telef olsa bile, bedeli ödeme mecburiyetindedir (md. 294).<sup>53</sup> Bu hüküm satım akdinin sahih olması ve muhayyerlik içermemesi hâlinde geçerlidir. Fasit akitlerde veya bayiin muhayyerlik hakkının bulunması durumunda, mal hâlâ satıcıya ait kabul edildiği için müşteriden malı misliyle veya kıymetiyle tazmin etmesi istenebilir (md. 153).<sup>54</sup> Naklettiğimiz tasarruf ve hasar hükümleri, malın satış anındaki hâliyle, tam teslimini

48 Ali Haydar, *Min Düreri'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm: Kitabü'l-Buyu*, 713-714; Hacı Reşid, *Ruhu'l-Mecelle: Kitabü'l-Buyu'un Şerhidir*, 148-149.

49 bk. Küçük Hamdi, "Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyyemiz Reva Görülen Muâhezeyi Müdafaa", *Beyanü'l-Hak* 2/53 (16 Rebiülevvel 1328/15 Mart 326), 1101.

50 Hacı Reşid, *Ruhu'l-Mecelle: Kitabü'l-Buyu'un Şerhidir*, 148-149.

51 Hacı Reşid, *Ruhu'l-Mecelle: Kitabü'l-Buyu'un Şerhidir*, 150-151; Ali Haydar, *Min Düreri'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm: Kitabü'l-Buyu*, 715-717.

52 Ali Haydar, *Min Düreri'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm: Kitabü'l-Buyu*, 575-576.

53 Ali Haydar, *Min Düreri'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm: Kitabü'l-Buyu*, 722.

54 Atıf Bey, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye: Şerhu Kitabü'l-Buyu*, 105-106; Hacı Reşid, *Ruhu'l-Mecelle: Kitabü'l-Buyu'un Şerhidir*, 152.

destekler, fakat teslimin gerçekleşmemesinden kaynaklanan herhangi bir hak kaybına karşı müşteriye hassas şekilde koruma altına alır. Satıcının akitten beklentisi bedel olduğu için Mecelle, bedelin bir an önce ödenmesi için satıcıya malı alıkoyma hakkı verir, fakat sırf bedel zamanında ödenmediği için satıcıya fesih hakkı vermez. Bu düzenleme Mecelle'nin Fransız Medeni Kanunu'ndan ayrılan önemli farklarından. Tüm bu hükümler satıcının akitten beklediği bedeli koruma altına alır, fakat herhangi bir şekilde müşteriden bedelden başka bir menfaat teminine müsaade etmez. Diğer yandan müşterinin malı akitten beklediği gayeye uygun olarak teslim almasını sağlayan hükümler tesis edilmiştir. Kabz öncesinde mal üzerinde oluşan zarardan dolayı malın akitten beklenen gayeye uygun olmadığı veya eksikliğe uğradığı anlaşıldığında Mecelle yine müşteriye korur, hiç değilse muhayyerlik hakkı verir. Zarar müşterinin fiili veya kabz sorumluluklarındaki bir kusurdan kaynaklanmadığı sürece müşteriye ilişkilendirilmez, satıcıya tahmil edilir. Bu satıcının sattığı malın ekonomik sorumluluğunu teslim anına kadar üstlenmesi demektir, mümkün olduğunca çabuk ve sorunsuz şekilde malı teslimine teşvik edilir. Müşteri kabzdan kaçınmamalıdır, kabz hakkı doğduğu hâlde malı teslim almaması kendisini sorumluluk altında bırakır.

### 3. Fransız Medeni Kanunu'nda Kabz Öncesi Tasarruf ve Hasar Hükümleri

Bu başlık altında Fransız Medeni Kanunu'nun teslim öncesi tasarruf ve hasar hükümlerini teslimi destekleyen teorik çerçeveye özelinde incelemeye çalışacağız. Fransız Medeni Kanunu Fransa'da yürürlükte olan çok sayıda hukuki uygulamayı kapsamlı ve sistematik şekilde birleştirmiştir. Medeni Kanun'dan önce Fransa'nın çeşitli bölgelerinde 400'den fazla kanun yürürlükteydi. Kuzeyde genel hukuk, güneyde Roma hukuku hâkimdir. Medeni Kanun taslağı, 21 Mart 1804'te yürürlüğe girmiştir. Hükümlerinde örf ve âdetlerin, ferdiyet ve mülkiyet serbestliği esaslarının tesiri vardır, seküler ve liberal tasavvurla tanzim edilmiştir. Bireyin mülkiyet hakları mutlak hâle getirilmiştir. Dünya çapında yirmiden fazla ülkenin kanunları için model olmuş, ilkeleri dünyanın farklı bölgelerindeki kodlaştırmalarda hızla benimsenmiştir.<sup>55</sup>

Fransız Medeni Kanunu akitlerin umumi hükümlerini ve taahhüt yükümlülüklerini müstakil bölümde açıklar, daha sonra her akit türü için geçerli özel hükümleri düzenler. Sözleşme, bir veya daha fazla kişiyi, diğerine veya birkaç kişiye karşı bir şeyi vermeye, yapmaya veya yapmamaya bağlayan mukaveledir (md. 1101).<sup>56</sup> Malın teslim öncesi yeni bir satışa konu olması

55 bk. The Napoleon Series, "The Civil Code", erişim: 19 Nisan 2023; A. Refik Gür, *Hukuk Tarihi ve Tefekkürü Bakımdan Mecelle*, 20-24. Asal, kodifikasyon kavramının merkezinde yer alan Fransız Medeni Kanunu'nun gelişim sürecini tarihi ve felsefi kökenlerine inerek açıklamaya çalışır. bk. Barkın Asal, *Yasalaştırma: Kodifikasyon Teorisi ve Politikası* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 162-166.

56 Fransız Medeni Kanunu yürürlüğünden itibaren pek çok tadilata konu olmuştur. Kanun'un Osmanlı medeni kanun tasavvuru üzerindeki etkilerini doğru tespit edebilmek için Mecelle'nin yürürlüğüne denk düşen döneme ait metinleri esas almayı tercih ettik. Hilmi'nin Osmanlıca çevirisi, söz konusu dönemde yürürlükte olan metni yansıtmaya yanında Osmanlı hukukçuların kullandığı kavram ve terimler kullanılarak tercüme edildiği için iyi bir mukayese zemini oluşturmuştur. Yine de çalışmada Hilmi'nin çevirisiyle yetinilmemiş, Kanun'un tadilat geçirmemiş ilk versiyona ait İngilizce çeviriden istifade edilmiştir. Her iki çeviri metni için bk. The Napoleon Series, "French Civil Code"; *Kod Sivil yani Fransa Kanun-i Medenisi yahut Hukuk-i Adiyeye Kanunnamesi*, ter.

sınırlanmamış, hasar sorumluluğu akitten itibaren müşteriye bırakılmıştır. Sözleşmelerdeki taahhütlerin ifasını temin için taraflar üzerinde Mecelle'ye nazaran oldukça güçlü yaptırımlar tesis edilmiştir. Hukuki kurallara uygun akdedilen tüm mukaveleler onları yapanlar üzerinde kanun gücünde bağlayıcıdır, karşılıklı rızaları olmadıkça veya kanunun izin verdiği sebepler dışında tek taraflı olarak iptal edilemezler, tüm yükümlülükler iyi niyetle infaz edilmelidir (md. 1134). Sözleşmeler yalnızca içeriğindeki hükümler açısından değil, hakkaniyet, âdetler ve kanunun doğası gereği yükümlülüğe atfedilen sonuçlar açısından da bağlayıcıdır (md. 1135). Üstlenilen yükümlülükler âkitler üzerinde kanun etkisi yarattığı için mukavele hükümlerinin aynen icrası zorunludur. Taraflar mukavelede yükümlülüklerin aynen ifasını temin gayesiyle belirli bir meblağın zarar-ziyan olarak ödenmesini şart koşabilir. Mahkemeler bu meblağın daha azı ya da çoğuna hükmedemez, zarar-ziyan maddesi aynen uygulanır.<sup>57</sup> Müteahhit sözleşmedeki yükümlülüğünü kusur, haksız fiil ve hilesi (taaddi) yüzünden ifa etmediğinde mesul olur, ifaya zorlanır ve gerekirse karşı tarafın zararını tazmin etmesi istenir. Taahhüt mücbir sebep veya kaza nedeniyle yerine getirilememişse, müteahhit mesul olmaz. Fakat ifanın mücbir sebep ve kaza nedeniyle yerine getirilemediği, yani müteahhidinin kusur ve ihmalinin bulunmadığı ispat edilmelidir. Satıcı sattığı malı, inşaat ustası inşa ettiği evi sözleşmedeki gibi teslimle mükelleftir.<sup>58</sup>

Fransız Medeni Kanunu bir malın temlik ve teslimi, bir şeyin yapılması veya yapılmaması gibi taahhütlerin ifa edilmemesi durumunda zarar-ziyan tazmini ön görür, fakat üç şarta bağlar: resmi ihtarname düzenlenmesi, taahhüdün mücbir sebep veya kaza sonucu değil, hile ve kusur nedeniyle ifa edilmemesi ve alacaklının zarara uğraması.<sup>59</sup> Standart bir akitte müteahhit yükümlülüğünü mücbir sebep ve kazadan dolayı yerine getirememişse, alacaklının yükümlülüğü düşer, hasar müteahhide ait kabul edilir. Fakat bir şeyin temlik ve teslimine dair yükümlülüklerde, hasar sorumluluğu teslimden önce ve sonra, söz konusu taahhüdün alacaklısına ait kabul edilir.<sup>60</sup> Bir malın teslimini taahhüt eden taraf, malı teslim ve muhafaza etmekle sorumludur. Aksi hâlde alacaklının zarar-ziyanını tazmin etmelidir (md. 1136). Öyle ki Fransız Medeni Kanunu sözleşmenin tek taraflı veya karşılıklı olmasına bakmaksızın teslim olunacak şeyin en iyi şekilde -bir babanın ev halkını koruması gibi özenli- muhafaza edilmesini, taahhütte bulunan tarafın yükümlülüğü olarak ilan etmiştir (md. 1137). Buraya kadarki son iki madde dikkate alındığında, malın teslimini taahhüt etmesi itibarıyla satım akdi dâhil, sözleşmelerde hasar sorumluluğunun, Mecelle'de olduğu gibi, satıcıya bırakılması beklenir. Fakat Fransız Medeni Kanunu bu beklentinin aksine, bir sonraki maddeyle satım akdini istisna eder ve teslim öncesi oluşan hasarı tamamen müşteriye yükler. Çünkü Fransız Medeni Kanunu'na göre satım sözleşmeleri mülkiyeti akit anında müşteriye nakleder. Satıcının teslimi

Nuzret Hilmi (İstanbul: Dikran Karabtiyan Matbaası, 1303), 292-296.

57 Ventura, *Mukayese-i Kavanin-i Medeniye*, 138.

58 Ventura, *Mukayese-i Kavanin-i Medeniye*, 148-152, 158.

59 Ventura, *Mukayese-i Kavanin-i Medeniye*, 165.

60 Ventura, *Mukayese-i Kavanin-i Medeniye*, 166.



savsaklayıp kasten geciktirmesi hâli dışında malda oluşan hasara daima müşteri katlanır (md. 1138). Kasıtlı temerrüt durumunda oluşan hasarın satıcıya yüklenebilmesi için, teslim zamanı geldiğinde ihtarname düzenlenmesi veya ihtarname gerekmesizin hasar sorumluluğunun üstlenildiği yolunda sözleşme gerekir (md. 1139).<sup>61</sup>

Fransız Medeni Kanunu'nun hasarın aidiyetini tespit ederken satım akdini diğer akitlerden istisna gerekçesi, malın teslimine dair ilkesel kabullerden kaynaklanır. Satış, bir kişinin bir şeyi teslim etmek, diğerinin de bedelini ödemekle yükümlü olduğu sözleşmedir. Salt eylemle veya senetle mukavele edilebilir (md. 1582). Taraflar arasında mal ve fiyatı üzerinde uzlaşma sağlandığı anda, mal henüz teslim edilmemiş, hatta bedeli ödenmemiş bile olsa, müşterinin mal üzerinde satıcıya karşı öne sürebileceği mülkiyet hakkı oluşur (md. 1583). Fakat mal toptan satılmayıp ağırlık, uzunluk veya sayısı belirlenerek satışa konu olduğunda, miktar tam olarak tahakkuk edinceye kadar sözleşme tamamlanmış sayılmaz. Bu nedenle satılan ürünlerin risk ve sorumluluğu, mal tartılana, sayılana veya ölçülene kadar satıcıya ait kabul edilir. Teslimin vaktinde ifa edilmemesi hâlinde alıcı, malın teslimini, gerekirse zararın tazminini talep edebilir (md. 1585). Tersine, mal götürü usulü satılmışsa, tartılmamış, sayılmamış ve ölçülmemiş olsa bile sözleşme tamamlanmış kabul edilir ve derhâl mülkiyet kurulur (md. 1586). Satış mutlak, yani koşulsuz olabileceği gibi şarta talik edilerek fesih opsiyonuyla (hıyar-ı şart) ve iki veya daha fazla şeyden birini seçme şartıyla (hıyar-ı tayin) mukavele edilebilir. Bütün bu durumlarda satışın sonuçları, tüm sözleşmeleri bağlayan genel ilkelere göre düzenlenir (md. 1584).<sup>62</sup> Satış anında satılan şey tamamen telef olmuş durumdaysa -burada kastedilen akit meclisinde malın telef olması durumudur- satış batıl olur. Sadece bir kısmı telef olduysa, müşteri sözleşmeden vazgeçmek veya muhafaza edilen kısmı isteyip bedelinin takdiri yoluyla ödeme yapmak hususunda muhayyer bırakılmıştır (md. 1601).<sup>63</sup> Fransız Medeni Kanunu bu hükümde Mecelle'de olduğu gibi malın akit esnasında mevcut olması ilkesiyle düzenleme yapmış değildir, sözleşmeden önce mevcut, fakat akit esnasında telef olmuş mal üzerine sözleşme yapılmasını sırf o mala ilişkin taahhüdün ifası mümkün olmadığı için batıl kabul etmiştir. Sözleşme anında mevcut olmayan herhangi bir malın teslim taahhüdü, ifası mümkünse geçerli kabul edilir.<sup>64</sup> Malın mevcudiyeti ilkesine oldukça esnek yaklaşan bu hükmün gerekçesini, Ventura, ticaretin genellikle henüz var olmayan malların satışından ibaret olmasına dayandırır. Fransız Medeni Kanunu'nun düzenleme şeklini toplumun ihtiyacı için daha isabetli bulur. İstisna ve selem akitleriyle Mecelle'nin ma'dûmun satışına -istihsanen- cevaz verdiğini, fakat bunların Mecelle'nin öne sürdüğü şartlar yüzünden çoğunlukla butlan hükmüyle karşılaştığını belirtir.<sup>65</sup>

Fransız Medeni Kanunu'na göre satıcının mukavelede kendisini neye bağladığı açık olmalıdır. Bu yüzden herhangi bir çekişmede sözleşmedeki belirsiz veya muğlak ifadeler

61 *Kod Sivil yani Fransa Kanun-i Medenisi yahut Hukuk-i Adiye Kanunnamesi*, 298-299.

62 *Kod Sivil yani Fransa Kanun-i Medenisi yahut Hukuk-i Adiye Kanunnamesi*, 425.

63 *Kod Sivil yani Fransa Kanun-i Medenisi yahut Hukuk-i Adiye Kanunnamesi*, 429.

64 bk. Ventura, *Mukayese-i Kavanin-i Medeniye*, 92.

65 bk. Ventura, *Mukayese-i Kavanin-i Medeniye*, 92.

satıcı aleyhine yorumlanır (md. 1602). Satıcının temel yükümlülüğü malı teslim ve garanti etmektir (md. 1603). Satılan şeyin mülkiyeti sorunsuz devredilmeli, eşya gizli kusurdan veya satışı iptal edecek ayıplardan salim olmalıdır (md. 1625). Teslim, satılan şeyin alıcının yetki ve mülkiyetine geçmesinden ibarettir (md. 1604). Teslimat, tayin edilen vakitte yapılmadıysa, alıcı satışın iptalini veya -gecikme satıcının fiilinden kaynaklanmışsa- mukavele infaz edilerek malın mülkiyetine geçirilmesini talep eder (md. 1610). Müşteri bu süre içinde doğrudan teslimatın gecikmesinden kaynaklanan bir zarar gördüyse, satıcı zarar-ziyasını tazminle mesul olur (md. 1611). Satıcının teslimat sorumluluğu, müşterinin bedel ödeme sorumluluğuna mukabildir. Mukavele ödemenin peşin olması kaydıyla yapılmış, fakat ödeme yapılmamışsa, satıcının malı derhâl teslim yükümlülüğü düşer, ödemeyi temin için malı yanında alıkoyabilir (md. 1612). Ödeme için vade tayin edildiyse, satıcı malı derhâl teslim etmelidir. Fakat mukaveleden sonra müşterinin iflası veya borcunu ödemekten aciz kalarak satıcıyı zarara uğratma tehlikesi belirmişse, satıcı malı teslimden önce borcun kefalet vb. ile temin edilmesini isteyebilir. Aksi hâlde teslimden kaçınıp ödeme yapılanaya kadar malı alıkoyabilir (md.1613).<sup>66</sup>

Alıcının sözleşmedeki asıl borcu, malın bedelini tayin edilen gün ve yerde ödemektir (md. 1650). Mukavelede ödemeye dair başka bir zaman belirlenmemişse alıcı teslimatın yapıldığı yer ve zamanda ödemesini yapma mecburiyetindedir (md. 1651). Fransız Medeni Kanunu aşağıdaki üç durumda, ödeme yapılanaya kadar, satış bedeline faiz eklenmesini öngörür: mukavelede ödemenin gecikmesi durumunda anaparaya faiz eklenmesine dair madde varsa, satışa konu olan mal meyve veya başka gelir veriyorsa, ödeme zamanında yapılmadığı için ihtarname düzenlendiyse. Son durumda faiz hesabı ihtarname gününden başlatılır (md. 1652). Müşteri, satın aldığı mal üzerindeki tasarruf hakkına herhangi bir müdahale veya taarruz vuku bulursa, ödemesini erteleyebilir (md. 1653). Meşru sebebe istinat etmeksizin bedeli vaktinde ödemezse, kural olarak satıcı sözleşmenin feshini mahkemeden talep edebilir (md. 1654). Özellikle taşınmaz malla ilgili böyle bir durumda satıcı hem malı hem bedelini kaybetme tehlikesi içine girdiyse satış derhâl iptal edilir. Böyle bir tehlike yoksa hâkim alıcıya duruma göre az ya da çok mühlet verebilir. Verilen süre ödeme yapılmaksızın geçtiğinde, mahkeme satışın feshine hükmeder (md. 1655). Erzak ve taşınır malların satışında ise teslim ve kabz için tayin edilen sürenin sona ermesinin ardından, bayii ödemenin zamanında yapılmamasına istinaden, ihtarnameye ihtiyaç olmaksızın satışı iptal edebilir (md. 1657).<sup>67</sup> Ödeme yükümlülüğünün yerine getirilmemesine istinaden satıcıya sözleşmeyi iptal hakkı veren hükümler, Fransız Medeni Kanunu’nu Mecelle’den ayırıştıran önemli farklardandır. Fransız Medeni Kanunu çift taraflı tüm akitlerde bir taahhüdün ifa edilmemesini mukavelede var olan ve üzerinde uzlaşılan “fesih şartı” gibi değerlendirir. Taahhüdün yerine getirilmemesi durumunda alacaklı, dilerse, her akitte zimnen var olduğu kabul edilen bu şarta istinaden fesih hakkını kullanabilir. Bu durumda akit kendiliğinden iptal olmaz, alacaklı taraf, dilerse müteahhidi taahhüdün yerine

66 Kod Sivil yani Fransa Kanun-i Medenisi yahut Hukuk-i Adıye Kanunnamesi, 430-431.

67 Kod Sivil yani Fransa Kanun-i Medenisi yahut Hukuk-i Adıye Kanunnamesi, 442-444.

getirilmesi için icbar etmek veya zarar-zıyanı tazmin edilerek mukavelesinin feshedilmesi hususunda mahkemeden talepte bulunur. Mahkeme hak sahibinin talebine istinaden hüküm verir (md. 1184).<sup>68</sup> Ventura'ya göre bu düzenlemenin amacı taahhüdün yerine getirilmemesinden dolayı, diğer tarafın zarar görmesini engellemek ve sözleşmenin etkisini alacaklı daha fazla zarara uğramadan ortadan kaldırmaktır. Karşılıklı taahhüt içeren tüm akitler için öngörülen bu düzenleme, satış sözleşmeleri için de geçerlidir. Gerekli durumlarda bayii malı *geri alım*<sup>69</sup> yetkisini kullanabilir, özellikle gayrimenkul satışında bedelin malın ederinin çok altında kalması ve ödemenin zamanında yapılmaması satıcı için fesih hakkı anlamına gelir (md. 1658). Söz konusu hakkın kullanımı sırasında satıcı, müşteriden teslim aldığı satış bedelini, satış masraflarını ve malın değerinde artışa sebep olan tüm harcamaları (md. 1673) müşteriye geri verir (md. 1659). Yetkinin beş yıl içinde kullanılması gerekir (md. 1660). Mukavelede bu yetkinin kullanımı için daha uzun bir süre tayin edildiyse itibar edilmez. (md. 1661). Geri alım yetkisi, süresi içinde kullanılmamışsa, müşterinin mal üzerindeki mülkiyeti kesinlik kazanır, satıcının geri alım yetkisi kalmaz (md. 1662). Bedelin ödenmemesinden kaynaklanan fesih hakkı, üçüncü şahısların hakkı taalluk etse dahi kullanılabilir, bu haklar da geçersiz kabul edilir. Bozulma tehlikesi içindeki menkul malların satışı, bedelin ödenmemesi üzerine sadece satıcının fesih bildiriyle iptal olur, ayrıca mahkeme kararına ihtiyaç yoktur. Diğer türdeki malların satışında ise bedelin ödenmemesi üzerine satıcı mahkemeye müracaat eder. Mahkemeye müracaat gerekmesiz satışın feshi şartını içeren mukavelelerde, satıcı fesih yetkisini resen kullanabilir, her hâlde satıcı akdi infaz veya feshini talep hususunda muhayyerdir.<sup>70</sup> Görüldüğü gibi geri alım yetkisini oldukça geniş tutarak bedelin ödenmemesi, malın değerindeki aşırı artış gibi durumlarla ilişkilendiren Fransız Medeni Kanunu, satıcıyı satış tamamlandıktan sonra dahi korumaya devam etmiştir.

Ventura önceki başlıkta belirttiğimiz gibi, Mecelle'nin bedelin ödenmemesine istinaden satıcıya fesih hakkı vermemesini bir eksiklik olarak tanıtır. Alman ve Fransız medeni kanunlarının tüm karşılıklı taahhüt içeren sözleşmeler için taahhüdün yerine getirilmemesini zımni bir "fesih şartı" gibi değerlendirmesini ideal düzenleme olarak sunar. Mecelle'deki sözünü ettiği eksiklik yüzünden mali işlemlerde satıcıların fesih hakkı olmadığından ve nakit muhayyerliği ile edindikleri fesih hakkını bile çoğunlukla lehlerine kullanamadıklarından şikâyet eder. Ona göre Mecelle'nin nakit muhayyerliği hükümleri "ihtiyacat-ı hazıraya gayr-ı kâfidir". Çünkü Mecelle'ye göre nakit muhayyerliği içeren bir satışta, bedelin ödenmemesi hâlinde akit fasit olur. Akitteki fesat yüzünden akdin iptali (fesih) hakkını, satıcı gibi müşteri de kullanabilir. Bu durumda muhayyerlik sırf satıcının hakkını koruması gerekirken müşteri menfaatine işlemiş olur. Müşteri fiyat farkı gibi nedenlerle kendi menfaatlerini koruma gayesi güderek bedeli

68 *Kod Sivil yani Fransa Kanun-i Medenisi yahut Hukuk-i Adıye Kanunnamesi*, 309-310.

69 Hilmi, bu yetkiyi "hakk-ı ikale" olarak tercüme etmiştir. bk. *Kod Sivil yani Fransa Kanun-i Medenisi yahut Hukuk-i Adıye Kanunnamesi*, 444.

70 Ventura, *Mukayese-i Kavanin-i Medeniye*, 199-204; *Kod Sivil yani Fransa Kanun-i Medenisi yahut Hukuk-i Adıye Kanunnamesi*, 444-445.

ödemekten özellikle imtina edebilir, sırf satıcıyı korumak için şart koşulan muhayyerliği kendi lehine çevirebilir. Hâlbuki bedelin ödenmemesi durumunda satışın doğrudan iptali yerine, Fransız Medeni Kanunu'nda olduğu gibi, fesih veya infaz hususunda satıcıya muhayyerlik verilmesi gerekirdi, her ikisine fesih imkânı değil. Bedelin ödenmemesi yüzünden akit fasit hükmü kazandıktan sonra, müşteri bedeli ödemeğe razı olabilir. Bu durumda bile Mecelle'nin satıcıya hâlâ fesih hakkı tanınması müşterinin zararına sebebiyet verebilir. Fasit akitlerde müşteri malı başkasına sattığında -üçüncü şahıs hakkı taalluk ettiği için- satıcının akdi iptal edememesi de Ventura'ya göre sorundur, çünkü satıcı bundan zarar görebilir. Hâlbuki Fransız Medeni Hukuku'nda satıcı bedelini teslim alamadığı maldan dolayı üçüncü şahıs hakkı taalluk etse dahi akdi iptal edebilir. Sonuç olarak Ventura açıkça Batı kanunlarını işaret eder ve Mecelle'nin bu noktada yeniden düzenlenmesi gerektiğini dile getirir.<sup>71</sup>

Şimdi Fransız Medeni Kanunu'nun teslim öncesi hasarı müşteriye bırakmasını tarihsel bağlamı içinde, hukuki tasavvurun değişimi açısından tetkik edelim. Fransız Medeni Kanunu'nun yürürlüğüne kadar, kadim Fransız hukukunda satım akdi malın mülkiyetini alıcıya derhâl nakletmemekte, mukavele yalnız mülkiyet naklini taahhüt etmektedir. Satıcı malı teslim ettiğinde sözleşmede taahhüt ettiği şeyi infaz etmiş oluyordu. Fransız Medeni Kanunu bu hususta kadim hukuk uygulamasından ayrılmış, mülkiyetin sözleşmeyle derhâl devrini ve karşılıklı yükümlülüklerin infazını teminat altına almıştır. Yine de malın teslim yükümlülüğü için taraflara akitten sonraki başka bir zamanı tayin fırsatı verir.<sup>72</sup> İki taraflı mukavelelerde taraflardan birinin üstlendiği yükümlülüğü mücbir sebep ve kazaya atfen, kusur ve kasıt olmadan icra edememesi hâlinde diğer tarafın ifa sorumluluğundan kurtulup kurtulamayacağı, hukuk sistemlerine göre farklı hükümler alır. Bir *yükümlülüğün ifa edilemez duruma gelişi, karşısındaki yükümlülüğünün düşmesini gerektirir* ilkesi kabul edildiğinde, hasar sorumluluğu ilk yükümlük sahibine, yani borçluya ait olur. Kanun, *ilk yükümlülük sakıt olduğunda diğer yükümlülük devam eder* ilkesini benimserse hasar düşen yükümlülüğün muhatabı olarak alacaklıya aittir. Fransız Medeni Kanunu çift taraflı akitlerde bir yükümlülüğün mücbir sebep veya kazaen ifa edilemez duruma gelişiyle diğer yükümlülüğün düşeceği ilkesini benimsemiştir. Bu durumda hasarın sorumluluğu doğrudan ilk yükümlülüğün sahibine, yani borçluya yüklenir. Mücbir sebep, tabiat olayları veya başka bir insanın müdahalesine bağlı oluşabilir. Fransız Medeni Kanunu'na göre bir mukavelede ifası mümkün olmayan bir şey taahhüt edilemez. Bu tür şeyleri taahhüt eden akitler zaten geçersiz kabul edilir. Taahhüt, akit esnasında mümkünken, sonradan ifa edilemez duruma geldiyse mukabili olan taahhüt de derhâl sukût eder. Örneğin kiraya verilen mal kiracı elindeyken kusur veya haksız fiilden dolayı telef olduğunda akit geçersiz olur.<sup>73</sup> Fakat Fransız Medeni Kanunu satım akdini, çift taraflı akitler için öngördüğü bu ilkedan istisna etmektedir. Madde 1138 gereğince bir şeyin temlikıyla ilgili taahhütlerde hasar sorumluluğu, malın yeni sahibi olarak mülkiyeti devralan alıcıya yani müşteriye bırakılır:

71 Ventura, *Mukayese-i Kavanin-i Medeniye*, 205-207.

72 Ventura, *Mukayese-i Kavanin-i Medeniye*, 140.

73 Ventura, *Mukayese-i Kavanin-i Medeniye*, 142-143.

“Bir şeyin teslimi hakkında edilen taahhüd yalnız terâzi-i tarafeynin husulüyle tamam olur. Bu hâlde ol şey mu'ti lehin mülküne dâhil olub teslim edilmiş olmasa bile teslimi lazım gelen tarihten itibaren hasarı ana ait olur. Fakat müteahhid teslimde mümâtale eder ise mazarrât-ı vâkıa kendisine tahmîl olunur (md. 1138).”<sup>74</sup>

Yukarıdaki madde tarafların rızasıyla satış tamamlanır tamamlanmaz teslimi gerçekleştirmiş kabul etmekte, hasar sorumluluğunu akitle birlikte müşteriye devretmektedir. Ventura’ya göre Kanun’daki bu istisnanın gerekçesi Fransız hukukçular arasında tartışmalıdır. Geleneksel uygulama terk edilmiş, satım akdi mülkiyeti devreden ve derhâl infaz edilen bir sözleşme olarak kabul edilmiştir. Bu durumda alacaklı durumdaki müşteri, akdin tamamlanmasıyla birlikte malik sıfatını edinir. Yani hasarın müşteriye aidiyeti satım akdinde mülkiyetin kendisine intikal etmesinden ileri gelir. Mukavelede taraflar mülkiyetin devir ve teslimini ileri bir tarihe ertelemişlerse, mülkiyet mukavele gereği derhâl müşteriye nakledilemediği için hasar sorumluluğunun aidiyeti meselesi tartışmalı hâle gelir. Bir kısım hukukçular bu durumda mal kazaen telef olsa bile, hasarın satıcıya ait olacağı görüşündedir, bir şeyin sahibinin zararına telef olacağı (*res perit domino*) ilkesinden hareket ederler. Fakat diğer gruptaki hukukçular -Ventura’ya göre uygulamada hâkim görüş o dönem için budur- nezdinde, madde 1138 özünde bir şeyin alacaklısı hesabına telef olacağı (*res perit creditori*) ilkesiyle düzenlenmiştir. Dolayısıyla mülkiyetin nakil ve tesliminin ertelendiği bir satış mukavelesinde, müşteri, teslim almadığı ve henüz sahip olmadığı mal için sırf alım taahhüdünde bulunmasından dolayı hasar sorumluluğunu üstlenecektir. Ventura, Fransız hukukçular arasındaki bu ihtilafı değerlendirmiş, Fransız Medeni Kanunu’nun müşterinin mukavelede malın mülkiyetini derhâl edinmesi ilkesini benimsediğini, mukaveleden sonraki hasarın müşteriye ait olması gerektiğini vurgulamıştır. Hakikaten madde 1138 lafzen mülkiyetle hasar sorumluluğu arasında bağ kurmaya müsait şekilde düzenlenmiştir. Fakat hasar yalnız bu ilkedan dolayı müşteriye bırakılmış olsaydı, temlik yükümlülüğünün sonraya tehir edildiği mukavelelerde müşterinin henüz sahip olmadığı malın hasar sorumluluğunu üstlenmemesi beklenirdi. Bu kez Ventura *zarar alacaklısına aittir* ilkesinden hareketle, müşterinin zararı yine tahammül etmesi gerektiğine vurgu yapar. Satıcı müşterinin teslim talebine rağmen yükümlülüğünü ifadan kaçınmadığı sürece hasar müşteriye ait olmalıdır, düşüncesindedir.<sup>75</sup> Bu noktada Ventura, sözü Mecelle’nin malın kabz öncesinde uğradığı hasara ve tasarrufu sınırlayan hükümlerine getirir. Ona göre Mecelle’nin satım akdiyle mülkiyeti doğrudan müşteriye devretmesine rağmen, teslim öncesi hasarı tümüyle satıcıya bırakması tezattır. Bununla birlikte, Mecelle, akitten sonra malda oluşan fazlalık ve semereyi de yeni malik sıfatıyla müşteriye bırakır. Mecelle’de müşteri akitten sonra, teslimden önce malın piyasa fiyatında yaşanan artıştan da sorumlu tutulmaz. Mecelle’nin kabz öncesi

74 bk. *Kod Sivil yani Fransa Kanun-i Medenisi yahut Hukuk-i Adiyeye Kanunnamesi*, 299. Maddenin İngilizce metni “the obligation to deliver the thing is perfect by the consent merely of the contracting parties. It renders the creditor proprietor, and puts the thing upon his risk from the instant at which it ought to have been delivered, although the delivery have not been actually made unless the debtor should have delayed delivering it; in which case the thing remains at the risk of the latter” şeklindedir. bk. The Napoleon Series, “French Civil Code”.

75 Ventura, *Mukayese-i Kavanin-i Medeniye*, 144-146.

menkul tasarrufunu engellemesi de Ventura'ya göre büyük bir sorundur ki bu engelin sebebi de yine Mecelle'nin kabz öncesi hasar sorumluluğunu satıcıya bırakmasıdır. Malın telef olması durumunda, Mecelle zararı satıcıya yüklediği için akit iptal (infisah) olur. Mecelle tasarrufa dair bu düzenlemeye rağmen, kabz öncesi satışa izin verdiğinde malın uğradığı muhtemel bir telef durumunda ilk satış geçersiz kalacak, müşteri kabz sonrası tasarrufunda kendine ait olmayan malı satan fuzuli durumunda kalacaktır. Ventura bu hükümleri Fransız Medeni Kanunu'nun benimsediği mülkiyet teorisiyle karşılaştırır, ardından Mecelle'deki hükümlerin Fransız Medeni Kanunu'nda olduğu gibi tadil edilmesi gerektiğini dile getirir. Fakat bu düzenleme için yöntem olarak “fukahâdan sâhib-i mezheb olmayan” bir zat olarak bahsettiği Osman el-Betti'nin (ö. 143/760)<sup>76</sup> görüşüne istinat edilmesini önerir, tabiri caizse kanun komisyonlarına Mecelle'yi Fransız Medeni Kanunu'na benzetmek için dört mezhebin dışına çıkmaya sevk eder.<sup>77</sup>

#### 4. Mecelle Tadil Komisyonlarının Kabz Öncesi Tasarruf ve Hasar Hükümlerine Yaklaşımı

Bu başlık altında yürürlüğü boyunca yöneltelen eleştirilerin Mecelle tadil sürecine yansımalarını komisyonların resmi tutanak ve madde taslaklarına istinaden yorumlayacağız. Kaşıkçı, Mecelle tadil çalışmalarını Mecelle Cemiyeti'ne kadar götürmektedir.<sup>78</sup> Gedikli ve Onat, İkinci Meşrutiyet'ten (1908) sonra eksik kısımların tamamlanması için Mecelle Cemiyeti'nin yeniden kurulması girişimini gündeme getirir ve tadil süreciyle irtibatlandırılabilceğine işaret eder.<sup>79</sup> Akgündüz tadil sürecini Mecelle maddelerinin fıkıh mezheplerinden hüküm seçerek ve nihayet Batı kanunlarıyla mukayese ederek değişiklik yapıldığı döneme atfeder.<sup>80</sup> Komisyonların gagesi, zamanın iktisadi temayülleri ve ekonomik hedefleriyle artık bağdaşmadığı düşünülen Mecelle hükümlerini yeni iktisadi kabuller ve ticaret düzenini destekleyecek şekilde tadil etmek, medeni kanunun servet birikimi ve iktisadi gelişme için hukuki alt yapı oluşturmasını sağlamaktır. Adliye Nazırı Vekili Halil Bey'in 22 Mayıs 1916'da “İhzar-ı Kavanin” komisyonlarına hitap eden konuşmasında ve kanun komisyonlarının çalışma esaslarını açıklayan talimatname metninde iktisadi temayül değişiminin etkisini açıkça görebiliyoruz.<sup>81</sup> Mecelle Komisyonu Tali Encümeni (1916), tadil çalışmalarına yön verecek değişikliklerin teorik zeminini oluşturan bir layiha hazırlamıştır. Bir sonraki komisyon (Ukûd ve Vâcibât) çalışmalarına önceki komisyonun belirlediği esasları müzakere ederek başlamıştır (3 Mayıs 1923). Bu yüzden Tali Encümenin

76 Osman el-Betti, Basra'da tanınmış erken dönem ravilerden biridir. Fıkıhta bazı meselelerde çoğunluğun kabul ettiği hâkim görüşten ayrılmasıyla marufur. bk. Mürteza Bedir, “Osman el-Betti”, TDV İslam Ansiklopedisi, İstanbul: TDV, 2007, XXXIII, 459-460.

77 Ventura, *Mukayese-i Kavanin-i Medeniye*, 147-148.

78 Kaşıkçı, *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Mecelle*, 308, 314.

79 bk. Fethi Gedikli-İbrahim Enes Onat, “İkinci Meşrutiyetten Sonra Mecelle Cemiyetinin Tekrar Kurulma Süreci”, *Uluslararası Mecelle Sempozyumu*, ed. Fethullah Soyubelli (Bursa: Bursa Kültür A.Ş., 2021), 426.

80 Komisyonların çalışmaları ve tarihçesi hakkında bk. Ahmed Akgündüz, “1920-1924 Yılları Arasında Yapılan Mecelle Ta'dilleri ve Mezheplerarası Mukayese Uygulaması”, *Uluslararası Mecelle Sempozyumu*, ed. Fethullah Soyubelli (Bursa: Bursa Kültür A.Ş., 2021), 25-27, 36.

81 bk. “İhzar-ı Kavanin Komisyonları”, *Ceride-i Adliye* 149 (Ağustos 1332), 65-68.

1916’da belirlediği esasları Ukûd ve Vâcibat Komisyonu’nun tutanaklarında tespit edebiliyoruz. İlgili raporda 12. esas doğrudan konumuzla ilintilidir:

“bey’ mahiyeti itibariyle mülkiyeti nâkil olarak kabul edildiği hâlde esnây-ı akitte tayin ve teşhis eden mebiin menâfii ve hasarı tamamen kable’l-kabz dahi müşteriye ait olmak lazım geleceği ve bey’ yalnız bayii tarafından bir malın mülkiyeti nakil taahhüdünden ibaret kast edildiği hâlde muayyen ve müşahhas olan mebiilerde dahi hasar ve menâfin bayie aidiyeti muktezi bulunduğu cihetle”<sup>82</sup>

Öncelikle bu esasta zikredilen problemi ve çözüm yolunu tetkik edelim. Tali Komisyon, satım akdinde mülkiyetin derhâl nakli ilkesi kabul edildiğinde kabz öncesindeki hasarın müşteriye aidiyeti, nakil taahhüdünden ibaret kabul edildiğinde satıcıya aidiyeti yaklaşımıyla hareket etmiştir. Yani komisyon meseleyi Mandelstam’ın hedef gösterdiği yerden tartışmaya başlamış, tabiri caizse Mecelle’nin mülkiyetin nakli ile hasar sorumluluğu ilkelerini çelişki olarak kabul etmiştir. Fransız Medeni Kanunu’nun benimsediği mülkiyet-hasar aidiyeti nazariyesi olduğu gibi içselleştirilmiştir. Hâlbuki Mecelle kabzı doğrudan mülkiyetin nakliyle ilişkilendirmemekte, damân sorumluluğunu diğer akdi ilkelerle birlikte tutarlı bir insicam içinde satım akdine yansıtmaktadır. Komisyon, ileriki oturumlarda satım akdini mülkiyeti nakleden veya taahhütten ibaret kabul eden iki görüşten birini tercih ederek çözeceğini belirtir. İlk görüş tercih edilirse -ki Mecelle zaten bu görüş üzere tanzim edilmişti- kabz öncesi hasarı satıcıya bırakan madde 293, tadile uğramalıdır. Hasarı müşteriye veya satıcıya bırakan görüşlerden hangisi tercih edilirse edilsin, menkul malın kabz öncesi tasarrufunu engelleyen madde 253’ün tadili hususunda Komisyon uzlaşmıştır. Bu uzlaşma için Maliki mezhebi görüşüne istinat edilmiştir.<sup>83</sup> Ukûd ve Vâcibât Komisyonu (1923), 12. esasta belirtilen iki farklı görüşü Maliki mezhebini tercih ederek uzlaştırma kararı almıştır. Satışın konusu, ölçme, tartma veya sayma gibi fiili teslim gerektiren mallardansa hasar sorumluluğu satıcıya ait olmalıdır. Mal, ölçülen, tartılan veya sayılan misli mallardan olup götürü usulüyle satıldıysa veya misli mallardan değilse, hasar sorumluluğu malın akit meclisinde bulunma durumuna göre tayin edilir. Mal akit meclisindeyse kabz öncesi hasar sorumluluğu müşteriye aittir, uzaktaysa maldaki hasardan satıcı sorumlu olmalıdır. Komisyon, hasar sorumluluğunun müşteriye aidiyeti noktasında tarafların aralarında anlaşmalarına imkân verecek ve kabz öncesi menkul tasarrufunu tecviz edecek şekilde Mecelle’yi tadil kararı almıştır.<sup>84</sup> Bu noktadan itibaren artık hem madde 253’ün hem madde 293’teki hukuki tasavvurun Fransız Kanun-i Medenisi’ne oldukça yaklaştığını, komisyonların zihnindeki medeni kanun imgesinin Batı kanunları çerçevesinde Mecelle-Batı (özellikle Fransa) mukayesesi yaparak sonuca vardığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Fakat Mecelle’yi tadil edecek nihai rapora kadar giden süreçte mesele çok boyutlu olarak tartışılmış,

82 bk. “İhzâr-ı Kavânin Komisyonlarının Ahkâm-ı Şahsiye ve Vâcibât Komisyonları Müzâkerâtına Dâir Zabıtlar”, *Ceride-i Adliye* 13-14-15 İlavesi (Ağustos, Eylül, Teşrinievvel 1339), 8. Komisyon tutanaklarının latinize metinleri için bk. Ahmed Akgündüz, *İslâm ve Osmanlı Hukûku Külliyyâtı: Özel Hukuk-II 3* (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2012), 673-769.

83 bk. *Ceride-i Adliye* 13-14-15 İlavesi (Ağustos, Eylül, Teşrinievvel 1339), 8.

84 bk. *Ceride-i Adliye* 13-14-15 İlavesi (Ağustos, Eylül, Teşrinievvel 1339), 8.

düz bir çizgide ilerlememiştir. Şimdi doğrudan komisyonların üzerinde uzlaştığı madde metinlerini ele alalım. Mecelle Encümeni madde 253'ü “Müşteri kable'l-kabz mebiî ahara satabilir.” şeklinde tadil etmiştir. Komisyon kararının istinat ettiği delil, gerekçesinden daha ilgi çekicidir: “253. maddenin tadili ihtiyacı zamana ve Basra fukahâsından ve tâbiinden ve ruvât-ı hadîsinden Osman el-Betti'nin tecvizine mebnidir”. Yani Osman el-Betti'nin menkul malın kabz öncesi satışını onaylayan görüşü bu tadile dayanak olmuştur. Komisyon söz konusu delilin *mechuliyetinden* dolayı kararı oy birliğiyle alamamış, Hulusi, Atıf Bey ve komisyon başkanı muhalefet etmiştir.<sup>85</sup> Komisyon, Temyiz Mahkemesi Sulh Dairesi Başkanı Hulusi, Darü'l-fünun Müderrisi Ebül'ulâ, Darülfünun Müderrisi ve Şer'îye Vekili Mustafa Fevzi, eski Adliye Nazırı Mustafa, eski Temyiz Mahkemesi Üyesi Atıf, Mecelle Encümeni eski üyelerinden Hilmi, Medresetü'l-Kudat Muallimi Hasan Lutfi ve Darülfünun Müderrisi Abdurrahman Münib Beylerden oluşmaktadır (tutanak 25 Kasım 1921 tarihlidir). Tutanağın altında yer alan, Abdurrahman Münib Bey'e ait olduğu anlaşılan küçük bir ibare, tadil sürecinde takip edilen yönetime ışık tutmaktadır: “Tadilatın müfid olabilmesi için mezâhib-i erbaa haricine çıkılmaması gayr-ı kabil olduğu mütalaasında olduğumu bi't-tavzih imza eylerim”. Münib Bey Mecelle'yi tadil için dört mezhep hükümlerinin yetersiz olduğu kanaatindedir.<sup>86</sup> Nitekim kabz öncesi tasarruf meselesinde komisyonun gündeme getirdiği Osman el-Betti, Ventura tarafından, Mecelle'nin Fransız Medeni Kanunu gibi düzenlenebilmesi için delil olarak açıkça önerilmiştir.<sup>87</sup>

Komisyon kabz öncesi hasar meselesinde, tasarrufun cevazı meselesi kadar kararlı davranmamış, müşterinin kusur ve fiiliyle gerçekleşmediği sürece, hasar sorumluluğunu satıcıya bırakma noktasında Mecelle hükümlerini detaylandırmakla yetinmiş, esaslı bir değişikliğe gitmemiştir.<sup>88</sup> *Kitabü'l-Büyu'a* eklenmesi için tanzim edilen madde taslaklarında kabz öncesi hasarın hâlâ satıcıya bırakılması yönündeki komisyon tercihi teyit edilmektedir.<sup>89</sup> 1923'te Mecelle hükümlerini tadilden sorumlu Vâcibât Komisyonu önceki komisyon çalışmalarını temel alarak tadil esaslarını yeniden tartışmaya başlamıştır. Komisyon Osman, Seyit, Mustafa Fevzi, Ebül'ulâ, Abdurrahman Münib, Feyzi Dâim ve Mustafa Seniyüddin Beylerden müteşekkildir.<sup>90</sup> Komisyon'un dördüncü oturumunda kabz öncesi hasar meselesi müzakere edilmiştir. Üyelerden Abdurrahman Münib Bey, mevcut Mecelle hükümlerinin kabz öncesi hasarı ve menfaatleri satıcıya bırakmasını asri ihtiyaçlara ve hukukun temel esaslarına aykırı bulunduğunu, akit mülkiyeti naklettiği için malda meydana gelen fazlalığın da hasarın da müşteriye ait olması gerektiğini ısrarla vurgular. Seniyüddin Bey ise bu görüşe kabz öncesi riskin satıcıya aidiyeti

85 bk. “Mecelle Encümeninin Kitabü'l-Buyu'a Ait Tetkikati”, *Darülfünun Hukuk Fakültesi Mecmuası* (1341), 11/54-64, 82-89, 161-178, 83.

86 *Darülfünun Hukuk Fakültesi Mecmuası* 11 (1341), 178.

87 Ventura, *Mukayese-i Kavanin-i Medeniye*, 148.

88 *Darülfünun Hukuk Fakültesi Mecmuası* 11 (1341), 83-84.

89 bk. “mebiin bir kısmı kable'l-kabz bayiin yedinde müşterinin sun'u olmaksızın telef olsa müşteri muhayyer olur. Dilerse kalan kısmı semen-i müsemmadan hissesiyle alır, dilerse bey'i fesheder” (md. 13), “müşteri semeni tediyeye kadar yedinde kalmak üzere mebiî falana teslim et deyip de bayii dahi bu vecihle teslim ettikten sonra mebiî telef olsa zararı bayia ait olur” (md. 14), *Darülfünun Hukuk Fakültesi Mecmuası* 11 (1341), 169.

90 bk. *Darülfünun Hukuk Fakültesi Mecmuası* 14 (Şevval 1342/Mayıs 1340), 321.



noktasında yaşayan bir teamül olduğunu ve bunu geçersiz kılmak için hiçbir sebep göremediğini belirterek muhalefet etmiştir.<sup>91</sup>

Mustafa Fevzi Bey, tadilatın Abdurrahman Münib Bey'in teklifindeki gibi çözümlenmesi için bir zaruret görmediğini, fakat akdin mülkiyet ifade edip etmemesi hususundaki nihai kararın yeni ve kapsamlı bir tetkikatın ardından tartışılmasını uygun bulduğunu belirtir. Müzakere sonraki oturuma tehir edilir. Bir sonraki oturumda kabz öncesi hasar ve fazlalığın aidiyeti, diğer mezheplerdeki görüşler ve özellikle Fransa, Almanya ve İsviçre medeni kanunlarının hükümleri bağlamında, geniş şekilde tartışılmıştır. Fakat Komisyon bu konuda yine nihai bir karar vermemiş, başkan Seyit Bey ile Ebül'ulâ oturumda hazır bulunmadığı için, meselenin tam katılımlı bir oturuma ertelenmesi kararı almıştır.<sup>92</sup>

Nihai raporda kabz öncesi tasarruf meselesinin akıbeti açıkça görülebiliyor: “Müşteri kable'l-kabz mebiî ahara satabilir.” Karar, kabz öncesi satışı engellemenin özellikle ticari muameleler için zorluk yaratacağı ve darlık zamanında kolaylık gösterilmesi ilkesine dayandırılmış, herhangi bir fakihe veya mezhebe atıf yapılmadan hukukçular arasındaki ihtilafın zamana uygun şekilde çözümlenmesi söylemiyle takdim edilmiştir.<sup>93</sup> Fakat nihai raporda hasar sorumluluğunun izine rastlanmıyor. Önceki komisyonun hasar sorumluluğunu yine satıcıya bırakan, madde 293'ü biraz daha tafsilatlı hâle getiren taslaklar da son raporda yer almıyor. Bundan hareketle hasar sorumluluğunun artık müşteriye bırakılması noktasında tadil komisyonlarında ciddi bir temayül oluştuğunu, fakat tam bir uzlaşa sağlanamadığı için nihai rapora dâhil edilmemiş olabileceğini söyleyebiliriz. Mesele alternatif başka düzenlemeyle zaten çözümlendiği için Mecelle'ye alınmasından vazgeçilmiş de olabilir. Nitekim 1914 tarihli Muvakkat Kanun'da Mecelle'nin fasit-batıl akitler için çizdiği sınırlar, “mukavele serbestliği” ilkesince büyük ölçüde genişletilmişti. Taraflar mukavelede hasar sorumluluğunu müşteriye yükleyen özel bir madde üzerinde uzlaşılsa, Usul-i Muhakeme-i Hukukiye Kanunu madde 64'ü tadil eden bu düzenleme gereğince muteber kabul ediliyordu. Yani hasar sorumluluğunu müşteriye yükleme şartı içeren satışlar, mukavele serbestliği ilkesini temin etmek isteyen muvakkat düzenleme sayesinde hukuki uygulamaya girmişti. Mukavelede bu yönde bir hüküm yoksa madde 293 geçerli olacaktı. Muvakkat Kanun'da hasar sorumluluğuna ilişkin herhangi bir madde yer almamaktadır, fakat öngörülen kıstaslara uygun olmak kaydıyla tüm mukavelelerin geçerliliği teyit edilmektedir. Ventura düzenlemenin özellikle tek taraf ya da üçüncü şahıslar lehine menfaat içeren şartları tecviz etmek ve özel şartlarla gerçekleşen tüm mukavelelerin hukuken korunduğundan emin olmak için yapıldığını, düzenleyici kurumun *Beyanname*'sine atıfla, ifade eder. Venturaya göre bu maddenin yürürlüğünden itibaren Mecelle'nin “mecburi” ve “müfessir” olmak üzere iki çeşit hükmü oluşmuştur. Herhangi bir mukavelede taraflar mecburi hükümlere muhalefet edemezler, geçerli kabul edilmez. Fakat müfessir hükümler

91 bk. *Darülfünun Hukuk Fakültesi Mecmuası* 15 (Muharrem 1343/Temmuz 1340), 439-440.

92 bk. *Darülfünun Hukuk Fakültesi Mecmuası* 15 (Muharrem 1343/Temmuz 1340), 440-441.

93 bk. “Mecelle Tadilat Komisyonu Tarafından Kitabü'l-Buyu' Tadilatına Dair Tanzim Edilen Rapor”, *Ceride-i Adliye* 25 (Ağustos 1340), 897-898.

böyle değildir, taraflar rızalarıyla bu hükümlere aykırı şartlar üzerine uzlaşabilirler.<sup>94</sup> Ventura muvakkat düzenlemeden sonra madde 293'ün mecburi hüküm olmaktan çıktığını, müfessir hükme dönüştüğünü söyler. Taraflar mukavelede hasar sorumluluğunu müşteriye bırakacak şekilde uzlaşılsa hukuken geçerlidir. Mukavelede hasar sorumluluğuna atıf yoksa madde 293'ün müfessir hükmü geçerli olur, hasar sorumluluğu satıcıya aittir. Ventura, bu noktada müfessir hüküm örf ve âdetle çeliştiğinde örfün tercih edilmesini, müfessir hükmün terk edilmesini gerektiğini açıkça belirtir. Böylece medeni kanun yani Mecelle'nin toplumun değişen örfüne muhalefet etmesinin önüne geçilmiş olur. Muvakkat Kanun, hem fasit şartlar hem kabz öncesi hasar sorumluluğu meselesinde klasik uygulamayı terk ederek Fransız Medeni Kanunu'nun hukuki uygulamalarını "mukavele serbestliği" adı altında meşruiyet çizgisine çekmiş, tabiri caizse bu yönde bir örf gelişmesini desteklemiştir. Nihayet topluma örf olarak yerleştiğinde müfessir hüküm olan madde 293 terk edilebilecek, sözleşmede olmasa bile hasar sorumluluğu müşteriye bırakılabilecektir.<sup>95</sup>

*Kitabü'l-Büyu*'u tadil eden nihai raporda hasar sorumluluğu doğrudan müşteriye devreden bir maddeye atıf olmasa da Muvakkat Kanun, satış mukavelelerinde hasardan satıcıyı sorumlu tutan örfün değişmesi için önemli bir kırılmayı tetiklemiş oldu. Ventura, bu yüzden örfle müfessir hükmün çeliştiği noktada örfün tercih edilmesi gerektiğini, özellikle hasar sorumluluğu bağlamında dile getiriyor. Yani Fransız Medeni Kanunu'nun teorik bir uzantısı, diğer kanuni düzenlemeler aracılığıyla toplumda örfi bir zemin oluşturdukça Mecelle toplum örfünde beslediği/beslediği zemini kaybetmiş oldu. Kabz öncesi tasarruf ve hasar sorumluluğu problemi, tadil sürecinin en problematik konularından biri olarak karşımıza çıkmaktadır ve sürecin sonunda *Kitabü'l-Büyu*' büyük ölçüde farklılaşan bir teorik çizgiye çekilmiştir.<sup>96</sup>

## Sonuç

Mecelle'nin muhtelif malların teslim şeklini açıklayan 265, 266, 271 ve 273. maddeleri ile Fransız Medeni Kanunu'nun 1605-1609. maddeleri büyük ölçüde birbirine paraleldir. Fakat Fransız Medeni Kanunu'nun her durumda satıcıyı risksiz satışa yönlendiren ve teslim alınmamış malın yeni satışlara konu olmasını destekleyen hükümleri karşısında Mecelle, çoğu durumda müşteriye koruyan, satıcıyı karşılıksız ve risksiz kazançtan alıkoyan maddeler tanzim etmiştir. Mecelle'nin yürürlüğü sürecinde kabz öncesi tasarruf ve hasar hükümleri hukuki soruna dönüşmüş, tadil komisyonlarında çokça tartışılmıştır. Komisyon tutanaklarından anladığımız kadarıyla, her iki mesele, diğer mezheplerin görüşlerine atıf zemininde tartışılmış, ilgili madde kabz öncesi tasarruf engelini kaldıracak şekilde tadil edilmiştir. Fransız Medeni Kanunu'nda olduğu gibi akit sonrasında oluşabilecek tüm hasarın müşterinin sorumluluğunda

94 Mişon Ventura, "Serbestî-i Mukâvelât", *Darülfünun Hukuk Fakültesi Mecmuası* 1 (Mart 1332), 61-62. Ventura'nın söz konusu yazısının latince metni yayımlanmıştır. bk. "Serbestî-i Mukâvelât", Haz. Mert Burak Ersan, *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları* 30 (Güz 2020), 247-266.

95 Mişon Ventura, "Serbestî-i Mukâvelât", 62.

96 Nihai rapor için bk. *Ceride-i Adliye* 25 (Ağustos 1340), 894-902.

olması ilkesi komisyonlarda benimsenmiş, fakat nihai bir taslak tanzim edilmemiştir. Yine de Muvakkat Kanun hasarı müşteriye bırakma noktasında önemli bir kırılmaya neden olmuştur.

Osmanlı hukukçularının nezdinde Fransız Medeni Kanunu'nun iktisadi başarısı kanıtlanmıştı. Fransız Medeni Kanunu'ndan beklenen iktisadi gaye, yerine tercih edilen Mecelle'den beklendi. Fransız Medeni Kanunu'nun herhangi bir kayıt ve şart getirmeden her türlü mukaveleyi geçerli kabul etmesi, malın kabzına gerek duyulmadan yeni akitlere konu olmasını teşvik etmesi, tüm hasar sorumluluğunu doğrudan müşteriye yüklemesi, vaktinde ödenmeyen bedelden dolayı satıcıya fesih imkânı vermesi, tüm çift taraflı mukavelelerde “fesih şartı” öne sürülmüş gibi kabul etmesi ve feshi taahhüdün yerine getirilmemesinden doğan tazmin sorumluluğuyla ilişkilendirmesi, ticarete elverişli her türlü mal, menfaat ve alacak hakkını satış konusu olarak takdir etmesi gibi hükümler, satım akdini özellikle satıcı için risksiz, kolay ve garantili hâle getirmekte, müşteriye ise satın aldığı malın kendisi dâhil, ödediği bedeli dahi kayıp tehlikesiyle baş başa bırakmaktadır. Fransız Medeni Kanunu satış mukavelelerinde satıcıyı, başka ifadeyle ticari faaliyeti Mecelle'ye nazaran daha fazla korur, satıcıyı riski olabildiğince minimize ederek ticari muamele yapmaya teşvik eder. Mecelle ise akdi karşılıksız menfaat edinmeme, aldatma ve hile aracına dönüştürmeme gibi hassas süzgeçlerden geçirir, Fransız Kanunu'na nazaran genellikle müşteriye önceleyen hükümler tesis eder. Bunun nedeni de anlaşılabilir. Müşteri çoğu durumda sürekli mal satışı yapan tüccarlar karşısında, alışverişin inceliklerini bilmediği için hukuken korunmaya muhtaçtır. Bu tespit ecnebi ülkelerin pazarına dönüşen bir piyasa ortamında Mecelle'nin özellikle satıcıyı -satış sonrasında dahi- koruma çabasındaki Fransız Medeni Kanun'u karşısında neden hedef hâline geldiğini bir nebze açıklıyor. Gerçekte Mecelle, İslam'ın ticari-mali akitler için öne sürdüğü şer'î ilkeleri takip etme ve iç tutarlılığı koruma kaydıyla asri ihtiyaçları karşılayan hükümler temini noktasında iyi bir metodoloji örneği sunmaktadır. Bu yüzden Mecelle'ye yöneltilen tenkitlerin komisyonların fetva-mezhep tercihlerine hapsedilmeden içinde bulunduğu koşullar ve iktisadi gayelerle birlikte değerlendirilmesi gerekir. Böylece onun tanzimine emek veren muhafazakâr bürokratların devletin hukuki istiklal ve geleceğini, geleneksel hukukun desteğini alarak koruma çabaları ve takip ettikleri usul daha iyi anlaşılabilir.

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

**Finansal Destek:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Conflict of Interest:** The author has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author declared that this study has received no financial support.

## Kaynakça/References

Akgündüz, Ahmed. *İslâm ve Osmanlı Hukûku Külliyyâtı: Özel Hukuk-II*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2012.

Akgündüz, Ahmed. “1920-1924 Yılları Arasında Yapılan Mecelle Ta'dilleri ve Mezheplerarası Mukayese

- Uygulaması". Uluslararası Mecelle Sempozyumu. ed. Fethullah Soyubelli. Bursa: Bursa Kültür A.Ş., 2021, 25-84.
- Akman, Ahmet. *İslâm Hukukunda Akdî Mesuliyet ve Tazminat: Türk Borçlar Hukuku Mukayeseli*. Ankara: Adalet Yayınevi, 2019.
- Akman, Ahmet. "İslam Hukuku, Mecelle ve Türk Hukukunda Beğenme Şartıyla Satış Üzerine Bir İnceleme". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 63/1 (2022), 211-246.
- Ali Haydar. *Düreri'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkam: Kavaid-i Külliye*. İstanbul: Alem Matbaası, 1313.
- Ali Haydar. *Min Düreri'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm: Kitabü'l-Buyu'*. Dersaadet: Mahmut Bey Matbaası, 1310.
- Ansay, Sabri Şakir. "Menkul Mallarda Mülkiyetin ve Hasarın İntikali Hakkında Muhtelif Sistemler Arasında Bir Mukayese". *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 10/1 (1953), 450-456.
- Apaydın, H. Yunus. "Kabz". *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV, 2011. 24/45-49.
- Arslanlı, Halil. "Mecellede Hasar". *Journal of Istanbul University Law Faculty*. 14/1-2 (Eylül 2011), 248-271.
- Asal, Barkın. *Yasalaştırma: Kodifikasyon Teorisi ve Politikası*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Atalay, Arif. *İslam Ticaret Hukukunda Teslim Tesellüm*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2016.
- Atf Bey. *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye: Şerhu Kitabü'l-Buyu'*. Dersaadet: Mahmut Bey, 1318.
- Aust, Helmut Philipp. "From Diplomat to Academic Activist: André Mandelstam and the History of Human Rights". *The European Journal of International Law*. 25/4 (2014), 1105-1121.
- Aydın, Mehmet Âkif. *Türk Hukuk Tarihi*. İstanbul: Hars Yayıncılık, 2005.
- Aydın, Mehmet Âkif. "Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV, 2003. 28/231-235.
- Aydın, Mehmet Âkif. "Mecelle'nin Hazırlanışı". *Osmanlı Araştırmaları*. 9/9 (Haz. 1989), 31-50.
- Bedir, Mürteza. "Osman el-Betti". *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV, 2007. 33/459-460.
- Cemaleddin. "Mukayese-i Kavânin-i Medeniyye Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye-Fransa Kanûn-ı Medenisi Kitâb'ül-Büyû". çev. Seda Örsen Esirgen. *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 61/2 (2012), 809-818.
- Demirci, Abdullah. "İslam Borçlar Hukukunda Kabzın Sorumluluğa Etkisi". *Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi* 4/7 (Nisan 2021), 123-145.
- Ebül'ulâ Mardin. *Medeni Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa*. Ankara: TDV, 2009.
- Ebül'ulâ Mardin. "Mecelle". *İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1970. 7/433-436.
- Erdem, Sami. "Oryantalizmden Anlamaya: İngilizce Literatürde Mecelle Algısı". *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*. 24/48 (2020/1), 1-35.
- Esirgen, Seda Örsen. "Mecelle ve Fransız Medeni Kanunu Çerçevesinde Vekalet Sözleşmesi". *Ankara Barosu Dergisi*. 1 (2013), 167-184.
- Esirgen, Seda Örsen. "Osmanlı Devleti'nde Medeni Kanun Tartışmaları: Mecelle mi, Fransız Medeni Kanunu mu?". *OTAM*. 29 (Bahar 2011), 31-48.
- "French Civil Code". The Napoleon Series. Erişim: 23 Mayıs 23. [https://www.napoleon-series.org/research/government/code/book3/c\\_general.html](https://www.napoleon-series.org/research/government/code/book3/c_general.html)
- Gedikli, Fethi-Onat, İbrahim Enes. "İkinci Meşrutiyetten Sonra Mecelle Cemiyetinin Tekrar Kurulma Süreci". *Uluslararası Mecelle Sempozyumu*. ed. Fethullah Soyubelli. Bursa: Bursa Kültür A.Ş., 2021. 419-426.

- Gür, A. Refik. *Hukuk Tarihi ve Tefekkürü Bakımından Mecelle*. İstanbul: Sebil, 1993.
- Hacı Reşid Paşa. *Ruhu'l-Mecelle: Kitabü'l-Buyu'un Şerhidir*. Darü'l-Hilafeti'l-âliyye: Tercüman-i Hakikat Matbaası, 1327.
- Halil Cemalettin ve Hrand Asadur. *Ecâninin Memâlik-i Osmaniyede Haiz Oldukları İmtiyazat-ı Adliye*. Dersaadet: Hukuk Matbaası, 1331.
- “Hukuk Reformu Metinleri 15: Mecelle’nin Tadiline Dair Mişon Ventura’nın Mektubu, Yusuf Ziya Özer’in Beyanâtı (Ekim 1920)”. Haz. Mehmet Emir Bayraktar-Muammer Fatih Öztürk. *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları*. 29 (Bahar 2020), 289-299.
- “Hukuk Reformu Metinleri 16: Mişon Ventura’nın Kaleminden Türkiye’de Roma Hukuku Öğretimi ve Mukayeseli Hukukun İşlevi (1912)”. Haz. Ali Âdem Yörük-Rıdvan Abdurrahman Demirtaş. *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları*. 29 (Bahar 2020), 301-316.
- İbrahim İhsan. “Ticaret Kanunnamemiz”. *İstisare*. (21 Kanunisani 1324), 19/865-869.
- “İhzar-ı Kavânin Komisyonları”. *Ceride-i Adliye*. Ağustos 1332, 149/65-68.
- “İhzar-ı Kavânin Komisyonlarının Ahkâm-ı Şahsiye ve Vâcibât Komisyonları Müzâkerâtına Dair Zabıtlar”. *Ceride-i Adliye*. Ağustos, Eylül, Teşrinievvel 1339. 13-14-15 İlavesi/1-144.
- Kaşıkçı, Osman. *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Mecelle*. İstanbul: OSAV, 1997.
- Kenanoğlu, M. Macit. *Ticaret Kanunnamesi ve Mecelle Işığında Osmanlı Ticaret Hukuku*. Ankara: Lotus, 2005.
- Kılınç, A. ve Karakaya, H. “Batılı Devletlerin Karma Ticaret Mahkemelerinde Mecelle’nin Uygulanmasına Yönelik Eleştirilerinin Değerlendirilmesi”. *Kırkkale Hukuk Mecmuası 2/1* (2022), 59-89.
- Kıyık, Mustafa Harun. “Mecelle’ye Giden Yolda Ahmed Cevdet Paşa ve Mücadelesi”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* (2020), 35/475-507.
- Kisbet, Mustafa. *İslam Hukukuna Göre Satım Akdinde Malın Kabz ve Teslimi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.
- Koçak, Zeki. “Hukuk Tekniği Açısından Mecelle’ye Yapılan Eleştiriler ve Değerlendirilmesi”. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 19/2 (2015), 27-48.
- Kod Sivil yani Fransa Kanun-i Medenisi yahut Hukuk-i Adiyeye Kanunnamesi*. ter. Nuzret Hilmi. İstanbul: Dikran Karabtiyan Matbaası, 1303.
- Küçük Hamdi. “Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyemize Reva Görülen Muâhezeyi Müdafaa”. *Beyanü'l-Hak*. 2/48 (11 Safer 1328/8 Şubat 325), 1024-1026.
- Küçük Hamdi. “Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyemize Reva Görülen Muâhezeyi Müdafaa”. *Beyanü'l-Hak*. 2/49 (18 Safer 1328/15 Şubat 325), 1035-1039.
- Küçük Hamdi. “Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyemize Reva Görülen Muâhezeyi Müdafaa”. *Beyanü'l-Hak* 2/50 (25 Safer 1328/22 Şubat 325), 1051-1054.
- Küçük Hamdi. “Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyemize Reva Görülen Muâhezeyi Müdafaa”. *Beyanü'l-Hak*. 2/53 (16 Rebiülevvel 1328/15 Mart 326), 1100-1102.
- Mandelstam, André. *La Justice Ottomane: Dans Ses Rapports Avec Les Puissances Étrangères*. ed. A. Pedone. Paris: Librairie de la cour d’appel et de l’ordre des avocats, 1911.
- “Mecelle Encümeninin Kitabü'l-Buyu’u Ait Tetkikatı”. *Darülfünun Hukuk Fakültesi Mecmuası*. 1341. 11/54-64, 82-89, 161-178.
- “Mecelle Tadilat Komisyonu Tarafından Kitabü'l-Buyu’u Tadilatına Dair Tanzim Edilen Rapor”. *Ceride-i*

*Adliye*. Ağustos 1340, 25/894-902.

