

SAYI • ISSUE

54

YIL • YEAR

2025

ISSN 1301-3289

E-ISSN 2822-2903

İSLAM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ



İSLAM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
TURKISH JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES

SAYI / ISSUE 54 - YIL / YEAR 2025

Yayıncı / Publisher	TDV İslam Araştırmaları Merkezi ve İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi adına Prof. Dr. Murteza BEDİR – Prof. Dr. Mustafa Sinanoğlu
Editör / Editor-in-Chief Kitâbiyat Editörü / Review Editor Yayın Sekreteri / Assistant Editor	Doç. Dr. M. Zahit ATÇIL (Boğaziçi Üniversitesi) Dr. Hatice Kübra KAHYA (İstanbul Üniversitesi) Şirin AKİBA ULUÇ (Süleyman Demirel Üniversitesi)
	İcadiye Bağlarbaşı Caddesi 38, Bağlarbaşı 34662 Üsküdar-İstanbul Tel. (0216) 474 08 50 Fax. (0216) 474 08 74 isad.isam.org.tr
Yayın Kurulu Editorial Board	Prof. Dr. Jonathan BROWN (Georgetown University) Prof. Dr. Salime Leyla GÜRKAN (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi) Prof. Dr. Cemil AYDIN (University of North Carolina) Prof. Dr. Lejla DEMİRİ (Universität Tübingen) Prof. Dr. M. Taha Boyalık (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi) Doç. Dr. Ahmad Abduljabbar SNOBAR (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi) Doç. Dr. M. Zahit ATÇIL (Boğaziçi Üniversitesi) Doç. Dr. Hüseyin YILMAZ (George Mason University) Doç. Dr. Fatma KIZIL (Yalova Üniversitesi) Dr. Samy AYOUB (University of Texas at Austin) Dr. İsmail YAYLACI (Marmara Üniversitesi) Dr. Ertuğrul ÖKTEN (İstanbul Medeniyet Üniversitesi) Dr. Ayşe POLAT (Boğaziçi Üniversitesi) Dr. Merve ÖZDEMİR ÖZAYKAL (İstanbul Üniversitesi) Dr. Mutez al-KHATIB (Hamad b. Khalifa University)
Yayın Danışma Kurulu Advisory Board	Prof. Dr. İbrahim Kâfi DÖNMEZ (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi) Prof. Dr. İsmail E. ERÜNSAL (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi) Prof. Dr. Mehmet Âkif AYDIN (İstanbul Medipol Üniversitesi) Prof. Dr. Feridun EMECEN (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi) Prof. Dr. Tahsin GÖRGÜN (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi) Prof. Dr. Mustafa KARA (Uludağ Üniversitesi Emekli Öğr. Üyesi) Prof. Dr. Ali AKYILDIZ (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi) Prof. Dr. Ali KÖSE (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Recep ŞENTÜRK (Hamad b. Khalifa University) Prof. Dr. M. Sait ÖZERVARLI (Yıldız Teknik Üniversitesi) Prof. Dr. Maribel FIERRO (Spanish National Research Council) Prof. Dr. Frank GRIFFEL (Yale University) Prof. Dr. Ayman SHIHADDEH (SOAS University of London)
Sorumlu Yazı İşleri Müdürü Managing Editor	Tayfun DEMİR
Dil Editörleri / Language Editors	Dr. İsa KAYAALP (İSAM) (Türkçe), Brandon JOHNSON (İngilizce)
Bibliyografya Editörü / Bibliography Editor	Dr. Abdurrahman KAYA (İSAM)
Tasarım / Graphic Design	Ender BOZTÜRK, Ali Haydar ULUSOY, Hasan Hüseyin CAN
Baskı / Printed by	TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi Ostim OSB Mah. 1256 Cadde No. 11 Yenimahalle/Ankara Tel. 0312. 354 91 31 Faks. 0312. 354 91 32 Sertifika No. 48058
	İslam Araştırmaları Dergisi yılda iki sayı (Ocak ve Temmuz) yayımlanan hakemli ve akademik bir dergidir. Dergide yer alan yazıların ilmi ve fikri sorumluluğu yazarlarına aittir.

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

© İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2025
ISSN 1301-3289

İSLAM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

TURKISH JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES

Sayı / Issue 54 • Yıl / Year 2025

MAKALELER / RESEARCH ARTICLES

Tâhir el-Cezâîrî'nin *Tevcîhü'n-nazar*'ı Üzerine Metinler Arası Bir Okuma / An Intertextual Reading of Tâhir al-Jazâ'irî's *Tawjîh al-naẓar* 7

Mustafa Macit Karagözoğlu

İslam Ahlakı Erdem Etiği Midir? / Can Islamic Morality (Akhlaq) be Considered Virtue Ethics? 35

Hümeyra Özturan

Rethinking Seventeenth-Century Ottoman Mâturidism: Madhhabî Identity and Its Manifestations in the Provincial Context / Osmanlı Mâtürîdiliğinin XVII. Yüzyılımı Yeniden Düşünmek: Mezhebi Kimlik ve Taşra Bağlamındaki Tezahürleri 77

Şerife Nur Çelik

Bedir Ashabının İsimleri ve İlk Siyer Müelliflerinden Mûsâ b. Ukbe ile Osmanlı Âlimlerinden Amasyalı Yûsufefendizâde'nin Bu İsimlerle İlgili Tespitleri / The Names of the Companions of Badr and the Perspectives of Mûsâ b. 'Uqba, one of the Firs Siyar Writers, and Yusuf Efendizâde of Amasya, an Ottoman Scholar, Regarding These Names 99

Hasan Telli

Cemâl el-Gitânî'nin *Risâletü'l-Besâir fi'l-Mesâir* (Değişime Bakış Risalesi) Adlı Eserinde Kapitalizm'in Mısır Toplum Yapısında Meydana Getirdiği Değişim / The transformation instigated by capitalism within the structure of Egyptian society in Jamal al-Ghitani's *Risalat al-Basair fi al-Masair* (Treatise on the View of Change) 151

Asiye Çelenlioğlu

Kazvîni'nin Acâibü'l-mahlûkât ve Garâibü'l-mevcûdât Nûshalarındaki Çin
Denizinde ve Adalarında Yaşayan Hayvan ve Kavim Tasvirleri / Depictions of
Animals and Peoples from the Chinese Sea and its Islands in Copies of Qazwîni's
Ajâ'ib Al-Makhlûqât wa Gharâ'ib Al-Mawjûdât **169**

Hayrunnisa Turan

KİTÂBİYAT / BOOK REVIEWS

Murteza Bedir, ed., Abû Ḥafş Najm al-Dîn 'Umar al-Nasafî's *Taḥşîl Uṣûl al-Fiqh
wa Tafṣîl al-Maqâlât fihâ 'alâ'l-Wajh* **203**

Dale J. Correa

Malissa Taylor, *Land and Legal Texts in the Early Modern Ottoman Empire:
Harmonization, Property Rights and Sovereignty* **207**

Rukiye Yiğit

Bekir Kuzudişli, *The History of Ḥadîth- "From The Prophet to The Six
Canonical Books"* **214**

Seyit Ali Güşen

Ariela Marcus-Sells, *Sorcery or Sience?: Contesting Knowledge and Practice in West
African Sufi Text* **218**

Abdurrahman Mihçioğlu

Tâhir el-Cezâirî'nin *Tevcîhü'n-nazar*'ı Üzerine Metinler Arası Bir Okuma

MUSTAFA MACİT KARAGÖZOĞLU*

Öz

Bu makalede XX. yüzyılın önemli hadis usulü eserlerinden Tâhir el-Cezâirî'nin (ö. 1920) *Tevcîhü'n-nazar*'ı *metinlerarasılık* açısından incelenmektedir. Bir metin ile başka bir metin ya da sözlü kaynak arasındaki ilişkilere işaret eden *metinlerarasılık* kavramı, farklı disiplinlerde artan önemine paralel olarak ilahiyat sahasında da kullanılabilir. Kaynak kritiğine yardımcı olması, söylemin ve edebî türün özelliklerini keşfetmeye imkân tanınması ve dijital araştırma metotlarının başlıca gündem maddesini oluşturması sebebiyle *metinlerarasılık* özellikle İslamî ilimler sahasında verimli neticeler doğurmayla namzettir. Cezâirî'nin hem elindeki muhtelif türden kaynaklar hem de bir konudan diğerine rahatlıkla geçen yazım tarzı, onu *metinler arası* bir inceleme için ideal kılmaktadır. Makalede *Tevcîh*'teki açık atıflara odaklanılarak eserin dört kaynak türüyle (hadis usulü ve ilimleri, fıkıh usulü, Arap dili ve tefsir, İbn Hazm ve İbn Teymiyye'nin eserleri) *metinsel ilişkileri bağlam bilgisi eşliğinde* ele alınmıştır. Her bir grupla ilgili tespitlere ve yorumlara yer verilen makalede ileri çalışma önerileri de sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Hadis usulü, *metinlerarasılık*, Tâhir el-Cezâirî, *Tevcîhü'n-nazar*.

An Intertextual Reading of Tâhir al-Jazâ'irî's *Tawjîh al-nazar*

Abstract

This article examines intertextuality in *Tawjîh al-nazar*, one of the most significant twentieth century works on hadith methodology, authored by Tâhir al-Jazâ'irî (d. 1920). The concept of intertextuality, which refers to the relationships between a text and other texts or oral sources, can also be applied in Islamic studies, paralleling its growing importance across various disciplines. By complementing source criticism, facilitating the exploration of discourse and genre characteristics, and playing a prominent role in digital research, intertextuality holds great potential for yielding valuable insights in Islamic studies. Al-Jazâ'irî's diverse written sources and his fluid writing style, which seamlessly transitions between topics, make his work particularly well-suited for intertextual analysis. This study focuses on explicit references in *Tawjîh*, examining its textual relationships with four distinct types of sources—

* Doç.Dr., Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü / Assoc. Prof., Marmara University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences. İstanbul, Türkiye. ORCID: 0000-0002-6950-3445 e-posta: mkaragozoglu@marmara.edu.tr

DOI: 10.26570/isad.1604539 • Gelis/Received 20.12.2024 • Kabul/Accepted 28.04.2025

Atıf/Citation Karagözoğlu, Mustafa Macit, "Tâhir el-Cezâirî'nin *Tevcîhü'n-nazar*'ı Üzerine Metinler Arası Bir Okuma", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 54 (2025): 7-34.

hadith methodology and sciences, Islamic legal theory, Arabic language and Qur'an commentary, and the works of Ibn Hāzım and Ibn Taymiyya—with a special reference to contextual factors. It presents findings and interpretations for each category and offers suggestions for future research.

Keywords: Hadith methodology, intertextuality, Ṭāhīr al-Jazā'iri, *Tawjīh al-naẓar*.

Giriş

Bu makalenin amacı, Ṭāhīr el-Cezāirî'nin (ö. 1920) hadis usulü eseri *Tevcih-hü'n-nazar ilâ usûli'l-eser* üzerinde gerçekleştirilecek sınırlı bir uygulama ile İslamî ilimlere dair eserlerin incelenmesinde metinlerarasılığın önemine dikkat çekmektir. Zaman ve mekân bakımından oldukça geniş bir yayılımı sahip olan hadis usulü literatürü, birbirinden yoğun şekilde yararlanan eserlerden müteşekkildir. Nitekim *Tevcih* de çok farklı metinlerden beslenmiş, hatta bu durum onun temel karakteristiklerinden biri olarak görülmüştür. Makalede önceki metinlerden *Tevcih*'e uzanan ana hatlar belirlenerek bağlam bilgisi eşliğinde yorumlanacaktır.

Eseri incelenecek olan Ṭāhīr el-Cezāirî, XX. yüzyılda etkili olmuş Suriyeli ıslahatçı âlimlerdendir. Şam'daki Osmanlı okullarında eğitim aldıktan sonra 1877'de aynı şehirdeki okullardan birinde öğretmen olarak işe başlamıştır. Eğitimi halk arasında yaymayı amaçlayan el-Cem'iyetü'l-Hayriyye'ye üye olan Cezāirî 1878'de Suriye Valisi Midhat Paşa (ö. 1884) tarafından Suriye okullarının teftişiyle görevlendirilmiştir. Sonraki yıl ise Suriye'deki kütüphanelerin müfettişliğine tayin edilerek meşhur Zāhiriyye Kütüphanesi'nin oluşumuna katkı sağlamıştır. Döneminin önde gelen entelektüel ve bürokratlarını evindeki düzenli toplantılarda ağırlayan Cezāirî, hāmisi Midhat Paşa'nın görevden alınmasıyla eski gücünü yitirmiştir. Jön Türkler'e ait yayınları bulundurması şüphesiyle evinin aranması, Osmanlı merkezi otoritesinin kendisinden duyduğu hoşnutsuzluğun en belirgin işaretlerinden biri olmuştur. Bu şartlar altında 1907 yılında Mısır'a göç eden Cezāirî, gerçekleştirilmesini arzuladığı reformlarla ilgili Osmanlılar'dan ümidini keserek farklı arayışlar içine girmiştir. Mısır'da on iki sene geçirdikten sonra 1919'un sonlarında memleketi Şam'a dönebilse de yalnızca dört ay yaşadıkdan sonra 1920'de vefat etmiştir. Cezāirî arkasında Arap dili, tefsir, hadis ve kelamla ilgili eserler bıraktığı gibi çeşitli metinlerin neşrini de gerçekleştirmiştir.¹

Yazımı Mısır'da tamamlanan *Tevcih*'in hadis usulü literatüründeki yeri ve öne çıkan özellikleri hakkında Türkçe akademik çalışmalarda yapılmış bazı

1 Hayatı hakkında bk. Kürd Ali, *Künûzü'l-ecdâd*, s. 5-54; Hatib, *eş-Şeyh Ṭāhīr el-Cezāirî*; Escovitz, "He Was the Muhammad 'Abduh of Syria"; Ebû Gudde, "Taktime", s. 15-34; Weismann, *Taste of Modernity*, s. 282-91; Çimen, "Ṭāhīr el-Cezāirî"; Shamsy, *Rediscovering the Islamic Classics*, s. 158-71.

tespitler mevcuttur. Genellikle Cemâleddin el-Kâsımî'nin (ö. 1914) *Kavâidü't-tahdis*'i ile birlikte değerlendirilen eser bazan kısaca tasvir edilmiş, bazan da önceki kaynaklardan çokça yararlanmış olmasıyla öne çıkarılmıştır.² Buna göre *Tevcih* iyi bir seçme ve derleme işlemine dayanmakta ve Hâkim en-Nisâbü'rî'nin (ö. 405/1014) *Ma'rîfetü ulûmi'l-hadis*'i ile İbn Ebû Hâtim'in (ö. 327/938) *İlel*'i gibi ulûmü'l-hadis eserlerinden nakiller içermektedir.³ Bu tespitin dışında, gerek Kâsımî gerek Cezâîrî fikirleri itibariyle geleneksel sünnet anlayışını savunanlardan ayrı bir grup olarak "ıslahatçı" hadis usulü yazarları arasında sayılmışlardır. İctihadı ve akıl-nakil uyumunu vurgulama, bazı yönlerden Selefi bakış açısına sahip olma ve dinî düşüncede taklidi reddetme onları ıslahatçı çizgide birleştiren ortak özellikler olarak görülmüştür.⁴ Söz konusu değerlendirmeler önemli olmakla birlikte çeşitli yönlerden geliştirilmeye muhtaçtır. Mesela Cezâîrî'nin derlemeciliğine yön veren belirli ilkeler veya ilgiler var mıdır? Hadis usulü yazmak kaçınılmaz bir derleme faaliyeti içeriyorsa onun derlemeciliğinin dikkat çeken yönleri nelerdir? Müellif hangi kaynak türlerine hangi amaçlarla odaklanmıştır? Daha özelde, onun ıslahatçı kimliğinin kaynak seçiminde ve dolayısıyla metinlerarasılık üzerinde ne gibi etkileri olmuştur? Belirli yönlerden Selefi bakış açısına sahip kabul edilen Cezâîrî'nin akli ilimlerden İncil tefsirlerine kadar uzanan geniş bir kaynak yelpazesine atıf yapmasını nasıl anlamak gerekir? Söz konusu sorular bu makalede *Tevcih*'in metinler arası ilişkileri çerçevesinde cevaplanacaktır.

Çağdaş Arapça literatürde de Cezâîrî'nin hadis ve fıkıh usulcülere başta olmak üzere önceki âlimlerin söylediklerini özetleyerek topladığı vurgulanmıştır.⁵ Abdülfettâh Ebû Gudde (ö. 1997) XIV. (XX.) asrın en kapsamlı usul metni olarak gördüğü *Tevcih*'in aslen hadis usulüne ait olmayan Kur'an'da vakıf ve ibtidâ, Arapça hareketler ve seci gibi konulara uzunca yer vermesine dikkat çekmişse de –muhtemelen bir takdim yazısının sınırlarını aşacağı için– bu durumu *Tevcih*'in kaynak metinleri açısından inceleyip yorumlamamıştır.⁶ Yine Cezâîrî'nin gayrimüslim yazar ve çevrelerle yakın ilişkisine temas etmekle birlikte bunun eserdeki yansımaları üzerinde durmamıştır.⁷ Ebû Gudde'nin tespitlerini bir miktar geliştiren

2 Çakan, *Hadis Edebiyatı*, s. 229; Yücel, *Hadis Usulü*, s. 69; Ekerim, *Tahir el-Cezâîrî*, s. 80, 82.

3 Ekerim, *Tahir el-Cezâîrî*, s. 80, 82.

4 Yücel, *Hadis Tarihi*, s. 253-55. Cezâîrî'nin ıslahatçılığının hadis dışındaki alanları ilgilendiren yönleri hakkında bk. Çimen, *Tâhir el-Cezâîrî*, s. 42-55; Kasırga, *Osmanlı Son Devir Islahatçı Din Âlimlerinden Tâhir el-Cezâîrî*.

5 Ebû Şehbe, *el-Vasit*, s. 35; Ebû Gudde, "Takdime", s. 8; Musaytafâ, *Ulûmü'l-hadis*, s. 58-70. *Tevcih*'in kapsamlı bir hadis usulü ansiklopedisi olarak yazıldığı yönünde bir yorum için bk. İdû, "Sıyâğa müste'nefe", s. 385.

6 Ebû Gudde, "Takdime", s. 5-9.

7 Ebû Gudde, "Takdime", s. 31-34.

Muhammed İsâm İdû ise hadis usulü tarihini mütekaddimîn (I-III./VII-IX. asırlar), müteahhîrîn (IV-XIII./X-XIX. asırlar) ve muasırîlar (XIV./XX. asırdan günümüze) şeklinde üçe ayırdıktan sonra üçüncü dönemi kendi içinde “irhâsât” (işaret fişekleri) ve “iâdetü’t-te’sîs” (yeniden kurma) diye ikiye bölmüş, Cezâîrî’yi de bu dönemin birinci faslı içerisinde değerlendirmiştir.⁸ İdû, Cezâîrî’nin başını çektiği Suriyeli ıslahatçıların nasların tespiti ve yorumu için hadis usulü ve fıkıh usulüne yaygın bir ilgi duyduklarını belirterek *Tevcih*’te mütevatir konusunun geniş yer tutmasını hem bu duruma hem de müellifin gayrimüslim çevrelere cevap verme arzusuna bağlamıştır.⁹ Kitabın muhtevası ile kurulan bu bağlantı önemli olmakla birlikte İdû *Tevcih*’in metinsel ilişkilerini göstermeyi değil, eseri genel bir hadis usulü tarihi anlatısının içine konumlandırmayı amaçlamıştır. Bu yüzden konumuzu doğrudan ilgilendiren somut bulguları fazla değildir.

Çağdaş Arapça literatürün bir kısmı ile İngilizce literatürün tamamına yakını Cezâîrî’nin hayatı ve ıslahatçılığı ile ilgilenmiştir.¹⁰ *Tevcih*’i anlama açısından önemli ipuçları sunan bu çalışmalara yeri geldikçe atıf yapılacaktır. Bilhassa tespit edilen metin bağlantılarının yorumlanmasında ikincil literatürün faydası büyüktür.

Sonuç olarak *Tevcih* hem Türkçe hem Arapça literatürde XX. yüzyılda yazılan en önemli hadis usulü çalışmaları arasında değerlendirilmiş ve genellikle derleme karakteriyle öne çıkarılmıştır. Bu durum, eserin metinler arası bir okuma için gayet elverişli olduğu anlamına gelir ve –literatürdeki boşlukla birlikte– bu makaleye konu edilmesinin başlıca gerekçesini oluşturur. Metinler arası bir okuma *Tevcih*’le ilgili şu ana kadar dile getirilmiş olan kanaatlerin daha somut ve analitik bir çehreye kavuşmasına da katkı sağlayacaktır. Makalede ilk olarak kavram hakkında genel bir giriş olması için metinlerarasılık ve onun ilahiyat araştırmalarındaki (hususan İslamî ilimlerde) kullanımı üzerinde durulacaktır. Ardından Cezâîrî’nin hadis usulü telif tarzına kısaca değinildikten sonra *Tevcih*’in dört grup eserle metinler arası ilişkileri gösterilerek yorumlanacaktır. Sonuç kısmında ise klasik hadis usulü literatürü ile kısa bir karşılaştırma yapılacaktır ve ileri çalışma önerilerinde bulunulacaktır.

8 XX. yüzyılın olumlu anlamda bir dönüm noktası olarak gösterilmesi Nûreddin İtr’in (ö. 2020) tasnifinden etkilenmenin bir sonucudur (krş. İdû, “Sıyâğa müste’nefe”; İtr, *Menhecû’n-nakd*, s. 36-72). İdeolojik izler taşıma, tarih metodolojisinden yoksunluk ve çok sınırlı sayıda örneğe dayanma gibi metodolojik sebeplerle bu tasniflerin tamamına mesafeli durduğumuzu belirtmeliyiz.

9 İdû, “Sıyâğa müste’nefe”, s. 384-87.

10 İstisnaî olarak Brown, Cezâîrî’yi gelenekselci Dımaşk Selefilğine mensup sayar ve bunun *Tevcih*’teki görüşlerine yansımaları üzerine birkaç örnek verir (*Hadith*, s. 256-59).

Metinlerarasılık ve İlahiyat Araştırmaları

Dil biliminden sosyal bilimlere farklı disiplinlerde giderek önem kazanan *metinlerarasılık* (*intertextuality*) kavramı, en basit anlatımla, bir metin ile başka bir metin ya da sözlü kaynak arasındaki ilişkilere işaret eder: Hiçbir metin boşlukta durmaz, diğer metinlerle irtibatlı olarak varlık kazanır. Yazar metnini boş bir zihinle üretemeyeceği için ürünü de hâricî unsurlardan mutlaka etkilenmiş olacak ve onlardan açık ya da örtük birtakım izler taşıyacaktır. “Bütün metinler tabiatları gereği metinler arasıdır”¹¹ gibi özlü sözlerle ifadesini bulan bu bakış, bir metni hakkıyla değerlendirebilmek için onun etkileşim ya da irtibatlarına bakmak gerektiğini varsayar.

Metinlerarasılık teriminin ortaya çıkışına zemin hazırlayan fikirler kısmen Ferdinand de Saussure (ö. 1913) ondan daha çok Rus filozofu ve dil bilimcisi Mikhail Bakhtin'in (ö. 1975) çalışmalarına kadar götürülebilir. Saussure dilsel göstergelerin, dolayısıyla kelimelerin ilişkisel boyutunu (*relational nature of the word*) vurgularken Bakhtin bu ilişkiselliği dil ile toplumsal bağlamlar arasında kurmuş, her türlü ifadenin (*utterances*) dünya görüşü, ideoloji ve benzeri unsurlardan oluşan sosyal durumlar ile kaçınılmaz ve karmaşık bir diyalog içinde bulunduğunu (*dialogism*) öne sürmüştür.¹² Metinlerarasılık teriminin kendisi ise 1960'lara ait olup Bakhtin'den etkilenen Julia Kristeva tarafından ortaya konulmuştur. Kristeva metni bir alıntılar mozaikine benzeterek onun anlamını diğer metinleri yeniden düzenlemesi ve onları eriterek dönüştürmesinde aramak gerektiğini söylemiştir.¹³

Metinlerarasılık, Kristeva'dan sonra giderek artan bir ilgiye mazhar olmuş, farklı teorisyenlerin elinde bazan dar bazan da içeriği oldukça genişletilerek yorumlanmıştır. Mesela Fransız edebiyat teorisyeni Gérard Genette (ö. 2018) metinler arası etkileşim tiplerini ayrıntılı olarak göstermiştir.¹⁴ Kavram farklı yorumlara konu olsa da bunların ortak noktası bir metnin kendisi dışındaki edebî unsurlarla ilişkisini vurgulamalarıdır. Bu ilişki açık atıflardan örtük işnelemelere, halk arasında meşhur hikâye ve karakterlere yapılan göndermelerden kutsal kitaplar arasındaki metin benzerliklerine, hatta bölümlenme/başlıklandırma gibi özelliklere uzanan bir genişliğe sahiptir. Ayrıca daha yapısal unsurlar olarak görülebilecek edebî tür (*genre*) ve manzum, şerh, ihtisar gibi başka bir metni esas alan muhtelif yazım

11 Fairclough, “Intertextuality in Critical Discourse Analysis”, s. 270.

12 Allen, *Intertextuality*, s. 10-12, 20-28.

13 Aktulum, *Metinlerarası İlişkiler*, s. 41.

14 Aktulum, *Metinlerarası İlişkiler*, s. 81-90; Allen, *Intertextuality*, s. 97-115. Genette metinlerarasılığı, daha kapsayıcı bulduğu ötemetinsellik (*transtextuality*) kavramının bir cüzü kabul etmiştir. Bu makalede Genette'in dar bir şekilde tanımladığı metinlerarasılığa odaklanılacak, işaret ettiği diğer ötemetinsellik türleri ise sosyal bilimlerde daha yaygın olan bağlam, tür gibi ifadelerle anılacaktır.

türlerini ilgilendirmektedir. Netice itibariyle hiçbir metin kendi içinde kapalı bir sistem olmayıp¹⁵ diğer metinlerle irtibatlandırılarak ele alınmalıdır.

Metinlerarasılığın etkili uygulamalarından biri İngiliz dil bilimcisi Norman Fairclough tarafından gerçekleştirilmiştir. Kavramın edebiyattan ziyade sosyokültürel analizler için nasıl kullanılabileceği üzerine kafa yoran Fairclough, metinlerarasılığı söylem analizinin (*discourse analysis*) önemli bir parçası olarak takdim etmiştir. Ona göre dış dünyada birbiriyle rekabet halinde olan (basın yayın, resmî belge, ticarî ilan, akademi gibi) türler mevcuttur ve bir metnin başka bir metindeki temsili kendiliğinden değil, ancak bu metinlerdeki söylemler tarafından belirlenen ilişki ağlarından geçtikten sonra mümkün olur. Dolayısıyla metinlerdeki bilhassa birebir alıntı olmayan nakiller bazı şeyleri kaçınılmaz olarak değiştirecektir, bu yüzden de yazım türleri arasındaki geçişkenliğin yanı sıra toplumsal güç ilişkileri dikkate alınmalıdır.¹⁶ Doğrudan alıntılama veya özetleme yöntemlerinin haricinde, metinler birbirlerinin içerdiği söylemlerden de etkilenir ve onları bünyelerine katarlar. Söylemlerarasılık (*interdiscursivity*) adı verilen bu durum, esasen metinlerarasılığın bir cüzüdür.¹⁷ Mesela bir hadis şerhi metninde fıkhi, ahlaki, tasavvufi ve felsefî söylemlere sıkça rastlanabilir. Bu, söz konusu şerhin diğer türlerdeki metinlerle karmaşık etkileşimlerinin bir göstergesidir.