Mehmed Arif. “Hükümet-i Ecnebiye ile Münasebatında Mehakim-i Osmaniye”. *İlm-i Hukuk ve Mukayese-i Kavanin Mecmuası*. 1/2 (İstanbul: Hilal Matbaası, 1325), 180-185.

Mehmed Celaleddin. *Hukuk-i Ticaret Dersleri*. Dersaadet: Sabah Matbaası, 1329.

Oruç, Murat. *Satış Sözleşmesinde Riskin Geçişi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.

Talat, Mehmet. “Eski ve Yeni Kanunların Yekdiğeriyle Karşılaştırılması”. *Hukuki Bilgiler Mecmuası*. 3 (Teşrinisani 1926), 141-145.

“The Civil Code”. The Napoleon Series. Erişim: 19 Nisan 2023. <https://www.napoleon-series.org/government/code-napoleon>

Tuncer, Ali, *Satış Sözleşmesinde Hasarın Geçişi*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.

Türcan, Talip. “İslam ve Türk Borçlar Hukukuna Göre Satım Sözleşmesinde Hasarın Geçişi Sorunu”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 1 (2003), 167-186.

Uğur, Seyit Mehmet. “Mezhep İçi Tercih Açısından Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/1 (Haziran 2018), 233-257.

Ünal, Elif. *Satış Sözleşmesinde Hasarın Geçişi*. İzmir: İzmir Ekonomi Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

Ventura, Mişon. *Mukayese-i Kavanin-i Medeniye*. Dersaadet: Kanaat Matbaası, 1330.

Ventura, Mişon. “Serbestî-i Mukavelât”. *Darülfünun Hukuk Fakültesi Mecmuası*. Mart 1332. 1/50-70.

Ventura, Mişon. “Serbestî-i Mukavelât”. haz. Mert Burak Ersan. *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları*. 30 (Güz 2020), 247-266.

Yaşar Bilicioğlu, İlknur. “A Comparison of Majalla’s Kitab al-Buyu’ and the French Civil Code”. *Rize İlahiyat Dergisi*. 23 (Nisan 2023), 1-18.

Yıldız, Talha. “Mecelle ve Code Civil’deki Haksız Fiilin Mukayesesi”. *Türkiye Adalet Akademisi Dergisi*. 27 (Temmuz, 2016), 845-860.

Yıldız, Talha. “Kanunlaştırma Hareketlerini Tetikleyen Sebepler Açısından Mecelle ile Code Civil’in Mukayesesi”. *Uluslararası Mecelle Sempozyumu Türkçe Tebliğleri Elektronik Kitabı 25-27 Ekim 2017, Bursa*. Ankara: Türkiye Adalet Akademisi, 651-664.

## Muallimhâne-i Nüvvâb: Osmanlı Devleti'nde Medreseden Farklı Yeni Hukuk Eğitiminin Öncüsü\*

### Muallimhane-i Nüvvab: The Pioneering New Law School That Differed from the Madrasa Education in the Ottoman State

Hasan Sabri Çeliktas<sup>1</sup> 



\*Bu çalışma, 28.11.2022'de Şumnu, Bulgaristan'da düzenlenen Milletlerarası İlimi Toplantı: Asırlık İlim ve İrfan Ocağı "Nüvvâb'da sözlü olarak sunulup yayımlanmamış ve "Osmanlı Yüksek Din Eğitimi Anlayışının Değişimi (XIX. ve XX. Yüzyıllarda)" başlıklı doktora tezinin ikinci bölümündeki veriler kullanılarak oluşturulmuş aynı başlıklı bildiri metninin genişletilmiş hâlidir.

**Sorumlu yazar/Corresponding author:**  
Hasan Sabri Çeliktas (Dr. Öğr. Üyesi),  
Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat  
Fakültesi, Tekirdağ, Türkiye  
E-posta: sabriceliktas@gmail.com  
ORCID: 0000-0001-5404-4824

**Başvuru/Submitted:** 04.05.2023  
**Revizyon Talebi/Revision Requested:**  
08.08.2023  
**Son Revizyon/Last Revision Received:**  
22.08.2023  
**Kabul/Accepted:** 03.09.2023

**Atıf/Citation:** Çeliktas, Hasan Sabri.  
Muallimhane-i Nüvvab: The Pioneering New  
Law School That Differed from the Madrasa  
Education in the Ottoman State. *İslam Tetkikleri  
Dergisi-Journal of Islamic Review* 14/1, (Mart 2024):  
199-228.  
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2024.1292651>

#### ÖZ

Osmanlı Devleti'nin XIX. yüzyılda farklı alanlarda yaşadığı değişim, etkisini hukuk alanında da göstermiştir. Hukuk alanındaki değişime, muhtelif sahalarda çıkarılan çok sayıda kanunlar, özellikle Batılı devletlerle gelişen ticaret neticesinde ortaya çıkan yeni hukuki ihtiyaçlar ve Tanzimat'ın beraberinde getirdiği idari yapıdaki düzenlemeler örnek gösterilebilir. Yaşanan değişimlerin, bir sonraki aşamada hukuk eğitimini de etkileyeceği muhakkaktır. Osmanlı Devleti'nde hukuk eğitimi, medrese eğitim sistemi içerisinde verilmekteydi. Medrese eğitim sisteminde nitelikli bir hukukçunun yetişmesi için uzun bir süre ve yoğun bir çaba gerekiyordu. Bu çerçevede altı yüzyıllık Osmanlı hukuk eğitimi tarihinde ilk defa medrese eğitim sisteminden farklı bir yapılanma olarak 1855'te açılan Muallimhâne-i Nüvvâb isimli, şer'î hizmetlere eleman yetiştiren kurum çalışmamızın konusunu oluşturmaktadır. Çalışmada; Muallimhâne-i Nüvvâb'ın ortaya çıkış sebeplerinin ne olduğu, nasıl bir müfredata sahip olduğu, hukukçu yetiştirmek bakımından medrese eğitim sisteminden farkının ne olduğu ve yeni hukuk mektepleriyle ilgisinin ne olduğu gibi sorular çeşitli açılardan açıklanmaya çalışılmıştır. Çalışmada nitel araştırma desenine uygun bir şekilde nitel veri toplama yöntemlerinden doküman incelemesi yapılmıştır. Bu çerçevede öncelikle Muallimhâne-i Nüvvâb'ı ortaya çıkaran sebepler ele alınmıştır. İkinci olarak okulun müfredatının gelişimi üzerinde durulmuştur. Son olarak Muallimhâne-i Nüvvâb'ın Osmanlı Devleti'nde açılan yeni hukuk mektepleriyle olan ilgisine ve Osmanlı coğrafyasındaki etkisine değinilmiştir. Çalışmada ulaşılan sonuçların hukuk eğitim tarihine katkı sunması umulmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Osmanlı Devleti, Medrese, Hukuk Eğitimi, Muallimhane-i Nüvvab, Mekteb-i Hukuk, Medresetü'n-Nüvvab

#### ABSTRACT

The changes the Ottoman State experienced in different areas in the 19th century also showed their effects in the field of law. The many laws that had been enacted in different fields, the new legal needs that had arisen

as a particular result of developing trade with Western states, and the regulations in the administrative structure brought about by the Tanzimat can be shown as examples of changes in the field of law. The changes that were experienced would also most certainly affect the education of lawyers in the next stage. In this context, the subject of this study is the institution for educating lawyers known as the *Muallimhâne-i Nüvvâb*, which was opened in 1855 as the first educational structure different from the madrasah education system in the six centuries of Ottoman legal education history. This study seeks answers to the following questions: What were the reasons for the emergence of the *Muallimhâne-i Nüvvâb*; what kind of curriculum did it have, how was it different from the madrasah education system in terms of educating lawyers; and what relevance does it have with new law schools. The study follows the document analysis method, a qualitative data collection method, in accordance with the qualitative research design to analyze the problem presented in the study. In this context, the study first discusses the reasons behind the emergence of the *Muallimhâne-i Nüvvâb*. The study then focuses on the development of the school's curriculum before finishing by addressing its relevance to the new law schools that were opened in the Ottoman State, as well as its effects on the Ottoman geography.

**Keywords:** Ottoman State, Madrasa, Legal Education, *Muallimhâne-i Nüvvâb*, *Mekteb-i Hukuk*, *Madrasat al-Nüvvâb*

## EXTENDED ABSTRACT

The subject of this study is the institution for educating lawyers known as the *Muallimhâne-i Nüvvâb*, which was founded in 1855 as the first structure different from the madrasah education system in the history of Ottoman legal education.

This study seeks to answer the following questions: What were the reasons behind the emergence of the *Muallimhâne-i Nüvvâb*? What kind of curriculum did the school have? How was it different from the madrasah education system in terms of training lawyers? What effect did it have on the new law schools in the Ottoman State?

The changes the Ottoman State experienced in its political, military, social, and economic fields during the 19<sup>th</sup> century also affected the field of law. Laws enacted in different fields throughout that century, the new legal needs that arise as a particular result of close relations with Western states, and the regulations in the administrative and financial structure that had been introduced by the Tanzimat directly affected the field of law. Concerning these developments, *muhassillik* [income collection] assemblies were established to have a say in the how provinces, shires, sanjaks, and districts were managed. The jurisdiction of reasoning and negotiation in matters such as administration, tax, and punishment were given to these assemblies.

These developments paved the way for the *nizâmiye* [guardhouse] courts and prepared the groundwork for diversifying both the types of trials and courts. The diversification of courts in terms of form and procedure led to the segmentation of legal fields and their executors (i.e., judges and lawyers), and naturally to the diversification of legal education during this process. In this context, intense regulation activities were carried out in the 19<sup>th</sup> century regarding the status of the kadi who'd been carrying out the legal affairs of the state and of the naibs, who were the kadis' representatives. In a sense, the state was attempting to ensure that lawyers as the executors of the changing new legal order also were adapting to this change.

The changes in the field of law necessitated a reconsideration of legal education in the next stage. Thus, the *Muallimhâne-i Nüvvâb* was established in 1855 as the first structure in



the history of Ottoman legal education that was different than the madrasah education system. In the history of legal education, the *Muallimhâne-i Nüvvâb* was an important and pioneering institution in that it had the title of the first law school to be opened in the field of the judiciary due to having law lessons in its curriculum, as well as its practices related to court affairs.

When looking at the documents regarding the establishment of the *Muallimhâne-i Nüvvâb*, the prominent aspects of the new law school can be expressed as follows. First of all, the establishment of the school came to the agenda to meet the increasing need for judges and the proliferation of new legal fields, as the measures aimed at increasing the quality of the existing regents had not produced the desired result. Secondly, having the ability to make a judgment on an issue had been considered sufficient for being selected to attend the school. Thirdly, the school drew attention for the short time required for receiving an education there.

At the same time, the *Muallimhâne-i Nüvvâb* had largely taken over the madrasahs' task of educating lawyers, especially for those who'd never received or could not complete a madrasah education. In the second half of the 19<sup>th</sup> century, the *Muallimhâne-i Nüvvâb* had enough human resources to take control of the *nizâmiye* courts, which had been founded alongside the shari'a courts for a long time. While the framework regarding the education to be given in this school was drawn first, it focused on learning fiqh and fatwa books and gaining their practical aspects with regard to reasoning. In the understanding of the madrasah education, a student who would become a lawyer (i.e., enter the *tarik-i kaza*) was expected to have higher qualification levels. On the other hand, a picture had been drawn for this new school, one in which practical education was predominant while the schedule was concise. However, the addition of different areas of law, especially the new laws and regulations such as the Mecelle that emerged in the process, to the curriculum of *Muallimhâne-i Nüvvâb* as a course resulted in a rich schedule that was to be expected from a law school.

The *Muallimhâne-i Nüvvâb* met the state's need for jurists for about 69 years, alongside the *Mekteb-i Hukuk-ı Şahane* and the madrasahs. In this regard, the *Muallimhâne-i Nüvvâb* came to the fore for the law schools that would later open for training the lawyers who would both serve in civil courts as well as learn the newly formed legal acquis. It came to the fore as a leading institution in the field of law due to the education curriculum that was applied at the school and its professional institutional character in the field of law.

The influence the *Muallimhâne-i Nüvvâb* had reached not only within the Ottoman borders but also to the Ottoman geography in the Balkans. The *Muallimhâne-i Nüvvâb* made its name on the historical scene as a school modeled on raising the manpower Muslims in Bosnia and Bulgaria needed regarding sharia issues. The *Muallimhâne-i Nüvvâb* will undoubtedly receive the value it deserves in the history of legal education as a result of future monographic studies to be carried out on the school.

## Giriş

“Bir devletin en önemli unsuru nedir?” sorusuna verilebilecek cevaplardan birisi şüphesiz ki adalettir. Adaletin tesis edilmesi; isabetli karar veren idarecilere, sağlam bir hukuk eğitimine ve iyi yetişmiş nitelikli hukukçulara ihtiyaç duyar. Osmanlı Devleti'nde hukuk eğitimi, kökleri uzun bir geçmişe dayanan medrese eğitim sistemi içerisinde verilmekteydi. Medrese eğitim sisteminde vasıflı bir hukukçunun yetişmesi için yoğun ve nitelikli bir çaba ile uzun bir süre gerekliydi.

XIX. yüzyılda dünya genelinde olduğu gibi Osmanlı Devleti'nin de siyasi, sosyal, ekonomik vb. alanlarda yaşadığı yapısal değişim, etkisini bunlarla yakın ilişkisi olan hukuk alanında da ister istemez göstermiştir. Hukuk alanındaki değişime; başta sözü geçen alanlar olmak üzere farklı yönlerde çıkarılan kanunlar, özellikle Batılı devletlerle gelişen ticaret neticesinde ortaya çıkan yeni hukuki ihtiyaçlar ve Tanzimat'ın beraberinde getirdiği idari ve mali yapıdaki düzenlemeler örnek gösterilebilir. Yaşanan buna benzer değişimlerin, bir sonraki aşamada hukukçu eğitimini de etkileyeceği şüphesizdir. Değişimler etkisini, altı asırlık Osmanlı hukuk eğitimi tarihinde ilk defa hukukçu yetiştirme bakımından medrese eğitim sisteminden farklı bir yapılanma olarak öne çıkan “Muallimhâne-i Nüvvâb” isimli yeni bir kurumun açılmasıyla göstermiştir. Hukuk eğitimi tarihimizde ilk olma özelliğine sahip bu kurum, çalışmamızın da konusunu oluşturmaktadır. Bu kurumun önemli bir özelliği de eğitim tarihimizde askeri karakter taşıyan Mekteb-i Tıbbiye, Mekteb-i Harbiye ve mühendishanelerin haricinde sivil alanda açılan Dârulmuallimîn'den (1848) sonra yüksek seviyeli eğitim veren ikinci sivil kurum olmasıdır. Ayrıca Muallimhâne-i Nüvvâb, kurulduğu tarihten itibaren vermiş olduğu nitelikli eğitimle Osmanlı coğrafyasında benzer isimlerle açılan okullara da modellik yapmış ve Bosna'da, 1887'de Mekteb-i Nüvvâb; Bulgaristan'da, 1922'de Medresetü'n-Nüvvâb isminde açılan okullara da ilham kaynağı olmuştur.

Hukuk tarihimizde önemli bir dönüm noktası olmasına rağmen hak ettiği ilgiyi görmeyen Muallimhâne-i Nüvvâb üzerine müstakil çalışmalar ancak XXI. yüzyılda ortaya çıkmıştır. Yeni hukuk okulu üzerine ilk müstakil çalışma Jun Akiba tarafından kaleme alınmıştır.<sup>1</sup> Ayşe Zişan Furat, nüvvâb ismiyle açılan üç kurumu karşılaştırmalı olarak incelemiştir.<sup>2</sup> Diren Çakılcı, Medresetü'l-Kudât'ı merkeze alan makalesinde okulun tarihi gelişimini kurumsal tarih açısından incelemiştir.<sup>3</sup> Emel Bengü Bal da yüksek lisans tezinde Muallimhâne-i Nüvvâb'ı kurumsal açıdan incelemiştir. Tezinde Muallimhâne-i Nüvvâb'ın, İslâm fikhını modern çağa

1 Jun Akiba, “A New School For Qadis: Education of The Sharia Judges in The Late Ottoman Empire”, *TURCICA* 35 (2003), 129-136; Akiba daha sonra da Muallimhâne-i Nüvvâb üzerine bir çalışma yapmıştır. Bkz. Jun Akiba, “Muallimhane-i Nüvvâb'dan Mekteb-i Kudat'a Osmanlı Kadı Okulunun Yarım Yüzyıllık Serüveni”, *Sahn-ı Semân'dan Dârulfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası XIX. Yüzyıl*, ed. Ahmet Hamdi Furat (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2021), 13-29.

2 Ayşe Zişan Furat, “Nüvvâb Okullarının Üzerine Karşılaştırmalı Bir Analiz”, *Türk Dünyası Araştırmaları* 198 (2012), 151-175.

3 Diren Çakılcı, “Bir Hukuk Mektebi: Medresetü'l-Kuzât”, *Mediterranean Journal of Humanities* 3/1 (2013), 89-110.

uygun yorumlayan; Batı hukukunu iyi bilen; kadın hakları, miras hukuku ve boşanma gibi fıkhi konularda yeni bir bakış açısına sahip kadı ve naip adaylarını yetiştirmeyi hedeflediğini iddia etmektedir.<sup>4</sup> Ancak kendi içerisinde çelişki barındıran bu yargı tarihi vakıaya ve okulun eğitim anlayışına uymamaktadır. Ferda Esengün Hasekioğlu da Medresetü'l-Kudât'ı merkeze alan bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır.<sup>5</sup> Bu çalışmanın ikinci bölümünde Muallimhâne-i Nüvvâb'ın Medresetü'l-Kudât'a dönüşümüne kadar geçirdiği süreç belgelere dayanarak tasvir edilmektedir. Okul hakkında daha özel bir çalışma da yapılmıştır. Bu çalışmada Kemal Faruk Aksoy, Muallimhâne-i Nüvvâb'ın kuruluşundan Medresetü'l-Kudât ismini almasına kadar geçen süreçteki tarihlendirmelerle ilgili tespitlerde bulunmuştur.<sup>6</sup>

Söz konusu çalışmalar Muallimhâne-i Nüvvâb'a karşı ilginin arttığını göstermektedir. Bu kapsamda çalışmamızda cevabını aradığımız sorular; Muallimhâne-i Nüvvâb'ın ortaya çıkış sebeplerinin ne olduğu, nasıl bir müfredata sahip olduğu, hukukçu yetiştirmek bakımından medrese eğitim sisteminden farkının ve yeni hukuk mektepleriyle ilgisinin ne olduğu üzerinde yoğunlaşmaktadır. Çalışmada nitel araştırma desenine uygun bir şekilde nitel veri toplama yöntemlerinden doküman incelemesi yolu esas alınmıştır. Bu çerçevede, öncelikle Muallimhâne-i Nüvvâb'ı ortaya çıkaran sebepler üzerinde durulmuştur. İkinci olarak okulun kuruluşu ve müfredatının gelişimi incelenmiştir. Son olarak Osmanlı Devleti'nde açılan yeni hukuk mektepleriyle olan ilgisine ve Muallimhâne-i Nüvvâb'ın Osmanlı coğrafyasındaki etkisine değinilmiştir. Çalışmanın neticesinde ulaşılan sonuçların eğitim tarihine bir katkı sunması umulmaktadır.

## 1. Yeni Hukuk Okulu Açılmasına Götüren Süreç

Osmanlı Devleti'nin XIX. yüzyılda yaşadığı çok yönlü değişim, özellikle II. Mahmud döneminde (1808-1839) devletin yapısında birçok yeni oluşumu gerektirmiştir. Buna bağlı olarak yeni kurumlar meydana getirilmiştir. Devlet yapısında yaşanan değişimin önemli noktalarından birisi eyalet, liva, sancak ve kazaların idarî özelliklerinde olmuştur.<sup>7</sup> Tanzimat'la birlikte zikredilen birimlerin yönetiminde söz sahibi olacak meclisler kurulmuştur. Tanzimât'ın ilanından sonra vergi toplama işleminde yapılan düzenlemelerin, bu meclislerin teşekkülünde etken âmil olduğu

4 Emel Bengü Bal, *Tanzimattan Sonra Kadı ve Naip Yetiştirmek Amacıyla Kurulan Okul: Mekteb-i Nüvvâb* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 31.

5 Ferda Esengün Hasekioğlu, *Osmanlı'nın Son Döneminde Kadı Yetiştiren Bir Okul: Medresetü'l-Kudât* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019) Ayrıca Hasekioğlu, Kemal Yıldız ile birlikte bu tezden üretilen bir makale yayımlamıştır. Bkz. Kemal Yıldız - Ferda Esengün Hasekioğlu, "Muallimhâne-i Nüvvâb'dan Medresetü'l-Kudât'a Osmanlı'nın Son Döneminde Kadı Yetiştiren Okullar", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 34 (2019), 411-442.

6 Kemal Faruk Aksoy, "Muallimhâne-i Nüvvâb'dan Medresetü'l-Kudât'a Tarihlendirmeler İle Alakalı Bir Değerlendirme", *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 13/1 (2023), 61-71.

7 Geniş bilgi için bkz. İlber Ortaylı, *Tanzimat Devrinde Osmanlı Mahallî İdareleri (1840-1880)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2000), 70-97.

üzerinde durulmaktadır.<sup>8</sup> Bu kapsamda sancaklara gönderilen “muhassıl-ı emvâl”in etrafında, her sancak merkezinde vergi işlerinin ve burayı ilgilendiren diğer meselelerin görüşülmesi ve bu yönde istenilen uygun kararların alınması için ilk defa “Muhassılık Meclisleri” kurulmuştur.<sup>9</sup> Hâkimlerin durumlarıyla ilgili 1255/1840'ta yayınlanan talimnâmede, şer'î mahkemelerin yargılama konusu dışında kalan idare, vergi veya ceza gibi hususların yerel meclis tarafından muhâkeme ve müzâkere edilmesiyle alakalı bir maddeye yer verilmiştir. Nizâmiye mahkemelerinin oluşumuna zemin hazırlayan bu gelişmeler,<sup>10</sup> sonraki aşamada hem yargılamanın hem de mahkemelerin ayrışmasına zemin hazırlayacaktır.<sup>11</sup> Mahkemelerin şekil ve usul yönünden ayrışması neticesinde, ilerleyen zamanda hukuk sahalarının ve bunların icracısı olan hâkim ve hukukçuların da bölümlemesi beklenen bir durumdur. Süreç içinde bu durumun doğal olarak hukuk eğitiminin de yeniden ele alınmasına ve çeşitlenmesine neden olacağı söylenebilir.

II. Mahmud döneminin öncesinde ve sonrasında şekillenen yeni devlet anlayışı ister istemez yeni hukuk sahalarını da beraberinde getirmiştir. Bir önceki yüzyıla göre kara ve deniz ticaretinin artışı, gayrimüslim unsurların vatandaşlık hakları elde etmeleri, yeni devlet anlayışına göre çıkarılan kanun ve nizamnâmelerin sayısının artması, medenî kanun çalışmaları gibi etkenler yeni hukuk sahalarının ortaya çıkmasına zemin hazırlayan hususlar arasında zikredilebilir.<sup>12</sup> XIX. yüzyıl boyunca devletin yapısında yaşanan böylesine yoğun bir değişimle ortaya çıkan değişik hukuk sahalarına hitap etme ihtiyacı, medreseden farklı müstakil hukuk okullarının ve bünyesinde hukuk eğitiminin verildiği Mekteb-i Mülkiye (1859) gibi kurumların tesisini gerektirmiştir.

Osmanlı Devleti'nde hukuk eğitiminin verildiği dünyanın en köklü eğitim sistemlerinden biri olan medreselerin eğitim müfredatında, günümüzde İslâm Hukuku da denilen fıkıh ilminin eğitime önemli bir yer ayrılmıştır. Bununla birlikte yukarıda bahsi geçen yeni hukuk sahalarının eğitimi meselesi İslâm Hukuku'nun tahsil edildiği medrese eğitim sistemi dahilinde düşünülmemiştir. Bu mesele, üzerinde ayrı bir çalışmayı gerektirecek derinliğe sahiptir. Yeni hukuk alanları XIX. yüzyılda medrese müfredatına alınmamış ancak bu alanların öğretiminin yapıldığı yeni hukuk okullarının ders programına medrese müfredatında ve yüksek din eğitimi alanında yer alan usûl-i fıkıh ve çeşitli dallarıyla birlikte fıkıh dersleri dâhil edilmiştir.<sup>13</sup>

8 Musa Çadircı, “Osmanlı İmparatorluğu'nda Eyalet ve Sancaklarda Meclislerin Oluşturulması (1840-1864)”, *Ord. Prof. Yusuf Hikmet Bayur'a Armağan* (Ankara: TTK Yayınları, 1985), 257-258.

9 Çadircı, “Osmanlı İmparatorluğu'nda Eyalet ve ...”, 258.

10 Jun Akiba, “Kadıklık Teşkilatında Tanzimat'ın Uygulanması: 1840 Tarihli Talimnâme-i Hükkâm”, *Osmanlı Araştırmaları* 29 (2007), 17. Talimnâmede bahsi geçen beşinci maddedir. Bkz. Akiba, a.y., EK-1, s. 36.

11 Nizâmiye mahkemeleri için bkz. Sedat Bingöl, *Tanzimat Devrinde Osmanlı'da Yargı Reformu (Nizâmiye Mahkemeleri'nin Kuruluşu ve İşleyişi 1840-1876)* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2004); Ekrem Buğra Ekinci, *Tanzimat ve Sonrası Osmanlı Mahkemeleri* (İstanbul: Arı Sanat Yayınevi, 2004), 125-233; M. Macit Kenanoğlu, “Nizâmiye Mahkemeleri”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2007).

12 Tanzimat sonrası hukukî gelişmeler için bkz. Mehmet Âkif Aydın, *Türk Hukuk Tarihi* (İstanbul: Beta, 2009), 419-434.

13 XIX. Yüzyılda hukuk eğitim veren okullarının yüksek din eğitimi ile ilişkisi için bkz. Hasan Sabri Çelikaş, *Osmanlı Yüksek Din Eğitimi Anlayışının Değişimi (XIX. ve XX. Yüzyıllarda)* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2021), 84-160.

## 2. Kadılık ve Nâiblik Hakkında XIX. Yüzyıldaki Düzenlemeler

Osmanlı Devleti'nde hukukla ilgili işler, XX. yüzyıla kadar etkililiğini devam ettiren ilmiye sınıfı mensubu kadıların uhdesindedir. Medrese eğitim müfredatındaki ilimleri tertip sırasına göre tahsil edip icâzet alan bir talebe-i ulûm, ruûs imtihanı sonunda muvaffak olup mülâzemet ederek kazâ mesleğine yani tarik-i kazâ'ya dâhil olma hakkı kazanmaktadır.<sup>14</sup> Gerek büyük gerekse küçük yerleşim yerlerinde görev yapan kadılar, farklı nedenlerden dolayı bizzat vazifelerinin başında bulunamamakta ve kendi yerlerine vekâleten nâib denilen yardımcılarını göndermekteydi. Kadı adına hüküm verme yetkisine sahip olan nâibler, kadının diğer beledî ve idarî hizmetlerini de yürütmekteydi.<sup>15</sup> Büyük merkezlerdeki ve kazalardaki kadıların kendilerine yardımcı olarak veya kendi yerlerine atadıkları nâibler; mevâlî, kadı ve müderris gibi ilmiye sınıfı mensuplarından olabildiği gibi bu sınıfa dâhil olmayanlardan da tercih edilebilmekteydi.<sup>16</sup> İlmiye sınıfından olmayan nâiblerin eğitim seviyesi, anlaşıldığı kadarıyla medrese eğitim müfredatındaki ilimleri tertip sırasına göre tamamlayamayan, ruûs beratı alamayan ve bunların aşağısında bir derecedeydi. İleride bahsi geçeceği üzere 1254/1838'de çıkarılan Tarîk-i İlmi'ye Dâir Cezâ Kanunnâmesi'ndeki dört basamaklı derecelendirmeden görüldüğü kadarıyla, şer'î hizmetlerde bulunmak isteyen bu tür nâiblerin genelinin seviyesi istenilen düzeyde değildir.<sup>17</sup> Burada üzerinde durulan nâibler, ağırlıklı olarak ruûs imtihanına girmeyen ve mansıb derecesinde kadılık vazifesi almayanlardır.

Kadılar ve nâibler hakkında XVIII. yüzyıldan XIX. yüzyılın ilk yarısına kadar birbiri ardına kanun ve fermanlar çıkarılmıştır. Bu kanunların çıkarılma sebebine ilişkin, bir kısım tarihçi tarafından tarik-i kazâdaki bozulma görüşü merkeze alınarak bozulma eksenli açıklama tercih edilmektedir.<sup>18</sup> Bir devletin ya da bir kurumun işlevlerini gelişen şart ve durumlara göre yenileyememesi belirli bir döneme has değildir.<sup>19</sup> Yargılama ve kazâ alanında ortaya çıkan sıkıntılar dereceleri farklı olmakla birlikte hemen her dönemde yaşanmıştır. Örneğin Kânunî Sultan Süleyman (1520-1566) tahta çıktığında, âdet üzere mevcut kadıların yeniden tayin

14 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilâtı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1965), 87.

15 İlber Ortaylı, "Kadı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2001), 24/73.

16 Örnek olarak 1266/1850 yılına ait devlet salnâmesinde Siroz nâibi mevâliden Muhammed Emin Efendi, Yanya nâibi Müderris Seyyid Hâlid Efendi, Bozcaada nâibi kudâttan Halil Hilmi Efendi ve Hanya nâibi ise Mustafa Şakir Efendi'nin atamaları verilebilir. Bkz. *Salnâme-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniye*, 1266, 4/36.

17 Musa Çadırcı, "Tanzimat'ın İlanı Sıralarında Osmanlı İmparatorluğunda Kadılık Kurumu ve 1838 Tarihli Tarîk-i İlmiyye'ye Dair Ceza Kanunnâmesi", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi* 14/25 (1981), 151.

18 Bkz. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilâtı*, 255; Çadırcı, "Tanzimat'ın İlanı Sıralarında Osmanlı İmparatorluğunda Kadılık Kurumu ve 1838 Tarihli Tarîk-i İlmiyye'ye Dair Ceza Kanunnâmesi", 139-142; Hamiyet Sezer Feyizoğlu, *Tanzimat Döneminde Kadılık Kurumu ve Şer'î Mahkemelerde Düzenlemeler* (İstanbul: Kitabevi, 2010), 27.

19 İnalçık, günümüze kadar ulaşan birçok kanunnâmenin üzerinde "yeni ve muteber kanunnâme" ibaresinin yazılı olduğunu söylemektedir. Bkz. Halil İnalçık, "Osmanlı Hukukuna Giriş: Örfî-Sultanî Hukuk ve Fatih'in Kanunları", *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 13/2 (1958), 111 Buradan hareketle Osmanlı Devleti'nde ihtiyaç olan her devirde bir öncekini tadil eden yeni düzenlemeler yapıldığını ileri sürebiliriz.

edilmeden önce teftiş edildiği ve sonuçta birçoğunun câhil ve liyakatsiz olduğu nakledilmektedir.<sup>20</sup> Dolayısıyla kadılıkla ilgili hususta devletin en iyi kabul edildiği dönemlerde de istenmeyen durumlar bulunmaktadır. Bu noktadan hareketle özellikle XIX. yüzyılın ilk yarısındaki yargı usulü üzerine yani tarîk-i kazâya ilişkin çıkarılan kanunların; kendini değiştiren ve dönüştüren devletin, yeni durumuna ve düzenine yönelik attığı adımlar, aldığı tedbirler olarak görülmesi, meseleyi “bozulmuşluk” sarmalından çıkarıp o dönemdeki yapılan çabaları anlamlandırmamıza yardımcı olacaktır.

Osmanlı Devleti, tarihinin farklı dönemlerinde çok boyutlu bir değişim ve yenilenme sürecini doğası gereği hep yaşamıştır. Örneğin, Fatih Sultan Mehmed (1444-1446/1451-1481) döneminde Osmanlı Devleti'nde yoğun bir yeniden yapılanma süreci yaşanmıştır. Bu dönemde Fatih kendisinden sonraki Osmanlı hukuk anlayışına ve kanunlarına etki edecek kanunlaştırmalar gerçekleştirmiştir.<sup>21</sup> Benzer bir şekilde 1789-1861 yılları arasındaki dört padişahın 72 senelik yönetimlerinde çıkarılan kanun ve düzenlemelerin sayısının çokluğu, XVIII. yüzyılın sonu ve XIX. yüzyılda devletin içine girmiş olduğu değişimin boyutu hakkında bir fikir vermektedir. Kanun derlemecisi Karakoç Sarkis'in tedvin ettiği Külliyyât-ı Kavânîn'de o dönemde çıkarılan kanun ve düzenlemelerin sayısı 1635'tir.<sup>22</sup> Veriler dikkate alındığında II. Mahmud döneminde öncelikle nazaran, devletin işleyişine yönelik Tanzimât'ın ilanından evvel yoğun bir kanunlaştırma ve düzenleme faaliyeti olduğu görülmektedir. Sultan Abdülmecid (1839-1861) devrinde ise bu çabalar ikiye katlanmıştır. Kanun ve düzenlemelerin artmasının, yargı işine bakan kadı ve nâiblerin sorumluluklarının da ziyadeleşmesine neden olacağı aşîkârdır.

Kadı ve nâibler hakkında III. Selim (1789-1807) döneminde çıkarılan fermanlarda<sup>23</sup> kazalara gönderilecek kadıların âlim, hükme kâdir ve âdil olmaları; imtihansız mülâzemet verilmemesi, imtihansız kadı tayin olunmaması; kadıların görevlerini hakkıyla yerine getirmeleri, haktan

20 İlber Ortaylı, “Osmanlı Kadısı: Tarihi Temeli ve Yargı Görevi”, *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 30/1 (1975), 125. Metnin devamında sıkıntılı olan kadıların bulunduğu yerlerin ismi verilmektedir. Vesika (Topkapı Sarayı Arşivi, E. 10869) için bkz; Mustafa Cezar, *Osmanlı Tarihinde Levendler* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2013), 271 (belgenin orijinal fotokopisi s. 343'tedir.) ; Sultan Yıldırım Bayezid dönemindeki kadıların durumu hakkında bkz. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilâtı*, 84.

21 İnalçık, “Osmanlı Hukukuna Giriş: Örfî-Sultanî Hukuk ve Fatih'in Kanunları”, 110-126.

22 Çıkarılan kanun ve düzenlemelerin Padişahların dönemlerine göre sayılar şöyledir: Sultan III. Selim Han (1789-1807) döneminde 71; Sultan IV. Mustafa Han (1807-1808) döneminde 8 (Karakoç bu iki dönemde ağırlıklı olarak Ermeniler hakkında çıkan kanunları derlemiştir.); Sultan II. Mahmud Han (1808-1839) döneminde 505 (Bu dönemde çıkan kanunların yenilerinin kaldırılışından sonra yoğunlaştığı görülmektedir. 1826'dan önce 77, bu tarihten sonra ise 428 kanun ve düzenleme yapılmıştır.); Sultan Abdülmecid Han (1839-1861) döneminde 1051. Bu veriler Karakoç'un derlemeye aldıklarına aittir. Kitabına dâhil etmedikleri de hesaba katılacak olursa sayı biraz daha fazla çıkacaktır. Ayrıca Sultan Abdülaziz Han (1861-1876) döneminde de yaklaşık 1210 adet kanun ve düzenleme çıkarılmıştır. Bkz. Karakoç Sarkis, *Külliyyât-ı Kavânîn: Kavânîn, Nizâmât ve Ferâmin ve Bervât ve İrâdât-ı Seniyye ile Muâhedât ve Umûma Ait Mukâvelâtı Muhtevidir*, ed. Mehmet Akif Aydın vd. (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2006), 1/72-581.

23 Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilâtı*, 255-260. Burada kadıların ve nâiblerin hakkında 1789 ve 1793 yıllarında çıkan fermanların özetlerinden bahsedilerek, 1793, 1795 ve 1798 yıllarında söz konusu fermanlara ilaveler yapıldığı ve önceki hükümlerin tekit edildiği ifade edilmektedir. Ayrıca bkz; Hamiyet Sezer Feyizoğlu - Selda Kılıç, “Tanzimat Arafesinde Kadılık-Naiplik Kurumu”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi* 24/38 (2005), 36-41.

alacakları ücretler konusunda haksızlık etmemeleri; küçük yerleşim birimlerinde kadınların kendi yerlerine nâib atamamaları, nâib tayininin zorunlu olduğu durumlarda şeyhülislâmın onayının alınması ve seçecekleri nâiblerin ehliyetli ve insaflı olması gibi hususlar üzerinde durulmaktadır. Fermanlarda, kadı ve nâiblerin eğitime ilişkin herhangi bir mesele gündeme getirilmemiş ancak mevcut sistemin daha iyi bir tarzda yürütülmesini sağlamaya yönelik konulara yer verilmiştir. Bununla birlikte fermanlardaki hükümlere bakılarak önceden kadılar tarafından atanan nâiblerin, şeyhülislâmın onayı alındıktan sonra görevlendirilmesi, nâiblik sisteminin ileride değişeceğine bir işaret olarak okunabilir. Nâib ataması yapılırken kadınların ölçütleri ile şeyhülislâmın ölçütleri farklı olacaktır. Atamadaki değişikliğin sisteme de etki etmesi kaçınılmazdır. Sistemde yapılacak bir değişikliğin de sonraki aşamada nâiblerin eğitimleriyle ilgili hususların gündeme getirilmesine vesile olacağı tahmin edilir bir durumdur.

II. Mahmud döneminde ve sonrasında benzer şekilde özellikle nâibler hakkında düzenlemeler yapılmıştır.<sup>24</sup> 1250/1834'te Takvim-i Vekâyi'de nüvvâb hakkında sekiz ay arayla çıkan iki emirde, önceki fermanlarda değinilen nâib olarak atanmaların ehliyetli kimselerden olması ve haksız yere ücret alınmaması meseleleri yine öne çıkmaktadır.<sup>25</sup> Burada da ehliyetli kimselerden olması temennisinden başka nâiblerin yetişmesi veya niteliklerinin artırılmasına yönelik konular üzerinde durulmamıştır.

Kadılar ve nâibler hakkında bu dönemde ayrıca 1254/1838 tarihli Tarîk-i İlmî'ye Dâir Cezâ Kanunnâmesi çıkarıldı. Kanunnâmenin çıkarılmasındaki maksat, yanlış işlere bulaşmış olan kadınları -özellikle çoğunluğu tanınmayan yani "mechûlü'l-ahvâl" nâibleri ve tanınmasına karşın sıkıntılı olan diğerlerini de- terbiye ve tenbih etmektir. Kanunnâmede kadınların gördükleri davalarda ve hukukî işlerde alacakları ücretlerden, davalı-hâkim ilişkilerinde yanlışlık yapanlara ve rüşvet alanlara verilecek cezalardan bahsedilmektedir. Ayrıca önceki fermanlarda üzerinde durulan ancak çözüm sunulmayan liyakatsiz nâibler hakkında önemli bir madde getirilmektedir. Kanunnâmenin ilanının akabinde mechûlü'l-ahvâl olanlardan şeriat hizmetlerinde bulunmayı isteyenlerin, şeyhülislâmın nezaretinde kurulacak komisyon huzurunda imtihana girmeleri gerektiği bildirilmektedir. İmtihan sonucunda "icrâ-yı ahkâm-ı şer'iyeye"ye kabiliyeti olanların, imtihanındaki başarısını gösteren şeyhülislâmın mühürlediği pusulayla kazalara gönderileceği, bunların dışındakilerin ise kazâ hizmetine alınmayacağı ifade edilmektedir.<sup>26</sup> III. Selim döneminde çıkan fermanlarda nâib atama yetkisinde şeyhülislâmın onayının alınması gerektiği üzerinde durulmuştu. Ancak onayın ne şekilde olacağına dair bir açıklama getirilmemişti. Tarîk-i İlmî'ye yönelik yapılan bu düzenlemeyle nâib atama

24 İlhami Yurdakul, *Osmanlı İlimiye Merkez Teşkilatı'nda Reform (1826-1876)* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2008), 191-192; Feyizoğlu, *Tanzimat Döneminde Kadılık Kurumu ve Şer'î Mahkemelerde Düzenlemeler*.

25 Takvim-i Vekâyi, 11 Muharrem 1250, s. 2; Takvim-i Vekâyi, 23 Şaban 1250, s. 1.

26 Çadırcı, "Tanzimat'ın İlanı Sıralarında Osmanlı İmparatorluğunda Kadılık Kurumu ve 1838 Tarihli Tarîk-i İlimiye'ye Dair Ceza Kanunnâmesi", 150-151. Burada Ceza Kanunnâmesi'nin tam metni 148-161. sayfalar arasında verilmiştir. Bu Ceza Kanunnâmesi'ne 25 Ramazan 1254/12 Aralık 1838'de bir zeyl yayınlanarak hâli hazırda görevli olan nâiblerin imtihana alınmayacağı, sadece tarîk-i kazâyâ yeni girenlere sınav yapılacağı bildirilmektedir. Bkz. Çadırcı, age., s. 160-161.

konusundaki onay alınma meselesinin nasıl olacağı da açıklığa kavuşmuş oldu. Bu durum aynı zamanda nâib atama işlerinin şeyhülislâmlık makamı tarafından yapılmasına yönelik bir çabanın göstergesidir.

Ceza Kanunnâmesi'nde ayrıca nâibler kendi aralarında “ednâ, evsat, karîb-i a'lâ, a'lâ” şeklinde derecelendirilmiş ve bunların kendilerini ifade edecek şekilde yazı yazmaya kabiliyetleri olduğu takdirde derecelerine göre kazalara hâkim olarak tayin edilecekleri belirtilmiştir. Söz konusu derecelerden hiçbirisine giremeyenlere ilim tahsil etmeleri gerektiği bildirilecektir.<sup>27</sup> Bu hükümlerle birlikte nâiblerin niteliğini belirleme ve kısmen de artırma hususunda somut bir adım atıldığı söylenebilir. Buna rağmen yeni ve farklı bir eğitim ortamında nâibliği yeniden değerlendirme gibi bir durum henüz söz konusu olmamıştır. Bilakis liyakatsiz olan nâibler, mevcut eğitim sisteminde ilim tahsiline yönlendirilmişlerdir.

Burada bir hususa daha dikkat çekmek gerekiyor. Nâiblerin ednâ, evsat, karîb-i a'lâ ve a'lâ şeklindeki derecelendirilmeleri ilmiye sınıfındaki hiyerarşik düzenlemeden farklılık arz etmektedir. Böyle bir derecelendirme şer'î hizmetler için yeni bir durumdur. Ayrıca bu tür bir derecelendirme gelecek için iki yönden yeni bir döneme işaret olarak okunabilir. Bunların ilkinde medrese eğitim sisteminde yetişip müfredatta bulunan ilimleri tertip üzere sonuna kadar takip edemeyip icâzet alamayan, dolayısıyla ilmiye sınıfına giremeyenlere bizzat şeyhülislâm tarafından şer'î işlerde yetki verilmesi söz konusudur. Nâibler, önceden kadılar tarafından atanarak onlara vekâlet etmeleri hasebiyle sınırlı yetkiye sahiptiler. Bu düzenlemeyle birlikte, yetkiyi doğrudan şeyhülislâmdan aldıkları için hem konumları yükselmekte hem de sorumlulukları artmaktadır.

Nâiblerin derecelendirilmesindeki ikinci önemli nokta ise bu grubun, Tanzimat'ın arefesinde çıkarılan yeni kanunî düzenlemeleri uygulayacak yeni hâkimler zümresinin oluşumunun habercisi ya da öncüsü olmasıdır. Ceza Kanunnâmesi'ndeki “Şer'î hizmetlere talip olanlar imtihandan başarılı olduğu takdirde kazalara hâkim tayin edilir.” ifadesinde “kadı” tabiri yerine “hâkim” tabiri tercih edilmiştir. Bu dönemde hâkim tabirinin, nâib ya da kadı tabirleriyle birlikte hatta bir zaman sonra onların önüne geçen baskın bir şekilde kullanıma girdiği görüşü ileri sürülebilir. Hâkim tabiri aynı zamanda hukukçu karakterindeki değişimin emareleri olarak görülebilir. Hukukçu karakterindeki değişim de hukuk eğitimindeki değişimi bir sonraki aşamada etkileyecektir, diyebiliriz. O dönemde kullanılan hâkim tabiri üzerinde derinlemesine bir araştırma yapılması buradaki düşüncelerin temellendirilmesi için duruma netlik kazandıracaktır. Yukarıdaki maddenin medrese yüksek eğitim sistemini ilgilendiren kısmı ise uhdesinde bulundurduğu hukukçu eğitimi vazifesini ileride, kendisinin dışında oluşturulacak yeni hukuk eğitimi kurumlarıyla paylaşacak olmasıdır. Bunlar Muallimhâne-i Nüvvâb (1855) başta olmak üzere açılacak olan diğer hukuk eğitimi veren kurumlardır.

27 Çadırcı, “Tanzimat'ın İlanı Sıralarında Osmanlı İmparatorluğunda Kadılık Kurumu ve 1838 Tarihli Tarîk-i İlmiyye'ye Dair Ceza Kanunnâmesi”, 151-152.



Kadı ve nâiblere yönelik 1254/1838’de çıkan söz konusu cezanâmeden yaklaşık 19 ay sonra 1255/1840’ta kazâ işleriyle ilgili bir de “Talimnâme-i Hükkâm” yayınlanmıştır.<sup>28</sup> Burada yargılama işlerini yürütecek kişilerin, Tanzimat’la birlikte hayata geçirilen muhassıllık sistemi içerisindeki vaziyetleri üzerinde durulmaktadır. Bahsettiğimiz ferman ve kanunlarda değinilen, nâibin şeyhülislâm tarafından atanması meselesi burada da teyit edilmekle birlikte bu talimnâmenin içeriğinde de nüvvâbın eğitimi ve niteliklerinin artırılmasıyla ilgili bir madde bulunmamaktadır. Bunun yerine daha çok yargılama işlerinin iyi bir şekilde yapılması için birtakım uyarı ve yönlendirmeler verilmektedir. Talimnâme-i Hükkâm’ın, Meclis-i Umûmî’de eklenen yedinci maddesinde, nüvvâbın “halli müşkil” olan meselelere ilişkin hüküm vermede acele etmemeleri ve konu hakkında hem yerel ulemâdan hem de Dersâadet’ten öneri almaları gerektiği üzerinde durulmaktadır.<sup>29</sup>

Talimnâme-i Hükkâm’ın üzerinde durduğu mühim hususlar bulunmaktadır. Bunlardan birisi yeni oluşturulan muhassıllık sistemiyle ortaya çıkan yeni idarî düzende nâibin konumu meselesidir. Bundan daha önemlisi ise bu sistemle teşekkül eden mahallî meclislere, şer’î hususların dışında kalan meselelerde mahkeme yetkisi verilmesidir.<sup>30</sup> Buradaki mahallî meclisler nizâmîye mahkemelerinin de öncüsü olarak kabul edilmektedir.<sup>31</sup> Bu dönemden sonra şer’î mahkemelerin yanında bu tip mahkemelerin ortaya çıkması hukuk alanında yeni düzenlemeleri beraberinde getirmektedir.

Yargılama işleriyle ilgili Receb 1271/Nisan 1855’te üç nizamnâme ve bir tembihnâme çıkarılmıştır.<sup>32</sup> Kadılar hakkındaki nizamnâmede, mansıb kadılığı denilen mülâzemet usûlü ile elde edilen kadılıkların ne şekilde olacağından bahsedilmektedir. Buradaki kadılar medrese eğitim müfredatındaki ilimleri tamamlayıp icâzet alan ve ruûs imtihanında muvaffak olanlardır. Aynı tarihi taşıyan “Nüvvâb Hakkında Nizamnâme” (1855)<sup>33</sup> ise mansıb kadılığı olmayan, bilakis onların yerine veya onlara yardımcı olarak atanan vekillerin durumu hakkındadır. Nizamnâmenin birinci bendinde mevcut tüm nâibler beş sınıfa ayrılarak normal kadılık mansıbında olanlar da sayılmıştır. Bu tasnif mülâzemet usûlü ile kadılık elde etmiş olanlarla diğerlerini ayırt etmek için yapılmış olmalıdır.

28 Akiba, “Kadılık Teşkilatında Tanzimat’ın Uygulanması: 1840 Tarihli Talimnâme-i Hükkâm”. Talimnâmenin transkripsiyonu makalenin sonunda 33.-36. sayfalardadır. Bu makalede yazar, ‘talimnâmenin, Osmanlı arşiv belgelerine dayanarak içeriğini, uygulanmasını ve sonuçlarını ayrıntılarıyla inceleyip, çıkan sonuçları Osmanlı kadılık teşkilatının tarihi gelişimi, Tanzimat’ın ilk yıllarında teşkilattaki düzenlemeleri ve genel Tanzimat reform hareketleri bağlamlarında değerlendirmesini’ yapmıştır. Talimnâmenin tarihi hakkında bkz. Akiba, a.g.e., s. 13-14.

29 Akiba, “Kadılık Teşkilatında Tanzimat’ın Uygulanması: 1840 Tarihli Talimnâme-i Hükkâm”, 36.

30 Akiba, “Kadılık Teşkilatında Tanzimat’ın Uygulanması: 1840 Tarihli Talimnâme-i Hükkâm”, 36.

31 Kenanoğlu, “DÎA”, 33/185.

32 “Bilumum Mehâkim-i Şer’iyye Hakkında Müceddeden Kaleme Alınan Nizamnâmedir”, “Tevcihât-ı Menâsıb-ı Kazâ Nizamnâmesi”, “Nüvvâb Hakkında Nizamnâme”, *Düstur* (Matbaa-i Âmire, 1279), 1/301-324. Arka arkaya gelen bu nizamnâmelerin ilkinin tarihi yoktur. Diğer ikisinin tarihi 17 Receb 1271/5 Nisan 1855’tir; “Kudât ve Nüvvâbın Sûret-i Hareket ve Rusûmâtına Dâir Bâ-irâde-i Seniyye Karargîr Olan Usûlü Şâmil Tenbihât”, *Takvim-i Vekâyi*, 18 Recep 1271, s. 2-4.

33 *Düstur*, 1/321-324.

Nüvvâb Hakkında Nizâmname'deki sınıflandırmalara bakıldığında nüvvâb arasında, ilk ikisi hâlihazırda derecesine göre kadılıkta bulunanlarla bu görevi yapabilecek ehliyetteki müderrisler; üçüncü ve dördüncü sınıfta da öncesinde şer'î hizmette bulunmayıp imtihan sonucunda ehliyetlerini ispat edecek "mevâlî" ve "müderrisîn" ile dereceleri ikinci sınıftakilerden aşağı olanlar sayılmıştır. Beşinci sınıfta ise nâiblik mesleğine ilk defa gireceklerden bahsedilmektedir. Bunların bir müddet mahkemelerde staj gördükten sonra, ki bu mahkemelere nâiblerin yetişeceği birer mektep olarak bakılmaktadır, imtihana alınıp seçilecekleri bildirilmektedir. Beşinci sınıftakilerin belli bir seviyeye kadar medrese tahsili görüp icâzet alamayanları kapsadığı anlaşılmaktadır. Bunlar devam edecekleri mahkemelerde yargılama usulleri ve bunlarla ilgili resmî ve hukukî yazışmaları öğreneceklerdir. Daha sonra bu kişiler, devam ettiği mahkemenin hâkiminden hem mahkemeye devamlarını hem de yargı mesleğinde başarılı olduğunu gösteren onaylı bir belgeyi Fetvâhâne'ye verip imtihan meclislerine kabul edileceklerdir. Nâiblerin niteliğinin artırılması hususunda planlanan bu uygulamalar, 1838'de çıkan Ceza Kanunnâmesi'nde gündeme getirilen nâib olacakların imtihan edilmesi meselesinden sonra hukukçu eğitimine yönelik atılmış önemli bir adımdır.

### 3. Yeni Bir Hukuk Okulunun Kuruluşu: Muallimhâne-i Nüvvâb

XVIII. yüzyılın son çeyreğinden itibaren tarîk-i kazâya yönelik yukarıda bahsi geçen kanun ve talimatlar hem devletin genel işleyişine uygun hem de zaman içindeki gelişmelere paralel yapılmıştır. Adli alanda 1855'teki düzenlemelerle nâib, yargı meselesinin önemli bir aktörü hâline gelmiştir.<sup>34</sup> Buna rağmen onların eğitimi ve niteliklerinin artırılması ile ilgili imtihanla seviyelerinin belirlenmesi dışında bir şey yapılamamıştır. Nâiblerin seçiminde bir önceki kısımda zikredilen kanunlarda üzerinde durulan imtihan usûlünün önemsenmesi, şeyhülislâmlık bünyesinde yeni bir oluşumu beraberinde getirmiştir.

Bu oluşum, 1855'te yeni nâib olacakların imtihan edilmesi için meşihatta kurulan Meclis-i İntihâb-ı Hükkâm-ı Şer'iyye'dir.<sup>35</sup> Nüvvâb Hakkında Nizâmname'ye göre beşinci sınıf kabul edilen ve henüz görev alamayan nâibleri takip etme görevinin de verildiği bu mecliste<sup>36</sup> yeni nâib olacakların durumu hakkında, 24 Şevval 1271/10 Temmuz 1855'te Şeyhülislâm'a bir rapor sunulmuştur.<sup>37</sup> Raporda asıl üzerinde durulan kesim, imtihanlar neticesinde zikredilen nizâmnamedeki beş sınıfa girmeyenlerdir. Bu kişilerin, mahkemelerdeki kâtip yoğunluğundan dolayı mahkeme işleriyle ilgili yeteri kadar uygulama yapamayacakları ve böylesi bir işin uzun süreli olup maksada ulaştıramayacağı ifade edilmektedir. Bundan sonra meclisin kendi içinde yaptığı değerlendirmede, şer'î hizmetlerde görev almak isteyen yetenekli kişilerin

34 Nâiblik teşkilatının işlerlik kazandığı yönünde bir yorum için bkz. Yasemin Beyazıt, "Tanzimat Devri Şeyhülislâmlarından Meşrebzâde Arif Efendi ve Kadılık Kurumundaki İstihdam Sorunu", *Bilgi* 54 (2010), 62.

35 Yurdakul, *Osmanlı İlimiye Merkez Teşkilatı'nda Reform (1826-1876)*, 193.

36 Bkz. M. Münir Aktepe (ed.), *Vak'a Nüvis Ahmed Lütfi Efendi Tarihi* (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1984), 9/127.

37 Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), İrâde Dâhiliye (İ.DH), 326/21224, 24 Şevval 1271/10 Temmuz 1855.

“müddet-i kalilede istihsâl-i liyâkat etmeleri için bir münâsib mekânın Muallimhâne-i Kudât” olarak açılması teklif edilmektedir. Ayrıca “ilm-i fıkıh, ilm-i ferâiz, ilm-i sakk, hat ve defter-i kassâm”dan oluşan bir ders programı önerilmektedir. Burada okuyacak kabiliyetli kişilerde aranan nitelik de “istihrâc-ı meseleye muktedir” olmaktır. Öğrencilerin ilm-i fıkıh ve ilm-i ferâizi öğrendikten sonra fıkıh kitaplarındaki meselelere ilişkin kendilerine gösterilecek şer‘î dava örneklerini, mevcut tercüme edilmiş fetvâ kitaplarındaki yerlerine müracaatla uygulamalı olarak benzer davalara ait şer‘î belgeleri hazırlamaları ve “kassâm defteri” de düzenleyerek muallimlerine göstermeleri istenmektedir. Böylece kısa zaman zarfında yeteneklilerin şer‘î hizmete ilişkin konularda kabiliyet kesbedecekleri vurgulanmaktadır.

Raporda, verilecek eğitimin çerçevesi çizilirken mevcut fıkıh ve fetva kitaplarının öğrenimi ve bunların muhakeme işlerindeki uygulamalı yönlerinin kazanılması üzerinde durulduğu görülmektedir. Medrese eğitim anlayışında, hukukçu olacak kişiden yani tarik-i kazâyâ girecek bir talebeden beklenen özelliklerin edinilmesi için uzun bir süre ve yoğun bir müfredatın tahsili gerekiyordu. Ancak yeni hukuk okulunda hukukçu olacak kişiden beklenen özellikleri kazandırmak için medrese eğitim anlayışının aksine kısa bir süre ve son derece muhtasar bir müfredat programı yeterli görülmektedir.

Meclis-i İntihâb tarafından kaleme alınan söz konusu öneriler, Şeyhülislâm Meşrebzâde Ârif Efendi (ö. 1858) tarafından Sadrazam’a aynı içerikle ve okul için de bir yer gösterilerek sunulmuştur. Buradaki bilgi şu şekildedir:

“...hidmet-i şer‘iyyede istihdâma kabiliyetleri olan kesânın müddet-i kalilede istihsâl-i liyâkat etmeleri için bir münâsib mahallin Muallimhâne-i Kudât ittihaz olunması tezekkür ve tensib olunmuş ve Süleymaniye Cami-i Şerifi kurbünde kâin Mekteb-i Edebiye’nin matlûb olunan muallimhâne ittihazına kabiliyet ve bâb-ı fetvaya civar bulunması cihetiyle kemâl-i münasebeti bulunduğundan başka cennet mekân Efendimiz Hazretleri’nin murâd-ı âlileri dahi Mekteb-i Edebiye’de bu makûle zevât yetiştirilmesi idi ki merhum İmamzâde Efendi’den istimâ‘ olunmuş idi...”<sup>38</sup>

Bu yer Fetvahâne’ye yakınlığı gerekçe gösterilen, Süleymaniye Camii civarındaki Mekteb-i Edebiye’nin binasıdır.<sup>39</sup> Ârif Efendi’nin ifadesine bakılırsa şer‘î hizmetlerde görev yapacak kişilerin eğitiminin bu tarihin öncesinde de düşünüldüğü görülmektedir. Bazı eğitim tarihçileri tarafından Batı tarzı okul olduğu mesnetsiz bir şekilde iddia edilen<sup>40</sup> Mekteb-i Edebiye’nin kuruluşunda güdülen gayelerden birisinin şer‘î hizmetlerde vazife görecek kişileri yetiştirmek olduğunu öğreniyoruz. Osmanlı eğitim tarihinde ilk sivil okul olarak da kabul edilen Mekteb-i Edebiye’nin tarihi açısından önem arz eden bu konu, üzerinde ayrıca çalışılması gerekmektedir.

38 BOA, İ. DH, 326/21224.

39 Müstakimzâde Süleyman Sa’deddin Efendi, *Devhatü ’l-Meşâyih: Osmanlı Şeyhülislamlarının Biyografileri (Devhatü ’l-Meşâyih Mea Zeyl, Rusûmât Muhasebecisi Rifat Efendi’nin Zeyli)* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1978), 132.

40 Hasan Ali Koçer, *Türkiye’de Modern Eğitimin Doğuşu ve Gelişimi* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1991), 43-48; Necdet Sakaoğlu, *Osmanlı’dan Günümüze Eğitim Tarihi* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2003), 62; V. Carter Findley, *Osmanlı Devletinde Bürokratik Reform: Bâbüli (1789-1922)* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1994), 107.

Yazışmalar Meclis-i Maârif-i Umûmiyye'ye havale edilerek onların da oluru alınmıştır. Yazışmalardan sonra nihayet padişahın iradesi çıkarak okulun kuruluşu 3 Zilhicce 1271/17 Ağustos 1855'te tamamlanmıştır.<sup>41</sup>

Şer'î hizmetlerde bulunacaklar için açılması düşünülen okulun ismi, başta Meclis-i İntihâb'ın kaleme aldığı rapor olmak üzere kuruluş aşamasındaki resmî yazışmalarda "Muallimhâne-i Kudât" yani "Kadılar Okulu" şeklinde geçmektedir.<sup>42</sup> Lakin bu isim kurumun tesisinden sonraki belgelerde geçmemiş, bunun yerine Muallimhâne-i Nüvvâb ismi kullanılmıştır.<sup>43</sup> İlk isim yerine sonrakinin tercih edilmesi üzerinde ayrıca durulmalıdır.

Okulun ismi için ilk belgelerde kadı kelimesinin kullanılıp sonradan nâib kelimesinde karar kılınması, kadı ile nâib arasındaki farka işaret etmek için olmalıdır. Zira kadı olmak için ulûm-i Arabiye ve edebiye, mantık, hikmet, kelâm, usûl-i fıkıh, fıkıh, hadis ve tefsir gibi ilimlerin uzun ve yoğun emek isteyen bir eğitim sürecinde tahsil edilmesi; bu ilimlerin her birinden icâzet alınması, ayrıca ruûs ve mülâzemet imtihanlarının verilmesi gerekmektedir. Bu imtihanları verenler aynı zamanda ilmiye sınıfına da dâhil oluyordu. Bununla birlikte şer'î hizmetleri yürüteceklerin yetişmesi amacıyla yeni ihdas edilen kurumda nâib olmak için fıkıh, ilm-i ferâiz, ilm-i sakk ve hattın öğrenilmesi ve medreseye nispeten kısa bir süre eğitim alınması yeterli görülmektedir. Dolayısıyla kadı ile nâib arasındaki farkın, aynı zamanda nâib okulu ile medrese arasındaki farkı gösterdiği söylenebilir. Bu sebeple yeni açılan kurumun eğitim içeriği ile medrese eğitimini birbirinden ayırmak için okulun isminde kadı kelimesi tercih edilmemiş olabilir. Bunların yanında iki kurum arasındaki farkı adeta belirtircesine, Muallimhâne-i Nüvvâb'dan mezun olanlara ilmiye rütbesi verilmediğine de işaret etmemiz gerekir. 1855'te çıkan Nüvvâb Hakkında Nizamnâme'de zikredilen sınıfların son üçü kastedilerek "sâlis, râbi ve hâmis" şeklinde, ilmiye sınıfı dışındaki memuriyetler için de kullanılan rütbelere takdir edilmiştir. Bu rütbelere okul sonunda yapılan imtihandaki öğrenci başarısına göre verilmiştir.<sup>44</sup>

#### 4. Muallimhâne-i Nüvvâb'da Eğitim: Medreseden Farklı Yeni Hukuk Okullarının Öncüsü

Muallimhâne-i Nüvvâb, ders programında müstakil olarak hukuk derslerine yer vermesi ve mahkeme işleri ile ilgili uygulamaların olması hasebiyle, yargı alanında açılan ilk hukuk okulu unvanını taşıması bakımından önemli ve öncü bir kurum olmuştur.

Okulun kurulduğu dönemlerde şer'î mahkemelerin hâricinde farklı yargı kurumları açılmış ve buralarda görev alacaklar için yeni istihdam alanları oluşmuştur. Böyle bir ortamda Muallimhâne-i Nüvvâb mezunları, şer'î mahkemelerle birlikte farklı yargı alanlarına bakan

41 BOA, İ. DH, 326/21224.

42 BOA, İ. DH, 326/21224; BOA, Bab-ı Ali Evrak Odası Ayniyat Defterleri (BEOAYN.d), 727/77, 15 Zilhicce? 1271 / 29 Ağustos 1855; BOA, Sadaret Mektubî Kalemi Nezaret ve Devair (A. MKT.NZD), 161/79, 15 Şevval 1271 / 1 Temmuz 1855.

43 BOA, İrâde Meclis-i Vâlâ (İ. MVL), 346/15002.

44 *İlmiye Salnâmesi* (Dârulhilâfeti'l-Âliyye: Matbaa-i Âmiri, 1334), 689-729.1332 tarihinden sonra ise mezun olanların dereceleri 'Karîbü'l-a'lâ, A'lâ, Aliyyü'l-a'lâ' şeklindedir. Bkz. a.e., s. 729-736.

nizâmiye mahkemelerinin de önemli insan kaynağı<sup>45</sup> haline gelmiştir.<sup>46</sup> Bu noktada hem nizâmiye mahkemelerinde görev alacak hem de yeni oluşan hukuk müktesebatını öğrenecek hukukçuları yetiştirmek üzere daha sonra açılan ancak uzun süreli olmayan Kavânîn ve Nizâmât Dershânesi (1870) ve Dârulfünûn-ı Sultanî Hukuk Mektebi (1874) ile günümüzde İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi olarak eğitime devam eden Mekteb-i Hukuk-ı Şahane (1880) gibi hukuk mektepleri için Muallimhâne-i Nüvvâb'ın, okulda uygulanan eğitim müfredatı ve hukuk alanında meslekî kurumsal karakteri yönüyle öncü bir kuruluş olduğunu ileri sürmek mümkündür.

Muallimhâne-i Nüvvâb, medresenin hukukçu yetiştirme vazifesini, özellikle medrese eğitimi hiç almayanlar ya da tamamlamayanlar için, büyük ölçüde üstlenmiştir. Benzer şekilde Muallimhâne-i Nüvvâb'dan önce açılan Dârulmuallimîn (1848) de medresenin bir anlamda sıbyan mekteplerine öğretmen yetiştirme vazifesini uhdesine almıştı. Bu yeni eğitim kurumlarına girişte öğrenci olacaklar için medrese eğitim sisteminde tahsil edilen ilimlerden icâzet alma şartının aranmaması, okullara karşı öğrencilerin ilgisinin artmasını sağlamıştır. Muallimhâne-i Nüvvâb'ın öğrenciler tarafından tercih edilebilirliğini artıran önemli özellikler arasında, okulun müfredatının medresede uygulanan programdan muhtasar, pratik ve nispeten kolay olması ile okulu bitirdikten sonraki iş imkânlarının hazır bulunması sayılmaktadır. Meclis-i İntihâb'ın okulun kuruluşu hakkındaki raporunda da öğrencilerin okulu bitirdikten sonra iş konusunda ümitsizliğe düşmeyecekleri belirtilmektedir.<sup>47</sup>

Medrese eğitim sisteminin haricinde yetiştirilecek hukukçular için medreseden farklı bir ortamda açılan Muallimhâne-i Nüvvâb, müfredatında yüksek din eğitime ait fikhî ilmini barındırmıştır. Daha sonraları ise fikhin yanında süreç içerisinde ortaya çıkan yeni kanun ve düzenlemeler başta olmak üzere yeni hukuk alanlarıyla ilgili diğer derslere de yer vermiştir. Bu okulda fikhî ilminin ana konularından olan ibadet müfredatı dışına çıkarılmıştır. Medrese eğitim sisteminde fikhî, ibadet, muamelât ve ukûbât şeklinde bir bütün halinde ele alınırken Muallimhâne-i Nüvvâb'da fikhin muamelât ve ukûbât kısmı ön planda tutulmaktadır.

Muallimhâne-i Nüvvâb'da eğitim, kuruluşundan 1924'teki kapanışına kadar kesintisiz sürmüştür.<sup>48</sup> 69 yıllık eğitim hayatında sürekli kendini yenileyen ve geliştiren bir geçmişe sahip olan Muallimhâne-i Nüvvâb'da farklı dönemlerde okulun yapısına ilişkin düzenlemeler yapılmıştır. Bu bağlamda 1291/1874'te Meclis-i İntihâb-ı Hükâm-ı Şer' de okulun eğitimi ve genel işleyişiyle ilgili yapılan değerlendirme neticesinde Muallimhâne-i Nüvvâb İçün Müceddeden Kaleme Alınan Talimatnâme hazırlanmıştır.<sup>49</sup> Talimatnâmenin mukaddimesinde okuldaki eğitimden maksadın "ulûm-i Arabiye" talimi olmadığı, bilakis okulun kuruluşundaki

45 İstanbul Müftülüğü Meşihat Defterleri (İST.MFT.MSH.DFT), 3/2008.1.

46 Musa Çadırcı, *Tanzimat Döneminde Anadolu Kentlerinin Sosyal ve Ekonomik Yapısı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2013), 282.

47 Bkz. İ. DH, 326/21224.

48 *İlmiye Salnâmesi*, 689-729.

49 İST.MFT.MSH.DFT, 3/1999.

raporda ifade edildiği gibi “ilm-i fikhın muamelât kısmıyla ilm-i ferâizi ve bunların ameliyatıyla fenn-i sakkı tedris ve talim” olduğu özellikle vurgulanmaktadır. Ayrıca okula alınacak öğrencilerin miktarı ve niteliklerinin yanında okuldaki talim ve tedrisin ne şekilde olacağı da açıklanmaktadır. Mukaddimede belirtilen hususta, dönemin devlet anlayışının gerektirdiği üzere bir hukuk eğitiminden maksadın, mahkeme işlerini yapacak kadar donanımına sahip, kısa sürede iş görebilecek seviyede ve pratik şekilde hukukçu yetiştirmek olduğu görülmektedir.

Mukaddimede verilecek eğitimdeki gayenin ulûm-i Arabiye eğitimi olmayacağı vurgusunu iki şekilde okumak mümkündür. Bunlardan ilki okuldaki eğitimin, medrese eğitim müfredatından ayrı olduğuna işaret ederek sadece hukuk eğitimi ile sınırlandırıldığını belirtmek olmalıdır. İkincisi ise okulun eğitiminin yüksek seviyede olduğuna işaret ederek âlet ilimleri kapsamında değerlendirilen ulûm-i Arabiye'yi tahsil etmiş kişilere hitap ettiği ayrımını belirtmek olmalıdır. Zira talimnâmenin birinci maddesinde okula girmek isteyenlerin seviye bakımından, Şerh-i Akâid'in üzerinde ders görmesinin yanında fikhın muamelat kısmı sayılan *Dürer* kitabından imtihan olunması ve bu sayede fikhî meselelere aşına olduklarının görülmesi şart koşulmaktadır.<sup>50</sup> Ayrıca talimatnâmenin 14. maddesinde Çatalcalı Ali Efendi'nin (ö. 1103/1692) fetva kitabının muamelat kısmından birer fetva gösterilerek bununla ilgili açıklamaların yazılı olarak yapılması istenmektedir. Okula girişte fikh birikimine yönelik ileri sürülen şartların ilk zamanlarda aranmadığı halde sonradan istenmesini, eğitimdeki kaliteyi artırma gayretleri olarak okumak mümkündür.

Muallimhâne-i Nüvvâb'da okula giriş şartları, sınıf geçme, mezuniyet imtihan usulleri ve okula devamla ilgili meselelere özen gösterilmesi, hukuk tarihinde ikinci hukuk eğitimi veren kurum diyebileceğimiz ve istenilen verim alınmadığı için kısa ömürlü olan Kavânin ve Nizâmât Dershânesi'ndeki (1870) eğitimin sorunları hakkındaki raporda ileri sürülen tespitleri hatırlatmaktadır.<sup>51</sup> Raporda, dershânenin başarısızlığındaki etkenlerden birisinin öğrencilerin imtihan edilememesi olduğu üzerinde durulmaktadır.<sup>52</sup> Dolayısıyla talimatnâmeyle birlikte Muallimhâne-i Nüvvâb'daki eğitimin niteliğini arttırmaya yönelik bir çabadan bahsedilebilir.

Talimatnâmede okulun ders programı hakkında da bilgiler verilmektedir.<sup>53</sup> Buna göre okulda fıkıhtan; *Dürer*, *Mültekâ* (bu iki kitabın muamelata dair olan kısmı), Mecelle, ilm-i ferâiz ve fenn-i sakk dersleri okutulacaktır. Ayrıca uygulamalı olarak “zabt-ı dava”, şer'î mahkemelerde yazıldığı şekliyle öğretilecektir. Muallimler ilm-i ferâiz dersini okutarak bunun uygulamasını öğrencilere yaptırıp kassâm defterinin nasıl hazırlanacağını tarif edeceklerdir. Öğrenim süresi de iki yıl olacaktır. Sınıf oluşumları da Mekteb-i Tıbbiye'deki gibi üst sınıf birinci, alt sınıf da ikinci olarak kabul edilmektedir. Yani imtihan neticesinde başarılı olanlar ikinci sınıftan birinci sınıfa geçecektir.

50 İST.MFT.MSH.DFT, 3/1999, Birinci madde.

51 Kavânin ve Nizâmât Dershânesi için bkz. Ali Adem Yörük, *Mekteb-i Hukuk'un Kuruluş ve Faaliyetleri (1878-1900)* (Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 19-23; Çelikaş, *Osmanlı Yüksek Din Eğitimi Anlayışının Değişimi (XIX. ve XX. Yüzyıllarda)*, 135-138.

52 BOA, Yıldız Esas Evrakı (Y. EE), 41/159.

53 İST.MFT.MSH.DFT, 3/1999, Dördüncü madde.

Okulun yeni hazırlanan ders programında dikkat çeken en önemli nokta, 1868’de yazılmaya başlanan ve medenî kanun olarak kabul edilen Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye’nin<sup>54</sup> müfredata alınmasıdır. Mecelle’nin müfredata alınması, Muallimhâne-i Nüvvâb’ın kendisini yeni yargı sistemine göre yenilediğine işaret sayılabilir. Ayrıca hukuk tarihinde müstesna bir yere sahip olan Mecelle’nin okutulması hukuk eğitimi veren bir kurum olarak Muallimhâne-i Nüvvâb’a verilen değer de bir göstergesidir. Zira o dönemlerde hukukçu yetiştiren sistemli bir okul olma özelliğini hali hazırda devam ettirmektedir.

Muallimhâne-i Nüvvâb öğrencilerine sınıf geçme sınavlarında Çatalcalı Ali Efendi’nin kitabının<sup>55</sup> muamelatla ilgili kısmından 12 soru yöneltilecektir. Geçebilmeleri için soruların hepsine cevap vermeleri gerekmektedir. Başaramayanlar sınıf tekrarı yapacaktır. Son sınıftaki öğrencilerden nâiblik mesleğine geçmek isteyenlerin üç sene üst üste imtihana girme hakkı vardır. İmtihanların üçünde de başarısız olanlara tezkire verilerek “sunûf-ı sülûse”nin râğbet etmediği kazaların niyabetine tayin hakkı verilmektedir.<sup>56</sup>

Talimatnâmede vurgulanan üç derste görüldüğü üzere fıkıh eğitiminde usûl kısmı daraltılmış ve işin muamelat ile fetvalar kısmı pratik yapılacak şekilde birkaç kitapla sınırlandırılmıştır. Medrese yüksek eğitim anlayışında bir hukukçunun yetişmesi kısa zamanda olmamakta aksine uzun süre ve yoğun bir emek istemektedir. XIX. yüzyılın ikinci yarısında devlet idarî anlayışında kısa zamanda, düşük maliyetle hedefe ulaştıracak eğitim tarzı ön planda tutulmuştur. Dönemin eğitim anlayışı da bu yöndedir. Böyle bir eğitim anlayışının yansımalarının Muallimhâne-i Nüvvâb’da da olması doğal karşılanabilir. Bu noktada ilmiye sınıfı mensuplarının dönemin yeni eğitim işleri ile yakından ilgilendiğini nazara vermekte fayda vardır. Muallimhâne-i Nüvvâb’ın açıldığı yılda Meclis-i Maârif-i Umûmiyye Müdürü, ilmiye sınıfından Sadr-ı Anadolu payeli İsmet Bey’dir.<sup>57</sup> Muallimhâne-i Nüvvâb’ın açılması hakkında rapor hazırlayan Meclis-i İntihâb-ı Hükâm-ı Şer’ın başkanı Sirozîzâde Mehmed Tâhir Efendi, hazırlanan rapor tarihinden yaklaşık dört ay sonra 1272’de Meclis-i Maârif-i Umûmiyye’ye reis olarak<sup>58</sup> atanmış ve aynı anda iki meclisin de başkanlığını yürütmüştür.<sup>59</sup> Dolayısıyla buna benzer ilişkilerden hareketle Muallimhâne-i Nüvvâb’ın ders programının hukuk ile ilgili derslerle sınırlandırılarak ve eğitim için de belirli bir süre tayin edilerek düzenlenmesinde, Dârulmuallimîn ve Mekteb-i Ulûm-ı Edebiye gibi okulların tecrübesinin örnek alınmış olabileceğinden söz edebiliriz. Zira bu okulların ders programlarında da mesleğe yönelik dersler öncelenmiş ve eğitim süreci birkaç sene ile sınırlandırılmıştır.

54 Mecelle hakkında geniş bilgi için bkz. Osman Öztürk, *Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle* (İstanbul: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, 1973); Mehmet Âkif Aydın, “Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 28 (2003), 231-235.

55 Çatalcalı Ali Efendi, *Açıklamalı Osmanlı Fetvaları: Fetâvâ-yı Ali Efendi* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2014).

56 İST.MFT.MSH.DFT, 3/1999, Dokuzuncu ve on ikinci madde.

57 *Salnâme-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniye*, 1272, 10/39. Ayrıca Meclis-i Maârif’in 19 kişilik azâsından 10’u ilmiye sınıfı mensubu kişilerdir. Bkz. aynı yer.

58 Mehmet Süreyya, *Sicill-i Osmanî yahud Tezkire-i Meşâhîr-i Osmâniye* (Matbaa-i Âmire, 1311), 3/249.

59 *Salnâme-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniye* (Dâru’t-tibâati’l-âmire, 1273). Bkz. sayfa 38 ve 54.

Zikredilen hususlardan hareketle Muallimhâne-i Nüvvâb'ın açılmasını ve eğitim tarzını iki yönlü okumak mümkündür. İlki pratik ve çabuk sonuç alan bir eğitim vermek; ikincisi de tek bir alana yoğunlaşan meslekî eğitim vermektir. Medrese yüksek eğitim anlayışında hukukçu olmak; iyi bir dil uzmanı, mantıkçı, edebiyatçı, kelâmcı, usûlcü, muhaddis ve müfessir olmakla mümkündür. Muallimhâne-i Nüvvâb'ın ilk döneminde hukukçu olmak için ise bu özellikler aranmamakta, bunun yerine hukukî bir meseleyi *Dürer* ve *Mültekâ* gibi kitaplara göre değerlendirebilme ve söz konusu meseleye yönelik şer'î belge düzenleyebilme becerisine bakılmaktadır.

Muallimhâne-i Nüvvâb hakkındaki 1874 düzenlemelerinin yapıldığı sıralarda, Dârülfünûn-ı Sultânî'de yeni bir hukuk mektebi açılmıştır.<sup>60</sup> Kavânin ve Nizâmât Dershânesi'nden sonra üçüncü hukuk eğitimi veren mektep olarak tarih sahnesine çıkan bu okulun da ömrü çok fazla olmamış ve beş altı senelik bir eğitimden sonra kapanmıştır. Bu okulun kapandığı sıralarda 1880'de Mekteb-i Hukuk-ı Şahane, hukuk eğitimi tarihinde dördüncü okul olarak açılmış ve düzenli bir şekilde günümüze kadar devam etmiştir.<sup>61</sup> Son açılan Mekteb-i Hukuk-ı Şahane'nin kuruluşuna kadarki 25 senelik zaman zarfında devletin yargı alanının, hâkiminden mahkeme görevlilerine kadar ihtiyaç duyduğu hukuk adamlarını yetiştiren en önemli kurum Muallimhâne-i Nüvvâb olmuştur. Dolayısıyla meseleye buradan bakıldığında Muallimhâne-i Nüvvâb, kendisinden sonra kurulan yeni hukuk okullarının öncüsü bir kurum hüviyeti özelliğini taşımaktadır.

Muallimhâne-i Nüvvâb'la ilgili düzenlemeler sonraki zamanlarda da okulun yapısını geliştirerek devam etmiştir. 1883'te yeni bir talimat hazırlanmıştır.<sup>62</sup> Talimatta dikkati çeken nokta okulun isminin Mekteb-i Nüvvâb olarak geçmesidir. Okula kabul şartları arasında öğrencilerin yirmi yaşının üstünde olması, Şerh-i Akâid'e kadar ders görmesi ve iyi hallerine şahit iki kişinin bulunması istenmektedir. Bu tür kriterler önceki düzenlemede de gündeme gelmiştir. Yeni talimat ile dört seneye çıkarılan okulun derslerine ilaveler yapılmıştır. Öncekilere ilaveten "i'lâm, fenn-i inşâ, imlâ, hüsn-ü hat ve ilm-i hesab" programa alınmıştır.<sup>63</sup> Öğrenim süresi dört yıla çıkarılarak okulun niteliğinin artırılmak istendiği anlaşılmaktadır. Zira bu düzenlemeden üç sene önce Adliye Nezâreti'ne bağlı yukarıda ismi geçen Mekteb-i Hukuk-ı Şâhâne (1880) kurulmuştur. Bu tür örneklerle ve diğer eğitim kurumlarına bakarak Mekteb-i

60 Dârülfünûn-ı Sultânî'de kurulan hukuk şubesi ile ilgili bkz. Sava Paşa, "Mukaddime", *Mekâtib-i Âliye-i Fenniye yani Dârülfünûn-ı Sultânî'nin Nizamnâme-i Dâhiliyesiyle Dürûs Cedvelidir* (La Türki Matbaası, 1293), 2-40; Ekmeleddin İhsanoğlu, "Darülfünûn Tarihçesine Giriş: Üçüncü Teşebbüs Darülfünûn-ı Sultânî", *Belâten* 57/218 (1993), 201-239; Çeliktas, *Osmanlı Yüksek Din Eğitimi Anlayışının Değişimi (XIX. ve XX. Yüzyıllarda)*, 138-150.

61 Mekteb-i Hukuk-ı Şahane'nin kuruluşu ile ilgili bkz. İbnü's-Şeyh Nâfi Mahmud Cevad, *Maârif-i Umûmiyye Nezâreti Tarihçe-i Teşkilat ve İcraatı* (Matbaa-i Âmire, 1338), 196-197; Osman Ergin, *Türkiye Maârif Tarihi: İstanbul Mektepleri ve İlim, Terbiye ve San'at Müesseseleri Dolayısıyla* (İstanbul: Eser Kültür Yayınları, 1977), 1-2/1093; Faik Reşit Unat, *Türkiye Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihi Bir Bakış* (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1964), 74; Yörük, *Mekteb-i Hukuk'un Kuruluş ve Faaliyetleri (1878-1900)*, 34-38; Çeliktas, *Osmanlı Yüksek Din Eğitimi Anlayışının Değişimi (XIX. ve XX. Yüzyıllarda)*, 150-161.

62 *Mekteb-i Nüvvâb Hakkında Müceddeden Kaleme Alınan Talimattır* (İstanbul, 1301).

63 *Mekteb-i Nüvvâb Hakkında Müceddeden Kaleme Alınan Talimattır*, 2-3.



Nüvvâb'da da yeni düzenlemeler yapılma ihtiyacı hissedilmiş olmalıdır. Daha sonra Mekteb-i Nüvvâb hakkında 1908'de yapılan düzenlemelerde bu ihtiyaç resmî ağızdan dillendirilecektir.<sup>64</sup>

Söz konusu talimatta (1883) okula kabul edilecek öğrencilerin yoklama ve giriş imtihanı şeklinde iki aşamadan geçtiği görülmektedir. 19. Madde okula giriş imtihanlarında öğrencilerin hangi derslerden sorumlu olacağına dairdir. Buna göre imtihanında öğrencilere *Dürer*'den uygun bir ders gösterilerek sarf, nahiv, meânî, mantık, vaz', beyân, usûl-i fıkıh ve kelâm fenlerinden üçer soru yöneltilmektedir. Ayrıca öğrencilerin hat ve imlâsına da dikkat edilmektedir. Buradan anlaşılıyor ki okula kabul edilecek öğrencilerden medrese eğitim müfredatında âlet ilimleri kapsamındaki dersleri görmesi beklenmektedir. Okulun dört senelik öğretiminde ise uygulamalı yoğun bir eğitim verildiği görülmektedir.<sup>65</sup>

Mekteb-i Nüvvâb hakkında yapılan düzenlemeler kapsamında Meclis-i İntihâb'da 1325/1908'de hazırlanan müzekkirede Mekteb-i Nüvvâb'ın mevcut ders programında, şer'î hâkimlerin nizâmîye mahkemelerinde başkanlık yapmaları ve burada "umûr-ı hukukiye, cezaiye ve ticariye"ye ilişkin davalara bakmaları sebebiyle bu meselelere yönelik eğitimin yeterli olmadığı ifade edilmektedir.<sup>66</sup> Bundan dolayı Mekteb-i Hukuk-ı Şahane'de okutulan derslerin Mekteb-i Nüvvâb'ın ders programına alınmasının bir ihtiyaç olduğu bildirilmektedir. Raporda, eklenen derslerle birlikte Mekteb-i Hukuk'taki ve o dönemdeki diğer yüksek seviyeli eğitim veren kurumlardaki eğitim anlayışının ve uygulamalarının da Mekteb-i Nüvvâb'da faaliyete sokulmasının gereğine dikkat çekilmektedir. Meclis-i İntihâb, okuldaki eğitim ortamının yeniden düzenlenmesi için her derse farklı hocaların girmesi, ders vakitlerinin ve hoca isimlerinin belirtildiği ayrıntılı bir tedrisat programının hazırlanması, her seviyedeki sınıfa ayrı birer derslik açılması, öğrencilere sıra, hocalara koltuk konulması teklifinde bulunmaktadır.

Mekteb-i Nüvvâb'ın eğitimindeki dönüşüm için ileri sürülen bu tekliflerden yaklaşık üç hafta sonra raporda belirtildiği şekliyle bir ders cetveli hazırlanmıştır. Önceki müfredata yeni derslerin ilave edildiği program Tablo 1'de görülmektedir. Okulun müfredatı bu haliyle o dönemki Mekteb-i Hukuk'a büyük oranda yaklaşmıştır.

64 İST.MFT.MSH.DFT, 3/2008.1.

65 *Mekteb-i Nüvvâb Hakkında Müceddeden Kaleme Alınan Talimattır*, 5-7.

66 İST.MFT.MSH.DFT, 3/2008.1.

Tablo 1: Mekteb-i Nüvvâb h.1326/m.1908'deki Ders Programı <sup>67</sup>			
Dördüncü Sene Dersleri	Üçüncü Sene Dersleri	İkinci Sene Dersleri	Birinci Sene Dersleri
Dürer	Dürer	Dürer	Dürer
Mecelle	Mecelle	Mecelle	Mecelle
Arazi Kanunnâme-i Hümayunu	Sakk-ı Şer'î	Sakk-ı Şer'î	Ferâiz
Usûl-i Muhâkemât-ı Hukukiye ve Teşkilât-ı Mehâkim	Usûl-i Muhâkemât-ı Hukukiye ve Teşkilât-ı Mehâkim	Usûl-i Muhâkemât-ı Cezâiye	Sakk-ı Şer'î
İcrâ Kanunu	Tanzim-i İ'lâmât-ı Cezâiye	İmlâ ve İnşâ	Ceza Kanunu
Ticaret-i Berriye	İnşâ	Hüsn-i Hat	İmlâ ve İnşâ
Ticaret-i Bahriye	Ticaret-i Berriye	Hukuk-ı Düvel	Hüsn-i Hat
Tanzim-i İ'lâmât-ı Hukukiye			

Bu zamana kadarki programlarda Muallimhâne-i Nüvvâb'da usûl-i fıkıh dersinin olmamasına karşılık, 1869'da açılması düşünülen ancak faaliyete geçemeyen Dârülfünûn-ı Osmanî'deki İlm-i Hukuk Şubesi başta olmak üzere hem Dârülfünûn-ı Sultanî'deki Hukuk Mektebi'nde hem de Mekteb-i Hukuk-ı Şahane'deki dersler arasında usûl-i fıkıh dersi vardır.<sup>68</sup>

Mekteb-i Nüvvâb'ın ismi 1908'de Mekteb-i Kudât; 1913'te Medresetü'l-Kudât olarak değiştirilmiştir.<sup>69</sup> 1914'te de ayrıntılı bir nizamnâmesi hazırlanmıştır.<sup>70</sup> Bu nizamnâmenin ilk maddesinde okulun Meşihat-ı İslâmiye'ye bağlı ve hükkâm-ı şer'e menşe olduğu belirtilmektedir. Ayrıca okula sadece Müslüman talebelerin gireceği belirtilmektedir. Diğer hukuk mekteplerine her dinden ve milletten öğrenci girebilmektedir.

Nizamnâmede okula girecek öğrencilerin yaş seviyesinin yirmi ile otuz beş arasında olması istenmektedir. Onuncu maddede, okula kabul edilecek öğrencilerin giriş imtihanında sorumlu olacakları konular zikredilmektedir. Buna göre, sarf, nahiv, vaz', mantık, belâgat, usûl-i fıkıh, akâid, kelâm fenleri ile hüsn-i hat, kitâbet, tarih-i İslâm, tarih-i Osmanî, coğrafya-yı Osmanî ve hesap derslerinden yazılı olarak imtihan yapılacaktır. Öğrencilerden bu imtihanların tam puanının yarısından fazlasını almaları istenmektedir.

Eğitim süresi dört sene olan Medresetü'l-Kudât'a girmek için istenen şartlara bakıldığında, 1271/1855'te ilk açılan Muallimhâne-i Nüvvâb'dan itibaren seviyenin ne kadar yükseldiği görülmektedir. Giriş imtihanında sorumlu tutulan derslerin ilk bölümü öğrencilerin medrese eğitim müfredatında görebilecekleri dersler arasındadır. İkinci bölümündekiler ise o dönemdeki orta öğretim programı çerçevesinde olan derslerdir. Ayrıca bu dersler, ıslah

67 İST.MFT.MSH.DFT, 3/2008.1.

68 *Mekâtib-i Âliye-i Fenniye yani Dârülfünûn-ı Sultanî'nin Nizamnâme-i Dâhiliyesiyle Dürüs Cedvelidir* (La Türkî Matbaası, 1293), 54; *Maârif-i Umûmiye Nizamnâmesidir* (Matbaa-i Âmiri, 1292). 81 ve 82. madde; *Salnâme-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniye* (Dersâdet: Mahmud Bey Matbaası, 1304), 286.

69 Okulun tarihlendirmeleri ile ilgili bkz. Aksoy, "Muallimhane-i Nüvvâb'dan Medresetü'l-Kudât'a Tarihlendirmeler İle Alakalı Bir Değerlendirme".

70 *Medresetü'l-Kudât Nizamnâmesi* (Evkâf-ı İslâmiye Matbaası, 1340).

edilmiş medreselerde yani Dârü'l-Hilâfeti'l-Âliyye Medresesi'nin ders programlarında bulunmaktadır.<sup>71</sup>

Tablo 2'de Medresetü'l-Kudât'ın sınıflara göre ayrıntılı ders programı görülmektedir. Muallimhâne-i Nüvvâb döneminden beri şer'î mahkemelerin dışındaki yargı alanlarında hem memuriyet görevinde bulunan hem de başkanlık eden nâiblerin (nizamnâmedeki adıyla kadıların), okuldaki bu program vesilesiyle kendisinden yaklaşık 25 sene sonra kurulan yeni hukuk okulundaki diğer hukukçuların yetişmesiyle aralarında bir fark kalmamıştır.

Derstlerin İsimleri	1. Sınıf	2. Sınıf	3. Sınıf	4. Sınıf
	Saat	Saat	Saat	Saat
Dürer	5	5	5	5
Mecelle	3	3	3	3
Ferâiz	2	1	-	-
Tatbikat-ı Şer'îyye	-	-	-	1
Sakk-ı Şer'î	1	1	1	2
Defter-i Kassam	-	-	1	-
Ahkâm ve Nizâmât-ı Evkâf	-	-	-	2
Arazi Kanunu	-	1	1	-
Ticaret-i Beriyye Kanunu	-	-	2	-
Ticaret-i Bahriye Kanunu	-	-	-	1
İcra Kanunu	-	-	-	1
Ceza Kanunu	2	-	-	-
Usûl-i Muhakeme-i Hukukiye	-	2	1	-
Tatbikat-ı Hukukiye ve Cezaiye ve Ticariye	-	-	-	1
Tanzim-i İ'lâmât-ı Hukukiye	-	-	1	-
Usûl-i Muhakemat-ı Cezâiye ve Sulh	-	1	1	-
Tanzim-i İ'lâmât-ı Cezaiye	-	-	1	-
Medhal-i İlm-i Hukuk	1	-	-	-
Hukuk-ı Düvel	1	1	1	-
Hukuk-ı İdare	-	-	-	2
İktisâd	1	1	-	-
Kitâbet-i Resmîye	1	1	-	-
Hüsn-i Hatt-ı Ta'lik	1	1	-	-
<b>Toplam</b>	<b>18</b>	<b>18</b>	<b>18</b>	<b>18</b>

71 *Dârulhilâfeti'l-Âliyye Medresesi: Nizamnâme, Ders Cedveli, Suret-i Tedris ve Kitaplar, Talimatnâme* (İstanbul: Matbaa-i Ahmed Kâmil, 1330), 14.

72 *İlmiye Salnâmesi*, 687.

Nizamnâmeyle birlikte basılan talimatnâmede derslerin işlenişi ile ilgili verilen bilgiler üzerinde durulan en mühim nokta, hemen hemen bütün derslerde uygulamanın ön planda olmasıdır.<sup>73</sup> Örneğin “sakk-ı şer’î” dersinde hoca, “sakk”ın yöntemlerini ve ıstılahlarını, bu sınıfın *Dürer* dersinin akabinde öğretecektir. Ondan sonra on beş günde bir defa bir meselenin bütün unsurlarıyla beraber temsili şekilde mahkemesi kurulacak ve usulünce zabt-ı dava kaleme alınacaktır. Her sınıfa en az ayda bir defa, yol ve yöntemlerine uygun bir şekilde şer’î bir meselenin sened-i şer’îsi öğrencilere yazdırılacak ve hocalar bunları on gün içerisinde tashih ederek talebeye geri vereceklerdir.

1855 yılında ilk açıldığında sadece beş dersi olan nâib okulunun 1914’e gelindiğinde yirmi üç derse ulaştığı görülmektedir. Ders programının sürekli zenginleşerek yenilenmesi okulun kendini geliştirdiğinin bir göstergesidir. Bu gelişimin daha net görülebilmesi için Tablo 3’te okulun yıllara göre düzenlenen ders programları karşılaştırmalı olarak verilmiştir.

<b>Tablo 3: Muallimhâne-i Nüvvâb’ın Karşılaştırmalı Ders Programları Tablosu</b>				
<b>Muallimhâne-i Nüvvâb’ın İlk Açıldığı Dönemdeki Dersleri (1855)<sup>74</sup></b>	<b>1874’te Muallimhâne-i Nüvvâb Ders Programı<sup>75</sup></b>	<b>1883’te Mekteb-i Nüvvâb Ders Programı<sup>76</sup></b>	<b>1908’de Mekteb-i Nüvvâb Ders Programı<sup>77</sup></b>	<b>Medresetü’l-Kudât’ta Tedris Olunacak Ders Cetveli (1914)<sup>78</sup></b>
İlm-i Fıkıh	İlm-i Fıkıh (Dürer ve Mültekâ)	İlm-i Fıkıh	Dürer	Dürer
	Mecelle	Mecelle	Mecelle	Mecelle
İlm-i Ferâiz	İlm-i Ferâiz	İlm-i Ferâiz	Ferâiz	Ferâiz
İlm-i Sakk	Fenn-i Sakk	Fenn-i Sakk	Sakk-ı Şer’î	Sakk-ı Şer’î
Defter-i Kassâm	Defter-i Kassam			Defter-İ Kassam
Hat		Hüsn-i Hat	Hüsn-i Hat	Hüsn-i Hatt-ı Ta’lik
	Zabt-ı Dava Usûlü	İ’lâm	Arazi Kanunnâme-i Hümâyunu	Arazi Kanunu
			Ticaret-i Berriye	Ticaret-i Berriye Kanunu
			Ticaret-i Bahriye	Ticaret-i Bahriye Kanunu
			İcrâ Kanunu	İcrâ Kanunu
			Ceza Kanunu	Ceza Kanunu

73 “Medresetü’l-Kudât Talimat-ı Dâhiliyesidir”, on yedinci madde *Medresetü’l-Kudât Nizamnâmesi*, 11.

74 İ. DH, 326/21224.

75 İST.MFT.MSH.DFT, 3/1999.

76 *Mekteb-i Nüvvâb Hakkında Müceddeden Kaleme Alınan Talimattır*, 2-3. Yedinci madde.

77 İST.MFT.MSH.DFT, 3/2008.1.

78 *İlmiye Salnâmesi*, 687.

			Usûl-i Muhâkemât-1 Hukukiye ve Teşkilât-1 Mehâkim	Usûl-i Muhakeme-i Hukukiye
			Tanzim-i İ'âmât-1 Hukukiye	Tanzim-i İ'âmât-1 Hukukiye
			Usûl-i Muhâkemât-1 Cezâiye	Usûl-i Muhakemat-1 Cezâiye ve Sulh
			Tanzim-i İ'âmât-1 Cezâiye	Tanzim-i İ'âmât-1 Cezaiye
			Hukuk-1 Düvel	Hukuk-1 Düvel
				Ahkâm ve Nizâmât-1 Evkâf
				Tatbikat-1 Hukukiye ve Cezaiye ve Ticariye
				Medhal-i İlm-i Hukuk
				Tatbikat-1 Şer'iyeye
		Fenn-i İnşâ		Hukuk-1 İdare
		İlm-i Hesab		İktisâd
		İmlâ	İmlâ ve İnşâ	Kitâbet-i Resmîye

Hukuk eğitimine Muallimhâne-i Nüvvâb olarak başlayan ve son ismiyle Medresetü'l-Kudât olan bu okul, Türk hukuk tarihinde müstesna bir yere sahip olmasına rağmen Cumhuriyet devrinde çok uzun ömürlü olamamıştır. Yaklaşık 69 yıl süren eğitim hayatından sonra Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nda kapatılmasına dair herhangi bir madde olmamasına rağmen 1924'te medreselerin eğitimine son verildiği bir döneme tekabül eden bir zaman diliminde Medresetü'l-Kudât'ın da eğitimine son verilmiştir.<sup>79</sup> Ancak Cumhuriyet devrinde hakkı teslim edilmeyen Muallimhâne-i Nüvvâb/ Medresetü'l-Kudât'ın Osmanlı coğrafyasındaki Müslümanlar arasında model alınan bir hukuk eğitim kurumu olarak tarihe geçtiğini belirtmek gerekir.

### 5. Muallimhâne-i Nüvvâb'ın Osmanlı Coğrafyasındaki Tesirleri

Hukuk eğitim kurumu olarak Muallimhâne-i Nüvvâb'ın etkisinin sadece Osmanlı Devleti ile sınırlı kalmadığını söyleyebiliriz. Uzun seneler Osmanlı Devleti idaresinde kalan Bosna ve Bulgaristan gibi ülkelerde, Osmanlıdan ayrıldıktan sonra oradaki Müslüman halkın şer'î ve hukuki işlerini göreceк kişileri yetiştirmek üzere nüvvâb isimli okullar açılmıştır. Bu noktada Muallimhâne-i Nüvvâb'ın farklı coğrafyalarda modellenen bir okul olduğunun altı çizilmelidir.

79 İlhami Yurdakul, "Mekteb-i Nüvvâb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2019); Yıldız - Esengün Hasekioğlu, "Muallimhane-i Nüvvâb'dan Medresetü'l-Kudât'a Osmanlı'nın Son Döneminde Kadı Yetiştiren Okullar", 430-431.

Model alınarak kurulan okulların ilki Saraybosna'da 1887'de Mekteb-i Nüvvâb adıyla açılmış ve 1945'e kadar Müslümanların önemli bir eğitim kurumu olarak varlığını sürdürmüştür.<sup>80</sup>

İkincisi ise Bulgaristan'ın Şumnu şehrinde Medresetü'n-Nüvvâb adıyla 1922'de açılmış ve 1948-49 eğitim öğretim yılına kadar faaliyet göstermiştir.<sup>81</sup> Bulgaristan'daki Müslümanların durumu hakkında Bulgar Çarlığı ile 1913'te konuya ilişkin bir anlaşma yapılmıştır. Bu anlaşmayla Osmanlı Devleti'nin, oradaki Müslüman nüfusun kendi dinî ve hukukî işlerini bağımsız bir şekilde sevk ve idare etmesini temin etmeye yönelik bir irade ortaya koyduğu görülmektedir. "İstanbul Muâhedenâmesi" ismindeki anlaşmanın 7. Maddesi, nüvvâb yetiştirmek üzere bir müessese kurulması hakkındadır.<sup>82</sup> Daha sonra 1919'da Bulgaristan'daki Müslümanların yönetimlerine ilişkin çıkarılan nizamnâmenin<sup>83</sup> 105, 112 ve 122. Maddelerinde "Mekteb-i Nüvvâb" terkihi geçmekte; inşa ve idaresi için "izinnâme"lerden alınan ücretlerin oraya aktarılması söylenmektedir. Buradan anlaşılıyor ki 1913'te gündeme gelen okulun açılış tarihi olan 1922'ye kadar birtakım hazırlıklar yapılmıştır. Bulgaristan'daki Müslümanların eğitim ve din işleriyle ilgilenen bir müessese olan Baş Müftülük'ün vazifeleri arasında oradaki medreselerin, asrın ihtiyaçlarına göre islah ve programlarının birleştirilmesine ve Mekteb-i Nüvvâb'ın tesisine çalışması sayılmaktadır. Ayrıca nizamnâmenin 188. Maddesinde Mekteb-i Nüvvâb'ın kuruluşuna ve inşasına ilişkin bir talimatnamenin çıkarılacağı bildirilmektedir.<sup>84</sup>

Bu kapsamda 1922'de nüvvâb okulu nizamnâmede geçtiği gibi mektep ismiyle değil de Medresetü'n-Nüvvâb olarak eğitim öğretim faaliyetlerine başlamıştır. 1924'te okul için de ayrı bir nizamnâme hazırlanmıştır. Nizamnâmenin 1. Maddesinde "Baş Müftülük makam-ı âlisine merbut Bulgaristan müftü ve müftü vekillerine menşe olmak üzere Şumnu'da tâlî ve âlî kısımlarından mürekkep Medresetü'n-Nüvvâb küşâd olunur." Denilmektedir.<sup>85</sup> Okulun kuruluş amacını belirten bu maddede müftü ve müftü vekillerini yetiştiren bir kurum olduğu ifade edilen Medresetü'n-Nüvvâb, 1922'de ilk açıldığında tâlî yani lise derecesinde eğitim vermiştir. Okulun âlî kısmı yani yüksek seviyesi ise 1930'da açılmıştır.<sup>86</sup> Medresetü'n-Nüvvâb, Bulgaristan Türklerinin hem din görevlisi hem de öğretmen ihtiyacını karşılayan bir kurum hüviyeti kazanmıştır. Ancak Medresetü'n-Nüvvâb, 1948-49 öğretim yılında Türk Lisesi'ne dönüştürülmüş ve programı değiştirilmiştir. Bu dönemde kapatılan Medresetü'n-Nüvvâb'ın ikinci

80 Furat, "Nüvvâb Okullarının Üzerine Karşılaştırmalı Bir Analiz", 164-165.

81 İbrahim Hatiboğlu, "Medresetü'n-Nüvvâb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003); Vedat S. Ahmed, "Bulgaristan'da Müslüman-Türk Varlığının Korunmasındaki En Önemli Etken Olan İsmâîlî Eğitimin Geçmişi ve Bugünü", ed. İsmail Hakkı Göksoy - Necdet Durak (Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyete Katkıları Sempozyumu, Isparta: S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2007), 187-188.

82 "İstanbul Muâhedenâmesi: 2 Numaralı Melfûf: Müftülere Mütteallik Mukâvelenâme", *Sebilürreşâd* 11/266 (Zilkade 1331), 95-96.

83 *Bulgaristan Çarlığı Dâhilinde Müslüman Müessesât-ı Dinî, İdâre ve Teşkilatı Nizamnâmesidir* (Sofya: Fotinov Matbaası, 1924).

84 *Bulgaristan Çarlığı Dâhilinde Müslüman Müessesât-ı Dinî, İdâre ve Teşkilatı Nizamnâmesidir*, 23-26 ve 38. Geniş bilgi için bkz. Hüseyin Memişoğlu, "Bulgaristan Müslümanlarının Dini Teşkilatlarını ve Kurumlarını Düzenleyen Nizamname", *Vakıflar Dergisi* 24 (1994), 307-352.

85 *Medresetü'n-Nüvvâb Nizamnâme-i Esâsî, Program ve Dâhilî Talimatnâmesi* (Sofya: Fotinov Matbaası, 1924).

86 Hatiboğlu, "Medresetü'n-Nüvvâb".

açılışı 1990'da “Nüvvâb Müslüman Lise Okulu” ismiyle Şumnu'daki binasında gerçekleşmiştir. Lise seviyesinde eğitim veren bu okulla aynı yıl Sofya'da “Yarı Yüksek İslâm Enstitüsü” ismiyle bir de yüksekokul açılmıştır.<sup>87</sup> Her iki kurum günümüzde de faaliyetlerine başarıyla devam etmektedir.

Adını Muallimhâne-i Nüvvâb'dan alan ve ilk defa 1913'te nâib yetiştirmek üzere ismi geçen Medresetü'n-Nüvvâb'ın, 1922'de açıldıktan sonra nâib yetiştirmeye odaklanmak yerine neden tâlî yani lise seviyesinde eğitim veren bir kuruma dönüştüğü üzerinde durulmalıdır. Hâlbuki 1920'li yıllarda Bulgaristan'da medreseler faaldi. Okulun âlî kısmı 1930'da açılmakla birlikte buradan mezunlar müftü, müftü vekili, şer'iyeye mahkemelerinde kâtip, imam hatip ve öğretmen olabiliyordu. Bu görüntüsüyle okul, nâib gibi hukukçu yetiştirmek maksadıyla kurulmasına karşın bunun haricinde yukarıda ismi geçen mesleklere eleman yetiştiren bir yüksekokul görüntüsü vermektedir. Dolayısıyla Medresetü'n-Nüvvâb'ın Osmanlıda kurulan Muallimhâne-i Nüvvâb ile doğrudan hukukçu yetiştirme noktasında isim benzerliğinden başka bir bağının olmadığı izlenimi verdiği söylenebilir. Ayrıca Osmanlı Devleti'nde nâib yetiştiren okulun adı 1908'de Mekteb-i Kudât, 1909'da da Medresetü'l-Kudât'a dönüşmüşken, bu tarihten yaklaşık beş yıl sonra 1913'te Bulgaristan'da açılması düşünülen okula neden kudât değil de “nüvvâb” ismi verildiği üzerinde de durulmalıdır. Burada şöyle bir değerlendirme yapabiliriz: Acaba Bulgaristan'daki Müslümanlar arasında “nâib” ya da “nüvvâb” kavramları kadı yardımcısı ya da hâkim anlamlarının yanında müftü ve müftü yardımcısı manalarına da geliyor mu? Eğer ikinci anlamı yaygınsa o takdirde Medresetü'n-Nüvvâb'ın sadece kadı yardımcısı değil aynı zamanda müftü ve yardımcılarını yetiştiren bir kurum olarak düşünüldüğünü söyleyebiliriz. Nizamnâmede okulun kuruluş amacını belirten 1. maddesinde, Medresetü'n-Nüvvâb'ın müftü ve müftü vekillerini yetiştiren bir kurum olduğu ifade edilirken kadı ya da kadı yardımcılığından söz edilmemektedir.<sup>88</sup>

Bununla birlikte 1930 yılında başlayan âlî kısmında Mecelle dersleri, mahkemelerde gerçek ortamlarda uygulamalı olarak işlenmektedir. Bulgaristan'da bu dönemde müftülerin üzerinde “hakk-ı kadâ ve hakk-ı iftâ”nın birlikte bulunduğu söylenmektedir.<sup>89</sup> Burada hakk-ı kadâ meselesi de önem arz etmektedir. Zira hakk-ı kadâ özelliği sebebi ile okulun isminde Nüvvâb başlığı tercih edilmiş olmalı. Ancak yine de okulun kurulmasına ilişkin 1913'teki belgenin imzalandığı dönemde kadı yetiştiren okulun ismi Osmanlı Devleti'nde Nüvvâb ismiyle değil “kudât” ismiyle anılıyordu. Şu sorulara hali hazırda cevap aranmalıdır: Okulun isminde neden Nüvvâb ismi tercih edilmiştir? Ayrıca okulun ismi kadı vekili ya da hâkim anlamına gelen Nüvvâb ismiyle konulmuşken eğitim kurgusu neden tâlî ve âlî şeklinde kurgulanmıştır? Okulun bu şekilde kurgulanması 1914 yılında açılan Dâruhilâfeti'l-Aliyye Medreseleri'nin kurgusuna daha çok benzemektedir. Bu medreseler de tâlî, âlî ve hatta mütéhassisin kısımlarına ayrılmıştı.

87 Ahmed, “Bulgaristan'da Müslüman-Türk Varlığının Korunmasındaki En Önemli Etken Olan İsamî Eğitimin Geçmişi ve Bugünü”, 183-188.

88 *Medresetü'n-Nüvvâb Nizamnâme-i Esâsi, Program ve Dâhilî Talimatnâmesi*, 1.

89 Osman Kılıç - Hasan Hüseyin Yılmaz, “Bulgaristan'da Şumnu Şehrinde ‘Medresetün Nüvvab’: 1922-1948”, *Balkanlarda İslam Miadi Dolmayan Umut*, ed. Muhammet Savaş Kafkasyalı (Ankara: TİKA, 2016), 4/530.

## Sonuç

Osmanlı Devleti'nin XIX. yüzyılda siyasi, askeri, sosyal ve ekonomik alanlarda yaşadığı değişim, etkisini hukuk alanında da göstermiştir. Yüzyıl boyunca farklı sahalarda çıkarılan kanunlar, bilhassa Batılı devletlerle yakın ilişkiler neticesinde ortaya çıkan yeni hukuki ihtiyaçlar ve Tanzimat'ın getirdiği idari ve mali yapıdaki düzenlemeler gibi diğer hususlar hukuk alanını doğrudan etkilemiştir. Bu gelişmelerle ilgili eyalet, liva, sancak ve kazaların yönetiminde söz sahibi olacak muhassıllık meclisleri kurulmuştur. İdare, vergi ve ceza gibi hususlarda muhâkeme ve müzâkere yetkisi söz konusu meclislere verilmiştir. Nizâmiye mahkemelerinin yolunu açan bu gelişmeler hem yargılamanın hem de mahkemelerin çeşitlenmesine zemin hazırlamıştır. Mahkemelerin şekil ve usul yönünden çeşitlenmesi, ilerleyen zamanda hukuk sahalarının ve bunların icracısı olan hâkim ve hukukçuların da bölümlenmesine dolayısıyla süreç içinde doğal olarak hukuk eğitiminin de çeşitlenmesine neden olmuştur. Bu bağlamda devletin hukuk işlerini yürüten kadı ve onun vekili olan nâiblerin durumu hakkında XIX. yüzyılda yoğun bir düzenleme faaliyeti gerçekleşmiştir. Bir anlamda devlet, değişen yeni hukuk düzeninin yürütücüleri olan hukukçuların da bu değişime intibakını sağlamaya yönelik bir çaba sergilemiştir.

Hukuk alanındaki değişimler bir sonraki aşamada, hukuk eğitiminin de yeniden ele alınmasını gerektirmiş ve Osmanlı hukuk eğitimi tarihinde ilk defa medrese eğitim sisteminden farklı bir yapılanma olarak 1855'te Muallimhâne-i Nüvvâb kurulmuştur. Muallimhâne-i Nüvvâb, ders programında hukuk derslerine yer vermesi ve mahkeme işleriyle ilgili uygulamaların olması gibi hususlar bakımından yargı alanında açılan ilk hukuk okulu unvanını taşımaktadır. Bu yönüyle Muallimhâne-i Nüvvâb, hukuk eğitimi tarihinde önemli ve öncü bir kurum olmuştur.

Muallimhâne-i Nüvvâb'ın kuruluş sürecindeki belgelere bakıldığında yeni hukuk okulunun ön plana çıkan hususlarını şu şekilde ifade edebiliriz:

Öncelikle okulun kuruluşu, yeni hukuk alanlarının çoğalmasıyla birlikte artan şer'î hizmet görevlisi ihtiyacını karşılamak üzere gündeme gelmiştir. Bu alanda hizmet veren mevcut nâiblerin niteliğini arttırmaya yönelik birtakım tedbirler alınmıştır. Buna rağmen şer'î hizmet görevlisi ihtiyacını karşılamaya yönelik istenilen sonuç alınamamıştır. İkinci olarak ilk açıldığı dönemde okula seçilecek kişilerin "istihrâc-ı meseleye muktedir" özellikte yani bir meseleden hüküm çıkarabilecek kabiliyette olması yeterli görülmektedir. Üçüncü olarak da okulda verilecek eğitimde kısa zaman şartı dikkat çekmektedir.

Muallimhâne-i Nüvvâb, aynı zamanda medresenin hukukçu yetiştirme vazifesini, özellikle medrese eğitimini hiç almayanlar ya da tamamlayamayanlar için, büyük oranda üzerine almıştır. XIX. yüzyılın ikinci yarısında şer'î mahkemelerin yanında ihdas edilen nizâmiye mahkemelerinde görev alacak insan kaynağını da uzun süre Muallimhâne-i Nüvvâb karşılamıştır. İlk başlarda bu okulda verilecek eğitimin çerçevesi çizilirken mevcut fıkıh ve fetva kitaplarının öğrenimi ve bunların muhakeme işlerindeki uygulamalı yönlerinin kazanılması üzerinde durulmuştur. Medrese eğitim anlayışında hukukçu olacak kişiden yani "tarik-i kazâ"ya girecek



bir talebeden beklenen özellikler artık yeni hukuk okulunda aranmamaktadır. Bunun yerine okulun eğitiminde uygulamanın ağırlıklı ve müfredat programının da son derece muhtasar olduğu bir resim çizilmiştir. Bununla birlikte süreç içerisinde ortaya çıkan Mecelle gibi yeni kanun ve düzenlemeler başta olmak üzere farklı hukuk alanlarının ders olarak Muallimhâne-i Nüvvâb'ın müfredatına eklenmesiyle, bir hukuk okulundan beklenen zengin bir programa ulaşılmıştır.

Muallimhâne-i Nüvvâb, yaklaşık 69 yıl devletin hukukçu ihtiyacını karşılamıştır. Muallimhâne-i Nüvvâb, 1880'de Mekteb-i Hukuk-ı Şahane açılana kadar hem nizâmiye mahkemelerinde görev alacak hem de yeni oluşan hukuk müktesebatını öğrenecek hukukçuları yetiştirme vazifesini ağırlıklı olarak tek başına görmüştür. Bu doğrultuda Muallimhâne-i Nüvvâb, okulda uygulanan eğitim müfredatı ve hukuk alanında yerleştirdiği meslekî kurumsal karakteri yönüyle daha sonra açılan hukuk mektepleri için öncü bir kuruluş olarak tebarüz etmiştir.

Muallimhâne-i Nüvvâb'ın etkisi, zaman ve zemin bakımından sadece payitaht ile sınırlı kalmamış, Balkanlar gibi Osmanlı coğrafyasında farklı hüviyetlerde kendini göstermiştir. Muallimhâne-i Nüvvâb, Bosna ve Bulgaristan'daki Müslümanların şer'î hizmetlerde ihtiyaç duyduğu insan gücünü yetiştirmede model alınan bir okul olarak tarih sahnesine adını yazdırmıştır. Okul üzerinde yapılacak monografik çalışmalar sayesinde Muallimhâne-i Nüvvâb'ın genelde eğitim tarihinde özelde hukuk eğitimi tarihinde hak ettiği değeri alacağına şüphe yoktur.

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

**Finansal Destek:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Conflict of Interest:** The author has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author declared that this study has received no financial support.

## Kaynakça/References

- Ahmed, Vedat S. "Bulgaristan'da Müslüman-Türk Varlığının Korunmasındaki En Önemli Etken Olan İsmâîl Eğitimin Geçmişi ve Bugünü". *Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyete Katkıları Sempozyumu*. Ed. İsmail Hakkı Göksoy - Necdet Durak. Isparta: S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2007, 170-191.
- Akiba, Jun. "A New School For Qadis: Education of The Sharia Judges in The Late Ottoman Empire". *TURCICA* 35 (2003), 129-136.
- Akiba, Jun. "Kadılık Teşkilatında Tanzimat'ın Uygulanması: 1840 Tarihli Talimnâme-i Hükkâm". *Osmanlı Araştırmaları* 29 (2007), 9-40.
- Akiba, Jun. "Muallimhane-i Nüvvâb'dan Mekteb-i Kudat'a Osmanlı Kadı Okulunun Yarım Yüzyıllık Serüveni". *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası XIX. Yüzyıl*. ed. Ahmet Hamdi Furat. 13-29. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2021.
- Aksoy, Kemal Faruk. "Muallimhane-i Nüvvâb'dan Medresetü'l-Kudat'a Tarihlendirmeler İle Alakalı Bir Değerlendirme", *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 13/1 (2023), 61-71.

- Aydın, Mehmet Âkif. "Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 28 (2003), 231-235.
- Aydın, Mehmet Âkif. *Türk Hukuk Tarihi*. İstanbul: Beta, 2009.
- Bab-ı Ali Evrak Odası Ayniyat Defterleri (BEOAYN.d), 727/77.
- Bal, Emel Bengü. *Tanzimattan Sonra Kadı ve Naip Yetiştirmek Amacıyla Kurulan Okul: Mekteb-i Nüvvâb* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016)
- Bayazıt, Yasemin. "Tanzimat Devri Şeyhülislâmlarından Meşrebzâde Arif Efendi ve Kadılık Kurumundaki İstihdam Sorunu". *Bilig* 54 (2010), 47-74.
- Bingöl, Sedat. *Tanzimat Devrinde Osmanlı'da Yargı Reformu (Nizâmiye Mahkemeleri'nin Kuruluşu ve İşleyişi 1840-1876)*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2004.
- Bulgaristan Çarlığı Dâhilinde Müslüman Müessesât-ı Dinî, İdâre ve Teşkilatı Nizamnamesidir*, Fotinov Matbaası, Sofya 1924.
- Cezar, Mustafa. *Osmanlı Tarihinde Levendler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2013.
- Çadircı, Musa. "Osmanlı İmparatorluğu'nda Eyalet ve Sancaklarda Meclislerin Oluşturulması (1840-1864)". *Ord. Prof. Yusuf Hikmet Bayur'a Armağan*. 257-277. Ankara: TTK Yayınları, 1985.
- Çadircı, Musa. "Tanzimat'ın İlanı Sıralarında Osmanlı İmparatorluğunda Kadılık Kurumu ve 1838 Tarihli Tarîk-i İlmiyye'ye Dair Ceza Kanunnâmesi". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi* 14/25 (1981), 139-161.
- Çadircı, Musa. *Tanzimat Döneminde Anadolu Kentlerinin Sosyal ve Ekonomik Yapısı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2013.
- Çakılcı, Diren. "Bir Hukuk Mektebi: Medresetü'l-Kuzât", *Mediterranean Journal of Humanities* 3/1 (2013), 89-110.
- Çatalcalı Ali Efendi. *Açıklamalı Osmanlı Fetvaları: Fetâvâ-yı Ali Efendi*. 2 Cilt. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2014.
- Çelikaş, Hasan Sabri. *Osmanlı Yüksek Din Eğitimi Anlayışının Değişimi (XIX. ve XX. Yüzyıllarda)*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2021.
- Dârulhilâfeti'l-Âliyye Medresesi: Nizamname, Ders Cedveli, Suret-i Tedris ve Kitaplar*, Talimatname. İstanbul: Matbaa-i Ahmed Kâmil, 1330.
- Düstur*, Birinci Tertip, C 1, Matbaa-i Âmire 1279.
- Ekinci, Ekrem Buğra. *Tanzimat ve Sonrası Osmanlı Mahkemeleri*. İstanbul: Arı Sanat Yayınevi, 2004.
- Ergin, Osman. *Türkiye Maârif Tarihi: İstanbul Mektepleri ve İlim, Terbiye ve San'at Müesseseleri Dolayısıyla*. İstanbul: Eser Kültür Yayınları, 1977.
- Feyizoğlu, Hamiyet Sezer - Kılıç, Selda. "Tanzimat Arafesinde Kadılık-Naiplik Kurumu". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi* 24/38 (2005), 36-41.
- Feyizoğlu, Hamiyet Sezer. *Tanzimat Döneminde Kadılık Kurumu ve Şer'î Mahkemelerde Düzenlemeler*. İstanbul: Kitabevi, 2010.
- Findley, V. Carter. *Osmanlı Devleti'nde Bürokratik Reform: Bâbîâli (1789-1922)*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1994.
- Furat, Ayşe Zişan. "Nüvvâb Okullarının Üzerine Karşılaştırmalı Bir Analiz". *Türk Dünyası Araştırmaları* 198 (2012), 151-175.
- Hasekiöğlu, Ferda Esengün. *Osmanlı'nın Son Döneminde Kadı Yetiştiren Bir Okul: Medresetü'l-Kudât* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019)

- Hatiboğlu, İbrahim. “Medresetü’n-Nüvvâb”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/344-346. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin. “Darülfünûn Tarihçesine Giriş: Üçüncü Teşebbüs Darülfünûn-ı Sultanî”. *Belleten* 57/218 (1993), 201-239.
- İlmiye Salnâmesi*, Matbaa-i Âmire, Dârulhilâfeti’l-Âliyye 1334.
- İnalçık, Halil. “Osmanlı Hukukuna Giriş: Örfî-Sultanî Hukuk ve Fatih’in Kanunları”. *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 13/2 (1958), 102-126.
- İrâde Dâhiliye (İ.DH), 326/21224.
- İrâde Meclis-i Vâlâ (İ. MVL), 346/15002.
- İstanbul Müftülüğü Meşihat Defterleri (İST.MFT.MSH.DFT), 3/1999.
- İstanbul Müftülüğü Meşihat Defterleri (İST.MFT.MSH.DFT), 3/2008.
- Kenanoğlu, M. Macit. “Nizâmîye Mahkemeleri”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/185-188. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2007.
- Kılıç, Osman - Yılmaz, Hasan Hüseyin. “Bulgaristan’da Şumnu Şehrinde ‘Medresetün Nüvvab’: 1922-1948”. *Balkanlarda İslam Miadı Dolmayan Umut*. ed. Muhammet Savaş Kafkasyalı. 4/511-543. Ankara: TİKA, 2016.
- Koçer, Hasan Ali. *Türkiye’de Modern Eğitimin Doğuşu ve Gelişimi*. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1991.
- Maârif-i Umûmiye Nizamnâmesidir*, Matbaa-i Âmire, 1292.
- Mahmud Cevad, İbnü’ş-Şeyh Nâfi. *Maârif-i Umûmiyye Nezâreti Tarihçe-i Teşkilat ve İcratı*. Matbaa-i Âmire, 1338.
- Medresetü’l-Kudât Nizamnâmesi*, Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1340.
- Medresetü’n-Nüvvâb Nizamnâme-i Esâsî, Program ve Dâhilî Talimatnâmesi*, Fotinov Matbaası, Sofya 1924.
- Mehmet Süreyya. *Sicill-i Osmanî yahud Tezkire-i Meşâhîr-i Osmâniye*. Matbaa-i Âmire, 1311.
- Mekâtib-i Âliyye-i Fenniye yani Dârülfünûn-ı Sultanî’nin Nizamnâme-i Dâhiliyesiyle Dürüs Cedvelidir*, La Türkî Matbaası, 1293.
- Mekteb-i Nüvvâb Hakkında Müceddeden Kaleme Alınan Talimattır*, İstanbul 1301.
- Memişoğlu, Hüseyin. “Bulgaristan Müslümanlarının Dini Teşkilatlarını ve Kurumlarını Düzenleyen Nizamname”. *Vakıflar Dergisi* 24 (1994), 307-352.
- Müstakimzâde Süleyman Sa’deddin Efendi. *Devhatü’l-Meşâyih: Osmanlı Şeyhülislamlarının Biyografileri (Devhatü’l-Meşâyih Mea Zeyl, Rusûmât Muhasebecisi Rifat Efendi’nin Zeyli)*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1978.
- Ortaylı, İlber. “Kadı”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/69-73. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2001.
- Ortaylı, İlber. “Osmanlı Kadısı: Tarihi Temeli ve Yargı Görevi”. *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 30/1 (1975), 117-128.
- Ortaylı, İlber. *Tanzimat Devrinde Osmanlı Mahallî İdareleri (1840-1880)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2000.
- Öztürk, Osman. *Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle*. İstanbul: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, 1973.
- Sadaret Mektubî Kalemi Nezaret ve Devair (A. MKT.NZD), 161/79
- Sakaoğlu, Necdet. *Osmanlı’dan Günümüze Eğitim Tarihi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2003.
- Salnâme-i Devlet-i Âliyye-i Osmaniye*.

- Sarkis, Karakoç. *Külliyât-ı Kavânîn: Kavânîn, Nizâmât ve Ferâmîn ve Bervât ve İrâdât-ı Seniyye ile Muâhedât ve Umûma Ait Mukâvelâtı Muhtevîdir*. ed. Mehmet Akif Aydın vd. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2006.
- Sava Paşa. “Mukaddime”. *Mekâtib-i Âliye-i Fenniye yani Dâruľfünûn-ı Sultani'nin Nizamnâme-i Dâhilîyesiyle Dürûs Cedvelidir*. 2-40. La Türki Matbaası, 1293.
- Sebîlürreşâd*.
- Takvim-i Vekâyi*.
- Unat, Faik Reşit. *Türkiye Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihi Bir Bakış*. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1964.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilâtı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1965.
- Vak'a Nüvis Ahmed Lütfi Efendi Tarihi*. Hazırlayan: M. Münir Aktepe. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1984.
- Yıldız Esas Evrakı (Y. EE), 41/159.
- Yıldız, Kemal - Esengün Hasekioğlu, Ferda. “Muallimhane-i Nüvvab'dan Medresetü'l-Kudât'a Osmanlı'nın Son Döneminde Kadı Yetiştiren Okullar”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 34 (2019), 411-442.
- Yörük, Ali Adem. *Mekteb-i Hukuk'un Kuruluş ve Faaliyetleri (1878-1900)*. Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Yurdakul, İlhami. “Mekteb-i Nüvvâb”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (3. Basım). EK-2/240-241. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2019.
- Yurdakul, İlhami. *Osmanlı İlmiye Merkez Teşkilatı'nda Reform (1826-1876)*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2008.

## Alternatif Bir 'Âşûrâ Olarak Eyyâm-ı Fâtîmiyye: Modern İnan'da Hz. Fâtîma'nın Matemî

### Ayyâm-e Fâtîmiyya as an Alternative 'Âshûrâ': The Mourning of Fâtîma in Modern Iran

Zeynep Sena Kaynamazoğlu<sup>1</sup> 



\*Bu makale 15-18 Haziran 2023 tarihleri arasında online olarak gerçekleştirilmiş olan I. Uluslararası İnan Çalışmaları Kongresi'nde sözlü olarak sunulan ve özeti bildiri kitapçığında yayımlanmış olan "Eyyâm-ı Fâtîmiyye: Modern İnan'da Hz. Fâtîma'nın Matemî" başlıklı bildirinin genişletilmiş hâlidir.

**Sorumlu yazar/Corresponding author:**  
Zeynep Sena Kaynamazoğlu (Arş. Gör.),  
Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Bursa,  
Türkiye  
E-posta: zeynepsema@uludag.edu.tr  
ORCID: 0000-0002-2285-7385

**Başvuru/Submitted:** 30.11.2023  
**Revizyon Talebi/Revision Requested:**  
14.02.2024  
**Son Revizyon/Last Revision Received:**  
27.02.2024  
**Kabul/Accepted:** 27.02.2024

**Atf/Citation:** Kaynamazoğlu, Zeynep Sena.  
Ayyâm-e Fâtîmiyya as an Alternative 'Âshûrâ':  
The Mourning of Fâtîma in Modern Iran. *İslam  
Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 14/1,  
(Mart 2024): 229-248.  
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2024.1398696>

#### öz

Muharrem ayında icra edilen ve Hz. Hüseyin'in şehadetinin anıldığı 'Âşûrâ' merasimleri Şii halk dindarlığının en önemli unsurunu oluşturmaktadır. Asırlardır bünyesine yeni unsurlar katarak gelişen 'Âşûrâ' merasimleri sayesinde Kerbelâ Vakası'nın hatırası canlı tutulmakta, Şii olma bilinci nesilden nesile aktarılmaktadır. Şii geleneği derinlemesine etkilemiş olan bu matem zaman içerisinde kendi sınırlarını aşmış, Şii geleneğe has bir matem kültürü yaratmıştır. Kaçarlar dönemine kadar matemler Hz. Hüseyin ve Hz. Ali'nin şehadetinin anılmasıyla sınırlı iken, bu dönemle birlikte dinî takvim renklenmiş ve Şii halk dindarlığına yeni matem günleri dâhil olmuştur. İnan İslam Devrimi'yle birlikte ise bu özel dinî günlere verilen önem artmıştır. Modern dönemde Şii halk dindarlığında kendisine yer bulmuş olan en dikkat çekici olgulardan biri ise Hz. Muhammed'in kızı Fâtîma ez-Zehrâ'nın (ö. 11/632) vefatının & şehadetinin anıldığı matem merasimleridir. *Eyyâm-ı fâtîmiyye* adı verilen günlerde icra edilen ve oldukça geç bir dönemde kurumsallaşmış olan bu merasimler, günümüz İnan'ında Muharrem merasimlerinden sonra en önemli dinî anma niteliğindedir. Bu günlerde İnan'ın birçok ilinde sokaklarda kortej tarzı yürüyüşler yapılmakta, evlerde ve camilerde *ravzahâni* meclisleri düzenlenmekte, okullarda ve resmi kurumlarda Hz. Fâtîma'yı tanıtan kültürel faaliyetler organize edilmektedir. Bu çalışma *eyyâm-ı fâtîmiyye*'nin teşekkülünü, icra biçimini, dinî arka planını ve hakkındaki ihtilafları incelemektedir. Bu kapsamda özellikle de Hz. Fâtîma'nın şiddet gördüğüne ve bunun neticesinde vefat ettiğine dair rivayetlere odaklanan tartışmalara dikkat çekilmiştir. Bunun yanı sıra Hz. Fâtîma'nın modern İnan kadını için önemi ve Muharrem ayında icra edilen matem merasimlerinin Şii halk dindarlığına olan etkisi tartışmaya açılmıştır. **Anahtar Kelimeler:** İslam Mezhepleri Tarihi, Şîa, İnan, Fâtîma ez-Zehrâ, *Eyyâm-ı fâtîmiyye*, 'Âşûrâ, Matem

#### ABSTRACT

The mourning ceremonies performed in the month of Muḥarram constitute the most important element of Shi'ite public religiosity. The memory of

the *Karbalâ* ' incident and the martyrdom of al-Ḥusayn b. 'Alî is immortalized, and the Shî'ite consciousness is transmitted across generations due to 'Âshûrâ' ceremonies, which have developed over the centuries by adding new elements to their structure. This mourning, which has deeply affected the Shî'ite tradition, has transcended its borders in time and created a culture of mourning unique to the Shî'ite tradition. Seemingly, mourning was limited to the commemoration of the martyrdom of 'Alî b. Abî Ṭâlib and his son al-Ḥusayn b. 'Alî until the Qajar period. However, within this period, the religious calendar was colored, and new days and nights were included in the Shî'ite public religiosity. Moreover, the importance attached to these special religious occasions has increased due to the Iranian Revolution. One of the most remarkable phenomena that has found a place in the Shî'ite popular piety in the modern period is the mourning ceremonies that commemorate the death and martyrdom of the daughter of Prophet Muḥammad named Fâṭîma al-Zahrâ' (d. 11/632). These mourning ceremonies, which are held on days called *ayyâm-e fâṭîmiyya*, are the most important religious commemoration after Muḥarram ceremonies in modern Iran. On these days, cortege-style marches are held on the streets in many provinces of Iran, *rawḍakhânî* assemblies are organized in homes and mosques, and cultural programs and stands that introduce Fâṭîma al-Zahrâ' are organized in schools and official institutions. This study mainly examines the formation of the *ayyâm-e fâṭîmiyya* and its performance, religious background, and related controversies. In this context, the article draws attention to debates that focus on the narrations that Fâṭîma al-Zahrâ' was subjected to violence and died as a result. It also aims to discuss the importance of Fâṭîma al-Zahrâ' for modern Iranian women and the influence of Muḥarram ceremonies on Shî'ite popular piety and other ceremonies.

**Keywords:** History of the Islamic Sects, Shî'a, Iran, Fâṭîma al-Zahrâ', *Ayyâm-e fâṭîmiyya*, 'Âshûrâ, Mourning

## EXTENDED ABSTRACT

In contemporary Iran, various religious celebrations and mourning characterize the daily life of the followers of the Shî'a sect. Although a few of these religious ceremonies have been practiced for centuries, others have recently been incorporated into the religious calendar. The most important of these recently institutionalized ceremonies is the *ayyâm-e fâṭîmiyya*, which commemorates the death & martyrdom of the daughter of Prophet Muḥammad, Fâṭîma al-Zahrâ'. On these special days, many Iranian cities hold mourning assemblies, and processions march through the streets. This mourning is notable in terms of its prevalence in the modern period and the power of *Karbalâ* ' ceremonies to shape the Shî'ite culture. In addition, this emphasis on Fâṭîma requires a rethinking of the position of women in Iranian society and the Shî'ite culture. This study aims to provide an overview of the history of the mourning of Fâṭîma and its religious origins and impact on debates on the ideal Muslim woman in the light of available data and to take a step toward filling the gap in the literature.

In the Sunnî and Shî'ite traditions, Fâṭîma was venerated as the daughter of the Prophet, and many hadith and siyar books narrated her virtues. However, for the Shî'a sect, Fâṭîma is a founding and legendary figure. Although *Karbalâ* ' was a critical turning point in the formation of Shî'ite consciousness, disputes over the land of Fadak during the pre-*Karbalâ* ' period and Fâṭîma's refusal to pledge allegiance to Abu Bakr are crucial to the formation of the political perception of Shî'ite memory. Fâṭîma's experiences and death at the end of her life are traumatizing for the Shî'a. Although various narrations about Fâṭîma's death exist, popular accounts of her being subjected to violence by 'Umar and dying as a result of this violence lead to the understanding of her death as a martyrdom. Although the anniversary of Fâṭîma's

death was initially marked in the official Iranian calendar as Fāṭima's death, the word *death* was replaced with *martyrdom* in 1378 AH (1999 AD). In this process, the issue of whether Fāṭima died a natural death or due to an attack has been reopened to debate with reference to historical sources and the issue of *taqrīb al-madhāhib*. In response, many scholars have written articles on the subject. Lebanese scholars Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh (d. 2010) and Sayyid Ja'far Murtaḍā al-‘Āmilī (d. 2019) are two of these scholars.

In Shī'ī popular piety, the existing historical evidence has long pointed to the place of mourning for Fāṭima and her allegedly miscarried son Muḥsin. However, conducting a clear identification of the historical origins of this mourning for Fāṭima is difficult. To the best of our knowledge, the first examples of mourning similar to that in the present day were witnessed during the Qajar period. The incorporation of this mourning into the official calendar and its widespread adoption across the country has been relatively recent and has dated back to the period after the Islamic Revolution in Iran. With the special efforts of clerics, such as Ayatollah Wahīd al-Khorasānī (b. 1921) and Ayatollah Javād al-Tabrīzī (d. 2006), and the declaration of this day as an official holiday, the mourning for Fāṭima has rapidly developed. In this process, it was intended to commemorate *ayyām-e fāṭimiyya* in a manner similar to the mourning rituals of '*āshūrā*'. In this context, *rawḍakhānī* assemblies were organized in homes and mosques, cultural programs were organized in schools and official institutions, and mourning practices, such as wearing black and avoiding weddings and entertainment, were requested. Seemingly, a replica of the first 10 days of Muḥarram is being practiced, and a new Muḥarram is being introduced into religious culture in Iran these days. This notion is reflected in the fact that the *ayyām-e fāṭimiyya* is referred to as '*āshūrā*'-ye *fāṭimī* and '*āshūrā*'-ye *dowwom*.

As a result, reading and evaluating the mourning for Fāṭima as part of a wide-reaching Muḥarram mourning culture would be appropriate. In the modern period, in addition to the mourning for Fāṭima, various religious agendas have been incorporated into the Shī'ite calendar. For example, new days of mourning in recent times, such as the martyrdom of Ḥusayn's daughter Ruqayya and the death of 'Alī b. Abī Ṭālib's wife 'Umm al-Banīn, have been produced, and special programs have been held on these days, especially by the youth. Ceremonies that commemorate the martyrdom of Muslim b. Aqīl, which have recently emerged under the name *ayyām-e muslimiyya*, can be considered in the same context. Evidently, Muḥarram ceremonies have created the Shī'ite culture of mourning, and the boundaries of this culture have gradually developed and exceeded the boundaries of the mourning of *Karbalā*'.

## Giriş

Ritüeller her toplumun ve dinî yaşantının ayrılmaz bir parçasını oluşturur. “Standartlaşmış ve tekrarlanan sembolik davranış biçimleri” şeklinde tanımlanabilecek olan ritüeller, grup bilincini ve birlikteliğini sağlamakta, toplumsal belleğin gelecek nesillere aktarılmasına yardımcı olmaktadır.<sup>1</sup> Zira ritüeller vasıtasıyla geçmiş, bugün ve gelecek arasında bağlantı kurulmaktadır. Dinî ritüeller siyasi ve toplumsal şartlarla yakın bir ilişki içerisinde olmuş ve bu şartlara bağlı olarak da zaman içerisinde değişimlere uğramışlardır. Şîî gelenek bünyesinde asırlardır güçlü bir biçimde icra edilen dinî merasimler de bireysel dindarlığın merkezinde olmanın yanı sıra sosyal hayatı çeşitli açılardan donatmakta, Şîî tarih algısını taze tutarak bir grup bilinci inşa etmektedir. Siyasi iktidarlar bu ritüelleri kontrol altında tutmaya çalışmış, kısıtlayarak ya da teşvik ederek ritüellerin gelişim seyrine etki etmişlerdir. Modern dönemde Kerbelâ merasimleri başta olmak üzere Şîî halk dindarlığına ait ritüeller, İran toplumunda yaygın etkilerini ve dinamik yapılarını korumaya devam etmektedir.