Metinlerarasılık kavramının bugünkü yaygınlığı edebiyat dışındaki çok sayıda alana –biraz da postmodernizmin etkisiyle– uyarlanmış olmasında yatmaktadır. 1970’lerden itibaren feminizm ve postyapısalcılık gibi yaklaşımların ilgi alanına girip onlar tarafından işlenen kavram, “metn”e yönelik geleneksel ve nispeten dar tanımların genişletilmesine paralel olarak psikoloji, sinema, müzik, resim ve mimarlık gibi alanlarda da yankı bulmuştur.¹⁸ Bu alanlardan herhangi bir örneği, mesela bir filmi ya da mimari eseri, kendi türünün önceki örnekleriyle karşılaştırarak muhtemel etkileşimleri göstermek artık klasikleşmiş bir metinler arası çalışma türüdür.

Metinlerarasılık artan popülerliğine bağlı olarak İslamî metinlerin incelenmesinde de gündeme gelmiş, özellikle Batılı akademik çalışmalarda nispeten geniş bir uygulama alanı bulmuştur.¹⁹ Ülkemizdeki İlahiyat fakültelerinde yapılan metinlerarasılık eksenli çalışmalar ise genellikle Türk-İslam

15 Still – Worton, “Introduction”, s. 1.

16 Fairclough, “Intertextuality in Critical Discourse Analysis”.

17 Fairclough, *Discourse and Social Change*, s. 124-30.

18 Mesela bk. Worton – Still (ed.), *Intertextuality: Theories and Practices*, özellikle 4, 9 ve 10. bölümler; Allen, *Intertextuality*, 4 ve 5. bölümler.

19 Hadis alanında Türkçe’ye de çevrilmiş bir örnek için bk. Miklos Muranyi, “Erken Dönem Tabakât Literatüründe Sikadan Zayıfa Geçiş”, s. 145-153. Muranyi araştırma notunu andıran yazısında Ebü’l-Hasan el-İclî’ye (ö. 261/875) ait bir pasajın

edebiyatı sahasına aittir. Hadis alanında yapılan nadir çalışmaların birinde Salih Özer, ilgili terimin ilim geleneğimizdeki *ilm-i münasebet* kavramı ile benzerliğine dikkat çekerek hadislerin doğru anlaşılmasındaki muhtemel katkıları üzerinde durmuştur. Özer, hadis yorumlarında diğer dinî metinlere yapılan atıfların yanı sıra garîbü'l-hadis ve muhtelifü'l-hadis gibi anlamaya yönelik disiplinlerin de metinlerarasılığın kapsamına girdiğini örneklerle göstermiştir.²⁰ Birazdan izah edileceği üzere bu makalede metinlerarasılık, söz konusu çalışmanın odağından farklı olarak, hadislerin kendisinin anlaşılmasından ziyade kavramsal ve teorik bahisleri içeren hadis usulü literatürü çerçevesinde işlenecektir.

Metinlerarasılığın İslamî ilimlerdeki kullanımıyla ilgili birkaç hususun üzerinde durulmalıdır. Öncelikle belirtilmelidir ki, bu kavram Batılı mahfillerde ortaya çıkmasına ve yaygın olarak postyapısalcı düşünce ile irtibatlandırılmasına rağmen kavramın işaret ettiği olgu, yani metnin diğer edebî unsurlarla ilişkisi, yazının tarihi kadar eskidir.²¹ Dolayısıyla ister Eflâtun'un (Platon) *Diyaloglar*'ı isterse İslamî eserlerin büyük kısmının yazıldığı ikinci milenyumda ait çalışmalar metinler arası bir yaklaşımla incelenebilir.²² Bu incelemeleri ilahiyat araştırmaları açısından verimli kılabilecek özelliklerin başında, İslamî metinler arasında yoğun atıfların ötesine uzanan sıkı bir etkileşimin bulunması gelir. Başka bir deyişle, İslamî ilimlere dair bir metni anlamanın yolu kaçınılmaz biçimde diğer ilgili metinleri dikkate almaktan geçer. Buna bağlı olan ikinci özellik ise günümüzde belirli bir eserin kaynaklarını inceleme işinin genellikle "kaynak kritiği"nden ziyade kuru bir "kaynak tespiti" şeklinde yapılıyor olmasıdır.²³ Edebiyat alanında dahi tanımı ve kapsamı tartışmalı olan metinlerarasılığın, çeşitli benzerliklerden hareketle, akademik araştırmalarda yerleşik bir terim olan kaynak kritiğinin yerine ikame edilmesi şu aşamada makul gözükmemektedir. Fakat adlandırmadan bağımsız olarak, ilahiyat çalışmalarındaki kaynak incelemelerinin daha nitelikli yapılabilmesi için metinlerarasılık etrafında

sonraki birkaç rical kitabında nasıl aktarıldığını Kristeva'nın düşüncelerine atıfla incelemiştir.

20 Özer, "Hadis Metninin Anlaşılmasında Diğer Metinlere Referansların Önemi", s. 305-50.

21 Still – Worton, "Introduction", s. 2.

22 Metinlerarasılığın izlerini belagat ilminde arayan ve metinler arası ilişki biçimlerinin klasik Türk edebiyatındaki karşılıklarını örneklerle ortaya koyan bir çalışma için bk. Korkmaz, "Metinlerarası İlişkilerin Klasik Retorikteki Kökeni"; ayrıca bk. Özer, "Hadis Metninin Anlaşılmasında Diğer Metinlere Referansların Önemi", s. 323-29; Bulut, "'Metinlerarasılık' Kavramının Kuramsal Çerçevesi", s. 3-4.

23 Kimi teorisyenler metinlerarasılığı kaynak kritiğinden ayrı görmüş, kimileri ise bu ikisini aynı faaliyete delalet etmek üzere kullanmıştır. Orta yolcu görüş ise iki kavramı birbiriyle ilintili saymasına rağmen farklı kabul etmiştir (konu hakkında bk. Aktulum, *Metinlerarası İlişkiler*, s. 256-67).

geliştirilen soru ve yaklaşımların yeni imkânlar sunduğu da açıktır. Zira bunlar herhangi bir metnin kaynaklarını ve bunun ötesinde dış unsurlarla etkileşimini daha sistematik ve akademik açıdan daha tatmin edici bir tarzda incelemeye katkı sağlayabilir. Bu yüzden bu makalede kavramsal bir karşılaştırma yoluna gidilmeden metinlerarasılığın taşıdığı imkânlar gösterilmeye çalışılacaktır.

Metinlerarasılığı belirleyen unsurlar arasında metnin ait olduğu türün ve dolayısıyla o türde yaygın olan söylem ve yapıların mühim yer tutması,²⁴ onu İslami eserler için kullanışlı kılan bir diğer özelliktir. Zira İslami ilimlere dair metinlerin içerik veya şekil yönünden ait olduğu yapılar/türler (mesela mütekellimîn ya da fukaha yöntemi üzere fıkıh usulü, garîbü'l-Kur'an, garîbü'l-hadis, şerh, risale) ilgili metinlerin kaynak kullanımı, atıfları, terip ve üslup tercihleri üzerinde son derece etkilidir. Bu yüzden, mesela makalenin konusunu oluşturan *Tevcihü'n-nazar*'ın hadis usulü yazımında yerleşik olan uygulamalarla karşılaştırılarak benzerlik ve farklılıkların yorumlanması eserin daha doğru anlaşılmasını sağlayacaktır.

Dijital beşerî bilimlerin bir parçası olarak son dönemde hızlı bir yükseliş gösteren dijital ilahiyat çalışmaları metinlerarasılığın müdahil olduğu bir başka alandır. Zira dijital incelemelerde –belki makine taramasına uygunluk sebebiyle– eserler arası aktarımların tespiti ilk gündem maddelerinden birini oluşturmuştur.²⁵ İşte hem tespit düzeyinde hem de bulguların yorumlanması aşamasında metinlerarasılıkla ilgili tartışmalardan yararlanılabilir.

Metinlerarasılığın ilahiyat çalışmalarıyla uyumlu gözükmeyen birkaç yönüne de değinilmelidir. Özellikle eleştirel postyapısalcı çizgide olan araştırmacılar incelenecek metinlerin seçiminde ve onlara yaklaşımlarında toplumsal tahakküm ilişkilerini açığa çıkarıp yapı sökümüne uğratma motivasyonu hareket etmişlerdir. Mesela siyasi söylevler ya da ticarî reklam metinleri inceleme konusu yapılarak onlardaki manipülatif unsurlar gösterilmeye çalışılmış, bu da ister istemez metne yönelik olumsuzlayıcı bir tavrı beraberinde getirmiştir. Dinî nasların kimi yazarların elinde manipülatif amaçlarla istimali –ve dolayısıyla onların nas kullanımlarının böyle bir yaklaşımla incelenmesi– mümkünse de Allah'a ve resulüne ait olan âyet ve hadislerin kendilerine bu gözle yaklaşmak bir müslüman için kolay kolay düşünülemez. Metinlerarasılığı zorunlu olarak ilgilendirmese de metnin anlamının belirlenmesiyle ilgili olarak edebiyatçıların bir kısmının yazar ve bağlamdan ziyade “okur”un rolüne yaptıkları vurgunun da ilahiyat çalışmaları açısından abartılı kaçtığı belirtilmelidir. Metinler arası ilişkilerin kurulmasında okura son derece geniş bir rol biçen Michael Riffaterre'ye

24 Frow, “Intertextuality and Ontology”, s. 45-46.

25 Bir örnek için bk. Bednarkiewicz v.dğr., “Studying Hadith Commentaries in the Digital Age”, s. 263-80.

yapılan öznellik eleştirisi de hatırlanırsa,²⁶ dinî ilimler alanında objektifliğe daha fazla yaklaşmaya, yani mümkün merteye okurun kişisel geçmişinden ve çağrışımlarından uzakta, ilmî yönden kontrol edilebilir bir zemine ihtiyaç vardır. Okuyucuların birikiminin önemini inkâr etmemekle birlikte en azından bizim çalışmamızdaki öncelikli amaç okurdan ziyade yazarların yani ulemanın düşüncelerini açığa çıkarmaktır.

Yukarıdaki değerlendirmelerden hareketle, makalenin kalan kısmında Cezâirî'nin *Tevcih*'i üzerinde metinlerarasılığın sınırlı bir uygulaması yapılarak bir metnin içinde başka bir metnin açıkça anılıp ondan nakil yapılması olgusuna odaklanılacaktır. Böyle bir sınırlamaya gidilmesinin sebebi, *Tevcih* gibi hacimli bir metnin açık ve örtük bütün kaynaklarını belirlemenin müstakil bir çalışmayı gerektirecek kadar uzun bir iş olmasıdır. Burada ise amaç bir usul eserinin kaynaklarını tespit değil, kısıtlı bir metinlerarasılık uygulaması üzerinden benzer kitaplar için daha derinlikli analizlere kapı aralamaktır. Cezâirî'nin nakilleri incelenirken eserini konumladığı hadis usulü literatürünün dışına yaptığı atıflara özel bir önem verilecektir. Zira bariz biçimde sıra dışı²⁷ gözükten atıfların yorumlanması diğer türden aktarımların tahlilini daha kolay hale getireceği gibi müellifin ana yönelimlerini ortaya koymaya da yardımcı olacaktır.

Cezâirî'nin Hadis Usulü Yazım Tarzıyla İlgili Birkaç Mühim Nokta

Tevcih'in diğer metinlerle ilişkilerini daha iyi anlamlandırabilmek için müellifin yazım tarzının öne çıkan bazı hususiyetlerine değinmek gerekir. Cezâirî bir konuyu işlerken dolaylı alakalı mevzulara rahatça geçiş yapıp metnin bütünlüğünü bozmak pahasına onlara uzunca değinen, ardından ana konuya geri dönen bir yazım tarzına sahiptir. Bazen da konuyu değiştirmese bile beğendiği bir kitaptan sayfalarca süren pasajlar nakleder. Bu gidiş gelişlerin bazıları “ve'l-nerci' ile'l-maksûd” (ana mevzuya geri dönelim) tarzındaki ifadelerde açıkça görülebilir.²⁸ Söz konusu geçişlerin bir kısmı hadis ilminin genişliğine bakılarak normal gözüke de böyle olmayan durumların da var olduğuna ileride değinilecektir.²⁹

26 Bk. Aktulum, *Metinlerarası İlişkiler*, s. 68-69.

27 Burada sıra dışı derken herhangi bir değer yüklemesinde bulunulmamakta, hadis usulü eserlerinde yaygın biçimde başvurulmayan kaynaklara yapılan atıflar kastedilmektedir.

28 Mesela bk. Cezâirî, *Tevcih*, s. 40, 66, 103, 313, 749 (burada yazar 39 sayfa gerideki konuya döner), 834 (*Tevcih* tek cildin içinde iki cüz olarak basılmış olsa da sayfa sayıları müteselsil ilerlediği için bu makalede yalnızca sayfa numaralarına atıf yapılacaktır).

29 Şimdilik yalnızca şu örneğe işaret edilebilir: Hadis yazarının yazısının güzel olması gerektiği vurgulandıktan sonra Arap hattının türleriyle ilgili ayrıntı sayılacak

Tevcih'te dikkat çeken bir diğer özellik, müellifin yazım esnasında rastladığı kitapları hemen sürece dahil ederek onlara yer vermesidir. Mesela yazar hasen hadis konusunu bitirip zayıf hadise geçecekken Hâkim en-Nisâbüri'nin *Ma'rife*'sine muttali olduğunu söyleyerek bu eseri özetlemeye girişmiştir.³⁰ *Ma'rife*'den nakil yapılan konuların bazıları *Tevcih*'in başka yerlerinde de geçtiği için (mesela cerh-ta'dil, sahabe-tâbiin) bu tasarruf konu bütünlüğünü zedelemiştir.³¹ Üstelik özetin ardından da zayıf hadise geçilememiş, özet icazet meselesiyle bittiği için Cezâirî icazet ve diğer başka mevzularla ilgili bir şeyler ekleme ihtiyacı duymuştur.³² İbn Ebû Hâtim'in *İlel*'inden yapılan uzun nakil de bu çerçevede zikredilebilir. Cezâirî burada önce *İlel*'den bazı örnekler sunmuş, ardından eserin içinde geri giderek yeni bir seçme ile farklı bir örnek grubunu zikretmiş ve İbn Ebû Hâtim'in ilmî şahsiyeti hakkındaki övücü nakillerle bölüme son vermiştir.³³ Müellifin sıkça başvurduğu İbn Hazm'dan (ö. 456/1064) yaptığı nakillerden birine "[Kitabımda] buraya gelince İbn Hazm'ın zikrettiklerimizi destekleyen bir ibaresine rastladım" diyerek başlaması da aynı tasarrufun bir diğer sonucu olarak görülebilir.³⁴

Cezâirî'nin yazım tarzı önceki hadis usulü eserleri ile karşılaştırıldığında nasıl bir tablo ortaya çıkar? Klasik usul kitapları arasında mevzuları genişçe ele alan çalışmalar bulunsa da (mesela Sehâvî'nin *Fethu'l-muğis*'i ya da Süyûtî'nin *Tedrib*'i) onların bölüm başlıklarına ve dolayısıyla konu bütünlüğüne büyük ölçüde sadık kaldıkları görülür. Diğer bazı usul eserleri ise ders kitabı olmak ya da ezberlenmek üzere yazılmıştır ve bu yüzden çok daha sıkı bir metinsel dokuya sahiptirler (mesela İbn Hacer'in *Nuhbe* ve *Nüzhe*'si). Cezâirî ise kitabının bitmiş halini değil, yazım sürecinin kendini öne çıkartan bir tarzı benimsemiştir. Bu tercih konu bütünlüğü, sıkı bir organizasyon ve sunum güzelliği yerine ham malzemeyi, telif bağlamını ve okuyucu için yorucu da olsa maksimum faydayı gözetir. Nitekim çeşitli ictibaslar esnasında zikrettiği "okuyucu için faydayı ikmal etmek" (*itmâmen li'l-fâide*), "faydadan hâli olmamak", "[yazım sürecinde] yeni vâkıf olunan görüşleri özetlemek" ve "durumun böylesini gerektirmesi" gibi mazeret beyanları hangi amaçla bu yolu tercih ettiğini göstermektedir.³⁵

bilgiler verilir ve sonrasında alıntılanan yazarlarla birlikte hadis konusundan iyice uzaklaşılır (Cezâirî, *Tevcih*, s. 794 vd.).

30 Cezâirî, *Tevcih*, s. 390.

31 Müellifin istisnai olarak aldığı bir tedbir için krş. Cezâirî, *Tevcih*, s. 434, 604.

32 Cezâirî, *Tevcih*, s. 479 vd. Sonuç itibarıyla sayfa 390'da başlayan *Ma'rife* özeti, sayfa 479'da son bulmuş, zayıf hadis konusu ise sayfa 546'da gelmiştir.

33 Cezâirî, *Tevcih*, s. 612-52.

34 Cezâirî, *Tevcih*, s. 141.

35 Cezâirî, *Tevcih*, s. 124, 151, 171, 173, 202, 403, 405, 888.

Cezâîrî'nin, atf yaptığı bazı kaynakları müphem bıraktığı, bazan da naklettiği ibareleri daha güzel hale getirme yönünde tasarruflarda bulunduğu bilinmektedir.³⁶ Hangi isimlerin niçin müphem bırakıldığı önemli bir soru olmakla birlikte bu makalenin sınırları dışındadır. Tasarruflu nakiller ise sadece ifadeyi güzelleştirmekle açıklanamayacağı için her zaman dikkat edilmesi gereken bir konudur.³⁷ Cezâîrî, Hâkim en-Nisâbü'rî'nin *Ma'rife*'sinden yaptığı ihtisar/intikâ işlemleri için örnek sayısını azaltmak ve müptedilerin durumunu gözetmek gibi birtakım kriterler zikretmiş olsa da³⁸ bu kriterlerin kaynaktan kaynağa farklılık gösterebildiği unutulmamalıdır.

Peki, yazım tarzıyla ilgili burada sayılan özellikler metinlerarasılık açısından bize ne söyler? Öncelikle *Tevcih*'le ilgili yapılacak her türlü analizde metinlerarasılığın çok merkezî bir konumda olması söz konusudur. İkinci olarak, *Tevcih*'in edebî türü açısından nadir ya da alışılmadık kitaplara göndermeler içeren zengin bir ilişki ağına hazır olunmalıdır. Üçüncü olarak, bu ilişki ağı açıklanırken en az ilmi/edebî bağlılıklar kadar telif bağlamına, yani yazarı ve eserini çevreleyen şartlara, yönelimlere odaklanmak gerekmektedir. Başka bir deyişle, hadis usulü disiplini içindeki tercih ve tasarrufların disiplin dışındaki sebepleri ve uzanımları muhakkak dikkate alınmalıdır. Makalenin kalan kısmında, belirtilen hususlar dikkate alınarak *Tevcih*'in metinler arası ilişkileri ortaya konulacaktır.

Tevcihü'n-nazar'ın Metinler Arası İlişkileri

Tevcih'in irtibatlı olduğu başlıca metinler dört ana grupta incelenebilir. Aşağıda her bir metin grubunun varlığı ile ilgili önce temel tespitler yapılacak, ardından açıklama ve yorumlara yer verilecektir.

1. Hadis Usulü ve İlimlerine Dair Eserler

Tevcih kuşkusuz İbnü's-Salâh'ın (ö. 643/1245) *Ulûmül'l-hadis*'i ve İbn Hacer'in (ö. 852/1449) *Nüzhetü'n-nazar*'ı gibi bazı temel hadis usulü eserlerinden ve *Hedyü's-sârî* gibi usul muhtevalı metinlerden çok miktarda alıntı içerir.³⁹ Nitekim yukarıda belirtildiği üzere ikincil literatürde kitabın en fazla dikkat çekilen yönü, önceki usul eserlerinden kapsamlı ve başarılı bir derlemeye dayanıyor olmasıdır. Ancak *Tevcih*'te alıntılanan metinlere yakından bakıldığında, hadis usulü kaynak yelpazesinin en azından ikincil

36 Bk. Ebû Gudde, "Takdime", s. 9-11; *Tevcih*'te kaynağı müphem bırakılan nakillere örnekler için bk. s. 39, 112, 155, 171, 209, 489, 517, 705, 750, 771, 788, 809, 825, 902.

37 Cezâîrî okuduğu pasajları harfiyen notlamaktan ziyade seçme ve özetleme gibi tasarruflarda bulunarak defterine kaydetmiştir (Yusuf, "Mukaddimetü't-Tahkik", s. 8).

38 Cezâîrî, *Tevcih*, s. 478.

39 Eserin Ebû Gudde neşrindeki indeksler yeterli ve büyük çoğunlukla doğru olduğu için burada dipnotları uzatmak yerine mezkûr üç kitabın indekste geçtiği yerlere atıfla yetinilecektir (sırasıyla bk. Cezâîrî, *Tevcih*, s. 977, 970, 979).

çalışmalarda vurgulandığı kadar geniş olmadığı görülür. Mesela adları birkaç defa geçse de Râmhürmüzî'nin (ö. 360/971) *el-Muhaddisü'l-fâsîl*'ı ile Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) *el-Kifâye*'sine doğrudan başvurulmamıştır.⁴⁰ Kâdî İyâz'ın (ö. 544/1149) *el-İlmâ*'ına da erişilemediği anlaşılmaktadır.⁴¹ Hâkim en-Nisâbü'rî'nin *Ma'rife*'sine ise ancak yazım esnasında ulaşılabilmiş ve içeriği ilgili bölümlere dağıtılamadan blok halinde özetlenerek kitaba yerleştirilebilmiştir.⁴² İbnü's-Salâh öncesine ait üç temel metnin kullanılamaması, birinin ise eğreti bir şekilde alınabilmesi, Cezâirî'nin usul kaynaklarından en iyi pasajları seçerek kitabı oluşturduğu kanaatini yanlışlamakta, ilk başta oluşan izlenimin aksine onun sınırlı sayıda kaynağa itimat ettiğini göstermektedir.

Tevcih'in çok geniş bir seçme işlemine dayandığı algısının oluşmasında iki husus etkili olmuş olabilir. Birincisi, hadis usulü dışındaki türlerin kiptaktaki görünürlüğüdür ki, bu konudan ileriki başlıklarda bahsedilecektir. Farklı alanlara ait kaynakların sıkça zikredilmesinden hareketle hadis usulü literatürünün de olabilecek en geniş şekilde kullanıldığı varsayılmış olabilir. İkinci ihtimal ise son derece yoğun ve uzun olan alıntılarının içerisinde çok sayıda usul müellifinin adının geçmesi sebebiyle hepsinin metinlerinin görüldüğünün düşünülmesidir. Oysa söz konusu şahıs ve kitap isimlerinin bulunduğu yerler öncesi ve sonrası ile birlikte değerlendirilip dijital taramaya tâbi tutulduğunda onların bazılarının daha geç eserlerden yapılan nakiller olduğu görülecektir. Bir örnek olarak, usul literatüründe büyük bir şöhrete sahip olmamasına rağmen *Tevcih*'te altı defa gönderme yapılan İbn Dakikül'id'in (ö. 702/1302) *el-İktirâh*'ı incelenebilir. Tespitimize göre bu göndermelerin tamamı sonraki eserlerden, bilhassa Sehâvî'nin (ö. 902/1497) *Fethu'l-muğis*'inden alınmıştır.⁴³ İbn Dakikül'id'in *el-İktirâh* dışındaki görüşleri de yine sonraki kaynaklardan derlenmiştir.⁴⁴

40 Râmhürmüzî'nin geçtiği yerler için bk. Cezâirî, *Tevcih*, s. 786, 787, 789; *el-Kifâye*'nin ismen geçtiği yerler için bk. Cezâirî, *Tevcih*, s. 87, 407, 570; atuf yapılan son naklin muhtemel kaynağı için bk. Sehâvî, *Fethu'l-muğis*, I, 223.

41 Kâdî İyâz'a yapılan atıflar ya onun Müslim şerhi ya da başkalarına ait metinler üzerindendir (ilgili yerler için bk. Cezâirî, *Tevcih*, s. 183, 551-53, 692, 705). Ebû Gudde'nin *el-İlmâ*'dan tespit ettiği bir şiire de *Fethu'l-muğis* üzerinden ulaşılmış olmalıdır (krş. Cezâirî, *Tevcih*, s. 788; Sehâvî, *Fethu'l-muğis*, III, 92).

42 Cezâirî, *Tevcih*, s. 390-479.

43 Cezâirî, *Tevcih*, s. 283; krş. Süyûtî, *Kütü'l-muğtezî*, I, 12-13; Cezâirî, *Tevcih*, s. 507; krş. Sehâvî, *Fethu'l-muğis*, I, 94; Cezâirî, *Tevcih*, s. 773; krş. Sehâvî, *Fethu'l-muğis*, III, 80; Cezâirî, *Tevcih*, s. 774; krş. Sehâvî, *Fethu'l-muğis*, III, 81; Cezâirî, *Tevcih*, s. 777; krş. Sehâvî, *Fethu'l-muğis*, III, 70; Cezâirî, *Tevcih*, s. 780; krş. Sehâvî, *Fethu'l-muğis*, III, 48. Cezâirî'nin İbn Dakikül'id'i ilgilendirmeyen başka bir yerde ismini açıkça belirtmeden Sehâvî'den özetleme yaptığına dair bir tespit için ayrıca bk. Cezâirî, *Tevcih*, s. 276 (1 no'lu muhakkik dipnotu).

44 Cezâirî, *Tevcih*, s. 412; krş. Sehâvî, *Fethu'l-muğis*, I, 303; Cezâirî, *Tevcih*, s. 738; krş.

Tevcih'in hadis usulü kaynaklarının sınırlı olması eserin değerini düşüren bir özellik olmayıp dönemin şartları çerçevesinde gayet normal karşılanması gereken bir durumdur. Zira İslam coğrafyasının çeşitli siyasi-sosyal çalkantılarla boğuştuğu XIX. yüzyılın sonları ile XX. yüzyılın ilk çeyreği kaynak eserlere erişim bakımından da sıkıntılı bir zaman dilimiydi. Matbaalarda hadis ilmini de ilgilendiren dinî eserler basılmaya başlanmışsa da basılan eser sayısı hâlâ az ve onlara erişim de kısıtlıydı. Önceki yüzyıllardan devralınan ilim anlayışı ise kronolojik önceliğe sahip mütekaddim eserlerden ziyade müteahhir metinlerin okunmasına dayanıyordu.⁴⁵ Karşılarındaki siyasi ve sosyal sorunların aciliyeti, ulemanın ince metin işçiliği ile uğraşmasının önündeki bir diğer engeldi.

Öte yandan, hadis usulü metinlerinin yaygınlığının ya da erişilebilirliğinin söz konusu "dönem"e has bir mesele olmayıp önceki dönemlerdeki durumun devamı olduğu yönünde birtakım şüpheler de mevcuttur. Mesela geniş Osmanlı hinterlandındaki bazı tarihî kütüphane koleksiyonları üzerine yapılan son çalışmalarda hadis usulüne dair eserlerin azlığına dikkat çekilmiştir.⁴⁶ Dolayısıyla bir usul problemi hakkında bilinen bir metni, mesela *el-Kifâye*'yi doğrudan kullanmak bugün bizim için ne kadar sıradan gözüksede de XIX. yüzyılın sonundaki çoğu yazar için zor bir şeydi. Bütün bu şartlar beraberce düşünüldüğünde Cezâîrî'nin usul metinleriyle ilişkisi döneminden ileride bile sayılabilir. Eğer müellif gerideki dipnotta gösterildiği gibi *Fethu'l-muğis*'i kullanabilmişse, bu bile kendi başına takdir edilmesi gereken bir durumdur.

Tevcih'in birinci baskısının kapağındaki "tenbîh"te yer alan ifadeler, eserin hadis usulü geleneği ile irtibatı hakkında soru işaretleri uyandırdığı için üzerinde durulmayı hak etmektedir. Burada Cezâîrî *Tevcih*'i İbn Hişâm'ın (ö. 218/833) *Sîre*'sini veya benzeri siyer kitaplarını okuyacak kişilerin (malzemenin sıhhati konusunda) dikkatli olmaları için yazdığını söyler.⁴⁷ Dolayısıyla eser hadis usulü literatürüne veya mesâiline dair bir motivasyonla ortaya çıkmamış, siyer-i nebî anlatımlarının arındırılması

İbn Hacer, *Fethu'l-bâri* (Arnavut neşri), VIII, 121. Bu ve önceki dipnotta kaydettiğimiz eserler bize göre Cezâîrî'nin ilgili bilgiyi aldığı kaynaklardır. Küçük bir ihtimal olarak, bilgiler saydığımız eserlerden nakil yapan üçüncül çalışmalardan da alınmış olabilir. Her hâlükârda İbn Dakikûl'î'din çalışmasının yazarın elinde bulunmadığı kesindir.

45 Bu konuda bk. Shamsy, *Rediscovering the Islamic Classics*, tür.yer.

46 Mesela bk. Göktaş, "On the Hadith Collection of Bayezid II's Palace Library", s. 313-14; Davidson, "The *hadith* Section", s. 283-84; Edirne Dârülhadisî'nin kütüphanesinde hadis usulü kitabı bulunmadığına dair bk. Ayaz, *Molla Gürânî*, s. 19 (dp. 60), 27-28. Atıf yapılan son yerde, Osmanlı'da hadis usulü çalışmalarının XVII. yüzyıldan itibaren biraz hareketlendiği de belirtilmiştir.

47 "Ed-dâ'i ilâ te'lîfi hâza'l-kitâb mâ vaka'a aleyhi'l-azmü min tahrîri'l-keâm fi sireti'n-Nebî aleyhi's-salâtü ve's-selâm el-müntekât mimma lahasahâ fi kitâbihi el-Îmâm Abdülmelik

amacıyla telif edilmiştir. Bu durum ilginçtir, zira *Tevcih*'te siyer eserleri ya da müelliflerine hadis usulü alanının tamamen içinde kalan mütat atıfların ötesinde bir ilgi gösterilmediği gibi siyer-i nebî hakkında uzun boylu bir değerlendirmeye de rastlanmaz. Ayrıca cerh-ta'dîlin mahiyeti gibi önemli konuları basit ve yalın bir tarzda anlatabilmesi, Cezâîrî'nin hadis mesâiline yabancı olmadığını gösterir. Bu yüzden, belirtilen telif amacı farklı olsa da *Tevcih*'in ya da yazarının hadis usulü disipliniyle bağının zayıf olduğu yargısına varılamaz. Belli ki Cezâîrî klasik siyer kitaplarındaki anlatımların hadis usulündeki sıhhat kriterleri ışığında süzgeçten geçirilmesi gerektiğini düşünmüş, kitabının kapağında da bir düşünce veya niyet kabilinden bunu zikretmişti. Fakat kitabın içinde bunu bizzat gerçekleştirmeye veya uygulamalı örneklerle dönüştürmeye muvaffak olamamıştı.⁴⁸ Öyle ki söz konusu ifadelerin sonraki baskıların kapağında yer almaması kitabın anlaşılması açısından büyük bir soruna yol açmamıştır.⁴⁹

Tevcih'te çok fazla olmasa da hadis ilimlerine ait bazı metinlerden de alın- tılar bulunur ki, bunlardan en belirgin olan İbn Ebû Hâtim'in *İlel*'inden yapılan özetlemeye yukarıda işaret edilmişti. Muhtelifü'l-hadis alanından İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) *Te'vilü muhtelifi'l-hadis*'i birkaç farklı bağ- lamda kullanılarak *Tevcih*'in içeriği zenginleştirilmiştir.⁵⁰ Hâzimi'nin (ö. 584/1188) *el-İ'tibâr*'ı ise Cezâîrî'nin bizzat gördüğünü söyleyip nesihle il- gili bir defa alıntı yaptığı bir çalışmadır.⁵¹ Hadis ilimlerine dair eserlere müracaat, bu ilimlerin her biri aynı zamanda usul konusu olduğu için usul metinlerinin kalitesini ve işleniş tarzını doğrudan arttıran bir özelliktir. *Tevcih*'te işaret edilen yerlerde bu durumun örnekleri görülebilirse de garî- bü'l-hadis gibi görece yaygın bir telif tarzından daha yoğun yararlanılması beklenebilirdi.

Sonuç olarak Cezâîrî'nin hadis usulü ve ilimlerine dair metinlerle ilişkisi ne günümüz araştırmacılarını hayrette bırakacak kadar zengin ve çeşitli, ne de döneminin şartlarından öteye gidemeyecek kadar sıradan bir görünüme sa- hiptir. Bu konuda daha güvenilir bir kanaate varmak için gerçekleştirilebile- cek çalışma türlerine makalenin sonuç kısmında işaret edilecektir.

İbn Hişâm li-yekûne'n-nâzıru fîhi ve fîmâ şâkelehû alâ basîretin fî emrihi": Cezâîrî, *Tevcih* (1328/1910 baskısı), kapak.

48 Siyer-i nebîyi yalnızca sahih rivayetlere dayanarak yazma temayülünün çağdaş dönemde nasıl yaygınlaştığı hakkında ayrı bir araştırma yapılabilir. Cezâîrî'nin matbu olmayan çalışmaları arasında sayılan *el-İlmâm bi-usûli sîreti'n-Nebî aleyhi's-salâtü ve's-selâm*'ın (Kürd Ali, *Künûzü'l-ecdâd*, s. 28) buna yönelik bir muhtevasının olup olmadığı da bu vesileyle aydınlatılabilir.

49 Ebû Gudde bu ifadeye önsöz yazısında kitabın telif sebebi olarak yer vermiştir ("Takdime", s. 7).

50 Cezâîrî, *Tevcih*, s. 53-56, 58-60, 193.

51 Cezâîrî, *Tevcih*, s. 545.

2. Fıkıh Usulü Eserleri

Tevcih'te fıkıh usulü eserlerinin hadis usulü kitaplarında görmeye alışkın olmadığımız bir yoğunluğu ve belirleyiciliği vardır. Burada yoğunluk fıkıh usulü metinlerine yapılan atıfların sıklığına, belirleyicilik ise –özellikle ana başlıkların altındaki– tartışma konularının belirlenip işlenmesinde fıkıh usulü literatürünün tayin ediciliğine işaret etmektedir. Cezâîrî'nin görece sık atıf yaptığı fıkıh usulcülerı sırasıyla İbn Hazm, Gazzâlî (ö. 505/1111), Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) ve Ebû İshak eş-Şîrâzî'dir (ö. 476/1083).⁵² İbn Hazm'ın *Tevcih*'teki varlığı ileride müstakil olarak incelenecektir. Müttekellimîn geleneğine mensup diğer üç Şâfiî fakihı ise Cezâîrî'nin döneminde metinleri yaygın olarak bulunan ve belli ki onun tarafından usul geleneğini temsil ettiği düşünülen kimselerdir. Mâlikî bir aileden gelip Abdülğanî b. Tâlib el-Meydânî (ö. 1298/1881) gibi Hanefî âlimlerinden ders almış bir ıslahatçının mezhep eksensli tercihler yapmadığı, bu yüzden Şâfiî usul metinlerini kullanırken hiç sıkıntı çekmediği tahmin edilebilir.⁵³

Fıkıh usulünün *Tevcih*'teki etkisine dair çok sayıda örnek gösterilebilir. Bunlardan ilk akla geleni, fıkıh usulü ekseninde işlenen “mütevatir-âhâd” bölümünün son derece uzun olması (s. 107-169), hatta burada tartışılan konuların bir kısmının hadisle yeterince irtibatlandırılmamasıdır. Mesela mütevatirle ilgili kimi teknik meseleleri (söz gelimi karinelerin gerekip gerekmediği meselesini) doğrudan hadise bağlayan bir şey yok gibidir.⁵⁴ Yine aynı çerçevede kısa da olsa “şer'u men kablenâ” delilinin gündeme gelmesi kaydedilebilir.⁵⁵ Teâruz-tercih meselesi de ağırlıklı olarak fıkıh usulü metinlerinden işlenmiştir.⁵⁶ Daha genel olarak, kitabın hemen başında fasılların içeriğinin çoğunun hadis usulü eserlerinin yanı sıra fıkıh usullerinden nakledildiği belirtilmiş, hatta fıkıh usulü hadis usulünden önce zikredilmiştir.⁵⁷ Ayrıca Cezâîrî'nin *Tevcih*'te mutlak olarak “usul âlimleri” (*ulemâü'l-*

52 Dizindeki yerleri için sırasıyla bk. *Tevcih*, s. 982, 1027, 1028, 986. Diğer usulcüler arasında Ebû İshak el-İsferâyînî'nin (ö. 418/1027) adı Şîrâzî'ye yakın sıklıkla geçiyor gibi gözükse de ilgili yerler doğrudan onun metinlerinden yapılan aktarımlar olmayıp İsferâyînî'ye nispet edilen kimi görüşlerin genellikle başka kaynaklardan nakledilmesinden ibarettir.

53 Belirli bir fikhî mezhebi takip etmediğine dair tanıklık için bk. Kürd Ali, *Künûzü'l-ecdâd*, s. 9.

54 Cezâîrî, *Tevcih*, s. 122-23.

55 Cezâîrî, *Tevcih*, s. 155-57.

56 Cezâîrî, *Tevcih*, s. 523-45. Nitekim müellif teâruz ve tercihi fıkıh usulünün en önemli bahislerinden biri olarak görmektedir (s. 523).

57 Cezâîrî, *Tevcih*, s. 37. Klasik eserlerle hemhal olan müellifin sıralamayı rastgele yapması bizce uzak ihtimaldir. Yine de *Tevcih*'te hadis usullerinden yapılan nakillerin toplamı fıkıh usullerinkinden fazla olabilir. Dolayısıyla buradaki ifade, Cezâîrî'nin dinî ilimler tasavvurunda fıkıh usulüne öncelikli bir yer tanıdığı şeklinde anlaşılabilir.

usûl) derken hadis usulcülerinden ziyade fıkıh usulcülerini kastettiği belirli örneklerde net olarak gözükmemektedir.⁵⁸

Cezâîrî'nin fıkıh usulü metinlerine müracaatının mevzuların içeriği açısından ne gibi sonuçlar doğurduğunu anlamak bazan zordur. Mesela umum-tahsis konusunda görüşlerine yer verdiği İbn Hazm'ın söyledikleri alıntılanan önceki usulcülerle kısmen çelişmesine rağmen yazar herhangi bir tartışmaya ya da uzlaştırma arayışına girmemiştir.⁵⁹ Benzer şekilde, teâruz konusunda İbn Hazm aslında bir tartışmanın tarafı olarak konuşsa da Cezâîrî bunu pek önemsememiş, diğer tarafın kimlerden oluştuğu ve ne dedikleri üzerinde durmamıştır.⁶⁰ Bu da onun –en azından kimi fikhî meseleleri– bütünlüklü bir görüşe varma amacıyla ele almadığını, sadece yerleşik yaklaşımların yanında farklı birtakım bakış açılarını gündeme getirmeyi amaçladığını göstermektedir.⁶¹

Tevcih'te bazan hadis usulüne ait bir konudan fıkıh usulü meselelerine ince geçişler yapıldığı görülür. Mesela fıkıh usulü metinlerinden alıntılar eşliğinde hadislerin teâruzundan delillerin teâruzu konusuna geçilmesi buna bir örnektir.⁶² Manen rivayet konusuyla ilgili daha ilginç bir örnekte Cezâîrî manen hadis rivayetinin sakıncalarını anlattıktan sonra âlimlerden yapılan manen nakillerin sakıncalarına geçmiş ve Hanbelî fakih İbn Hamdân'dan (ö. 695/1295) uzunca bir iktibasa yer vermiştir.⁶³ Tabii olarak ilgili kitapta İbn Hamdân hadislerle değil, fıkıh kitaplarında mezhep imamlarına yapılan nispetlerle ilgilenmekte olup manen nakil ve taklit sebebiyle mezhep imamlarından çelişkili rivayetlerin gelmesine ve dolayısıyla mezhep içinde yaşanan görüş karmaşasına çare aramaktadır. İbn Hamdân'dan yaptığı uzunca naklin ardından Cezâîrî, fûrû-yı fıkha dair müteahhir görüşlerden kavâid çıkarıp bunları mezhep imamına nispet etmenin yanlışlığına dikkat çekmiştir.⁶⁴

58 Cezâîrî, *Tevcih*, s. 100, 153, 671, 893. Kavramın kitapta geçtiği bütün yerler incelenmeden bu konuda daha ileri bir yargıda bulunmak doğru olmayacaktır.

59 Cezâîrî, *Tevcih*, s. 202 vd.

60 Cezâîrî, *Tevcih*, s. 529-39.

61 Cezâîrî'nin çağdaşlarından Kâsımî de *Kavâidü't-tahdis*'te fıkıh usulü metinlerinden kimi tartışmalara uzun uzadıya yer vermiştir. Fakat Kâsımî'nin buralardaki görüşleri, eğilimleri ya da nihaî amaçları aşağı yukarı anlaşılabiliriyken Cezâîrî'de aynı şey olmamakta, onun nakillerinden ve tartışmalarından sonra okuyucuda öylece bir kalakalma hali doğabilmektedir. *Tevcih*'in 566. sayfasında sona eren mürsel hadis konusu böyle bir izlenim uyandıran yerlerden biridir.

62 Cezâîrî, *Tevcih*, s. 539-45.

63 Cezâîrî, *Tevcih*, s. 755-62; krş. İbn Hamdân, *Sıfatü'l-müfti ve'l-müstefti*, s. 357-72, 374-75.

64 Cezâîrî, *Tevcih*, s. 763.

Neticede *Tevcih* bir fıkıh usulü kitabı sayılamasa da usul meseleleri hakkında belirgin bir içeriğe sahiptir.⁶⁵ Bizi ilgilendiren husus, hadis usulünden söz konusu içeriklere hemen her zaman metinler arası ilişkiler yoluyla geçilmesidir. Başka bir deyişle *Tevcih*'te fıkıh usulü metinleri yalnızca belirli konularda kısa atıf yapılmak için değil, aynı zamanda tartışmayı belirlemek, yönlendirmek ya da farklı bir bakış açısı sunmak gibi kitap açısından daha merkezî rollere sahiptir. Kuşkusuz bunda Cezâîrî'nin bir sebeple kürsüyü başkalarına devredip onları dilediği uzunlukta konuşurma yönündeki tercihi etkili olmuştur.

3. Arap Dili ve Tefsir Eserleri

Yukarıdaki dipnotlardan birinde işaret edildiği gibi *Tevcih*'in 794-879. sayfaları, hadis yazımında dikkat edilmesi gereken birkaç hususla başlayıp Arap yazısının çeşitli özelliklerine geçen, oradan mushafların yazımı konusu üzerinden tefsir-kıraat bahislerine yer veren bir bölümdür. Burada, zikredilen alanlara dair metinlerden uzun iktibaslar mevcuttur. Öyle ki, kitabın başlığı bilinmese bu sayfaların bir hadis usulü eserine ait olduğu anlaşılmayabilir. Çok sayıda isimsiz atfın haricinde metinlerine gönderme yapılan kişiler arasında Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/987), Sekkâkî (ö. 626/1229), İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429) ve Süyûtî (ö. 911/1505) gibi dil ve kıraat/tefsir âlimleri bulunur.⁶⁶

Cezâîrî Arap yazısıyla ilgili anlatımların *Tevcih*'teki yoğunluğunun sorun oluşturabileceğinin farkında olmalı ki şöyle bir itiraza yer verir:

Hat ilminde kitap yazarların bazıları hadis usulü müelliflerinin hat ilmiyle ilgili pek çok meseleyi –alakaları bile olsa– kendi mesâili içinde zikretmelerine itiraz etmişlerdir. Onlara göre bu konuların hat ilmine dair kitaplarda zikredilmesi daha uygun ve yeterlidir.⁶⁷

Cezâîrî bu itiraza ilmî ve toplumsal gerekçelerle karşı çıkar. Ona göre yazı konusu çok önemlidir fakat hat ilmine dair kitaplar genellikle okunmadığı için hadisçiler –en azından kendilerini ilgilendirdiği kadarıyla– yazı bahislerine girmek zorunda kalmışlardır. Bu durum fıkıh usulcülerinin mantık konularıyla ilgilenmesinden farksızdır.⁶⁸

Tevcih'in Arap dili ve tefsir eserleriyle dikkat çekici bir metin alışverişi olduğunu tespitten sonra, edebî türlerden bağımsız olarak cevaplanması

65 Fıkıh usulünün *Tevcih* üzerindeki etkisi, Cezâîrî'nin ıslahat düşüncesinde nasların fıkıh usulü üzerinden yorumlanıyor olmasıyla irtibatlı görülmüştür (bk. İdû, “Sıyâğa müste'nefe”, s. 384).

66 Cezâîrî, *Tevcih*, s. 820, 826, 831, 842, 869, 848.

67 Cezâîrî, *Tevcih*, s. 833.

68 Cezâîrî, *Tevcih*, s. 833.

gereken esaslı bir soru vardır: Cezâiri'nin Arap hattı ve onunla bağlantılı kıraat meselelerine ilgisi tam olarak nereden kaynaklanır? Kanaatimizce bu ilgi, onun Arapça odaklı eğitim öğretimin halk arasında yaygınlaştırılması ve kalitesinin artırılması gerektiği görüşünden neşet etmiştir:

Artık öğrenmiş oldun ki Arapça yazarların çoğu durak (*vakf*) işaretlerini ekseriyetle koymadıkları için eleştiriye uğramışlardır. Öyle ki, okuyucular, bilhassa hızlı okuduklarında nerede duracaklarını bilemez hale gelmişlerdir. [Nihayet mecbur kaldıklarında ise] durulmaması gereken bir yerde durup ardından geride ya da ileride [esas] durak yerini aramak zorunda kalırlar... Durak konusuna en çok ihtimam gösterenler mushaf kâtipleri ve Kur'an'ı hakkıyla tilavet edenlerdir...⁶⁹

Bu alıntı iki açıdan önemlidir. İlk olarak Cezâiri'nin bu kitapta tefsir/kıraat bahislerine girmesinin Arap dili kaynaklı olduğunu gösterir.⁷⁰ Daha önemli olan ikinci husus ise Cezâiri'nin genel olarak bu konulara ilgisinin nereden kaynaklandığına yönelik işaretlerdir. Cezâiri genç yaşlarından itibaren öğretmenlikten müfettişliğe eğitim kurumlarının değişik düzeylerinde çalışmış, hatta ömrünü Arapça konuşulan bölgelerdeki eğitimin ıslahına harcamıştır. Osmanlı bürokratlarıyla yaptığı görüşmelerde de onları eğitimin yeniden şekillendirilmesi yönündeki çabalara ikna etmeye çalışmıştır.⁷¹ Ayrıca elden geçirdiği yazma eserler hakkında notlar alarak onların entelektüel ve sosyal reformlar açısından ne işe yarayabilecekleri hakkında kayıtlar tutmuştur.⁷² Dolayısıyla *Tevcih*'in dil eserleriyle metin alışverişi, Arap dili ile hadis ilmi arasındaki tabii kesişim noktalarından ziyade Muhammed Abduh (ö. 1905), Ahmed Zekî Paşa (ö. 1934) ve M. Reşid Rıza (ö. 1935) gibi dönemin entelektüellerinin ilgilendiği en önemli meselelerden olan eğitim reformu arayışlarıyla ilgili görülebilir.⁷³ Müellifin ıslahatçı kişiliği hadis usulü metinlerinin geleneksel sınırlarını zorlayarak kendisini göstermiştir.

Metinlerarasılığın önemli boyutlarından biri, yazarın kendine ait farklı kitaplara yaptığı atıflar, daha geniş bir ifadeyle aynı yazarın iki kitabı

69 Cezâiri, *Tevcih*, s. 839.

70 Bu makalede tefsir/kıraat eserlerinin ayrı bir başlık altında incelenmemesinin sebebi de budur.

71 Hayatının bu yönleri hakkında bk. Hatib, *eş-Şeyh Tâhir el-Cezâiri*; Escovitz, ““He Was the Muhammad Abduh of Syria””; Commins, *Islamic Reform*, s. 41-42, 91-92; Weismann, *Taste of Modernity*, s. 283-91; Çimen, “Tâhir el-Cezâiri”.

72 Shamsy, *Rediscovering the Islamic Classics*, s. 166; bu notların bir kısmının kisve-yi tab'a bürünmüş hali için bk. Cezâiri, *Tezkire*.

73 Nitekim Cezâiri'nin genç arkadaşı Ahmed Zekî, Arapça imla ve noktalamayla ilgili (*vakf* konusunu da içeren) *et-Terkim* başlıklı müstakil bir metin kaleme alacaktır (bk. Bibliyografya).

arasındaki geçişkenliklerdir. Cezâîrî *Tevcih*'in basımından yedi sene sonra, Kur'an tefsirine muhtasar bir mukaddime olarak tasarladığı *et-Tibyân*'ın yazımını tamamlamıştır. *et-Tibyân*'da *Tevcih*'e doğrudan bir gönderme olmasa da *Tevcih*'te kıraat/tefsirle ilgili gözüken durak yerleri ve Kur'an'da seci gibi konular *et-Tibyân*'da da geçer. Hatta *Tevcih*'te başka metinlerden yapılan nakiller de *et-Tibyân*'da korunmuştur.⁷⁴ Herhangi bir yazarın bir konuyu iki farklı kitabındaki ele alma şekli ve kaynakları kullanma tarzı güzel incelemelere konu olabilir, ancak makalenin sınırları gereği yalnızca şu hususa işaretle yetinilecektir: Geniş ilgilere sahip Cezâîrî aynı kaynak metinleri farklı kitaplarında tekraren serbestçe kullanabilmekte ve disiplinlerin sınırlarından ziyade kafasındaki proje ya da hedefler doğrultusunda hareket edebilmektedir.

4. Özel Bir İlgi: İbn Hazm ve İbn Teymiyye'nin Eserleri

Tevcih'in en dikkat çekici yönlerinden biri İbn Hazm ve İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) metinlerinden yapılan geniş alıntılardır.⁷⁵ Bu alıntıları yalnızca hadis usulü sınırları içerisinde kalarak açıklamak zordur, zira ne İbn Hazm ne de İbn Teymiyye hadis usulü alanında önemli bir otorite olarak öne çıkmış ya da buradakine benzer bir ilgiye konu olmuşlardır.⁷⁶ *Tevcih*'te ise hem teknik usul meselelerinde hem de alakalı ikincil mevzularda onların metinlerine başvurulmuştur. Yukarıda değinildiği üzere İbn Hazm'ın daha ziyade fıkıh usulü eseri *el-İhkâm*'ı ve daha az olarak *el-Fas'l*'ı, İbn Teymiyye'nin ise *Minhâcû's-sünne*'sinden küçük risalelerine kadar muhtelif metinleri kullanılmıştır. Cezâîrî İbn Hazm'ı bir defa eleştirmesine,⁷⁷ muarızlarının görüşünü olabilecek en kötü şekilde sunmakla suçlamasına⁷⁸ ve âlimlere karşı üslubunu sert bulmasına⁷⁹ rağmen onun kanaatlerine başvurmaktan kaçınmamıştır. İbn Teymiyye'yi ise bir taraftan "İmâmü'l-mütekellimîn alâ tarîkatî's-selef" diye takdim ederken diğer

74 Mesela Secâvendî'den yapılan doğrudan ya da dolaylı nakilleri krş. Cezâîrî, *Tevcih*, s. 844-46; a.mlf., *et-Tibyân*, s. 308-10.

75 Her iki isme atıf yapılan yerleri topluca görmek için bk. Cezâîrî, *Tevcih*, s. 981, 982.

76 Mesela en mufasssal hadis usullerinden Süyûtî'nin *Tedrib*'inde İbn Teymiyye'nin adı yalnızca altı defa geçerken (*Tedrib*, II, 256; III, 517; IV, 78, 138; V, 475, 651) ondan daha popüler olan İbn Hazm'ın ismine dokuz yerde rastlanır (*Tedrib*, II, 200, 240, 312, 401; IV, 272, 578; V, 27, 94, 193). Ancak bunların bir kısmının yalnızca farklı görüşleri zikretme ya da müellif tarafından paylaşılmayan görüşleri gösterme kabilinden olduğu hatırlanmalıdır. İlâveten, Süyûtî gibi klasik müelliflerin bir âlimin görüşüne kısaca işaret etmeleri veya bir sebeple ismini anmaları ile o âlimin doğrudan metinlerinden iktibasta bulunmak arasında fark vardır.

77 Necmeddin et-Tûfî (ö. 716/1316) alıntısını kullanarak yaptığı eleştiri için bk. Cezâîrî, *Tevcih*, s. 100-105.

78 Cezâîrî, *Tevcih*, s. 118.

79 Sırasıyla bk. Cezâîrî, *Tevcih*, s. 103, 895.

taraftan muhtelifü'l-hadis konusunda onun uzak da olsa tevil yoluyla giderilebilecek çelişkilerde hadisleri doğrudan zayıf saydığını belirtmiştir.⁸⁰ Peki, Cezâîrî'nin bu özel ilgisinin kaynağı nedir? Kitapta İbn Hazm ve İbn Teymiyye'ye yapılan atıfların işlevleri nelerdir?

Cezâîrî, ikincil literatürde vurgulandığı üzere İbn Hazm ve İbn Teymiyye'nin eserlerine ait yazma nüshaları bulup ilim taliplerinin dikkatine sunmayı misyon edinmiştir.⁸¹ Dağınık haldeki İslam yazmalarını Dârü'l-kütübî'z-Zâhiriyye başta olmak üzere Suriye kütüphanelerine kazandıran,⁸² kataloglayan, haklarında notlar tutan biri olarak bu iki ismin hem bilinen hem de kıyıda köşede kalmış yazılarından bulduğu ilgili pasajları kendi eserlerine eklemiştir. Dolayısıyla *Tevcih*'teki İbn Hazm ve İbn Teymiyye atıfları aslında bu genel durumun bir yansımasıdır. Onlarca âlim arasından niçin bu ikisinin seçildiğini anlamak içinse onların ortak yönüne bakmamız gerekir. Cezâîrî, dönemindeki sorunlara cevap veremediğini düşündüğü dört mezhep eksenli dinî tefekkürün farklı perspektifler ve akli izah ve sorgulamalar ile geliştirilmesi gerektiğini düşünmekteydi. Muhtemelen onu cezbeden şey de ilim geleneğinin periferisinde kalmış bu iki âlimin mezheplerin yerleşik kabullerini eleştirebilen, öğretilerinin dinî naslarla ilişkisini sorgulayan yazılarında bulunduğu tefekkür izleriydi.