İran'da Şîî halk dindarlığının tarihsel seyri ve ana unsurları kapsamlı araştırmalara konu olacak niteliktedir. Günümüz İran'ında Şîa mezhebi müntesiplerinin gündelik hayatını çeşitli dinî kutlamalarla ve matemlerle kuşatmaktadır. Bunlardan bir kısmı asırlardır icra edilse de bazıları yakın dönemde dinî takvime dâhil olmuştur. Yakın zamanda kurumsallaşan merasimlerden en önemlisi ise Hz. Fâtîma'nın vefatının & şehadetinin anıldığı *eyyâm-ı fâtîmiyye*'dir. Bugünlerde İran'ın birçok şehrinde matem meclisleri düzenlenmekte, sokaklarda alaylar hâlinde yürüyüşler (*deste-revî*) yapılmaktadır. Bu matem hem modern dönemde yaygınlaşması açısından hem de Kerbelâ merasimlerinin Şîî kültürü şekillendirme gücünü göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Bunun yanında Hz. Fâtîma'ya yapılan bu vurgu, İran toplumunda ve Şîî kültürde kadının konumu hakkında yeniden düşünmeyi gerektirmektedir.

Türkiye'de Şîa mezhebinin tarihi, isimlendirilmesi, itikadi esasları, teşekkül süreci, alt dalları gibi çok sayıda husus nitelikli araştırmalara konu olmuştur. Bu kapsamda ülkemizde yapılan akademik çalışmalar aracılığıyla Şîî kelamına, Şîî fıkıhına ve Şîa kökenli siyasi mücadelelere dair derinlemesine bir malumat elde etmek mümkündür. Ancak Şîî halk dindarlığına ve Şîî dinî ritüellere yönelik çalışmalar, diğerlerine nazaran, geri planda kalmıştır. Bu bakımdan Şîî halk dindarlığının en önemli unsuru olan Muharrem merasimlerine yönelik gittikçe artan bir akademik ilgi söz konusu olsa da Şîî dinî takviminde yer etmiş olan diğer kutlamalara ve matemlere yönelik araştırmalar yok denecek kadar azdır.<sup>2</sup> Günümüzde İran'da Şîî matemlerin önemli bir bileşenine dönüşen Hz. Fâtîma'nın şehadetinin anıldığı matemler hakkında ise ülkemizde yapılmış akademik bir araştırma bulunmamaktadır.

1 Kasım Karaman, “Ritüellerin Toplumsal Etkileri”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 21 (Mayıs 2010), 229.

2 Ülkemizde Şîî dinî takvimine dair birkaç çalışma bulunmaktadır. Bu çalışmalar vesilesiyle Şîa mezhebi için önemli gün ve geceler hakkında genel bir malumat elde etmek mümkündür. Ancak bu çalışmalar bahsi geçen özel günlerin ortaya çıkış süreci, Şîî halk dindarlığı için önemi ve kendisine has ritüelleri hakkında kapsamlı bir bilgi sunmamaktadır. bk. Mehmet Ali Büyükkara, *İmâmîyye Şîası'na Göre Önemli Tarih, Gün ve Geceler (Şeyh Müfîd ve Şeyh Bahâî'nin Takvimleri)* (Çanakkale: Aslı Ofset, 1999); Habip Demir, “Günümüz İran Şîiliğinde Kutsal Gün ve Geceler”, *İlahiyat Akademi* 5 (2017), 165-192.



Hız. Fâtıma'nın ardından tutulan mateme ve Hız. Fâtıma'nın modern İıran'daki imajına dair yabancı dillerde kaleme alınan bazı akademik çalışmalar bulunmaktadır. Ancak bu çalışmaların da Muharrem merasimlerine dair araştırmalarla kıyaslandığında oldukça az olduğu görülmektedir. Muhtemel ki bu matemın yakın zamanda kurumsallaşması ve kendisine has ritüellerin ve sembollerin henüz olgunlaşmamış olması *eyyâm-ı fâtımiyye* hakkındaki ilginin sınırlı kalmasına sebebiyet vermiştir. Birkaç alışma<sup>3</sup> hariç tutulacak olursa, yakın zamanda yapılan çalışmaların daha ziyade Hız. Fâtıma'nın şiî söyleme olan etkisini ve Hız. Fâtıma'nın imajındaki değişimi ele aldığı, Hız. Fâtıma'nın matemini ve bu matemın şiî gelenek içerisindeki konumunu irdelemediği görülmektedir.<sup>4</sup> Bu bakımdan İıran'ın en önemli dinî gündemlerinden birinin akademik araştırmalar tarafından neredeyse bütünüyle göz ardı edilmiş olması dikkate değerdir.

Bu alışma *eyyâm-ı fâtımiyye*'nin, Muharrem ayında icra edilen merasimlerin asırlar içerisinde ortaya çıkardığı matem kültürünün bir ürünü olduğunu iddia etmektedir. Bu bakımdan Hız. Fâtıma'nın şahsına odaklanmanın yanı sıra, *eyyâm-ı fâtımiyye*'nin dinî ve tarihî kökenleri araştırılmış ve Muharrem merasimlerinin *eyyâm-ı fâtımiyye*'ye olan etkisine dikkat çekilmiştir. Bunun yanında *eyyâm-ı fâtımiyye*'nin dinî kökenleri ve İıran'da Hız. Fâtıma'nın ideal Müslüman kadın olarak imajı genel bir incelemeğe tabi tutulmuştur.

## 1. şiî Gelenekte Hız. Fâtıma'nın nemi

Hız. Fâtıma'ya hem Sünnî hem de şiî gelenekte Hız. Peygamber'in kızı olarak hürmet edilmiş, faziletlerine dair çok sayıda rivayet hadis ve siyer kitaplarında anlatılmış ve kendisi hakkında hürmet dolu ifadeler kullanılmıştır. Hız. Peygamber'in kızı ve neslini devam ettirdiği kabul edilen kişi<sup>5</sup> olması hasebiyle Hız. Fâtıma'nın her iki gelenek açısından da önemli bir şahsiyet olduğunda şüphe yoktur. Ancak şia mezhebi için bakıldığında Hız. Fâtıma'nın kurucu ve menkıbevi bir şahsiyet olduğu görülür. Hız. Peygamber'in kızı ve Hız. Ali'nin eşi olarak konumu, sıfatları, yaşadıkları ve müminlere şefaate edeceğine dair inanç, kendisini şia tarihinin ve maneviyatının

3 Cevâd Nazarı Mukaddem, "Fâtımiyye", *Ferheng-i Sug-i şi'e*, ed. Muhsin Hesam Mezâherî (Tehran: Hayme, 2016 1395); Fatime Lutfi, "Eyyâm-i Fâtımiyye ve Menâsik-i şekl Yafte Pirâmün-i Ân", *Neşriyye-yi şehr-i řanún* 5 (1392), 25-27; Candace Mixon, *Mother of Her Father: Devotion To Fatima Al-Zahra In Contemporary Iran* (Chapel Hill: University of North Carolina, Doktora Tezi, 2019).

4 bk. Matthew Pierce, "Remembering Fâtıma: New Means of Legitimizing Female Authority in Contemporary şiî Discourse", *Women, Leadership, and Mosques: Changes in Contemporary Islamic Authority*, ed. Masooda Bano - Hilary Kalmbach (Leiden: Brill, 2012), 345-362; Gldane Gndzz, "Some Ideas on the References of Legendary Typology of The Holy Fâtıma", *Dini Araştırmalar* 22/55 (2019), 9-26; Ladan Rahbari, "'Mother of Her Father': Fatima-Zahra's Maternal Legacy in şi'a Islam", *Journal of şi'a Islamic Studies* 11/1-2 (2018), 23-41; Vinay Khetia, *Fatima as a Motif of Contention and Suffering in Islamic Sources* (Canada: Concordia University, Yüksek Lisans Tezi, 2013); Karen G. Ruffle, "May Fatimah Gather Our Tears: The Mystical and Intercessory Powers of Fatimah al-Zahra in Indo-Persian, şi'i Devotional Literature and Performance", *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 30/3 (2010), 386; Firoozeh Kashani-Sabet, "Who Is Fatima? Gender, Culture, and Representation in Islam", *Journal of Middle East Women's Studies* 1/2 (2005), 1-24.

5 Adnan Demircan, "Hız. Peygamber'in Soyu Kimden Devam Etti?", *İslam Tarihi* (Erişim 27 Kasım 2023).

vazgeçilmez unsurlarından biri kılmaktadır. Kerbelâ Şîlik bilincinin oluşması noktasında kritik bir dönemeç olsa da, Kerbelâ öncesi dönemde Fedek arazisi hakkında yaşanan tartışmalar ve Hz. Fâtîma'nın Hz. Ebubekir'e biat etmeyi reddetmesi, Şîi belleğin siyasi algısının oluşumunda önem arz etmektedir. Zira Hz. Fâtîma'nın ilk halifeye karşı ortaya koyduğu net siyasi tavır, Şîa'nın muhalif siyasi tutumu için önemli bir referans noktasıdır. Nitekim Şîa'nın ilk dönem İslam tarihini ve Kerbelâ Vakası'nı algılama şeklini belirleyen unsurlardan biri Hz. Ali ve eşi Hz. Fâtîma'nın Hz. Peygamber'in vefatından sonraki süreçte ortaya koydukları tavrıdır.

Şîi gelenek için Hz. Fâtîma'yı varoluşsal olarak diğer kadınlardan farklı kılan çok fazla unsur vardır. Öncelikle Hz. Fâtîma on dört masum içerisinde zikredilen tek kadındır. Hz. Peygamber'in kızı, ilk İmam'ın eşi, ikinci ve üçüncü İmam'ın annesi olarak Şîa tarihinde özel bir konuma sahiptir. Hz. Fâtîma'ya dair çok sayıda mucize nakledilmiştir. Rivayetlere göre Hz. Fâtîma Hz. Peygamber'in miraçta yediği cennet meyvesinden hasıl olmuş, anne karnında konuşmuş, doğarken Hz. Hatice'ye yardım için Hz. Sâre, Hz. Âsiye, Hz. Meryem ve Hz. Mûsâ'nın kız kardeşi Gülsüm gelmiştir. Doğar doğmaz Allah'tan başka ilah olmadığına, babasının peygamberlerin efendisi, eşinin velilerin efendisi ve oğullarının da kabilelerin efendileri olduğuna şahitlik etmiştir.<sup>6</sup> Bunların yanı sıra âdet görmemesi ve doğumda bile kanamasının olmaması gibi rivayetler, diğer kadınlardan üstün olduğunun ispatlanması amacıyla kullanılmıştır.<sup>7</sup> Hz. Fâtîma'nın Şîi imamlarla benzer nitelikler taşıması dikkat çekicidir. Nitekim Hz. Fâtîma masumdur, İmamlarla aynı nurdan yaratılmıştır, melekler kendisiyle iletişime geçmektedir ve kendisine iletilmiş bir mushaf bulunmaktadır.<sup>8</sup>

Meşhur *kisâ'* hadisinde<sup>9</sup> Hz. Peygamber; Hz. Ali, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve Hz. Fâtîma'yı abasının altına alarak Ehl-i beytinin bu kişiler olduğunu ifade etmiştir. Seyyid Hüseyin Nasr'ın ifadesiyle “Bu aba, Hz. Peygamber'in evrensel velâyetinin, kısmî velâyet (*velâyet-i fâtîmiyye*) suretinde Hz. Fâtîma'ya, onun vasıtasıyla da İmamlara aktarılmasını simgeler.”<sup>10</sup> Dolayısıyla Şîi anlayışa göre Hz. Fâtîma hem Peygamber'in nurunun hem de velâyetinin taşıyıcısı ve aktarıcısıdır.

6 Muhammed Bâkir el-Meclisî, *Bihârü'l-envârî'l-câmi'a li-düreri aḥbârî'l-e'immeti'l-eḥâr* (Beyrut: Müesseset'ül-vefâ, 1403), 43/2-5.

7 İlgili rivayetlere dair bk. Christopher Paul Clohessy, *Fâtîma, Daughter of Muḥammad* (New Jersey: Gorgias Press, 2018), 128-136; Pierce, “Remembering Fâtîma”, 116-122.

8 Mustafa Öztürk, “Hz. Ali ve Hz. Fâtîma'ya Nisbet Edilen Mushafın Mahiyeti”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2006), 15-38; M. Yaşar Kandemir, “Fâtîma”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/220-221; Clohessy, *Fâtîma, Daughter of Muḥammad*, 87-155; Matthew Pierce, *Twelve Infallible Men: The Imams and the Making of Shi'ism* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2016), 114-126.

9 Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb b. İshâk el-Küleynî er-Râzî, *el-Uşûl mine'l-Kâfi* (Tehran: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmiyye, 1407), 1/287. Hem Sünnî hem de Şîi kaynaklarda aktarılan *kisâ'* hadisi, Şîa mezhebi için Ehl-i beyt kavramını tanımlamada temel bir referans kaynağı olarak kullanılmaktadır. Konuya dair detaylı bilgi için bk. Süleyman Uludağ, “Âl-i Abâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989); Farhad Daftary, “Ahl Al-Kisâ'”, *Encyclopaedia of Islam, THREE* (2008).

10 Seyyed Hossein Nasr, “Shi'ism and Sufism: Their Relationship in Essence and in History”, *Religious Studies* 6/3 (1970), 233.

Şîî geleneğe göre Hz. Fâtîma babasının vefatının ardından büyük zorluklara katlanmış, Hz. Peygamber'in en yakınındakilerle mücadele etmek zorunda kalmış, hakkı yenmiş ve yaşanan süreçler kendisinin ve karnındaki oğlunun ölümüyle sonuçlanmıştır.<sup>11</sup> Bu durum, tarihte yaşanmış tekil bir vakıa olmayıp, aslında Fâtîma oğullarının kaderinin başlangıcı gibidir. Zira acı çekme Hz. Hasan ve Hüseyin başta olmak üzere Fâtîma'nın soyundan gelenlerin ortak kaderi olarak görülmektedir. Bu bakımdan, Şîî biyografileri inceleyen araştırmacı Matthew'in ortaya koyduğu "İmam prototipinin" bir parçası olan ihanete uğrama ve şehit edilerek vefat etme durumu Hz. Fâtîma için de geçerlidir.<sup>12</sup> Hz. Fâtîma'nın kaderine ağlamak, aslında Kerbelâ'da şehit edilen Hüseyin b. Ali başta olmak üzere Ehl-i beyt üyelerinin ortak acılarına, mağduriyetlerine de ağlamaktır.

Hz. Fâtîma'nın cefakârlığı ve kanaatkârlığı hayat hikâyesinde öne çıkan en önemli öğelerdendir.<sup>13</sup> Hz. Fâtîma ömrü boyunca maddi ve manevi zorlukları üstlenmiş ve bu sebeple acı çekmiştir. Örneğin Hz. Fâtîma'nın Hz. Ali'yle evlendikten sonra maddi sıkıntılar yaşadığı da zikredilmektedir. Hem Hz. Ali hem de eşi ek işlerde çalışarak gelirlerini artırmaya çalışmışlardır. Hz. Peygamber'in kızı mevcut durumdan hoşnut olmasa da yaşadığı bu zorluklara sabretmiş, elindekiyle kanaat etmiştir. Hz. Fâtîma'nın kanaatkârlığı Şîî toplumun hafızasında yer edinmiş, aile içi ilişkilerde de örnek gösterilmiş ve yeni evlenenlere Hz. Fâtîma ve Hz. Ali'nin evliliği üzerinden nasihatler verilmiştir.<sup>14</sup>

Şîî rivayetler Hz. Fâtîma'nın birçok olayın ardından üzüldüğünü ve ağladığını aktarmaktadır. Hz. Fâtîma annesi Hz. Hatice'nin, amcası Hz. Hamza'nın, Hz. Cafer b. Ebî Tâlib'in ardından göz yaşları dökmüştür. Özellikle de Hz. Peygamber'in yasını tuttuğuna, kederinin her geçen gün arttığına ve bir türlü teselli olamadığına dair çok sayıda rivayet bulunmaktadır.<sup>15</sup> Hz. Fâtîma'nın Hz. Peygamber'in vefatından sonra yaşadığı üzücü süreçler ve genç bir yaşta vefat etmesi (Şîî bir görüşe göre şehit edilmesi) hayat hikâyesini daha da hüzünlü kılmaktadır.

## 2. Eyyâm-ı fâtîmiyye'nin Ortaya Çıkışı ve Tarihsel Serüveni

*Eyyâm-ı fâtîmiyye* (Fâtîmiyye günleri) yahut kısaltılmış adıyla *fâtîmiyye*, Hz. Fâtîma'nın vefatının & şehadetinin anıldığı ve birtakım ritüellerin gerçekleştirildiği matem günlerine verilen isimdir. Hz. Fâtîma'nın ardından tutulan bu matem tarihi kökeni hakkında net bir tanı ortaya koymak güçtür. Mevcut tarihsel veriler uzun zamandır Hz. Fâtîma ve düşük yaptığı iddia edilen oğlu Muhsin için ağlamanın Şîî halk dindarlığında yeri olduğuna işaret etmektedir.<sup>16</sup> Ünlü Mu'tezilî kelamcı Kâdî Abdülcebbar (ö. 415/1025) *Teşbîtü delâ'ili'n-*

11 Şîî hadis kaynaklarında Hz. Fâtîma'nın mücadelesi ve yaşadığı acılara dair genel bir değerlendirme için bk. Khetia, *Fatima as a Motif of Contention and Suffering in Islamic Sources*.

12 Pierce, *Twelve Infallible Men*, 68-93.

13 Mahmoud M. Ayoub, *Redemptive Suffering in Islam: A Study of the Devotional Aspects of Ashura in Twelver Shi'ism* (Paris, New York: The Hague, 1978), 49.

14 Ruffle, "May Fatimah Gather Our Tears", 389-391.

15 Clohessy, *Fâtîma, Daughter of Muhammad*, 173-176.

16 Erken dönemde Hz. Fâtîma'nın ardından ağlandığına dair bazı örnekler için bk. Ahmed Felâhîzâde, "Merâsim-i

*nübüvve* eserinde Şîileri eleştirirken İmâmiyye'nin Hz. Fâtîma ve oğlu Muhsin'in ikinci Halife Hz. Ömer tarafından öldürüldüğünü iddia ettiğini; Bağdat'ta onlar için ağlayıp, ağıtlar düzenlediğini söylemektedir.<sup>17</sup> Yine aynı eserde müellif "Şîilik perdesi altında gizlenen bazı mühlidleri" sıraladıktan sonra bunların Mısır, Remle, Sûr, Akka, Askalân, Dımaşk, Bağdat ve Büstâk dağlarında bulunduğunu, bu bölgelerde Şîilik ve Resûlullah'a ve Ehl-i beytine sevgi iddiasında bulduklarını ve Fâtîma'ya ve oğlu Muhsin'e ağladıklarını zikretmektedir.<sup>18</sup> Bu ve benzeri rivayetler Hz. Fâtîma'nın ardından erken dönemlerden beri matem düzenlendiğini ispat etmek için kullanılsa da,<sup>19</sup> rivayetlerde kendisine has ritüellere sahip olan bir matem merasimine işaret edilmemektedir. Bununla birlikte rivayetler Hz. Fâtîma'nın ardından ağlama kültürünün erken dönemlerden beri var olduğunu ortaya koymaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla ise mevcut veriler Hz. Fâtîma'nın şehadet gününün İran'ın dinî gündemine ancak Kaçarlar döneminde dâhil olduğunu göstermektedir.<sup>20</sup> Bugünkü hâliyle yaygın ve kitlesel bir matem tutulması ve matem kurumsallaşarak resmîleşmesi ise İran İslam Devrimi'nden sonrasına tekabül etmektedir.

Bilindiği üzere Safevîler döneminde (1501-1736) Şîilik devletin resmî mezhebi ilan edilmiş ve İran halkı çeşitli politikalar çerçevesinde zorla Şîileştirilmiştir.<sup>21</sup> Bu dönemde Şîiliğin sosyal, dinî ve siyasi hayattaki her türlü tezahürü devlet tarafından desteklenmiş ve teşvik edilmiştir. Bu atmosferde Muharrem ayında Hz. Hüseyin'in ardından tutulan matemler de bünyesine yeni merasimler katarak büyük bir gelişme kaydetmiştir. Özellikle de Batılı seyyahların Safevîler dönemi Muharrem merasimlerinden aktardıkları sahneler, matemlerin ülke çapında yayıldığını ve geniş halk kitlelerinin katılımıyla gerçekleştiğini göstermektedir. Buna karşın Safevîler döneminde icra edilen matem merasimlerinde odak nokta Hz. Hüseyin ve Hz. Ali olup, Hz. Fâtîma'nın ardından yas merasimleri tutulduğuna dair bir kayıt bulunmamaktadır. Ancak bu dönemde matem merasimlerinin yaşadığı gelişim, yeni matemlerin ortaya çıkışına da zemin hazırlamış olmalıdır.

Kaçarlar dönemine (1796-1925) geldiğinde matem merasimleri çeşitlilik kazanmış; Şîi dinî takvimine yeni günler eklenmiştir. Önceki dönemlerde matem merasimleri Muharrem ayının ilk on günü ve Safer ayının son günleri ile sınırlıyken bu dönemde *eyyâm-ı fâtîmiyye*, *erbaîn*,

Fâtîmiyye ve Şivehâ-yı Hâşîsâzî-yi Fitnehâ-yi Düşmânân", *Faşlnâme-yi 'İlmî-Taşaşşuşi-yi Vîje-yi Mubelligân* 11 (1401), 109-111.

17 Kâdî Abdülcebbar, *Tesbitü Delâli 'n-Nübüvve: Mücizelerle Hz. Peygamber'in Hayatı*, ed. Hüseyin Hansu, çev. M. Şerif Eroğlu - Ömer Aydın (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 526.

18 Kâdî Abdülcebbar, *Tesbitü Delâli 'n-Nübüvve*, 1104.

19 Seyyid Muhammed Bâkir Pûsânî, "Târihçe-yi 'Ezâdârî-yi Fâtîmiyye", *İjtihadnet* (1398).

20 İranlı akademisyen Muhsin Hesam Mezâherî Batılı seyyahların Safevîler döneminden İran İslam Devrimi'ne kadar geçen süreçteki Şîi matem merasimlerine dair kayıtlarını derleyip Farsçaya çevirerek yayımlamıştır. Döneme dair kayıtlara bu eser vesilesiyle toplu bir biçimde ulaşmak ve tarama yapmak mümkündür. bk. Muhsin Hesam Mezâherî, *Trajedî-yi Cihân-ı İslâm: 'Ezâdârî-yi Şî'eyân-ı İrân be Rivâyet-i Sefernâmenivisân, Müsteşrikân ve İrânşinâsân (ez Şafeviyye ta Cumhûri İslâmî)* (İsfahan: Neşr-i Ârmâ, 1397).

21 İran'ın Şîileşme süreci hakkında detaylı bir bilgi için bk. Mehmet Çelenk, *16-17. yüzyıllarda İran'da Şîiliğin Seyri* (Bursa: Emin Yayınları, 2013).

İmam Kazım'ın şehadet günü gibi dinî günler de önem kazanmaya başlamıştır.<sup>22</sup> Kaçarlar döneminde İran'ı ziyaret eden ve Şiilik hakkında detaylı bilgiler sunan seyyah Eugène Aubin (ö. 1931) Şii matemlerini anlatırken İmamların vefat tarihlerinde bir veya daha fazla gün matem tutulduğunu, özellikle de Muharrem'in ilk on gününün, İmam Hüseyin'in şehit edildiği 'aşûrânın (10 Muharrem) ve İmam Hüseyin'in şehadetinin kırkinci gününe denk gelen Safer ayının 20. gününün içler acısı olduğunu söyler. Muharrem ve Safer ayları yas ayları olup bu günlerde tüm eğlenceler yasaklanır, şarkıcılar ve rakkaslar çalışmaz, askerler tüfeklerini baş aşağı taşırlar. Yazar bunların devamında İmam Rıza, İmam Hasan ve Hz. Peygamber'in Safer ayının 27, 28 ve 29. günlerinde, Hz. Ali'nin Ramazan ayının 21. gününde, Hz. Fâtıma'nın Cemâziyelevvel ayının 13. gününde, İmam Musa'nın ise Recep ayının 25. gününde vefat ettiğini zikreder. Hatta bu hüznü günleri telafi etmek için Rebûlelvevvel ayının 9. günü havai fişeklerle birlikte Hz. Ömer'in öldürülmesi kutlanmakta ve kuklası yakılmaktadır.<sup>23</sup>

Her ne kadar bu rivayet Hz. Fâtıma'nın şehadet gününde ne tarz ritüeller yapıldığı yahut matem yaygın olup olmadığı noktasında bir detay sunmasa da, bugünün ve diğer İmamların vefatlarının artık dinî takvimde bir matem günü olarak yer edindiğine işaret etmektedir. Ancak bu matem uzun yıllar evlerde, mescitlerde, tekyelerde *ravzahânî* meclislerinin düzenlenmesiyle devam etmiş, kortejler hâlinde yürüyüşlerin yapıldığı *desterevî* tarzındaki merasimler daha sönük kalmıştır.<sup>24</sup> Bu dönemlerde Hz. Fâtıma'nın ardından tutulan matem henüz ülke çapında yayılmamış, daha dar bir çevreyle sınırlı olarak icra edilmiştir.

Hz. Fâtıma'nın ardından tutulan matem resmî takvime işlenmesi ve ülke çapında yaygınlaşarak günümüzdeki şeklini alması oldukça yenidir ve İran İslam Devrimi'nden sonraki sürece dayanmaktadır. 1378/1999 yılında Muhammed Hâtemî'nin yönetiminde Cemâziyelâhir ayının üçüncü günü Hz. Fâtıma'nın şehadet günü ilan edilmiş ve bu gün, meclisin de onayıyla, resmî tatil ilan edilmiştir. Bu süreçte Ayetullah Vahîd-i Horasânî (d. 1921) ve Ayetullah Cevâd et-Tebrîzî (ö. 2006) gibi din adamları Hz. Fâtıma'nın yaşamına ve ölümüne vurgu yapmış, *eyyâm-ı fâtîmiyye*'nin yaygınlaşması için özel bir çaba harcamışlardır. Bu noktadan sonra Hz. Fâtıma'nın ardından tutulan matem hızlı bir gelişim göstermiştir. Bu süreçte Muharrem merasimleri modellenmiş, *fâtîmiyye*'nin tıpkı 'aşûrâ matemleri gibi sokaklarda kortej tarzı yürüyüşlerle, evlerde ve camilerde düzenlenen *ravzahânî*lerle, okullarda ve resmî kurumlarda organize edilen kültürel programlarla ülke çapında icra edilmesi hedeflenmiştir. Bunun yanında bu matem günlerinde, tıpkı Muharrem ayında olduğu gibi, siyah kıyafetlerin giyilmesi ve düğün yapmaktan kaçınılması gerektiğine vurgu yapılmıştır.<sup>25</sup>

22 Mezâherî, *Trajedî-yi Cihân-ı İslâm*, 1/276-277.

23 Eugène Aubin, *La Perse: d'auhourd'hui* (Paris: Librairie Armands Colin, 1908), 161-162.

24 Cevâd Nazârî Mukaddem, "Fâtîmiyye", *Ferheng-i Sug-i Şî'e*, ed. Muhsin Hesam Mezâherî (Tehran: Hayme, 2016/1395), 366.

25 Lutfi, "Eyyâm-ı Fâtîmiyye ve Menâsik-i Şekl Yafte Pirâmûn-i Ân", 25,27; Nazârî Mukaddem, "Fâtîmiyye", 366. İlgili görüşlere örnek olarak bk. "Püşîden-i Libâs-ı Meşkî Berâyi Hâdret-i Fâtıme Zehrâ Selâmulâhi Aleyhâ", *Päyğâh-i İttîlâ'-yi Rasânî-yi Daftar-i Hâdret-i Âyatullah'il-'Uzmâ Makârim Şîrâzî* (Erişim 27 Şubat 2024); "Bergozârî-yi Merâsim-i Şâdî der Eyyâm-ı Fâtîmiyye", *Päyğâh-i İttîlâ'-yi Rasânî-yi Daftar-i Hâdret-i*

Hz. Fâtîma'nın ölüm tarihi hakkında ihtilaflar olması sebebiyle *eyyâm-ı fâtîmiyye* birkaç on günlük periyodu kapsamaktadır. Hz. Fâtîma'nın vefat günü, Hz. Peygamber'den yetmiş beş gün sonra vefat ettiğine dair rivayet esas alınarak Cemâziyelevvel ayının 13. günü ve doksan beş gün sonra vefat ettiği görüşü esas alınarak Cemâziyelâhir ayının 3. günü olarak tespit edilmektedir. Bu tarihleri de kapsayan üç yahut on günlük aralıklarda matem tutulmakta ve bu günler *eyyâm-ı fâtîmiyye* ismiyle anılmaktadır. Daha detaylı açıklamak gerekirse, Cemâziyelevvel ayının onundan yirmisine kadar geçen süre *dehe-yi evvel-i fâtîmiyye*, Cemâziyelâhir ayının birinden onuna kadarki süre ise *dehe-yi dovvom-ı fâtîmiyye* olarak isimlendirilir. Bazı bölgelerde Cemâziyelevvel ayının son on günü *dehe-yi sevvom* olarak da anılmaktadır.<sup>26</sup> Bu farklılıklara rağmen *eyyâm-ı fâtîmiyye* denildiğinde, ilk olarak, Cemâziyelevvel ayının on üçüncü gününden Cemâziyelâhir ayının üçüncü gününe kadar olan yirmi günlük süreç anlaşılmaktadır.

Günümüzde *eyyâm-ı fâtîmiyye* boyunca matem meclisleri düzenlenmekte, *zincirzenî*, *nahlgerdânî*, Hz. Fâtîma'nın sembolik tabutunun teşyii gibi merasimler icra edilmekte ve Hz. Fâtîma'yı konu edinen kültürel faaliyetler organize edilmektedir. Bugünlerde tutulan mateme renk veren ana unsur Muharrem ayında icra edilen merasimlerdir. Zira desteler halinde yürüyüşler, ev meclisleri, *zincirzenî*, siyah giyme gibi pratikler Kerbelâ matemlerinin ayrılmaz parçasını oluşturmaktadır. Hatta Kerbelâ'da esir düşenlerin yalnızlıkları, çileleri ve Kerbelâ şehitlerinin hatırası için icra edilen *şâm-ı garîbân*<sup>27</sup> merasimi de bu yeni mateme uyarlanmıştır. Anlaşılan o ki bugünlerde Muharrem ayının ilk on gününün bir kopyası icra edilmekte ve İran'ın dinî kültürüne yeni bir Muharrem kazandırılmaktadır. Bu durum *eyyâm-ı fâtîmiyye*'nin 'âşûrâ-yi dovvom (ikinci 'âşûrâ) olarak anılmasında da kendisini açığa vurur. Ayetullah Vahîd-i Horasânî'nin özellikle tavsiye ettiği bu kullanım zamanla kabul görmüş ve Cemâziyelâhir ayının 3. günü 'âşûrâ matemlerine referansla 'âşûrâ-yi fâtîmî olarak anılmaya başlanmıştır.<sup>28</sup>

Bilindiği kadarıyla ulemâ içerisinde ilk kez meşhur fakih Abdulkerîm Hâirî Yezdî (ö. 1937) bu mateme vurgu yapmıştır. Ayetullah Yezdî'nin ve sonrasında da Vahîd-i Horasânî gibi âlimlerin bugüne yaptığı vurgunun anlaşılabilmesi için mevcut sosyal ve siyasi atmosferi incelemek gerekmektedir. Ayetullah Yezdî'nin Rıza Şah döneminde uygulanan din karşıtı politikalara bir tepki olarak Şiî tarihine ve kültürüne sahip çıkma refleksiyle Hz. Fâtîma'ya ve vefatına dikkat çektiği düşünülebilir.<sup>29</sup> Muhammed Hâtemî döneminde de ülke içerisindeki dengeler, böylesi

*Âyatullah 'il-'Uzmâ Makârim Şirâzî* (Erişim 27 Şubat 2024).

26 Özellikle hicri-şemsî 1384 (m. 2005) yılından sonra ve Ayetullah Vahîd-i Horasânî ve Ayetullah Cevâd et-Tebrizî gibi bazı âlimlerin özel çabasıyla birlikte bu merasimlerin görünürlüğü artmış ve daha yaygın bir biçimde icra edilmeye başlanmıştır. bk. Nazarî Mukaddem, "Fâtîmiyye", 365-366.

27 *Şâm-ı garîbân* Kerbelâ'da esir düşenlerin anısına düzenlenen bir merasimdir. Muharrem ayının 11. gecesinde bir tekye, hüseyniyye yahut camide bir araya gelinir ve hüzünlü âğıtlar okunur. *Şâm-ı garîbân*'ın ayrıt edici özelliği gecenin karanlığında mum yakılmasıdır. İran'ın bazı bölgelerinde hüzünlü şarkılar eşliğinde, desteler hâlinde sokak yürüyüşleri de icra edilmektedir. Bunların yanı sıra İran'da sıradan insanların vefat etmesinin ardından geçen ilk gece de *şâm-ı garîbân* olarak adlandırılmaktadır. Detaylı bilgi için bk. İmâdüddîn Bâkî, "Şâm-ı garîbân", *Merkez-i Dâ'iret'ül-Me'ârif-i Bozorg-i İslâmî* (05 Eylül 2021).

28 Lutfi, "Eyyâm-ı Fâtîmiyye ve Menâsik-i Şekl Yafte Pirâmûn-i Ân", 25-27.

29 Nazarî Mukaddem, "Fâtîmiyye", 366.

bir matemi kurumsallaştırma ve himaye etme konusunda yönetime bazı avantajlar sağlamış olmalıdır. Nitekim *fâtümiyye*'nin dönem dönem siyasi ajandanın bir parçası olarak işlendiği görülmektedir. İran İslam Devrimi sonrasında da *fâtümiyye* vesilesiyle yapılan toplantılarda devrimin ve *velâyet-i fakîh* doktrininin önemi gibi bir takım politik mevzular da ele alınmakta, bu merasimler siyasi-toplumsal bazı konuşmalara aracı kılınmaktadır.<sup>30</sup>

Bu çalışmaya konu olan matem modern dönemde kurumsallaşmış olsa da, asırlardır Kerbelâ şehitlerinin ardından icra edilmekte olan matemlerin Hz. Fâtıma'yla yakinen ilişkili olduğu unutulmamalıdır. Zira Şîî kültürde Hz. Hüseyin'in ardından yas tutmak, annesi Hz. Fâtıma'nın yasını paylaşmak ve onu teselli etmek anlamına gelmektedir.<sup>31</sup> Daha doğrusu, Hz. Peygamber'in soyunu devam ettiren kişi olarak Hz. Fâtıma, Ehl-i beytin başına gelen her musibette başsağlığı dilenen ilk kişi olmaktadır. Hz. Fâtıma'nın ve sevdiklerinin yasını tutmak ve Ehl-i beyt için göz yaş dökmek, onu yüceltmenin ve şefaatine nail olmanın en önemli yollarından biridir. Örneğin bir rivayette Ehl-i beytin acılarına ağlayan ve onlar için tutulan matemî nesilden nesile aktaranlara müjde verilmiş; kıyamet günü Hz. Peygamber'in erkeklere, Hz. Fâtıma'nın ise kadınlara şefaataçi olacağı ve kıyamet gününde, yalnızca Hüseyin'in başına gelenlere ağlamayan gözlerin ağlayacağı belirtilmiştir.<sup>32</sup>

Modern dönemde Şîî takvime Hz. Fâtıma'nın ardından tutulan matemlerin yanı sıra, başka dinî gündemlerin de dâhil olduğu görülmektedir. Örneğin yakın zamanda özellikle de genç heyetler<sup>33</sup> tarafından, Hz. Hüseyin'in kızı Rukayye'nin şehadeti ve Hz. Ali'nin eşi Ümmü'l-Benîn'in vefatı gibi matem tutulacak yeni günler üretilmekte, bu günlerde özel programlar icra edilmektedir.<sup>34</sup> Yakın zamanda *eyyâm-ı Müslimîyye* adıyla ortaya çıkan ve Müslim b. Akîl'in şehadetinin anıldığı merasimlerin icrası yine aynı kapsamda değerlendirilebilir.

### 3. Vefat mı yoksa Şehadet mi? Hz. Fâtıma'nın Vefatına Dair Bazı İhtilaflar

*Fâtümiyye*'nin merkezinde olup, matemlerde anılan ve hafızalarda canlı tutulan olgu, Hz. Fâtıma'nın yaşamından ziyade vefatıdır. Bilindiği üzere Hz. Peygamber'in vefatından sonra

30 Mixon, *Mother of Her Father*., 97; Felâhzâde, “Merâsim-i Fâtümiyye ve Şivehâ-yı Hâşşisâzi-yi Fitnehâ-yi Düşmânân”, 111.

31 Ladan Rahbari, “Mother of Her Father”: Fâtıma-Zahra's Maternal Legacy in Shi'a Islam”, *Journal of Shi'a Islamic Studies* 11/1-2 (2018), 33.

32 Clohessy, *Fâtıma, Daughter of Muḥammad*, 180-181. Hz. Fâtıma Şîî imamların ardından yas tutanlar için kıyamet günü bir şefaataçiye dönüşecektir. Hint alt kıtasındaki Şîî matem merasimleri üzerine çalışan Ruffle Hz. Fâtıma'nın şefaet makamında oluşuna vurgu yaparak şöyle söylemektedir: “Fâtıma, kederini paylaşan, ailesi ve inancı için hayatlarını feda etme isteklerini sembolik olarak gösteren Şîilerin gözyaşlarını toplar. Gözyaşlarını toplayan Fâtıma'nın eskatolojik rolü mecliste talep edilir ve kıyamet günü cennet ve cehennem sakinleri onun nihai yargısı ve şefaati tarafından belirlenecektir.” bk. Ruffle, “May Fatimah Gather Our Tears”, 381. Hz. Fâtıma'nın müminlerin şefaataçi olması dair bazı rivayetler için bk. Clohessy, *Fâtıma, Daughter of Muḥammad*, 183-218; Ayoub, *Redemptive Suffering in Islam*, 212-216.

33 Matem heyetleri hakkında detaylı bir bilgi için bk. Zeynep Sena Kaynamazoğlu, “Matemin Gölgesinde Sivil Bir Fenomen: İran'da Dinî Heyetler”, *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 58 (Aralık 2022), 67-76.

34 Muhsin Hesam Mezâherî, *Resâne-yi Şî'e: Câmî 'eşinâsi-yi Âinhâ-yi Sugvârî ve Hey'ethâ-yi Mezhebî der İrân* (Tehran: Neşr-i Beyn'ul-Milel, 1374), 438-440.

meydana gelen hilafet tartışmaları Şîa için en önemli kırılma noktasıdır. Şîi anlayışa göre imamet açık bir biçimde Hz. Ali'nin hakkı olduğu hâlde, sahabenin bir kısmı Hz. Peygamber'in sözünden dönerek Hz. Ali'nin hakkını gasp etmişlerdir. Bu kritik dönemde Hz. Peygamber'in kızı Hz. Fâtîma'nın, Hz. Ebûbekir'e biat etmemesi de önemli bir karşı duruş ve İslam'ın özünü savunma olarak okunmuştur. Hz. Fâtîma'nın ölümü hakkında çeşitli rivayetler bulunsa da, Hz. Ömer tarafından şiddete maruz kaldığına ve bu şiddet neticesinde vefat ettiğine dair Şîi gelenek tarafından kabul edilen popüler rivayetler, ölümünün bir cinayet ve şehadet olarak anlaşılmasına sebep olmaktadır. Çalışmamızda rivayetlerin sıhhatini tespit etme amacı güdülmendiğinden, yalnızca rivayetlerin özet bir biçimde aktarılması ve rivayetlere dair ihtilaflara işaret edilmesiyle yetinilecektir.

Sünnî ve Şîi kaynaklar Hz. Fâtîma'nın hayatı hakkında birbirine yakın bir anlatıya sahipken, Hz. Peygamber'in ölümünden sonraki süreçte yaşananlar ve Hz. Fâtîma ve ilk iki halife hakkındaki rivayetler ciddi anlamda farklılaşmaktadır.<sup>35</sup> İmamiyye Şîası'nın referans eserlerinden biri olan *Kitâbu Süleym b. Kays*'ta aktarılan bir rivayete göre Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hz. Ali'nin Hz. Ebubekir'e biat etmeyi reddetmesi üzerine, Hz. Ömer Hz. Ebubekir'e Hz. Ali'nin yanına birilerini gönderip biat etmeye davet etmesini söylemiş, bunun için de kuzeni Kunfuz'u önermiştir. Hz. Ali'nin görüşmeyi kabul etmemesi üzerine sinirlenen Hz. Ömer, etrafındakilere odun toplamasını emretmiş ve Hz. Ali'ye dışarı çıkıp biat etmesini yoksa evi yakacaklarını söylemiştir. Sonrasında ise kapıyı ateşe vermiş, içeri girmiş, kılıcının kınıyla ve sonra da bir kırbaçla Hz. Fâtîma'ya vurmuştur. Hz. Ali bunun üzerine Hz. Ömer'i durdurmuş, hatta öldürmeye niyetlenmiş ama sonrasında vazgeçmiştir. Durumdan haberdar olan Hz. Ebubekir, Kunfuz'u tekrar göndermiş, eğer Hz. Ali gelmeyi reddederse evine girmesini ve karşı çıkarsa da evini ateşe vermesini söylemiştir. Kunfuz ve beraberindekiler izinsiz bir şekilde içeri girmiş, Hz. Ali'yi yakalamış ve boynuna bir ip geçirmişlerdir. Hz. Fâtîma'nın araya girmesi üzerine Kunfuz Hz. Fâtîma'ya kırbaçla vurmuştur, öyle ki bunun yol açtığı yara Hz. Fâtîma vefat ettiğinde hâlâ omzundadır. Kunfuz burada Hz. Ömer'in "Eğer Fâtîma seninle kocası arasına girerse ona vur" emri üzerine, Hz. Fâtîma'yı kapının arkasına sığınmaya zorlamış, kapıyı itmiş ve böylece Hz. Fâtîma'nın yan taraftaki kaburgası kırılmış ve düşük yapmıştır. Bu olaydan sonra vefatına kadar hasta kalmıştır.<sup>36</sup>

Hz. Fâtîma'ya uygulanan şiddete dair en erken kayıt bu eserde aktarılmış olsa da, eserin orijinalliği ve rivayetlerin sıhhati çeşitli tartışmalara konu olmuştur.<sup>37</sup> Bunun yanında Hz. Fâtîma'nın gördüğü şiddete dair rivayetler hem Hz. Fâtîma'nın hamile olup olmadığı hususunda

35 Pierce, "Remembering Fâtîma", 348.

36 Süleym b. Kays, *Kitâbü Süleym b. Kays el-Hilâlî*, ed. Muhammed Bâkir el-Ensârî el-Zencânî (Kum: Neşrû'l-Hâdî, 1320), 149-153.

37 Süleym b. Kays'ın (ö. 76/695) aktardığı rivayetler hakkında bazı eleştiri ve değerlendirmeler için bk. Mehmet Nur Akdoğan, "Kitâbu Süleym b. Kays ve Kaynaklık Değeri", *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 3/2 (Aralık 2014), 1-22; Khetia, *Fatima as a Motif of Contention and Suffering in Islamic Sources*, 60-68. Hz. Fâtîma'nın şiddet gördüğüne dair rivayetler hakkında genel bir değerlendirme için bk. Mehmet Salih Arı, "Şîa Kaynaklarında Hz. Fâtîma", *Cennet Kadınlarının Seyyidesi Hz. Fâtîma*, ed. Ali Aksu (Sivas: Sivas Belediyesi, 2017), 122-128.



hem de olayın vuku bulma biçimi bakımından farklılıklar içermektedir. Ancak konu üzerine çalışmış olan Kheita'nın tespitine göre, Emevîler döneminin sonlarından beri, Hz. Peygamber'in vefatından sonraki dönemde yaşanan hilafet tartışmaları sırasında Hz. Ömer'in Hz. Fâtıma'yı darp ettiği yönünde yaygın bir kanaat vardır. 10. ve 11. yüzyıllardan itibaren de kaynaklar Hz. Fâtıma'nın maruz kaldığı şiddet neticesinde vefat ettiğinden ve bazıları da karnında taşıdığı Muhsin isimli oğlunu düşürdüğünden bahsetmektedir.<sup>38</sup> Dolayısıyla görüldüğü üzere erken dönemden beri Hz. Fâtıma'nın şehadetine dair iddialar ve rivayetler zikredilmekte olup, Şîî gelenek içerisinde bilinmekte ve tartışılmaktadır. Modern dönemde *eyyâm-ı fâtımiyye*'nin kurumsallaşmaya başlamasıyla birlikte bu konu tekrar gündeme gelmiş ve tartışılmıştır.

Hz. Fâtıma'nın vefat ettiği Cemâziyelâhir ayının üçüncü günü, önceleri İran'ın resmî takviminde "Fâtıma'nın vefatı" olarak yer alsa da, hicrî-şemsî 1378 (m. 1999) yılında *vefat* kelimesi *şehadetle* değiştirilmiştir. Bu süreçte Hz. Fâtıma'nın doğal bir ölüm ile mi yoksa uğradığı saldırı sonucunda mı öldüğü meselesi hem tarihsel kaynaklara hem de *takrib-i mezâhib* meselesine referansla tekrar tartışmaya açılmış ve ciddi ihtilaflara konu olmuştur. Bu isim değişikliğine karşı olanlar tarihsel kaynaklarda Hz. Fâtıma'nın ölümü hakkında *vefat* ifadesinin kullanıldığını dolayısıyla *şehadet* ifadesinin tarihsel bir tahrif olduğunu söylemekte ve böylesi bir kullanımın Sünnîler ve Şîîler arasında gerginliğe sebep olacağını belirtmektedir. Bu sebeple de İslam birliği ve Müslümanların maslahatını gözetmek adına böyle hassas konulardan ve gerginlik yaratabilecek ifadelerden kaçınılması tavsiye edilmektedir.<sup>39</sup>

Bu süreçte Hz. Fâtıma'nın başına gelenlere dair rivayetlerin sahilliğine ve Hz. Fâtıma'nın vefatına dair çeşitli eserler kaleme alınmıştır. Lübnanlı âlim Âyetullâhi'l-uzmâ Seyyid Muhammed Hüseyin Fazlullah (ö. 2010) Hz. Fâtıma'ya uygulanan şiddet konusunda bazı şüphelerini dile getirmiş ve mevcut rivayetlerin metin ya da sened bakımından sıkıntılı olduğunu söyleyerek ortaya bir soru işareti koymuştur. Fazlullah şüphelerini şöyle dile getirmektedir:

"[Hz. Fâtıma'nın] acı çektiği başka olaylar da olmuştur, ancak bunlar şüpheye yer bırakmayacak şekilde tam olarak kanıtlanamamıştır. Bunlar arasında evinin gerçekten yakılması, kaburgasının kırılması, düşük yapması, yanağına tokat atılması, kendisinin ve başkalarının dövülmesi sayılabilir. Bunlar, birçok tarihî rivayette olduğu gibi, ya asıl metinlerinde (metn) ya da râvi zincirlerinde (sened) kendilerine karşı soru işaretleri bulunan rivayetlerde kaydedilmiştir. Bu nedenle, geçmişte düşük meselesini hatta hamileliğin bile varlığını sorguluyor gibi görünen Şeyh el-Müfîd gibi bazı âlimler tarafından (Allah onlardan razı olsun) dile getirildiği gibi bazı soruları gündeme getirdik - her ne kadar ikincisi [hamilelik] konusunda kendisiyle aynı fikirde olmasak da. Bununla birlikte, Şeyh Muhammed Hüseyin Kâşifülgitâ'nın dövme ve yanağına tokat atma konusunda yaptığı gibi bu olayların gerçekleşmiş olabileceğini inkâr etmiyoruz çünkü inkâr etmek de kabul etmek kadar kanıt gerektirir. Her hâlükârda kesin olan şey, bir bütün olarak mütevâtir seviyesine ulaşan çok sayıda rivayetin, sadece evini teşhir ederek, ona saldırarak ve onu yakmakla tehdit ederek bile olsa ona bir saldırı olduğunu doğrulamasıdır - ve bu tek başına işlenen suçun derecesini kanıtlamak için yeterli olmalıdır.

38 Khetia, *Fatima as a Motif of Contention and Suffering in Islamic Sources*, 59-78.

39 Lutfi, "Eyyâm-i Fâtımiyye ve Menâsik-i Şekl Yafte Pirâmûn-i Ân", 23-24.

Bu, işleyenlerin peşini bırakmayan bir suçtu ve bu nedenle ilk halife ölürken şöyle demişti: 'Keşke bana savaş açmış olsa bile Fâtîma'nın evini teşhir etmemiş olsaydım'.<sup>40</sup>

Fazlullah ve takipçilerinin eleştirileri iki yönlüdür. Öncelikle bu husustaki bazı anlatıların birbiriyle çeliştiğini iddia etmektedirler. Ayrıca, o dönemde Hz. Fâtîma'ya karşı bir saldırı oldukça olası olsa da, günümüzde bu meseleyi tekrar gündeme getirmek Müslüman toplumuna maslahatına uygun değildir. İslam toplumunun bir arada kalması, tarihsel olayların tekrar tartışılmasından daha önceliklidir.<sup>41</sup>

Fazlullah'ın ve takipçilerinin görüşleri özellikle de Kum ulemâsı tarafından ciddi bir tepkiyle karşılanmıştır. Fazlullah diğer bir konuşmasında "Fâtîma'nın kaburgasının kırılmadığını iddia etmediğini, sadece bunu olası görmediğini" belirtmekte, tarihsel analize dayalı bir soru işareti yükselttiğini ancak insanların beş yıldır bu konuyu konuşup durduğunu belirtmektedir. Öyle ki "sanki Müslümanların karşı karşıya olduğu tehlikeler ve içinde yaşadığımız tüm adaletsizlikler bir hiçmiş ve önemli olan tek şey bu tarihî meseleymiş gibi" dünyanın dört bir yanında konuya dair broşürler dağıtılmaktadır. Fazlullah konuyu gündemde tutanları İslam'ın karşı karşıya olduğu sorunları önemsememekle suçlamaktadır.<sup>42</sup>

Kum ulemâsından Allame Seyyid Ca'fer Murtaza el-Âmilî (ö. 2019) ise Fazlullah'a karşı doğan tepkinin bir sözcüsü hâline gelmiştir. el-Âmilî 1997 yılında konuya dair *Me'sâtü'z-Zehrâ*<sup>43</sup> isimli kapsamlı bir eser kaleme almış ve burada Hz. Fâtîma'ya uygulanan şiddete dair rivayetleri detaylı bir incelemeye tabi tutmuştur. Kitabın yapısına bakıldığında Hz. Fâtîma'nın şehadeti hakkında dile getirilen şüphelerin çürütülmeye yönelik olarak kaleme alındığı görülmektedir. Örneğin Hz. Fâtîma'nın kapısının yakıldığı yahut kapıyla duvar arasında sıkıştığına dair rivayetlere, o dönemde Medine'deki evlerin kapısının olmadığı yalnızca perdeyle yetinildiği yönünde eleştiriler bulunmaktadır. Aynı şekilde Hz. Fâtîma şiddet görürken Hz. Ali'nin buna müdahale etmemesinin mümkün olmadığı da dile getirilmektedir. Bu eserde el-Âmilî Fazlullah'ın ismini anmasa da onun dile getirdiği soruları "bazıları diyor ki" diyerek tek tek cevaplamaktadır. Bu kapsamda Hz. Fâtîma'nın kaburgalarının kırılması, o sırada hamile oluşu, düşük yapması gibi birçok husus bu eser içerisinde tartışmaya açılmıştır.

Bu tartışma üzerine her iki taraftan da çok sayıda eserin üretildiği görülmektedir. Böylece modern dönemde Şîî dünyada Hz. Fâtîma hakkında yeni bir literatür oluşmuştur. Örneğin Seyyid Necîb Nüreddin *Me'sât-ü Kitâbi'l-Me'sât* eseriyle ve Şeyh Ca'fer el-Şâhûrî el-Behrânî *Mercîyyeti'l-Merhale* eserleriyle Fazlullah'ın görüşlerini desteklemiştir. Yine karşı tarafta da

40 Sayyid Muhammad Husayn Fadlallah, *ez-Zehrâü'l-Kudve*, ed. Hüseyin Ahmed el-Haşn (Beyrut: Dârü'l-Melâk, 2001), 109-110.

41 Stephan Rosiny, "'The Tragedy of Fâtîma Al-Zahrâ'" in the Debate of Two Shiite Theologians in Lebanon", *The Twelver Shia in Modern Times: Religious Culture & Political History*, ed. Rainer Brunner - Werner Ende (Leiden: Brill, 2001), 213-214.

42 Sayyid Muhammad Husayn Fadlallah, "Fatimah al-Ma'sumah (as): a role model for men and women", *al-islam.org* (Erişim 14 Kasım 2023).

43 el-Seyyid Ca'fer el-Murtadâ el-Âmilî, *Me'sâtü'z-Zehrâ: şubuhât .. rudûd* (Beyrut: Dârü's-Sîre, 1997).

Hız. Fâtıma'nın şehit olduğunu ispatlamaya yönelik eserler kaleme alınmıştır. Örneğin Ayetullah Şeyh Ca'fer Subhânî Tebrîzî konuya dair *el-Hüccetü 'l-Garrâ alâ Şehâdeti 'z-Zehrâ* isimli bir eser kaleme alarak Hız. Fâtıma'nın şehadetini tarihsel delillerle ortaya koymaya çalışmıştır.<sup>44</sup>

Tarihsel sürece ek olarak, *eyyâm-ı fatîmiyye*'nin icrası, matemîn mahiyeti ve bugünlerde sosyal hayatta uyulması gereken kurallar konusunda da görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Şîî âlimler merasimlerin meşid ve hüseyniyelerde icra edilmesi, sokaklara taşması, tabut taşıma gibi daha önce gelenekte olmayan merasimlerin icra edilmesi, bugünlerde düğün yapmanın hükmü gibi hususlarda farklı tavırlar benimsemektedir.<sup>45</sup>

#### 4. Modern İnan Kadınının Rol Modeli Olarak Hız. Fâtıma

Şîî tarihine yön vermiş çok sayıda kadın figür vardır. Hız. Fâtıma, Hız. Zeynep, İmam Rıza'nın kız kardeşi Fâtıma Masume ve İmam Cevâd'ın kızı Hekime gibi kadın figürler Şîî imamların en büyük destekçilerindedir. Hız. Hüseyin'in kız kardeşi Zeynep, Kerbelâ sonrasında yaşanan süreçte Ehl-i beytin sözcüsü olmuş ve abisinin davasını göğüslemiştir. Hatta tabiri caizse Kerbelâ mesajını dünyaya yayan asıl kişi odur. Tıpkı Hız. Zeynep'in Kerbelâ Vakası sonrasında yaptığı konuşma gibi, Hız. Fâtıma'nın Hız. Ali'nin hilafetini savunduğu konuşma da, Hız. Fâtıma'nın kendi hakkından ziyade İslam dininin esaslarını koruduğu, mevcut bozulmaya itiraz ettiği önemli bir tarihsel an olarak okunmaktadır. Bu kadın simalar ve onların etrafında gelişen dinî pratikler, Şîî gelenekte kadının yerinin Sünnî geleneğe nazaran daha üstün olduğunun iddia edilmesine sebep olmuştur.<sup>46</sup>

İslam İnan Devrimi sürecinde ve sonrasında Hız. Fâtıma başta olmak üzere bu kadın figürlerin yaşamları, Müslüman kadının sosyal hayattaki konumuna referansla tekrar yorumlanmıştır. Bu bağlamda Hız. Fâtıma hem ulemâ hem de medya tarafından “modern Şîî kadını özgür kılacak kişi” olarak zikredilmiş, hayatına ve kişiliğine dair rivayetler modern toplumsal şartlar bağlamında tekrar gündeme getirilmiştir. Bu söyleme göre, Hız. Fâtıma en iyi eş, en iyi anne ve ideal Müslüman kadındır. Hicabıyla, sosyal hayatta ve evinde yüklediği sorumluluklarla günümüz İnan kadını için en iyi örnektir.<sup>47</sup> Dolayısıyla İnan kadını kamusal alanda ve modern dünyada kendi kimliğiyle var olmak istiyorsa Hız. Fâtıma'yı modellemelidir.

Dinî ve millî günlerin iç içe geçtiği İnan'da Hız. Fâtıma'nın doğumu, evliliği ve ölümünün her birine ayrı bir önem atfedilmektedir. Hız. Fâtıma'nın doğumu kadınlar ve anneler günü olarak kutlanmakta ve bu vesileyle resmî-gayriresmî bazı kutlamalar yapılmaktadır. Hız. Ali'yle Hız. Fâtıma'nın evlendiği gün ise millî evlilik ve aile günü olarak tebrik edilmektedir. Bu bakımdan modern dönemde Hız. Fâtıma'nın Şîî kadınlar için örnekliliğinin farklı vesilelerle

44 Rosiny, “The Tragedy of Fâtıma Al-Zahrâ” in the Debate of Two Shiite Theologians in Lebanon”, 212.

45 “İntikâd-ı Şedid be Nahve-yi Bergozârî-yi Tecemmu' -yi be Nâm Hey'ethâ-yı 'Âşûrâ-yı Fâtımî der Tehrân”, *Ârmân-ı Hey'et* (1387); “Destehâ-yı 'Azâdârî Muhtaş 'Âşûrâ Est: ne Eyyâm-ı Fâtımiyye”, *Karbobala* (1395).

46 Moojan Momen, “Women iii. In Shi'ism”, *Encyclopaedia Iranica* (2012); Rahbari, “Mother of Her Father”: Fatima-Zahra's Maternal Legacy in Shi'a Islam”, 27; Pierce, *Twelve Infallible Men*, 114-116.

47 Kashani-Sabet, “Who Is Fatima?”, 2-3.

sık sık gündeme geldiği görülmektedir. Pierce'ın ifadesiyle “Fâtîma'nın hatırasının yeniden biçimlendirilmesi, Müslüman kadın öznenin tasavvur edilme biçimine güçlü bir şekilde meydan okumakta ve bir dizi erkek ve kadın Şîî tarafından kadınların kamusal rolünü genişletmek için etkili bir şekilde kullanılmaktadır.”<sup>48</sup> Bu bakımdan modern İran'da yaşamına ve ölümüne en çok atf yapılan kadının Hz. Fâtîma olduğunu söylemek yerinde olacaktır.

Ali Şerîatî meşhur *Fâtîma Fâtîmadır* isimli eserinde, modern dönemde kendisi olmak, kendisini tekrar keşfetmek isteyen Müslüman kadın için Hz. Fâtîma'yı bir referans noktası olarak sunar. Geleneksel ve modern kadın tiplerinin her ikisini de taklit etmek ve benimsemek istemeyen modern Müslüman kadın için üçüncü bir seçenek vardır: Fâtîma ve Fâtîmavârî kadın tipi.<sup>49</sup> Şerîatî'nin tasvirindeki Fâtîma mazlum ve devrimcidir. Şerîatî, Hz. Fâtîma'nın doğumu ve ölümü hakkındaki popüler rivayetlerin ötesinde, nasıl yaşadığı, nasıl “kendi olduğu” konusuna önem vermektedir. Şerîatî Hz. Fâtîma için düzenlenen matem meclislerini de halkın teveccühü bağlamında övmekte, ancak her sene yas törenleri düzenlenmesine rağmen, halkın onun yaşamından habersiz olduğunu ve o “devrimci” liderden yalnızca bir “inilti” duyulduğunu söyleyerek mevcut durumu eleştirmektedir. Bir kadın Fâtîma'yı yalnızca “böğrüne kapının çarptığı günde” hatırlıyorsa ve hayatı hakkında bilgi sahibi değilse, bunun sorumlusu alimlerdir.<sup>50</sup>

Klasik kaynaklar genellikle Hz. Fâtîma'nın eşlik, annelik ve evlatlık rolüne vurgu yaparken, modern dönemde dikkatler gittikçe mücadelesine ve ölümüne odaklanmaya başlamıştır.<sup>51</sup> Hz. Fâtîma da dâhil olmak üzere önemli kadın dinî figürlerin kaynaklarda ele alınış şekli, yazarın ve dönemin “ideal kadın” yahut “ideal anne” prototipini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla günümüzde Hz. Fâtîma'nın anlaşılma şekli yine günümüzün şartlarına ve ideallerine göredir. Hatta yazılı geleneğin çoğunlukla erkekler tarafından inşa edildiği düşünülecek olursa, önemli kadın figürlerin anlatılma biçiminin de “erkeklerin ideal kadın beklentilerini” yansıttığını göz ardı etmemek gerekir ki bu da doğal olarak zamana ve şartlara göre değişmektedir.<sup>52</sup> Bu bakımdan günümüzde de Hz. Fâtîma'ya dair değişmez ve tek bir imajın olduğunu iddia etmek mümkün değildir.

Hz. Fâtîma İran'daki hicap hassasiyetiyle de yakından ilişkilendirilmiştir. Hz. Fâtîma'nın tesettürü İran kadını için bir model olarak sunulmuş, hatta mevcut durumu geçmişe referansla temellendirmenin bir örneği olarak Hz. Fâtîma'nın İran tipi *çadur* giydiği iddia edilmiştir.<sup>53</sup> *Eyyâm-ı fâtîmiyye* süresince “ıffet ve tesettür” temalı çeşitli sergiler ve festivaller düzenlenmekte, bu temada çizimler ve şiirler kaleme alınmakta ve bugünler hicap kültürünü yaymak amacıyla kullanılmaktadır.<sup>54</sup>

48 Pierce, “Remembering Fâtîma”, 346.

49 Ali Şerîatî, *Kadın (Fatıma Fatımadır)*, çev. Esra Özlük (Ankara: Fevr Yayınları, 2011), 51-52.

50 Şerîatî, *Kadın (Fatıma Fatımadır)*, 16-20, 35,39.

51 Pierce, “Remembering Fâtîma”, 352-353.

52 Kashani-Sabet, “Who Is Fatima?”, 5.

53 Ziba Mir-Hosseini, *Islam and Gender: The Religious Debate in Contemporary Iran* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1999), 56.

54 Lutfî, “Eyyâm-ı Fâtîmiyye ve Menâsik-i Şekl Yafte Pirâmûn-i Ân”, 26-27.

Gerçekten de devrim sonrasında, Hz. Fâtıma'nın ideal kadın oluşu sloganı üzerinden inşa edilen söylem ve hicap zorunluluğu gibi kadın haklarını bazı açılardan sınırlayan düzenlemeler, geleneksel ve muhafazakâr ailelerin nezdinde kamunun meşrulaşmasını sağlayarak, kadınların kamudaki görünürlüğüne artmasına sebebiyet vermiştir. Oysaki ilk bakışta İran İslam Devrimi sonrasında politikalar ve söylemler kadının sosyal hayattan tamamen uzaklaşacağı intibasını vermektedir.<sup>55</sup> Bu da göstermektedir ki İran'da ideal kadın imajı dinî referansların yanı sıra, modernite, sekülerizm, insan hakları, yönetim biçimi gibi birçok hususun da etkisiyle şekillenmektedir ve sürekli bir dönüşüm içindedir. Örneğin İran İslam Devrimi'nin yaşandığı dönemde kadının devrimci ve mücadeleci yönüne yapılan vurgunun, özellikle son yıllarda verilen kadın mücadelesi ve protestolar bağlamında düşünüldüğünde, aynı çağırışımı yapmayacağı ortadadır.

Son olarak, Hz. Fâtıma'nın örnekliğinin yalnızca kadınlarla sınırlı olmadığı belirtilmelidir. Bu dönemde Hz. Fâtıma'nın erdemi, dinî mertebesi ve kendi döneminin İmamı, yani Hz. Ali için verdiği mücadele kadın erkek fark etmeksizin tüm Şiîler için örnek gösterilmekte ve erkekler de tıpkı kadınlar gibi Hz. Fâtıma'yı taklit etmeye davet edilmektedir. Ancak aile içindeki konumu, yaşamı ve bir kadın olarak toplumda gösterdiği duruş, tabiatıyla, kadınlar için olan örnekliğinin öne çıkarılmasına sebep olmuştur.

## Sonuç

Hz. Fâtıma'nın ardından tutulan matem, her ne kadar kökenleri geçmişe dayansa da, İran İslam Devrimi sonrasında Şiî halk dindarlığının önemli bir ögesine dönüşmüş ve yaygın kitleler tarafından icra edilmeye başlamıştır. Bu matemlerin yaygınlaşmasında öncelikle Hz. Fâtıma'nın Şiî gelenek için öneminin ve ölümüne dair rivayetlerin etkili olduğu ortadadır. Zira Hz. Fâtıma'nın Hz. Ömer tarafından şiddete uğradığı ve doğrudan ya da dolaylı olarak bu şiddet sonucunda vefat ettiğine dair popüler rivayetler, vefatının şahadet olarak görülmesine sebep olmuştur. Devrim sonrası süreçte Hz. Fâtıma'nın İranlılar ve bilhassa İran kadını için rol model olarak ortaya konması da bu matemlerin icrasında ve yayılışında etkili olmuştur. Matem merasimleri de dâhil olmak üzere çeşitli dinî ve millî vesilelerle Hz. Fâtıma'nın örnekliği ve bir Şiî olarak imamet uğruna verdiği siyasi mücadeleler hatırlanmaktadır; *eyyâm-ı fâtımiyye*'de düzenlenen törenler, paneller ve posterlerle birlikte siyasi olgulara ve olaylara atıf yapılmaktadır. Bu noktada geçmişin nasıl ve niçin araçsallaştırıldığının anlaşılabilmesi için konu ve dönem üzerine daha detaylı araştırmalar yapılmalıdır.

Modern dönemde Hz. Fâtıma'nın ardından tutulan matemlerin yanı sıra, Şiî takvime çeşitli dinî gündemlerin dâhil olduğu görülmektedir. Bu bakımdan Hz. Ali ve Hz. Hüseyin'in dışındaki İmamların yanı sıra, Müslim b. Akîl, Hz. Hüseyin'in kızı Rukayye ve Hz. Ali'nin eşi Ümmü'l-Benîn gibi dinî figürlerin de matemini tutulmaya ve bu günlerde özel programlar

55 Mir-Hosseini, *Islam and Gender*, 7-10. İran İslam Devrimi sonrasında Hz. Fâtıma'nın bir örnek olarak öne çıkarılmasına dair bk. Mir-Hosseini, *Islam and Gender*, 51-58.

düzenlenmeye başlanmıştır. Görüldüğü üzere Muharrem merasimleri bir Şîi matem kültürü yaratmış ve bu kültürün sınırları gün geçtikçe gelişerek, Kerbelâ matemlerinin sınırlarını aşmıştır. Bu bakımdan Hz. Fâtîma'nın ardından tutulan matemlerin, Muharrem ayının öncülük ettiği geniş bir matem kültürünün parçası olarak okunması ve değerlendirilmesi yerinde olacaktır.

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

**Finansal Destek:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Conflict of Interest:** The author has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author declared that this study has received no financial support.