Tevcih'te İbn Hazm ve İbn Teymiyye'nin metinlerinden yapılan nakiller bazan bir konuyu tamamlama,⁸³ bazan yeni bir bakış açısı ve argüman sunma,⁸⁴ bazan da müellifin söylediklerini teyit etme⁸⁵ işlevlerine sahiptir. Ancak Cezâîrî bütün bu nakillerle söz konusu iki ismin görüşlerini savunmak ya da okuyucuya dikte etmek gibi bir niyetle hareket etmez. Özellikle İbn Teymiyye'nin görüşlerinin XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Selefiler tarafından sahiplenilerek dayatılması şeklindeki buyurgan tavır *Tevcih*'te söz konusu değildir. Dönemi itibarıyla Cezâîrî bu görüşlerin hemen alınıp benimsenmesini değil, öncelikle ilim âleminin gündemine gelmesini amaçlamış, âdeti "Geçmişimizde böyle görüşler de dile getirilmiş, onları da değerlendirmeye alalım" demiştir. Tam da bu noktada Cezâîrî'nin Selefiligi hakkında *Tevcih*'in metinler arası ilişkileri üzerinden birkaç tespit yapmak uygun olacaktır.

80 Sırasıyla bk. Cezâîrî, *Tevcih*, s. 47, 520.

81 Commins, *Islamic Reform*, s. 42; Ebû Gudde, "Takdime", s. 29; Weismann, *Taste of Modernity*, s. 285; Shamsy, *Rediscovering the Islamic Classics*, s. 188.

82 Dârü'l-kütübî'z-Zâhiriyye'nin kurulmasındaki öncü rolü için ayrıca bk. Yâzîcî, "Dârü'l-Kütübî'z-Zâhiriyye".

83 Cezâîrî, *Tevcih*, s. 98, 123-24, 131, 202.

84 Cezâîrî, *Tevcih*, s. 158, 313, 322, 603, 658, 662, 895.

85 Cezâîrî, *Tevcih*, s. 38, 141, 150, 889.

Cezâîrî ve Selefilik

Bir doktrin olarak Selefilik'in 1920'lerden önceki varlığı akademik açıdan tartışılmalı olsa da⁸⁶ Cezâîrî'nin yaşadığı XIX. yüzyılın sonu ile XX. yüzyılın başları çağdaş Selefi hareketin nüvelerinin atıldığı dönem olarak kabul edilebilir. Söz konusu dönemden günümüze Selefilige nispet edilen kişilerin dinî ve siyasî görüşlerinin birbirinden çok farklı olması akademik literatürde muhtelif Selefilik tasniflerine yol açtığı gibi,⁸⁷ analizlerde Selefilik'in XX. yüzyıl içindeki gelişim aşamalarını göz önünde tutmayı da zorunlu kılmıştır. Nitekim burada diğer tartışmalardan sarfınazar edilerek odaklanılacak olan "Cezâîrî'nin kaynak kullanımı ve genel yaklaşımları günümüz Selefilik⁸⁸ ile karşılaştırıldığında nasıl bir tablo ortaya çıkar?" sorusu da ancak bu düşüncenin XX. yüzyıldaki seyri dikkate alınarak cevaplanabilir.

Muhibbüddin el-Hatîb'in (ö. 1969) kurduğu el-Mektebetü's-Selefiyye adlı meşhur yayınevinin isim babası olduğu kaydedilen⁸⁹ Cezâîrî'nin kaynak havuzu, günümüz Selefilik'inin tolere edemeyeceği bir çeşitliliğe sahiptir. Mesela *Tevcih*'te alıntı yapılan metin gruplarından olan İnciller,⁹⁰ Şii eserler⁹¹ ve dört mezhep eksenli fıkıh usulleri ile aklî ve tasavvufî yazarlar Selefi

86 Henri Lauzière başta olmak üzere kavramın kullanımını esas alan kimi araştırmacılar 1920'lerden önce âlimlerin "Selefi" diye pek tanımlanmadığını, tanımlandığı zaman da kavramın içeriğinin Allah'ın haberî sıfatlarının tevîl edilmemesiyle sınırlı olduğunu belirtmişlerdir. Frank Griffel'in başını çektiği düşünce tarihçileri ise yaklaşım ve düşünme tarzlarını esas alarak XX. yüzyıl öncesindeki isimler için de bu sıfatın kullanılabileceğini savunmuşlardır (tartışmayla ilgili önemli metinlerden yalnızca birkaçı için bk. Lauzière, *The Making of Salafism*; Griffel, "What Do We Mean By 'Salafi'?" ; Wagemakers, "Salafism's Historical Continuity").

87 Mesela bk. Brown, *Hadith*, s. 251-61; Büyükkara, *Çağdaş İslâmî Akımlar*, s. 55-81; Bruckmayr – Hartung, "Introduction".

88 Burada, dinî bilgiyi Kur'an ve sahih hadislerin genellikle literal okumasına dayandıran, mezheplerin taklidine, İslam düşüncesi geleneğine (kelam, felsefe, tasavvuf), modernizme ve çağdaş cihatçı yorumlara mesafeli duran versiyon kastedilmektedir (makalenin amaçları açısından yapılan bu genellemenin dışında kalan Selefi anlayışların da var olduğuna dair bk. Bruckmayr – Hartung, "Introduction").

89 Lauzière, *The Making of Salafism*, s. 42.

90 Cezâîrî, "Müslümanlar mütevatir haber kriterlerini karşıladığı halde İsa'nın çarmıha gerilmesini niçin kabul etmiyorlar?" sorusuna özetle Hristiyanlık'taki bu inancın kaynağı olan İnciller'e göre tevatür şartlarının sağlamadığını söyleyerek cevap verir ve argümanlarını geliştirirken İnciller'e umumi atıflar yapar (*Tevcih*, s. 157-69). Onun buradaki ilham kaynağı, Ehl-i kitabın kitaplarına muttali olması sayesinde güçlü cevaplar verdiğini düşündüğü İbn Hazm'dır (*Tevcih*, s. 157-58).

91 İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'den (ö. 726/1325) nakiller için bk. Cezâîrî, *Tevcih*, s. 120, 142, 145, 155, 681. Cezâîrî'nin Şii kaynaklara ilgisi birkaç eserle sınırlı gözükse de bunun diğer Sünnî hadis usulü yazarlarında pek görülmeyen bir özellik olduğu söylenebilir. Bu konudaki istisnalardan olan çağdaş Kâsımî de Şii metinlerin belirli amaçlarla (mesela bidatçı olduğu iddia edilen bir râvinin Şii rical kitaplarında bulunup bulunmadığını kontrol için) kullanılmasını savunmuştur (*Kavâid*, s. 202).

müelliflerin kolay kolay yer vermek istemeyeceği türdendir. Cezâirî'nin genel olarak aklı ilimlere duyduğu ilgi, yeni şeyleri öğrenme isteği, ansiklopedik tutkuları ve Batılı diplomat ve oryantalistlerle kurduğu irtibatlar da Selefilğin genel karakteristikleriyle uyumlu gözükmez. Bu uyumsuzluk, Selefilğin XX. yüzyılın başındaki erken görünümü ile XXI. yüzyılın başındaki durumu karşılaştırılarak açıklanabilir. Birinci dönemden Selefi düşünce ile irtibatlandırılan Muhammed Abdüh, Kâsımî ve kısmen Reşid Rıza gibi ıslahatçılar dinî/siyasî gidişattan memnun olmayıp buna geleneğin içinden ya da dışından çözümler bulmaya, klasik dinî eğitimin bir şekilde ihmal ettiği disiplin, mesele, şahıs ve eserleri öne çıkarmaya gayret etmişlerdir. Onların düşünce ve yazım tarzında baskın olan, *Tevcih*'te de açıkça gözükten şey "arayış"tır. Bu arayışın mecrası *tasnifü'l-ulûm* literatüründen tasavvufî risalelere, oradan Arap edebiyatının klasiklerine kadar uzanabilir. İlmî gelenek eleştirilse bile meşrudur ve onun herhangi bir alanı bütün olarak mahkûm edilemez. Kabaca XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Selefilik'te arayışın yerini tedricen ulaşılan "cevaplar" almıştır. İlmî alanı daha dar tanzim eden bu bakış, dinî literatürden genişçe yararlanmak bir yana kelim başta olmak üzere belirli ilmî geleneklerin meşruiyetini sorgulamıştır. Dolayısıyla Cezâirî ve diğerlerinin metinlerle kurduğu ilişkiler günümüz Selefilği açısından fazlasıyla "liberal" bir görünüme sahiptir.⁹²

Bir tespate göre Cezâirî, filizlenmekte olan Selefilği eğitime odaklanan sosyal aktivizmi, içtihat vurgusu, sonraki yılları etkileyecek insan ağını oluşturma ve İbn Teymiyye'nin metinlerini yayması ile etkilemiştir.⁹³ *Tevcih* özelinde ise o dönemde yaygın dolaşımda olmayan ya da rağbet görmeyen İbn Teymiyye'nin metinlerini gündeme getirmesi vurgulanabilir. Sonradan bu metinler Selefi karakteristiklere uyan yönleriyle sahiplenilecek, geçmişe dönük tarih inşasında ana malzemelerden biri olarak kullanılacaktır.

Sonuç Yerine: İleri Çalışma Önerileri

Buraya kadar anlatılanlardan ortaya çıkmaktadır ki *Tevcih* ne geniş hacminin hissettirdiği gibi bir hadis usulü ansiklopedisi projesidir, ne de müellifin bir öğretmen/müfredat geliştirici olması hasebiyle beklenebilecek bir ders kitabı hüviyetine sahiptir. Cezâirî her yazar gibi belirli bir kaynak havuzuna başvurarak onlardan işlevsel gördüklerini seçmiş ve meşrebince

92 Bu tespit belki Selefilik ile sınırlandırılmayıp onun dinî alanı az ya da çok etkilemiş olması sebebiyle ortalama din bilginlerini de içerecek şekilde genişletilebilir. İlginç bir not olarak, Cezâirî'nin *Tezkire*'sini neşreden muhakkikin, okuduğu satırlar karşısında duyduğu şaşkınlığa dikkat çekilebilir. *Tezkire*'deki eserlerin çeşitliliği ve önceki müelliflere ait "küfre varan" bazı görüşlerin kayıt düşülmeksizin not edilmesi muhakkikin kafasını oldukça karıştırmış, onu âdeta ne diyeceğini bilemez hale getirmiştir (bk. Yusuf, "Mukaddimetü't-Tahkik", s. 8-10).

93 Wagemakers, "Salafism's Historical Continuity", s. 227-28.

kurgulayarak sunmuştur. *Tevcih*'in çok sayıda kaynağın birleşiminden oluşması anlamındaki metinlerarasılık da hadis usulü açısından yeni bir durum değildir. Zira Süyûtî gibi klasik hadis usulü müellifleri de Arap dilinden fıkıh usulüne uzanan geniş birer kaynak kümesine atıfta bulunmuşlardır.⁹⁴ Ancak yine de Süyûtî'nin kaynak metinleri kullanma tarzı ile Cezâîrî'ninki arasında görmezden gelinemeyecek farklar vardır. Cezâîrî konunun eksenini hadis usulü dışında bile olsa bir kaynağa bırakmakta sorun görmezken klasik usul yazarları kaynak çeşitliliğine rağmen daha dar bir çerçevede hareket etmişlerdir. Nitekim bazı bölümleri dağınık olsa da *Tedribü'r-râvi*'nin hadis usulüyle ilişkisini sorgulamak okuyucuların aklına bile gelmezken *Tevcih*'te bu ilişkiyi kurmanın özel bir çabayı gerektirdiği yerler ya da metin iktibasları bulunmaktadır. Söz konusu farklılığın hadis usulü tarihinde bir dönüşüm anlamına gelip gelmediği ilave tetkiklere muhtaçtır.

Makalede metinlerarasılığın en belirli türlerinden birine odaklanılarak *Tevcih*'in metin ilişkileri bağlam bilgisi ışığında değerlendirilmiştir. Temel birtakım bakış açıları mevcutsa da metinlerarasılık bir araştırma yöntemi olarak içerisinde farklı uygulama biçimlerinin benimsenebileceği bir esnekliğe sahiptir. Dolayısıyla dinî içerikli metinlerle ilgilenen araştırmacılar hazır bir reçete beklemek yerine biraz pragmatik hareket ederek kendi malzemelerine uygun soru ve yaklaşımları oluşturabilirler. Bu sayede ilmi metinlerin önceki birikimle ilişkileri hakkında daha nitelikli tahlillere erişilebilir.

Son olarak, bu makalede değinilen konuların geliştirilmesi için yapılabilecek çalışmalara dair öneriler sıralanacaktır. Bir yazarın başvurduğu kaynakların tam listesi (böyle bir listeyi oluşturmak gerçekten mümkünse) muhtelif metinlerinin, varsa kitaplığındaki eserlere ait dökümlerin incelenmesi yoluyla inşa edilebilir. *Fihrist*, *mu'cem* ve *meşyeha* gibi klasik telif türlerinin yanı sıra Cezâîrî'nin *Tezkire*'si gibi kişisel notlar içeren defterler bu açıdan fayda sağlayacaktır.⁹⁵ Müellifin elindeki kitapların listesi oluşturulabilirse metinlerarasılıkla ilgili daha temellendirilmiş tespitler yapılabilir. Cezâîrî'nin hadis usulü geleneği ile irtibatını müdellel şekilde belirleyebilmek için ise iki şeyin yapılması elzemdir. 1. Müellifin elinde bulunduğu şüphe olmayan İbnü's-Salâh'ın *Ulûmü'l-hadis*'i gibi klasik bir eserin içeriği ile *Tevcih*'in muhtevası (belki Hâkim en-Nisâbü'rî'nin *Ma'rife*'sinin özetlendiği kısım dışarıda bırakılarak) karşılaştırılmalıdır.

94 Topgöl, "Süyûtî ve *Tedribü'r-Râvi* Adlı Eseri", s. 30-38. Reşid Rıza da (ö. 1935) bu ve başka birtakım gerekçelerle *Tevcih*'i klasik usul eserlerinin bir devamı olarak görmüştür ("Ta'rîf", s. 23-24).

95 Cezâîrî'ye ait notların tamamını içermeyen *Tezkire*'nin mevcut neşri pek çok yönden faydalı olsa da hadis usulü kaynakları açısından bütüncül bir tablo sunmaktan uzaktır.

Ulûmü'l-hadis'teki altmış beş nevin kaçının *Tevcih*'te geçtiğinin yanı sıra hangi ilave konulara yer verildiği bu bağlamda incelenebilir. 2. Cezâirî'nin kaynak kullanımının kendine has özellikleri mi olduğu, yoksa dönemindeki diğer usul yazarlarıyla aşağı yukarı benzer bir anlayışı mı takip ettiği belirlenmelidir. Bunun için ise XIX-XX. yüzyıl geçişi tarihsel bir kesit olarak alınıp bu dönemde üretilen usul metinleri karşılaştırılabilir. *Tevcih*'in sonraki hadis usullerinde nasıl algılandığı sorusu da onunla ilgili tamamlayıcı veri sunması bakımından önemlidir. Bilhassa Selefimeşrep hadis âlimlerinin Cezâirî'yi nasıl gördükleri konusu akademik literatüre mühim bir katkı sağlayabilir.

Bibliyografya

- Aktulum, Kubilây, *Metinlerarası İlişkiler*, Ankara: Öteki Yayınevi, 2000.
- Allen, Graham, *Intertextuality*, London: Routledge, 2000.
- Ayaz, Kadir, *Molla Gürânî ve el-Kevserü'l-Cârî ilâ Riyâdî Ehâdisi'l-Buhârî* (doktora tezi), Necmettin Erbakan Üniversitesi, Konya, 2014.
- Bednarkiewicz, Maroussia v.dğr., "Studying Hadith Commentaries in the Digital Age", *Hadith Commentary: Continuity and Change*, ed. Joel Blecher – Stefanie Brinkmann, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2023, s. 263-80.
- Brown, Jonathan, *Hadith: Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World*, Oxford: Oneworld Publications, 2009.
- Bruckmayr, Philipp – Jan-Peter Hartung, "Introduction: Challenges from 'The Periphery'? – Salafi Islam Outside the Arab World. Spotlights on Wider Asia", *Die Welt des Islams*, 60/2-3 (2020): 137-69.
- Bulut, Feyza, "'İMetinlerarasılık' Kavramının Kuramsal Çerçevesi", *Edebi Eleştiri Dergisi*, 2/1 (2018): 1-19.
- Büyükkara, Mehmet Ali, *Çağdaş İslâmî Akımlar*, İstanbul: Klasik, 2015.
- Cemâleddin el-Kâsimî, *Kavâidü't-tahdîs min fûnûni mustalahi'l-hadis*, nşr. M. Behcet el-Baytâr, Beyrut: Dâru'n-nefâis, 1431/2010.
- Commins, David Dean, *Islamic Reform: Politics and Social Change in Late Ottoman Syria*, New York: Oxford University Press, 1990.
- Çakan, İsmail Lütfî, *Hadis Edebiyatı: Çeşitleri - Özellikleri - Faydalanma Usulleri*, İstanbul: İFAV, 2014.
- Çimen, Abdullah Emin, *Tâhir el-Cezâirî ve Tefsir İlmindeki Yeri* (yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi, İstanbul, 1993.
- Çimen, Abdullah Emin, "Tâhir el-Cezâirî", *DİA*, 2010, XXXIX, 395-98.
- Davidson, Garrett, "The *hadith* Section", *The Library of Aḥmad Pasha al-Jazzār: Book Culture in Late Ottoman Palestine*, ed. Said Aljoumani v.dğr., Leiden: Brill, 2024, s. 271-98.
- Ebü Gudde, Abdülfettâh, "Tahdime", *Tâhir el-Cezâirî, Tevcihü'n-nazar ilâ usûli'l-eser* içinde, Beyrut: Dârü'l-beşâirî'l-İslâmiyye, 2009, s. 5-34.
- Ebü Şehbe, Muhammed b. Muhammed, *el-Vasit fi ulûm ve mustalahi'l-hadis*, Cidde: Âlemü'l-ma'rîfe, 1983.
- Ekerim, Sacit, *Tahir el-Cezâirî ve Tevcihu'n Nazar İsimli Eseri Çerçevesinde Hadisçiliği* (yüksek lisans tezi), Selçuk Üniversitesi, Konya, 2005.
- Escovitz, Joseph H., "'He Was the Muhammad 'Abduh of Syria': A Study of Tâhir al-Jazâ'iri and His Influence", *International Journal of Middle East Studies*, 18/3 (1986): 293-310.
- Fairclough, Norman, *Discourse and Social Change*, Cambridge: Polity Press, 1992.
- Fairclough, Norman, "Intertextuality in Critical Discourse Analysis", *Linguistics and Education*, 4 (1992): 269-93.

- Frow, John, "Intertextuality and Ontology", *Intertextuality: Theories and Practices*, ed. Michael Wor-ton – Judith Still, Manchester: Manchester University Press, 1990, s. 45-55.
- Göktaş, Recep Gürkan, "On the Hadith Collection of Bayezid II's Palace Library", *Treasures of Knowledge: An Inventory of the Ottoman Palace Library (1502/3-1503/4)*, ed. Gülrü Necipoğlu v.dğr., I-II, Leiden: Brill, 2019, s. 309-40.
- Griffel, Frank, "What Do We Mean By 'Salafi'? Connecting Muḥammad 'Abduh with Egypt's Nūr Party in Islam's Contemporary Intellectual History", *Die Welt des Islams*, 55/2 (2015): 186–220.
- el-Hatib, Adnân, *eş-Şeyh Tâhir el-Cezâîrî: Râidü'n-nehdati'l-ilmîyye fî bilâdi's-Şâm ve a'lâm min hirricî medresetihi*, Kahire: Ma'hedü'l-buhûs ve'd-dirâsâtî'l-Arabiyye, 1971.
- İdû, Muhammed İsâm, "Sıyâğa müste'nefe li-ilmi'l-hadis", *ed-Dersü'l-hadisî el-muâsır*, ed. Ahmed el-Câbirî, Beyrut: Merkezü Nemâ li'l-Bühûs ve'd-Dirâsât, 2017, s. 371-408.
- Itr, Nureddin, *Menhecü'n-nakd fî ulûmi'l-hadis*, Dımaşk: Dâru'l-fikr, 1399/1979.
- İbn Hamdân, *Sıfatü'l-fetvâ ve'l-müftî ve'l-müsteftî*, nşr. Ebû Cenne el-Hanbelî, Riyad: Dârü's-su-may'î, 1436/2015.
- Kasırğa, İlhan Selçuk, *Osmanlı Son Devir Islahatçı Din Âlimlerinden Tâhir el-Cezâîrî ve İtikadî Görüşleri* (yüksek lisans tezi), Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Erzincan, 2022.
- Korkmaz, Ferhat, "Metinlerarası İlişkilerin Klasik Retorikteki Kökeni Üzerine Bir Araştırma", *Hikmet: Akademik Edebiyat Dergisi*, Gelenek ve Postmodernizm özel sayısı, 3 (2017): 71-88.
- Lauzière, Henri, *The Making of Salafism: Islamic Reform in the Twentieth Century*, New York: Colum-bia University Press, 2016.
- Muhammed Kürd Ali, *Künûzü'l-ecdâd*, Dımaşk: Matbüâtü'l-mecma'i'l-ilmîyyi'l-Arabî, 1370/1950.
- Muranyi, Miklos, "Erken Dönem Tabakât Literatüründe Sikadan Zayıf Geçiş: Ricâl İlmine Metinler arası Bir Yaklaşım", trc. Fatma Kızıl, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 8/2 (2010): 145-53.
- Musaytafâ, Muhammed es-Said, *Ulûmü'l-hadis inde eş-Şeyh Tâhir el-Cezâîrî* (yüksek lisans tezi), Câ-miatü Batna, Batna, 2006.
- Özer, Salih, "Hadis Metninin Anlaşılmasında Diğer Metinlere Referansların Önemi ya da Hadiste Metinlerarasılık ve Metinlerarası Okuma", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 8/1 (2008): 305-50.
- Rızâ, Reşid, "Ta'rîf bi-Kitâbi Kavâidü't-tahdis min fûnûni mustalahi'l-hadis", Cemâleddin el-Kâ-sımî, *Kavâidü't-tahdis min fûnûni mustalahi'l-hadis*, nşr. M. Behcet el-Baytâr içinde, Beyrut: Dâ-ru'n-nefâis, 1431/2010, s. 15-24.
- el Shamsy, Ahmed, *Rediscovering the Islamic Classics: How Editors and Print Culture Transformed an Intellectual Tradition*, Princeton: Princeton University Press, 2020.
- Sehâvî, Şemseddin, *Fethu'l-muğış bi-şerhi Elfiyyeti'l-hadis li'l-İrâkî*, I-V, nşr. Ali Hüseyin Ali, Kahire: Mektebetü's-sünne, 1424/2003.
- Süyûti, *Tedribü'r-râvî*, nşr. Muhammed Avvâme, I-V, Medîne - Cidde 1437/2016, Medîne Dâru'l-yûsr; Cidde Dâru'l-minhâc.
- Süyûti, *Kütü'l-muğtezî alâ Câmi'i't-Tirmizî*, nşr. Nâsır b. Muhammed b. Hâmid, I-II, Mekke: Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, 1424 h.
- Tâhir el-Cezâîrî, *Tevcihü'n-nazar ilâ usûli'l-eser*, nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde, Beyrut: Dâru'l-beşâi-ri'l-İslâmiyye, 2009.
- Tâhir el-Cezâîrî, *Tevcihü'n-nazar ilâ usûli'l-eser*, Mısır: el-Matbaatü'l-cemâliyye, 1328/1910.
- Tâhir el-Cezâîrî, *Tezkiretü Tâhir el-Cezâîrî*, nşr. M. Hayr Ramazan Yûsuf, I-II, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012.
- Tâhir el-Cezâîrî, *et-Tibyân li-ba'zî'l-mebâhisi'l-müte'allika bi'l-Kur'an 'alâ tarîkı'l-İtkân*, nşr. Abdülfet-tâh Ebû Gudde, Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 2012.
- Topgöl, Muhammed Enes, "Süyûti ve Tedribü'r-Râvî Adlı Eseri", Celâleddin es-Süyûti, *Tedribü'r-Râvî: Hadis Usûlü* içinde, trc. Muhammed Enes Topgöl - Faik Akcaoglu, I-II, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019, s. 11-51.
- Wagemakers, Joas, "Salafism's Historical Continuity: The Reception of 'Modernist' Salafis by 'Pu-rist' Salafis in Jordan", *Journal of Islamic Studies*, 30/2 (2019): 205-31.

- Weismann, Itzhak, *Taste of Modernity: Sufism, Salafiyya, and Arabism in Late Ottoman Damascus*, Leiden: Brill, 2001.
- Worton, Michael – Judith Still (ed.), *Intertextuality: Theories and Practices*, Manchester: Manchester University Press, 1990.
- Worton, Michael – Still, Judith, “Introduction”, *Intertextuality: Theories and Practices*, içinde, ed. Michael Worton – Judith Still, Manchester: Manchester University Press, 1990, s. 1-44.
- Yâzıcı, Tâlib, “Dârü'l-Kütübî'z-Zâhiriyye”, *DİA*, 1993, VIII, 510-511.
- Yusuf, Muhammed Hayr Ramazan, “Mukaddimetü't-Tahkîk”, *Tâhir el-Cezâirî, Tezkiretü Tâhir el-Cezâirî* içinde, I-II, nşr. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012, s. 5-24.
- Yücel, Ahmet, *Hadis Tarihi*, İstanbul: İFAV, 2017.
- Yücel, Ahmet, *Hadis Usûlü*, İstanbul: İFAV, 2017.
- Zeki Paşa, Ahmed, *et-Terkîm ve âlâmâtühû fi'l-lügati'l-Arabiyye*, nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde, Beyrut: Dâru'l-beşâirî'l-İslâmiyye, 1407/1987.

Extended Summary

An Intertextual Reading of Tâhir al-Jazâ'irî's *Tawjîh al-naẓar*

This article examines the intertextuality in *Tawjîh al-naẓar*, one of the most significant twentieth century works on hadith methodology, authored by Tâhir al-Jazâ'irî (d. 1920). *Tawjîh* has been highlighted in contemporary academic literature for its extensive reliance on earlier sources with a large number of quotations from classical works such as *Ma'rîfat 'ulûm al-ḥadîth* by al-Ḥâkim (d. 405/1014) and *Ilal al-ḥadîth* by Ibn Abi Ḥâtim (d. 327/938). While this observation is significant, several critical questions remain unanswered: Did al-Jazâ'irî follow specific principles or priorities in his selection process? What types of sources did he focus on, and for what purposes? More specifically, how did his reformism influence his selection of sources and, consequently, his approach to intertextuality? How should one interpret the fact that al-Jazâ'irî—who is considered to have a Salafi perspective in certain aspects—cites a remarkably diverse range of sources, from rational disciplines to biblical exegesis? This article seeks to address these questions by examining *Tawjîh*'s intertextual relationships.

Al-Jazâ'irî adopts a writing style in which he seamlessly transitions into indirectly related topics, often elaborating on them at length—even at the expense of disrupting the coherence of his book—before eventually returning to his main subject. At times he inserts lengthy passages from books he admires, spanning multiple pages. While classical *usûl* works do include comprehensive treatments of subjects—such as al-Sakhâwî's *Fath al-mughîth* or al-Suyûtî's *Tadrib al-râwî*—they largely adhere to structured chapter headings and maintain thematic coherence. In contrast, al-Jazâ'irî emphasizes not the finalized form of the book but rather the writing process itself. This approach prioritizes raw source-material, contextual factors, and maximum benefit for the reader over thematic consistency, strict organization, and polished presentation.

Tawjîh's intertextual relationships can be analyzed under four main categories. The first category naturally consists of works on hadith methodology; however, this list is not as extensive as secondary studies might suggest. For instance, classical works such as *al-Muḥaddith al-fâsil*, *al-Kifāya*, *al-Ilmā'*, and *al-Iqtirāḥ* were not directly consulted

but rather cited from later sources, particularly from al-Sakhâwî's *Fatḥ al-mughith*. On the other hand, al-Jazâ'irî's engagement with hadith methodology texts undoubtedly surpasses the average scholarly standard of his time.

The second category consists of works on legal theory (*usûl al-fiqh*), which exhibit an unusually strong presence and influence in the book. Notable examples of this influence include the extensive discussion on the concept of *mutawâtir*, the evidence of *shar'u man qablanâ*, and legal conflicts (*ta'arud*). However, al-Jazâ'irî does not endorse a specific stance on certain legal issues; rather, he seeks to introduce alternative perspectives alongside established approaches.

Third, pages 794–879 of *Tawjîh* constitute a section that begins with the proper methods for recording hadith, transitions into various aspects of Arabic script, then discusses the writing of Qur'anic codices, and finally addresses issues related to Qur'an commentary (*tafsîr*) and recitation (*qirâ'a*). This section contains extensive quotations from texts pertaining to these subjects. Al-Jazâ'irî's interest in Arabic script and related issues stems from his mission of expanding and improving Arabic-focused education among the general populace. His reformist approach manifests itself in his willingness to push the conventional boundaries of hadith methodology texts.

Finally, one of the most striking aspects of *Tawjîh* is its extensive quotations from the works of Ibn Ḥazm (d. 456/1064) and Ibn Taymiyya (d. 728/1328). Explaining these citations solely within the framework of hadith methodology is challenging, as neither scholar is primarily recognized as a leading authority in this field. Nevertheless, *Tawjîh* draws upon their writings both in methodological discussions and related secondary issues. Al-Jazâ'irî believed that the dominant, religious thought of his time, centered in four schools of law, was inadequate in addressing contemporary challenges and needed to be enriched with alternative perspectives, rational analysis, and critical inquiry. It was likely this intellectual pursuit that led him to Ibn Ḥazm and Ibn Taymiyya—two scholars who, having remained on the periphery of the mainstream Islamic scholarly tradition, critically engaged with the established doctrines of the legal schools and questioned their consistency with religious texts. However, *Tawjîh* does not exhibit the authoritarian tone associated with the post-1950s appropriation of Ibn Taymiyya's views by Salafis. al-Jazâ'irî's intellectual framework is far more diverse than what contemporary Salafi thought would tolerate. For instance, among the various sources cited in *Tawjîh* are the Gospels, Shiite works, books on legal theory, as well as theological and Sufi writings—materials generally dismissed by Salafi scholars. Moreover, al-Jazâ'irî's engagement with Islamic thought, his intellectual curiosity and encyclopedic inclinations, and his interactions with Western diplomats and Orientalists all stand in contrast to the defining characteristics of contemporary Salafi Islam.

This divergence can be better understood by comparing early twentieth century Salafi Islam with its manifestations in the early twenty-first century. Reformist figures such as Muḥammad 'Abduh and Jamāl al-Dīn al-Qāsimī—who were associated with the early phase of Salafi thought—were dissatisfied with the religious and political status quo and sought solutions both from within and beyond the tradition. They aimed to revive disciplines, figures, and works that had been neglected by the classical religious education system. What predominates in their thought and writing, as is also

evident in *Tawjīh*, is a spirit of intellectual inquiry. Even when the scholarly tradition is subjected to criticism, it remains legitimate; and no domain of knowledge is entirely condemned. By contrast, from approximately the second half of the twentieth century onward, the spirit of inquiry within the Salafī movement gradually gave way to rigid doctrinal positions. This shift not only narrowed engagement with the broader Islamic intellectual heritage but also led to an outright challenge to the legitimacy of certain disciplines, particularly *kalām*. As a result, the way al-Jazā'iri and his contemporaries engaged with texts appears strikingly liberal when compared to contemporary Salafī perspectives.

In conclusion, *Tawjīh* is neither an encyclopedic project on hadith methodology, as its extensive volume might suggest, nor does it fit the category of a textbook one might expect from a school professional. Like any other author al-Jazā'iri referred to a specific pool of sources, selecting what he found functional and presenting them in a manner shaped by his own preferences.

Teşekkür

Bu makale, 26-28 Eylül 2024 tarihlerinde Almanya'nın Göttingen şehrinde düzenlenen Deutsche Arbeitsgemeinschaft Vorderer Orient (DAVO) Kongresi'nde sunulan, tam metin olarak yayımlanmamış tebliğin geliştirilmiş hâlidir. Makaleyi okuyarak görüşlerini bildiren Muhammed Enes Topgöl ile Nurullah Ardıç'a, editörlüğünü yaptığı kitabın yayım aşamasındaki hâlini benimle paylaşan Konrad Hirschler'e ve derginin kıymetli hakemlerine teşekkür ederim.

İslam Ahlakı Erdem Etiği Midir?

HÜMEYRA ÖZTURAN*

Özet

Bu makale, son on yılda literatürde görmeye başladığımız, İslam ahlakını erdem etiği teorisiyle uyumlu görme ve “İslam ahlakının erdem etiği olduğu”ndan bahsetme eğilimini bir problem olarak ele almaktadır. Makalede ilk olarak, İslam erdem etiğinden söz eden kaynakların, bu ifadeyi gerekçelendirmek üzere ortaya koyduğu iddialar belirlenip tasnif edilmiş, daha sonra erdem etiğinin temel önermeleri ortaya konmuştur. Değerlendirme kısmında ise söz konusu gerekçeler, erdem etiğinin temel önermeleri bağlamında irdelenmiş ve İslam ahlakının erdem etiği olarak görülüp görülemeyeceği hususunda bir kanaate ulaşılmıştır. Varılan netice, İslam ahlakını oluşturan temel kaynaklardan bir erdem teorisi/ahlakı (*virtue theory*) çıkarsanabileceği, ancak modern erdem etiğinin (*virtue ethics*) temel önermelerinin, İslam ahlakının bir erdem etiği olduğunu iddia etmeyi mümkün kılmadığıdır. Erdem etiğindeki, ahlakta ilke ve kuralı, buna bağlı olarak otorite ve yasayı reddeden, erdemin yanında eylemi dikkate almaya imkân tanımayan, ahlakın ölçütünü insan ve onun kişisel aklı-ahlakı yolculuğu kılan yaklaşımın, ahlaka dair hakikatin ve doğrunun habercisi olarak kendisini ortaya koyan temel İslam kaynaklarının ve bu çerçevede teşekkül eden İslamî disiplinlere ait ahlak eserlerinin ortaya koyduğu tasavvura uyum sağlamadığı makalede etraflıca işlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam ahlakı, erdem etiği, erdem ahlakı, erdem teorisi, İslam erdem etiği.

Can Islamic Morality (Akhlaq) be Considered Virtue Ethics?

Abstract

This article critically examines the emerging trend in the past decade of framing Islamic ethics as aligned with virtue ethics theory and describing Islamic ethics as virtue ethics. “It first identifies and categorizes the claims advanced by contemporary scholars who reference the term “Islamic virtue ethics” in an effort to justify this characterization. This is followed by an exposition of the fundamental propositions of virtue ethics. In the evaluative section these claims are analyzed in the context of virtue ethics’ core propositions to assess whether Islamic ethics can be regarded as virtue ethics. The article concludes that, while a virtue theory can indeed be derived from the foundational

* Doç.Dr., Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü / Assoc. Prof., Marmara University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Studies. İstanbul, Türkiye. ORCID: 0000-0003-4586-629X e-posta: humeyrakaragozlu@gmail.com

sources of Islamic ethics, the central propositions of modern virtue ethics render it untenable to classify Islamic ethics as virtue ethics. The approach of virtue ethics is found to be fundamentally incompatible with the moral vision articulated in the core sources of Islamic ethics. Virtue ethics rejects rules and principles—and by extension, moral authority and moral law—prioritizes virtue over action, and grounds morality in personal intellectual and moral development. In contrast, Islamic ethics present themselves as conveyors of truth and moral reality. Furthermore, the ethical works produced within Islamic disciplines are analyzed for their points of convergence and divergence with virtue ethics, and it is concluded that they too diverge from the basic principles of virtue ethics.

Key Words: Islamic morality, akhlāq, Islamic ethics, virtue ethics, virtue theory, Islamic virtue ethics.

Giriş

Ahlaka ilişkin soru ve sorunlar insanoğlunun gündeminden düşmedikçe, İslam'ın bu soru ve sorunlara önerdiği yaklaşım ve çözümlerin neler olabileceğine dair tartışma ve arayışlar da devam etmektedir. Söz konusu tartışma ve arayışların çoğu zaman, ilgili dönemin popüler yaklaşımlarıyla yakın temas halinde ve hatta bazen de etkisi altında olduğu görülür. Mesela Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde ve Cumhuriyet'in ilk yıllarında, yaşanan siyasi ve toplumsal krizin ahlaki boyutları konuşulurken, İslam ahlakına referansların Kantçı kavram ve fikirler çerçevesinde yapıldığını görürüz. Bu dönemde İslam ahlakının bir vazife ahlakı olduğundan, akılcı ahlak teorilerinin ve Kant'ın evrensel maksiminin İslam'a uygunluğundan, ahlakta niyeti esas almanın hadislerle örtüştüğünden ... vb.¹ bahseden ahlak eserleri azımsanmayacak kadar çoktur.² İslam ahlakıyla modern teorilere dair benzer bir ilişkilendirme, günümüzde *erdem etiği* (*virtue ethics*) yaklaşımı çerçevesinde yapılmaktadır. Son on yılda “İslami erdem etiği” (*Islamic virtue ethics*) veya “İslam/İslam'ın erdem etiği” (*virtue ethics of Islam*) tabirlerini kullanarak İslam ahlakından söz eden çalışmalar dikkat çekici düzeyde artmış, Resûlullah'ın ahlakını bir çeşit erdem ahlakı veya erdem etiği olarak sunan metinler ve tebliğler yaygınlaşmıştır. Ancak söz konusu referansa sahip yayınların her birinde erdem etiği/ahlakı ile kastedilen şey aynı değildir. Daha da önemlisi bu metinlerin bir kısmının, erdem etiği teorisinin ne olduğu, temel iddiasının ve ahlaka dair sunduğu perspektifin

- 1 Söz konusu Kantçı fikirler ve Osmanlı son dönemi ahlak eserlerinde işlenişi için bk. Özturan, “Neden Kant ?”.
- 2 Buna ilaveten, devlet eliyle yapılmış yönlendirmelerde dahi benzer etki izleri görülür. Mesela Maârif-i Umûmiyye Nizamnamesi (1869), vazife kavramına vurgu yapan ahlak eserlerinin yazılması emrini içerir (bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Aktaş, “Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Ahlak”; Kaya, “Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Osmanlı'da Ahlak Eğitimi”).

ne olduğuna dair sağlıklı bir bilgiye dayanmadığı ve İslam ahlakıyla hangi noktalarda uyumlu görüldüğüne dair dikkatli bir değerlendirme de içermediği görülmektedir. Bu makale işte bu probleme ve eksikliğe dikkat çekerek, işaret edilen değerlendirmeyi sunmayı hedeflemektedir. Bu amaçla makalede öncelikle İslam ve erdem etiği ifadelerini yan yana kullanan kaynaklar analiz edilecek, söz konusu kaynaklarda bu kullanıma dair belirli bir anlam ve gaye çerçevesinin olup olmadığı sorgulanacaktır. Sonrasında, İslam ve erdem etiğini bir arada kullanan ve bunun gerekçelerine ilişkin fikirler tazammun eden kaynaklardaki iddialar çıkarılıp maddeler halinde ortaya konulacaktır. Ardından erdem etiğinin mahiyeti, tarihsel süreci ve temel önermeleriyle kısaca izah edilip, dinlerle ve dinî ahlak ile ilişkisine dair temel yaklaşımlara değinilecektir. Nihai olarak, temel kaynaklar ve ilgili olduğu İslamî disiplinler çerçevesindeki kapsamı dikkate alınarak, İslam ahlakının erdem etiğinin temel önermeleriyle uygunluğu incelenecek, böylece İslam ahlakının bir erdem etiği olarak nitelenmesinin imkânı sorgulanacaktır.

1. “İslam Erdem Etiği”nden Bahseden Kaynaklar ve Temel İddiaları

İslamî erdem etiği (Islamic virtue ethics) ve *İslam/İslam'ın erdem etiği* (virtue ethics of Islam) tabirini kullanan kaynaklardan bir kısmının, söz konusu tabire ilişkin hiçbir açıklama yapmadıkları görülür. Bu çalışmalar, tanımlanmış ve herkes tarafından aynı şekilde anlaşılan bir İslam erdem etiği anlayışı mevcutmuş gibi kaleme alınmıştır. Dolayısıyla yazarın İslam erdem etiği ifadesiyle kastının ne olduğu, söz konusu çalışmanın içeriğini yorumlamak şartıyla okuyucuya kalmış görünmektedir. Bu yayınlar incelendiğinde, onların büyük çoğunluğunun erdem etiği ile, erdemlerin sayıldığı-zikredildiği ahlak bahislerini içeren eserlerdeki ahlak anlayışını kasettikleri anlaşılır. Bu sebeple söz konusu çalışmalar, ahlak kavramları ve erdemlerini içerdiği için Kur'an'ın erdem etiğinden,³ kazanılması gereken güzel huylardan bahseden tasavvuf eserlerinin mevcudiyeti sebebiyle sufi erdem etiğinden⁴ söz ederler. Bunlara ilaveten, felsefî ahlak eserlerinde

3 Tahera Qutbuddin'in, Hz. Ali'nin vaazlarında vurguladığı erdemleri ele aldığı makalesi güzel bir örnektir. Qutbuddin, Kur'an'da ve sünnette zikredilen erdemleri erdem etiği (virtue ethics) olarak niteler. Hatta makalede *birr, salih, hayr, mâruf, ahlak/huluk* ve *ihsan* erdem etiğini ifade eden Kur'ânî terimler olarak sayılır. (Qutbuddin, “Piety and Virtue in Early Islam”, s. 127, 144-149).

4 *Journal of Islamic Ethics*'in mürüvvet kavramına odaklanmış sayısının sunuş yazısı olan, Cyrus Ali Zargar'ın “Virtue and Manliness in Islamic Ethics” isimli metni, “İslam erdem etiğinin (Islamic virtue ethics) Yunan ameli felsefesinin bir türevi gibi anlaşıldığını” söyleyerek, tasavvufî eserler başta olmak üzere mürüvvet ve fütüvvet kavramlarına odaklanmış kaynakların İslam erdem etiği çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiği imasını taşır. Böylece erdem etiği vurgusuyla başlayan bu sayıda yer

fazilet-rezilet listelerinin bulunduğu ve nefsin ahlakî yetkinleşmesini merkeze aldıkları için de felsefî bir yaklaşım olarak İslam erdem etiğinden⁵ bahsederler.

İslam ahlakı ve erdem etiğini, erdem etiği teorisinin ne olduğunu bilmek suretiyle bilinçli şekilde bir arada kullanan çalışmalara baktığımızda, bunlardan bir kısmında, erdem etiğinin İslam ile hem uyum hem de uyumsuzluk gösteren tarafları bulunduğuna dair bir kanaat görürüz. Bahsi geçen çalışmaların diğer bir kısmı ise erdem etiğinin İslam ahlakının doğru bir ifadesi olduğunu vurgulayan eserlerdir. Eleştiri ve değerlendirmeyi sona bırakacağımız için, bu iki gruptaki çalışmalarda sadece, İslam ahlakı ve erdem etiği arasındaki uyuma işaret edilmiş noktalara odaklanacağız. Gayemiz kişiler ve makaleleri değil de, konu bağlamındaki iddiaları olduğu için, metin içerisinde sadece iddiaları ortaya koymaya çalışacak, ilgili iddianın sahiplerine ve iddialarını hangi bağlamda ortaya koyduklarına ise dipnotlarda işaret edeceğiz. Buna göre, İslam ahlakını erdem etiği olarak niteleyen yahut İslam dünyasında kaleme alınmış belli türdeki ahlak eserlerinde yer alan perspektifi böyle yorumlayan ya da bazı yönlerden erdem etiği ve İslam arasında ilişki kurma imkânına işaret eden ve hatta daha ileri bir iddia olarak İslam ahlakını bir erdem etiği olarak formüle etme girişimlerinde bulunmuş olan çalışmalara baktığımızda, İslam ahlakıyla erdem etiğini uyumlu görmelerine sebep olan hususları ve bu yöndeki iddiaları şöyle maddeleştirebiliriz:

alan başka bir makale olan Yousef Casewit'in "Al-Ghazâlî's Virtue Ethical Theory of the Divine Names" ise, Gazzâlî'nin, Allah'ın sıfatlarıyla ahlaklanma anafikrini taşıyan *Maksadü'l-esnâ* eserini "ilâhî isimlerin erdem etik teorisini açıklamaya girişen" bir kitap olarak takdim eder. Erdem etiğine dair hiçbir analiz veya açıklama içermeyen bu makale de ilâhî isimlerin karakterde yerleşmesi bağlamını taşıması sebebiyle erdem etiği kavramını kullanıyor görünmektedir.

- 5 Frank Griffel'in "The Place of Virtue Ethics within the Post-Classical Discourse on hikma: Fakhr al-Din al-Râzi's al-Nafs wa-l-rûh wa-sharh quwwâhumâ" makalesi de güzel bir örnektir. Griffel, nefse dair bahisler, ahlaka dair Kur'an'dan ve sünnetten bilgiler, ahlakî kötü huylar ve bunların tedavilerini içeren bu eserdeki ahlak anlayışını, İslamî geleneklerdeki erdem etiğinin ("Islamic traditions of virtue ethics", s. 57) bir örneği olarak yorumlar.

Türkçe literatürde ise Fatma Yüce, "Din-Ahlak İlişkisi Bakımından İslam Erdem Etiği" isimli makalesinde, erdem etiği teorisinin neliğine ve İslam ahlakıyla hangi noktalarda uyum gösterdiğine dair hiçbir izaha girişmeksizin müsellemlerle bir "İslam erdem etiği" anlayışı varmışçasına ifadeyi kullanır ve "İslam ahlak felsefesi norm belirleyerek erdeme ve karakterde şekillenen güzel ahlaka vurgu yaptığı için genellikle bir erdem etiği dolayısıyla normatif etik olarak anlaşılır" der. Makalede İbn Miskeveyh'in "klasik dönemde erdem etiğinin en önemli temsilcisi" olarak tanıtılması ve akabinde filozofun erdem listesinden söz edilmesinden anlamaktayız ki makalede İslam erdem etiği ile kastedilen, İslam dünyasındaki felsefî ahlak literatüründe fazilet ve rezilet bahisleri içeren çalışmalarda ortaya konan yaklaşımdır (s. 257-258).

1. Kur'an-ı Kerim'de erdemleri vurgulayan, tavsiye eden, erdemli bireyin gelişiminin önemine işaret eden âyetlerin varlığı, erdem etiğinin İslam ile uyumunu gösterir.⁶ Buna göre Kur'an'dan çıkartılabilecek ahlaki tavsiyeler eylemden çok fâilin karakteriyle ilgili olduğu için erdem etiğinin ana unsurlarıyla uyum gösterir.⁷

2. Hz. Peygamber'in temel misyonu karakter inşasıdır. Müslümanlara sunduğu örneklik ile Resûlullah, erdemli karakterin nasıl olması gerektiğine dair bir model sunar.⁸ Kur'an'da anlatılan diğer peygamberlerin kıssaları

6 Musa Yanık, bu iddia çerçevesinde "Şüphesiz Allah, adaleti, iyilik yapmayı, yakınlarla yardım etmeyi emreder; hayâsızlığı, fenalık ve azgınlığı da yasaklar. O, düşünüp tutasınız diye size öğüt veriyor" (en-Nahl 16/90) âyetini zikrederek, "Adalet, yardımlaşma, iffet ve merhamet gibi erdemler, açık bir şekilde erdem etiği ile ilgili olan kavramlardır" demektedir. Ayrıca Şems sûresinin 7 ve 10. âyetlerinde vurgulanan, "Kişinin benliğine ve onu biçimlendirene andolsun ki Allah o benliğe iyiyi ve kötüyü tanıyıp davranma yeteneğini yerleştirmiştir. Kim bu 'ben'i geliştirip arındırırsa kendini kurtarmış, kim de geliştirmezse kaybetmiştir" ifadesini erdem etiği ile uyumlu görmüştür (Yanık, "İslam İnancını Erdem Epistemolojisi Üzerinden Anlamak", s. 105-106, -Âyet tercümeleri Yanık'ın aktarımına uygun olarak korunmuştur-) Rehan Rafique de makalesinde, Kur'an'dan güçlü bir erdem etiği çerçevesi çıkarılabileceğini savunur. Rafique, şeriatın aslında bir etik olduğunu ve şeriatla emredilen eylemlerle erdemli davranışların geliştirilmesini hedeflemenin erdem etiğine uygun olduğunu ileri sürer (Rafique, "A Theory for a Virtue Ethics-Oriented Interpretation of the Quran", s. 605-606). Karakaya da erdem ahlakı ve İslamî değerleri mukayese ettiği makalesinde, -aşağıda değineceğimiz- bazı uyumsuzluklarla birlikte "İslam ahlakının dayandığı değerler büyük ölçüde erdem ahlakının değerleri ile örtüşmektedir" demektedir (Karakaya, "Erdem Ahlakındaki Erdemler ile İslam Ahlakındaki Güzel Davranışlar Arasındaki Uyum", s. 100).

7 Ashraf Adeel bu bağlamda Kur'an'daki beş temel ilkenin erdem etiğine tam uyum gösterdiğini ileri sürer. Buna göre "a) bir insanın ahlaki değerini yargılamanın tek temeli olarak sağlam ahlaki karakter, b) seçim özgürlüğü, c) vicdan, d) bir eylemin ahlaki değerinin ölçütü olarak niyet ve ilke e) kendini beğenmişliğin reddi" şeklinde formüle edilebilecek Kur'an'dan çıkarılmış ahlaki ilkeler, Adel'in ifadesiyle "Kur'an erdem etiğinin" temelleri olarak seçilebilir (Adeel, "Moderation in Greek and Islamic Traditions", s. 16, 25). Bilici de erdem etiğinin, Kur'an'da çizilen ahlaki çerçevenin iyi bir ifadesi olabileceğine dair görüşlerini Toshihiko Izutsu'nun Kur'anî kavramlar bağlamındaki sözleriyle pekiştirir (Bilici, *Çağdaş Erdem Etiği Bağlamında Din ve Ahlak İlişkisi*, s. 138).

8 Bu iddia, İslam ile erdem etiğini yan yana getiren pek çok çalışmanın ortak olarak vurguladığı temel gerekçelerden biridir. Öyle ki, erdem etiği ve İslam ahlakının uyumsuz noktalarına işaret eden çalışmalar dahi, İslam ahlakının insanlığa, Resûlullah'ın ahlaki örnekliğinde sunulmasının erdem etiği anlayışına uygunluğuna dikkat çeker. Çünkü ikinci başlıkta göstereceğimiz üzere erdem etiği, herhangi bir ilke veya kurala uygunluk ile değil, erdemli rol modele uygunluk ile ahlakın gerçekleştirilmesi esasına dayanır. Bu sebeple, İslam ahlakının erdem etiği anlayışıyla uyummayan yönlerine işaret eden Kurt, Karakaya ve Kala dahi, zikrettikleri farklılıklarla beraber peygamber kıssalarıyla ve Resûlullah'ın hayatıyla vurgulanan ahlaki örnek üzerinden yetkinleşme anlayışının erdem etiğiyle uyum gösterdiğine işaret ederler (Kurt,

da aynı şekilde örneklik üzerinden erdemleri öğretme gayesi taşır ki bu da erdem etiğine uygundur.⁹

3. İslam ahlak düşünürleri tarafından ortaya konmuş olan, *itidal* kavramına dayanan Aristocu felsefe merkezli ahlak teorisi bir erdem etiğidir. Bir başka ifade ile İslam ahlak filozofları, Aristocu yetkinleşme idealine dayanan ve itidal teorisi çerçevesinde erdem ve erdemsizliklerin listesini veren bir literatür ortaya koyarak, erdemi merkeze alan bir ahlak üretmişlerdir ki bu da erdem etiğine uygundur.¹⁰ İslam'a da uygun olan bu

“İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programlarında Etik İlkesi”, s. 133, 135, 143; Kala, “Erdem ve Ödev Ahlaklarına Yeni Yaklaşımlar”, s. 25).

Benzer şekilde Resûlullah'ın örnekliği zemininde erdem etiğiyle İslam arasında ilişki kuran Fatimah Abdullah, dinin hedefe ulaşma yolunda umut sağlayan bir yapıda olduğunu, erdem etiğinin de duygusal dengenin iyi karakter inşası ve toplumsal düzeyde mükemmel insan ilişkileri geliştirmek için böyle bir umuda ihtiyaç duyduğunu belirterek, İslam inancının ve erdem etiğinin birbirini tamamlayıcı yönü olduğunu ileri sürer. Bunun yanında İslam'ın sağladığı kardeşlik, merhamet, empati gibi pozitif duyguların, bunları bir erdem olarak vurgulayan ve merkezileştiren erdem etiği ile uyumuna dikkat çeker (Abdullah, “Virtues and Character Development”, s. 69-76). Abdullah bu şekilde, İslam'ın pekiştirdiği bütün pozitif duyguların erdem etiği ile uyumunu tek tek anlatarak iddiasını oluşturur.

Hadis rivayetlerindeki ahlak yaklaşımını ortaya koymayı hedefleyen çalışmasında Suat Koca, bu rivayetlerin temelinde yatan nosyonun erdem etiğinin temel unsurlarına uygunluk gösterdiğini ifade eder. Koca'ya göre huluk/ahlak kelimelerinin geçtiği hadislerdeki ahlak düşüncesi, “karakter ve karakter özelliklerini merkeze alan erdem etiği” anlayışı ile daha iyi yansıtılabilir, diğer etik teorilere göre en uygunu erdem etiğidir. Metnin içindeki bazı ifadelerden anlamaktayız ki, Koca'nın bu iddiasının temel gerekçesi, hadislerde geçen huluk/ahlak kelimesinin çoğunlukla “insan tabiatı, insanın doğuş ve yaratılıştaki kökleşmiş karakteri, fıtratı, mizacı, kişilik özellikleri vb.” anlamında kullanılmasıdır (Koca, *Hadis ve Ahlak*, s. 205-219). İkinci gerekçe ise hadis rivayetlerinde “mekârimü'l-ahlâk” kapsamında erdemlerin sayılmasıdır (Koca, *Hadis ve Ahlak*, s. 220-223). Yazar açıkça ifade etmese de kitaptan anlaşıldığına göre üçüncü sebebin de “hadis literatürünün bir bütün olarak dini-ahlakî örneklik tasavvuruyla inşa edilmiş olması” olduğunu anlamaktayız. Çünkü yazar bu bağlamda, hadislerde Allah'ın, Resûlullah'ın, diğer peygamberlerin ve sahabenin ahlakî örnekliğine dair ifadelerle tek tek değinir (Koca, *Hadis ve Ahlak*, s. 225-242).