## Kaynakça/References

- Akdoğan, Mehmet Nur. "Kitâbu Süleym b. Kays ve Kaynaklık Değeri". *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 3/2 (Aralık 2014), 1-22.
- Âmilî, el-Seyyid Ca'fer el-Murtadâ. *Me'sâtü'z-Zehrâ: şubuhât .. rudûd*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü's-Sire, 1997.
- Arı, Mehmet Salih. "Şia Kaynaklarında Hz. Fâtîma". *Cennet Kadınlarının Seyyidesi Hz. Fâtîma*. ed. Ali Aksu. 117-134. Sivas: Sivas Belediyesi, 2017.
- Ârmân-ı Hey'et. "İntikâd-ı Şedîd be Nahve-yi Bergozârî-yi Tecemmu'-yi be Nâm Hey'ethâ-yı 'Âşûrâ-yı Fâtîmi der Tehrân". 1387. Erişim 27 Kasım 2023. <https://www.armanehayat.ir/report/2025>
- Aubin, Eugène. *La Perse: d'auhourd'hui*. Paris: Librairie Armand Colin, 1908.
- Ayoub, Mahmoud M. *Redemptive Suffering in Islam: A Study of the Devotional Aspects of Ashura in Twelver Shi'ism*. Paris, New York: The Hague, 1978.
- Bâkî, İmâdüddîn. "Şâm-ı ğarîbân". *Merkez-i Dâ'iret'ül-Me'ârif-i Bozorg-i İslâmî*. 05 Eylül 2021. Erişim 21 Şubat 2024. <https://www.cgie.org.ir/fa/article/257832/شام-غریبان>
- Büyükkara, Mehmet Ali. *İmâmiyye Şîası'na Göre Önemli Tarih, Gün ve Geceler (Şeyh Müfîd ve Şeyh Bahâi'nin Takvimleri)*. Çanakkale: Aslı Ofset, 1999.
- Clohessy, Christopher Paul. *Fâtîma, Daughter of Muḥammad*. New Jersey: Gorgias Press, 2. edition., 2018.
- Çelenk, Mehmet. *16-17. yüzyıllarda İran'da Şîiliğin Seyri*. Bursa: Emin Yayınları, 2013.
- Daftary, Farhad. "Ahl Al-Kisâ". *Encyclopaedia of Islam, THREE*. 2008. Erişim 25 Şubat 2024. [https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/ahl-al-kisa-SIM\\_0311](https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/ahl-al-kisa-SIM_0311)
- Demir, Habip. "Günümüz İran Şîiliğinde Kutsal Gün ve Geceler". *İlahiyat Akademi* 5 (2017), 165-192.
- Demircan, Adnan. "Hz. Peygamber'in Soyu Kimden Devam Etti?" *İslam Tarihi*. Erişim 27 Kasım 2023. <http://www.islamtarihi.net/2020/10/hz-peygamberin-soyu-kimden-devam-etti.html>
- Fadlallah, Sayyid Muhammed Husayn. *ez-Zehrâü'l-Kudve*. ed. Hüseyin Ahmed el-Haşn. Beyrut: Dârü'l-Melâk, 2. Basım, 2001.
- Fadlallah, Sayyid Muhammad Husayn. "Fatimah al-Ma'sumah (as): a role model for men and women". *al-islam.org*. Erişim 14 Kasım 2023. <https://www.al-islam.org/ur/fatimah-al-masumah-role-model-men-and-women-sayyid-muhammad-husayn-fadlallah/chapter-4-questions-and>
- Felâhzâde, Ahmed. "Merâsim-i Fâtîmiyye ve Şivehâ-yı Hânşisâzî-yi Fitnehâ-yi Düşmânân". *Faşlnâme-yi*

- 'İlmî-Taḥaṣṣuṣî-yi Vîje-yi Mubelligân 11 (1401), 109-120.
- Gündüzöz, Güldane. "Some Ideas on the References of Legendary Typology of The Holy Fâtîma". *Dini Araştırmalar* 22/55 (2019), 9-26. <https://doi.org/10.15745/da.552017>
- Kâdî Abdülcebbar. *Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve: Mucizelerle Hz. Peygamber'in Hayatı*. ed. Hüseyin Hansu. çev. M. Şerif Eroğlu - Ömer Aydın. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- Kandemir, M. Yaşar. "Fâtîma". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/219-223. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Karaman, Kasım. "Ritüellerin Toplumsal Etkileri". *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 21 (Mayıs 2010), 227-236.
- Karbobala. "Destehâ-yı 'Azâdârî Muhtaş 'Âşûrâ Est: ne Eyyâm-ı Fâtîmiyye". 1395. <https://www.karbobala.com/news/info/3702>
- Kashani-Sabet, Firoozeh. "Who Is Fatima? Gender, Culture, and Representation in Islam". *Journal of Middle East Women's Studies* 1/2 (2005), 1-24.
- Kaynamazoğlu, Zeynep Sena. "Matemin Gölgesinde Sivil Bir Fenomen: İran'da Dinî Heyetler". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 58 (Aralık 2022), 67-76.
- Khetia, Vinay. *Fatima as a Motif of Contention and Suffering in Islamic Sources*. Canada: Concordia University, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Lutfî, Fatime. "Eyyâm-i Fâtîmiyye ve Menâsik-i Şekl Yafte Pirâmün-i Ân". *Neşriyye-yi Şehr-i Kânûn* 5 (1392), 25-27.
- Meclisî, Muhammed Bâkır. *Bihârî'l-envârî'l-câmi'a li-düreri aḥbârî'l-e'immeti'l-ethâr*. Beyrut: Müesseset'ül-vefâ, 2. Basım, 1403.
- Mezâherî, Muhsin Hesam. *Resâne-yi Şi'e: Câmi'eşinâsî-yi Âinhâ-yi Sugvârî ve Hey'ethâ-yi Mezhebî der İrân*. Tehran: Neşr-i Beyn'ul-Milel, 1374.
- Mezâherî, Muhsin Hesam. *Trajedî-yi Cihân-ı İslâm: 'Ezâdârî-yi Şi'eyân-ı İrân be Rivâyet-i Sefernâmenivisân, Müsteşriḳân ve İrânşinâsân (ez Şafeviyye ta Cumhûrî İslâmî)*. 3 Cilt. İsfahan: Neşr-i Ârmâ, 1397.
- Mir-Hosseini, Ziba. *Islam and Gender: The Religious Debate in Contemporary Iran*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1999.
- Mixon, Candace. *Mother of Her Father: Devotion To Fatima Al-Zahra In Contemporary Iran*. Chapel Hill: University of North Carolina, Doktora Tezi, 2019.
- Momen, Moojan. "Women iii. In Shi'ism". *Encyclopaedia Iranica*. 2012. Erişim 25 Kasım 2023. <https://www.iranicaonline.org/articles/women-shiism>
- Nasr, Seyyed Hossein. "Shi'ism and Sufism: Their Relationship in Essence and in History". *Religious Studies* 6/3 (1970), 229-242.
- Nazarî Mukaddem, Cevâd. "Fâtîmiyye". *Ferheng-i Sug-i Şi'e*. ed. Muhsin Hesam Mezâherî. 365-366. Tehran: Ḥayme, 2016 1395.
- Öztürk, Mustafa. "Hz. Ali ve Hz. Fâtîma'ya Nisbet Edilen Mushafların Mahiyeti". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2006), 15-38.
- Pâygâh-i İttîlâ'-yi Rasânî-yi Daftar-i Haḍrat-i Âyatullâh'il-'Uzmâ Makârim Şîrâzî. "Bergozârî-yi Merâsim-i Şâdî der Eyyâm-ı Fâtîmiyye". Erişim 27 Şubat 2024. <https://www.makarem.ir/main.aspx?typeinfo=21&lid=0&mid=262728&catid=46973>

- Päygâh-i İttîlâ'-yi Rasânî-yi Daftar-i Hađrat-i Āyatullāh'il-'Uzmâ Makārim Şîrāzî. "Püşîden-i Libâs-ı Meşki Berâyi Hađret-i Fâtîme Zehrâ Selâmulâhi Aleyhâ". Erişim 27 Şubat 2024. <https://www.makarem.ir/main.aspx?typeinfo=21&lid=0&catid=46973&mid=262724>
- Pierce, Matthew. "Remembering Fâtîma: New Means of Legitimizing Female Authority in Contemporary Shî'î Discourse". *Women, Leadership, and Mosques: Changes in Contemporary Islamic Authority*. ed. Masooda Bano - Hilary Kalmbach. 345-362. Leiden: Brill, 2012.
- Pierce, Matthew. *Twelve Infallible Men: The Imams and the Making of Shi'ism*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2016.
- Pûsânî, Seyyid Muhammed Bâkir. "Târihçe-yi 'Ezâdârî-yi Fâtîmiyye". *İjtihadnet*. 1398. <http://ijtihadnet.ir/%D8%AA%D8%A7%D8%B1%DB%8C%D8%AE%DA%86%D9%87-%D8%B9%D8%B2%D8%A7%D8%AF%D8%A7%D8%B1%DB%8C-%D9%81%D8%A7%D8%B7%D9%85%DB%8C%D9%87-%D9%85%D8%AD%D9%85%D8%AF-%D8%A8%D9%88%D8%B3%D8%A7%D9%86%DB%8C/>
- Rahbari, Ladan. "'Mother of Her Father': Fatima-Zahra's Maternal Legacy in Shi'a Islam". *Journal of Shi'a Islamic Studies* 11/1-2 (2018), 23-41. <https://doi.org/10.1353/isl.2018.0004>
- Râzî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb b. İshâk el-Küleynî. *el-Uşûl mine'l-Kâfî*. 8 Cilt. Tehran: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmiyye, 4. Basım, 1407.
- Rosiny, Stephan. "'The Tragedy of Fâtîma Al-Zahrâ'' in the Debate of Two Shiite Theologians in Lebanon". *The Twelver Shia in Modern Times: Religious Culture & Political History*. ed. Rainer Brunner - Werner Ende. 207-219. Leiden: Brill, 2001.
- Ruffle, Karen G. "May Fatimah Gather Our Tears: The Mystical and Intercessory Powers of Fatimah al-Zahra in Indo-Persian, Shi'i Devotional Literature and Performance". *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 30/3 (2010), 386. <https://doi.org/10.1215/1089201X-2010-021>
- Süleym b. Qays. *Kitâbü Süleym b. Qays el-Hilâli*. ed. Muhammed Bâkir el-Ensârî el-Zencânî. Kum: Neşrü'l-Hâdî, 1320.
- Şeriati, Ali. *Kadın (Fatıma Fatımadır)*. çev. Esra Özlük. Ankara: Fecr Yayınları, 2011.
- Uludağ, Süleyman. "Âl-i Abâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/306-307. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.



## Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Esad Efendi Koleksiyonu'nda Bulunan Farsça Münşeât Mecmuaları

### The Persian *Munshēāt Mecmuas* in the Esad Efendi Collection of the Süleymaniye Manuscript Library

Nergis Keshani Çalışır<sup>1</sup> 



#### öz

Osmanlı Devleti'nde resmî tarih yazıcılığı (vağ'anüvislik) görevini yürüten, Türkçe ilk resmî gazete *Takvîm-i Vekâyi*'nin nâzırlığını yapan ve 1835-1836 yıllarında bir yılı aşkın bir süre İran'da elçi olarak bulunan Sahaflar Şeyhizâde Esad Efendi'nin (ö. 1848) tarihî ve edebî eser ağırlıklı kitap koleksiyonu, birçok açıdan incelenmeyi gerektirir. Esad Efendi'nin 4000 cilt civarı yazma eser bulunan koleksiyonunda güzel yazı (*inşâ*) sanatının önemli örneklerini içeren 193 münşeât mecmuası yer alırken bunlardan 33'ü Farsça münşeâtlardan oluşmaktadır. Özellikle Selçuklu, Osmanlı ve Safevî tarihinde önemli roller oynamış pek çok isme ait mektubun yer aldığı bu mecmuaları, talimî (didaktik) ve özel/resmî mektupları içeren münşeâtlar şeklinde iki kategoriye ayırmak mümkündür. Bu çalışmada inşâ sanatına ve münşeât mecmualarına dair genel bir girişin ardından Esad Efendi Koleksiyonu'nda yer alan ve üzerinde detaylı bir inceleme yapılmamış olan 22 Farsça münşeât mecmuası fizikî özellikleri ve muhtevaları açısından değerlendirilip ilim âlemine tanıtılmaya çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Sahaflar Şeyhizâde Esad Efendi, İnşâ Sanatı, Farsça Münşeâtlar, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Esad Efendi Koleksiyonu, Yazma Eserler

#### ABSTRACT

Sahaflar Şeyhizâde Esad Efendi (d. 1848) was the official historiographer (*vak'anüvis*) of the Ottoman Empire, editor-in-chief of the first official Turkish newspaper, *Takvîm-i Vekâyi*, and ambassador to Iran for over a year in 1835-1836. Consisting of nearly 4,000 bound manuscripts, his book collection contains several important examples of the art of creative composition (*inshâ*) and deserves to be studied from a variety of perspectives. His collection has 193 *munshēāt* books, 33 of which are Persian *munshēâts*. These *munshēāt* books can also be divided into two general categories: didactic and private/official letters. In terms of content, these books include many letters from important personalities who played crucial political, religious, and cultural roles in Seljuk, Ottoman, and Safavid history. After an introduction on the art of creative composition, this article examines and introduces the scholarly world to the individual *munshēāt* and *munshēât*

<sup>1</sup>Sorumlu yazar/Corresponding author:

Nergis Keshani Çalışır (Öğr. Gör.),  
İbn Haldun Üniversitesi, Yabancı Diller  
Yüksekokulu, İstanbul, Türkiye  
E-posta: narges.keshani@ihu.edu.tr  
ORCID: 0000-0002-4951-3101

Başvuru/Submitted: 27.10.2023

Revizyon Talebi/Revision Requested:

25.01.2024

Son Revizyon/Last Revision Received:

04.02.2024

Kabul/Accepted: 22.02.2024

**Atıf/Citation:** Keshani Çalışır, Nergis. The Persian *Munshēāt Mecmuas* in the Esad Efendi Collection of the Süleymaniye Manuscript Library. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 14/1, (Mart 2024): 249-268.  
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2024.1382327>

compilations, as well as the 22 Persian *munsheât* compilations, from the Esad Efendi Collection, which have yet to be analyzed in detail, in terms of their physical details and contents.

**Keywords:** Sahaflar Şeyhizâde Esad Efendi, The Art of Creative Composition, Persian *Munsheâts*, Süleymaniye Manuscript Library, Esad Efendi Collection, Manuscripts

## EXTENDED ABSTRACT

Sahaflar Şeyhizâde Esad Efendi (d. 1848) was one of the most important figures in 19<sup>th</sup>-century Ottoman political and cultural history. After teaching at *Mūsile-i Sahn*, he held many high-ranking administrative positions, such as Regent of the Judge, Correspondent of the Office of the Sheikh al-Islam, Recorder of Events in the Qadiate of Istanbul, Official Historian, Chief Judge of the Army, Ambassador to Iran, Minister of the Imperial Printing House, Member of the Assembly of Justice, Naqib al-Ashraf, Chief Judge of Rumelia, Member of the Assembly of Education, and Head of the Assembly of Education. In addition to his political and administrative activities, Esad Efendi's name is remembered for the poems and books he wrote and works he translated. Having been a good collector like his father Ahmed Efendi and his spiritual advisor the Mawlawi Hâlet Efendi (d. 1822), Esad Efendi scrutinized the works he added to his library. In 1846, two years before his death, Esad Efendi donated the books he had collected during his life in a pious endowment. Esad Efendi had served as the official historiographer (*vağ'anivîs*) of the Ottoman Empire, editor-in-chief of the first official Turkish newspaper *Takvîm-i Vekâyi*, and ambassador to Iran for over a year in 1835-1836, and his collection of nearly 4,000 bound manuscripts, including important examples of the art of creative composition (*inshâ*), was no coincidence. His collection contains 193 *munsheât* books, 33 of which are Persian *munsheâts*.

The art of creative composition (*inshâ*) is the general name given to any kind of writing that aims to demonstrate the power and value of writing. In *Dānishnāmey-i Edeb-i Fārisī*, the word *inshâ* means to create and bring forth and has three literary meanings: a) a writer who uses eloquence to express their thoughts and feelings through construction, a technique that belongs only to prose; b) in the art of *me'ānī*, *inshâ* means a statement whose meaning is not likely to be true or false, the opposite of news, a statement that cannot be denied or proven, and a statement through which the speaker or writer does not intend to show something in the real world; and c) in the official and historical context, *inshâ* means a *dīvān* and vizierate whose duty is to write official and state correspondence. Meanwhile, the etymological meaning of the word *munsheât* is to make, to produce, to do, to discover, to conceive, to write, to compose a sentence, to organize a speech, or to begin the construction of a building. In its briefest form, *munsheât* means “artful writing” and refers to the drafts a *munshī* [secretary] writes after receiving instructions. *Munsheât* also means a collection of official or unofficial letters written by scribes using literary terms. *Munsheât* writing or correspondence, also known as *teressül*, *mekâtib*, *resâil*, and *nāme-hā*, has a special place in Persian culture and literature as

one of the techniques of construction. The *Dīvān-ı Inshā*, or *Dīvān-ı Resāil*, where the art of construction was intensively used, was an office that prepared official documents on behalf of the ruler and managed government correspondence. The documents produced in this office were gathered together for the training of *munshī* candidates and thus was where *munsheāt* compilations were created. *Munsheāt* compilations often contain samples of official and personal correspondence; sometimes historical, religious, and literary articles; or valuable pieces of poetry or other useful information. Although these compilations share some common features, *munsheāt* can be classified in terms of content as literary, historical and didactic works; in terms of writing style as compositions and compilations; and in terms of language as Arabic, Persian, or Turkish.

Among the 33 Persian *munsheāt* compilations (*mecmuas*) in the Esad Efendi Collection of the Süleymaniye Manuscript Library, 11 *mecmuas* have been previously studied by various scholars (Nos. 1739, 3295/2, 3297, 3298, 3302, 3309, 3329, 3331/5, 3333, 3346, and 3785/26). The remaining 22 compilations in the collection have not yet been fully studied and are registered under the following numbers: 1783, 1888/4, 2733/1, 2808/1, 3319, 3320, 3332, 3339/3, 3353/2, 3369/1, 3369/4, 3371, 3431/14, 3435/1, 3436/7, 3440/1, 3628/7, 3628/9, 3673/14, 3769/21, 3790/30, and 3817/14. These *munsheāts* can also be divided into two main categories: a) the didactic *munsheāts* that were written to instruct *munshī* candidates in the intricacies of the art of creative composition, and b) the *munsheāts* consisting of official and/or unofficial letters written by various historical figures. After the introduction to the art of creative composition, *munsheāts*, and *munsheāt* compilations, this article will discuss the contents of these 22 *munsheāts* that have not yet been studied in detail, with the aim being to introduce them to the scholarly world.

## Giriş

Sahaflar Şeyhi Ahmed Efendi'nin (ö. 1804) oğlu olması hasebiyle “Sahaflar Şeyhizâde” lakabıyla tanınan Esad Efendi (1789-1848), 19. yüzyıl Osmanlı siyaset ve kültür tarihinin önemli simalarından biridir.<sup>1</sup> Tedriste mûsile-i Sahn'a kadar yükseldikten sonra naiplik, meşihat mektupçuluğu, İstanbul kadılığı ve kâtipliği, vak' anüvîslik, ordu kadılığı, İran elçiliği, Matbaa-i 'Âmire, Taqvîmhâne ve *Ta'vîm-i Ve'kâyi* ' nâzırlığı, Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı 'Adliyye üyeliği, nakibüleşraflık, Rumeli kazaskerliği, Meclis-i Ma'ârif-i 'Umûmiyye azalığı, Mekâtib-i 'Umûmiyye nâzırlığı ve nihayet Meclis-i Ma'ârif-i 'Umûmiyye reisliği gibi pek çok üst düzey idarî görevlerde bulunan Esad Efendi, vefatı sonrası Yerebatan'da yaptırdığı kütüphanenin bahçesine defnedilmiştir.<sup>2</sup> Dönemin kaynaklarında güvenilir, çalışkan, zeki, âlim ve şair bir zat olarak nitelenen Esad Efendi'nin adı, siyasi ve idarî faaliyetlerinin yanı sıra yazdığı şiirler ve telif/tercüme ettiği eserle de anılır.<sup>3</sup> Babası Ahmed Efendi ve müntesibi bulunduğu Mevlevî Hâlet Efendi (ö. 1822) gibi iyi bir koleksiyoner olan Esad Efendi,<sup>4</sup> nadide eserlerden oluşan kütüphanesine kattığı yazmaları tetkik etmiş ve birçoğuna ilavelerde bulunmuştur.<sup>5</sup> Esad Efendi, topladığı 4000'e yakın yazmayı 1846'da düzenlediği bir vakfiyeye ilim dünyasının istifadesine sunmuştur.<sup>6</sup> 1914'te Sultanselim'deki Medresetü'l-mütehassısın'e, 1918'de ise Süleymaniye Kütüphanesi'ne nakledilen ve hâlihazırda Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi'ndeki 148 koleksiyondan birini oluşturan Esad Efendi Koleksiyonu'nda sonradan yapılan ilavelerle 3719'u yazma, 555'i basma olmak üzere 4274 cilt eser bulunmaktadır. Özellikle tarihî ve edebî eserler açısından zengin ve kıymetli olan koleksiyonda 193 münşeât mecmuası/kitabı (*kütübü'l-münşeât*) yer alır.<sup>7</sup> Ve'kâyi' kâtipliği, vak' anüvîslik ve Osmanlı Devleti'nin ilk resmî gazetesi *Ta'vîm-i Ve'kâyi* 'nin nâzırlığını yapan Esad Efendi'nin koleksiyonunda inşâ sanatının inceliklerini öğreten çok sayıda münşeât mecmuasının yer alması bir tesadüf değildir. 1835-

1 Esad Efendi'nin hayatı için bk. Ziya Yılmaz, “Esad Efendi, Sahaflar Şeyhizâde”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 11/341-345; Nazlı Vatansver, “Sahaflarşeyhizâde Vakanüvis Esad Efendi'nin (1789-1848) Kendi Kaleminden Oto/biyografik Metin Parçaları”, *Toplumsal Tarih Akademi* 1 (2022), 8-21.

2 Yılmaz, “Esad Efendi, Sahaflar Şeyhizâde”, 11/342.

3 Esad Efendi'nin *Tarih*'i Ziya Yılmaz tarafından neşredilmiştir: Sahaflar Şeyhi-zâde Seyyid Mehmed Es'ad Efendi, *Vak'a-nüvis Es'ad Efendi Tarihi: (Bahir Efendi'nin Zeyl ve İlaveleriyle) 1237-1241/1821-1826*, haz. Ziya Yılmaz (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2000). Esad Efendi'nin *Divan*'ı Fatih Aydoğan tarafından çalışılmıştır. bk. Fatih Aydoğan, *Sahaflar Şeyhi-zâde Es'ad Mehmed Efendi Divanı* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003). Esad Efendi'nin İbn Kemal'in (ö. 1534) itirazları karşısında müfessir Beyzâvi'yi (ö. 1286) savunmak için yazdığı bir risâle için bk. Şükrü Maden, “Sahaflar Şeyhizâde Esad Efendi'nin Beyzâvi Savunusu: İnceleme ve Metin”, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2021), 299-320.

4 Maden, “Sahaflar Şeyhizâde Esad Efendi'nin Beyzâvi Savunusu”, 302.

5 Tuba Çavdar Karatepe, “Esad Efendi Kütüphanesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 11/347.

6 Karatepe, “Esad Efendi Kütüphanesi”, 11/347.

7 Bu mecmuaların bir listesi için bk. *Defter-i Kütüphane-i Esad Efendi* (İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, ts.), 192-197. 193 sayısı kütüphanenin online kataloğu taranarak elde edilmiştir. bk. <https://portal.yek.gov.tr/works/search/full>

1836 yıllarında bir yılı aşkın bir süre İnan'da elçi olarak bulunan Esad Efendi'nin Farsça inşâ geleneğini temsil eden münşeât mecmualarını da koleksiyonuna kattığı görölmektedir.<sup>8</sup> Bu makalede inşâ sanatı ve münşeât mecmualarına dair kısa bir girişin ardından Esad Efendi Koleksiyonu'nda yer alan 33 Farsça münşeât mecmuasına değinilecek ve bu mecmualardan üzerinde henüz detaylı bir inceleme yapılmamış olan 22 münşeât mecmuası fizikî özellikleri ve muhtevaları açaısından değerlendirilecektir.

## 1. İnşâ Sanatı ve Münşeât Mecmuaları

Sözlükte “ortaya çıkarmak”, “ıcat ve ihdas etmek”, “yaratmak”, “kurmak”, “üretmek ve yazmak”, “yazma sanatı ve kompozisyon” gibi anlamlar taşıyan inşâ, amacı yazının gücünü ve değerini göstermek olan her türlü yazı için kullanılan genel bir ifadedir.<sup>9</sup> Sadece Farsça değil, Türkçe nesri de etkileyen bu sanatlı yazı tarzı Osmanlı dönemi kaynaklarına konu olmuştur. *Mevzû 'âtü'l- 'ulûm*'da “'İlmü'l-inşâ” başlığıyla konuyu ele alan Taşköprizâde Ahmed Efendi (ö. 1561), inşâyı mensur sözleri ve münşiler için beğenilen ibareleri ele alan bir ilim dalı olarak tanımlar.<sup>10</sup> Kâtip Çelebi (ö. 1657) de, Taşköprizâde'nin ifadelerini tekrarladıktan sonra, inşânın “yerine, konusuna, maksadına ve amacına yakışan ibareler kullanmak” olduğunu belirtir.<sup>11</sup> İnşâ modern Farsça kaynaklarda detaylı bir tanımla ve yeni tasniflerle ele alınmıştır. *Dânişnâme-i Edeb-i Fârsî*'de inşâ kelimesi yaratmak ve ortaya koymak anlamına gelir ve edebî açaıdan üç anlamı vardır: a) Belagat ve fesahat kullanan yazarın sadece nesre ait bir teknik olan inşâ yoluyla düşünce ve duygusunu ifade etmesi, b) Me'ânî sanatında inşâ, anlamı doğru veya yanlış olma ihtimali olmayan, haberin zıddı, ret edilemeyen veya kanıtlanamayan, konuşanın veya yazarın gerçek dünyada bir şeyi gösterme niyetinde olmadığı bir söz, c) Dîvânî ve tarihî bağlamda inşâ, görevi devlet yazışmalarını yürütmek olan bir dîvân veya vezaret.<sup>12</sup> Dihhudâ'ya göre ise esas olarak nesrin gücünü ve belagatini inceleyen ve âlimler nazarında geçerli görgü kurallarını içeren bu ilmin gelişmesinde hutbe ve risâleler ile hikmette ve dinî ilimlerde ihtisas sahibi kişilerin yazdıklarından yararlanılmıştır.<sup>13</sup>

İnşâ sanatının yoğun bir şekilde kullanıldığı yer olan “Dîvân-ı İnşâ” veya “Dîvân-ı Resâil”, hükümdarlar adına resmî belgeler hazırlayan ve hükümet yazışmalarını yöneten bir kalemdir. Diğer hükümdarlar ve farklı sınıflarla yapılan idarî yazışmaların ve teşrifat içerikli mektupların sayısı zamanla artmış ve başlangıçta vezirin denetiminde olan Dîvân-ı İnşâ giderek bağımsız hâle gelmiştir. Abbâsîler döneminde büyük önem kazanan bu birim, özellikle Gazneliler devrinde

8 Kütüphanedeki Farsça yazma eserlerin yakın zamanda yapılan bir kataloğu için bk. Seyid Muhammed Tağı Hüseyinî, *Fihrist-i Dest Nevîşhâ-yi Fârsî Kitabhâne-i Esad Efendi (İstanbul)*. Tahran: Kitabhâne, Müze ve Merkez-i İşnâd-ı Meclis-i Şûrâ-yı İşlâmî, 1400/2021.

9 İsmail Durmuş, “İnşâ”, *Türkiye Diyanet Vakıf İşlâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 22/334.

10 Taşköprizâde, *Mevzû 'âtü'l- 'ulûm* (İstanbul: İkdâm Matbaası, 1313/1895), 1: 250.

11 Katib Çelebi, *Keşfu 'z-zunûn* (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1947), 1: 181.

12 Hasan Enüşe, *Dânişnâme-i Edeb-i Fârsî* (Tahran: Sâzmân-i Çâp ve İntişârât-i Vezâret-i Ferheng ve İşşâd-ı İşlâmî, 1381/2002), 2: 1278.

13 Mîrzâ Ali Ekber Dihhudâ, *Luğatnâme-i Dihhudâ* (Tahran: Müessese-yi İntişârât-i Dânişgâh-ı Tahran, 1377/1998), 3: 3553.

tüm saray mektuplarını ve hükümdara ait fermanları yazan, denetleyen ve hükümdara gelen mektupları okuyan bir yapı hâlini almıştır.<sup>14</sup>

Dîvândan ya da dîvân dışından bir kâtibin (münşî) aldığı talimat sonrası secili nesir kullanarak hazırladığı metinlere münşeât adı verilir. Münşeât, ayrıca, resmî veya gayri resmî mektup koleksiyonu anlamına da gelmektedir.<sup>15</sup> “Teressül”, “mekâtîp”, “resâil”, “nâme-hâ” olarak da adlandırılan münşeât yazısı veya yazışmaları, inşa ve kâtipliğin tekniklerinden biri olarak Fars kültür ve edebiyatında özel bir yere sahiptir. İnşâ ve münşeâtın genel ve özel olmak üzere iki anlamı daha vardır. Genel anlamda inşa ve münşeât, tüm nesir konularını kapsayan ancak meramı teknik ve sanatkârâne bir şekilde ifade eden, edebî ve yüksek seviyeli nesirdir. Bu nesre *Çehâr Maqâle*, *Kelîle ve Dimne*, *Merzûbânâme*, *Cihângüşây-ı Cüveynî* gibi eserler örnek verilebilir. Özel anlamda ise özel (ihvânî) ve resmî (dîvânî/sultanî) mektupların yazılmasında kullanılan bir nesir türüdür.

Münşeât mecmualarında çok defa özel ve resmî yazışma örnekleri, bazen de tarihî, dinî, edebî nitelikte makaleler, kıymetli nazım parçaları ve daha birçok faydalı bilgiye rastlanır.<sup>16</sup> Bu mecmualar teknik ve süslü nesrin kaynakları arasında yer alır. Debîrler, münşîler veya kâtipler, Arap ve Fars edebiyatında uzun mesai harcamış olan, yazılarında müktesebatlarından yararlanan, devlet ve toplum katında muteber insanlardır. Bunların kaleminden çıkan resmî mektuplar Sâmânîler döneminde sade nesirle yazılırken Gazneliler döneminde Hâce Ebû Naşr-ı Muşkân (ö. 1039/40) ve şakirdi Muhammed b. Hüseyin el-Beyhakî (ö. 1077) gibi münşîler tarafından basit-orta seviyede bir nesirle yazılmıştır. Ancak hicri 6. yüzyılda Selçuklu ve Hârizmşâhî münşîler teknik nesre yönelmişlerdir. Teknik nesirde yapılan yazışmaların sanatsal bir yönü vardır ve bu nedenle ünlü münşîlerin yazıları daha sonraki nesillerden yazarlar için örnek teşkil etmesi adına mecmua hâlinde bir araya getirilmiştir.<sup>17</sup>

## 2. Esad Efendi Koleksiyonu'nda Yer Alan Farsça Münşeât Mecmuaları

Türkiye Yazma Eserler Kurumu Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Esad Efendi Koleksiyonu'nda 33 adet Farsça münşeât mecmuası yer almaktadır. Koleksiyonda bulunan

14 Dihhudâ, *Luğatnâme-i Dihhudâ*, 8: 11436-11437, 12021.

15 Enûşe, *Dânişnâme-i Edeb-i Fârsî*, 2:1278.

16 Halil İbrahim Haksever, *Türk Edebiyatında Münşe'âtlar ve Nergisi'nin Münşe'âtı* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995), 1 ve 16.

17 Sîrûs Şemîsâ, *Sebk Şinasî-i Nesr* (Tahran: İntişârât-i Mitrâ, 1377/1998), 90.

bu mecmualardan 11'i (no. 1739,<sup>18</sup> 3295/2,<sup>19</sup> 3297,<sup>20</sup> 3298,<sup>21</sup> 3302,<sup>22</sup> 3309,<sup>23</sup> 3329,<sup>24</sup> 3331/5,<sup>25</sup> 3333<sup>26</sup>, 3346,<sup>27</sup> 3785/26<sup>28</sup>) daha önce farklı ilim insanları tarafından incelenmiştir. Koleksiyonda yer alıp henüz üzerinde kapsamlı bir çalışma yapılmamış veya kısmen çalışılmış olan 22 münşeât mecmuası ise şu numaralarda kayıtlıdır: 1783, 1888/4, 2733/1, 2808/1, 3319, 3320, 3332, 3339/3, 3353/2, 3369/1, 3369/4, 3371, 3431/14, 3435/1, 3436/7, 3440/1, 3628/7, 3628/9, 3673/14, 3769/21, 3790/30 ve 3817/14. Koleksiyondaki tüm Farsça münşeâtları iki ana kategoriye ayırmak mümkündür: a) Münşî adaylarına inşâ sanatının inceliklerini öğretmek için yazılan, talimî (didaktik) münşeâtlar (3297, 3298, 3346, 3369/1 ve 3371), b) Farklı tarihî şahsiyetlerin birbirlerine yazdıkları özel veya resmî nitelikte mektupları içeren münşeâtlar (diğerleri). Ayrıca, söz konusu 22 münşeâtın onunu (1783, 1888/4, 2733/1, 3319, 3320, 3332, 3339/3, 3369/1, 3769/21, 3790/30) müellifi bilinen, on ikisini de (2808/1, 3353/2, 3369/4, 3371,

- 18 *Mektûbât-ı Muhammed Ma'sum*. İmam-ı Rabbânî adıyla tanınan Ahmed Sirhindî'nin (ö. 1624) oğlu Muhammed Ma'sûm Sirhindî'nin (ö. 1668) mektupları Müstakimzâde Süleyman Sâdeddîn Efendi tarafından Türkçeye çevrilmiş ve Mustafa Demirci tarafından *Mektûbât-ı Muhammed Ma'sum* adıyla neşredilmiştir (İstanbul: Nizamiye Akademisi, 2017).
- 19 Bekr b. Zekî el-Konevî el-Mütetabbîb'in (ö. 1295 civarı) *Ravzatü'l-küttâb ve hadîkatü'l-elbâb* başlıklı eser Seyyid Mir Vedûd Yûnusî tarafından tahkik edilmiştir (Tebriz: Danişgâh-ı Tebriz İntişârât-ı Müessesesi-yi Tarih ve Ferheng-i İrân, 1349/1970).
- 20 Hüseyin Vâiz-i Kâşifî (ö. 1504), *Şahîfe-i şâhî / Takvîm-i inşâ / Maḥzenü'l-inşâ*. Nüshanın Süleyman İzzî ibn Halîl'e ait olduğunu gösteren Arapça bir temellük kaydı bulunmaktadır. Eserin ilk 17 varağı bu nüshada yer almamaktadır. Eser, Seyyide Şekûfe Ekberzâde tarafından doktora tezi olarak çalışılmıştır. bk. *Taḥşîḥ-i intikâdî-yi Maḥzenü'l-inşâ* (Meşhed: Dânişgâh-ı Firdevsî, 1395/2016).
- 21 Bir önceki eserin (3297) kopyasıdır.
- 22 Bu cilt iki eserden oluşur. İlk eser, Reşîdüddîn Vatvât'a (ö. 1177) aittir. Vatvât nüshanın ilk varağında bu eseri kendi münşeâtından oluşturduğunu, topladığı yazıları (25 Arapça mektup, 25 Arapça kaside, 25 Farsça mektup ve 25 Farsça kaside) 4 kısma ayırıp eserin adını 'Umdetü'l-buleğâ ve 'uddetü'l-füşahâ mine'l-inşâ koyduğunu söyler. Ancak 3302'de sadece 25 Arapça mektup ve 25 Arapça kaside bulunmakta, Farsça bir yazı yer almamaktadır (2b-47a). Mecmuadaki ikinci eser, "Hilâfet-nâme-i ilâhî fi'l-aḥlâk" başlıklı Farsça bir risâledir (48a-74a) ve Muhammed Takî Dânişpejûh tarafından neşredilmiştir: "Hilâfet-nâme-i ilâhî fi'l-aḥlâk", *Ma'ârif-i İslamî*, 3 (1346/1928), 66-89.
- 23 Abdullah b. Muhammed Murvârid, *Münşe'ât*. Eser, Esrâu's-sâdât Ahmedi tarafından tahkik edilmiştir (Tahran: Kitabhâne, Müze ve Merkez-i İsnâd-ı Meclis-i Şûrâ-yı İslamî, 1398/2019).
- 24 Yusuf b. Şehâb el-Câmî el-ma'rûf bi-Yusuf, *Ferâid-i Gîyâsî*. Haşmet Müeyyid tarafından tahkik edilmiştir (Tahran: İntişârât-ı Hâne-i Ferheng-i İrân, 1358/1979).
- 25 *Menâzirü'l-inşâ* (111b-235b) başlıklı bu eser, Hâce-i Cihân 'İmâdüddîn Mahmud b. Muhammed Geylânî (ö. 1481) tarafından yazılmış olup terresül kuralları ve belagata dairdir. Bu çalışma Ma'sûme Me'den Ken tarafından neşredilmiştir (Tahran: Âşâr-ı Ferhengistân-i Zebân ve Edeb-i Fârsî, 1381/2002).
- 26 Bu münşeâtı derleyen kişi de Sarı Abdullah Efendi'dir. *Münşe'ât-ı Fârisîyye* başlıklı 166 varaklık münşeâtın ilk sayfasında "Yüce Osmanlı Devleti'nin reisülküttaplarından Sarı Abdullah Efendi'nin cem'inden Farsça münşeâtır" şeklinde Farsça bir ifade bulunmaktadır. Mecmua Adnan S. Erzi tarafından detaylı bir şekilde incelenmiştir. k. Adnan S. Erzi, "Türkiye Kütüphanelerinden Notlar ve Vesikalar II", *Belleten*, XIV/56 (1950), 631-647.
- 27 Şems-i Münşî'nin (ö. 1375'ten önce) yazdığı *el-İrşâd fi'l-inşâ*, inşâ sanatını kolaylaştırmaya yönelik bir kılavuzdur. Eser, müellifin *Düstürü'l-kâtib fi ta'yîni'l-merâtib* adlı kitabından yapılan seçmelerle oluşturulmuştur. Ali Ekber Ahmet Dârânî tarafından tahkik edilmiştir (İsfahan: Merkez-i Mirâs-ı Mektûb, 1395/2016).
- 28 *Kut'a min mektûbât-ı İmâm Rabbânî*. İlk kez 1745'te Müstakimzâde Süleyman Sâdeddîn Efendi tarafından Türkçeye çevrilen eserin Ârif Nevşâhî tarafından yapılan Farsça neşri için bk. *Mektûbât-ı İmâm Rabbânî* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2019).

3431/14, 3435/1, 3436/7, 3440/1, 3628/7, 3628/9, 3673/14, 3817/14) müellifi veya müstensihisi bilinmeyen münşeâtlar olarak ikiye ayırmak mümkündür. Yüzyıl olarak bakıldığında bu münşeâtlardan dördü (1783, 3369/1, 3628/7 ve 3628/9) hicri yedinci ve sekizinci yüzyılda, ikisi (3769/21, 3673/14) hicri dokuzuncu yüzyılda, on dördü (1888/4, 2733/1, 2808/1, 3319, 3332, 3339/3, 3353/2, 3369/4, 3431/14, 3435/1, 3436/7, 3440/1, 3790/30, 3817/14) hicri onuncu, on birinci ve on ikinci yüzyıllarda ve ikisi (3320, 3371) hicri on üçüncü yüzyılda yazılmıştır. Aynı ciltte bulunan fakat farklı yüzyıllarda yazılmış olan münşeâtlar da vardır (3369/1 ve 3369/4). Makalenin bu kısmında 20 cilt yazma içinde bulunan söz konusu 22 münşeât mecmuası sırayla ele alınıp fiziksel özellikleri ve muhtevaları açısından değerlendirilecektir.

**1. Esad Efendi, no: 1783:** İlk varlığında Şâdîkî adlı biri tarafından istinsah edildiği notunu taşıyan bu mecmua (1b-87b), Şadreddîn Konevî'ye (ö. 1274) ait özel mektuplardan oluşur. Mecmuanın 84b-87a sayfalarında bir kısmı Arapça olan 5 Farsça mektup yer alır. Noktasız bir şekilde, siyah mürekkeple ve nesih hatla yazılan ve okunması güç olan bu mektuplar, hicri 8. yüzyılda kaleme alınmıştır. Farsça mektuplar sırasıyla şunlardır: 1) Şadreddîn Konevî'den Bahâeddîn Toğân'a yazılan mektup (84b), 2) Fahreddîn-i Irâkî'nin Şadreddîn Konevî'ye yazdığı mektup (84b-85b), 3) Şadreddîn Konevî'den Nizâmeddîn Bahâeddîn'e yazılan mektup (85b-86a), 4) Şeyh Nâşîrüddîn'in Şadreddîn Konevî'ye yazdığı mektup (86a-87a).

**2. Esad Efendi, no. 1888:** Müstensih Muhammed b. Bilâl tarafından 952/1546'da İstanbul'da istinsah edilen 250 varaklık mecmuanın içinde *Heşt Bihişt* adlı tarih kitabıyla tanınan müellif, münşî, şair ve siyaset adamı İdrîs-i Bitlîsî'ye (ö. 1520) ait Arapça ve Farsça 8 farklı eser bulunmaktadır. Bu eserler sırasıyla şunlardır: *Mirâtü'l-cemâl* (1888/1, 1b-89b), bir kıta ile Sultan Selim adına yazılmış bir kaside (1888/2, 89b-91b), *Risâle-yi Şehinşâh* (1888/3, 91b-135a), *Kasâid, münşeât ve mürâselât* (1888/4, 136b-151b),<sup>29</sup> *Mirâtü'l-'uşşâk* (1888/5, 152b-211b), *Münâzarâtü's-şavm ve'l-'id* (1888/6, 212b-226a), iki gazel, 6 ruk'a ve bir Farsça mektubun cevabı (227b-231a), *Risâle-yi Bahâriyye* (1888/7, 232b-243a) ve *Risâle-yi Hazâniyye* (1888/8, 244b-250a).

Yazmada *Kasâid, münşe'ât ve mürâselât* (1888-4) başlığıyla yer alan ve çok sayıda Farsça mektup ve kaside içeren eser, nestalik hatla, orta bir kalemle ve siyah mürekkeple yazılmıştır. Yazıların başlıkları ve diğer işaretler kırmızı mürekkepledir. Her sayfada 17 kısa satır bulunan eserde II. Bayezid, Koca Mustafa Paşa, Nişancı Kara Davud Paşa, II. Bayezid'in veziri İskender Paşa, II. Bayezid'in oğlu Şehzade Mahmud, Akkoyunlu hükümdarı Ebû Naşr Ahmed Bayındırî ("Göde Ahmed"), Şah Muhammad es-Sabîkî, Defterdâr Leys Çelebi, Defterdâr Pîrî Mehmed Çelebi (sonradan Sadrazam Pîrî Mehmed Paşa), Şah İsmail, Şah İsmail'in veziriazamı Melik Mahmud Cân ed-Deylemî, Akkoyunlu Mîr Sirâceddîn Abdülvehhâb, Hâdım Ali Paşa, İran büyükleri ve soyluları gibi kişilere hitaben veya onlar için yazılmış özel ve resmî mektuplar, kasideler, gazeller, rubâiler, kıtalar ve beyitler dikkat çeker. Ayrıca, 227a-230a sayfaları arasında

29 Münşeâtteki mektuplardan bir kısmı Vural Genç tarafından kullanılmıştır. Bk. Vural Genç, *Acem'den Rum'a Bir Bürokrat ve Tarihi: İdrîs-i Bitlîsî, 1457-1520* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2019).



Yavuz Sultan Selim meclisine, Mevlânâ Benâî'ye, Emir Kemaleddîn Hüseyin Nişâbüri'ye, Şehzade Mahmud b. Sultan Bayezid'in naibine, Şîrâzlı Tabip Mevlânâ Alâeddîn'e ve Emir Cafer'in mektubuna cevaben yazılan ruk'alar bulunmaktadır. Bu ruk'alar kütüphane katalogunda belirtilmemiştir.

**3. Esad Efendi, no. 2733:** 232 varaklık mecmuada 7 eser kayıtlıdır: Neşîrâ b. Mahmud Mes'ud Hemedânî'nin (ö. 1606'dan sonra) münşeâtı (2733/1, 1b-6b); Feyzi-i Hindî'ye (ö. 1595-96) ait Divanın hutbesi ve Farsça Nakiller (6a-9b); Mehmed b. Süleyman Fuzûlî el-Bağdâdî'nin (ö. 1556) *Şihhat u Maraz* adlı eseri ile Pers krallarından Sîyâmek ve Hüşeng'den başlayıp Eşkânî ve Sâsânî krallarına dair Farsça kısa tanıtım (2733/2, 9b-33a); Farsça ve Arapça atasözleri ve hikayeler içeren, yazarı bilinmeyen *Qurratü'l-uyûn* (2733/3, 33a-50b); Türkçe atasözleri içeren, yazarı bilinmeyen *Zurûb-i emsâl* (2733/4, 51a-67a); Farsça muhtelif mü'tâye'bât (fıkralar) ve hikayeler, Abdurrahmân Câmî'nin (ö. 1492) *Bahâristân*'ından bazı hikayeler ve Molla Hüseyin Tebrîzî'nin (ö. hicri 12. yüzyıl) *Mirâtü's-şâlihîn* kitabından alıntılar (2733/5, 67a-88a); farklı konularda divanlardan derlenen Farsça şiirler ki bunlar arasında Bahâeddîn 'Âmilî'nin (ö. 1622) *Nân u Helvâ'sı*, Emir Re'zî Ârtîmânî'nin (ö. 1627) *Sâkînâme'si*, Molla Nev'î'nin (ö. 1610) *Sûz u Gûdâz* parçası, Hekîm Pertevî'nin (ö. 1647?) *Sâkînâme'si*, Muhammed Kulu Selim'in (ö. 1647) *Mesnevisi*, Vaşî'nin (ö. 1583) *Mirâşnâme'si*, Ziyâ-ı Biryânî'nin *Murabba'isi*, Fuzûlî'nin *Bahârîyât'ı*, Tebrîzî mahlaslı Mîrzâ Abdürrezzak'ın (ö. hicri 12. yüzyıl) şiirleri ve Mîr Ebü'l-Hasan Ferâhânî'nin (ö. 1630) şiirleri yer alır (2733/6-7, 88a-232b).

Yazmada 2733/1 numarasıyla kaydedilen ve müstensihî bilinmeyen *Münşeât* tek bir kalemden çıkmış olup siyah mürekkeple yazılmıştır. Okunaklı nestalik hatla yazılan metin, sayfanın ortasında, kısa satırlarla yer almaktadır ve derkenarda genellikle Farsça ve Türkçe şiirler bulunur. Eserde biri Naşîrâ-yı Hemedânî'ye, diğeri Şâib-i Tebrîzî'ye (ö. 1676?) ait, belîğ bir üslupla yazılmış iki Farsça mektup bulunmaktadır. Resmî mektuplar türünde değerlendirilmesi gereken bu mektuplardan ilki, Naşîrâ-yı Hemedânî'nin Fârs eyaleti vezirine yazdığı ve bağına su verilmesi talebini içeren bir mektuptur. İkinci mektup ise ünlü şair Şâib-i Tebrîzî'nin Safevî Şahı II. Abbâs'a yazdığı, şarap yasağını eleştiren ve şarap tüketiminin serbest bırakılmasını talep eden bir ricâ-nâmedir.

**4. Esad Efendi, no. 2808:** İlk varağında hicri 1106 yılı yeni yıl olarak kaydedilen nüshanın ikinci varağında "İşâk Hocası merhumun şerh-i mektûb-i Câmî'î" şeklinde bir not vardır. Mecmuada iki eser kayıtlıdır: Yazarı belli olmayan, *Molla Câmî'ye* [Abdurrahmân Câmî] yazılan *Farsça mektubun cevabı* başlıklı bir mektup (2808/1, 2b-5b) ile İşâk Hocası Ahmed (ö. 1708) tarafından Türkçe yazılan *Şerh-i Mektûb-i Molla Câmî* (2808/2, 6b-104b). Kırmızı çizgilerle çerçevelenen münşeâtta metinler siyah mürekkeple, başlıklar ise kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Nüsha okunaklıdır ve rutubet izi ya da karalama yoktur.

**5. Esad Efendi, no. 3319:** Mîrzâ Mehdî Han Esterâbâdî'ye (ö. 1757) ait 69 varaklık bu Farsça münşeât mecmuası nestalik hatla yazılmıştır ve derkenarlarda bazı şiirlere rastlanır.<sup>30</sup>

30 Ebu'l-Fazl 'Arabzâde'nin "Mücelled-i Pencum-ı Münşeât-ı Mîrzâ Mehdî Han Esterâbâdî" başlıklı bir makalesi

Kitabın başında Arapça “Bu kitabı Mîrzâ Mehdî Han inşâ etti”, sonunda ise “Mîrzâ Mehdî Han Esterâbâdî”nin inşâsı 1238 tarihinde sona erdi” ifadesi yer alır. Mecmuada Nâdir Şah’ın Osmanlı Sultanı I. Mahmud’a yazdığı mektup, Nâdir Şah’ın Herat fethi için fermanı, Mâzenderân Veziri Mîrzâ Yusuf’a yazılan mektup, çok sayıda isimsiz mektup, Mehdî Han Esterâbâdî’nin inşâsı ve vakıfnameleri gibi özel ve resmî mektuplar bulunmaktadır.

**6. Esad Efendi, no. 3320:** Mu‘temedüdevle Mîrzâ Abdulvehhâb Neşât el-İsfahanî’ye ait 129 varaklık münşeât mecmuasının son sayfasında “Kitap hicri 1249 [1833] yılında, Safer ayının üçüncü günü olan pazar gününde Ebül-Kâsım İsfahanî tarafından istinsah edilmiştir” şeklinde Arapça bir not vardır. Özel ve resmî nitelikte yazışmaları içeren nüsha birkaç bölümden oluşur. Nüshanın ilk bölümünde Feth Ali Şah’a (ö. 1834) ait divanın dîbâcesi, hutbeler, vakıfnâmeler, Abbâs Mîrzâ’nın şarap ruhsatı, evlilik senedi ile Şîrâz ve Mâzenderân şehirlerinin tasviri yer alırken ikinci bölümde Osmanlı padişahı II. Mahmud’un Fransa İmparatoru I. Napolyon’a, İngiltere kralına ve diğer Avrupa hükümdarları ile bazı tarihî şahsiyetlere yazdığı mektup ve fermanlar bulunmaktadır. Nüshanın üçüncü bölümü padişaha ve aşağıda adı verilen diğer üst düzey kişilere yazılan arıza ve mektupları içerirken son bölümde yazarın münâcatı yer alır. Nüsha okunaklı ince nestalik hatla siyah mürekkeple, başlıklar ise kırmızı mürekkeple hazırlanmış düz bir çerçeve içinde yazılmıştır. Nüşhada mühür, karalama ve rutubet izi yoktur. İlk iki varacağına kayıt düşülmemiştir.

Mecmuada bulunan Farsça mektuplar şu kişilere hitaben yazılmıştır: Mahmud Şah-ı Afgan, Allame Mîrzâ Ebül-Kâsım, Molla Abdullah Müderris, Abbâs Mîrzâ’ya Herat hakkında bir rapor, Horâsân Valisi Şeyh Muhammed Velî Mîrzâ, Tahran Dârü’l-Hilâfesinden Ali Han Vâlî, Horâsân Hükümdarı Naşîrüddîn Mîrzâ, Aşğar Han Afşâr, Hacı Muhammed Hüseyin Han Beylerbeyi, Süleyman Mîrzâ, Muhammed Ali Mîrzâ, Allâme Ağa Seyyid Muhammed, Kâhire Nakîbü’s-saltanası, Osmanlı veziriazamı, Bağdat Veziri Süleyman Paşa ve Ali Paşa. Ayrıca, Yerevan Kalesinin yetkisinin Mehdî Kûlî Han’a devredilmesi emri ile İsfahan ve vilayetleri hakkında bir kararname yer almaktadır.

**7. Esad Efendi, no. 3332:** Osmanlı reisülküttaplarından Sarı Abdullah Efendi’nin (ö. 1660) *Düstürü’l-inşâ* adlı 378 varaklı bu eseri, Sultan II. Bayezid devrinden kendi yaşadığı döneme kadar tarihlenen, Farsça, Arapça ve Türkçe mektuplardan oluşan bir mecmuadır. Okunaklı bir nesih hatla, kırmızı bir çerçeve içerisinde ve kırmızı başlıklarla yazılı bu mecmuayı Sarı Abdullah Efendi 1643’te derlemiştir. Bir kısmı Sarı Abdullah Efendi’nin yazdığı mektuplardan oluşan mecmuada 52 Farsça mektup yer alır. Bu mektuplar arasında aşağıdaki kişilere ait resmî yazışmalar göze çarpmaktadır: Sultan II. Bayezid’in Abdurrahmân Câmî, Mevlânâ Celâleddin Devvânî, Herat Şeyhi Ahmed Teftâzânî ve Sultan Hüseyin Baykarâ’ya yazdığı mektuplar ve bu mektupların cevapları, Sultan Selim tarafından Şah Abbâs’a yazılan bir mektup ve cevabı, Şah İsmail’in Sultan Selim Han’a bir mektubu, Kanuni Sultan Süleyman’a İran Şahı’ndan

var. ‘Arabzâde’nin makalesinde tanıttığı nüsha tam hâliyle Ayetullah Golpâyegânî’nin kütüphanesinde yer alan nüshadır. Esad Efendi Koleksiyonu 3319 numaralı münşeât muhtemelen bu nüshanın bir kısmıdır.

ve Semerkand hâkiminden gönderilen mektuplar, Şah Tahmâsb'ın oğlunun Rüstem Paşa'ya mektubu, Hind padişahının oğlu tarafından Mustafa Paşa'ya yazılan bir mektup, Zeynep Sultan'ın gönderdiği bir mektup, İran Şah'ından Nasûh Paşa'ya bir mektup, Sultan IV. Murad'a Hind padişahının gönderdiği bir mektup, Sultan İbrahim'e Şah II. Abbâs'tan gelen bir mektup, Esad Efendi'ye Şah Abbâs'tan gelen bir mektup ve cevabı.

**8. Esad Efendi, no. 3339:** Farklı kalemler ve yazı tipleriyle yazılan 349 varaklık mecmuada 5 eser kayıtlıdır: Türkçe *Mektûbât ve Münşeâtlar* (3339/1, 1a-237b), Türkçe *Râgıb Paşa Münşeâtı* (3339/2, 238b-268b), Farsça bir mektup (3339/3, 268b-270a), Türkçe mektuplar (270a-329b) ve *Münşeât-ı Kâni* (3339/4, 270a-349b). Mecmuanın 270a-329b sayfaları katalogta yer almamaktadır.

Mecmuada 3339/3 numarayla kayıtlı Farsça mektup okunaklı talik hatla yazılmıştır. Bu mektubun metni siyah mürekkeple, başlıklar ise ayrı ve kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Sözde Şehzade Safi tarafından yazılmış resmî nitelikteki bu mektubun sonunda 15 Recep 1156 [4 Eylül 1743] tarihi yer alır.<sup>31</sup>

**9. Esad Efendi, no. 3353:** 108 varaklık mecmua, tezyinsiz nestalik bir hatla, sayfanın ortasında bir sütun şeklinde, orta boyutta bir kalem, siyah mürekkep ve kısa satırlarla yazılmıştır. Okunaklı bir el yazısıyla yazılan metinde satırlar birbirini takip eder ve mektupların başlıkları başka bir satırda ayrı şekilde yazılır. Nüshanın ilk varağında Rumeli Kadıaskeri Ârif Mehmed Efendi'ye (ö. 1858) ait bir temellük kaydı bulunmaktadır. Nüshanın ikinci varağında “Devlet-i Aliyye ile Eşref Han beyninde tevârüd iden nâmeler” kaydı yer alır. Mecmuda yer alan eserler şunlardır: Arapça *Fetâvâ* (3353/1, 3b-36a), *Mecmû'u'l-mekâtib beyne's-sultani'l-Osmanî ve beyne Eşref Han / Devlet-i Aliyye ile Eşref Han beyninde tevârüd iden nâmeler* (3353/2, 36b-107b). Mecmuadaki ikinci eserde 11 Farsça, 18 Türkçe ve 1 Arapça mektup bulunmaktadır. Bu mektuplar, Sultan III. Ahmed, Eşref Han Hotekî, Nevşehirli Dâmâd İbrahim Paşa ve İ'timâdü's-Saltana (Eşref Han'ın veziriazamı) arasında gerçekleşen, barış ve dostluk içerikli resmî mektuplardır.<sup>32</sup>

31 1156/1743 tarihli bu mektup Osmanlı hükûmetinin desteğiyle saltanat iddiasını sürdüren Safi'nin İran içinde kendine taraftar bulmak adına kaleme aldığı, propaganda amaçlı bir mektuptur ve aşağıda verilen tarihî bağlam içerisinde yazılmıştır: 10 Ocak 1732'de Osmanlı Devleti ile İran arasında yapılan anlaşmadan memnun olmayan Nâdir Han, II. Tahmâsb'ı tahttan indirerek yerine Tahmâsb'ın kundaktaki oğlu Abbâs'ı III. Abbâs olarak tahta geçirmiştir. Bu esnada “Vekilü'd-devle” unvanıyla devlet işlerini eline alan Nâdir Han, 8 Mart 1736'da düzenlenen bir kurultayda kendisini İran hükûmdarı ilan ettirdi. Nâdir Şah'ın tahta geçmesiyle 1501'den beri devam eden Safevî hanedanı son buldu. Osmanlı Devleti, Nâdir Şah'a karşı Safevî hanedanından olduğunu iddia eden bir şehzadeyi himayesi altına alarak onu İran Şahı ilan etti. Adı Safi olan bu şehzade güya Şah Hüseyin'in oğlu idi. Önce Selanik'te sonra Rodos'ta ikamet eden bu sahte şehzade, İran'la ilişkiler bozulup harbe karar verildiğinde Kadıköy'e getirilmiş ve kendisine Kaya Sultan Yalısı tahsis edilmiştir. Nâdir Şah'ın hududu geçtiği haberi sonrası İran'a 23 Eylül 1743'te harp ilan olundu ve aynı gün Şah Safi İzmit'ten Erzurum'a gönderildi. Ancak Nâdir Şah'ın taleplerinden vazgeçerek sulh istemesi sonrası 4 Eylül 1746'da İran'la yapılan sulh ile Osmanlılar tarafından İran Şahı ilan edilmiş olan Safi Mîrzâ Erzurum'dan geri çağırıldı. Bk. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1983), 5: 302-303, 309.

32 Osmanlı Sultanı III. Ahmed saltanatının son senelerinde İran ve Afganlılarla yoğun yazışmalar yürütmüştü. Rusya'nın baskısı sonucu bölge Müslümanlarının III. Ahmed'den hamilik istemesi sonucu Batı İran'a giren Osmanlılar, Ruslarla 1724'te “İran Mukâsemenâmesi” adı verilen bir antlaşma imzaladı ve bu antlaşma sonucunda

**10-11. Esad Efendi, no. 3369/1; 3369/4:** 207 varaklık mecmuanın ilk varığında kalın bir kalemle ve siyah mürekkeple Şair Nâbî'ye (ö. 1712) ve diğer şairlere ait bazı Türkçe beyitler bulunmaktadır. Varak 1a'da ince bir kalemle Abdurrahmân Câmî'nin (ö. 1492) Nakşibendilikle ilgili beyitleri yer alır. Mecmuada çok sayıda eser kayıtlıdır: Müellifi bilinmeyen Farsça, Arapça ve Türkçe bir münşeât mecmuası (3369/1, 1b-32b); Hüsâmeddîn Hasan b. Abdulmü'min el-Muzafferî el-Hoyî'ye ait (ö. 1285'ten sonra) resâil sanatı hakkında bilgiler içeren *Qavâ'idü'r-resâil ve ferâidü'l-fezâil* (3369/2, 32b-69a)<sup>33</sup>; Esad Efendi no. 3295'te kayıtlı Bekr b. Zekî el-Konevî el-Müteṭabbib'in *Ravzatü'l-küttâb ve Hadikatü'l-elbâb* eserinde 64b-93a varakları arasında da yer alan Farsça mektuplar (70a-96a)<sup>34</sup>; Ahmed b. Ali b. Ahmed'e ait olup daha önce çalışılmamış olan *Kenzü'l-belâğa*. Eserde farklı inşâ örnekleri içeren 50 Farsça risâle yer almaktadır (3369/3, 97a-140b); Müellifi ve derleyeni belirsiz bir münşeât mecmuası içerisinde kayıtlı 67 Farsça mektup (3369/4, 141a-189a); başlıksız Farsça bir fetihnâme (190b-198b); Arapça mektuplar (198a-201b) ve Mevlânâ Mustafa Çelebi el-Filibevî'ye ait Türkçe *Risâle der Şoḥbet* (3369/5, 202a-207b).

3369/1 numara ile kayıtlı müellifi ya da derleyeni bilinmeyen eserde 10 Farsça, 11 Arapça ve 5 Türkçe mektup bulunmaktadır. Mektuplar nesih hatla okunaklı bir şekilde ve siyah mürekkeple yazılmışken başlıklar kırmızıdır. Mecmua boyunca müellif ya da müstensih bazı Farsça kelimelerin Farsça eş anlamlarını derkenara yazmıştır. 3369/4 numaralı ile kayıtlı müellifi ya da derleyeni bilinmeyen eserde yer alan mektuplar da okunaklı bir şekilde yazılmıştır. Metin siyah mürekkeple, başlıklarla kırmızı mürekkeple, büyük bir kalemle ve nestalik hatla yazılmıştır. Satır aralarındaki mesafe azdır ve satırlar boşluk bırakılmadan yazılmıştır. Yazmanın yazıları silinmemiş, sayfaları kopmamıştır. Nüshanın tarihi ve müstensihin adı kaydedilmemiştir.

3369/1 ve 3369/4 numaralı eserlerde Sultan II. Murad, Sultan II. Mehmed, Cem Sultan, Uzun Hasan, Cihân Şah, Tâcîzâde, Ekmelüddîn Müeyyedü'l-Naḥcivânî, Hüsâmeddîn Hasan b. Abdulmü'min el-Muzafferî el-Hoyî, Ebû Bekr b. Zekî el-Konevî el-Müteṭabbib, Melikü's-Sevâhil Emir Bahâeddîn Mehmed, Karahisar-ı Devle emiri Emir Nuşretüddîn Hasan ile Hoca Emir Bedreddîn Yahya gibi kişilere yazılan özel ve resmî mektuplar yer alır. Ayrıca hükümdarlar, şehzadeler, vezirler, emirler, kadılar, seyitler ve şeyhler gibi unvanlara nasıl

---

Osmanlılar ile Ruslar bazı İran şehirlerini paylaştılar. Her ne kadar II. Tahmâsb İran Mukâsemenâmesi'nin şartlarını kabul etse de Mir Üveys oğulları'nın II. Tahmâsb'ı tahttan indirmesi üzerine tahtta çıkan Eşref Han, bu antlaşmayı reddetti. Kasım 1726'da Osmanlı ve İran orduları karşı karşıya gelmiş ve bu muharebede Osmanlı tarafı yenilmiştir. Mecmuada kayıtlı olan ve Sultan III. Ahmed, Eşref Han Hotekî, Nevşehirli Dâmâd İbrahim Paşa ve İ'timâdü's-Saltana (Eşref Han'ın veziriazamı) arasında gerçekleşen bu yazışmalar Osmanlı-İran diplomasi tarihi için son derece önemlidir. Bu dönemin olayları ve Raşid Mehmed Efendi'nin Eşref Han nezdindeki elçiliği ile ilgili bk. M. Münir Aktepe, "Vak'anüvis Raşid Mehmed Efendi'nin Eşref Şah Nezdindeki Elçiliği ve Buna Tekaddüm Eden Siyasî Muharebeler", *Türkiyat Mecmuası* 12 (1995), 155-178.

33 Şuğrâ Abbâszâde tarafından tashih ve tahkik edilmiştir. Bk. *Mecmû'a-i âşâr-ı Hüsâmeddîn el-Hoyî* (Tahran: *Mîrâş-ı* Mektûb, 1379/2001).

34 Eser, Mir Vedüd Yünüsü tarafından tahkik edilmiştir. Bk. *Ravzatü'l-küttâb ve Hadikatü'l-elbâb, be-taşîḥ ve taḥşîye-i Mir Vedüd Seyyid Yünüsü* (Tebrîz: Danişgâh-ı Tebrîz İntişârât-ı Müessese-i Tarih ve Ferheng-i İran, 1349/1970).

mektup yazılacağı kaydedilmiş, akraba ve arkadaşlara yazılan tebrik mektupları, şikâyet mektupları, yemin mektupları, tanıştırmaya mektupları gibi örnekler verilmiştir. Fetihnâmeleri de içeren mecmuanın 190b-198b sayfaları arasında yer alan Farsça başlıksız fetihnâme, Hülâgû'nun 656/1258'de Bağdat'ı ele geçirmesine dairdir. Mektubun devamında “Naşîrüddin Tûsî'nin yazdığı bu nüsha, 656 [1258] yılında Sultan Hülâgû Han Bağdat'a indiğinde onun emriyle Halep kadısına gönderildi” yazılı Arapça bir not düşülmüştür.

**12. Esad Efendi, no. 3371:** Yazarının veya müstensihinin adı bilinmeyen bu yazma (2b-38a) tek bir kişi tarafından okunaklı kırık nestalik hatla kaleme alınmıştır. Yazmada harfler büyük yazıldığı için her sayfada sadece beş satır vardır. Başlıksız yazmanın içinde mühür, karalama ve rutubet izi bulunmamaktadır. Son varakta yer alan 1252 tarihi eserin tamamlanma tarihi olmalıdır. Yazma, münşileri yetiştirmek amacıyla yazılmış didaktik metinlerden oluşur. Allah'a hamd, Peygamber'e salavât ve kaleme yönelik övgüden sonra sebab-i telife geçilir. Bu kısımda hat sanatı bilmenin ve münşiliğın önemi vurgulanmış ve debirlere yönelik eğitici bilgiler verilmiştir. Daha sonra çeşitli sosyal konulara ait başlıksız mektup örnekleri sunulurken nüshanın son sayfalarında Arapça ve Farsça gün ve ay adları, yıl listeleri ve farklı malların ölçüm birimleri not edilmiştir.

**13. Esad Efendi, no. 3431:** Okunabilirlik açasından zorlayıcı olan 193 varaklık bu mecmuanın ilk iki varağında Türkçe, Arapça ve Farsça şiirler ile bazı ayetler yer almaktadır. Mecmuada yer alan Farsça eserler şunlardır: Bostân-ı Sa'dî, Abdurrahmân Câmî ve Hüsrev Dihlevî gibi önemli ediplerin Farsça şiirlerini içeren Farsça *Eş'âr-ı münteħabe* (3431/3, 8a-27b); Ebü'l-Feth Celâleddin Muhammed Hâce Pârsâ'ya (ö. 1420) ait *Risâle-i Mahbûbiyye* (3431/6, 37b-38a); çok sayıda dağınık Türkçe ve Arapça metinler, mektuplar, Farsça dîbâce ve hikayeler (3431/11 ve 3431/12); Türkçe, Farsça ve Arapça münşeât ve mektuplar (3431/14, 165b-171a); Hüseyin Baykarâ'ya ait Farsça *Mecâlisü'l-'uşşâk* (3431/15, 182b-184a) ve Farsça *Kaside-i bûkalemûn* (3431/16, 185b-188a).

Mecmuanın 165b-171a varakları arasında kayıtlı münşeâtta (3431/14) Farsça, Türkçe ve Arapça mektuplar yer almaktadır. Türkçe mektuplar arasında şeyhülislam Ebu'l-Mahmud'un tebrik mektubu, Nişancı Tâcîzâde Cafer Çelebi'nin münşeâtları, Sultan Kûrkûd/Korkut'un hizmetkârlarına mektupları, Kâfi Efendi'nin noktasız bir mektubu, bir taziye mektubu ve diğer dağınık yazılar vardır. Farsça mektuplar ise Ali Paşa, Abdurrahmân Câmî, Kutbüddin Çelebi ve Ahmed Paşa gibi kişiler arasında cereyan eden yazışmaları içerir. Nüshanın derkenarları düz ve çapraz yazılı notlarla doludur. Metin siyah mürekkeple başlıklar ise kırmızı mürekkeple talik hatla yazılmıştır. Mecmuanın tüm sayfalarında “Vakf-ı Ma'rûf Efendi” yazılı bir mühür vardır.

**14. Esad Efendi, no. 3435:** Okunabilirlik açasından zorlayıcı olan 226 varaklık bu mecmuanın ilk varağında nestalik hatla “Mecmu'a-i Keşkül”, ardından “Mecmu'a-i Muhammed Râğıb-ı Rûmî” ifadesi yer alır. 17 eserin kayıtlı olduğu mecmuadaki Farsça mektup, risâle ve şiirler şunlardır: Müellifi veya müstensihi bilinmeyen Farsça bir münşeât (3435/1, 1b-8a); Ğanî Keşmîrî (ö. 1668) ve Muhammed Kûlî Selim'e (ö. 1647) ait beyitler ve muhtelif Farsça şiirler

(9a-18a); İbn Sînâ'nın (ö. 1037) Farsça *Risâle fi işbâti'n-nübüvvât* risâlesi (3435/4, 22a-23a); tasavvuf konulu *Risâle fi'l-mehabbe* adlı müellifi bilinmeyen Farsça bir risâle (3435/5, 23a-b); Zâhîrüddîn Ali Tefrişî'e (ö. 1610) ait *Şebnem-i şâdâb* başlıklı Farsça bir risâle (3435/7, 27a-30a); Zeynüddîn Ali Hıncî eş-Şîrâzî'ye (ö. 1307) ait Farsça Hıyy b. Yekzân'nın kıssası (3435/10, 52a-65b); Abdurrahmân Câmî'nin (ö. 1492) *Şerh-i mîmiyye-i hamriyye-i Fâriziyye* adlı Farsça risâlesi (3435/13, 119b-132a); 'İmâdüddevlî Mirzâ Muhammed Tâhir Vahîd Kâzvinî'ye (ö. 1700) ait Farsça *Tarih-i Cihân Ârâ-yi Abbâsî* (3435/14, 132b-209b); Bahâeddîn 'Âmilî'ye (ö. 1622) ait *Nân ü Helvâ* başlıklı Farsça risâle (3435/16, 218a-219b), Naşîrüddîn et-Tûsî'ye (ö. 1274) ait *Evşâfü'l-êşrâf* başlıklı Farsça bir risâle (3435/17, 220a-223a).

3435/1 numarada *Münşe'ât-ı Fârsiyye* olarak kaydedilen eserin sayfaları çapraz ve düz nestalik hatla, istifli bir şekilde, küçük ve soluk yazı tipinde yazılmıştır. Derkenarlarda farklı şiirler not edilmiştir. Özel mektuplardan oluşan mecmuada, Mahmud Han, Nüreddîn Muhammed, Emir Şadr-ı Cihân Hindüstânî, Hoca Muhammed Ali Hâzinedâr, Molla Şerefeddîn Ali, Hoca Muhammed Ali Hıtâî, Şemseddîn Muhammed Kûpâl, Hoca Nimetullah, Hekîm Humâm, Şah İbrahim, Ebu'l-Fazl Mübârek ve Han Ahmed Geylânî'nin adları geçmekte ve Kandeher'in fethinden bahsedilmektedir.

**15. Esad Efendi, no. 3436:** 55 eserin kayıtlı olduğu 219 varaklık mecmuada yer alan Farsça mektup, risâle ve şiirler şunlardır: Fahreddîn Ali Şafî'nin (ö. 1532) Farsça kasidesi (3436/2, 3b-4b); *Münşeât* (3436/7, 27b-30a); Ferîdüddîn Attâr'ın (ö. 1221) *Kaside*'si (3436/28, 89a); Hakîm Senâî'nin (ö. 1131?) *Müntehab-ı Hadîka-i Senâî*'si (3436/32, 114b-118b); Azîz en-Nesefî'nin (ö. 1300?) *Mağsadü'l-Akşa*'sı (3436/44, 166a-b); Esedî-i Tûsî'ye (ö. 1073) ait bir kaside (3436/48, 193a) ve Ebü'l-Kâsım Hasan b. Ahmed 'Unşurî'nin (ö. 1039/40?) bir kasidesi (3436/50, 198a-b).

Mecmuada 3436/7 numara ile kayıtlı Farsça münşeât (27b-30a), Şah Tahmâsb ile Sultan Süleyman Han arasında gerçekleşen, dostluk içeren resmî türde bir mektuptur. Talik hatla yazılan mektubun metni siyah mürekkepledir ancak ayet, şiir, beyit ve virgüller kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Türkçe bir başlığa sahip olan mektubun başında veya sonunda ilave bir kayıt rastlanmamaktadır.

**16. Esad Efendi, no. 3440:** Kütüphane kataloğunda *Münşeât ve Kasâid ve Eş'âr-ı Müntehabe* başlığıyla kayıtlanan mecmuanın ilk iki varağında Arapça "Abd el-fakîr... el-hâc Muhammed Emin ibnü'l-hâc Yusuf'un kitapları", "Divan mecmu'ası", "Feyzî Divanı'nın Hutbesi", "Feyzî'nin inşâ ve kaside mecmu'ası (muhtelif taliklerle)" yazmakta ve Muhammed Emin'e ait bir mühür göze çarpmaktadır. İnce nestalik hatla, siyah mürekkeple, kırmızı başlıklarla yazılan 192 varaklık mecmuada ikisi Türkçe diğerleri Farsça olan 13 eser yer almaktadır. Mecmuadaki Farsça eserler şunlardır: Müellifi, derleyeni ve müstensihî bilinmeyen bir münşeât (3440/1, 1a-9a); *Eş'âr-ı müntehabe* (3440/2, 9b-51b); Zülâlî-i Hânsârî'nin *Mahmûd u Ayâz* şiiri (3440/3, 52a-56a); içerisinde Mir Ebu'l-Hasan, 'Ubeyd-i Zâkânî ve Molla Tab'î/Şah'a ait şiirler bulunan *Eş'âr-ı müntehabe* (3440/4, 56b-61a); Enîs-i Şamlu el-Herevî'nin *Mahmûd u Ayâz* (3440/5,

61a-69a); *Der Münâzara-i Hüsrev ve Ferhâd* adlı müellifi bilinmeyen bir eser (3440/6, 69a-b), Molla Nefisüddîn Şânî-i Tekelu'nun *Mesnevî*'si (3440/7, 69b-80b); Mîr Muhammed Hâşim Sencer'e ait *Hüsrev u Şîrîn* (3440/8, 80b-83a); Yahya Lâhicî, Abdurrezzâk, Hâtîfî, Mîr 'Ata, Bâkerâ, Mîrzâ İbrahim, Giyâşâ-yî Helvâyî-i Şâpûr, Molla Muhammed Şûfî, Mevlânâ Meczûb, İbrahim-i Sâbîk, Molla-yı Rûm, Molla Vâkıf, Şâib-i Tebrizî, Tâlib-i Âmulî, Baba-yı Afgânî, Mevlânâ Neẓîrî adlı şairlerin şiirlerine yer verilen *Eş'ar-ı münteḥabe* (3440/9, 83b-125a); Nev'î-yi Ḥebûşânî'nin *Sûz u Güdâz*'ı (3440/10, 125a-133a); içerisinde Nev'î Mağribî, Baba Figânî, Abdurrahmân Câmî, 'Ârif, Ḥayretî, Şukûhî, Ḥacû-yı Kirmânî, Mîrzâ Kulu, Emir Hüsrev, Kâmî, Fâriğ-i Şefâhânî, Muhammed Zamân, 'Örfî, Tesellî-yi Şîrâzî, Şifâyî, Seyyid Zârî, Şevkî Mevcî, Ḥayâlî, Tâlib, Şafâyî'ye ait şiirlerin yer aldığı *Eş'ar-ı münteḥabe* (3440/11, 133a-160a); Hacı Muhammed Can Kudsi, 'Uzletî, Fuzûlî, Zuhûrî, 'Örfî, Tâhir-i Kenî, Abdurrahmân Câmî ve Hâşimî'ye ait şiirlerin yer aldığı *Eş'ar-ı münteḥabe* (3440/13, 168a-192a).

3440/1 numarayla kaydedilen münşeât mecmuasının sayfalarında iki, üç, dört veya altı sütun yer almaktadır ve satırlar bazen düz, bazen de sağa ve sola çapraz şekilde nestalik hatla yazılmıştır. Mecmuada Şeyh Ebu'l-Fazl Mübârek'in Feyzî-i Hindî'ye ve Azîz Kûke'ye yazdığı mektup yer alır. Ayrıca, Mîr Ali Şîr Nevâî'nin Ḥâce Efzâlüddîn Muhammed ve Şehâbeddîn Abdullah Murvârid'e yazdığı bir name ile Neşîrâ-yı Hemedânî'nin münşeâtı bulunmaktadır. Mecmuanın baş kısmı eksik olup 1b sayfasında "Ḥuṭbe-i Divân-ı Feyzî" şeklinde bir not bulunur.

**17-18. Esad Efendi, no. 3628/7; 3628/9:** Mecmuanın ilk iki varlığında "el-Ektâf risâlesi", "Cevâhirü'l-keîm", "Ḥaddü'l-akl risâlesi", "Kindî'ye isnad edilen bir risâle", "Mu'in bin Zâide'nin haberleri", "Abdu'l-fakîr Muhammed ibn-i Hamza kitaplarından" şeklinde Arapça notlar vardır. Ayrıca, Abdu'l-fakîr Ḥâmid el-Ġanî'ye ait bir mühür ve "1018 yılı" ifadesi yer alır. Siyah mürekkeple, farklı yazı tipleriyle yazılan mecmua, 2b sayfasından başlayıp 145a'ya kadar devam eder. Mecmuada 6'sı Arapça ve diğerleri Farsça olmak üzere 14 eser kayıtlıdır. Farsça eserler şunlardır: Astroloji ile ilgili müellifi belli olmayan *Risâle fi ma'rifeti'l-ektâf* adlı risâle (3628/3, 10a-11a); edebî bir eser olan ve müellifi bilinmeyen *Hikâyet-i Ebu'l-Abbâs Me'mûn Ḥârzemşâh* (3628/6, 15a-17a); *Münşeât* (3628/7, 17a-23b); *Münşeât* (3628/9, 28b-40a); Sa'dî Şîrâzî'nin *Risâle-i 'Akl u 'Aşk* (3628/12, 95b-97a); *Kitab fi'n-Nîrûz* (3628/13, 97a-98b); *Hilâfetnâme-i İlahî* (3628/14, 99b-142b).

3628/7 ve 3628/9'da kayıtlı Farsça münşeâtlar açık nestalik bir hatla, siyah bir mürekkeple ve kırmızı başlıklarla yazılmıştır. Resmî ve dinî içerikli mektupların yer aldığı münşeâtta İskender Zülkarneyn'in Aristoteles'e yazdığı mektubun Farsça çevirisi, İskender'in Aristoteles'e yazdığı mektubun cevabı, Mevlânâ Şemseddîn Ḥâlid es-Semerqandî'nin yazdığı inşâlardan biri, Mühezzibüddîn el-Yezdî'nin inşâsına verilen cevap, İbn Ḥâlid es-Semerqandî'nin mektubunun cevabı, Ebû Ḥâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Ġazâlî'nin Vezir Nizâmülmülk'e yazdığı bir mektup, Nizâmülmülk'ün mektubuna cevaben Ġazâlî'nin mektubu, Şemseddîn'in inşâsı, Naşîrüddîn Tûsî'nin Mühezzibüddîn el-Yezdî'ye yazdığı inşâ, Mühezzibüddîn el-Yezdî'nin Azîzüddîn 'Abdîl'e yazdığı mektup ve Azîzüddîn 'Abdîl'in verdiği cevap bulunmaktadır.

**19. Esad Efendi, no. 3673:** 22 varaklık mecmuanın ilk varağında Türkçe ve Arapça bazı notlar, şiirler ve “Osman ibn ...” yazan bir mühür yer almaktadır. Mecmuada 33’ü Arapça ve 3’ü Farsça olmak üzere 36 eser kayıtlıdır. Farsça eserler şunlardır: Celâleddin ed-Devvânî’nin (ö. 1502) *Risâle der mâhiyet-i ‘adâlet’i* (3673/2, 17a-18b); *Sergüzeştname* (3673/13, 50a-57b) ve *Münşeât* (3673/14, 59b-71a).

3673/14 numarayla kaydedilen Farsça münşeât uzun ve ardışık satırlarla, boşluksuz, siyah mürekkep ve küçük bir kalemle yazılmıştır. Eserde bulunan beyit, mısra ve kıta gibi kelimelerin ve mektupların başlıkları kırmızı mürekkeple yazılmış olup her cümlelin sonunda kırmızı mürekkeple nokta konulmuştur. Mektup başlıkları çoğu kez boşluk bırakılmadan bir önceki mektubu takip etmektedir. Nüsha talik hatla yazılmış olup ilk sayfası dışında derkenarlarda bir nota rastlanmaz. 3673/14 numaralı Farsça münşeâtta Timur, Yıldırım Bayezid, Şâhrûh Mîrzâ, Şîrvân Emiri Halil Bey, II. Murad, Karakoyunlu hükümdarı Cihân Şah, Uluğ Bey ve Uzun Hasan gibi ünlü kişiler arasında yazılan fetihnâmeler ile taziyenâme gibi özel mektupları yer almaktadır.

**20. Esad Efendi, no. 3769:** 134 varaklık mecmuanın ilk dört varağında “Resâil Mecmu‘ası”, “Hicri 978”, “Seyyid Ahmed b. es-Seyyid Ali’nin kitaplarından” notu yer almakta ve “Evlâd-ı Bende Muhammed Ahmed” yazılı bir mühür bulunmaktadır. Ayrıca, ilk üç sayfada Türkçe şiirler yer alır. Siyah mürekkeple, farklı kalem ve yazı tipleriyle yazılan nüshada başlıklar kırmızıdır. Nüsha okunaklı olup rutubet izi ve karalamalar yoktur. Mecmuada 20’si Arapça, 2’si Farsça toplam 22 eser kayıtlıdır: Farsça eserler şunlardır: Şerefeddîn Ali b. Şemseddîn Ali Yezdî’nin (ö.1454?) *Risâle fi ‘l-evfâk’ı* (3769/11, 73a-74b) ve yine aynı yazara ait “Münşeât-ı Ali Yezdî” adıyla kayıtlı bir münşeât mecmuası (3769/21, 110b-129b).

Mecmuanın kenarları genellikle boş, nestalik hatla, siyah mürekkeple, genelde düz bazen de çapraz yazılan satırları sıkışık, başlıklar kırmızıdır. Eser özel ve resmî mektupları içerir. Bunlardan biri bir fetihnâme, Emirzâde Ebû Hayyim’den Kelberk Valisi Sultan Ahmed’e bir mektup, Sultan Sa‘îd’den Sultan Kelberk’e cevaben yazılan bir mektup, bir taziyenâme ve Emir Nüreddin Nimetullah’a yazılan bir mektuptur.

**21. Esad Efendi, no. 3790:** 197 varaklık mecmuanın ilk dört varağında “İstanbul’da 998 senesinde, Ramazan ayı başında Abdülcemîl b. Nefes el-Bağdâdî’nin elinde”, “Kitabın içindekiler listesi”, “Rızâ Kulu Han Hidâyet’ten bir beyt, hicri 1003 senesinde”, “Muhammed Sa‘îd adlı bir çocuğun doğum tarihi”, “1555 yılında Bağdat’ta meydana gelen büyük vebanın tarihi” şeklinde Arapça ve Farsça notlar yer almakta ve okunamayan bir mühür bulunmaktadır.

Yazmada 6’sı Farsça, 2’si Türkçe ve kalanı Arapça olmak üzere 39 eser kayıtlıdır. Farsça eserler şunlardır: İbn Hammûye’nin *Risâle fi beyân-i havâşş-ı Sûre-i Yâsîn’i* (3790/13, 41b-42a); Abdurrahmân Câmî’nin *Risâle fi ‘t-taşavvûf’u* (3790/18, 50b-51a); *Münşeât* (3790/30, 101a-138b); Abdurrahmân Câmî’nin *Şerh-i kasîde-i hamriyye’si* (3790/33, 152b-190a); Hüseyin b. Osman er-Râzî’nin *Fevâid’inden* bir kıta (3790/34, 191b-192a) ve müellifi belli olmayan *Gurrenâme* adlı bir eser (3790/35, 194a-b).



3790/30 numarayla kaydedilen münşeât siyah mürekkeple, kırmızı başlıklarla, nestalik hatla ve düz satırla yazılmıştır. Özel ve resmî mektuplar içeren münşeâtta Şah I. Tahmâsb'a yazılan bir arıza, Bâbü Şah'a, Şeyh İbrahim Müctehid'e, Melik Kutbüddîn'e, Gucerât Hanı'na, Mevlânâ Şemseddîn Muhammed Pereğri'ye, Vekilü's-Saltana Mîrzâ Şah Hüseyin'e, Vekilü's-Saltana Gazi Cihân'a, Vekilü's-Saltana Mîr Cafer Sâvûci'ye, Kâsım Bey'e, Hâce Sâ'idî'ye, Emîrül-Hüdâ Kâzvinî'ye, Mevlânâ Hekîm Kemalüddîn Hüseyin'e, Seyyid Tâhîr Esterâbâdî'ye, Seyyid Şah Hüseyin İcû'ya, Şah Kıvâmüddîn Nûrbağşî'ye, Şah Ni'metullah Yezdî'ye, Yezdî'nin kadısına, Eminüddîn Hüseyin'e, Şah Haydar'ın oğluna, Mîr Abdülgaffâr'a, Emir Cemal'in oğlu Emir Safıyyüddîn Muhammed'e, Nevvab Nizâm Şah'dan padişaha, Mu'izzüddîn Muhammed İsfahanî'ye, Melik Kutbü'l-Mülk'e, Murad Han'a, Emir Mesûd Yezdî'ye, Dîv limanının valisine, Seyyid Muhibbüddîn Hâbîbullah Şerîfi'ye, Gucerât padişahı Sultan Bahâdur'a ve Şah'ın kız kardeşine yazılan mektuplar yer almaktadır.

**22. Esad Efendi, no. 3817:** Nüsha 1b sayfasından başlar ve 135'e kadar devam eder. Nüshanın ilk varlığında Arapça "Nahcivân Kadısı Ahmed Reşid'in kitaplarındandır. Sene 1147" notu yer almaktadır. Yazma 12'si Arapça, 6'sı Farsça ve 1'i Türkçe olan toplam 19 eserden oluşur. Farsça eserler şunlardır: Seyyid Muhammed Nûrbağşî'nin (ö. 1465 civarı) *Kıyâfetnâme* adlı eseri (3817/8, 72b-76b); *Münşeât* (3817/14, 96a-109b); bazı hikayeler (3817/9, 76b-81b); şiir ve dualar (3817/15, 110b-112a); Bahâeddîn Muhammed el-Âmilî'nin (ö. 1621 civarı) *Şîru şeker*'i (3817/16, 120b-123a) ve 'Örfî-i Şîrâzî'ye (ö. 1590?) ait bir kaside (3817/18, 130b).

Yazmada 3817/14 numarayla kayıt altına alınan 17 varaklık münşeât mecmuasında 12'si Farsça ve 3'ü Türkçe olmak üzere 15 mektup bulunmaktadır. Münşeât metni nestalik hatla, bazı yerleri düz, bazı yerleri okumayı zorlaştırır şekilde çapraz yazılmıştır. Aralarında boşluk bulunmayan satırlara yazılan münşeâtta metin ve başlıklar siyah mürekkepledir. Rutubet izi vardır ve okunaklı olmayan sayfalar görülmektedir. Nüshada on iki Farsça ve üçü Türkçe olmak üzere toplam on beş mektup bulunmaktadır.

Söz konusu münşeâtta çok sayıda üst düzey görevli ve devlet yöneticisine ait özel ve resmî mektuplar kaydedilmiştir. Bunlar arasında şu isimler yer almaktadır: Sultan III. Murad, Sultan III. Mehmed, Hüseyin Mîrzâ, Seyyid Muhammed Bâkır Mîr Dâmâd, Vezir İ'timâdüddeve, Abdülmümin Han, Molla Yahya Mîrzâ Bayqarâ, Emir Ali Şîr, Abdullah Murvârîd, Şah I. Abbâs ve Şah II. Abbâs. Bu mektuplar kabul mektupları, şikâyet mektubu, talep mektubu, tavsiye mektubu, nasihat mektubu gibi türlerde yazılmıştır.

## Sonuç

19. yüzyıl Osmanlı tarihinde pek çok üst düzey idari görevlerde bulunan, yazdığı şiirler ile telif ve tercüme ettiği eserlerle tanınan, ayrıca nadide eserlerden oluşan koleksiyonuyla Osmanlı ilim ve kültür hayatına katkı sağlayan Sahaflar Şeyhizâde Esad Efendi'nin yazma eser koleksiyonunda çok sayıda münşeât kitabının bulunuyor olması bir tesadüf değildir. Koleksiyonda yer alan 33 Farsça münşeât mecmuasından 11'i farklı ilim insanları tarafından

çalışılmış olup bu makalede üzerinde henüz detaylı bir şekilde durulmayan 22 münşeât mecmuası fizikî özellikleri ve muhtevaları açısından incelenmiştir. İncelenen bu eserleri talimî (didaktik) ve özel/resmî yazışmaları içeren mecmualar şeklinde ikiye ayırmak mümkündür. Muhteva açısından bakıldığında İslam tarihi açısından pek çok önemli isme ait mektubun mecmualarda yer aldığı görülmektedir. 1888/4 numaralı yazma İdris-i Bitlîsî'ye ait mecmua olarak dikkat çeker ve 16. yüzyıl Osmanlı ve İran tarihi için önemli mektupları içerdiği görülür. 2733/1 numaralı mecmuada Neşîrâ-yı Hemedânî ve Şâib-i Tebrîzî'ye ait mektuplar yer almakta ve İran edebiyatının ön plana çıkan eserlerinden bazı örnekler verilmektedir. 3319 numaralı mecmuadaki inşâlar Mîrzâ Mehdi Han Esterâbâdî'ye ait olup Sultan I. Mahmud ve Nâdir Şah arasındaki yazışmaları içermesi bakımından önemlidir. Özel ve resmî mektupları içeren 3320 numaralı mecmuada gerek Osmanlı yöneticileri gerekse İranlı idarecilere ait çok sayıda mektup bulunmaktadır. 3332 numarada kayıtlı mecmua, Osmanlı reisülküttaplarından Sarı Abdullah Efendi'ye ait olan bir derleme olarak dikkat çeker. 3339/3'te kayıtlı mecmuada sözde Safevî şehzadesi Safî'ye ait propaganda amaçlı bir mektup yer almaktadır. Osmanlı-İran ilişkileri açısından önemli mektuplardan oluşan bir diğer mecmua ise 3353/2'de kayıtlıdır. Bu mecmuada Sultan III. Ahmed ve Eşref Han arasında cereyan eden yazışmalar kaydedilmiştir. İlhanlı, Osmanlı, Safevî hükümdarlarına ait çok sayıda tarihî mektup ile Abdülmümin el-Hoyî ve Bekr b. Zeki el-Konevî'ye ait didaktik mahiyetli yazıların bulunduğu 3369/1 numaralı mecmua, Naşîrüddîn Tûsî'nin yazdığı bir mektubu içermesi açısından da dikkat çeker. Farsça birçok eseri içeren 3431/14 numaralı mecmuanın müellif hattı olma ihtimali varken 3435/1 numaralı mecmuanın Koca Râgıb Paşa'ya (Mehammed Râgıb-ı Rûmî) ait olduğu ilk sayfada yazılır. Bu mecmuada İran önde gelenlerine ait mektuplar ve Kandehar'ın fethi anlatılmaktadır. 3436/7 numaralı mecmua Şah Tahmâsb'a ait resmî nitelikte bir mektubu içermektedir. 3440/1 numaralı eserin ilk sayfalarında bu mecmuanın Feyzî'ye ait olduğu belirtilmekte ve Şeyh Ebu'l-Fazl Mübârek'in Şeyh Feyzî'ye ve Azîz Kûke'ye yazdığı mektuplar yer almaktadır. 3628/7 ve 3628/9 numaralı mecmualar resmî, irfânî ve ihvânî mektuplar açısından zengindir. Mecmuada İskender, Aristoteles, Mevlânâ Şemseddîn Hâlid es-Semerkindî, Gazâlî, Nizâmülmülk, Naşîrüddîn Tûsî gibi bilinen isimlere ait mektuplar bulunur. Benzer şekilde 3673/14 numaralı mecmuada kayıtlı mektupların Emir Timur, Yıldırım Bayezid, Şâhrûh Mîrzâ, II. Murad, Cihân Şah, Uluğ Bey ve Uzun Hasan gibi ünlü kişiler arasında cereyan eden fetihnâmeler ile taziyenâme gibi özel mektupları içerdiği görülür. 3769/21 numaralı mecmua Şerefeddîn Ali b. Abdullah el-Yezdî'ye ait mektupları içerirken 3790/30'da kayıtlı mecmua İran ileri gelenlerinden birçok isme ait mektuplardan oluşmaktadır. 3817/14'te kayıtlı ve müellif hattı olabileceği değerlendirilen mecmuada ise Sultan III. Murad, Sultan III. Mehmed, Hüseyin Mîrzâ, Muhammed Bâkır Mîr Dâmâd, Abdülmümin Han, Emir Ali Şîr, Abdullah Murvârid, Şah I. Abbâs ve Şah II. Abbâs gibi tarihî şahsiyetler arasında gerçekleşen özel ve resmî yazışmalar yer alır. Henüz yeterince incelenmemiş olan söz konusu münşeât mecmualarının tahkikli neşirlerinin yapılması inşâ sanatının gelişimini anlamamıza fayda sağlayacağı gibi tarihî şahsiyetler arasında cereyan eden yazışmaların gün yüzüne çıkarılması açısından da önem arz etmektedir.

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazarlar çıkar çatışması bildirmemiştir.

**Finansal Destek:** Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Conflict of Interest:** The authors have no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The authors declared that this study has received no financial support.

## Kaynakça/References

- Abdullah b. Muhammed Murvârid, *Münşe'ât*. haz. Esrâu's-sâdâd Ahmedî. Tahran: Kitabhâne, Müze ve Merkez-i İsnad-ı Meclis-i Şûrâ-yı İslâmî, 1398/2019.
- Aktepe, M. Münir. "Vak'anüvis Raşid Mehmed Efendi'nin Eşref Şah Nezdindeki Elçiliği ve Buna Tekaddüm Eden Siyasî Muharebeler". *Türkiyat Mecmuası* 12 (1995), 155-178.
- Aydoğan, Fatih. *Sahaflar Şeyhi-zâde Es'ad Mehmed Efendi Divanı*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003.
- Bekr b. Zekî el-Konevî el-Müte'tabbib, *Ravzatü'l-küttâb ve hadikatü'l-elbâb*. haz. Seyyid Mir Vedüd Yünüsü. Tebriz: Dânişgâh-ı Tebriz İntişârât-ı Müessesesi-yi Tarih ve Ferheng-i İrân, 1349/1970.
- Çavdar Karatepe, Tuba. "Esad Efendi Kütüphanesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/347. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Dânişpejuh, Muhammed Takî. "Hilafet-nâme-i ilâhî fi'l-ahlak". *Ma'ârif-i İslâmî*, 3 (1346/1928), 66-89.
- Defter-i Kütüphanesi Esad Efendi*. İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, ts.
- Dihhudâ, Mirzâ Ali Ekber. *Lugatnâme-i Dihhudâ*. 14 Cilt. Tahran: Müessesesi-yi İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tahran, 1377/1998.
- Durmuş, İsmail. "İnşâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/334. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Ekberzâde, Seyyide Şekûfe. *Tashih-i intikâdi-yi Mahzenü'l-inşâ*. Meşhed: Dânişgâh-ı Firdevsî, Doktora Tezi, 1395/2016.
- Enûşe, Hasan. *Dânişnâme-i Edeb-i Fârsî*. 6 Cilt. Tahran: Sâzmân-i Çâp ve İntişârât-ı Vezâret-i Ferheng ve İrşâd-ı İslâmî, 1381/2002.
- Erzi, Adnan Sadık. "Türkiye Kütüphanelerinden Notlar ve Vesikalar II". *Belleten*, 14/56 (1950), 631-647.
- Genç, Vural. *Acem'den Rum'a Bir Bürokrat ve Tarihçi: İdris-i Bitlîsî, 1457-1520*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2019.
- Gültekin, Hasan. *Türk Edebiyatında İnşâ*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, 2015.
- Hâce-i Cihân 'İmâdüddîn Mahmud b. Muhammed Geylânî, *Menâzirü'l-inşâ*. haz. Masûme Me'den Ken. Tahran: Âsar-ı Ferhengistân-ı Zebân ve Edeb-i Fârsî, 1381/2002.
- Haksever, Halil İbrahim. *Türk Edebiyatında Münşe'âtlar ve Nergisi'nin Münşe'âtı*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Doktora Tezi, 1995.
- Hüseynî, Seyid Muhammed Takî. *Fihrist-i Dest Nevishâ-yi Fârsî Kitabhâne-i Esad Efendi (İstanbul)*. Tahran: Kitabhâne, Müze ve Merkez-i İsnad-ı Meclis-i Şûrâ-yı İslâmî, 1400/2021.
- Katib Çelebi. *Keşfu'z-zunûn*. 2 Cilt. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1947.
- Maden, Şükrü. "Sahaflar Şeyhizâde Esad Efendi'nin Beyzâvî Savunusu: İnceleme ve Metin". *Recep Tayyip*

- Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2021), 299-320. <https://doi.org/10.32950/rteuifd.1005349>
- Mektûbât-ı Muhammed Ma'sum (Müstakimzâde Tercümesi)*. haz. Mustafa Demirci. İstanbul: Nizamiye Akademi Yayınları, 2017.
- Muhammed b. Hinduşâh el-Münşî. *Dustûru'l-kâtib fi ta'yîni'l-merâtib*. nşr. Ali Ekber Ahmet Dârânî. İsfahan: Mirâs-ı Mektûb, 1395/2016.
- Nevşâhî, Ârif. *Mektûbât-ı İmâm Rabbânî*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2019.
- Sahhaflar Şeyhi-zâde Seyyid Mehmed Es'ad Efendi, *Vak'a-nüvis Es'ad Efendi Tarihi: (Bahir Efendi'nin Zeyl ve İlaveleriyle) 1237-1241/1821-1826*. haz. Ziya Yılmaz. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2000.
- Suğra Abbâszâde, *Mecmua-i âsâr-ı Hüsameddin Höyi*. Tahran, Mirâs-ı Mektûb, 1379/1959.
- Şemîsâ, Sîrûs. *Sebk Şinasi-i Nesr*. Tahran: İntişârât-i Mitrâ, 1377/1998.
- Taşköprizâde. *Mevzû'âtü'l-'ulûm*. İstanbul: İkdâm Matbaası, 1313/1895.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Tarihi*. 8 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1983.
- Vatansever, Nazlı. "Sahhaflarşeyhizade Vakanüvis Esad Efendi'nin (1789-1848) Kendi Kaleminden Oto/biyografik Metin Parçaları". *Toplumsal Tarih Akademi* 1 (2022), 8-21.
- Yılmaz, Ziya. "Esad Efendi, Sahhaflar Şeyhizâde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/341-345. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Yusuf b. Şehab el-Câmî. *Ferâid-i Ğiyâsî*. nşr. Haşmet Müeyyid. Tahran: İntişârât-i Hâne-ye Ferheng-i İrân, 1358/1979.

## Osmanlı İmparatorluğu'nda Cumhur(iyet) Fikrinin Gelişimine Dair Yeni Bir "Risale"

### A New "Pamphlet" on the Development of the Idea of (Re)public in the Ottoman Empire

Alp Eren Topal, *Cumhurdan Cumhuriyete: Osmanlı Düşüncesinde Saltanat ve Muhalifleri*, İstanbul: Telemak, 1. Baskı, 2023, 114 s. ISBN: 978-625-94124-0-5

Nurullah Ardıç<sup>1</sup> 



**Sorumlu yazar/Corresponding author:**  
Nurullah Ardıç (Prof. Dr.),  
İstanbul Teknik Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü,  
İstanbul, Türkiye  
E-posta: nardic@itu.edu.tr  
ORCID: 0000-0001-6041-1627

**Başvuru/Submitted:** 31.01.2024  
**Revizyon Talebi/Revision Requested:**  
05.02.2024  
**Son Revizyon/Last Revision Received:**  
08.02.2024  
**Kabul/Accepted:** 08.02.2024

**Atıf/Citation:** Ardıç, Nurullah, A New "Pamphlet" on the Development of the Idea of (Re)public in the Ottoman Empire. [Review of "Cumhurdan Cumhuriyete: Osmanlı Düşüncesinde Saltanat ve Muhalifleri" by Alp Eren Topal]. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 14/1, (Mart 2024): 269-275.  
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2024.1429542>



**Anahtar Kelimeler:** Cumhur, Cumhuriyet, Osmanlı İmparatorluğu, Saltanat, Siyasi Modernleşme

**Keywords:** Public, Republic, Ottoman Empire, Monarchy, Political Modernization

19. yüzyılda "meşveret" ve "meşrutiyet" kavramlarıyla ifade edilen ve dönemin siyasi ve ideolojik elitlerini en fazla meşgul eden konuların başında gelen sultanın yetkilerinin kısıtlanması (iktidarın mutlak olmaktan çıkarılıp elitler arasında bölüşülmesi) mefhumunun kritik bir mesele olduğu aşikârdır. Bu olgunun kökleri birkaç yüzyıl öncesine kadar gider;

zira 17. yüzyıl başlarından itibaren Osmanlı İmparatorluğu'nda, diğer erken-modern Avrupalı devletlerde olduğu gibi sultanın/sarayın iktidarını kısıtlama meselesi hem devletin hem de farklı toplumsal zümrelerin hayatiyetini derinden etkilemiştir. Bunun öneminin tarihçilerce giderek artan biçimde tarif ve takdir edilmesiyle tarihyazımında da son dönemlerde hızla ilgi odağı olmuştur.

Bu minvalde Alp Eren Topal'ın küçük hacimli kitabı (kendi ifadesiyle: *risalesi*) *Cumhurdan Cumhuriyete* de ilgili konuya özellikle genç kuşak tarihçilerin yükselttiği bu revizyonist tarihçilik penceresinden bakarak hem üç yüzyıllık panoramik bir bakış hem de alternatif bir kavramlaştırma sunuyor. "Kavram tarihçiliği" zaviyesinden konuya yaklaştığını belirten Topal, "cumhur" teriminin siyasi arenada ortaya çıkıp "cumhuriyete" dönüşmesini ve 17.-19. yüzyıllar boyunca yaşanan bu dönüşüme sebep olan arka plandaki dinamikleri beş bölümde kısaca anlatıyor. Kronolojik olarak sıralanmış bölümlerde kavramın 17. ve 19. yüzyıllar arasındaki serencamı sistematik ve analitik bir anlatı yöntemiyle serimleniyor.

Malumdur ki siyasi kavramların içeriği zamanla değiştiği gibi çoğunlukla da muğlaktır, hangi bağlamda tam olarak neye işaret ettiği her zaman aynı netlikte görülmez. Fakat kriz anları kavramların anlam aralıklarının berraklaştığı zamanlardır. Topal'a göre "cumhur" teriminin siyasi bir kavram olarak netleştiği ilk önemli olay Sultan Genç Osman'ın 1622'deki katlidir. Bu olayı tahkiye eden (ve kendisi de bir yeniçeri olan) Hüseyin Tuğî'nin *Musibetnâme*'sinde sultanı ulemanın yardımıyla öldüren yeniçerilerden "cumhur" diye bahsetmesini esas alarak yazar, sultanın "kullarını" aşağılayıcı tavrı ve—"istiklal" terimiyle ifade edilen—başına buyruk yönetim anlayışına karşı "kalabalıkları" temsilen yeniçeriler ve ulemanın sarayın mutlakiyetçi eğilimlerine direndiğini belirtiyor. Bu direniş, Şerif Mardin'in 17. ve 18. yüzyıllardaki "zımnî sözleşme" olarak nitelediği,<sup>1</sup> sultanın mutlak iktidarının kısıtlanmış olduğu mevcut nizamın bozulmasına bir tepkidir. Topal'a göre "cumhur" kavramı Kınalızâde Ali Efendi'nin 16. yüzyılın ikinci yarısında yazdığı *Ahlâk-i Alâî*'sinde (avâm'ın aksine) bir nevi "nitelikli çoğunluk" olarak anlatılırken 17. yüzyıl boyunca belli şikâyetleri olan ve taleplerini saraya kabul ettirme potansiyeli olan, örgütlü bir "kalabalık" (siyasi oluşum) olarak görülmüştü. Bu durum 17. yüzyılda bir Osmanlı "siyasi kamusu"nun olduğunu göstermektedir. (Aynı argümanı Aslıhan Gürbüz de *Taming the Messiah* adlı kitabında sunmaktadır.)<sup>2</sup>

18. yüzyılda benzer bir örüntünün gözlemlenebildiği önemli bir kriz yazara göre 1703 Edirne Vak'ası'dır. Burada da yeniçeriler sultanın (ve destekçisi şeyhülislamın) bir nevi "yetki aşımı" olarak gördükleri devleti merkezileştirme arzusuna direnmişler, tarihçi Naîmâ'nın esfle belirttiğine göre "istiklal-i mülûk ile mazbut ve muntazam olan Devlet-i Osmaniye'yi Cezayir

1 Şerif Mardin, "Freedom in an Ottoman Perspective", *State, Democracy and the Military: Turkey in the 1980s*, ed. M. Heper - A. Evin (Berlin - New York: Waler de Gruyter, 1988), 23-35 [Şerif Mardin, "Osmanlı Bakış Açısından Hürriyet", çev. Mehmet Özden, *Türk Modernleşmesi Makaleler 4*, der. Mümtaz'er Türköne - Tuncay Önder (İstanbul: İletişim Yayınları, 1991), 103-122].

2 Aslıhan Gürbüz, *Taming the Messiah: The Formation of an Ottoman Political Public Sphere, 1600-1700* (Oakland: University of California Press, 2023).

ve Tunus ocakları gibi cumhur cem'iyeti ve tecemmû devleti" (s. 48) hâline getirmeye, yani sultanın yetkilerini kısıtlamaya çalışmışlardır – haddizatında sultanlar bu dönemde zaten güçsüzleşmiş ve iktidar paylaşımı norm hâline gelmişti. Yazara göre burada, yukarıda zikredilen "zımnî uzlaşının adım adım tahkim edilişi"ne ve "cumhurun, yeniçerilerin kastını da yansıtır bir şekilde soyutlaşıp 'siyaseten nitelikli çoğunluk' anlamını kazandığına şahit oluyoruz" (s. 50). Aynı minvalde, dönemin bazı metinlerinde rastlanan "saltanat ve cumhur ve cemiyet" formülasyonu da yazara göre hem son ikisinin ayrı düşünüldüğünü (yani cumhurun ayrı bir toplumsal zümre olduğunu) gösteriyor hem de bu üçü arasındaki hiyerarşik bir ilişkiyi yansıtıyordu (Reaya kelimesi ise bu dönemde daha ziyade gayrimüslimleri ifade ediyordu [s. 51]).

Yazarın bu bağlamda dikkat çektiği önemli noktalardan biri de yeniçeriler ve diğer "muhalif" grupların İslami bir söylem kullanma konusundaki hassasiyetleriydi. Hatta sık sık bir İslam devleti olarak gördükleri "devlet" ile zaman zaman zorbalaşan "saltanat/sultan" arasında ayırım da yapıyorlardı (s. 53). Sultanın "istiklaline" karşı gösterilen ve dinî terminoloji ile ifade edilen tepki 18. yüzyılın sonlarında başlayan "tecdid" (reform) projelerine karşı da gösterilmişti. Nizâm-ı Cedîd'le özdeşleşen bu dönemde yazara göre "cumhur" ilk defa "cumhuriyete" dönüşmüştür. Ancak daha 1770'lerde başlamış olan bu süreç basitçe bir "Avrupa'dan öğrenme" (taklit-ithal) ile açıklanamaz. Nitekim Makyavel'in *Prens*'inin bu yıllardaki tercümesinde devlet rejimleri "cumhur" ve "istiklal" (otokrazi) yönetimleri olarak keskin bir zıtlık içinde sunulmuştur. Osmanlı seçkinleri Fransız İhtilali'nden bahsederken de cumhur ve cumhuriyet terimlerini kullanmışlarsa da yazara göre ihtilalin etkisi ancak dolaylıdır, zira zaten siyasi bir terim olarak mevcut olan cumhurun yalnızca anlamı genişlemiştir. Bu bağlamda cumhur kavramının iç siyasette "kamu," dış siyasette ise *republique* anlamında kullanımı genelleşmişti (s. 61-62). Bu durum saltanat-cumhur(iyet) gerilimini de ima ediyordu. 18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren cumhur kavramı içerisine yeniçeriler ve ulemanın yanı sıra ayanlar da katılmıştı. Yazara göre Nizâm-ı Cedîd'in özü de bu gruplara karşı merkezin gücünü tahkim etme hedefiydi, ancak başarısız oldu.

Bilindiği gibi merkezileşme her üç grubu da tasfiye eden II. Mahmud'la başlayıp Tanzimat'la devam edecekti. Gerek sultanın gerekse de daha sonra Tanzimat paşalarının bu çabaları ahali de dâhil farklı zümrelerde büyük tepki çekecektir. (Özellikle vergilerin artırılması ve zorunlu askerlik ahalideki tepkinin temel sebepleridir.) Nitekim yazara göre Genç Osmanlılar da ulema ile beraber yeniçerileri de geçmişte istibdada karşı cumhuru savunan bir zümre olarak görüyordu. Örneğin istibdadı en büyük düşman, hürriyet ve meşvereti ise en büyük nimet kabul eden Namık Kemal'e göre devlet "Yeniçeriler kalkıncaya kadar yine irade-i ümmet ve bir nevi usul-i meşveretle idare olunuyordu... Her kışla bayağı bir silahlı Meclis-i Şura-yı Ümmet hükmünde idi" (s. 71-72).

Ancak yazara göre 19. yüzyılda dilde yaygın olan cumhur kelimesinin siyasi söylemlerde pek yaygın olmayışının (ki daha ziyade "umum-âmmе" kullanılıyordu) sebebi yeniçerilerin tatsız hatıralarıydı. (Fakat yazar buna dair bir delil öne sürmüyor.) Elbette Tanzimat sonrasında

iktidarın sınırlandırılması ve meşruiyet zeminini ifade eden en önemli kavram "(usul-i) meşveret" olacaktır. Ancak yine de İslam'ın ilk dönemi (Hz. Peygamber ve ilk dört halife) ile Osmanlı'nın klasik döneminin bir nevi "cumhur" olduğunu öne süren Namık Kemal (ve arkadaşları) zaman zaman cumhur(iyet) rejimini olumlu anlamda kullanacaktır (s. 78). Bu bağlamda özellikle kuvvetler ayrılığını vurgulayan Genç Osmanlılar (özellikle Ziya Paşa), yasamanın "sahibi" olan ulemanın yürütmeye karşı denge oluşturmadaki kritik rolüne vurgu yaparlar. Belli bir rejimi ifade etmekten ziyade daha soyut bir yaklaşım sunan Ali Suavi ise şöyle der: "Ne suret olursa olsun, imdi bir hükümet ki onun idaresi menâfi-i âmmeye aittir, öyle hükümet adildir ve filhakika cumhuriyet demektir" (s. 81). Dolayısıyla rejimin görünüşte monarşi, aristokrasi veya demokrasi olmasından ziyade "kamu menfaati" ve "adalet" kavramlarına mesafesi önemlidir.

Bu dönemde siyasi görüşler yelpazesinin genişliğine vurgu yapan yazar, bürokrasi kökenli Mehmed, Reşad ve Nuri beylerin (sürgünde) çıkardığı *İnkılab* gazetesinin temsil ettiği ve Genç Osmanlılar'dan çok daha radikal olan, devrimci muhalefete de değinir. Zorba saltanatın ancak bir inkılapla devriliş ve adil ve eşitlikçi bir düzenin kurulabileceğini savunan bu grup, Fransız İhtilali'nden esinle "adalet, müsâvat ve uhuvvetin" devrimin amacı olduğunu ifade eder (s. 85-87). Yazar, isimleri unutulmuş Sarıyerli Hoca Sadık Efendi ve Hersekli Arif Hikmet gibi hürriyet ve meşveret savunucularını da aynı yelpazenin başka temsilcileri olarak sunuyor. Bu kişiler her ne kadar açıkça cumhuriyeti telaffuz etmemişlerse de istibdad eleştirileri yazara göre bu kavramı çağrıştırıyordu. Burada dikkat çeken bir nokta da *istibdad* kavramının II. Abdülhamid'den önce de eleştirilerin nesnesi olmasıdır. Hatta yazar bizzat Sultan Abdülhamid'in de 1876'da ilk meclisin açılışında "istibdadı bitirme" vaadinde bulunduğunu hatırlatıyor.

Ancak yazarın en fazla yer verdiği Tanzimat döneminde (ve sonrasında) baskın olan sultanın mutlak gücünün belli zümrelerce sınırlandırılması olgusunu cumhur(iyet) kavramıyla özdeşleştirdiği, bu sebeple cumhur(iyet) ve demokrasi kavramlarının birbirine karıştığı görülüyor. Her ne kadar her iki kavramın temelinde de yetkenin monarktan alınması fikri varsa da bu ikisinin aynı şey olmadığı malumdur. Cumhuriyetin ayırıcı vasfı olan saltanat karşıtlığı (saltanatın gayr-ı meşruiyeti) yazarın çokça atıf yaptığı Namık Kemal, Ali Suavi gibi Tanzimat aydınları arasında görülüyordu. Ayrıca bir diğer cumhuriyetçi değer: yurttaş-olarak-bireyin özerkliği ve iradesinin yönetime yansması mefhumu da 19. yüzyıl Osmanlı münevverlerinin kahir ekseriyetinin arzu ve talep ettiği şeylerden biri değildi. Zaten yazarın da belirttiği gibi bir rejim olarak cumhuriyeti açıktan talep edenler son derece marjinal kalmıştı. Haddizatında vatandaşlık meselesi de henüz kurumsallaşmamış, Tanzimat Fermanı gibi metinlerde (kâğıt üstünde) kalmıştı. Yani ne seçkinler arasında böyle yaygın bir cumhuriyet fikri vardı, ne de vatandaşlık kurumu yerleşmişti. Nitekim Tanzimat aydınlarının (ve sonraki Jön Türkler kuşağının) talepleri daha sınırlı bir demokrasi arzusunu yansıtıyordu: Saltanat (ve hilafet) rejiminin meşruiyetini sorgulamıyor, anayasa ve meclislerle gücünün kısıtlanmasını ve farklı zümrelerin siyasi temsilini talep ediyorlardı. Öte yandan 20. yüzyılın ilk yarısında Türkiye dâhil Avrupa'da kurulmuş neredeyse bütün cumhuriyetlerin otoriter yönetimler olması



kavramların tarih üstü olmadığına birçok delilinden biridir – yani her ne kadar bireysel özerklik ve otokrasinin reddi “cumhuriyetin mana ve mefhumunda mündemîç” olsa da bu kavramsal form dönemin aktörlerinin söylem ve eylemlerinde gayet farklı bir içerikle doldurulabiliyor(du). Tıpkı “çoğunluk” anlamına gelen cumhur kavramının yazarın tartıştığı asırlar boyunca toplumun çoğunluğunu (köylüleri, gayrimüslimleri vs.) kapsamıyor oluşu gibi...

Bu da kitaptaki yönetsel bir sorunu gün yüzüne çıkarıyor: Yazarın kurduğu anlatı 17. yüzyılın başından itibaren—arada kesintiler olsa da—giderek artan biçimde gelişen ve 19. yüzyılda iyice yoğunlaştıktan sonra 1923’te zirveye çıkan bir cumhur(iyet) fikri varmış imasında bulunuyor – ya da bunu varsayıyor. Ana hatlarıyla çizgisel-ilerlemeci nitelikteki bu anlatı “modernleşme” hikâyesinin diyalektik mahiyetini iskaladığı gibi yazarın teleolojik-olmayan arkeolojik yöntem iddiasının aksine, bugünkü hassasiyetlerinin bir sonucu olarak cumhuriyet fikri ve kurumunun “nev-zuhur” bir şey olmadığını ispatlamak üzere geriye gidip onu Osmanlı’da arama gayreti izlenimini doğuruyor –tıpkı Halil İnalıc vb. bazı tarihçilerin 16. yüzyıl Osmanlı’sında laiklik araması gibi.

Aynı bağlamda kitaptaki 19. yüzyıl anlatısının önemli bir eksiği ise İslam meselesi. 18. yüzyılda yeniçerilerin bir “İslami dil” kullandığını tespit eden yazar 19. yüzyılda iyice gün yüzüne çıkmış dinî vurguya ise hiç değinmiyor. Nitekim kendisinin *Hürriyet*’teki yazılarını derlediği<sup>3</sup> ve bu kitapta da önem verdiği Namık Kemal için İslam (hatta kendisinin çık sık kullandığı şekliyle: şeriat) en az yeniçeriler için olduğu kadar önemliydi. Zira Namık Kemal ve diğerleri “hürriyet” fikrini, yani siyasi gücün paylaşılması, sarayın diğer zümrelerle ilişkisi ve en temelde hukukun kaynağını daima şeriat çerçevesinde ve şer’i/fikhi kavramlarla anlamlandırılmışlardı. Yani meşruîyetin ana kaynağı İslam/şeriat idi. Nitekim Ali Suavi’nin “filhakika cumhuriyet” dediği yönetim tarzı da saltanatın olmayışına değil, fıkıh geleneğindeki temel kavramlardan adalet ve “kamu maslahatına” dayanıyordu. Tıpkı sultanla yeniçeriler ve ayanlar arasında 1807 ve 1808’de arka arkaya yapılan muahedelerin (*Hüccet-i Şer’iyye* ve *Sened-i İttifak*) fikhi terimlerle isimlendirilmesi ve bu metinlerde otoritenin kaynağı ve sınırı olarak şeriatın vurgulanması gibi.<sup>4</sup> Nitekim Abu-Manneh ve Anscombe gibi önemli tarihçiler de Tanzimat’ın hedefinin esasen bir tür “İslami demokrasi” olduğuna dikkat çekiyor.<sup>5</sup>

Kitabın ana bölümlerinde cumhur(iyet) kelimesi ve mefhumunun serencamını kısıtlı da olsa literatürle konuşarak anlattıktan sonra yazar Sonuç bölümünde bir yandan bu kavramın 20. yüzyıl başlarındaki anlamlarına dair, diğer taraftan da yöntem ve tarihyazımına ilişkin dikkate değer tezler öne sürüyor. İktidarın sınırlandırılması ve farklı zümrelerin siyasi temsiline yönelik çabaların—ana akım tarihyazımının iddiasının aksine—tepeden inme projeler değil,

3 Alp Eren Topal, *Sürgünde Muhalefet, Namık Kemal’in Hürriyet Gazetesi (1868-1869)* (İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2018).

4 Bu iki belgenin isimlendirilmesine dikkatimi çeken öğrencim ve meslektaşım Abdurrahman Nur’a teşekkür ederim.

5 Butrus Abu-Manneh, “The Islamic Roots of the Gülhane Rescript” *Die Welt des Islams* 34/2 (1994), 173-203; Frederick Anscombe, “Islam and the Age of Ottoman Reform” *Past & Present* 208/1 (2010), 159-189.

"tabanın şikâyet ve taleplerini soğurmaya yönelik tavizler" (s. 94) olduğunu belirten yazar bu bağlamda Osmanlılık fikrinin de devletin eşitlik konusunda ayak diremesine karşı Genç Osmanlılarca ortaya atılmış bir proje olduğunu savunuyor. Cumhuriyet kavramının olanca önemine rağmen yine de bu rejimi açıkça savunanların (*İnkılab* çevresi gibi) marjinal kaldığını teslim ediyor ve imparatorluğun etnik, dinî ve dilsel olarak heterojen nüfusundan dolayı 19. yüzyıl boyunca ve 20. yüzyılın başlarında bu rejimin münevverlerce talep edilmemesinin doğal olduğunu belirtiyor. Dolayısıyla burada asıl mesele "cumhurun" kimlerden oluşacağı konusudur; nitekim İttihatçılar saltanattan vazgeçmezken Mustafa Kemal Cumhuriyet'i seçebilmiştir.

Ancak yazar, Mustafa Kemal'in bu tercihinde zaten oldukça güçsüz ve sembolik bir değerden ibaret kalmış saltanat ile çok daha geniş bir şahsi iktidar alanına sahip olabileceği yeni rejim arasındaki güç dinamiğini göz ardı ederek "ne yazık ki [saltanatın] yerine gelen cumhuriyet cumhuru ile barışık bir cumhuriyet değildir ve uzun süre makbul cumhurunu arayacaktır" (s. 97) demekle yetiniyor. Yine "hürriyet" kavramında mündemiç "özgürlük" ve "bağımsızlık" anlamları arasındaki farka dikkat çekerek "1923'te kurulan Cumhuriyetin bir bireysel özgürlükler ve siyasi katılım meselesi olarak değil de uluslararası arenada bir siyasi bağımsızlık meselesi olarak kavrandığını" (s. 97) isabetle kaydeden Topal, nasıl olup da 18. yüzyılın sonlarından 1. Dünya Savaşı'na kadar bolca dış tehdide maruz kalmış Osmanlı elitlerinin buna rağmen kuvvetler ayrılığı ve "özgürlük" temalarını öne çıkarmalarının aksine erken Cumhuriyet elitlerinin yalnızca "bağımsızlık" vurgusu yaptıklarını açıklamaya girişmiyor. Girişseydi bu ikincilerin "istiklal" kavramını—kendisinin de "itiraf" ettiği (s. 98) üzere—Cumhuriyetle özdeşleştirmelerine belki pek şaşırılmaz, zira bu grubun "istiklal" kavramını ters-yüz etmek yerine belki 1703'tekine benzer bir şekilde anladıkları gerçeğiyle yüzleşmek zorunda kalabilirdi. Yine de yazar "hem hürriyet hem de istiklal meselesinin bağrında yatan, cumhurun kim olduğu sorusuyla yüzleşmekten kaçındık" (s. 99) derken haklı...

Yine tarihyazımındaki "gerileme paradigmasının" gerilemesinden sonra erken-modern dönemin nasıl niteleneceği konusuna değinen yazar "dönüşüm ve adaptasyon" kavramlarının fazla muğlak olduğunu, Baki Tezcan'ın önerdiği "proto-demokratikleşme" teriminin<sup>6</sup> ise tatmin edici olmadığını belirttikten sonra ilginç bir teklifte bulunuyor: 17. ve 18. yüzyılları "cumhurlaşma" dönemi olarak isimlendirmek (s. 102-103). Bu kavramı hem "yeniçerilerin bu dönemde bıraktıkları izi" hem de onlardan mülhem bir "isyan kültürünü" ifade etmek için kullanan yazar, kavramın hem yerli hem evrensel boyutu olduğunu, ayrıca devlet-merkezli paradigmadan uzaklaşarak "Osmanlı kamusunu" odağa aldığını öne sürüyor. Doğrusu tartışmaya değer bir öneri. Ancak bizce yukarıda da değinildiği gibi özellikle Tanzimat'la başlayan siyasi değişim sürecini açıklamak için "cumhurlaşma"dan ziyade "demokratikleşme" kavramı daha isabetli olur. Zira bizzat saltanat-hilafet sisteminin meşruiyeti sorgulanmıyor, daha ziyade kişiler (sultan/lar, paşalar) suçlanıyor ve siyasi gücün paylaşılması hedefleniyordu. Gayrı müslimler

6 Baki Tezcan, *The Second Ottoman Empire: Political and Social Transformation in the Early Modern World* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010).

de dâhil özerk bireylerin iradesinin yönetime yansması anlamında bir “cumhur” mefhumu da baskın değildi. Aslında aynı durum 17. ve 18. yüzyıllar için daha da geçerliydi – bu da o dönem için “cumhurlaşma” argümanını aşındıran bir durum. Aynı sonuca yol açan bir diğer faktör ise eserdeki bir başka metodolojik zayıflık olan “kaynak yetersizliği” sorunudur. Yazar en az üç yüzyıla yayılan bir döneme dair büyük bir iddiayı yalnızca (“cumhur” kelimesinin geçtiği) birkaç birincil metinden yaptığı alıntılara dayandırıyor. Bu da hem kavramın dönemin metinlerinde kullanım sıklığı hem de mefhum olarak yaygınlığı konusunda soru işaretlerine yol açıyor.

Son olarak, cumhur kavramının Osmanlı siyaset düşüncesi açısından ima ettiği bir başka noktaya da dikkat çeken yazar, bu geleneğin çok-dilli mahiyetinin genelde ıskalanarak daha ziyade devlet-merkezli külliyat olarak okunduğunu, hâlbuki Osmanlı kamusunda farklı (hatta muhalif) bir dilin de var olduğunu görmek gerektiğini belirtiyor. Ancak çok haklı olduğu bu noktada Osmanlı siyaset düşüncesini “hanedan merkezli ve sultanın mutlak otoritesini vurgulayan bir siyasi dil” (s. 103) olarak tanımlaması bir ölçüde indirgemecilik içeriyor. Zira son yıllarda yapılan çalışmalar bu zengin külliyatın farklı “dilleri” barındırdığını da gösteriyor.<sup>7</sup> Ayrıca yazarın da dikkat çektiği gibi bu söylemler birbirlerinden keskin biçimde ayrılmış değildir; bu sebeple saltanat-merkezli söylemin içinde de zaman zaman baş gösteren—Bakhtin’in ifadesiyle—farklı “sesler” de bu “çok sesli” siyasi metinlerde teşhis ve tahlil edilebilir. Zira her metnin açık veya örtük olarak birden fazla söylem içerdiği (söylemlerarasılık) ve kendisinden önceki—ve hatta sonraki—metinlere de konuştuğu (metinlerarasılık) izahtan vârestedir.

Sonuç olarak, Cumhuriyet’in 100. yılında yayımlanan eser cumhur(iyet) fikrinin Osmanlı’daki kökenlerine dair ilginç bir tartışma yürütmüş olsa da çalışma bazı kavramsal ve metodolojik sorunlarla malüldür. Yine de Türkiye Cumhuriyeti’nin tarihsel arka planı, Osmanlı toplumunda demokratik fikirlerin gelişimi ve demokrasi-cumhuriyet ilişkisi konularında verimli tartışmaların kapısını aralayabilir. Bu yönüyle, söz konusu meselelere dair soğukkanlılıkla zihnî mesai harcayacak okuyucuların ilgisini çekecektir.

7 Bu minvalde örneğin Özgür Kavak ve öğrencilerinin yazdığı makaleler ve yayımladıkları çok sayıda birincil metne bakılabilir. Mesela bk. Özgür Kavak, “Halâsü’l-ümme’den Necâtü’l-ümme’ye -Osmanlı Siyaset Düşüncesinin Süreklilik Arz Eden Meselelerine Dair Birkaç Not” *Divân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 27/52 (2022), 27-70. Marinos Sariyannis’in *A History of Ottoman Political Thought up to the Early Nineteenth Century* (Leiden: Brill, 2018) başlıklı çalışması da bu çeşitliliğe yer veriyor.



## Hadis Şerhi Üzerine Yeni Bir Edisyon Kitap

### A New Edited Book on Hadith Commentary

Joel Blecher and Stefanie Brinkmann, *Hadith Commentary: Continuity and Change*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1. Baskı, 2023, 308 s. ISBN: 978 1 4744 6104 7

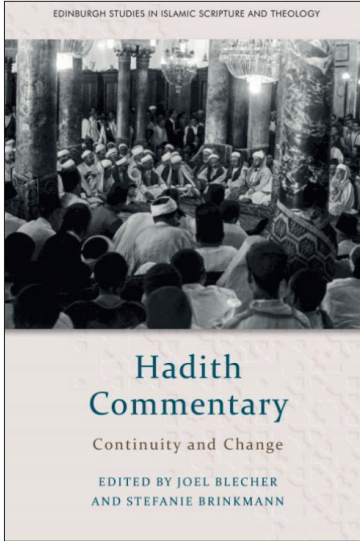
Mustafa Macit Karagözoğlu<sup>1</sup> 



**Sorumlu yazar/Corresponding author:**  
Mustafa Macit Karagözoğlu (Doç. Dr.),  
Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İstanbul,  
Türkiye  
E-posta: mkaragozoglul@marmara.edu.tr  
ORCID: 0000-0002-6950-3445

**Başvuru/Submitted:** : 28.01.2024  
**Kabul/Accepted:** : 05.02.2024

**Atf/Citation:** Karagözoğlu, Mustafa Macit,  
A New Edited Book on Hadith Commentary.  
[Review of "*Hadith Commentary: Continuity and  
Change*" by Joel Blecher and Stefanie Brinkmann].  
*İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review*  
14/1, (Mart 2024): 277-282.  
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2024.1427103>



**Anahtar Kelimeler:** İslam, Hadis Şerhi, Yorum, Şii Hadis, Dijital Beşeri Bilimler  
**Keywords:** Islam, Hadith Commentary, Interpretation, Shī'i Hadith, Digital Humanities

Batılı hadis çalışmaları bir asırdan uzun bir geçmişe sahip olsa da hadis şerhi konusuna tahsis edilmiş ilk edisyon kitap ancak geçtiğimiz yıl yayımlanabildi. *Hadith Commentary*, türünün ilk örneği olmasına rağmen makul hacimli yazılarıyla şerh alanının çeşitliliğini yansıtmaya gayret etmiştir. Bir giriş yazısı ile iki kısım altında on makale ve bir son sözden oluşan kitap kronoloji esaslı bir tasnife sahiptir. Yirminci yüzyıla kadarki şahıs, tema veya

eserlere dair yazılara birinci bölümde, yirminci yüzyıl ve sonrasıyla ilgili olanlara ise ikinci bölümde yer verilmiştir.

Editörler tarafından kaleme alınan “Hadis Şerhi Nedir?” başlıklı derli toplu giriş yazısı, hadis şerhine dair yapılabilecek tanım ve tasnifleri gözden geçirmektedir. “Bir hadis şerhi kitabını herhangi bir hadisi uzunca açıklayan bir fetva metninden ayıran şey nedir?” (s. 4) gibi soruları gündeme getirip kısaca tartışan bölümde hadis şerhinin toplumsal yönlerine de dikkat çekilir. Belirli bir görüşü dikte etmekten ziyade mevcut alternatifleri tartışmaya açan giriş yazısı, hadis şerhinin mahiyeti ve muhtelif türleri hakkında farkındalık sunması açısından oldukça faydalıdır.

Birinci kısmın ilk bölümünde Stefanie Brinkmann, hadis şerhinin nüvesi saydığı garîbü’l-hadîs ilmini incelemekte, garîb kitaplarının tarihçesi, muhtevası, iç tasnifi, coğrafi dağılımı ve yazar profili hakkında analizler yapmaktadır. Bu alanın araştırmacılarının ihtiyaç duyacağı türden panoramik bir bakış sunan yazar, garîbü’l-hadîsin hadis şerhi ile arasındaki ilişkiye, daha doğrusu geçişkenliğe haklı bir vurgu yapar. Öte yandan yazıda bu geçişkenliği göstermek üzere İbnü’l-Esîr (ö. 606/1210) gibi garîb yazarlarının sonraki şerhlerde ne kadar yoğun kullanıldığına dair birkaç örnek verilseydi daha güzel olurdu. Böylece garîb kitaplarının hem kelime izahlarında hem de hadisin genel manasını tespititte şerhler üzerindeki etkisi daha somut biçimde ortaya konmuş olurdu.

İkinci yazıda Ali Aghaei, Şii âlim Şerîf el-Murtezâ’nın (ö. 436/1044) haber-i vâhidi yaklaşımını hem nazari yönden hem de pratik örnekler üzerinden ele almaktadır. Konunun şerhi ilgilendiren yönü, Murtezâ’nın teoride oldukça mesafeli durduğu haber-i vâhidi pratikte çeşitli yorum yöntemlerine başvurarak kullanmasıdır. Önceki Mutezîli ve hatta kimi Sünni usulcülerin hadis anlayışıyla yer yer paralellikler arz eden bu görüşlerin Şii literatür dışındaki kaynaklarının takip edilmesi yeni çalışmaların konusunu oluşturabilir.

Bir diğer yazıda Youshaa Patel, “Tûbâ li’l-gurabâ (Ne mutlu gariplere!)” hadisinin rivayet ve yorumlanma serüvenini incelemektedir. “Men teşebbehe bi-kavmin (Kim bir topluluğa benzerse)” rivayetiyle ilgili çalışmasında<sup>1</sup> benimsediği yöntemin bir benzerini izleyen yazar, tarih boyunca hadise getirilen yorumları şerhlerin yanı sıra tasavvuf kitapları ve cihad risaleleri gibi farklı telif türlerinden analiz ederek ilgi çekici neticelere ulaşır. Bununla birlikte Maribel Fierro’nun aynı konuyu ele alan makalesinin<sup>2</sup> görülmeyip bulgularının tartışılmamış olması yazı açısından kayda değer bir eksikliklerdir.

Kitabın dördüncü bölümü mutasavvıfların hadis şerhine tahsis edilmiştir. Jamal Elias’ın işârî tefsirin bağımsız bir tefsir türü olup olmadığını inceleyen makalesinden<sup>3</sup> ilham alan yazar

1 Youshaa Patel, “Whoever Imitates a People Becomes One of Them’: A Hadith and Its Interpreters”, *Islamic Law and Society*, 25/4 (2018), 359-426.

2 Maribel Fierro, “Spiritual Alienation and Political Activism: The Ġurabâ in al-Andalus During the Sixth/Twelfth Century”, *Arabica*, 47/2 (2000), 230-260.

3 Jamal J. Elias, “Şüfî tafsîr Reconsidered: Exploring the Development of a Genre”, *Journal of Qur’anic Studies*, 12 (2010), 41-55.

Samer Dajani, normal hadis şerhinden bağımsız bir “tasavvufi şerh” kategorisinin varlığını sorgulamaktadır. Yazara göre, muhtevastındaki Arap dili yoğunluğuna rağmen Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) tefsiri nasıl Kur'an'ın gramatik tefsiri diye nitelenmiyorsa, çoğu mutasavvıfın yaptığı hadis izahlarını da tasavvufi şerh diye adlandırmaya gerek yoktur. Zira sufiler özgün bir yorum yöntemi kullanmamakta, yalnızca her âlim gibi ilgileri doğrultusunda naslardaki belirli temaları öne çıkarmaktadırlar. Konuyla ilgili akla gelebilecek “Gerek hadis şerhi gerekse râvi tevsikinde hadis ve tasavvuf ehli arasında ihtilaflara yol açan keşf, rüya ve ilham gibi yöntemler sufilere özgü değil midir?” sorusu ise yazıda gündeme getirilmemiştir. Ne olursa olsun makale, ülkemizde yaygın olarak benimsendiği görülen “tasavvufi hadis şerhi” adlandırması üzerine verimli bir tartışmayı tetikleyip konunun yeni bir farkındalıkla düşünülmesine katkı sağlayabilir.

Kitaptaki beşinci yazıda Mohammad Gharabeh şerh yazımındaki en büyük zorluklardan birinin yenilikçilik olduğunu belirttikten sonra, İbn Receb el-Hanbelî'nin (ö. 795/1393) *Câmi' u'l-ulûm ve'l-hikem* de kırk hadis şerhi türünü “cevâmiu'l-kelim” çalışmasına kaydırarak sergilediği yenilikçiliği gösterir. Ayrıca muhatap kitle konusuna eğilen yazar, İbn Receb'in ağırlıklı olarak Hanbelî okuyucuya hitap ettiğini göstermeye çalışır.

Birinci kısmın altıncı ve son bölümünde Sajjad Rizvi, Safevîler dönemindeki Şii hadis ve şerh çalışmaları hakkında bilgi verdikten sonra Küleynî'nin (ö. 329/941) *el-Kâfî*'sinin başında yer alan akılla ilgili rivayetlere getirilen yorumları incelemektedir. Felsefe geleneğinin şerh üzerindeki izdüşümlerini kovalayan yazar, akılla ilgili rivayetler özelinde, Molla Sadrâ'nın (ö. 1050/1641) felsefî yorumlarına cevap verme arzusunun geleneksel Şii ulemayı hadis şerhi yazmaya yönelttiğini belirtir. Müteahhir Şia'da hadis şerhi çalışacaklar için güzel bir başlangıç noktası sayılabilecek makalede, aynı örnek rivayet kümesiyle ilgili daha önce yapılmış bir çalışma ise dikkatlerden kaçmıştır.<sup>4</sup>

Kitabın ikinci kısmı, Elmalılı'nın (ö. 1942) *Hak Dini Kur'an Dili* üzerine yaptığı çalışmasıyla bilinen Susan Gunasti'nin bu kez hadis alanından *Tecrid-i Sarîh Tercümesi*'ni ele aldığı yazıyla açılır. Osmanlı'da tercüme ile şerh arasındaki geleneksel irtibatı vurgulayan Gunasti, hadis çalışmalarının da bu durumdan nasibini aldığını belirtir. Yazar, Cumhuriyetin ilk yıllarındaki meşhur projede tercüme edilecek hadis eserinin ve mütercimlerin seçimi, Babanzâde Ahmed Naim'in (ö. 1934) vefatından sonra Kâmil Miras'la (ö. 1957) birlikte yaşanan değişimler, Babanzâde'nin Şâfîliği ile Miras'ın Hanefiliğinin şerhteki farklı yansımaları gibi konuları, özellikle her ikisinin de elinin değdiği üçüncü cilt bağlamında inceler. Ayrıca *Tecrid*'in muhtevasıyla ilgili nihai kontrolün mütercimlerde olduğunu, dolayısıyla Diyanetin kurumsal hassasiyetlerinin metinde özel olarak takip edilmediğini öne sürer (s. 197, 204). Ne var ki son iddiayla ilgili olarak mütercimlerin söz konusu hassasiyetlerin başından beri farkında olarak içeriği de buna göre şekillendirmiş olma ihtimalini de hesaba katmak gerekir. Devletin beklentileri ile ortaya çıkan ürün arasında bir noktada uzlaşmış olması da muhtemeldir.