9 Bilici, “Çağdaş Erdem Etiği Bağlamında Din ve Ahlak İlişkisi”, s. 138.

10 Bu iddianın, literatürdeki en uygun gerekçelendirmelerden biri olduğunu görürüz. Buna göre, Aristocu “düşünme kuvvesinin güçlendirilmesi yoluyla tikel eylemlerde mutedil olan davranışın bulunması ve bu eylemlerin tekrar edile edile kişide bir huy haline gelmesi” şeklindeki karakter yetkinleştirilmesi anlatısına dayanan, itidal prensibi etrafında erdem ve erdemsizlikleri anlatan Fârâbî, İbn Miskeveyh, Tûsî, İcî gibi İslam ahlak düşünürleri bir erdem etiği ortaya koymuştur. Şaşırtıcı biçimde, aslında tam olarak söz konusu karakter yetkinleşmesini veya itidal ilkesini merkeze almayan, hatta erdem-erdemsizlik sayımını ahlak bahsinin merkezine almayan Kindî, Ebû Bekir er-Râzî, İbn Sînâ, İbn Hazm, Gazzâlî gibi isimlerin dahi bu çerçevede zikredildiği görülmektedir. Bu noktada, *erdem etiği* kavramından kaçınıp *erdem ahlakı* kavramı çerçevesinde bu düşünürleri ve yaklaşımlarını konu edinen çalışmalar da vardır.

teori¹¹ modern dönemde geliştirilmek suretiyle modern sorunlara çözümler üretebilir.¹²

4. İslam tasavvuf literatüründe, bireyin ahlaki yolculuğu ve arınmasını merkeze alan bir yaklaşım sergilenir. Tıpkı erdem etiğindeki gibi kural ve yasaklardan ziyade ahlaki karakterin dönüşümüne odaklanılır. Bu sebeple İslam tasavvuf geleneğindeki ahlak yaklaşımı erdem etiği olarak okunabilir.¹³

Murat Demirkol'un *İslam Düşüncesinde Erdem Ahlakı* kitabı bunun tam bir örneği olarak verilebilir. Müellif burada, yukarıda saydığımız isimleri ve bunlara ilaveten Devvânî ve Kınalızâde'yi de kapsayarak, kendi ifadesiyle "erdemci karaktere sahip ahlak düşüncesini" konu edinmektedir. Bu düşünürlerin ortaya koyduğu yetkinlik, mutluluk ve erdem anlayışları "erdem ahlakı"nın temel unsurları olarak öne çıkarılır. Yazar böylece "erdem ahlakını kaynak, problem ve uygulanışıyla ortaya koymak ve günümüzde ahlak eğitiminde erdem ahlakından nasıl yararlanacağımıza dair farkındalık oluşturmak" gayesini taşıdığını ifade eder (Demirkol, "Önsöz", s. 7-8). Yazarın burada bilinçli şekilde *erdem etiği* yerine *erdem ahlakı* ifadesini kullanması, tartışmamız bakımından son derece mühimdir ve değerlendirme kısmında buna değinilecektir. Karakaya da İbn Miskeveyh, Tûsî, Devvânî gibi İslam ahlak düşünürlerinin ortaya koyduğu anlayışı "erdem ahlakı" olarak niteler (Karakaya, "Erdem Ahlakındaki Erdemler ile İslam Ahlakındaki Güzel Davranışlar Arasındaki Uyum", s. 90).

Yabancı literatürde de İslam ahlak filozoflarının yaklaşımlarının erdem etiği olarak nitelendiği görülmektedir. *Oxford Handbook of Virtue* kitabında yer alan, Elisabeth Bucar'ın "Islamic Virtue Ethics" makalesinde İbn Miskeveyh konu edinilir ve hem erdemler anlatımına yer ayırması hem de erdemlerin nazarı olarak değil ameli düzeye gerçekleştirilmesinin önemine işaret etmesi bakımından filozofun ortaya koyduğu erdem etliği (virtue ethics) olarak yorumlanır. Makalenin birçok yerinde yazarın "İbn Miskeveyh'in erdem etliği" ifadesini kullandığı görülür (Bucar, "Islamic Virtue Ethics", s. 208-209).

11 Ashraf Adeel ve Karakaya, bu bağlamda itidal ilkesinin Kur'an'da nasıl yer aldığını gösterecek örnekler verir ve itidal ilkesine dayanan bu geleneğin, yeni bir İslam erdem etiği olarak yeniden canlandırılması çağrısında bulunur (Adeel, "Moderation in Greek and Islamic Traditions", s. 7-15, 25; Karakaya, "Erdem Ahlakındaki Erdemler ile İslam Ahlakındaki Güzel Davranışlar Arasındaki Uyum", s. 110).

12 "Islamic Bioethics" isimli makalesinde Mohammad Widigdo, "Ortaçağ İslam filozofları" tarafından geliştirilen ahlak teorisini erdem etiği olarak niteler ve çağdaş İslam âlimlerinin, "orta yol" veya "itidal'e dayanan bu erdem etliğini daha fazla geliştirebilir ve ayrıntılandırabilirse, bazı çağdaş biyomedikal etik sorunlara çözüm önerileri sunabileceğini ileri sürer (Widigdo, "Islamic Bioethics", s. 19).

Amana Raquib ve diğerlerinin "Islamic virtue-based ethics for artificial intelligence" isimli makalesi, başta Gazzâlî olmak üzere pek çok İslam âliminin ortaya koyduğu ahlak teorisinde derin bir erdem anlayışının olduğunu, bunun yapay zekâ ile ilgili sorunlar başta olmak üzere pek çok modern ahlak problemine çözümler sağlayabilecek kapasitede olduğunu vurgular. Ayrıca makale, İslam metafiziğinin makâsıd anlayışının, insan ve evrenin belli bir amaca yönelik yaratıldığı fikrini sunduğunu, bunun da makâsıd temelli bir erdem etiği sunarak sorunlara yeni bir çözüm perspektifi verebileceğini teklif eder (Raquib v.dğr., "Islamic virtue-based ethics for artificial intelligence").

13 Atif Khalil, "On Patience (Sabr) in Sufi Virtue Ethics" isimli makalesinde, tasavvuf-ta ahlakın tam bir karakter şekillendirme olarak yorumlandığına işaret eder. İlahî

5. Dinî ahlak modern çağda anlatılırken, Kur’ânî ilkeler merkeze alınmak şartıyla çağdaş ahlak teorilerinden faydalanılabilir. Kur’an’dan hareketle bir erdemler listesi çıkarılabileceği için, bu değerleri merkeze alan bir İslam erdem etiği ortaya konabilir.¹⁴ Erdem etiği, ahlakta İslamî olanın sade ve işlevsel olarak ortaya konması ve öğretimi için modern çağda bir imkân sunmaktadır.¹⁵

Görüldüğü üzere İslam erdem etiğinden bahseden kaynaklar ya Kur’an’daki ve sünnetteki ahlakî içeriğin erdemleri zikrettiğine, vurguladığına veya bir karakter inşasını hedeflediğine dikkat çekmekte yahut Resûlullah’ın hayatı veya diğer peygamberlerin kıssalarının ahlakî örneklik sunmasından hareket etmekte, ya da İslamî literatürde erdemlere veya ahlaki yetkinleşmeye vurgu yapan eserleri dikkate alarak İslam ve erdem etiği arasında benzerlik kurmaktadır. Bu benzerlik kurma gayretinin motivasyonu olarak ise bazı müelliflerin erdem etiğini “modern çağda dinî ahlakı ortaya koyabilmek için bir imkân olarak” gördüğünü anlamaktayız. Şimdi bu yorumların isabetini değerlendirebilmek için erdem etiğinin ne olduğunu ortaya koymaya çalışalım.

isimlerle ahlaklanma yoluyla bir karakter dönüşümü, belli erdemlerin kazanılması şeklinde bir ideal sunan tasavvuf, Khalil’e göre İslam erdem etiğini kapsayan ancak bununla sınırlı olmayan bir disiplindir (Khalil, “On Patience (Sabr)”, s. 71-72). Abdullahi Hassan Zaroug da “Ethics from an Islamic Perspective: Basic Issues” makalesinde, fıkıhın değil ama tasavvufun ahlak yaklaşımının erdem etiği olarak nitelenebileceği kanaatini gerekçelendirir (Zaroug, “Ethics from an Islamic Perspective”, s. 53, 58-61).

14 Bu iddia Türkçe literatürde belirgin şekilde Cafer Sadık Yaran’ın çalışmalarında görülebilir. Yaran, “felsefî olanı esas alıp dinî olanla onu zenginleştirmek yerine dinî olanı esas alıp felsefî olanı onu zenginleştirmekte kullanmanın” isabetli olduğunu, bu bağlamda erdem etiğinin, hem “alternatif bir ahlak kuramı olarak hem de bazen liberalizme karşı muhafazakarlığa doğal olarak daha yakın olduğu şeklindeki tartışmalara konu olması yönüyle çok yönlü” bir etik teori olması bakımından İslam ahlakını ifadede dikkate alınabileceğini önerir. Bunu yaparken klasik dönemde Eflâtuncu-Aristocu ahlakın, Osmanlı son döneminde Kant ahlakının merkeze alınıp, onun İslamî olanla zenginleştirilmesi tarzında değil de, Kur’an’ın merkeze alınması gerektiğini söyleyen Yaran, bu arka planla Kur’an’daki temel erdemleri çıkarsamaya çalışır (Yaran, “Erdem Etiği ve Ödev Etiği Açısından İslam Ahlak Felsefesi”, s. 407, 408, 418). Neticede Kur’an’ı merkeze alarak adalet, muavenet, iffet ve merhamet olmak üzere dört temel İslamî erdem merkez olduğunu çalışmalarında vurgular (Yaran, *İslâm’da Ahlâk’ın Şartı Kaç ?*, s. 114-120).

15 Yaran, “İslâm’da Ahlâk’ın Şartı Kaç?”, s. 50-53. Yabancı literatürde de bu imkâna işaret eden çalışmalar mevcuttur. Önceki maddeler bağlamında işaret ettiğimiz kaynaklardan Widgeo, Raquib ve Zaroug’un makaleleri benzer bir imkânı zikreden eserler olarak öne çıkar.

2. Erdem Etiği (Virtue Ethics) Nedir ve Dinlerle İlişkisi Nasıldır?

İslam ahlakının erdem etiği olarak değerlendirilmesinin imkânını sorgulayan bu makaledeki zorunlu adımlardan biri, “erdem etiği” yaklaşımının ne olduğunun, tarihsel gelişimi ve fikrî tazammunları bakımından özet, ancak apaçık bir biçimde ortaya konmasıdır. Böylece İslam ahlakı ile ilişkilendirilen noktaların belirginlik kazanması ve söz konusu ilişkilendirmenin isabetli olup olmadığı daha sarîh biçimde ortaya çıkacaktır. Erdem etiği (virtue ethics), “erdemlerin bir huy haline gelerek insanda karakter niteliği kazanmasını hedefleyen, böylece erdemlerle ahlakî karakteri merkeze alan Aristocu ahlak anlayışını öne çıkaran ve bu şekilde kendisini, ‘kural veya sonuç merkezli’ olan Kantçı (ödev ahlakı) ve faydacı ahlaka karşı konumlandırarak modern bir normatif¹⁶ ahlak felsefesi teorisi” şeklinde tanımlanabilir.¹⁷ Bu teoriye göre ahlakta mühim olan şey bireyin karakterini geliştirmek ve erdemleri onda kalıcı bir nitelik olarak yerleştirmektir. Bu sebeple ahlak öznesi merkezli bir teori olup, “Nasil eylemlerde bulunmalıyım?” sorusu yerine, “Nasil bir insan olmalıyım?” sorusunu temel araştırma konusu kılmıştır. Eylemlerimizin nasıl olması gerektiği, hangi ilkeyi esas alacağı gibi eylemi merkeze alan soruşturmalar değil de, karakterimizde hangi huyların yerleşmesi gerektiği gibi erdem merkezli soruşturmalar yapar.¹⁸ Erdem etiğinin kural-merkezli değil areatik yani erdemci/erdem merkezli oluşunun anlamı budur.

Yukarıda verdiğimiz tanımından da anlaşılacağı üzere erdem etiği, her ne kadar ilhamını Antikçağ’dan alsada da esasında modern bir yaklaşımdır. Burası son derece mühimdir, çünkü İslam erdem etiğinden bahseden pek çok kaynak, erdem etiğinin hareket noktası Aristo’nun ahlak düşüncesi olduğu için Antikçağ veya Ortaçağ’a referansla erdem etiğinden söz etmektedir. Halbuki Kantçı ve faydacı teoriye alternatif olarak önerilen erdem etiği, XX. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkmış bir teoridir. Bu sebeple erdem

16 Etik (ahlak felsefesi) araştırmaları genel olarak teorik ve pratik olmak üzere ikiye ayrılır. Teorik araştırma, filozofun ulaşmaya çalıştığı gayeye bağlı olarak betimleyici (deskriptif), normatif ve metaetik şeklinde olabilir. Betimleyici araştırmalar, ahlakın ne olduğu, nereden geldiği gibi ahlak fenomenini açıklamayı hedefleyen teoriler üretirken metaetik çalışmalar, bizatihi ahlak araştırmasının anlam ve sınırlarına odaklanmakta, normatif araştırma ise, “İyi ahlak nedir?” sorusunu sorarak ahlakî ideali ortaya koyan teorilere ulaşmaktadır. Modern dönemde üç temel normatif teori zikredilir: Faydacı teori, ödev ahlakı (vazife) teorisi ve erdem etiği teorisi. Dolayısıyla temel kaynaklarda erdem etiği normatif teoriler arasında konumlandırılır. Ancak bunun sadece teorileri öğretirken kolaylık sağlaması için yapılan bir konumlandırma olduğu, esasında erdem etiğinin belli bir durumda ne yapılacağını söylememesi bakımından normatif olmayan bir teori olarak görülmesi gerektiği de ifade edilmiştir (Kart, “Erdem Etiği Normatif Midir?”, s. 107).

17 Hursthouse, *On Virtue Ethics*, s. 1; Hursthouse, “Virtue Ethics”.

18 Hursthouse, *On Virtue Ethics*, s. 25.

etiğini “erdemleri vurgulayan bir yaklaşım” olarak tanımlamak, onun ayırt edici ve yeterli bir ifadesi değildir.¹⁹ Bir teori veya yaklaşımın erdemlerden söz etmiş olması yahut kendisinden bir erdem anlayışı çıkarsanabiliyor olması, onun erdem etiği (virtue ethics) olduğu anlamına gelmez, onun bir erdem teorisine (virtue theory) veya -Türkçe literatürdeki yaygın tercihi düşünerek- erdem ahlakına²⁰ sahip olduğu anlamına gelir. Söz konusu fark, erdem etiğine dair güncel çalışmalarda açıkça ifade edilir:

Yeni Aristocu erdem etiğini anlamak için, önce erdem teorisıyla (virtue theory) erdem etiği (virtue ethics) arasındaki ayrımı kavramak gerekir. Erdem teorileri, erdemin ne olduğuna dair açıklamalar sunar ve Kantçılık veya faydacılık gibi daha geniş etik teorilerin bir parçası olabilir. Buna karşılık, erdem etiği, erdemi merkezî kavram olarak benimseyen bir etik teorisi türüdür. Bu bakımdan, erdem etiği; ödevler, ilkeler ve kuralları merkeze alan deontolojinin ve mutluluğu, refahı veya haz almayı temel değerler olarak gören faydacılığın bir alternatifi olarak öne çıkar.²¹

Görüldüğü üzere erdem teorisi veya erdem ahlakı, genel olarak erdemlerle ilgilenen, onlara dair izahlar sunan, erdem hakkında bir perspektif, bir ilke sunan bütün yaklaşımlar için kullanılabilen bir ifadedir. Buna karşılık erdem etiği, erdemi tamamen merkeze alan ve aşağıda değineceğimiz temel ilkeler etrafında oluşmuş, diğer çağdaş etik teorilere alternatif olarak teklif edilmiş modern bir teoridir. Buna göre, Kant’ın maksimi çerçevesinde ortaya çıkan temel erdemlerden söz etmek suretiyle Kantçı erdem teorisinden-ahlakından bahsedebiliriz ancak Kant’ın erdem etiğinden söz edemeyiz.²² Bilici’nin şu izahı da tabloyu belirginleştirir:

19 Hursthouse, *On Virtue Ethics*, s. 4.

20 Bu noktada, *ahlak* ve *etik* kavramlarının aynı anlama gelmediğini, bu sebeple de *erdem etiği* ve *erdem ahlakı* ifadelerinin de aynı anlama gelemeyeceğini belirtmek gerekir. Basitçe “ahlak felsefesi, ahlakın felsefi nitelikte sorgulanması, araştırılması” anlamına gelen etik kavramına karşılık, ahlak normatif bir kavram olup, belli davranış ilkelerini ve kurallarını ifade eder (bk. Hümeysra Özturan, “Etik Ahlak Arasında: Türkçe Ahlak Felsefesi Literatürüne Dair Etik Kavramı Kullanımı Üzerinden Bir Değerlendirme”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, s. 167-204). Dolayısıyla bir eserden erdem teorisi çıkarsanabilmesi, o eserin bir ahlak anlayışı ortaya koyduğunu gösterir; bu sebeple o eserde erdem teorisinden söz edilebiliyorsa, bir erdem ahlakı sunduğunu da söyleyebiliriz. Erdem ahlakı ve erdem etiği arasındaki fark, İngilizce’de *virtue theory* ve *virtue ethics* arasında gözetildiği için, burada değerlendirdiğimiz yayınlarda *Islamic virtue theory* değil de *Islamic virtue ethics* ifadesini kullananlar dikkate alınmıştır. Benzer şekilde Türkçe literatür değerlendirilirken de yazarın erdem etiği veya erdem ahlakı ifadelerinden hangisini tercih ettiği dikkate alınarak yorum yapılmıştır. Ancak yazar, modern bir teori olarak erdem etiğini kastettiği halde erdem ahlakı ifadesini kullanmışsa -ki Türkçe literatürde bunun örneklerini de görmekteyiz-, yine değerlendirmemizde yazarın kastettiği anlam dikkate alınmıştır.

21 Snow, “Neo-Aristotelian Virtue Ethics”, s. 321.

22 Farrell, “Theism and the Wisdom of Virtue Ethics”, s. 48.

Bu noktada erdem etiği ve erdem teorisi arasında bir ayrımı da vurgulamak gerekmektedir. Erdem teorisi genel olarak erdemlerle ilgilenen ve onları açıklayan bir düşünceye işaret ederken, erdemin ahlakta merkezî mi olduğu yoksa daha başka temel bir kavram veya önermeden mi türediği sorularına bir cevap vermemektedir. Yani erdem etiği kendi başına bir felsefî görüş olarak ortaya çıkarken erdem teorisi pekâlâ onun eleştirdiği diğer modern ahlak teorilerinde de ortaya çıkabilmektedir. Bu açıdan erdem etiği daha dar bir kapsamda erdemin ahlakın merkezî olduğu düşüncesine yaslanmaktadır. Bunu bir örnekle açmak gerekirse, yalan söylememenin erdem olduğu üzerinde Kantçı, faydacı etik teoriler de erdem etiğini savunanlar da ittifak edeceklerdir. Ancak bunun sebebi veya rasyonel olarak gerçekleştirilmesi noktasında bu teoriler arasında birbirine zıt düşünceler gözlenmektedir.²³

Ortaya konan bu ayrıma göre, herhangi bir felsefî yahut dinî yaklaşımın sadece erdem teorisine sahip olması veya ondan bir erdem ahlakı çıkarılabilmesi, onun erdem etiği kapsamında değerlendirilmesine yetmemektedir. Erdem etiği olarak nitelenebilmesi için, modern erdem etiği teorisinin temel önermelerine uygunluk göstermesi bir ölçüt olarak görülmektedir. Ancak kaynaklarda en çok vurgulanan kriterin daha ziyade, söz konusu ahlak teorisinde “erdeme merkezî bir rol verilmesi” olduğunu görmekteyiz.²⁴ Bunun tam olarak ne anlama geldiği ise erdem etiğinin ortaya çıkışının tarihsel anlatımında belirginlik kazanacaktır.

Erdem etiğinin tarihi XX. yüzyılın ikinci yarısıyla, Elisabeth Anscombe’nin (1919-2001) 1958’de yayımladığı “Modern Moral Philosophy” makalesiyle başlatılır. Anscombe bu makalede, döneminin yaygın ahlak teorileri olan Kantçı ve faydacı etiğin zeminini oluşturan yasa, görev, ödev, sorumluluk gibi kavramların modern çağda geçerliliğini yitirdiğini, bu sebeple yeterli bir ahlak teorisi sunamayacaklarını ileri sürmektedir. Ona göre Aristo’nun karakter merkezli etiğinde modern bir imkân bulunabilir, ancak Antikçağ ve Ortaçağ’da metafizik arka plana dayalı ahlakın da günümüzde anlamını yitirdiği için bu ancak bilimsel bir insan doğası-yetkinleşmesi anlayışına referansla yapılmalıdır. Anscombe böylece modern bilim ve psikolojiye dayalı bir erdem-karakter gelişimi fikri çerçevesinde yeni etiğin imkânını teklif eder.²⁵ Anscombe’nin çağrısından ilham alan modern ahlak filozofları Bernard Williams (1929-2003), Philippa Foot (1920-2010), Alasdair MacIntyre (d. 1929), Michael Slote (d. 1941), Rosalind Hursthouse (d. 1943) ve Julia Annas (d. 1946) gibi isimlerin eserleriyle şekillenen erdem etiği son yirmi yılda gittikçe dallanıp budaklanarak yekpare bir anlayış olmaktan

23 Bilici, “Çağdaş Erdem Etiği Bağlamında Din ve Ahlak İlişkisi”, s. 72-73.

24 Soloman, “Early Virtue Ethics”, s. 303.

25 Anscombe, “Modern Moral Philosophy”, s. 1-19; Anscombe, “Modern Ahlak Felsefesi”, s. 281-301.

uzaklaştı. Erdemin bilişsel olup olmadığı, erdemin merkeziliğinin tam olarak nasıl anlaşılması gerektiği vb. pek çok konuda muhtelif yaklaşımlar belirdi. Bu sebeple modern kaynaklar artık erdem etiği demek yerine çağdaş erdem etikleri ifadesinin daha uygun olacağını telaffuz etmeye başlamışlardır.²⁶ Ancak burada konumuz, çağdaş erdem etiklerinin arasındaki ince ayrımlar olmadığı için, erdem etiği teorisi dendiğinde akla gelebilecek temel önermeleri çıkarsamak yeterli olacaktır. Böyle bir gaye ile bakıldığında, erdem etiğinin birtakım karakteristik özellikleri zikredilebilir:

(i) Ahlaklı eylemi bir ölçüte, ilkeye, kurala bağlamak yanlıştır. Erdem etiği, bir şeyin mutlak, tanımlanmış şekilde iyi veya kötü olduğunu söylemez, böyle bir belirlemeye karşı çıkar.²⁷ Bu sebeple yasa merkezli bir ahlak anlayışına karşıdır. Yasa, görev ve sorumluluk üst bir otorite iması taşır, erdem etiği ise tamamen kendisinden hareketle ahlakî yetkinleşmeyi hedefleyen bireyi idealize eder.²⁸

(ii) Eylem değil erdem, dolayısıyla erdemi taşıyacak olan özne merkeze alınmalıdır.²⁹ Eylemde, eylemin öznesini erdeme götürmesi esas alınır. Buna göre bir eylemi ahlaklı kılan şey, onun herhangi bir ilkeye, kurala, maksime, kritere uygunluğu değil, bireye erdemli karakteri kazandırıp kazandırmamasıdır.³⁰ Tek başına ahlaklı bir eylemin yapılıp yapılmamasından ziyade, ahlak öznesinin bu eylem veya eylemlerle dönüşeceği insan

26 Soloman, “Early Virtue Ethics”, s. 317; Bilici, “Çağdaş Erdem Etiği Bağlamında Din ve Ahlak İlişkisi”, s. 72.

27 Annas, “Virtue Ethics”, s. 524. Hursthouse bu noktada, erdem etiğinden hiçbir ilke türetilmeyeceği iddiasına şu şerhi koyar: “Dürüst bir insan olmalısın, hayır sever bir insan gibi davranmalısın!” şeklinde erdemlerin gerçekleştirilmesi tarzında bir kuralılık erdem etiği için mümkündür (Hursthouse, *On Virtue Ethics*, s. 17). Fakat burada erdem etiği için mümkün olmayan şey, hangi davranışın dürüstçe veya hayır severce olacağına dair, her eylem için geçerli olabilecek bir ilke veya kural getirmektir. “Böyle bir olayda dürüst bir insan nasıl davranırsa sen de öyle davran!” şeklindeki bir ilke (Hursthouse, *On Virtue Ethics*, s. 34), sadece zihin için bir düşünme alanı sağlar, ancak ahlaken doğru eylemin tanımlanmasına müsaade etmez. Nitekim erdem etiği de etik teorilerin bu tanımlama/sınırlama girişimine karşı çıkmaktadır.

28 Bu ana fikrin tartışıldığı metinler olarak bk. McDowell, “Virtue and Reason”; Hursthouse, “Virtue Ethics”; Annas, “Virtue Ethics”, s. 534-535; Bilici, “Çağdaş Erdem Etiği Bağlamında Din ve Ahlak İlişkisi”, s. 83.

29 Annas, “Virtue Ethics”, s. 523-524; Mcleer, “An Aristotelian Account of Virtue Ethics”, s. 209. Mcleer, erdemin merkeze alınmasının hangi oranda olacağı hususunda aşırı ve eksik yorumların mevcudiyetine işaret eder. Burada dikkat çekici olan, bir teorinin erdem etiği sayılabilmesi için o teorideki bütün kavramların erdemden türetilmesi ve bütün kavramların erdeme indirgenebilmesi gerektiğini söyleyen teorisyenlerin dahi bulunmasıdır. Mcleer’in da vurguladığı üzere böyle bir kriterle bakıldığında Aristo dahi erdem etiği çerçevesinde değerlendirilemez (Mcleer, “An Aristotelian Account of Virtue Ethics”, s. 212).

30 Hursthouse, *On Virtue Ethics*, s. 15; Statman, “Introduction”, s. 6-7.

dikkate alınır. Bu yüzden “Nasıl bir insan olmalıyım?” sorusu her şeyden öndedir.