4 Pamela Klasova, “Hadith as Common Discourse: Reflections on the Intersectarian Dissemination of the Creation of the Intellect Tradition”, *Al-'Uşûr al-Wustá* 28/1 (2020), 297-345. Kitaptaki başka bir yazıda söz konusu makaleye atıf yapılmıştır (bk. s. 287).

Yazarın *Tecrid*'in sayfa yapısından dipnotlarına kadar uzanan dikkatli bakışı olumlu bir özellik olarak kaydedilmektedir.<sup>5</sup> Osmanlı'nın son dönemindeki hadis kültürü hakkında daha kapsamlı bir çalışmanın habercisi gibi gözüken yazıya ait kaynakçanın *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'ndeki ilgili maddeler, Hüseyin Hansu ve Nesimi Yazıcı ile Veli Atmaca'nın muhtelif çalışmaları, Babanzâde ile ilgili edisyon kitap<sup>6</sup> ve İsmail Kara'nın yakın tarihli bir yazısı<sup>7</sup> ile zenginleştirilmesi faydalı olacaktır.

Şekizinci yazıda Ali Altaf Mian, Muhammed Zekerıyya Kandehlevî'nin (ö. 1982) *Muvatta* şerhi *Evcezü'l-mesâlik*'e odaklanarak Hint âlimlerinin farklı fikhî görüşler karşısındaki tutumlarını irdelemektedir. Kandehlevî'nin görüşlerini kendisinden önce *Muvatta* şerhi yazmış Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'nin (ö. 1176/1762) fikirleriyle karşılaştıran Mian, Şah Veliyyullah'ın farklı görüşleri uzlaştırmaya yönelik nispeten yumuşak tutumuna mukabil Kandehlevî'nin Hanefî mezhebinin üstünlüğünü göstermeyi amaçladığını belirtir. Ehl-i hadis ekolünden *Tuhfetü'l-ahvezî* yazarı Mübârekpûrî (ö. 1935) ile de karşılaştırmalar sunan yazar, Kandehlevî'nin Hanefîlerin esas aldığı amel-i mütevâres için uygun bir zemin teşkil etmesi sebebiyle diğer hadis kitaplarının yerine *Muvatta*'yı seçtiğini söyler (s. 219). Dolayısıyla Kandehlevî'de gördüğümüz şey, tipik bir şekilde hadis şerhinin mezhep yaklaşımlarını desteklemek üzere kullanılmasıdır. Yazının ana fikrini nakzeden bir durum olmasa da şu detaya dikkat çekilebilir. Yazar, şerhin başlığındaki “Mesâlik” kelimesinin Hint Müslümanları arasındaki farklı dinî anlayışlara ve dolayısıyla iç polemiklere gönderme yaptığını söylemiştir (s. 210). Kanaatimizce “Mesâlik” yalnızca başlığın sonundaki “Mâlik” ile kafiye uyumunu sağlamak üzere seçilmiştir: *Evcezü'l-mesâlik ilâ Muvattai Mâlik*. Nitekim Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin (ö. 543/1148) *el-Mesâlik*'i ile Zürkânî'nin (ö. 1122/1710) *Ebhecü'l-mesâlik*'i gibi tamamen farklı bağlamlarda yazılan *Muvatta* şerhlerinde de bu tabir aynı sebeple tercih edilmiştir.

Dokuzuncu bölümde Shadi Nafîsi, Şii âlim Tabâtabâî'nin (ö. 1981) *el-Mîzân* isimli tefsirindeki hadis yorumlarını inceler. Yazara göre, Tabâtabâî tefsir bünyesinde bir tür hadis şerhi yapmış, ayrıca Kur'an ile uyumluluk başta olmak üzere muhteva tenkidi prensiplerini işleterek haber-i vâhid kategorisindeki çeşitli rivayetlerin (mesela sebep-i nüzûlle ilgili bazıların) delil oluşunu reddetmiştir. Buna mukabil, zayıf isnadlı bir hadisin Kur'an'ın zahiriyle uyumlu ise tefsir alanında kullanılabileceğini savunmuştur. Kur'an tefsiri ile hadis şerhi arasındaki yakınlığı vurgulayan bölüm, Şii bir tefsir eserinde hadisin nasıl kullanıldığına dair örnekler sunmaktadır.

Kitabın üç yazarlı son makalesinde Maroussia Bednarkiewicz, Aslisho Qurboniev ve

- 5 Birden fazla elin katkısıyla ortaya çıkan tercüme, şerh ve tahkik türündeki çalışmalarda yer alan aktörlerin birbirlerine karşı tutumlarının incelenmesi ilgi çekici sonuçlar doğurabilir. Yazıda Kâmil Miras'ın Babanzâde'ye itiraz ettiği dipnotların dikkate alınması bu açıdan faydalı olmuştur. Çağdaş muhakkiklerin geçmişteki hadis şârihlerine itirazlarını yine dipnotlar üzerinden okuyan bir çalışma için bk. Mustafa Macit Karagözoğlu, “Handling Theology in Footnotes: Salafî Editors on Hâdîth Commentaries from the Middle Period”, *Die Welt des Islams*, 64 (2024), 60-83.
- 6 M. Cüneyt Kaya – İsmail Kara (ed.), *Babanzâde Ahmet Naim: Hayatı-Eserleri-Fikirleri* (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2018).
- 7 İsmail Kara, “Babanzâde Ahmet Naim'den Ahmet Hamdi Akseki'ye İstiklâl Mahkemelerine Düşmüş İki Mühim Mektup”, *Âkîf Salnâmesi-4: Mehmed Âkîf ve Çevresine Dair Araştırmalar*, ed. Tahsin Yıldırım (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2023), s. 135-153.



Gowaart Van Den Bossche son yıllarda yükselişte olan “dijital beşerî bilimler” yaklaşımına dayanarak dijital veri tabanlarının hadis şerhlerini çalışmak için sunduğu imkânları anlatmakta, ayrıca karşı karşıya olunan zorluklara değinmektedir. Yazarların tecrübe ve gözlemleri, dijital araçların isnadın başladığı ve bittiği yeri tespit noktasında bazı sorunlar yaşıyor olsa da yeni araştırma soruları vazedip yeni ve güvenilir bulgular üretebileceği yönündedir. Mesela yazıda örnek mesele olarak incelenen önceki eserlerden aktarım (*text reuse*) olgusu, söz konusu yöntemlerle tespit edilip yorumlanabilir. Özetle dijital teknikler, hacimleri sebebiyle geleneksel yöntemlerle incelenmeleri uzun zaman alan şerhler için zaman ve emek maliyetini azaltan, son derece kullanışlı araçlardır. Öte yandan yazıda da vurgulandığı üzere, veri tabanlarının şekillendirilmesinde insan unsuru hâlâ büyük önem taşımaktadır. Eserlerin tanımlanması ve kategorizasyonu ile ilgili verilecek kararların yanı sıra meta-datanın oluşturulmasında uzmanlık bilgisine hâlâ ihtiyaç bulunmaktadır. Dolayısıyla makinelerin bir tıkla her şeyi halledebileceği rahatlık noktasında olmadığımızı kabul etmeliyiz. Yazıda yeterince üzerinde durulmayan birkaç hususu vurgulamak gerekirse, önceki metinlerden aktarımların lafzen değil mealen yahut özetleme yoluyla yapıldığı durumların (ki şerhlerde buna sıkça rastlanır) dijital yöntemlerle belirlenip belirlenemediği sorulabilir. Yine insan unsuruyla bağlantılı olarak, geleneksel yöntemlere dayalı nitel incelemelerin dijital yöntemlerin geliştirilmesine ciddi katkı yapabileceğinin altı çizilebilir. Söz gelimi yazıda, “İstatistikler Kastallâni’nin *İrşâdî’s-sârî*’sinin dikkate alınması gereken esaslı bir şerh olduğuna dikkat çekmektedir” tespiti yapılmakta ve Batı’da Kastallâni üzerine ne kadar az çalışma yapıldığı vurgulanmaktadır (s. 274, 275). Burada şu iki eksiklik göze çarpar: Şerhler hakkında ortalama uzmanlık bilgisine sahip biri Kastallâni’nin önemini en baştan söyleyebilir ve böylece (veri tabanına yeni eserlerin eklenmesiyle ileride yine değişeceği anlaşılan) istatistik verilere bağımlı kalınmayabilirdi. Veri tabanları ve tarama yöntemleri tekâmül edene kadar uzmanlık bilgisi esas, rakamsal verilerse destekleyici unsur olarak alınmalı, ikisi çelişiyorsa rakamların gözden geçirilmesi ya da yorumlanması yoluna gidilmelidir. İkinci olarak, Batı’da olmasa bile Arapça başta olmak üzere diğer dillerde yapılan pek çok nitel araştırmada Kastallâni’nin ve henüz istatistiklerde gözükmeyen başka şârihlerin önemi zaten vurgulanmış durumdadır. Bunlar göstermektedir ki, dijital veri tabanlarının inşasında uzmanlık bilgisinden çok daha verimli ve kapsamlı bir şekilde yararlanma zarureti vardır.

Kitabın editörlerinden Blecher tarafından kaleme alınan son söz bölümünde hadis şerhiyle ilgili ileri çalışma önerileri sunulmaktadır. Endülüs, Mağrib, çağdaş Malay dünyası ve Batılı ülkelerin kendi dinamikleri içinde gerçekleştirilen hadis yorumculuğu, şerh yazımındaki patronaj ve güç ilişkileri, yazma ve matbaa kültürleri arasında şerhçilik, mezhebî yorumlar, hermenötik ve şerhlerde kadının yeri gibi konular işaret edilen çalışma alanları arasındadır.

Kitap, farklı coğrafya ve dönemlerde -değişik amaçlarla da olsa- hadis şerhiyle ilgilenmiş ulemanın dünyasına ışık tutmaktadır. Bu açıdan, ülkemizde hadis şerhine ilgi duyan lisansüstü düzeydeki araştırmacıların okuma listesinde bulunması gereken, faydalı bir çalışmadır. Batılı literatürün gelişiminde kayda değer bir adım sayılabilecek eserin konuya dair yeni akademik

çalışmaları teşvik etmesi beklenebilir. Kitabın yaklaşık üçte birlik kısmı Şîa'yla ilgili olduğu için söz konusu mezhebin hadis anlayışı hakkında araştırma yapanlar da eserden yararlanabilir. Kitabı rahatça okunur kılan özelliklerden biri, yazıların fazlaca uzun olmayıp standarda yakın bir şablona sahip olmasıdır. Buna göre, genellikle bağlam hakkında bilgi verildikten sonra birkaç örnek üzerinden belirli meselelerin tartışılmasına geçilmektedir.

Son olarak, kitapta garîbü'l-hadîsle ilgili birinci yazıda olduğu gibi şerhin başlıca unsurlarını kuş bakışı olarak tanıtan yazıların eksikliğinin hissedildiği söylenebilir. Seçilen mevcut eserlerin yanında hadis şerh literatüründe daha esaslı yer tutan kitapların değerlendirmeye alınması bu boşluğun giderilmesine biraz yardımcı olabilirdi. Dolayısıyla kitapta “çeşitlilik” büyük ölçüde sağlanmış olmakla birlikte ana damarları ya da eserleri “kapsayıcılık” açısından aynı şeyi söylemek zordur. Her yazıda farklı bir şerhin farklı bir yönüne (mesela fikhî mezhep, muhatap kitle, Kur'an tefsiri) odaklanıldığı için, kitabın alt başlığında ifade edilen “süreklilik ve değişim”i gözlemleyebilmek, okuyucuların başka araştırmaları da dikkate almalarını gerektirecek ilave himmetlerine kalmış gözükmektedir. Hadis şerhi gibi uçsuz bucaksız bir alanda bundan başka türlüünün olma imkânı da herhâlde yoktu.

# Neyin İslami Olduğuna Dair Bir Araştırma: İslam'ı Yeniden Tanımlamak

## A Study on What is Islam(ic): Reconceptualizing Islam

Shahab Ahmed, *What is Islam? The Importance of Being Islamic*, Princeton: Princeton University Press, 2016, 609 s. ISBN:978-0-691-16418-2

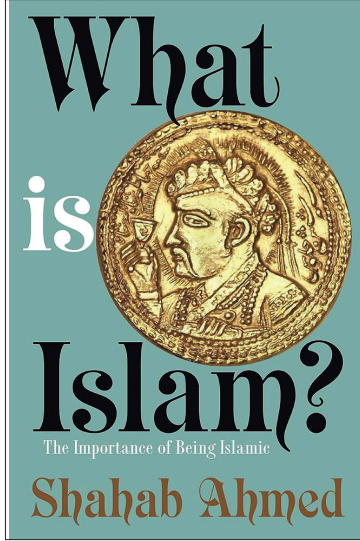
Muhammed Eren Karadağ<sup>1</sup> 



**Sorumlu yazar/Corresponding author:**  
Muhammed Eren Karadağ (Arş. Gör.),  
Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam  
Hukuku Anabilim Dalı, Bursa, Türkiye  
E-posta: erenkaradag@uludag.edu.tr  
ORCID: 0000-0002-6091-4934

**Başvuru/Submitted:** 09.09.2023  
**Revizyon Talebi/Revision Requested:**  
14.09.2023  
**Son Revizyon/Last Revision Received:**  
07.02.2024  
**Kabul/Accepted:** 07.02.2024

**Atıf/Citation:** Karadağ, Muhammed Eren, A Study on What is Islam(ic): Reconceptualizing Islam. [Review of "What is Islam? The Importance of Being Islamic" by Shahab Ahmed]. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 14/1, (Mart 2024): 283-291.  
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2024.1346495>



**Anahtar Kelimeler:** İslam, İslami, Kültür, Profan, Kutsal, Fıkıh, Tasavvuf, Felsefe  
**Keywords:** Islam, Islamic, Culture, Profane, Sacred, Fiqh, Sufism, Philosophy

İslam'ın ve İslami olanın ne olduğuyla alakalı gayrimüslimler için hazırlanan giriş mahiyetinde kitaplar bulunmakla beraber akademik olarak da pek çok eser kaleme alınmıştır. Bu çalışmalar genellikle İslam'ı bir obje veyahut bir kategori olarak ele almakta ve İslami olan

hususların tamamını bir arada açıklamada yetersiz kalmaktadır.<sup>1</sup> Bundan ötürü günümüzde hâlen İslam'ı ve tarihini farklı okumalara tabi tutan çalışmaların yapıldığına şahit olmaktadır.<sup>2</sup>

*What Is Islam? The Importance of Being Islamic* adlı eser bu gayeden neşet etmiş bir kitaptır. Kitabın müellifi Shahab Ahmed, İslam düşünce ve medeniyet tarihine yaptığı atıflardan yola çıkarak Müslüman topluluklarının hakikat anlayışlarının çelişkili olduğuna; buna rağmen hep beraber İslam kümesi altında yaşayabilmelerine dikkat çekmektedir. Binaenaleyh günümüze kadar yapılan tanımlamaların bu çeşitliliği açıklamada yetersiz ve geçersiz olduğunu iddia etmektedir. Buna mukabil elimizdeki eser alternatif bütüncül bir kavramlaştırma oluşturma çabasının bir sonucudur (s. 6). Yazarın Doğu araştırmalarında akademik olarak büyük etkiler bırakan isimlerin görüşlerini eleştirmesi ve yeni bir tanımlama iddiası ile gündeme gelmesi bu eseri alanında önemi bir noktaya taşımaktadır.<sup>3</sup>

Aslen Pakistanlı olup Singapur'da dünyaya gelen Shahab Ahmed, lisans eğitimini Malezya'da, yüksek lisansını ise Kahire'de tamamladı. Doktorasını Princeton Üniversitesinde İslami Ortodoksluğu<sup>4</sup> inceleyebilmek amacıyla yazdığı *The Satanic Verses Incident in the Memory of the Early Muslim Community: An Analysis of the Early Riwāyahs and Their Isnāds* adlı çalışmasıyla 1999 yılında yaptı. 2005 yılından ölümüne kadar ise Harvard Üniversitesinde görev yürüttü. Shahab Ahmed, doktorasını kitaplaştırma sürecinde ön söz ve giriş bölümlerini yazarken konunun geniş ve uzun olduğunu fark etti. Ayrı bir eser olması gerektiği kanaatine vararak elimizdeki bu çalışmayı kaleme aldı. Lakin kitabın basılmış hâlini görmeden önce vefat etti.

“Bir Müslümanın şarap içmesi ne kadar İslamidir?” sorusunu akıllara getiren bir anekdotla<sup>5</sup> eserine başlayan yazar, temelde hem Müslüman araştırmacıların hem de oryantalistlerin tarihî ve insani bir olgu olarak “İslam nedir?” sorusuna tatmin edici bir cevap veremediklerini iddia etmektedir. Bu iddiasını temellendirebilmek adına kitabını 3 bölüme ayırmıştır. İlk bölüm olan *Questions*'da İslam'ı kavramlaştırma olgusu, müellifin ana omurga olarak kabul ettiği 1350-1850 yılları arası Balkan-Bengal coğrafyasındaki tarihî vakalarla örneklendirilerek problematize

1 Montgomery Watt'ın *What Is Islam?*'ı, Clifford Geertz'in *Islam Observed* adlı çalışması, Marshall G. S. Hodgson'un *The Venture of Islam*'ı ve Andre Rippin'in *The Islamic World* ve *Defining Islam* gibi eserleri örnek olarak gösterilebilir. Kitabın ikinci bölümünde ve bu yazının ilerleyen kısımlarında bu isimlerden bazısına yer verilmiş ve hangi yönlerden eksik olduğu vurgulanmıştır.

2 Thomas Bauer'ın *Die Kultur der Ambiguität: Eine andere Geschichte des Islam* (Müphemlik Kültürü ve İslâm: Farklı Bir İslâm Tarihi Okuması) örnek verilebilir.

3 Elimizdeki eser batıda *The Chronicle of Higher Education* gazetesi tarafından belirlenen 2010 yılının en iyi 11 akademik kitabı arasına girmiştir.

4 Bu şekildeki kullanım ve ifade yazara aittir. Ahmed, çalışmalarını İslami Ortodoksluğu tanımlamaya hasretmiştir. Doktora tezi, hicri ilk iki yüzyılda Müslümanların garânik hadisesine farklı yaklaşıtlarını ve olayı kabul ettiklerini ele almaktadır. Buradan yola çıkan Ahmed, İslami Ortodoksluğun ne olduğunu tespit etmeye çalışmaktadır. Elimizdeki bu kitap da aynı çabanın bir ürünüdür. Yazımızda da bu şekildeki kullanıma sadık kaldık.

5 Yazar, Princeton Üniversitesinde düzenlenen bir akşam yemeğinde Avrupalı bir filozof ile şarap içen Müslüman bir akademisyen arasında geçen diyalogu aktarır. Olayda Avrupalı filozof, Müslüman akademisyene neden/nasıl şarap içtiğini sorar ve “Ailem bin yıldır Müslüman ve bu süre zarfında bizler hep şarap içtik... Bizler şarap içen Müslümanlarız.” yanıtını alır.

edilmiştir. İkinci bölüm *Conceptualization*'da günümüze kadar gelen meşhur araştırmacıların tanımları/kavramlaştırmaları eleştirilmiş, yetersiz yönleri vurgulanmıştır. Son olarak üçüncü bölüm *Re-conceptualization*'da yazar, kendi tanımını yapmış ve öncesinde eleştiri noktası olarak sunduğu hususların kendi tanımı için geçerli olmadığını temellendirmeye çalışmıştır.

Okuyucunun zihninde bazı soruların oluşabilmesi için eserin ilk bölümünde altı soru sunulmaktadır. Bu sorular (1) İslam Felsefesi, (2) tasavvuf geleneği, (3) hikmetü'l-işrâk, (4) İslam şiir geleneği, (5) İslam sanatı ve (6) şarabın İslamiliği hakkındadır.

İlk soruda İslam düşünce geleneği içerisinde fikirlerinden ötürü bazı kelmacılar tarafından dinsizlikle suçlanan İbn Sînâ'nın felsefesi anlatılmakta ve bu felsefenin suçlamaların aksine kelam ilmini ilahi zatı anlama-anlamlandırma (vâcibü'l-vücûd) hususunda çokça etkilediğine değinilmektedir. Yazara göre Tanrı'nın hakiki tanımını Müslümanlara yapan İbn Sînâ olmuş ve görüşleri medreselerde mantık, fizik ve metafizik ilimlerinin giriş eserlerinde yer almıştır. Mesela Ebherî'nin hikmete götüren rehber manasındaki *Hidâyetü'l-hikme*'si böyle bir eser olup İbn Sînâ felsefesinin sıkı bir takipçisidir. Buradan hareketle Shahab Ahmed "Nasıl olur da fikirlerinden ötürü İslam dışı sayılan bir şahsın görüşleri İslam düşünce geleneğinde hikmetin rehberi olur?" sorusuyla meşgul olmaktadır (s. 19). İkinci soru sûfilerin İslam hukukunun koyduğu formlardan kendilerini müstağni görmeleri hakkındadır. Buna rağmen tasavvuf geleneğinin Müslümanlar tarafından reddedilmediği hatta hakikatin anlaşılması ve ifade edilmesinde İslam düşüncesindeki terimleri/kelimeleri belirlediği anlatılmaktadır (s. 21). Üçüncü sorunun odağında İbnü'l-Arabî'nin Kuran'da Hz. Nuh'un -putperestlere yaptığı uyarı ekseninde- putperestliği dolaylı olarak "Allah'a ibadet" anlamında yorumlama şekli yer almaktadır (s. 28). Dördüncü ve beşinci sorular İslam şiiri ve sanatıyla alakalı olup şarap ve cinsellik figürlerinin seküler birer öğeymiş gibi sunulmalarından ve Hâfiz-ı Şîrâzî'nin *Divan*'ının Kuran'a benzetilmesinden bahsetmektedir (s. 35). Son soruda ise şarabın ne kadar İslami olabileceği tartışılmaktadır (s. 58).

Zikredilen sorular ve problemlerden sonra Shahab Ahmed, her bir sorunun üç sonuç doğurduğunu söylemektedir: (i) Bu unsurlar İslam dediğimiz olguyla taban tabana zıttır ve İslam'ı kavramlaştırabilme için bu zıtlıklar içerisinde bir ortaklık arayışı yapılmalıdır (*unity in the face of contradiction*). (ii) Zikredilen hususlar, günümüzde İslam'ı tanımlamak için en çok başvurduğumuz İslam hukuku normları karşısında *para-nomian* (norm olarak eş değer) hatta *supra-nomian* (norm olarak onu aşan) konumunda bulunmaktadır. Bu yorumuyla müellif, normatif çoğulculuğu kabul ettiğini de ifade etmektedir. Son olarak (iii) bu tenakuz içerisindeki durumları kültürel-dinî veya seküler-dinî şeklinde bir diyalektik ilişki içerisinde incelemek yanlıştır (s. 72).

Okuyucunun zihninde İslam kelimesinin temsil ettiği zıtlıklar kümesi belirledikten sonra ikinci bölümde Shahab Ahmed, tarih içerisinde "İslam/İslami" kelimesini kavramlaştıran meşhur araştırmacıların tanımlarını eleştirmektedir. Yazar bunu yaparken İslam düşünce ve medeniyet tarihindeki olaylardan yola çıkar. Ahmed'e göre araştırmacılar arasında iki temel yaklaşım

bulunmaktadır. İlki, sıklıkla kullanılan bir öz (*essence*) belirleme yoludur (seküler-dinî veya kültürel-dinî gibi); ana eksene bir kavram veya anlayış koyularak kavramlaştırma yapıldığını söyleyen müellif çoğunlukla İslam hukukunun (fıkhn) merkeze yerleştirildiğini kaydetmektedir. Diğeri ise ilkinin tam aksi olup İslam içerisindeki yoğun ve çelişkili anlayışlardan dolayı bir öz belirlemekten kaçınan yaklaşımdır (s. 115). Bu ise kavramlaştırmanın doğasına/felsefesine terstir ve elimizde gerçek/hakiki İslam olmayan birden fazla İslam olması sonucunu doğurmaktadır (*Islams-not-Islams*).

İlk anlayışı ele alan kavramlaştırmalar, kaçınılmaz bir şekilde, öz olarak belirledikleri spesifik İslam anlayışı dışında kalan unsurları kültürel, seküler, profan, *mundane* gibi sıfatlarla nitelendirmektedir. Böyle bir nitelendirme ve dışarıda bırakma ise Shahab Ahmed'e göre tarihî ve insani bir olgu olarak İslam'a ters düşer. Çünkü Müslümanların felsefeyi, tasavvuf geleneğini, şiir ve sanat söylemlerini İslam'ın kendisi olarak kabul ettikleri tarihî verilerle kanıtlanmıştır.

Kitapta zikredilen araştırmacılar içerisinde öz belirleyerek İslam'ı tanımlayanların en meşhuru Marshall Hodgson'dır. Onun sahih ve dinî olanı ifade etmesi için kullandığı *Islamic* kelimesiyle; dinden olmayan ancak İslam medeniyeti (*Islamdom*) içerisinde yaşayan Müslümanlardan çıkan kültürel ürünleri ifade etmesi için ortaya koyduğu *Islamicate* kelimesini tefrik etmesi bunu göstermektedir (s. 159). Hodgson böyle bir ayrım yaparak dinî olanla dinin dışında olanı birbirinden ayırmıştır. Benzer şekilde ulemânın/fukahânın kabul ettiği şeyleri normatif olarak kabul edip -örneğin İslam'ın beş şartı- İslam'ı bunlardan yola çıkarak anlama çabası da eleştirilen başka bir kavramlaştırma yoludur. Bu hukuki üstünlüklü (*legal supremacist*) bir yaklaşım olarak açıklanmış ve Schacht ve Hallaq eserinde bu yaklaşımın temsilcileri olarak değerlendirilmiştir (s. 118).

Dinî-seküler ayrım içerisinde yer alan ve eleştirilen bir diğeri anlayış ise Goodman'ın *Islamic Humanism*'idir. Goodman'a göre dinî olan şeyler aşkın varlığa dayandığından hiçbir şekilde çelişik değerler içermemelidir. Zarafet, zevk, eğlence, moda, disiplin, onur, baştan çıkarma, intikam ve şöhret gibi seküler özellikler ise dinî olanın karşısında (*rival*) yer almaktadır. Çelişik olmak dinî unsurlar için bir eksiklik iken seküler durumlar için bir değerdir (s. 198-201). Goodman'ın *Islamic Humanism* dediği şey -günümüzde bulunmamakla beraber- Müslümanların dinî olmayan unsurları (*seküler aday*) ara ara ziyaret etmeleri durumudur. Binaenaleyh Goodman'a göre İbn Sînâ'nın ve sûfilerin ortaya koydukları düşünceler ve teoriler, İslam'ın özünden bir parça olmayıp bilakis onun dışında kalan *Islamic Humanism* kümesi içerisinde yer almaktadır.

Belli bir öze atıfta bulunarak İslam'ı kavramlaştırma çabalarından birisi de semboller/değerler sistemine başvuran Jacques Waardenburg'ün *Signification System*'idir. Bu tanımlama Müslümanların değer atfettikleri sembollerden yola çıkarak İslam'ı anlama çabasını yansıtmaktadır. Waardenburg, Müslümanların önem atfettikleri unsurlar arasında Kuran'ı, Peygamberin kişiliğini, hadisleri, ümmetin öz bilincini ve yorumlarını zikretmiştir (s. 253). Shahab Ahmed, değerler sistemini bir nevi fıkhıdaki icmâya benzetmekle beraber zikredilen

değerlerin Müslümanlar arasında ittifakla kabul edilmediğini söylemektedir. Yazar, normatif sembollerin nasıl belirleneceğinin açıklanmamasından, normatif olmayanın (felsefe ve tasavvuf geleneğinin)<sup>6</sup> dışarıda kalmasından ve sembollerin verili olarak önceden tespit edilememesinden dolayı Waardenburg'ün bu anlayışına karşı çıkmaktadır. Benzer şekilde İslam'ın şartları içerisinde sadece şahadet etmekte ittifak olabileceğini vurgulayan Ahmed, bu hususta bile ihtilaflar olduğunu Şia tecrübesine dayanarak belirtmektedir (s. 137-139).

Shahab Ahmed'e göre araştırmacılar, din (*religion*) hakkında konuşunca kaçınılmaz olarak geçmiş Avrupa tecrübesine dayanırlar. Aydınlanma sonrası Batı'da *sacred-profane* (kutsal-kutsal dışı) ayrımı, iki farklı epistemolojik alan olarak algılanmaya başlamış ve bütün dinlerin incelenmesi bu ikilik üzerinden olmuştur. Shahab Ahmed'in amacı ise aydınlanma sonrası kazanılan bu alışkanlık ve temayülün tenakuz olarak yansıttığı bu durumlar arasında bir uyum (*coherence*) bularak İslam'ı kavramlaştırmak olduğundan; öz belirlemek suretiyle dinî olanla kültürel olanı birbirinden ayırmaya çalışan tanımlar yetersiz kalmaktadır. Somut bir örnek olarak, yazarın eserinde zikrettiği Müslümanların külahlarını takma şekline göre hukuki kurallara uyup uymadıklarını gösteren çarpık külahlılık (*kajkulāhī*) olgusu, bu noktada ele alınabilir (s. 202). Balkan-Bengal kompleksi içerisindeki Müslümanlar eğer külahlarını düz takıyorlarsa bu, onların dinî kurallar hususunda orta yolu takip ettiklerinin göstergesiydi. Külahları çarpık takmak ise öngörülen kurallara aykırılığı temsil etmekteydi. Yazar, Emîr Hüsrev ve Nizâmeddin Evliyâ'ya atıfta bulunarak külahları çarpık takmanın mezheb-i aşk<sup>7</sup> takipçilerine has olduğunu ve böyle bir tutumun seküler/profan olmadığını bilakis İslami olanın farklı bir yansıması olduğunu söylemektedir. Eğer Batı aydınlanmasının bizlere sunduğu din-din dışılık ayrımı buraya uygulanırsa, aşk mezhebi takipçilerinde olduğu gibi farklı düşüncelerde olan kimseleri din dışı kabul etmek icap edecektir. Bu ise tarihî vakalara ve malumatlara ters düşer.

İkinci yaklaşıma yani öz belirlemeden kavramlaştırma yolunu benimseyen düşünürlerin görüşüne gelirse bu tür tanımlama çabaları dolaylı olarak İslam ve unsurları arasında bir uyum olmadığı iddiasını barındırmaktadır. Bu yaklaşım Ahmed'in yaptığı tanıma ve kitabındaki anlatıya aykırıdır. Yazarın bu kategori için verdiği örnek isim Abdülhamid ez-Zeyn'dir. *Beyond Ideology and Theology* yazısından kitaba alınan pasaja göre Zeyn, İslam düşüncesindeki anlayış çeşitliliğinin tek bir dinî manaya indirgenemeyeceğini ve bu durumda tek bir İslam'dan söz etmenin mümkün olmadığını savunmaktadır (s. 146). Lakin "İslam"ların sayısını arttırmak ve sabit bir unsur belirlememek ileride yapılacak olan araştırmaların idrakini zorlaştıracağından ve kavramlaştırmanın amacına aykırı olduğundan yazar tarafından kabul edilmemiştir.

İkinci yaklaşım içerisinde olup eleştirilen bir diğer durum ise Müslümanların İslam olarak kabul ettikleri her şeyi İslam olarak kabul etme anlayışıdır. Eserde Benjamin Braude'nin ve Bernard Lewis'in böyle düşündükleri bildirilmektedir (s. 268). Hususi bir öze dayanmadan,

6 Yani yazara göre aslında *supra/para-nomian* olan (norm olarak aşan/eş olan) felsefe ve tasavvuf gelenekleri Waardenburg'e göre İslam sembollerinin dışında kalmaktadır.

7 Yazar bu ifadeyle Nazzâmî, Sa'dî, Attâr, Mevlânâ Rûmî gibi isimlerin de yer aldığı Hafız-ı Şîrâzî'nin düşüncelerini içeren söylemi kastetmektedir ve şemsiye bir kavram olarak kullanmaktadır.

subjektif olan Müslümanların davranışından yola çıkarak tanımlama çabası, İslam'ın uyumsuz (*non-coherent*) olduğu sonucunu doğurmaktadır. Böyle bir sonuç müellifin dile getirdiği *Islams-not-Islams* yani belli bazı kayıtlarla İslam olan lakin bütüncül olarak İslam olmayan problemine düştüğünden reddedilmiştir.

Shahab Ahmed kendi kavramlaştırmasına kitabın üçüncü yani son bölümünde değinmektedir. Ancak bu aşamaya geçmeden önce kitapta iki kavram ele alınmaktadır. Bunlar, başkalarına kural koyma yetkisini kendisinde barındıran *prescriptive authority* ve keşfetme yetkisini anlatan *explorative authority* kavramlarıdır (s. 296). Müellife göre kavramlaştırma çabalarında bulunan araştırmacılar keşfetme yetkisini gözden kaçırmışlar, bundan dolayı uyumlu/insicamlı (*coherent*) bir İslam tanımı yapamamışlardır.

Shahab Ahmed'e göre İslam Felsefesindeki "İslam" kelimesi, tasavvuf geleneğindeki sūfilerin fihri formlardan müstağniliği, Müslüman liderlerin (özellikle Cihangir'in) şarap kadehleri gibi unsurların bugünkü anladığımız İslam'la uyumlu olarak okunabilmesi için Müslüman bireyle ilahi vahyin ilişkisi *pre-text*, *text* ve *con-text* üzerinden hermenötik etkileşim<sup>8</sup> içerisinde incelenmelidir (s. 363). *Pre-text* derken vahyin lafzını aşan hakikatleri kasteden müellif, nassın yani *textin* tek başına hakikatin mümessili olamayacağını dile getirmektedir (s. 346). Yazara göre vahiy metni, kendisinin dışında gaybi bir hakikati (*truth*) gerektirir (s. 346-347). Eserin başında yer alan altı sorudaki müntesiplerin (filozoflar, sūfiler, edipler vb.) anlam çıkarmak için *pre-textle* ilişki kurdukları anlatılmış ve bu ilişkinin keyfiyeti, yörüngeleri ve sonuçları tetkik edilmeden uyumlu bir bağın anlaşılamayacağı vurgulanmıştır.

*Pre-text* ve *textten* çıkan manalar, ürünler ve sonuçlar ise *con-text* olarak kabul edilmiştir. Bu kavramları daha iyi anlayabilmek adına eserde verilen örneklerden yola çıkmak gerekirse filozofların, vahyin dışındaki *pre-textin* hakikatlerine ulaşmada akli kullandığı; sūfilerin ise varlığı kullandığı belirtilmektedir (s. 350).<sup>9</sup> *Text* hakikatin ancak bir parçası olduğundan zahiri manaların dışında da manalar ihtiva etmekte ve *pre-textten* elde edilen hakikatlerin çerçevesi etrafında anlaşılmaktadır. *Con-text* ise sadece söylem bazında değil (mesela Leyla ve Mecnun hikâyesi) Müslüman bireye anlam ifade eden bütün eylemsel durumlarda da ortaya çıkmaktadır: Namaz, oruç, evliya türbelerinin ziyareti, zikir ve semâ, inziva (itikaf), sadaka verme, bayram günlerinin kutlanması, Mekke'ye (veya diğer kutsal şehirlere) hac ziyareti, evlilik törenleri, sünnet, baş tıraşı (akıka) gibi (s. 357).

8 Hermenötik etkileşim, kişinin nefsinin anlam yaratmaya adanması ve aynı zamanda bu hakikat ve anlamı kişinin kendi nefsinde eklemesidir (s. 345).

9 Kitapta sūfilerin ve filozofların süreçleri şu şekilde anlatılmaktadır: "Sūfiler için ilahi zâtın varlığı âlemin içerisinde gezmektedir. Âlemin, *pre-textteki* hakikatlerin/ilahi varlığının ifadesi olması demek, *pre-texte* ancak âlemin varoluşsal olarak bilinmesiyle erişilebileceği anlamına gelir. Bu da bireyin sınırlı maddi varoluşunu sınırsız tek ilahi varlığa (*pre-texte*) ekleme sürecidir. Görünmeyen hakikati deneysel olarak tanıtmaya ve onunla bağ kurmaya götüreceği şey ise beden, zihin ve ruhun eğitilmesinden geçmektedir." (s. 350). "Filozoflar için âlemin/Tanrı'nın yaratımı (Tanrı'nın) aklının bir ifadesi ve canlandırmasıdır. Filozoflara göre Tanrı'nın akli âlemden geçmektedir (*courses through*). Yani filozoflar için âlemin altyapısının akıl olduğu söylenebilir. Buna göre âlem aklın bir ifadesi olduğundan bu, âlemin hakikatini akıl tarafından erişilebilir ve akledilebilir kılar." (s. 348).



Hermenötik ilişki sonucunda ortaya çıkan manaları *con-text* (İslami) olarak kabul eden yazar, sonra tekrardan Müslümanların *con-text*ten yola çıkarak yeni manalar keşfettiklerini, yani Müslümanların İslam'ı/İslami'yi; İslam'ın/İslami'nin de Müslümanları şekillendirdiğini beyan etmektedir. Hâcû-i Kirmânî'nin "Humay ve Humayun" adlı şiirinden yola çıkarak minyatüre edilen çizime burada değinmek açıklayıcı bir örnek olması açısından faydalı olacaktır. Şiirin ilk beytinde Humay, sevgilisinin fiziksel unsurlarını methetmekteyken devam eden beyitte Humay'ın yaşadığı aşk Sühreverdî felsefesindeki ışıkla bağlantılı olarak geçmektedir. Üçüncü beyitte Humay, sevgiliyi rüyada görünce {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ}<sup>10</sup> ayeti gereği sevgilinin/Allah'ın Kuran'ın söylediği şekilde olduğunu anlar. Ancak birçok engeli aşır sevgiliye kavuşunca aradığı hakiki sevgili olmadığını fark eder. Son beyitlerde ise Leyla ve Mecnun'a telmihte bulunulur ve suretten manaya geçiş teşvik edilir. Buradan yola çıkarak, bu tablonun *pre-text*ten ilahi aşk ile elde edilen hakikatlerin {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ} ayetiyle ifade edildiğini ve *con-text* olarak Leyla-Mecnun, Humay-Humayun şeklinde ortaya konduğunu söyleyebiliriz. Bu şekilde hem şiir hem de minyatür İslami olmaktadır (s. 414).

Müellif İslam'ı hermenötik bir ilişkiler toplamı olarak tanımladıktan sonra eleştirdiği araştırmacıların yanıtladıkları noktaları açıklamakta ve kendi tanımının İslam tarihindeki çelişkili şeylerin hepsini bir arada ifade etmede tutarlı olduğunu söylemektedir. Zira İslam'ı hermenötik ilişkiler ağının tamamı ve sonucu (*con-text*) olarak tanımlamak, Batı aydınlanması sonrası ayrı epistemolojik kapsamlar olarak algılanan seküler, dinî, kültürel ve bilimsel alanları beraber düşünmemize ve anakronizme düşmememize yardımcı olmaktadır. Bu sayede İslam ne bir öze indirgenerek ne de ayrı ayrı dinler/özler olarak değil, bir bütün olarak anlaşılabilir. Zira Müslüman bireyler tarafından İslam dışı/çelişik kabul edilmediğini vurgular. Zira Müslüman birey, *pre-text*, *text* ve *con-text* aracılığıyla bir anlam oluşturduğunda çelişkinin içkin olduğu bir İslam dünyasında yaşadığını bilmektedir. Bireyin oluşturduğu benlik algısı ve manalar zorunlu olarak çelişkiyi kabul eden ve onunla yaşayabilen bir formatta olmaktadır (s. 366).

Şahab Ahmed Müslümanlar arasında çelişik gibi görünen unsurların aslında Müslüman bireyler tarafından İslam dışı/çelişik kabul edilmediğini vurgular. Zira Müslüman birey, *pre-text*, *text* ve *con-text* aracılığıyla bir anlam oluşturduğunda çelişkinin içkin olduğu bir İslam dünyasında yaşadığını bilmektedir. Bireyin oluşturduğu benlik algısı ve manalar zorunlu olarak çelişkiyi kabul eden ve onunla yaşayabilen bir formatta olmaktadır (s. 366).

Eserin üçüncü bölümünde tartışılan konulardan birisi de başka milletlerden/inançlardan/felsefelerden İslam'a, İslam'dan da başka milletlere/inançlara/felsefelere geçen şeyler hakkındadır. İlk durumdakilere İslami denilip denilmeyeceği ve ikinci durumdakilerin İslam dışı olup olmadıkları gündeme getirilmiş, her iki durumda bulunan unsurların İslami olduğu kabul edilmiştir. Müslümanların hermenötik ilişki kurma süreçlerine dâhil ettikleri bütün şeyler İslam bağlamı içerisinde bir anlam ifade ettiğinden dışarıdan ithal edilen unsurlar da İslami sayılmaktadır. Buna göre felsefenin Platon'u ve Aristoteles'i *con-text* içerisinde Eflatun ve Aristo olarak karşımıza çıkmakta yani İslam'ın bir parçası/anamlı bir bütünü olmaktadır (s. 437).

İslami olan şeylerin dışarıya çıkarılması ise Sihizm dininde güreşçilerin düellodan önce "Yâ Ali" demeleri örneği üzerinden anlatılır. Ali figürü Müslümanlar için cihat eden genç kimseyi temsil etmesine rağmen, İslam dini dışındaki müntesiplerin bu ifadeyi kullanması

10 eş-Şûrâ 42/11.

ifadenin İslamiliğinden bir Şey eksiltmemektedir. Bilakis gayrimüslim kimsenin böyle bir eylemi, *con-text* ile kurulan ilişkiden ötürü İslami sayılmaktadır (s. 445).

Yazarın bu noktalara değinmesinin sebebi aslında Hodgson'ın *Islamicate* kavramıyla ifade ettiği Şeylerin, kendi tanımlaması içerisinde de anlamlı olduğunu göstermek içindir. Zira İslam medeniyeti içerisinde doğmayan lakin onun bir parçası hâline gelmiş olan Şeylerin ve doğrudan İslam'dan neşet eden lakin başka medeniyetlere de geçen hususların İslam kümesi içerisinde değerlendirip değerlendirilmeyeceği kavramlaştırma çabalarında önemli bir yeri haizdir.

Benzer Şekilde oryantalist bir söylem olan şeriat-kanun ayırımından ilkinin dinî olduğu ve iç dinamiklerden oluşturulduğu, ikincisinin ise seküler olduğu ve dışarıdan alındığı iddiası Shahab Ahmed'e göre anakronizme düşmekten başka bir Şey değildir. Zira Müslümanların zihinlerinde böyle epistemolojik olarak farklı iki alan mevcut olmayıp kanunlar da aslında *pre-texte* dayanan yani şeriata aykırı olmayan durumlardır. Yazara göre hukuk üretimi, yalnızca *texte* dayanan usul-i fikhî ile değil aynı zamanda *pre-text*ten yola çıkarak oluşturulan maslahat (*welfare*) ve saf akli ilkelerle de yapılmaktadır (s. 486) ki bu ikincisinin yansımalarını ahlak literatüründe bulmak mümkündür. Mimari eserlerde sultanlar hakkında yazılmış methiyeler (Allah'ın gölgesi, doğu ve batının fatihi gibi sıfatlar) ve Hûşhâl Han'ın adalet erdemini dindarlığa takdim ederek adil ama gayrimüslim bireyi zalim Müslümana tercih etmesi, Müslümanların *pre-text*in hakikatiyle yaptıkları hermenötik ilişki idrak edilmeden anlaşılması güç örnekler olarak kabul edilmiştir.

Nihayet İslam'ı anlamlandırmakta ve kavramsallaştırmakta karşılaşılan zorluklar, Shahab Ahmed'e göre modern dönemde Vehhâbiliğin İslam'ı sadece *texte* indirgemesine, *pre-texti* ve *con-texti* yok etmesine (mezarların yıkılması, Mekke-Medine'deki önemli Şahsiyetlerin izlerinin silinmesi vb.) ve mana-form ilişkisini koparmasına dayanmaktadır (s. 532-537). Müellif, üstü örtük olarak modern Müslümanların formun/*textin* dışına çıkmaları gerektiğini savunmakta ve önermektedir. Nasıl ki köleliğin tasavvur edildiği bir dünyayı yansıtan nassın (*textin*) varlığına rağmen kölelik ittifakla Müslümanlar tarafından kaldırılmıştır; kadınlar konusunda da (ve her konuda) böyle davranılması gerektiği kitapta vurgulanmıştır (s. 512).

Müellifin eserinde insani ve tarihî bir olgu olarak İslam'ı kavramsallaştırması, Batı akademisinde yer alan indirgemeci tavrın aksine daha kapsamlıdır. Ancak Ahmed'in İslam kümesini çok fazla genişlettiğini söyleyebiliriz. Eserde ortaya koyduğu tanıma göre 1350-1850 yılları arası Balkan-Bengal coğrafyasında gerçekteştirilen neredeyse her Şey İslami olmaktadır. Mesela eserde İslam öncesi filozoflar -özellikle de Aristoteles ve Platon- İslami kabul edilmekte, Mûsâ b. Meymûn ise İslami Yahudi bir figür olarak sunulmaktadır (s. 448). Yukarıda zikrettiğimiz Sih gürreşçilerin "Yâ Ali" demeleri de buraya dâhildir. Ancak sûfi geleneğin fikhî normlara muhalefetini zikrettiği örnekler (şarap-cinsellik vb.) yazarın kavramlaştırmaya çalıştığı ana akım Sünni paradigmasında (İslami Ortodoksluğunda) yer yer eleştirilmiş veyahut tevil edilmiştir. Yazara göre ise bu gibi unsurların mecaz (*metaphorical terms*) olarak kabul edilip tevil edilmesi mümkün değildir (s. 62). Nihai olarak bütün çelişkilerin

cemedilebilmesi için eserde sunulan İslam'ın/İslami'nin çerçevesi fazlaca geniş tutulmuştur.

Kapsamın genişletilmesinin sebep olduğu bir diğer sonuç ise ahlak literatürünün ve hükümdar kanunlarının İslam hukuku içerisinde değerlendirilmesi durumudur. Yazar fukahânın *pre-text* vasıtasıyla aklı ve dolaylı olarak maslahatı öne çıkardığını, bu sayede *texti* aşan hükümleri (kanunları ve ahlak literatüründe geçen hükümleri) kabul ettiğini söylemektedir (s. 505). Bu yargısı, eserde fıkıh ilminin *pre-textin* hakikatlerini tek başına onaylamadığı ve neredeyse tamamen *textteki* hakikatlerle kurulan bir hermenötik ilişki olduğunu söylediği pasajla (s. 353) uyuşmamaktadır. Yazarın fıkıh, şeriat ve İslam hukuku kavramları arasındaki bağı açıklamaması çelişkinin odak noktasını oluşturmaktadır. Ek olarak *texti* aşarak *pre-textin* hakikatleriyle hüküm vermenin tarihselciliğe götürüleceğine değinilmemiş ve eserde tarihselcilik tartışılmamıştır. İslam'ı doğru ve bütüncül bir şekilde anlamada vurgu sıklıkla *pre-text* ve *con-texte* yapıldığından *textin* önemi azaltılmış, sembolik kalmıştır.

Yazar argümanını desteklemek için klasik kitaplardan, İslam coğrafyasında kullanılan farklı dillerden çokça alıntılar yapmış, o kadar ki 60 sayfadan fazla bir bibliyografyaya yer vermiştir. Örneklerde öne çıkarılan önemli isimlerden birçoğunun Hint kıtasından olması, İslam araştırmalarında Arap-Osmanlı ekseninden daha doğruya doğru bir geçişi göstermektedir. Bu şekildeki bir kaymada ve uzak doğudaki isimlerin daha fazla tercih edilmesinde yazarın içine doğduğu sosyal ortamın etkisi olduğu söylenebilir. Bununla birlikte kitapta zikredilen örnekler İslam'ı bütüncül bir şekilde anlamada Hint coğrafyasının mühim bir yer işgal ettiğini dolaylı olarak okuyucuya hissettirmektedir. Eserde zikredilen şahıslardan bazısının İslami Ortodoks düşüncede ana akım kabul edilmediği (sûfi düşüncenin Baklî üzerinden okunması gibi) ve başvuru bazı kaynakların otantikliğinin zayıf olduğu (Mevlana'ya isnat edilen sövgü ifadeleri (s. 100, 307) vb.) eleştiri noktaları olarak zikredilebilir.

Son olarak eserin İslam medeniyetini anlamada günümüze kadarki Batı akademisinin kavramlaştırma çabalarını uzun uzun analiz etmesi, indirgemeci bir tavrın insani ve tarihî bir olgu olarak İslam'la çeliştiğini ortaya koyması ve bütüncül bir okumaya tabi tutup nas (*text*) eksenli bir kavramlaştırma yapması, alanında dikkate değer bir çalışma olduğunu göstermektedir.



## Securing Soil, Building Harmony: A Review of Malissa Taylor's *Land and Legal Texts in the Early Modern Ottoman Empire*

### Toprağı Korumak, Uyumu İnşa Etmek: Malissa Taylor'ın *Land and Legal Texts in the Early Modern Ottoman Empire* Kitabının İncelemesi

Malissa Taylor. *Land and Legal Texts in the Early Modern Ottoman Empire: Harmonization, Property Rights and Sovereignty*. London: I.B. Tauris, 2023, 203 s. ISBN: 9780755647682

Fatih Doğan<sup>1</sup> 



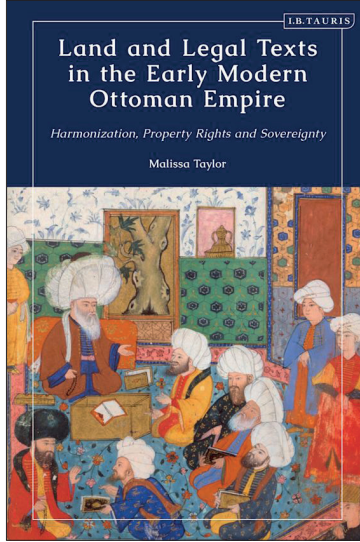
<sup>1</sup> Corresponding author/Sorumlu yazar:

Fatih Doğan (PhD Student),  
Sabancı University, Faculty of Arts and Social  
Sciences, İstanbul, Türkiye  
E-mail: fatihdoganm@gmail.com  
ORCID: 0000-0002-7332-3789

Submitted/Başvuru: 17.01.2024

Accepted/Kabul: 30.01.2024

**Citation/Atf:** Doğan, Fatih, Securing Soil, Building Harmony: A Review of Malissa Taylor's *Land and Legal Texts in the Early Modern Ottoman Empire*. [Review of "*Land and Legal Texts in the Early Modern Ottoman Empire: Harmonization, Property Rights and Sovereignty*" by Malissa Taylor]. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 14/1, (Mart 2024): 293-298. <https://doi.org/10.26650/iuitd.2024.1421282>



**Keywords:** Early Modern, Ottoman Empire, Ottoman Law, Property Rights, Land Law

**Anahtar Kelimeler:** Erken Modern, Osmanlı İmparatorluğu, Osmanlı Hukuku, Mülkiyet Hakları, Toprak Hukuku

Scholarship on Ottoman law has expanded significantly over the past decade, yet our understanding of property rights in relation to land, a crucial issue for a vast agricultural empire, has remained largely rudimentary. In *Land and Legal Texts in the Early Modern Ottoman Empire*, Malissa Taylor seeks to change that by tracing the evolution of property rights in the Ottoman Empire from the sixteenth to the nineteenth century. Challenging the idea that the *kanunnames* of Süleyman I (r. 1520–66) represented the pinnacle of the classical Ottoman land regime, Taylor argues that they instead marked the beginning of a new one. On her reading, property rights in the mid-sixteenth century were defined by the Ottoman state's twin desires to establish firmer control over land and to secure lands for peasants. The state owned the land but granted peasant-cultivators the right to possess (*tasarruf*) it "on loan or through rent from the treasury" (p. 19). The result was a "bundle of rights" connecting peasants to their land. So long as they actively cultivated their land, peasants enjoyed rights to lifelong tenure, to transfer the land to their children, and to engage in a range of transactions in relation to it (p. 21). Over the seventeenth and eighteenth centuries, these rights gradually "trickled up" to the military elite, culminating in the 1858 Land Code, which extended the rights peasants had enjoyed for centuries to all Ottoman subjects (p. 111).

At the heart of this gradual extension of land rights was a process Taylor dubs "harmonization," as Ottoman jurists, chief among them the *şeyhülislam* (chief mufti) Ebussuud (d. 1574), worked to reconcile the property rights accorded by sharia with the demands of the state and sultanic law. Where earlier Hanafi jurisprudence had held conquered land to be freehold property (*milk*), Ebussuud argued that upon conquest, all such lands immediately became the property of the imperial treasury (*miri* land). This radical shift in Hanafi doctrine greatly expanded the sultan's authority over land and the revenues derived from it. While peasants continued to enjoy the right to cultivate their lands, bequeath them to their heirs, and use them in various transactions, Ebussuud viewed these rights as deriving fundamentally from the will of the sultan, another break from established opinion in the Hanafi school, which had traditionally considered these rights as originating from a person's cultivation and continuous use of the land (p. 40).

Taylor traces the process of land rights trickling up to urban investors and military elites to the seventeenth century, when a combination of socioeconomic factors, the destruction of endowments by fires and earthquakes, and the treasury's need for cash led the state to lease out tracts of land to those outside the peasantry under lifelong contracts (*icareteyn*, *malikane*, and *gedik*). In return for a large up-front "rent" (*muaccele*) and fixed monthly or yearly payments (*müeccele*), urban investors and military elites secured a package of land rights very similar to that of "the peasants' bundle" (p. 13), including lifetime rights to use the land, bequeath it to one's sons, and enter into transactions with it.

After detailing how this process unfolded in the seventeenth and eighteenth centuries in the first two chapters, Taylor devotes the next three chapters to its theoretical underpinnings and spread. Citing examples from across the empire, from Istanbul and the Balkans to eastern

Anatolia, Egypt, Syria, and Jerusalem, she identifies two approaches that muftis adopted in answering questions related to *miri* land as defined by Ebussuud: autonomist and analogist. The former embraced “the sultan’s orders, registers and officials as the *only* source of law on *miri* land” (emphasis in the original), whereas the latter considered both *fiqh* and the sultan’s orders as the source of law, drawing analogies with existing rules of *fiqh*, especially concerning *waqf*, and often interpreting *miri* land transactions and attendant rights on that basis (p. 50). For Taylor, these two approaches are not exclusive: the same mufti could employ both, depending on the context. In the eighteenth century, for example, both provincial muftis and *şeyhülislams* were more autonomist in matters concerning interventions in tenants’ erection of buildings or planting of trees on their lands (p. 93), whereas the analogist approach prevailed in land transactions (p. 98).

In Chapter 3, Taylor discusses seventeenth-century jurists’ perspectives on one of the most significant texts of Ottoman land law, the *Kanun-ı Cedid*. A compilation of earlier *kanuns* and fatwas related to land law, the *Kanun-ı Cedid* was an autonomist text. It included fatwas confirming the sultan’s orders concerning *miri* land from the provincial mufti Üskübi (d. 1611) and the *şeyhülislams* Zekeriyyazade Yahya Efendi (d. 1644) and Bahai Mehmed Efendi (d. 1654), while excluding the fatwas from those same figures that did not stress the importance of sultanic orders. The *Kanun-ı Cedid* similarly made no mention of the fatwas of contemporary “analogist” *şeyhülislams* such as Sunullah Efendi (d. 1612) and Esad Efendi (d. 1625).

After discussing the *Kanun-ı Cedid*, Taylor moves on in Chapter 4 to contrast it with a very different sort of text, the *Kanunname of Candia*, which was promulgated a few years before *Kanun-ı Cedid* following the conquest of Crete in 1669. Unlike the later text, the *Kanunname of Candia* deviated markedly from the land tenure law that Ebussuud had articulated a century earlier, such as by holding that conquered lands remained the property of the conquered subjects rather than passing to the state treasury, and rejecting as an innovation the imposition of a fee (*tapu*) for the right to cultivate land (p. 76). Taylor describes the *Kanunname of Candia* as a reaction stemming from “resistance to the institutionalization of the *miri* regime in the genre of *kanunname*” (p. 73) on the part of “*selefi*-oriented” figures like Vani Mehmed Efendi (d. 1684) and the Kadızadeli movement. Despite this significant deviation from the course charted by Ebussuud, Taylor maintains that the approach it represented remained restricted to Candia and the Aegean islands. Outside of these areas, the process of harmonizing sultanic and sharia law proceeded apace in jurisprudential texts produced by such figures as Mehmed Sakizi (d. after 1649), Şeyhzade Damad Efendi (d. 1667), and Haskafi (d. 1677) in roughly the same period, all of which enshrined the harmony tradition into the manuals of the Hanafi school, holding, on the basis of both sultanic and sharia law, that “conquered land came to the *beyt al-mal* [*sic*] from the moment of conquest” (p. 72).

Where the seventeenth century saw the production of influential texts from both the autonomous and the analogist sides, the eighteenth century was marked by greater legal

uniformity around the harmony tradition. This is a period Taylor dubs “the age of *mutasarrıfs*,” members of the military elite involved in cultivating land. In Chapter 5, she argues that as the peasants’ bundle of rights trickled up, members of the military elite became increasingly involved in land transactions even as the state retained ultimate control over the land itself. Simultaneously, the harmony tradition spread to scholars in the provinces, and particularly to Syria, thanks to the wide circulation of the *Kanun-ı Cedid* and such texts as Sakızı’s *Surrat al-Fatawa* and Haskafi’s *al-Durra al-Muntaqa*. Written as they were in Arabic, these latter texts, Taylor argues, were particularly important in spreading Ebussuud’s understanding of *miri* land among muftis in Syria in the eighteenth century. Building on them, the Damascene jurists Hamid al-Imadi (d. 1758) and Ali al-Muradi (d. 1771) connected local land practices to Ottoman conceptions of property within the harmony tradition (p. 92), thereby bringing Rumi and Arab scholars much closer together in their legal thought regarding land rights.

The gradual trickling up of land rights and expansion of the harmony tradition culminated in the 1858 Land Code. In Chapter 6, Taylor presents the Land Code as “a singular, homogenized voice” (p. 106) that, after centuries of harmony between sharia and sultanic law, dispensed with sultanic orders and based its tenets solely on sharia and *fiqh* (p. 121). As “an initial foray into codifying Hanafi *fiqh*” (p. 114) about a decade before the *Mecelle* (1868–76), the Land Code took the bundle of rights that had trickled up from peasants to *mutasarrıfs* and extended it to all groups regardless of social class. Rather than different groups with different privileges, the Land Code defined one standard group of tax-paying subjects who enjoyed all the rights of *mutasarrıfs* and peasants (p. 113). And critically, it was a product entirely of internal dynamics rather than external impositions.

Taylor deserves praise for her use of so many Arabic and Turkish jurisprudential and administrative texts—including a wide pool of *fermans*, *kanunnames*, fatwas in Turkish and Arabic, and Hanafi jurisprudential writings—to build a coherent narrative and establish connections to the larger developments within the Ottoman Empire over the course of four centuries. Drawing on these sources, she convincingly connects seventeenth and eighteenth-century developments on land rights to the earlier doctrinal framework of Ebussuud. While this is her most significant contribution, the conceptual tools she develops to make her argument, such as harmonization and the autonomist and analogist perspectives, are also themselves valuable contributions to the existing scholarship, offering readers a fruitful way to reckon with jurists and their views outside the traditional framework of center-periphery relations, to detect multiple attitudes in the same mufti, and to assess how the intensity of different perspectives rose or fell over time.

However, Taylor’s analytical tools do not always operate smoothly. Though the autonomous and analogist perspectives are critical concepts for her book, she first mentions them only at the beginning of Chapter 3 (p. 50), which leaves her reader confused as to whether these concepts derive from Ebussuud’s initiatives and are thus applicable only starting from the seventeenth



century, or whether they are universal categories that apply to earlier periods as well. Similarly, the relationship between the harmony tradition and the analogist and autonomous approaches remains obscure. After explaining these concepts in Chapter 3 and using them to analyze the views of muftis in the first half of the seventeenth century, Taylor seems to abandon them in the next chapter in her discussion of the *Kanunname of Candia* and the texts of Haskafi and others in the mid-seventeenth century, only to return to them again in Chapter 5 before switching to a new Arab-versus-Rumi approach (p. 95), all without offering the reader any explanation.

Furthermore, although the concept of sovereignty is included in the book's title, it is not explored as extensively in the book as property rights and harmonization. Taylor rightly speaks of it within larger Eurasian sovereignty patterns of the sixteenth century (pp. 33–34), and refers to Bodin and Hobbes on rare occasions on this matter (pp. 11–12), yet greater clarity about just what she means by sovereignty in the Ottoman context would have been helpful. Similarly, she establishes no connection between sovereignty and the 1858 Land Code's visible inclination toward *fiqh* and absence of sultanic orders. Greater clarity would also have been welcome on her use of the label "selefi" to describe the Kadızadelis and Vani Mehmed Efendi, as she offers no word on where this concept came from or what it means.

Taylor's command over the sources she examines is impressive, as is her argument regarding property rights from the sixteenth century onward in relation to the state, its deputies, and peasant cultivators. However, in making her argument, she necessarily focuses on some details more than others. In particular, I have in mind her focus on the deputy, often the *sipahi* who presided over a timar (p. 23), as the *sahib-i arz*—literally, the *sahib*, or "master," of the land. Yet in the sixteenth-century *kanunnames* she discusses, including both the *Kanunname-i Cedid* and the *Kanunname of Candia*, the deputy also had another important dimension, as the *sahib-i reaya*—or master of the peasants upon the land. Where the *sahib-i arz* had authority over the land worked by peasant cultivators, as the *sahib-i reaya*, he also had a claim to their labor, one that extended to workers who might leave his lands to cultivate those overseen by another deputy. The result was a system in which peasant land rights were inextricably bound up with the rights and authorities of local deputies. Taylor silently separates the legal status of land from that of labor to tell a story about how land rights developed independently and were gradually universalized. Though the result is compelling, it raises the question of just how it was that rights to peasants' labor were disentangled from the issue of land ownership, to which they had once been so central. That is not Taylor's focus, and perhaps she could be forgiven for addressing it only in passing (pp. 9n31, 19–20), but this omission does leave me wondering how a more expansive treatment of the sixteenth-century system of land tenure and peasant rights would have affected her narrative.

These criticisms aside, Taylor does a praiseworthy job exploring the transformation of Ottoman notions of property in relation to land, putting various voices within the empire into dialogue and convincingly inviting to reconsider the traditional view of the sixteenth century

as the pinnacle of the old order and the nineteenth century as a sharp break from the past. Her research stands out for its deft employment of both Arabic and Turkish fatwas and for the way it presents their relationship with *kanunnames* within a compelling narrative. The book's argument about the evolution of property rights represents a significant contribution to the fields of Ottoman and Islamic legal history, and the insights it offers into relations between the state, elites, and scholars will reward readers of Ottoman political and social history as well.

## Filistin İstiklal Hareketinin Kurucusu Emîn el-Hüseyî'nin Hatıratının Türkçe Tercümesi Üzerine Bir Değerlendirme

### An Evaluation on the Turkish Translation of the Memoirs of Amin al-Husseini, the Founder of the Palestinian Independence Movement

Hacı Emîn el-Hüseyî, *Kudüs'ten Beyrut'a: Hatıratım ve Mücadelem*, çev. Ömer Telliöğlü, İstanbul: Ketebe Yayınları, 1. Baskı, 2023, 639 s. ISBN: 978-625-6495-75-3

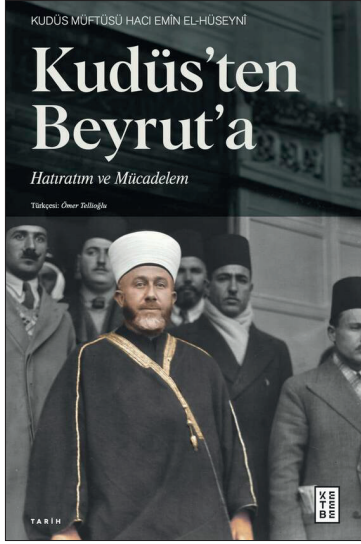
Abdulhadi Uysal<sup>1</sup> 



**Sorumlu yazar/Corresponding author:**  
Abdulhadi Uysal (Arş. Gör.),  
İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih  
Bölümü, İstanbul, Türkiye  
E-posta: abdulhadiuysal@istanbul.edu.tr  
ORCID: 0000-0002-2173-2599

**Başvuru/Submitted:** 11.11.2023  
**Kabul/Accepted:** 25.01..2024

**Atıf/Citation:** Uysal, Abdulhadi, An Evaluation of the Turkish Translation of the Memoirs of Amin al-Husseini, the Founder of the Palestinian Independence Movement. [Review of "*Kudüs'ten Beyrut'a: Hatıratım ve Mücadelem*" by Hacı Emîn el-Hüseyî]. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 14/1, (Mart 2024): 299-304. <https://doi.org/10.26650/iuitd.2024.1389363>



**Anahtar Kelimeler:** Muhammed Emîn el-Hüseyî, Filistin, Kudüs, Filistin Millî Hareketi, İsrail

**Keywords:** Muhammad Amin al-Husseini, Palestine, Al-Quds, Palestinian National Movement, Israel

Osmanlı İmparatorluğu'nun dağılmasının ardından Filistin'deki İngiliz işgaline ve Yahudi göçüne karşı gelişen istiklal hareketinin kurucusu ve 1940'lı yıllara kadar "tartışmasız lideri" olarak kabul edilen Kudüs başmüftüsü ve Filistin Yüksek Arap Konseyi başkanı Muhammed Emîn el-Hüseyî'nin (1897-1974) hayatının esas itibarıyla 1937-1948 yıllarına ait yaklaşık

on bir yıllık bir safhasını anlattığı bir hatıratı bulunmaktadır. Hatırat, Emîn el-Hüseyî'nin şahsî hayatına dair detayları ihtiva etmekten ziyade zikredilen yıllarda Filistin meselesi ile alakalı yürüttüğü siyasî mücadelenin kendi kaleminden bir anlatımı mahiyetini taşımaktadır. Ayrıca bu dönemde Arap coğrafyasında ve Avrupa'da muhtelif devlet adamları ve siyasî liderler ile olan yazışmalarının suretlerini ihtiva etmesi dolayısıyla dikkate değer bir tarih kaynağı vasfını da haizdir. Emîn el-Hüseyî'nin hatıratı 1967-1975 yılları arasında Filistin Yüksek Arap Konseyi'nin resmî yayın organı olan ve Beyrut'ta faaliyet gösteren *Filistin* adlı mecmuada tefrika hâlinde neşredilmiş olup 1999 yılında Abdülkerim el-Ömer tarafından bir araya getirilerek kitaplaştırılmıştır.<sup>1</sup> Hatıratın mecmuada neşredilen metni el-Ömer tarafından kitap hâline getirilirken bütün fotoğraflar ile mektup ve telgraf suretlerinin kitaba dâhil edilemediği fark edilmektedir, dolayısıyla hatıratın mecmuada tefrika edilen hâlinin görsel bakımdan daha zengin olduğunu belirtmek gerekmektedir.<sup>2</sup>

Emîn el-Hüseyî'nin hatıratı Osmanlı Filistin'i üzerine yaptığı çalışmalar ile tanınan Dr. Ömer Telloğlu tarafından Abdülkerim el-Ömer'in neşri esas alınarak *Kudüs'ten Beyrut'a: Hatıratım ve Mücadelem* adıyla Türkçeye tercüme edilmiştir. Kitabın girişinde bu ehemmiyetli nokta tebarüz ettirilmemiş olsa da bu tercüme ile Emîn el-Hüseyî'nin hatıratı ilk defa başka bir dilde yayımlanmış olmaktadır. Zira şimdiye kadar Batılı ve İsraili araştırmacılar da çalışmalarında hatıratın tefrika edilmiş olduğu gazete ve mecmuaların ilgili sayılarına veya el-Ömer'in neşrine atıf yapmak suretiyle Arapça metni kullanmaktaydılar. Hatırat Türkiye'de ise neredeyse hiç bilinmemekteydi. Bu yazıda bu tercüme eserin bir tanıtımı ve değerlendirmesi yapılmaya çalışılacaktır.