(iii) Ahlaklı eylemin ölçütü kural veya ilke değil örnek insandır.³¹ Erdemli bir insanın nasıl eylemde bulunması bekleniyorsa öyle eylemde bulunmalıdır. Bu sebeple erdem etiğinde rol model, ahlakî yetkinleşme süreci için ahlakın kaynağı işlevi görür.³²

(iv) Rol modeli ahlaklı kılan nedir sorusunun cevabı, herhangi bir prensip veya ölçüt şeklinde ifade edilecek şekilde bu teoride mevcut değildir. Bir toplumda erdemli olarak öne çıkan insan rol model olabilir, yetkinleşme adayı birey, pratik bilgeliği ile o kişideki erdemi görür, değerlendirir ve gerektiği şekilde ona öykünür veya onu eleştirir, dönüştürür, kendinde gerçekleştirir. Dolayısıyla erdem etiğinde esas olan bireyin pratik bilgeliği (*fronêsis*), toplum içerisindeki ahlakî rol modeller üzerinden bunu kullanarak geliştirmesidir.³³

Bu ortak noktalara ilaveten, temel erdem etikçilerinin büyük bir çoğunluğunun natüralist olduğunu belirtebiliriz. Yeni Aristocu erdem etikçileri³⁴ dahi Aristo’nun teleolojik âlem anlayışını artık kabul etmemekte, modern dönemde etiğin çağdaş veriler ışığında biyolojiye dayanması gerektiğini açıkça ifade etmektedirler. Daha anlaşılır bir ifade ile erdem etikçileri, “insanın âlemdeki gayesini yerine getirmesi” esasına dayalı *ergon* argümanı-yla³⁵ ortaya konan Aristocu yaklaşım yerine, insanı, türünü devam ettiren biyolojik bir canlı olarak gören ve bu temelde bir insan doğası değerlendirmeye çalışan doğalcı yaklaşımı esas alırlar.³⁶ Böyle bir tercihin, insanı metafizik bir varlık alanıyla ilişkilendiren anlayışlara karşı olacağı açıktır. Annas ve Hursthouse, bunun zorunlu olarak etiği metafizikten ayırmak anlamına gelmeyebileceğini, ancak metafizikten hareket ederek etiğe gitmeyi reddedeceğini belirtir.³⁷ Nitekim erdem etiğinde manevi kabullere

31 Hursthouse, *On Virtue Ethics*, s. 33-35; Audi, “Acting from Virtue”, s. 466.

32 Statman, “Introduction”, s. 10; Trianosky, “What is Virtue Ethics All About?”, s. 44.

33 Annas, “Virtue Ethics”, s. 528-529; Hursthouse, *On Virtue Ethics*, s. 34-35, 39; Audi, “Acting from Virtue”, s. 468.

34 Philippa Foot, Rosalind Hursthouse, Julia Annas gibi önde gelen erdem etikçileri bu gruba dahildir.

35 *Ergon* argümanının ne olduğu ve İslam dünyasına intikali için bk. Özturan, *Akıl ve Ahlak*, s. 53-60.

36 McPherson, “Does Spirituality Have a Place in Neo-Aristotelian Virtue Ethics?”, s. 47, 51-53.

37 Annas, erdem etiğinin tanımı gereği doğalcı olmadığını ama başlangıcını metafizikten almaya karşı olup, doğal bilimlerden almaya açık olduğunu belirtir. Buna göre erdem etiğinde metafizik asla etiğe öncelikli olamaz, metafizikten etiğe hareket edilemez. Fakat etik değerlendirmeleri kullanarak metafizik sonuçları soruşturabilir. Buna karşılık etik, ahlaklı eylemin ne olabileceğine dair arayışı sırasında biyoloji ve

yer açma gayretindeki makalesinde dahi McPherson, erdem etiğinin genel yapısı itibarıyla doğaüstücülüğe karşı olduğunu ve erdem etiğinin natüralizm temelinde yükseldiğini, dolayısıyla kendisinin sıra dışı bir işe kalkıştığını itiraf eder.³⁸

Metafizik kabullerden hareket etmeyi reddederek, natüralist bir arka planla erdemi öne çıkardığını belirttiğimiz bu noktada erdem etiğinin, dinlerle ilişkisinin ne olduğu sorusunu sormak gerekmektedir. Öncelikle belirtmeliyiz ki, hiçbir erdem etiği yaklaşımı, tezini ortaya koymak için teizme başvurmamaktadır. Başka bir ifadeyle erdem etiği yaklaşımı, ahlakı anlamlandırmak için dine veya inanca referansta bulunmaz.³⁹ Bununla beraber herhangi bir dinin ahlakî içeriğinin erdem etiği teorisi çerçevesinde yorumlanması ve ortaya konmasının, erdem etikçilerinin belirgin biçimde karşı çıkmadıkları ve hatta olumlu baktıkları bir şey olduğunu söylemeliyiz.⁴⁰ Ancak erdem etiğinin zorunlu olarak dini gerektirmediğini, erdem etiği ve dinleri bir arada konuşmanın, çoğunlukla erdem etiğinin geliştirilmesi yönündeki literatürde değil de dinî ahlakın modern dönemde ifade edilebilmesi bağlamındaki metinlerde gündeme geldiğini de belirtmeliyiz.

Erdem etiğinin dinlerle ve dinî ahlakla ilişkisine dair, bilhassa hristiyan ahlakı ekseninde geniş bir literatür oluşmuştur. Konu hakkındaki tartışmaları özetleyen çalışmasında Bilici, erdem etiği ve din ilişkisinin basit bir kucaklama veya reddetmeden ibaret olmadığını ortaya koyar. Özetle ifade edersek; dinî ahlakın erdem etiğiyle uzlaştığını kabul edenler de, buna şiddetle karşı çıkanlar da mevcuttur. Karşı çıkanlar arasında erdem etikçileri bulunduğu gibi muhtelif dinlere mensup teologlar da vardır. Dolayısıyla uyumsuzluğa dair gerekçeler, dinî ahlakın erdem etiğinden daha yüce ve geniş olduğu şeklinde olabildiği gibi, dinî ahlakın erdem etiğinin sağladığı avantajlara sahip olmadığı şeklinde erdem etiğini yüceltici tarzda da olabilmektedir. İlk grupta değerlendirilebilecek gerekçeler; erdem etiğinin bireyci yapısı sebebiyle egoist bir teori sunduğu, buna karşılık dinlerin, bütün insanları dikkate alan diğerkâm bir ahlak sunduğu, erdem etiğinin eylemi temellendirmede bireysel arzu ve motivasyonlara natüralist temeldeki vurgusunun ahlakı nesnel temelden koparıp onu izafileştirdiği gibi erdem etiğine yönelik suçlamaları içerir. Yahut erdem etiğinde kendi kendine yeten erdemli birey anlayışının, Tanrı karşısında eksik ve onun yönlendirmesine muhtaç mümin tipolojisiyle uyumsuzluğu vurgulanır. Tanrı'nın gönderdiği kurallara boyun eğmesi gereken ahlakî özne anlayışının, eylemler için

psikoloji gibi naturalist temelli modern bilimlerin mevcut bilgilerinden hareket edebilir, onları başlangıç noktası kılabilir (Annas, "Virtue Ethics", s. 526-528).

38 McPherson, "Does Spirituality Have a Place in Neo-Aristotelian Virtue Ethics?", s. 47.

39 Farrell, "Theism and the Wisdom of Virtue Ethics", s. 48; Statman, "Introduction", s. 15.

40 Annas, "Virtue Ethics", s. 526.

pratik bir ölçü vermekten kaçınan erdem etiğinden ziyade Kantçı deontolojik ahlak anlayışına uygun düştüğünün altı çizilir. Ancak en esaslı eleştirilerin, dinde ahlaklı olanı belirleyici olanın, metafizik ilkeye bağlı olarak zorunluluğu ortaya çıkan temel ilkeler ve kurallar olduğu, buna karşılık erdem etiğinin açıkça ve ısrarla ilkeye ve kurala bağlı olmayacak şekilde erdemi merkeze aldığını vurgulayanlar olduğunu söyleyebiliriz.⁴¹

Erdem etiği ve dinî ahlakın uyumsuzluğa işaret eden yaklaşımlara karşılık erdem etiğinin dinî ahlaklarla ilişkilendirilmesine olumlu bakan erdem etikçilerinin ise sıkça, dinî lider ve peygamberlerin, erdem etiğinde önemi vurgulanan rol modeller olarak görülebileceğini belirttiğini görmekteyiz. Ayrıca dinlerin insanı toplumsal bir varlık olarak görmesi ve bir cemaat ekseninde onunla bağ kurmaya çalışmasının, erdem etiği geleneğinde de vurgulanan, toplum içinde karakter gelişimi anlayışına uygun düştüğü ifade edilmiştir. Bununla birlikte dinlerin insandan beklediği Tanrı'ya karşı şükredici olma vb. özelliklerin kuraldan ziyade karakter niteliği olduğu ve karakter eğitimi öncelikle erdem etiğinin bu bakımdan diğer modern teorilere göre dinlere en uygun olanı olarak görülebileceğini söyleyenler olmuştur. Hatta bu noktayı, dinî ahlakı özümsemiş insan tipi oluşturma da erdem etiğini diğer teorilere göre daha işlevsel kılan bir husus olarak vurgulayanlar fazlaca görülmektedir.⁴²

Erdem etiği ve dinlerin uyumunu bir durum tespiti olarak yapmaktan ziyade, bu durumu dinî ahlakın modern çağda yeniden ortaya konmasında bir imkân olarak görenleri de bu bağlamda zikretmek gerekebilir. Bu noktada zikredilmesi gereken Alasdair McIntyre (d. 1929), ahlakın temel kavramlarını anlamlı kılan sosyal zeminin yitirildiğine dair erdem etikçilerinin tespitine katılır ve tam da bu sebeple dinî gelenekten edinilen erdemlerin ilkesel olarak soyutlanıp istenen çağa uydurulacak nitelikte evrensel olmadığını ileri sürer. McIntyre'a göre yapılması gereken, söz gelimi hristiyan değerlerin içselleştirilmesi, erdem etiğinde vurgulandığı üzere karakter özelliği olarak sindirilmesi ve ortak inanca sahip cemaat içerisinde içkin şekilde yaşanmasıdır.⁴³ Nitekim Stanley Hauerwas da (d. 1940) "yükümlülük" merkezli bir ahlak teorisinin, ahlakî yaşantımızı açıklamakta yetersiz olduğunu belirterek, dinî ahlakın sorumluluk temelinde ortaya konmasının eksikliğine işaret eder.⁴⁴ Dolayısıyla bu kişiler için erdem etiği, dinî ahlakın modern çağ-

41 Bilici, "Çağdaş Erdem Etiği Bağlamında Din ve Ahlak İlişkisi", s. 139, 141, 145, 172, 173.

42 Bilici, "Çağdaş Erdem Etiği Bağlamında Din ve Ahlak İlişkisi", s. 127, 142, 148, 149, 173.

43 McIntyre, *Erdem Peşinde*, s. 25-32, 107-124, 351-386.

44 Hauerwas'ın erdem etiği ve din ilişkisine dair görüşlerinin bir özeti için bk. Bilici, "Çağdaş Erdem Etiği Bağlamında Din ve Ahlak İlişkisi", s. 142-164.

da yaşanması için verimli bir perspektif sunar. Yine çağdaş din felsefesinde teizm savunusu olarak dikkat çeken ilahî motivasyon teorileri de, Tanrı'nın "mutlak iyi ve iyinin örneği" olmasından hareketle insanı iyi olmaya yönelik motive edişine vurgu yaparlar. Buradaki "iyi"nin "karakter niteliği" olarak yorumlanması suretiyle ilahî motivasyon teorilerinin de erdem etiği bağlamında bir dinî ahlak çerçevesi sunduğu ileri sürülmüştür.⁴⁵

Din-erdem etiği ilişkisine dair zikredilen ve İslam özelinde olmayan olumlu kanaatlerin, bir önceki bölümde İslam ve erdem etiği ilişkisini kuran eserlerde vurgulanan gerekçelerle benzerliği ortadadır. Bu da bize, günümüzde literatürünü gittikçe genişleten ve kendisine yönelen ilgi artan erdem etiğinin, modern dönemde dinî ahlak vurgusu yapabilmek için bütün dinler tarafından bir imkân olarak görüldüğünü göstermektedir. Şimdi, İslam ahlakî özelinde bunun isabetli olup olmadığına dair, literatürde dile getirilmiş hususları da kapsayarak bir değerlendirme sunmaya çalışalım.

3. İslam Ahlakı Erdem Etiği midir?

Erdem etiği ve onu İslam ile ilişkilendiren çalışmalara dair buraya kadar verilen bilgiler ışığında bir değerlendirme yapabilmek için eksik kalan son adım, "İslam ahlakı" ifadesiyle kastedilenin aydınlatılmasıdır. Bu gaye ile bakıldığında, öncelikle İslam ahlakının, dinin temel kaynakları olan Kur'an'da ve hadislerde sunulan ahlakî bilgileri ve tasavvurları ifade ettiği söylenmelidir. Bunlara ilaveten, İslam coğrafyasında üretilmiş fıkıh, kelim, felsefe, tasavvuf gibi ilmî disiplinler kapsamında üretilen ahlaka dair içeriğe sahip metinlerle ortaya konan kavram, bilgi ve yaklaşımları da İslam ahlakî çerçevesinde değerlendirmek uygun görünmektedir.⁴⁶ Nitekim buradaki bahsimiz olan "İslam erdem etiği"ne dair tartışmalar da bütün bu literatür ekseninde yapılmıştır. Bu makalede gayemizin, İslam ahlakına dair birikim her yönüyle dikkate alındığında erdem etiği ile ilişkinin nasıl olması gerektiğine dair bir değerlendirmeye ulaşmak olduğu düşünüldüğünde, hem İslam'ın temel kaynakları olan Kur'an ve hadisleri hem de İslamî disiplinlerde belirginleşen ahlak yaklaşımlarını da dikkate alarak değerlendirmeler sunmak gereklidir.

45 Bilici, "Çağdaş Erdem Etiği Bağlamında Din ve Ahlak İlişkisi", s. 174.

46 İslam kültüründeki ahlakî birikim dendiğinde, ahlakî doğrudan bir konu olarak ele almayan ancak kendisinden ahlak problemlerine yönelik tasdiklerin ve tasavvurların çıkarsanabileceği edebî metinler, coğrafya, fizik, tıp gibi alanlarla ilgili çalışmalar da dikkate alınmalıdır (söz konusu eser türlerine dair bir tasnif önerisi olarak bk. Mustakim Arıcı, "Başlangıçtan 19. Yüzyıla İslam Ahlak Düşüncesine Bütüncül Bir Bakış: Konu-Problem [Mevdû'-Mesâ'il] Ayrımı Temelli Bir Literatür Tasnifi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 63/1 [2022]: 81-120). Ancak bu makalede mukayeseye konu olan taraflarından biri etik bir teori olduğundan, ahlakla ilişkisi daha doğrudan olan ilmî disiplinlere odaklanılmıştır.

Kur'an-ı Kerim, nâzil olduğu andan itibaren müslümanların uyması gereken ahlakî kurallar ve muttasıf olmaları gereken ahlakî niteliklere dair yönlendirmelerde bulunmuştur. Nitekim Hz. Âişe'nin, Resûlullah'ın ahlakını soranlara, "O'nun ahlakı Kur'an'dı" cevabını verdiği bilinmektedir.⁴⁷ Kur'an'ın ahlakî içeriğini eksiksiz bir şekilde ortaya koymak zor bir iş olmakla birlikte; Kur'an'da *adl, birr, hayr, hasene, ihsan, mâruf, sıdk, istikamet* gibi kavramlarla iyinin ve kötünün tabiatına dair açıklamalar, kötülük yapma imkânına sahip olması bakımından meleklerden farklı olunduğu gibi insanın ahlakî doğasına dair bilgiler, *hilm, affedicilik, anne-babaya karşı yumuşak* olmak gibi erdemler ve bunun karşısı erdemsizliklerin konu edildiğini söyleyebiliriz. Salih amel kavramıyla insanın yapması ve kaçınması gereken eylemlere bir sınır çizilmiş, hukukî ve ahlakî çerçevede bir arada sunulmuştur. Ancak âyetlerde iman ve salih amelin sürekli birlikte zikredildiğini, nihaî kurtuluşun gerçekleşebilmesi için salih amelin mutlaka imanla birlikte olması gerektiğinin vurgulandığını görmekteyiz. Hoşlanmamamıza rağmen bir şeyin kullar için emredilmiş olabileceğine işaret edilerek ahlak duygulardan ayrılmış, ilahî emir ve nehyin belirleyiciliğinin altı çizilmiştir.⁴⁸ Resûlullah da Kur'an ekseninde bir ahlak ortaya koymuş; yumuşak başlı, ölçülü, adil, müşfik, cömert, sabırlı, mütevazı bir karakter sergilemiş ve bu yönde ahlakî tavsiyelerde vermiştir. Sözleri, davranışları ve ikrarlarında muhatabının şahsını veya gündemdeki hususları dikkate alarak bağlamı dikkate alan cevaplar vermiştir.⁴⁹

Kelam disiplini kapsamında değerlendirebileceğimiz metinlere geldiğimizde, amelin imandan bir cüz olup olmadığı, iyinin ve kötünün dinî bildirimle belirlenen sıfatlar mı yoksa mutlak yüklemeler mi olduğu, eylemlerin bütünüyle bizim tercihimiz neticesi olarak gerçekleşip gerçekleşmediği gibi soruların bu metinlerde tartışıldığını ve bu sorular bağlamında beliren ahlakî yaklaşımların da İslam ahlakının teorik veçhesinde değerlendirildiğini görüyoruz.⁵⁰ Fıkıh ise İslam'da hukukî prensiplerin ahlakî boyutlarının varlığı düşünüldüğünde, esasında bütünüyle İslam ahlakı kapsamında dikkate alınması gereken bir disiplindir.⁵¹ Hususi olarak fıkıh usulündeki bazı ilkeler, maslahat kavramı, bilhassa tahsîniyyât kapsamındaki maslahatlar, diyânî-kazâî hüküm ayırımı gibi hususlar, fıkıh kapsamında ahlak düşüncesinin belirebileceği noktalar olarak öne çıkar. Felsefede ise İslam ahlak düşünürleri; belli bir kozmoloji, metafizik ve insan doğası anlayışı

47 Müslim, "Salâtü'l-müsâfirin", 139.

48 Kur'an'ın ahlakî içeriğine dair kuşatıcı ve özet anlatımlar için bk. Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, s. 29-42.

49 Koca, *Hadis ve Ahlak*, s. 89-91.

50 Bk. Çağrı, "Kelâm İlminde Başlıca Ahlâk Problemleri", *İslam Düşüncesinde Ahlak*, s. 49-62; Fahri, *İslam Ahlâk Teorileri*, s. 55-92.

51 Yıldırım, *İslam Hukukunun Aksiyolojik Boyutu*, s. 3-4.

çerçevesinde ideal insanı resmetmeye çalışmış, dolayısıyla sadece ahlak alanında değil, fizikten metafiziğe kadar yazdıklarında İslam ahlakı anlayışına katkıda bulunacak perspektifler sunmuşlardır. Tasavvuf alanındaki eserler ise, bireysel olarak insanın yolculuğuna odaklanarak ahlaki-dini yetkinleşmenin yollarını araştırmış, bu yoldaki mertebeler, duraklar, imtihanlara odaklanarak kavram ve yaklaşımlar üretmiştir.

Gerek Kur'an'dan gerek hadislerden gerek söz konusu ilmî disiplinlerin literatüründen, öne çıkarılan, tavsiye edilen, genişçe izah edilen erdemlerin listeleri çıkarılabilir, bu erdemler çerçevesinde sunulan bahisler veya tartışmaların varlığı gösterilebilir. Yahut hepsi dikkate alınarak ortak erdemler belirlenebilir, hepsinden damıtılmış bazı kök erdem listelerine ulaşılabilir. *Erdem ahlakı* ve *erdem teorisi* (virtue theory) ifadelerinin ne olduğuna yukarıdaki bölümde işaret edilen belirleme hatırlandığında, bütün bu listeler veya bahisler/tartışmalar/yaklaşımlar, İslam ahlakı kaynaklarından çıkarılmış *erdem ahlakı* veya *erdem teorileri* olarak sunulabilir. Dolayısıyla söz konusu kaynaklardan herhangi birini veya bir kısmını esas almak suretiyle oradaki erdem teorisini, bir başka ifadeyle erdem yaklaşımını, belirlenimini, izahını konu edinmek çok da yanlış görünmemektedir. Ancak burada, sadece esas alınan literatür bağlamında bir sonuç çıkacak, dolayısıyla İslam dünyasındaki felsefe eserlerini merkeze alan bir İslam erdem ahlakı veya teorisine, sadece Kur'an'daki kavramları esas alan bir erdem ahlakı veya teorisine farklı olabilecektir. Dahası, ilgili kaynaklardan söz konusu erdemleri derleyen kişinin öznel yaklaşımı da, ortaya konacak erdem ahlakı/teorisinde etkili olacaktır. Bu da bize, "İslam erdem ahlakı" veya "İslam erdem teorisine" adı altında bir kavram listesi-yaklaşım-bütüncül bir anlayış vb. sunulduğunda, bunun İslam ahlakının tek ve mutlak doğru ifadesi olarak anlaşılmaması gerektiğini gösterir. Dolayısıyla bunu, bütün İslam ahlak literatürünü kapsayacak şekilde "İslam ahlakı bir erdem ahlakıdır" şeklinde sunmak yerine, "İslam dünyasında belli bir literatür dikkate alındığında ortaya çıkabilecek erdem anlayışı" olarak sunmak ve değerlendirmek isabetli olacaktır.

Mesele İslam'dan bir erdem teorisine çıkarsamak değil de, İslam ahlakının erdem etiği olduğunu iddia etmek ise, durum tamamen farklı ve çok daha karmaşıktır. Çünkü burada, bir bütün olarak İslam ahlak kaynaklarının "eylemi değil erdemi merkeze aldığı", "kural veya ilkeye uygunluğu / vazife veya faydayı dikkate almak yerine ahlak öznesinin karakter gelişimini amaçladığı", "ahlaken doğru olanı ilke ve kurala göre değil, erdemli rol modele göre belirlediği" gibi yukarıda tespit ettiğimiz erdem etiğinin ana önermelerine uygunluk gösterdiği şeklinde daha ileri bir iddia söz konusudur. Bu sebeple İslam ahlakını teşkil eden temel kaynak ve disiplinler bütünüyle göz önünde bulundurulmak suretiyle, erdem etiğinin temel iddiaları çerçevesinde tek tek inceleme yaparak dikkatli bir değerlendirme

yürütmek gerekmektedir. Bu soruşturmada, ilk başlıkta göstermeye çalıştığımız, İslam ahlakını erdem etiği ile ilişkilendiren kaynakların iddiaları da paralel şekilde değerlendirmeye alınmalıdır. Şu halde hem İslam ahlakının erdem etiği ile benzerliğini vurgulayanların iddialarını hem de ikinci başlıkta ortaya koyduğumuz, erdem etiğinin temel önermelerini birlikte ele almalıyız.

Dinî Belirleme, Otorite ve Yasa

Önceki iki başlıkta ortaya koyduğumuz ana iddiaları göz önünde tutacak bir perspektifle ilk olarak (1) Kur'an-ı Kerim'in erdemleri ve karakter gelişimini vurgulayan içeriği sebebiyle erdem etiği ile İslam'ın uyumunu iddia edenler ele alınabilir. Yukarıda açıklandığı üzere, Kur'an-ı Kerim'de erdemlerin zikredilmesi, ondan hareketle bir erdem ahlakı veya teorisi çıkarsamayla mümkün kılmaktadır. Ancak Kur'an ahlakının erdem etiği olarak nitelenebilmesi için bundan fazlasına ihtiyaç vardır. Nitekim iddia sahipleri, Kur'an'da "ahlakî eylemden ziyade fâilin karakterinin dikkate alındığı"nı belirterek gerekli adımı atmaya çalışmışlardır. Kur'an'da, ahlakî öznenin erdemli bir karaktere sahip olmasının önemsendiğine işaret eden pek çok âyet bulunabilir. Ancak erdem etiğinde eylem yerine karakterin öne çıkarılması, erdem etiğinin ilk temel vasfı olarak vurguladığımız, "(i) Erdem etiği ahlakın bir ilke, ölçüt veya kurala bağlanmasına, dolayısıyla iyi ve kötüye dair bir belirlenimin yapılmasına karşı çıkar" ilkesiyle alakalıdır. Erdem etiğinin bu temel ilkesi, hakikatin bilgisini ve ahlakta da iyiyi ve kötüyü bildirdiği iddiasını taşıyan temel dinî argümanla uyuşmamaktadır. İslam özelinde baktığımızda ise insanın ne yapıp ne yapmaması gerektiği konusunda apaçık, şüpheye mahal bırakmayan belirlemeler yapıldığını söylemek zorundayız. Helal ve haram eylemler, kaçınılması açıkça emredilmiş erdemsizlikler, hatta yasal cezalarla nehyedilmiş işler açıkça sayılmıştır. Şu âyet ve hadisler de yeterince açıktır:

Allah ve resulü bir iş hakkında hüküm verdikleri zaman, hiçbir mümin erkek ve hiçbir mümin kadın için kendi işleri konusunda tercih kullanma hakları yoktur. Kim Allah'a ve resulüne karşı gelirse, şüphesiz ki o apaçık bir şekilde sapmıştır (el-Ahzâb 33/36).⁵²

52 Âyetlerde *Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an-ı Kerim Türkçe Meâli* (Ankara 2011) kullanılmıştır. Bu âyetin iniş sebebi de dikkat çekici biçimde konumuz açısından bir anlam taşımaktadır. Resûlullah, kölelikten azat ettiği Zeyd b. Hârise ile soylu bir ailenin kızı olan Zeyneb b. Cahş'ı evlendirmek isteyince, hem Zeyneb b. Cahş hem de ailesi, kendi konumlarını Zeyd'inle denk görmeyerek bunu reddettiler. Çünkü İslam öncesi dönemin toplumsal kabulleri açısından azat edilmiş bir köle ile soylu bir kadının evlenmesi doğru görülüyordu. Ancak bu âyetteki uyarı ve hatırlatma neticesinde Resûlullah'ın sözüne itaat ettiler (Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu*, s. 350-351). Görüldüğü üzere Kur'an'da toplumsal erdem anlayışına açıkça

“Helal de bellidir, haram da bellidir. İkisinin arasında birtakım şüpheli hususlar vardır ki insanların çoğu bunları bilmezler. Kim şüpheli şeylerden sakınırsa, dinini ve haysiyetini korumuş olur. Kim de şüpheli şeylere düşerse, harama düşmüş olur...” (Buhârî, “İman”, 39; Müslim, “Müsâkât”, 107).