*Kudüs'ten Beyrut'a*, mütercimın önsözü ile Abdülkerim el-Ömer'in Emîn el-Hüseyî'nin hayatına ve hatıratına dair kısa bir giriş yazısı ile başlamaktadır. Hatırat kısmı ise üç bölümden müteşekkil olup bu bölümler sırasıyla "Emîn el-Hüseyî'nin Hatıratından Safhalar", "Arap Vatanına Dönüş" ve "Filistin Halkının Mücadelesi" isimlerini taşımaktadır (aşağıda bu bölümler hakkında bilgi verilecektir). Telloğlu'nun, metinde geçen ve okuyucuya yabancı olabilecek bazı şahıs ve yer isimlerini ve ihtisas sahasına girmesi hasebiyle Filistin meselesi ile alakalı muhtelif hususları son neşriyata da atıfta bulunarak dipnotlarda izah etmiş olmasının ciddi bir emeğin ürünü olduğu belirtilmelidir. Mütercim ayrıca Müftü'nün bazı kitaplara atfen verdiği bilgileri kontrol etmiş, onun hataya düştüğü detayları da tashih etmiştir.<sup>3</sup> Mamafih bir kısmı Arapça neşirden kaynaklanan bazı eklemelerin doğru olmadığı fark edilmektedir.<sup>4</sup>

1 *Müzekkirâtü'l-Hâc Muhammed Emîn el-Hüseyî*, nşr. Abdülkerim el-Ömer (Dımaşk: Mektebetü'l-Esed, 1999). Daha öncesinde, hatıratın 1950'li yıllarda Mısır'da yayın yapan *Ahbârü'l-Yevm* ve 1970'lerde *Ahîr Sâ'a* isimli gazetelerde de tefrika edildiği anlaşılmaktadır. Bazı araştırmacılar çalışmalarında hatıratı kullanırken bu gazetelere atıfta bulunmuşlardır. Mesela bk. Philip Mattar, *The Mufti of Jerusalem – Al-Hajj Amin al-Husayni and the Palestinian National Movement* (New York: Columbia University Press, 1988), 127, 151.

2 Mecmuanın bazı sayılarının dijital kopyalarına şu internet sitesi üzerinden erişilebilir: <https://palestinememory.org/sites/PalestineMemory/pages/Home.aspx>

3 Mesela bk. *Kudüs'ten Beyrut'a*, s. 73, 20. dipnot; s. 273, 63. dipnot; s. 320, 74. dipnot; s. 508, 27. dipnot.

4 Mesela Hermann Krumeç'in II. Dünya Savaşı'ndan sonra Nürnberg duruşmalarında (1945-1946) idam cezasına çarptırıldığı ve bu cezanın infaz edildiğine dair bir dipnot gerçeği yansıtmamaktadır. bk. *Kudüs'ten Beyrut'a*,

Ayrıca mütercim tarafından eklenen bazı dipnotların “ç.n.” (çeviri notu) ibaresi ile verilmesi unutulmuş olup bunların Arapça metnin naşiri el-Ömer tarafından düşülen dipnotlarla karıştırılma ihtimali bulunmaktadır.<sup>5</sup> Bu sıralanan hususlardan başka, çok sayıda şahıs ve yer adı ihtiva eden böylesi bir kitap için bir dizin hazırlanması faydalı olabileceken bunun ihmal edilmiş olduğu da belirtilmelidir.

Tercüme metnin oldukça akıcı ve anlaşılır bir dilinin olduğu vurgulanmalıdır. Ancak tercümede bazı problemlerin bulunduğu da dikkat çekmektedir. Mesela aralarında 18 beyitlik uzun kaside parçalarının da bulunduğu birçok manzum kısım tercüme edilmeden atlanmış ve bunların metne dâhil edilmediğine dair bir çeviri notu da düşülmemiştir.<sup>6</sup> Hâlbuki bu gibi şiirler Müftü'nün müktesebatını ve zihin yapısını yansıtmaktadır, belli bir gayeyle metin arasına yerleştirilmişlerdir, öylesine serpiştirilmiş değillerdir. Bu sebeple hiç değilse tercüme edilmeden Arap hurufatıyla dizilerek de olsa kitaba alınmaları icap ederdi. Kaldı ki, tanınmış Arap şairlerinden Ahmed Şevki'nin Sultan II. Abdülhamid'in hal'i üzerine yazdığı bir kasidesi ile Mustafa Kemal Paşa ve Hilâfet konulu olan ve Türk okuyucunun ilgisini çekebilecek bir başka kasidesinin de tercüme edilmediği görülmektedir.<sup>7</sup> Bunların yanı sıra, böyle hacimli bir metin üzerinde çalışılırken zühul eseri olarak bazı cümlelerin asıl manalarının tam tersi istikametinde Türkçeye çevrildiği,<sup>8</sup> birkaç paragraf ve ifadenin atlandığı<sup>9</sup> ve bazı tarihlerdeki rakamların hatalı olarak yazıldığı fark edilmiştir.<sup>10</sup>

- 
- 302, 68. dipnot. Krumeş 1981'de hayatını kaybetmiş olup o tarihte hükümlü de değildi.
- 5 Mesela bk. *Kudüs'ten Beyrut'a*, s. 46, 7. dipnot; s. 56, 12. dipnot; s. 66, 17. dipnot; s. 230, 53. dipnot.
- 6 Tercümede atlanan manzum kısımlardan bazıları için bk. *Müzekkirât*, 151-152, 165, 204, 207, 214-215, 216, 261, 268, 389, 394, 402.
- 7 “El-İnkılâbü'l-‘Osmâni ve şukûtu’s-Sultân ‘Abdülhamid” adlı kasidenin bazı beyitleri *Müzekkirât*'ta iktibas edilmiş iken Türkçe tercümede atlanmıştır. Krş. *Kudüs'ten Beyrut'a*, 509; *Müzekkirât*, 412. Bu kasidenin Türkçe tercümesi için bk. Ahmet Kazım Ürün, *1868-1932 Mısır'da Türk Bir Şair: Ahmet Şevki – Mısır'da Sosyal, Siyasî ve Edebî Durum, Hayatı, Eserleri Üzerine İncelemeler, Osmanlı ve Cumhuriyet Dönemlerinde Türkiye ile İlgili Yazdığı Şiirleri* (İstanbul: Kaknüs Yay., 2002), 147-150. “Hilâfetu'l-İslâm” adlı diğer kasidenin ise 18 beyti *Müzekkirât*'ta yer almakta iken bu beyitler de Türkçe tercüme alınmamıştır. Krş. *Kudüs'ten Beyrut'a*, 276; *Müzekkirât*, 214-215. K. Ürün, eserinde bu kasideden kısaca bahsedip yalnızca dört beytinin Türkçesini vermiştir. bk. *Mısır'da Türk Bir Şair: Ahmet Şevki*, 100-101. Kasidenin tam metni ve Türkçe tercümesi için bk. İmad Khayata, *Emiru's-Şuarâ Ahmed Şevki'nin Osmanlı Devleti'ne Bakışı* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 73-76.
- 8 Mesela Dr. Mustafa el-Vekîl “Almanya ve İtalya uçaklarının Mısır şehirlerini bombalamalarını” değil “bombalamalarını” talep etmiştir. Krş. *Kudüs'ten Beyrut'a*, 263; *Müzekkirât*, 204. Aynı şekilde 169'da Neron ile ilgili geçen şu cümle de olumsuz olarak kurulmalıydı: “Muhakkik gerçek tarihçiler Neron'un zalim biri olduğunu ve Roma'yı yaktığını, yanarken karşısına geçip gülerken seyrettiğini tasdik ediyorlar.” Krş. المؤرخين المحققين يؤكدون ان نيرون لم يكن ظالماً جباراً... (*Müzekkirât*, 126).
- 9 Mesela el-Hüseynî'nin Osmanlı ordusunda kaçıncı alayda vazifeli olduğu tercümede atlanmış (krş. 79, 57); Lloyd George'un adı sehven yazılmamış (krş. 116, 85); Cemal Paşa'nın “Seffâh” lakabı tercüme alınmamış (krş. 278, 216) ve bir paragraf sehven atlanmıştır (krş. 358, 285). (Burada ve müteakip dipnotta parantez içinde verilen sayfa numaralarının ilki Türkçe tercüme, ikincisi Arapça asıl metne işaret etmektedir).
- 10 Örnekler için bk. 12 Eylül 1946 yerine 12 Ekim 1936 olmalı (krş. 58, 43); 13 Eylül değil 12 Eylül olmalı (krş. 133, 98); 3 Kasım yerine 2 Kasım olmalı (krş. 170, 127); 1936 yerine 1946 olmalı (krş. 305, 238); 1939 yerine 1949 olmalı (krş. 239, 184); 9 Mayıs yerine 7 Mayıs olmalı (krş. 318, 248), 1962 yerine 1926 olmalı, 1947 yerine 1948 olmalı (krş. 499, 404).

Yukarıda da zikredildiği gibi hatıratta ağırlıklı olarak 1937-1948 yılları arasına ait hadiseler yer almakla beraber Emîn el-Hüseynî'nin yer yer kronolojiden saparak önceki ve sonraki dönemlere ait gelişmeler üzerine bilgiler verdiği de dikkat çekmektedir. Yine de genel itibarıyla “Emîn el-Hüseynî'nin Hatıratından Safhalar” başlıklı ilk bölümde el-Hüseynî'nin 1936'da Filistin'de İngiliz işgal yönetimine karşı çıkan büyük ayaklanma sonrası takibata uğramasını, bunun üzerine Lübnan, Irak ve İran'da bir müddet durduktan sonra 1941 yılında Türkiye üzerinden Almanya'ya geçişini ve 1946'ya kadar Avrupa'da geçirdiği yılları anlattığı söylenebilir.

Müftü'nün birinci bölümde Avrupa –hususiyile Almanya– yıllarına dair anlattıkları, ziyaret ettiği yerler ve görüştüğü kişiler ile ilgili naklettikleri şüphesiz hatıratının en ilgi çekici kısımlarını teşkil etmektedir. Bu sebeple, verdiği detaylı bilgiler, hatıratını İslam âleminin II. Dünya Savaşı'ndaki vaziyeti üzerine çalışanların müstağni kalamayacağı bir kaynak hâline getirmektedir. Emîn el-Hüseynî hatıralarının birçok yerinde Almanya'nın o tarihe kadar Araplara karşı düşmanca bir tutumunun bulunmadığını, dolayısıyla Almanların İngilizlere karşı savaşmaları hasebiyle galip geldikleri takdirde Siyonizm'in Filistin üzerindeki emellerinin başarıya ulaşamayacağına inandığını ifade etmekte ve Almanya'ya verdiği desteğin asla benimsemediğini belirttiği Nazi ilkeleri ile alakalı olmadığını vurgulamaktadır (mesela s. 216, 318). Bu meyanda Filistin'e Yahudi göçünün engellenmesi, Filistin'in ve o tarihte İngiliz ve Fransız işgali altındaki diğer Arap ülkelerinin bağımsızlıklarının tanınması için Alman makamları ile yaptığı yazışma ve görüşmeleri ve bu hususlarda Almanlar tarafından verilen siyasî ve askerî desteği de ayrıntılı bir şekilde nakletmiştir. Ayrıca Mihver İttifak'ın liderleri Adolf Hitler ve Benito Mussolini'nin yanı sıra SS lideri Heinrich Himmler ve Alman Dışişleri Bakanı Joachim von Ribbentrop başta olmak üzere II. Dünya Savaşı'nın pek çok meşhur simasıyla yaptığı birebir görüşmeleri tafsilatıyla kaydetmiştir.<sup>11</sup> Bunların yanı sıra, Emîn el-Hüseynî'nin Bosnalı Müslümanlardan oluşan ve kuruluşuna kendisinin de katkıda bulunduğu Waffen SS 13'üncü Dağ Tümeni (Hançer) ile ilgili bilgiler verirken Bosna'nın ve Boşnak Müslümanların 1940'lı yıllardaki dinî ve sosyal durumuna dair naklettiği müşahedelerinin de dikkat çekici olduğu belirtilmelidir.

Birinci bölümde Arap harfleriyle yazılmış olan birçok yabancı yer ve şahıs isminin büyük ölçüde doğru bir şekilde tespit edilerek Türkçeye aktarıldığı görülmektedir. Ancak bazı noktalarda şu şekilde tashih tekliflerinde bulunabiliriz: Adolf Hitler ile Emîn el-Hüseynî'nin görüştükları yer için Arapça metinde kullanılan *دار المستشارية* kelimesinin “müsteşarlık konutu” olarak çevrilmesi uygun değildir, bunun yerine “Şansölyelik binası”nın kullanılması icap ederdi. Kastedilen bina *Reichskanzlei*'dir.<sup>12</sup> 1938'de Hitler'in Filistinlilerin direnişini örnek

11 Hitler ile el-Hüseynî arasındaki bu tarihî görüşme 28 Kasım 1941 tarihinde gerçekleşmiş olmakla birlikte muhtemelen dizgi hatası sebebiyle bu tarih hatıratın Arapça metninde 21 Kasım 1941 olarak kaydedilmiş ve Türkçe tercüme de aynen bu şekilde geçmiştir. Krş. *Müzekkirât*, 108; *Kudüs'ten Beyrut'a*, 147 (Mamafih tercüme metinde, s. 152'deki fotoğrafın alt yazısında doğru tarih verilmiştir). Bu görüşme hakkında ayrıca bk. David Motadel, *Islam and Nazi Germany's War* (London – Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2014), 42 vd.

12 Krş. *Müzekkirât*, 108; *Kudüs'ten Beyrut'a*, 147.

almaları için kendilerine tavsiyede bulunduğu topluluk (المان السوديت) “İsveç Almanları” değil “Südet (Sudetenland) Almanları” olmalıdır.<sup>13</sup> O dönemde Alman devletinin resmî adı olan *Großdeutsches Reich*’ın (Büyük Alman İmparatorluğu) Arapça tam karşılığı olan ve hatıratın asıl metninde de geçen الرايخ الألماني الأكبر ibaresi de birkaç yerde “Alman Rayihi” şeklinde literal bir biçimde çevrilmiş ve bu tabir sanki Hitler’in lakabıymış gibi takdim edilmiştir (mesela s. 198, 247). Alman devlet ricalinin ve bazı askerlerin isimlerinde de birkaç probleme tesadüf edilmiştir: Hitler ve Himmler’in zaten birbirine benzeyen soy isimleri Arap harfleriyle yazıldıklarında daha da çok benzeşmekte olup bu durumun tercümenin birkaç yerinde karışıklığa sebebiyet verdiği dikkat çekmektedir. Mesela kitabın bir yerinde geçen في مقر هممل ifadesi sehven “Hitler’in karargâhında” şeklinde çevrilmiş olup doğrusu “Himmler’in karargâhında” olmalıydı.<sup>14</sup> Almanların Balkanlar’da görevli subaylarından olup asıl metinde اوربريست مايار şeklinde yazılmış olan ve muhtemelen Oberst/Obrist (Albay) Majer adlı bir askere işaret eden ilgili ibaredeki albay rütbesi bu askerin ismi gibi yorumlanarak “Benimle görüşmek için kurmay subaylarından Oberst’i gönderiyordu.” şeklinde tercüme edilmiştir.<sup>15</sup>

“Arap Vatanına Dönüş” adını taşıyan ikinci bölümde Emîn el-Hüseynî 1946’da gözetim altında tutulduğu Fransa’dan gizlice ayrılarak Mısır’a gidişini müteakiben buradaki faaliyetlerini ve Kral Faruk ile Başbakan Nehhas Paşa<sup>16</sup> gibi isimlerle yaptığı görüşmeleri nakletmektedir. Bu bölümde ağırlıklı olarak üzerinde durulan konular II. Dünya Savaşı sonrasında Filistin’e Yahudi göçünün hızlanması ve ülkenin BM tarafından taksim edilme sürecidir. El-Hüseynî bu yıllarda Filistin meselesi üzerine çalışmalarını uzaktan, ilgili mercilerle yazışmalar yaparak yürütmüş olup çeşitli olaylarla ilgili naklettiği şahsî müşahedeleri ilk bölüme nazaran daha azdır. Emîn el-Hüseynî, bu dönemde Filistin’deki Haganah, Irgun ve Stern gibi Yahudi terör örgütlerinin İngiliz manda yönetimine ve Filistinlilere karşı giriştiği eylemlerden bahsederek bu grupların bu eylemler ile İngilizleri Filistin’i kendilerine bırakmaya zorladıkları ve Arapları da göçe ve arazilerini terke mecbur bıraktıkları yorumunda bulunmaktadır (s. 354, 433). Müftü, BM’nin 1947’de aldığı taksim kararıyla ilgili olarak Yahudilerin İngiltere ve ABD nezdinde yürüttüğü faaliyetleri zikretmekte ve bu devletlerin taraflı bir politika takip ettiklerini ifade etmektedir. Yeni kurulmuş olan (1945) Arap Birliği’nin ve Filistin’in durumu ile ilgili tertip edilen milletlerarası toplantılara katılan sair Arap heyetlerinin alınan kararlar üzerinde etkili olamadığından bahisle “Ancak bütün bunların, son kararın düşman tarafından verildiği durumlarda ne gibi bir faydası olabilirdi?” demektedir (s. 365). Müftü ayrıca Filistin’in

13 Krş. *Müzekkîrât*, 40, 386; *Kudüs’ten Beyrut’a*, 54, 475.

14 Krş. *Müzekkîrât*, 124; *Kudüs’ten Beyrut’a*, 167. Keza müteakip paragraftaki عنده ibaresi de aynı sebepten ötürü “Hitler’in yanında” değil, “Himmler’in yanında” şeklinde anlaşılmalıdır.

15 Krş. *Müzekkîrât*, 145; *Kudüs’ten Beyrut’a*, 192. Ayrıca, Almanların Balkanlar’daki generallerinden Hellmuth Felmy’nin (Arapça metninde فيلمى) adı da bir yerde sehven “General Wilhelm” şeklinde Latin harflerine aktarılmıştır. Krş. *Müzekkîrât*, 121; *Kudüs’ten Beyrut’a*, 164 (192’de doğru şekliyle yazılmıştır). Keza aynı bölgede görev yapan bir başka generalin برغر şeklinde yazılan adı da “Boger” değil “[Gottlob] Berger” şeklinde Latin harflerine nakledilmeliydi. Krş. *Müzekkîrât*, 138; *Kudüs’ten Beyrut’a*, 184-85, 193.

16 Tercümede “Nuhas” şeklinde yazılması tercih edilmiş olup unvanı bir yerde sehven “cumhurbaşkanı” olarak kaydedilmiştir. bk. *Kudüs’ten Beyrut’a*, 340.

parçalanarak burada bir Yahudi devletinin kurulması kararının yalnızca Müslümanlar üzerinde değil, bölgedeki bütün Hıristiyan gruplar üzerinde de şok edici bir etkisi olduğunu belirterek Filistin Kiliseler Birliği tarafından gönderilen ve bu kararı kınayan bir telgrafın metnini ve suretini hatıratına dercetmiştir (s. 414-415). Son olarak, bu bölümde yer alan “Filistin’deki Felakette Amerika’nın Rolü” alt başlığının doğru adının “Filistin’deki Felakette İngiltere ve Amerika’nın Rolü” şeklinde olması gerektiğini<sup>17</sup> ve “Bil Komisyonu” biçiminde yazılan komisyonun adının aslında “Peel Komisyonu” olduğunu ifade edebiliriz.<sup>18</sup>

Emîn el-Hüseynî, “Filistin Halkının Mücadelesi” başlığını taşıyan üçüncü bölümde Siyonistlerin saldırılarına karşı Filistinlilerin eğitilmesi ve örgütlenmesi için yürüttüğü faaliyetlerden bahsetmektedir. Bu meyanda, 1940’lı ve 1950’li yıllarda Filistin Yüksek Arap Konseyi başkanı ve “Filistin Müftüsü” sıfatıyla başta Mısır olmak üzere Arap ülkelerinin liderleriyle yaptığı yazışmaların suretlerine yer vermektedir (s. 449 vd.). Bundan başka, Müftü’nün bu yıllardaki esas endişesinin Filistinlilerin vatanlarını terk etmelerinin önüne geçmek olduğu anlaşılmaktadır. “Göçün ülke çıkarları açısından büyük kayıplara sebep olacağı” mülahazasıyla çatışma bölgelerindeki Filistinlileri ülkeden tamamen ayrılmak yerine daha güvenli kesimlere çekilmeye teşvik ettiği ve Arap hükümetlerinden zaruri hâller dışında Filistinli mültecileri kabul etmemelerini istediği dikkat çekmektedir. Emîn el-Hüseynî’nin nüfus dengesinin Yahudiler lehine bozulmaması için yalnızca Müslümanların değil, yerli Hıristiyanların da Filistin’i terk etmelerine mani olmaya çalıştığı, mesela Hayfa’da çatışmaların şiddetlendiği bir sırada çocuklarının Beyrut’a nakledilmesi için izin isteyen Melkani Rum Katolik Kilisesi patriği V. Maximos Hakim’in bu talebini reddettiği ve çocukların ülke dışına değil, Yahudilerin bulunmadığı Filistin’deki diğer şehirlere gönderilebileceğini belirttiği görülmektedir (s. 486 vd., 581-86). Bu bölümde, İsrail’in kuruluşu öncesinde, 1947-1948 yıllarında Yahudi çeteleri ile Filistinli direnişçiler arasında yaşanan çatışmalar hakkında da detaylı bilgilere ve değerlendirmelere yer verilmiş olup hatırat Hayfa, Akka, Taberiye, Yafa, Nâsıra ve Safed şehirlerinin düşüşü ile son bulmaktadır.

Netice itibariyle Dr. Ömer Tellioğlu’nun bu müstesna tercümesinin konuyla ilgili Türkçe literatür için çok değerli bir katkı olduğunu belirtmek gerekmektedir. İslam ve Batı dünyasındaki birçok devlet adamı, asker, bürokrat ve edip ile çok geniş bir ilişki ağına sahip olan Emîn el-Hüseynî’nin hatıratında son derece dikkatli gözlem ve değerlendirmelerde bulunduğu görülmekte ve dönemin matbuatını ve güncel yayınlarını yakından takip ettiği dikkat çekmektedir. Bu sebeple hatıratının Filistin’in geçen asrın ilk yarısındaki durumu üzerine yapılacak araştırmalarda göz ardı edilmemesi gereken bir anlatı kaynağı olduğu görülmüştür. Bu yazıda hatıratın tercümesi değerlendirilmeye çalışılırken işaret edilen problemler hususlar ise oldukça hacimli ve çevirisi meşakkatli olan bu metnin geneli söz konusu olduğunda ciddi bir sıkıntı teşkil etmemektedir. Müteakip baskılar yapılırken belirtilen noktaların tekrar düzenlenmesinin çalışmayı daha da sağlam bir hâle getireceğini ifade edebiliriz.

17 Krş. *Müzekkîrât*, 294; *Kudüs ten Beyrut’a*, 369.

18 Krş. *Müzekkîrât*, 316; *Kudüs ten Beyrut’a*, 395.



### **Tanım**

İslam Tetkikleri Dergisi, İstanbul Üniversitesi İslam Tetkikleri Enstitüsü tarafından Mart ve Eylül ayları olmak üzere yılda iki defa yayımlanan uluslararası ve açık erişimli bilimsel bir yayındır.

### **Amaç ve Kapsam**

İslam Tetkikleri Dergisi, İslami ilimler alanında ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmalarını yayımlayarak bu alandaki bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.

İslam Tetkikleri Dergisi, temel İslami ilimler, İslam tarihi ve düşüncesi alanındaki yazılara yer veren çift taraflı kör-hakemli bir dergidir. Dergi, bu alanlarda interdisipliner, multidisipliner ve Osmanlı dönemini merkeze alan çalışmalara öncelik vermektedir.

İslam Tetkikleri Dergisi, Türkçe, İngilizce ve Arapça dillerinde yazılmış araştırma makalesi, derleme makale, araştırma notu, kitap değerlendirmesi, sempozyum/çalıştay tanıtımı gibi türlerde çalışmalar yayımlanmaktadır.

### **Tarihçe**

1933 yılında İstanbul Dârülfünunu İlahiyat Fakültesinin kapatılmasıyla Edebiyat Fakültesi bünyesinde kurulan İslam Tetkikleri Enstitüsü, 1941 yılında kapatılmış ve 1953 yılında müdürü Zeki Velidi Togan ve müdür yardımcısı Fuat Sezgin idaresinde tekrar faaliyete geçmiştir. 1982 yılında statüsü araştırma merkezi olarak değiştirilen Enstitü 2018 yılında İstanbul Üniversitesi Rektörlüğüne bağlanmıştır. Statüsü değişse de kuruluşundan itibaren Kurum bünyesinde hakemli bilimsel bir dergi faaliyeti sürdürülmüştür.

Dergi, 1953-1982 yılları arasında İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi, 1982-1995 yılları arasında ise İslam Tetkikleri Dergisi ismiyle dokuz cilt ve on dört farklı sayı olarak yayımlanmıştır. Dergi, 2020 Mart ayı itibarıyla yeniden yayım hayatına başlamıştır.

### **Editöryal Politikalar ve Yayın Etiği**

#### **Genel İlkeler**

Her sayıda lisansüstü tezlerden üretilen en fazla iki makale yayımlanabilir. Makalelerin yeni bir düzenleme ile makale formatına uygun hâle getirilmesi esastır.

Dergimizde makalesi yayımlanmış bir yazarın takip eden sayıda başka bir makalesi yayımlanmaz.

#### **Etik İlkeler**

İslam Tetkikleri Dergisi yayın etiğinde en yüksek standartlara bağlıdır ve Committee on Publication Ethics (COPE), Directory of Open Access Journals (DOAJ), Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA) ve World Association of Medical Editors (WAME) tarafından yayınlanan etik yayıncılık ilkelerini benimser; Principles of Transparency and Best Practice in Scholarly Publishing başlığı altında ifade edilen ilkeler için: <https://publicationethics.org/resources/guidelines-new/principles-transparency-and-best-practice-scholarly-publishing>

Gönderilen makaleler derginin amaç ve kapsamına uygun olmalıdır. Daha önce yayımlanmamış ya da başka bir dergide değerlendirme sürecinde olmayan, her bir yazar tarafından içeriği ve gönderimi onaylanmış yazılar değerlendirmeye kabul edilir.

Makale yayımlanmak üzere dergiye gönderildikten sonra yazarlardan hiçbirinin ismi, tüm yazarların yazılı izni olmadan yazar listesinden silinemez, yeni bir isim yazar olarak eklenemez ve yazar sırası değiştirilemez.

İntihal, duplikasyon, sahte yazarlık/inkâr edilen yazarlık, araştırma/veri fabrikasyonu, makale dilimleme, dilimleyerek yayın, telif hakları ihlali ve çıkar çatışmasının gizlenmesi, etik dışı davranışlar olarak kabul edilir. Kabul edilen etik standartlara uygun olmayan tüm makaleler yayından çıkarılır. Buna yayından sonra tespit edilen olası kural dışı, uygunsuzluklar içeren makaleler de dâhildir.

### **Araştırma Etiği**

İslam Tetkikleri Dergisi araştırma etiğinde en yüksek standartları gözetir ve aşağıda tanımlanan uluslararası araştırma etiği ilkelerini benimser. Makalelerin etik kurallara uygunluğu yazarların sorumluluğundadır:

- Araştırmanın tasarlanması, tasarımın gözden geçirilmesi ve araştırmanın yürütülmesinde, bütünlük, kalite ve şeffaflık ilkeleri sağlanmalıdır.
- Araştırma ekibi ve katılımcılar, araştırmanın amacı, yöntemleri ve öngörülen olası kullanımları; araştırmaya katılımın gerektirdikleri ve varsa riskleri hakkında tam olarak bilgilendirilmelidir.
- Araştırma katılımcılarının sağladığı bilgilerin gizliliği ve yanıt verenlerin gizliliği sağlanmalıdır. Araştırma katılımcılarının özerkliğini ve saygınlığını koruyacak şekilde tasarlanmalıdır.
- Araştırma katılımcıları gönüllü olarak araştırmada yer almalı, herhangi bir zorlama altında olmamalıdır.
- Katılımcıların zarar görmesinden kaçınılmalıdır. Araştırma, katılımcıları riske sokmayacak şekilde planlanmalıdır.
- Araştırma bağımsızlığıyla ilgili açık ve net olunmalı; çıkar çatışması varsa belirtilmelidir.
- Deneysel çalışmalarda, araştırmaya katılmaya karar veren katılımcıların yazılı bilgilendirilmiş onayı alınmalıdır. Çocukların ve vesayet altındakilerin veya tasdiklenmiş akıl hastalığı bulunanların yasal vasisinin onayı alınmalıdır.
- Çalışma herhangi bir kurum ya da kuruluşta gerçekleştirildiyse bu kurum ya da kuruluştan çalışma yapıldığına dair onay alınmalıdır.
- İnsan ögesi bulunan çalışmalarda, “yöntem” bölümünde katılımcılardan “bilgilendirilmiş onam” ve çalışmanın yapıldığı kurumdan etik kurul onayı alındığının belirtilmesi gerekir.

### **Yazar Sorumlulukları**

Makalelerin bilimsel ve etik kurallara uygunluğu yazarların sorumluluğundadır. Yazar

makalenin orijinal olduğu, daha önce başka bir yerde yayımlanmadığı ve başka bir yerde, başka bir dilde yayımlanmak üzere değerlendirilmediği konusunda teminat sağlamalıdır. Uygulamadaki telif kanunları ve anlaşmaları gözetilmelidir. Telifle bağlı materyaller (örneğin tablolar, şekiller veya büyük alıntılar) gerekli izin ve teşekkürle kullanılmalıdır. Başka yazarların, katkıda bulunanların çalışmaları ya da yararlanılan kaynaklar uygun biçimde kullanılmalı ve referanslarda belirtilmelidir.

Gönderilen makalede tüm yazarların akademik ve bilimsel olarak doğrudan katkısı olmalıdır, bu bağlamda “yazar” yayımlanan bir araştırmacının kavramsallaştırılmasına ve dizaynına, verilerin elde edilmesine, analizine ya da yorumlanmasına belirgin katkı yapan, yazının yazılması ya da bunun içerik açısından eleştirel biçimde gözden geçirilmesinde görev yapan birisi olarak görülür. Yazar olabilmenin diğer koşulları ise, makaledeki çalışmayı planlamak veya icra etmek ve/veya revize etmektir. Fon sağlanması, veri toplanması ya da araştırma grubunun genel süpervizyonu tek başına yazarlık hakkı kazandırmaz. Yazar olarak gösterilen tüm şahıslar sayılan tüm ölçütleri karşılamalıdır ve yukarıdaki ölçütleri karşılayan her şahıs yazar olarak gösterilebilir. Yazarların isim sıralaması ortak verilen bir karar olmalıdır. Tüm yazarlar yazar sıralamasını Telif Hakkı Anlaşması Formu’nda imzalı olarak belirtmek zorundadırlar.

Yazarlık için yeterli ölçütleri karşılamayan ancak çalışmaya katkısı olan tüm şahıslar “teşekkür/bilgiler” kısmında sıralanmalıdır. Bunlara örnek olarak ise sadece teknik destek sağlayan, yazıma yardımcı olan ya da sadece genel bir destek sağlayan, finansal ve materyal desteği sunan kişiler verilebilir.

Bütün yazarlar, araştırmacının sonuçlarını ya da bilimsel değerlendirmeyi etkileyebilme potansiyeli olan finansal ilişkiler, çıkar çatışması ve çıkar rekabetini beyan etmelidirler. Bir yazar kendi yayımlanmış yazısında belirgin bir hata ya da yanlışlık tespit ederse, bu yanlışlıklara ilişkin düzeltme ya da geri çekme için editör ile hemen temasa geçme ve iş birliği yapma sorumluluğunu taşır.

### **Ön Değerlendirme Süreci**

Makaleler hakemlik süreci öncesinde editör kurulu tarafından ön değerlendirmeye tabi tutulur. Editör kurulu, makaleleri, yazarların etnik kökeninden, cinsiyetinden, uyruğundan, dinî inancından ve siyasi felsefesinden bağımsız olarak değerlendirir.

Değerlendirmede derginin ilgi alanları, dergi yazım kuralları, kelime sınırı, akademik üslup, dil-gramer kuralları, analiz ve yorumların yeterliliği, kaynak kullanımı ve konunun özgünlüğü dikkate alınmaktadır.

Makale başvurularının yoğunluğu sebebiyle ön değerlendirme sonucunda iade veya reddine karar verilen makaleler için ayrıntılı bir rapor sunulmaz.

### **İntihal Taraması**

Ön kontrolden geçirilen makaleler, iThenticate yazılımı kullanılarak intihal için taranır. İntihal/kendi kendine intihal tespit edilirse yazarlar bilgilendirilir. Editörler, gerekli olması hâlinde makaleyi değerlendirme ya da üretim sürecinin çeşitli aşamalarında intihal

kontrolüne tabi tutabilirler. Yüksek benzerlik oranları, bir makalenin kabul edilmeden önce ve hatta kabul edildikten sonra reddedilmesine neden olabilir. Makalenin türüne bağlı olarak, benzerlik oranının en fazla %20 olması beklenir.

### **Çift Kör Hakemlik**

Editör, makalelerin adil bir şekilde çift taraflı kör hakemlikten geçmesini sağlar ve makale biçimsel esaslara uygun ise, gelen yazıyı ulusal/uluslararası en az iki dış hakemin değerlendirmesine sunar, hakemler gerek gördüğü takdirde yazıda istenen değişiklikler yazarlar tarafından yapıldıktan sonra yayımlanmasına onay verir.

### **Hakemlik Süreci ve Hakem Sorumlulukları**

Hakemlerin değerlendirmeleri objektif olmalıdır. Hakemlik süreci sırasında hakemlerin aşağıdaki hususları dikkate alarak değerlendirmelerini yapmaları beklenir:

- Makale yeni ve önemli bir bilgi içeriyor mu?
- Öz, makalenin içeriğini net ve düzgün bir şekilde tanımlıyor mu?
- Problematik net ve veciz bir şekilde ifade edilmiş mi?
- Yöntem bütünlüklü ve anlaşılır şekilde tanımlanmış mı?
- Yapılan yorum ve varılan sonuçlar bulgularla kanıtlanıyor mu?
- Alandaki diğer çalışmalara yeterli referans verilmiş mi?
- Dil kalitesi yeterli mi?

Hakemler, gönderilen makalelere ilişkin tüm bilgilerin, makale yayımlanana kadar gizli kalmasını sağlamalı ve makalede telif hakkı ihlali veya intihal tespit ederlerse editöre raporlamalıdır.

Hakem, makale konusu hakkında kendini yetkin görmüyor ya da zamanında geri dönüş sağlayamayacağını düşünüyorsa editörü bilgilendirmeli ve hakemlik sürecine kendisini dâhil etmemesini istemelidir.

### **Editör Sorumlulukları**

Baş editör, makaleleri, yazarların etnik kökeninden, cinsiyetinden, uyruğundan, dinî inancından ve siyasi felsefesinden bağımsız olarak değerlendirir. Yayına gönderilen makalelerin adil bir şekilde çift taraflı kör hakem değerlendirmesinden geçmelerini sağlar.

Baş editör; yazarlar, editörler ve hakemler arasında çıkar çatışmasına izin vermez. Hakem atama konusunda tam yetkiye sahiptir ve dergide yayımlanacak makalelerle ilgili nihai kararı vermekle yükümlüdür.

Baş editör, içerik ve yayının toplam kalitesinden sorumludur. Gerektiğinde hata sayfası yayımlamalı ya da düzeltme yapmalıdır.

Baş editör, makaleleri değerlendirilmek üzere en az iki ulusal/uluslararası dış hakeme gönderir; hakemlik süreci sonrasında yayım kararı baş editör tarafından verilir.

Baş editör, makalelere ilişkin tüm bilginin, makale yayımlanana kadar gizli kalacağını garanti eder; hakemlerin kimliğinin gizli kalmasına özen gösterir.

Baş editör, hakemlere gönderilen makalelerin, yazarların özel mülkü olduğunu ve bunun

imtiyazlı bir iletişim olduğunu açıkça belirtir. Hakemler ve yayın kurulu üyeleri üçüncü kişilerle makaleleri tartışamazlar.

Bazı durumlarda editörün kararıyla, ilgili hakemlerin makaleye ait yorumları aynı makaleyi yorumlayan diğer hakemlere gönderilerek hakemlerin bu süreçte aydınlatılması sağlanabilir.

Hakemlerin araştırmayla ilgili, yazarlarla ve/veya araştırmamanın finansal destekçileriyle çıkar çatışmaları olmamasına dikkat edilmelidir.

### Açık Erişim İlkesi

Dergi açık erişimlidir ve derginin tüm içeriği okura ya da okurun dâhil olduğu kuruma ücretsiz olarak sunulur. Okurlar, ticari amaç haricinde, yayıncı ya da yazardan izin almadan dergi makalelerinin tam metnini okuyabilir, indirebilir, kopyalayabilir, arayabilir ve link sağlayabilir. Bu BOAI açık erişim tanımıyla uyumludur.

Derginin açık erişimli makaleleri Creative Commons Atıf-GayrıTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr>) olarak lisanslıdır.

### Ücret Politikası

Derginin tüm giderleri İstanbul Üniversitesi tarafından karşılanmaktadır. Dergide makale yayımı ve makale süreçlerinin yürütülmesi ücrete tabi değildir. Dergiye gönderilen ya da yayıma kabul edilen makaleler için işleme ücreti ya da gönderim ücreti alınmaz.

### Telif Hakkında

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları Creative Commons Atıf-GayrıTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr> olarak lisanslıdır. CC BY-NC 4.0 lisansı, eserin ticari kullanım dışında her boyut ve formatta paylaşılmasına, kopyalanmasına, çoğaltılmasına ve orijinal esere uygun şekilde atıfta bulunmak kaydıyla yeniden düzenleme, dönüştürme ve eserin üzerine inşa etme dâhil adapte edilmesine izin verir.

### Yazıların Hazırlanması

#### Dil

Derginin yayın dili Türkçe, İngilizce ve Arapçadır.

#### Yayın Türleri

**Araştırma Makalesi:** Orijinal araştırma makaleleri derginin kapsamına uygun konularda akademik değeri olan, özgün ve bilimsel sonuçlar sunan çalışmalardır.

**Derleme Makale:** Bir bilgi ya da konunun vardığı son düzeyi anlatan, tartışan, değerlendiren ve gelecekte yapılacak olan çalışmalara yön vermesi beklenen yazılardır.

**Araştırma Notu:** Bir konunun makale boyutuna ulaşmayan kapsam ve nitelikte ele alındığı yazılardır. Araştırma notunun 4000 kelimeyi geçmemesi beklenir. Araştırma notu türündeki yazılar hakemlik sürecine alınmaz; editör tarafından değerlendirilerek yayım sürecine alınır. Araştırma notunda Türkçe ve İngilizce özet yer almaz. Yazıda Türkçe başlığın yanı sıra İngilizce başlık ve her iki dilde 5-8 adet anahtar kelime verilmelidir.

**Kitap Değerlendirmesi:** Son 5 yılda yayımlanmış çalışmalarla ilgili değerlendirmelere öncelik verilir. Değerlendirme yazılarının alanın uzmanları tarafından hazırlanması beklenir. Sadece tanıtım ve özet mahiyetindeki yazılar kabul edilmez. Kitap değerlendirmelerinde değerlendirilen kitabın başlığından bağımsız özgün bir başlık (Türkçe ve İngilizce) ve 5-8 adet anahtar kelime (Türkçe ve İngilizce) belirlenmelidir.

**Sempozyum/Çalıştay Tanıtımı:** Ulusal veya uluslararası akademik toplantıların değerlendirilmesini içeren yazılardır. Tanıtım yazılarında özellikle toplantının akademik katkısı ele alınmalıdır.

### Makale Gönderimi

Aksi belirtilmedikçe gönderilen yazılarla ilgili tüm yazışmalar sorumlu yazarla yapılacaktır. Makale gönderimi online olarak <https://dergipark.org.tr/tr/pub/iuislamtd> adresindeki “Makale Gönder” (<https://dergipark.org.tr/tr/journal/42/submission/step/manuscript/new>) sekmesinden yapılmalıdır.

Gönderilen yazılar, makale türünü belirten ve makaleyle ilgili detayları içeren (bk. Son Kontrol Listesi) Kapak Sayfası, yazının Microsoft Word 2003 ve üzerindeki versiyonları ile yazılmış elektronik metin dosyası ve tüm yazarların imzaladığı Telif Hakkı Anlaşması Formu eklenerek gönderilmelidir.

### Yazım Şablonu ve Kuralları

Makale ana metninde, çift taraflı kör hakemlik süreci gereği, yazarın/yazarların kimlik bilgileri yer almamalıdır.

Çalışmaların başlıca şu unsurları içermesi gerekmektedir: Türkçe başlık, öz ve anahtar kelimeler; İngilizce başlık, öz ve anahtar kelimeler; genişletilmiş özet, ana metin bölümleri, kaynaklar, tablolar ve şekiller.

Başlık seçiminde atf göstermede karışıklık yaşanmaması için çift tırnak işareti kullanılmamalı, gerekiyorsa tek tırnak veya italik yazım tercih edilmelidir.

Türkçe ve İngilizce Öz/Abstract bölümlerinin her biri 150-250 kelime; Türkçe ve Arapça makaleler için İngilizce Genişletilmiş Özet (Extended Abstract) ise 600-800 kelime sınırına uygun olmalıdır. Öz, genişletilmiş özetle aynen yer almamalı; dil bilgisi açısından doğru ve anlaşılır olmalıdır.

Türkçe özün altında çalışmanın içeriğini temsil eden 5-8 Türkçe anahtar kelime olmalıdır. İngilizce özün altında içeriği temsil eden 5-8 İngilizce anahtar kelime olmalıdır.

Anahtar kelimeler, genelden özele doğru sıralanmalı ve kelimelerin ilk harfleri büyük yazılmalıdır. bk. <https://www.isnadsistemi.org/guide/isnad2/akademik-yazim/5-anahtar-kelimelerin-secimi/>

Metin ana bölümleri (Öz, Genişletilmiş Özet, Kaynakça vs. hariç) 9000 kelimeyi geçmemelidir.

Makale ana bölümlerinde Giriş ve Sonuç hariç başlıklar 1., 1.1., 1.1.1., şeklinde sıralı rakamlarla numaralandırılmalıdır.

Genel yazımda Türk Dil Kurumunun imla kurallarına uyulmalı; Arapça ve İslami ilimlere dair özel isimlerin ve kavramların yazımında Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nin kullanımları dikkate alınmalıdır. Kelimelerin yazımında metin boyunca imla birliğinin sağlanması esastır.

Yabancı dildeki kelimelere gelen Türkçe ekler, özel isim değilse kesme işaretiyle ayrılmalı ve ilgili dilin telaffuzuna uygun olmalıdır (Yabancı dildeki kelimeler italik yazılabileceği veya tırnak içinde gösterilebileceği gibi kelimenin Türkçe karşılığı kullanılarak kelimenin orijinali parantez içine de alınabilir).

**Örnek:** *naturem* söylediği, “nature”ın söylediği, tabiatın (*nature*) söylediği

Arapça, Farsça, Türkçe ve Osmanlı Türkçesindeki özel isim ve kavramların İngilizce yazımında İSNAD Atıf Sistemi Çeviri Yazı Alfabeti esas alınır.

Kaynakların doğruluğundan yazar(lar) sorumludur. Tüm kaynaklar metinde belirtilmelidir.

### Referans Stili ve Formatı

İslam Tetkikleri Dergisi, atıf ve kaynak gösterme için İSNAD 2. Edisyon (Dipnotlu) atıf sistemini benimser. İSNAD 2. Edisyon hakkında bilgi için: <https://www.isnadsistemi.org>

İSNAD atıf sisteminden farklı olarak makalenin hiçbir yerinde eser adları tam transkripsiyon alfabetisiyle yazılmamalıdır.

**Yanlış:** Ehâdîs muhtâre min Mevzû'âti'l-Cevrekânî ve'bni'l-Cevzî

**Doğru:** Ehâdîs muhtâre min Mevzû'âti'l-Cevrekânî ve'bni'l-Cevzî

Blok alıntılar dâhil tüm alıntılar tırnak içerisine alınmalı; tırnak içindeki alıntılar ayrıca italik olmamalıdır.

Atıf yapılan kaynakların başlıkları ve alıntılardaki yazım aynen korunmalıdır.

### Son Kontrol Listesi

Aşağıdaki listede eksik olmadığından emin olun:

#### • Makale Ana Metni

**Önemli:** Ana metinde yazarın/yazarların kimlik bilgilerinin yer almamış olması gerekir.

- ✓ Türkçe ve İngilizce başlık
- ✓ Özetler: 150-250 kelime Türkçe ve 150-250 kelime İngilizce
- ✓ Türkçe ve Arapça makaleler için İngilizce Genişletilmiş Özet (Extended Abstract) (600-800 kelime)
- ✓ Anahtar Kelimeler: 5-8 adet Türkçe ve 5-8 adet İngilizce
- ✓ Makale ana metin bölümleri (9000 kelimeyi aşmamalıdır)
- ✓ Kaynaklar
- ✓ Tablolar-Resimler, Şekiller (başlık, tanım ve alt yazılarıyla)

#### • Telif Hakkı Anlaşması Formu

#### • Daha önce basılmış materyal (yazı-resim-tablo) kullanılmış ise İzin Belgesi

#### • Kapak Sayfası

- ✓ Makalenin kategorisi
- ✓ Makale dilinde ve İngilizce başlık

## YAZARLARA BİLGİ

- ✓ Yazarların adı soyadı, ünvanları, bağlı oldukları kurumlar (sırasıyla üniversite, fakülte, şehir, ülke bilgisi) ve e-posta adresleri
- ✓ Sorumlu yazarın e-posta adresi, açık yazışma adresi, iş telefonu, GSM, faks numarası
- ✓ Tüm yazarların ORCID'leri
- ✓ Finansal destek (varsa belirtiniz)
- ✓ Çıkar çatışması (varsa belirtiniz)
- ✓ Teşekkür (varsa belirtiniz)

- Yazar Katkısı Formu

**Önemli:** Birden fazla yazar olması durumunda her bir yazarın katkısı belirtilerek sorumlu yazar tarafından imzalanmalıdır.



**Description**

Journal of Islamic Review - İslam Tetkikleri Dergisi is the publication of Institute of Islamic Studies at Istanbul University. It is an open access, scholarly, peer-reviewed journal published biannually in March and September.

**Aim and Scope**

The Journal of Islamic Review aims to contribute to the accumulation of knowledge in the field of Islamic sciences by publishing studies with scientific qualifications at national and international level.

The Journal of Islamic Review is a double-blinded peer-reviewed journal that includes articles in the fields of basic Islamic sciences, Islamic history and thought. The journal prioritizes interdisciplinary, multidisciplinary and Ottoman period-centered studies in these fields.

The journal publishes research articles, review articles, research notes, book reviews, symposium/workshop promotions, etc. in Turkish, English and Arabic.

**Brief History**

With the closure of İstanbul Dârülfünun (University) Faculty of Theology in 1933, the Institute of Islamic Studies, established within the Faculty of Literature, was closed down in 1941, and it was reopened again in 1953 under the direction of its director Zeki Velidi Togan and deputy director Fuat Sezgin. The Institute, whose status was changed to a research center in 1982, became affiliated to the rectorate of Istanbul University in 2018. Despite the change in its status, a peer-reviewed scientific journal has continued to operate within the Institute since its establishment.

The journal was published as “The Journal of the Institute of Islamic Studies” between 1953 and 1982, and as “The Journal of Islamic Studies” between 1982 and 1995 in nine volumes and fourteen different issues. The journal resumed publication in March 2020.

**Editorial Policies and Publication Ethics****General Principles**

A maximum of two articles produced from graduate theses can be published in each issue. It is essential that the articles conform to the article format with a new arrangement.

An author whose article is published in our journal will not have another article published in the following issue.

**Ethical Principles**

The journal is committed to upholding the highest standards of publication ethics and pays regard to Principles of Transparency and Best Practice in Scholarly Publishing published by the Committee on Publication Ethics (COPE), the Directory of Open Access Journals (DOAJ), the Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA), and the World Association of Medical Editors (WAME) on <https://publicationethics.org/resources/>

[guidelines-new/principles-transparency-and-best-practice-scholarly-publishing](#)

Submitted manuscripts must be in accordance with the aim and scope of the journal. Only those manuscripts have not been published before or are not in the evaluation process in another journal and whose content and submission have been approved by each author are accepted for evaluation.

Changing the name of an author (omission, addition or order) in papers submitted to the journal requires written permission of all declared authors.

Plagiarism, duplication, fraud authorship/denied authorship, research/data fabrication, salami slicing/salami publication, breaching of copyrights, prevailing conflict of interest are unethical behaviors. All manuscripts not in accordance with the accepted ethical standards will be removed from the publication. This also contains any possible malpractice discovered after the publication.

### **Research Ethics**

Journal of Islamic Review - İslam Tetkikleri Dergisi adheres to the highest standards in research ethics and follows the principles of international research ethics as defined below. The authors are responsible for the compliance of the manuscripts with the ethical rules:

- Principles of integrity, quality and transparency should be sustained in designing the research, reviewing the design and conducting the research.
- The research team and participants should be fully informed about the aim, methods, possible uses and requirements of the research and risks of participation in research.
- The confidentiality of the information provided by the research participants and the confidentiality of the respondents should be ensured. The research should be designed to protect the autonomy and dignity of the participants.
- Research participants should participate in the research voluntarily, not under any coercion.
- Any possible harm to participants must be avoided. The research should be planned in such a way that the participants are not at risk.
- The independence of research must be clear; and any conflict of interest or must be disclosed.
- In experimental studies with human subjects, written informed consent of the participants who decide to participate in the research must be obtained.
- In the case of children and those under wardship or with confirmed insanity, legal custodian's assent must be obtained.
- If the study is to be carried out in any institution or organization, approval must be obtained from this institution or organization.
- In studies with human subject, it must be noted in the method's section of the manuscript that the informed consent of the participants and ethics committee approval from the institution where the study has been conducted have been obtained.

### **Author Responsibilities**

It is authors' responsibility to ensure that the article is in accordance with scientific and ethical standards and rules. And authors must ensure that submitted work is original. They must certify that the manuscript has not previously been published elsewhere or is not currently being considered for publication elsewhere, in any language. Applicable copyright laws and conventions must be followed. Copyright material (e.g. tables, figures or extensive quotations) must be reproduced only with appropriate permission and acknowledgement. Any work or words of other authors, contributors, or sources must be appropriately credited and referenced.

All the authors of a submitted manuscript must have direct scientific and academic contribution to the manuscript. The author(s) of the original research articles is defined as a person who is significantly involved in "conceptualization and design of the study", "collecting the data", "analyzing the data", "writing the manuscript", "reviewing the manuscript with a critical perspective" and "planning/conducting the study of the manuscript and/or revising it". Fund raising, data collection or supervision of the research group are not sufficient roles to be accepted as an author. The author(s) must meet all these criteria described above. The order of names in the author list of an article must be a co-decision and it must be indicated in the Copyright Agreement Form. The individuals who do not meet the authorship criteria but contributed to the study must take place in the acknowledgement section. Individuals providing technical support, assisting writing, providing a general support, providing material or financial support are examples to be indicated in acknowledgement section.

All authors must disclose all issues concerning financial relationship, conflict of interest, and competing interest that may potentially influence the results of the research or scientific judgment.

When an author discovers a significant error or inaccuracy in his/her own published paper, it is the author's obligation to promptly cooperate with the Editor to provide retractions or corrections of mistakes.

### **Preliminary Evaluation Process**

Manuscripts are pre-evaluated by the editorial board prior to the reviewing process. The editorial board evaluates the manuscripts independently of the ethnicity, sex, nationality, religious beliefs and political philosophy of the authors.

In the evaluation, the journal's areas of interest, journal writing rules, word limit, academic style, language-grammar rules, adequacy of analysis and comments, use of sources and originality of the subject are taken into consideration.

Due to the high volume of manuscript submissions, a detailed report is not provided for manuscripts that are returned or rejected as a result of the preliminary evaluation.

### **Plagiarism Scan**

Submitted manuscripts that pass preliminary control are scanned for plagiarism using iThenticate software. If plagiarism/self-plagiarism will be found authors will be informed.

Editors may resubmit manuscript for similarity check at any peer-review or production stage if required. High similarity scores may lead to rejection of a manuscript before and even after acceptance. Depending on the type of manuscript, the similarity rate is expected to be at most 20%.

### **Double Blind Peer-Review**

The editor ensures that the manuscripts go through a fair double blind peer-review process, and if the manuscript fulfills the formal requirements, the editor submits the manuscript to at least two external national/international reviewers, and if the reviewers deem it necessary, they approve the manuscript for publication after the requested changes are made by the authors.

### **Reviewing Process and Reviewer Responsibilities**

Reviewers' judgments must be objective. Reviewers' comments on the following aspects are expected while conducting the review:

- Does the manuscript contain new and significant information?
- Does the abstract clearly and accurately describe the content of the manuscript?
- Is the problem significant and concisely stated?
- Are the methods described comprehensively?
- Are the interpretations and conclusions justified by the results?
- Is adequate references made to other Works in the field?
- Is the language acceptable?

Reviewers must ensure that all information about submitted manuscripts remains confidential until the manuscript is published and should report to the editor if they detect copyright infringement or plagiarism in the manuscript.

If the reviewer does not consider himself/herself competent in the subject matter of the article or feels that he/she cannot provide timely feedback, he/she should inform the editor and ask him/her not to involve him/herself in the reviewing process.

### **Editor Responsibilities**

Editor-in-Chief evaluates manuscripts for their scientific content without regard to ethnic origin, sex, citizenship, religious belief or political philosophy of the authors. He/She provides a fair double-blind peer review of the submitted manuscripts for publication and ensures that all the information related to submitted manuscripts is kept as confidential before publishing.

Editor-in-Chief does not allow any conflicts of interest between the authors, editors and reviewers. Only he has the full authority to assign a reviewer and is responsible for final decision for publication of the manuscripts in the journal.

Editor-in-Chief is responsible for the contents and overall quality of the publication. He/She must publish errata pages or make corrections when needed.

Editor-in-Chief sends the manuscripts to at least two national/international external reviewers for evaluation; after the reviewing process, the decision on publication is made by

the Editor-in-Chief.

Editor-in-Chief guarantees that all information about the manuscripts will remain confidential until the article is published; he/she takes care to keep the identity of the reviewers confidential.

The editor informs the reviewers that the manuscripts are confidential information and that this is a privileged interaction. The reviewers and editorial board cannot discuss the manuscripts with third parties.

In particular situations, the editor may share the review of one reviewer with other reviewers to clarify a particular point.

Reviewers should not have any conflicts of interest with the authors and/or financial supporters of the research.

### **Open Access Statement**

The journal is an open access journal and all content is freely available without charge to the user or his/her institution. Except for commercial purposes, users are allowed to read, download, copy, print, search, or link to the full texts of the articles in this journal without asking prior permission from the publisher or the author. This is in accordance with the BOAI definition of open access.

The open access articles in the journal are licensed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) license. (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.en>)

### **Price Policy**

All expenses of the journal are covered by the Istanbul University. Processing and publication are free of charge with the journal. There is no article processing charges or submission fees for any submitted or accepted articles.

### **Copyright Notice**

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International license (CC BY-NC 4.0) (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) and grant the Publisher non-exclusive commercial right to publish the work. CC BY-NC 4.0 license permits unrestricted, noncommercial use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.

### **Manuscript Organization**

#### **Language**

The language of the journal is both Turkish, English and Arabic.

#### **Types of Manuscripts**

**Research Article:** Original research articles are studies that have academic value and present original and scientific results on subjects appropriate to the scope of the journal.

**Review Article:** Articles that describe, discuss and evaluate the latest level of knowledge or topic and are expected to guide future studies.

**Research Note:** Manuscripts in which a topic is discussed in a scope and quality that does not reach the size of an article. Research notes are expected not to exceed 4000 words. Manuscripts in the research note type are not taken into the reviewing process; they are evaluated by the editor and taken into the publication process. A research note does not include an abstract. In addition to the title, the manuscript should include 5-8 keywords.

**Book Review:** Reviews of works published in the last 5 years are prioritized. Book reviews are expected to be prepared by experts in the field. Only introductory and summarized manuscripts are not accepted. In book reviews, an original title separate from the title of the book being reviewed and 5-8 keywords should be determined.

**Symposium/Workshop Promotion:** Manuscripts that include the evaluation of national or international academic meetings. In promotional manuscripts, especially the academic contribution of the meeting should be addressed.

### Manuscript Submission

All correspondence will be sent to the corresponding author unless otherwise specified. Manuscript is to be submitted online via the “Submit a Manuscript” tab at <https://dergipark.org.tr/en/pub/iuislamtd>

Manuscripts should be submitted with a Title Page specifying the article category and including information about the manuscript (see Submission Checklist), an electronic text file of the manuscript written in Microsoft Word 2003 and upper versions, and a Copyright Agreement Form signed by all authors.

### Manuscript Template and Spelling Rules

Due to double blind peer review, manuscript file must not include any information about the author.

The manuscripts should contain mainly these components: title, abstract and keywords; sections, references, tables and figures.

Double quotation marks should not be used in the title selection to avoid confusion in citation, and single quotation marks or italicization should be preferred if necessary.

The abstract must be between 150–250 words and written as one paragraph. Please ensure that abstract reads well and is grammatically correct.

Underneath the abstract, 5-8 keywords that inform the reader about the content of the study should be specified.

Keywords should be ordered from general to specific and the first letters of the words should be capitalized. See <https://www.isnadsistemi.org/en/guide/isnad2-2/academic-writing/5-keywords/>.

The main sections of the manuscript (excluding Abstract, References, etc.) should not exceed 9000 words.

In the main sections of the manuscript, except for the Introduction and Conclusion, the

headings should be numbered sequentially as 1., 1.1.1., 1.1.1.1.

Accuracy of citation is the author's responsibility. All references should be cited in text.

The English spelling of proper names and concepts in Arabic, Persian, Turkish and Ottoman Turkish is based on *The ISNAD Citation Style for Transliteration Alphabet*.

### Reference Style and Format

Journal of Islamic Review - İslam Tetkikleri Dergisi complies with ISNAD 2nd Edition (Author-Title System) for referencing and quoting. For more information: <https://www.isnadsistemi.org/en/>

All quotations, including block quotations, should be enclosed in quotation marks; quotations within quotation marks should not be italicized.

The titles of the cited sources and the spelling in quotations should be preserved exactly as they are.

### Submission Checklist

Ensure that the following items are present:

- Main Manuscript Document

**Important:** Please avoid mentioning the author(s) names in the manuscript

- ✓ The title of the manuscript
- ✓ Abstract (150-250 words)
- ✓ Keywords: 5-8 words
- ✓ Main text sections of the article (should not exceed 9000 words)
- ✓ References
- ✓ All tables, illustrations (figures) (including title, explanation, captions)

- Copyright Agreement Form

- Permission of previous published material if used in the present manuscript

- Title Page

- ✓ The category of the manuscript
- ✓ The title of the manuscript
- ✓ All authors' names, affiliations (institution, faculty/department, city, country) and e-mail addresses
- ✓ Corresponding author's email address, full postal address, telephone and fax number
- ✓ ORCIDs of all authors
- ✓ Grant support (if exists)
- ✓ Conflict of interest (if exists)
- ✓ Acknowledgement (if exists)

- Author Contribution Form

**Important:** In case of multiple authors, the contribution of each author should be indicated and signed by the corresponding author.

## COPYRIGHT AGREEMENT FORM / TELİF HAKKI ANLAŞMASI FORMU



Istanbul University  
İstanbul Üniversitesi

Dergi Adı: İslam Tetkikleri Dergisi  
Journal name: Journal of Islamic Review

Copyright Agreement Form  
Telif Hakkı Anlaşması Formu

<b>Sorumlu Yazar</b> <i>Responsible/Corresponding Author</i>	
<b>Makalenin Başlığı</b> <i>Title of Manuscript</i>	
<b>Kabul Tarihi</b> <i>Acceptance Date</i>	
<b>Yazarların Listesi</b> <i>List of Authors</i>	

Sıra No	Adı-Soyadı <i>Name - Surname</i>	E-Posta <i>E-Mail</i>	İmza <i>Signature</i>	Tarih <i>Date</i>
1				
2				
3				
4				
5				

<b>Makalenin türü (Araştırma makalesi, Derleme, v.b.)</b> <i>Manuscript Type (Research Article, Review, etc.)</i>	
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--

**Sorumlu Yazar:**  
*Responsible/Corresponding Author:*

<b>Çalıştığı kurum</b>	<i>University/company/institution</i>
<b>Posta adresi</b>	<i>Address</i>
<b>E-posta</b>	<i>E-mail</i>
<b>Telefon no; GSM no</b>	<i>Phone; mobile phone</i>

**Yazar(lar) aşağıdaki hususları kabul eder**  
Sunulan makalenin yazar(lar)ın orijinal çalışması olduğunu ve intihal yapmadıklarını,  
Tüm yazarların bu çalışmaya aslı olarak katılmış olduklarını ve bu çalışma için her türlü sorumluluğu aldıklarını,  
Tüm yazarların sunulan makalenin son halini gördüklerini ve onayladıklarını,  
Makalenin başka bir yerde basılmadığını veya basılmak için sunulmadığını,  
Makalede bulunan metnin, şekillerin ve dokümanların diğer şahıslara ait olan Telif Haklarını ihlal etmediğini kabul ve taahhüt ederler.  
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ'nin bu fikri eseri, Creative Commons Atıf-Gayri Ticari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) lisansı ile yayınlamasına izin verirler.  
Creative Commons Atıf-Gayri Ticari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) lisansı, eserin ticari kullanım dışında her boyut ve formatta paylaşılmasına, kopyalanmasına, çoğaltılmasına ve orijinal esere uygun şekilde atıfta bulunmak kaydıyla yeniden düzenleme, dönüştürme ve eserin üzerine inşa etme dâhil adapte edilmesine izin verir.  
Yazar(lar)ın veya varsa yazar(lar)ın işverenin telif dâhil patent hakları, fikri mülkiyet hakları saklıdır.  
Ben/Biz, telif hakkı ihlali nedeniyle üçüncü şahıslarca vuku bulacak hak talebi veya açılacak davalarda İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ ve Dergi Editörlerinin hiçbir sorumluluğunun olmadığını, tüm sorumluluğun yazarlara ait olduğunu taahhüt ederim/ederiz.  
Ayrıca Ben/Biz makalede hiçbir suç unsuru veya kanuna aykırı ifade bulunmadığını, araştırma yapıırken kanuna aykırı herhangi bir malzeme ve yöntem kullanılmadığını taahhüt ederim/ederiz.  
Bu Telif Hakkı Anlaşması Formu tüm yazarlar tarafından imzalanmalıdır/onaylanmalıdır. Form farklı kurumlarda bulunan yazarlar tarafından ayrı kopyalar halinde doldurularak sunulabilir. Ancak, tüm imzaların orijinal veya kanıtlanabilir şekilde onaylı olması gerekir.

**The author(s) agrees that:**  
The manuscript submitted is his/her/their own original work and has not been plagiarized from any prior work,  
all authors participated in the work in a substantive way and are prepared to take public responsibility for the work,  
all authors have seen and approved the manuscript as submitted,  
the manuscript has not been published and is not being submitted or considered for publication elsewhere,  
the text, illustrations, and any other materials included in the manuscript do not infringe upon any existing copyright or other rights of anyone.  
ISTANBUL UNIVERSITY will publish the content under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) license that gives permission to copy and redistribute the material in any medium or format other than commercial purposes as well as remix, transform and build upon the material by providing appropriate credit to the original work.  
The Contributor(s) or, if applicable the Contributor's Employer, retain(s) all proprietary rights in addition to copyright, patent rights.  
I/We indemnify ISTANBUL UNIVERSITY and the Editors of the Journals, and hold them harmless from any loss, expense or damage occasioned by a claim or suit by a third party for copyright infringement, or any suit arising out of any breach of the foregoing warranties as a result of publication of my/our article. I/We also warrant that the article contains no libelous or unlawful statements and does not contain material or instructions that might cause harm or injury.  
This Copyright Agreement Form must be signed/ratified by all authors. Separate copies of the form (completed in full) may be submitted by authors located at different institutions; however, all signatures must be original and authenticated.

<b>Sorumlu Yazar:</b> <i>Responsible/Corresponding Author</i>	<b>İmza / Signature</b>	<b>Tarih / Date</b>
		...../...../.....



## COPYRIGHT AGREEMENT FORM / TELİF HAKKI ANLAŞMASI FORMU



Istanbul University  
İstanbul Üniversitesi

Journal name: Journal of Islamic Review  
Dergi Adı: İslam Tetkikleri Dergisi

Copyright Agreement Form  
Telif Hakkı Anlaşması Formu

<b>Responsible/Corresponding Author</b> <i>Sorumlu Yazar</i>	
<b>Title of Manuscript</b> <i>Makalenin Başlığı</i>	
<b>Acceptance date</b> <i>Kabul Tarihi</i>	
<b>List of authors</b> <i>Yazarların Listesi</i>	

Sıra No	Name - Surname <i>Adı-Soyadı</i>	E-mail <i>E-Posta</i>	Signature <i>İmza</i>	Date <i>Tarih</i>
1				
2				
3				
4				
5				

<b>Manuscript Type (Research Article, Review, etc.)</b> <i>Makalenin türü (Araştırma makalesi, Derleme, v.b.)</i>	
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--

**Responsible/Corresponding Author:**  
*Sorumlu Yazar:*

<b>University/company/institution</b>	<i>Çalıştığı kurum</i>	
<b>Address</b>	<i>Posta adresi</i>	
<b>E-mail</b>	<i>E-posta</i>	
<b>Phone: mobile phone</b>	<i>Telefon no; GSM no</i>	

**The author(s) agrees that:**  
The manuscript submitted is his/her/their own original work and has not been plagiarized from any prior work, all authors participated in the work in a substantive way and are prepared to take public responsibility for the work, all authors have seen and approved the manuscript as submitted, the manuscript has not been published and is not being submitted or considered for publication elsewhere, the text, illustrations, and any other materials included in the manuscript do not infringe upon any existing copyright or other rights of anyone. İSTANBUL UNIVERSITY will publish the content under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) license that gives permission to copy and redistribute the material in any medium or format other than commercial purposes as well as remix, transform and build upon the material by providing appropriate credit to the original work.  
The Contributor(s) or, if applicable the Contributor's Employer, retain(s) all proprietary rights in addition to copyright, patent rights. I/We indemnify İSTANBUL UNIVERSITY and the Editors of the Journals, and hold them harmless from any loss, expense or damage occasioned by a claim or suit by a third party for copyright infringement, or any suit arising out of any breach of the foregoing warranties as a result of publication of my/our article. I/We also warrant that the article contains no libelous or unlawful statements and does not contain material or instructions that might cause harm or injury. This Copyright Agreement Form must be signed/ratified by all authors. Separate copies of the form (completed in full) may be submitted by authors located at different institutions; however, all signatures must be original and authenticated.

**Yazar(lar) aşağıdaki hususları kabul eder**  
Sunulan makalenin yazar(lar)ın orijinal çalışması olduğunu ve intihal yapmadıklarını, Tüm yazarların bu çalışmaya aslı olarak katılmış olduklarını ve bu çalışma için her türlü sorumluluğu aldıklarını, Tüm yazarların sunulan makalenin son halini gördüklerini ve onayladıklarını, Makalenin başka bir yerde basılmadığını veya basılmak için sunulmadığını, Makalede bulunan metnin, şekillerin ve dokümanların diğer şahıslara ait olan Telif Haklarını ihlal etmediğini kabul ve taahhüt ederler. İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ'nin bu fikri eseri, Creative Commons Atıf-Gayri Ticari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) lisansı ile yayınlamasına izin verirler. Creative Commons Atıf-Gayri Ticari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) lisansı, eserin ticari kullanım dışında her boyut ve formatta paylaşılmasına, kopyalanmasına, çoğaltılmasına ve orijinal esere uygun şekilde atıfla bulunmak kaydıyla yeniden düzenleme, dönüştürme ve eserin üzerine inşa etme dâhil adapte edilmesine izin verir. Yazar(lar)ın veya varsa yazar(lar)ın işverenin telif dâhil patent hakları, fikri mülkiyet hakları saklıdır. Ben/Biz, telif hakkı ihlali nedeniyle üçüncü şahıslarca vuku bulacak hak talebi veya açılacak davalarda İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ ve Dergi Editörlerinin hiçbir sorumluluğunun olmadığını, tüm sorumluluğun yazarlara ait olduğunu taahhüt ederim/ederiz. Ayrıca Ben/Biz makalede hiçbir suç unsuru veya kanuna aykırı ifade bulunmadığını, araştırma yapılırken kanuna aykırı herhangi bir malzeme ve yöntem kullanılmadığını taahhüt ederim/ederiz. Bu Telif Hakkı Anlaşması Formu tüm yazarlar tarafından imzalanmalıdır/onaylanmalıdır. Form farklı kurumlarda bulunan yazarlar tarafından ayrı kopyalar halinde doldurularak sunulabilir. Ancak, tüm imzaların orijinal veya kanıtlanabilir şekilde onaylı olması gerekir.

<b>Responsible/Corresponding Author:</b> <i>Sorumlu Yazar:</i>	<b>Signature / İmza</b>	<b>Date / Tarih</b>
		...../...../.....