Hadiste işaret edildiği üzere, haram veya helal hükmüne bağlanmamış şeyler mevcut olabilir ve kişi burada sakınma veya sakınmama gibi tercihlerde bulunabilir, buna göre harama düşme riskini alır veya almaz. Ancak hem âyetlerden hem de hadislerden açıkça anlamaktayız ki, öyle şeyler de vardır ki yapılması ve yapılmaması hususunda apaçık bir belirleme vardır. Üstelik bu belirleme çoğu hususta, erdem etiğinin izin verdiği “Dürüst ol!”, “Adaletsiz olma!” gibi genel erdem emirleri sınırından çok daha ileride, spesifik ve ölçüleri verilmiş şekildedir. “İffetli ol!” emriyle ilgili belirlenimler buna örnek verilebilir. Kur’an’da sadece iffet erdemi zikredilmez, iffet erdeminin gerçekleşebilmesi için kişinin görme, konuşma, yürüme bakımından dahi kimlerin yanında hangi sınırlarda hareket edebileceği ayrıntılı şekilde ortaya konmuştur. Söz konusu spesifik ölçütlerin zaman ve zemin bağlamında ahlak öznesi bakımından değerlendirilip farklı şekillerde belirlenebileceği düşüncesi ise Kur’an’ın anlaşılması ve yorumlanması hususunda olup, erdem etiği bağlamından ayrı bir iddiadır; dolayısıyla erdem etiğine benzerlikten bağımsız olarak, İslamî ilimler metodolojisi çerçevesinde gerekçelendirilmesi gerekir. Ne var ki ele aldığımız kaynakların hiçbirinde böyle bir analiz yapılmamıştır.

Erdem etiğinin İslam ile uyuşmayan yönlerine işaret eden yazarlardan birçoğu, uyuşmazlığın en temel noktalarından biri olarak, “erdem etiğinde ideal insanın otoriteden bağımsız, bireysel, kendi yönünü kendisi tayin eden bir insan” olarak resmedilmesi olduğunu belirtir. Çünkü İslam, “emir ve yasaklarla örülü, dünya ve ahiret mutluluğuna hedeflenmiş gayeci bir insanı” idealize etmektedir.⁵³ Hasan Aïdaros da benzer bir uyuşmazlığa işaret eder, bilhassa Şâfiî-Hanbelî geleneğinde erdemin açıkça Allah’ın kullarına boyun eğmek olarak tanımlandığını hatırlatır. Buna göre “Şeriatı

meydan okunmuş, toplumun önde gelen kişilerinin münasip gördüğü bir eylem açıkça din tarafından kınanmış ve hüküm başka yönde verilmiştir. Erdem etiğinin toplumsal yorumlarında erdemlerin toplumca içselleştirilmiş yapısına, pratik aklın erdemli olanı toplumdaki rol modeller üzerinden tanınmasına yapılan vurgu ile bu hadise tamamen zıt bir nitelik arz etmektedir.

- 53 Kurt, “İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programlarında Etik İlkesi”, s. 141-142; Karakaya, “Erdem Ahlakındaki Erdemler ile İslam Ahlakındaki Güzel Davranışlar Arasındaki Uyum”, s. 99-100. Söz konusu uyumsuzluk sebebiyle din kültürü ve ahlak bilgisi dersleri müfredatının normatif teorilerle uyumunu sorguladığı makalesinde Kurt, İslam ahlakının öğretildiği bu derslerin gayeci (teleolojik) ve ödevci (deontolojik) teorilere uyum sağlayan yönlerinin de bulunduğuna işaret eder (s. 142).

sunulan şartlara itaat ettiğimizde biz erdemliyiz demektir ... vahye icabet etmek dışında gerçek mânada erdem diye bir şey yoktur.”⁵⁴ Bir başka ifade ile dinî ahlak açıkça bir otoriteye işaret eder ki bu da Allah’tır. İslamî kaynaklarla ulaşan ahlakî kuralları insanlar için zorunlu, evrensel ve bireyin fikirlerinden bağımsız olarak normatif kılan, O’nun otoritesidir.⁵⁵

Erdem etiği, tam da Kur’an’da erdemler çerçevesinde beliren yukarıda işaret ettiğimiz belirlemeye, yapılması gereken ve gerekmeyen şeyin ahlak öznesi haricinde birinin işaret etmesi ve tanımlamasına, yani hâricî bir otoriteye karşı çıkar. Erdem etiğinde otorite olarak görülebilecek tek şey rol model olabilir, fakat o da -aşağıda tartışacağımız üzere- belirleyici bir model değil, ahlak öznesinin kendi pratik bilgeliği ile karakterini inşa ederken dikkate aldığı, yorumladığı, kabul veya reddettiği kişidir.⁵⁶ Ancak “Ben sizin bilmediğinizi bilirim” (Bakara 2/30) âyetiyle de vurgulandığı üzere Allah, sınırlı insanî olana değil, mutlak ve sınırsız bilgiye sahip olduğu için ahlakî doğru ve yanlışları bilmekte ve bu da O’nu mutlak otorite kılmaktadır. Dolayısıyla İslam dini, Allah’ın iyi ve kötü hakkında apaçık bir resim sunabileceği iddiasını taşır.⁵⁷ Cafer Sadık Yaran, “İlkeye veya kurala karşı çıkmak erdem ahlakının bir zorunluluğu değildir; başka bir deyişle, erdem etiği ile ödev etiği tarzındaki ilke etiklerini birbirine karşıtmış gibi göstermek ve ilke varsa erdem yok, erdem varsa ilke yok gibi bir dikotomiye zorlamak yanlıştır”⁵⁸ diyerek burada beliren karşıtlığın zorunlu olmadığını ifade eder. Ancak Julia Annas’ın şu ifadesi, bunun erdem etiği anlayışının doğasına aykırı olduğunu açıkça göstermektedir:

Ancak mühim olan şey [erdem etiğinin], insanların kendi ahlakî gelişmelerinin farklı bağlamları ve çok farklı aşamalarından doğan ideallere yönelme çabalarının var olduğu olgusunu göz ardı edecek bir şekilde *neyi yapmanın doğru, neyi yapmanın yanlış olduğunu insanlara söyleyecek bir teoriye dönüştürülemeyeceğidir*. (...) Erdem etiğinin, neyi yapmanın doğru olduğu sorusuna verdiği yanıt, mutlak anlamda “doğru eylem teorisi” diye bir şeyin var olduğunu reddeder. Eylemde doğru olanın ne olduğunu açıklarken erdem etiği, erdemli kişinin ne yapacağı fikrine başvurur. Bu, erdemli kişinin bağımsız olarak tanımlandığı ve bu tanımdan doğru eylemlerin türetildiği bir tanım değildir.⁵⁹

54 Reinhart, “İslam Ahlakı Olarak İslam Hukuku”, s. 258.

55 “Ey iman edenler! Allah’a itaat edin, resule itaat edin ve yaptıklarınızı boş çıkarmayın” (Muhammed 47/33).

56 Annas, “Virtue Ethics”, s. 516-517, 528-529; Anscombe, “Authority in Morals”, s. 48-50; Dağ, “Erdem Etiğine Yönelik “Kişilikten-Yoksunluk”, s. 139-144.

57 Al-Aidaros v.dğr., “Ethics and Ethical Theories”, s. 3.

58 Yaran, “Erdem Etiği ve Ödev Etiği Açısından İslam Ahlak Felsefesi”, s. 408.

59 Annas, “Virtue Ethics”, s. 524 (Alıntıdaki vurgular bize aittir).

Görüldüğü üzere erdem etiği, yapısı gereği spesifik olarak hiçbir eylemin doğru veya yanlış olduğunu verili olarak sunan bir yaklaşımla uzlaşamaz. Nitekim erdem etiği, daha tanımında vurguladığımız üzere fayda ve ödev etiği gibi ilke-maksim esasına dayalı etiklerin karşısı olarak kendini konumlandığını beyan ederek ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla iyyinin ve kötünün açık bir resmini-tanımını, ilkesini, normunu ortaya koyan hiçbir yaklaşımın, erdem etiği ile organik olarak uyuşmayacağını itiraf etmek gereklidir. Bu da, karşıt biçimde “iyyi ve kötüyü apaçık şekilde ortaya koyduğu” iddiasını taşıyan ve bunu da bireyden bağımsız, Allah’ın otoritesi zemininde gerekçelendiren İslamî ahlakla ve özel olarak da (1). maddede ileri sürüldüğüne zıt şekilde de Kur’ânî ahlak perspektifiyle uyumlu görünmemektedir.

Erdem etiğinin doğru ve yanlış eyleme dair belirleyiciliği reddetmesiyle ahlakî özne dışında bir otorite fikrine karşı çıkması, yasa ve müeyyide karşıtlığı olarak hukukî alanda da tezahür eder. Bu sebeple erdem etiği ve İslam’ı birlikte ele alan pek çok çalışma, erdem etiğinin yasa karşıtı vurgusunun, onun İslam’a en uymayan niteliği olduğunu itiraf etmiştir. Karakaya, İslam ahlakını erdem etiğinden ayıran en önemli özelliklerin yükümlülük, sorumluluk ve müeyyide olduğunu, İslam’da müeyyidenin kötülüğe ceza, iyiliğe mükâfat veren anlayış zemininde kurulduğunu belirtmiştir.⁶⁰ Buna karşılık erdem etiği, “yükümlülük” ve “sorumluluk” gibi kavramları geçerli kılan “mutlak yasa koyucu” varlık veya -Anscombe’ye göre aslında bunun devamı olan- “hukukî ahlak anlayışı”nın modern çağda geçerliliğini yitirdiğini kabul eder.⁶¹ Modern çağda etkisi kalmayan din kaynaklı ahlakî yasa ve zorunluluk kavramlarının hâlâ ahlak felsefesinde kullanılmaya çalışılmasını eleştiren Anscombe, yasa merkezli değil insan merkezli bir etik dile ihtiyaç olduğunu belirtmek suretiyle erdem etiğine ilham olmuştur.⁶² Bu anlayışla inşa edilen erdem etiği de, ahlaklı olmak için ne yapılması gerektiğine dair “düzenleyici, belirleyici, norm koyucu” yargılara ihtiyaç olmadığı, hatta bunun ahlakın özüne zarar verdiği anlayışını işlemiştir.⁶³ Bu sebeple erdem etikçilerinin, diğer etik teorilere yönelttikleri eleştirilerin merkezinde hep hukuk merkezli ahlak anlayışına dair itirazları bulunmaktadır.⁶⁴

60 Karakaya, “Erdem Ahlakındaki Erdemler ile İslam Ahlakındaki Güzel Davranışlar Arasındaki Uyum”, s. 99-100.

61 Anscombe, “Modern Ahlak Felsefesi”, s. 281-283, 287, 295; Bilici, “Çağdaş Erdem Etiği Bağlamında Din ve Ahlak İlişkisi”, s. 74.

62 Anscombe, “Modern Ahlak Felsefesi”, s. 296-300; Bilici, “Çağdaş Erdem Etiği Bağlamında Din ve Ahlak İlişkisi”, s. 83-84.

63 Kart, “Erdem Etiği Normatif Midir?”, s. 107.

64 Bilici, “Çağdaş Erdem Etiği Bağlamında Din ve Ahlak İlişkisi”, s. 74-77.

Tasavvuf, İslam Felsefesi ve Eylemin Değil Erdemin Merkeze Alınması

Erdem etiğinin ikinci temel ilkesi (ii) eylemin değil erdemin merkeze alınması, eylemi ahlaklı kılan şeyin, onun belli bir kurala veya ilkeye uygun olup olmaması değil de ahlak öznesine erdemli karakteri kazandırmadaki katkısı olduğudur. Bu ilke çerçevesinde İslamî ahlak birikimine bakıldığında, eylemin kurala uygun olup olmadığından ziyade, onun içsel bir karşılığının olmasını dikkate almanın İslamî anlayışta yeri olduğu söylenebilir.⁶⁵ Nitekim şu âyet; iman etmenin sadece dilsel bir ifade olamayacağına belirtir:

Bedeviler “İman ettik” dediler. De ki: “İman etmediniz (Öyle ise “İman ettik” demeyin). “Fakat boyun eğdik” deyin. Henüz iman kalplerinize girmedir. Eğer Allah’a ve peygamberine itaat ederseniz, yaptıklarınızdan hiçbir şeyi eksiltilmez. Allah, çok bağışlayandır, çok merhamet edendir” (Hucurât 49/14).

Ancak yine bu âyet göstermektedir ki, içsel bir benimseme gerçekleşme de, “itaat ettiğini söylemek” de dinde bir anlam taşımaktadır. Bu durum bizi, hukukî sınırlar söz konusu olduğunda dikkate alınan şeyin kimi zaman erdem yerine eylem olabileceği fikrine götürecektir. Nitekim Zaroug da buna işaret ederek, bilhassa fıkıh ilmi çerçevesinde değerlendirdiğimizde, ahlakta öncelikli olanın eylem olup, eylemin doğası, sonuçları ve dayandığı ilkelerin dikkate alındığını belirtir. Dolayısıyla Zaroug’a göre fıkıh zaviyesinden İslam ahlakı bir eylem ahlakıdır, ahlak öznesinin karakter dönüşümünün sağlanması, erdemli karakter inşasının gerçekleşmesi gibi gayelere dönük değildir ve bu sebeple erdem etiğine uygun görülemez.⁶⁶

Erdem etiğinde erdemin merkeze alınması, yaklaşımın olmazsa olmaz noktalarından biridir. Öyle ki, bunu ileri noktaya taşıyan erdem etiği teorisyenlerinden “bir teoremin erdem etiği kapsamına girebilmesi için bütün diğer kavramların erdeme indirgenebilmesi veya erdemden türetilmesi gerektiğini” söyleyenleri dahi olmuştur.⁶⁷ Buna karşılık İslam’ın sadece erdem veya karakteri değil, hem eylemi hem de erdemi dikkate aldığını söylemek daha uygun olacaktır.⁶⁸ Çünkü İslam’da, “amellerin niyetlere göre olması” hadisinin⁶⁹ işaret ettiği üzere eylemin içsel karşılığının bulunması mühim olmakla birlikte, eylemin şer’î sınırlara uygun olması da mühimdir

65 Nitekim Kur’an ahlakı ile erdem etiğini benzeştirenlerin temel argümanlarından biri de buydu (bk. (1) numaralı iddia).

66 Zaroug, “Ethics from an Islamic Perspective”, s. 53, 61.

67 Mcaleer, “An Aristotelian Account of Virtue Ethics”, s. 212.

68 Zaroug, “Ethics from an Islamic Perspective”, s. 46, 60; Al-Aidaros vdğr., “Ethics and Ethical Theories”, s. 2-3.

69 Buhârî, “Bed’ü’l-vahy”, 1.

ve -yukarıda verdiğimiz iman etme örneğinde olduğu gibi- karakterde herhangi bir yansıması olmasa dahi eylemin kurala uygunluğu, hukukî yükümlülüğü karşılması bakımından yeterli görülmüştür. Bu sebeple, ahlak öznesinin karakterini merkeze alan erdem etiğine karşılık İslam'ın Allah'ı ve ahireti merkeze alan bir özneyi öne çıkardığı ifade edilmiştir.⁷⁰

Erdemin merkeze alınması konusunda Bilici, erdem etiği ve erdem teorisi arasındaki farkın bir kez daha önem kazandığına işaret eder. Çünkü erdem etiği, erdem kavramını tıpkı iyi kavramı gibi teorinin merkezine koyar, başka kavramlardan onun türetilmesine değil, erdemden diğer ahlak kavramlarının türetilmesine izin verir. Erdem teorisinde ise, deontik veya dinî bir teori çerçevesinde erdemler türetilir. Dolayısıyla biz “Kant'ın deontolojisinde öne çıkan erdemler” veya “Kur'an'da merkezî öneme sahip erdemler”den söz edebilir, buna Kant'ın veya Kur'an'ın erdem teorisi diyebiliriz. Ancak burada mesele, söz konusu dinde ahlakın kurucu unsurunun erdem mi olduğu, yoksa erdemin o dine dair daha temel kavramlardan türetilen şeyler mi olduğudur.⁷¹ Âyetlerde salih amelin imandan sonra zikredilmesi,⁷² amelin imanın aslı değil fer'î rüknü olarak ifade edilmesi⁷³ gibi hususlar, İslam ahlakında öncelikli-kurucu unsurun iman (yani Allah'ı ve peygamberi otorite olarak kabul etmek) olduğunu, erdemin ise ondan sonra gelerek, iman sağladığı otorite zemininde tanımlandığını göstermektedir. Hatta kazâî hüküm zemininde, eylemin kurala uygunluğunun yeterli görüldüğü, erdemin karaktere nüfuzunun bu bağlamda öne çıkarılmadığı da söylenebilir. Bu da, erdem etiğinin “yapmayı değil olmayı esas alma, tek başına ahlaklı bir eylemin yapılıp yapılmamasından ziyade, ahlak öznesinin bu eylem veya eylemlerle dönüşeceği insanın dikkate alınması” ilkesine, İslamî hukukî yükümlülükler bağlamında uygun görünmemektedir. Bir başka ifadeyle zâhirî ameli dikkate alan fikhî ve kelamî perspektifte erdem etiğinin bu temel ilkesinin bir karşılığını bulmak zor görünmektedir.

Bu noktada, sadece hukukî yükümlülükler bağlamında bir ahlak anlayışının İslam'a ne kadar uyduğu, Allah ile kurulan ilişkide sadece şekli bir yükümlülük taşımanın dinin özüne uygun olup olmadığı sorulabilir. Bu çerçevede, “dinî ahlakın deontolojik mahiyeti açık olmasına rağmen onun basit biçimde kurallara uyma olarak ele alınamayacağı” ifade edilerek, “ahlakın kural merkezli olmanın ötesinde insan hayatıyla arasındaki organik bağ olduğuna işaret eden âyetler” örnek verilmek suretiyle kural merkezli

70 Kurt, “İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programlarında Etik İlkesi”, s. 142.

71 Bilici, “Çağdaş Erdem Etiği Bağlamında Din ve Ahlak İlişkisi”, s. 143.

72 Pek çok örnek verilebilir: bk. el-Bakara 2/62; Sebe' 34/37; et-Tegâbün 64/9; el-Kehf 18/107; er-Ra'd 13/29; el-Burûc 85/11; el-Ankebût 29/9 ...

73 Uludağ, “Amel”, s. 13-16.

yaklaşımı karşı çıkmıştır.⁷⁴ İşte bu noktada, “yapmayı değil olmayı” öne çıkaran, “Ne yapmalıyım?”dan ziyade “Nasıl bir insan olmalıyım?” sorusuna odaklanan tasavvuf literatürü dikkate alınabilir. Nitekim Abdullahi Hassan Zaroug, İslam ahlakını fıkıh ve tasavvuf geleneğini esas alarak iki ana yaklaşıma ayırır: Eylem etiği ve erdem etiği. Zaroug’a göre fıkıhta esas alınan şey, ahlakî fâilin eylemi, bu eylemin doğası, sonuçları veya bu eylemin dayandığı ilkelerdir. Tasavvuf ise ahlakî ruhu arındırma (tezkiye) faaliyeti olarak görür ve dolayısıyla insanın karakterini geliştirmeyi ve iyileştirmeyi hedefler. Tıpkı erdem etiğindeki gibi ahlakî fâilin karakteri ve eğilimleri dikkate alınır; ne yaptığı veya eylemi öne geçmez. Çünkü önemli olan karakterin terbiyesidir, hatta bu sebeple sufi, ahlakını terbiye için Melâmîlik’te örneğini gördüğümüz gibi insanların aşağılayacağı, kötü göreceği şeyleri dahi yapabilir. Zaroug bu arka planla, bir bütün olarak İslam ahlakının değilse de özel olarak tasavvufî ahlakın erdem etiği olarak nitelenebileceği kanaatindedir.⁷⁵

Tasavvufî yaklaşımda amel, sadece zâhirî değil bâtinî boyutuyla da dikkate alınır ve insanı ahlaken yetkinleştirmedeki katkısı bağlamında değerlendirilir. Tam da bu sebeple, (4). maddede, İslam tasavvuf geleneğindeki ahlak yaklaşımının erdem etiği olarak okunabileceği ifade edilmisti. Ancak tasavvufun bireyi ve bireysel ahlakî yolculuğu odağına koymuş olması, onun temel ilkelerin ve kuralların otoritesinden ayrı bir yapı kurduğu anlamına gelmemektedir. Nitekim ilk tasavvufî ahlak eserleri olarak nitelenebilecek olan *kitâbü’z-zühdler* esasında Resûlullah’ın ahlaka dair hadislerinden oluşturulmuş derleme eserlerdir. Dolayısıyla tam da otoriteye itaat bağlamında gelişen bir ahlakî yolculuğa işaret edildiğini buradan çıkarabiliriz.⁷⁶ Tasavvuf ve tarikat dönemlerinde ise tasavvuf yolculuğunun Kur’an’a ve sünnete uymasının, şeriat tarafından kayıt ve kontrol altına alınmasının gerekliliği pek çok temel tasavvuf kaynağınca vurgulanmıştır.⁷⁷

Tasavvuf-erdem etiği benzeşmesine işaret eden kaynaklardan bir kısmı da tasavvuftaki meşrep farklılıklarına ve bunun farklı ahlakî yolculuklar

74 Bilici, “Çağdaş Erdem Etiği Bağlamında Din ve Ahlak İlişkisi”, 137.

75 Zaroug, “Ethics from an Islamic Perspective”, s. 61.

76 *Kitâbü’z-zühdler* için bk. Başer, “Tasavvufu Önceleyen Dönemde Ahlak Literatürü: Kitâbü’z-Zühd’ler”.

77 Kuşeyrî’deki şu ifadeler yeterince açıktır: “Allah size rahmet etsin, biliniz ki bu yolun büyükleri, işlerinin temelini sağlam tevhit akidesi üzerine kurdular. İnançlarını Kur’an’a ve sünnete uymayan her türlü bidattan korudular” (Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 43). “Şeriat tarafından kayıt ve kontrol altına alınmayan hiçbir hakikat de makbul değildir” (Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 226). “Velinin temel ahlakı nedir? Şunu bil ki, velilerde bulunan en büyük keramet, sürekli Allah’a taat ve ibadette muvaffak olmak, günahlardan ve ilahî emre muhalefetten korunmaktır” (Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 649).

yapmaya imkân veren bireysel bir alan açması durumuna işaret etmişlerdir.⁷⁸ Ancak temel tasavvuf kaynakları, meşrep farklılıkları olsa da bu yolculuktaki kişiyi mürit olarak isimlendirir. Mürit, mürşidin yönlendirmelerine göre hareket eder. Hatta erdem etiğinde pratik aklıyla rol modeli dahi sorgulayan ve kendi pratik akıl yürütmesine dayanarak yolunu çizen ahlak öznesinin tam tersine, mürşidiyle tam bir boyun eğme ilişkisi kurar. Kuşeyrî'nin şu ifadeleri, tarikattaki ahlak yolculuğunun edilgin yapısını göstererek erdem etiğiyle uyumsuzluğunu açıkça ortaya koyar niteliktedir:

Müridin, (irşatla görevli) kâmil bir şeyhten terbiye görmesi gereklidir; eğer onun bu yolda bir üstadı yoksa, asla kurtuluşa eremez. ... Bir müridin kendisinden terbiye ve feyiz alacağı bir üstadı yoksa o, nefsinin kötü arzularına kulluk eder; tek başına ondan bir kurtuluş yolu bulamaz.⁷⁹

Kul Yüce Allah'ın önünde cansız varlık gibi (bütün iradesini ona teslim etmiş halde) durur. İlahî kudret nasıl hükmediyorsa onda öyle tecelli eder. ... Yüce Allah'ın zatının ve vahdaniyetinin hakikatiyle meşgul olduğundan kendisinden bir şey isteyene karşılık veremez haledir. Çünkü o, Cenâb-ı Hak ile elde ettiği yakınlık içinde his ve hareketlerini kaybetmiştir.⁸⁰

Mürit, şeyhinin kendisine işaret ettiği hiçbir konuda ona aykırı davranmamalıdır. Müridin, işin başında şeyhine muhalefet etmesi çok zararlı bir şeydir; çünkü onun başlangıçtaki hali, bütün ömründe mürşidine nasıl davranacağını gösterir. Manevi terbiyenin bir şartı da müridin kalbi ile şeyhine itiraz etmemesidir.⁸¹

Görüldüğü üzere burada tasavvuf yolcusu, erdem etiğindeki pratik bilge (fronimos) değil, tam tersine kendisini teslim etmiş, etkinlikten edilginliğe dönmeye razı olmuş biridir. Bu sayılanlara ilaveten, müridin uyması gereken ilkeler ve kurallar, “müritlik adabı” niteliğindeki müstakil eser veya bahislerle tafsilatlı şekilde konu edilmiştir.⁸² Dolayısıyla tasavvufi ahlak bireysel bir yolculuk olduğu kadar otoriteye bağlı, ilkeli ve kurallı bir yolculuktur. Bu sebeple erdem etiğinin ikinci (ii) ilkesine uygunluk gösteren bir tarafı olsa da birinci (i) ve dördüncü (iv) ilkeleri bakımından neredeyse tam bir uyumsuzluk arzetmektedir.

78 Zaroug, “Ethics from an Islamic Perspective”, 61; Khalil, “On Patience (Sabr)”, 71-72.

79 Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 738.

80 Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 560.

81 Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 729.

82 Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 724-746. Hâris el-Muhâsibî'nin (ö. 243/857), *Âdâbü'n-nüfûs*, Hakîm et-Tirmizî'nin (ö. 320/932), *Âdâbü'l-mürîdîn*, Cüneyd-i Bağdâdî'nin (ö. 297/909) *Edebü'l-müftakir illallah*, Sülemî'nin (ö. 412/1021) *Âdâbü's-şuḥbe ve ḥüsnü'l-uşre ile Cevâmi'u âdâbi's-şûfiyye* eserleri âdâbü'l-mürîd literatüründen önde gelen örnekler olarak verilebilir.

Tasavvuf bağlamında dikkat çekilebilecek bir başka nokta, tasavvufta ahlakî yetkinleşmenin öznesinin bütünüyle birey olarak görülmeyişi olduğu söylenebilir. Pek çok sufi kaynakta vurgulandığı üzere ahlakî yetkinleşme yolculuğunda bireyin yaptıkları kadar Allah'ın inayeti de belirleyicidir.⁸³ Dolayısıyla felsefede olduğunun aksine tasavvufta determinist bir insan doğası zemininde yükselen, reçete edilmiş belli eylemler belli bir rutinde gerçekleştirildiğinde ortaya çıkacak olan erdemlilik hali söz konusu değildir.⁸⁴ Burada ahlak öznesinin gayreti, herhangi bir belirlenimi olmayan nefiste, tamamen Allah'ın lütfuna bağlı olarak karşılık bulacak veya bulmayacaktır. Dolayısıyla erdem etiğinde resmedilen, süreci tamamen kontrolü altına almış ahlak öznesi ve bilimsel bir insan psikolojisi zemininde determinist yapıya uyum göstererek inşa edilen bir yetkinleşme süreci tasavvufa uymadığı gibi belirgin bir karşıtlık da arz etmektedir.

Erdem etiğinin, eylemin değil erdemın merkeze alındığına dair ikinci temel ilkesinin (ii), İslam ahlak düşünürleri tarafından ortaya konmuş olan ahlak felsefesine uygunluğu da ilgili bölümün üçüncü maddesinde (3) belirtilmişti. Nitekim pek çok kaynak, itidal kavramına dayanan Meşşâî İslam ahlak teorisinin bir erdem etiği olduğunu gerekçelendirme ihtiyacı duymaksızın zikretmişti. Bazı kaynaklar ise, söz konusu kaynakların erdem ve erdemsizlikler listeleri vermesini, erdem etiğine uygun bir hamle olarak nitelemişti. Öncelikle tekrar belirtmeliyiz ki, İslam ahlak felsefesi eserlerinde erdem listelerinin verilmiş olması, bu eserlerden hareketle bir erdem ahlakı teorisi çıkarılabileceği anlamına gelse de,⁸⁵ bu eserlerdeki perspektifin bir erdem etiği olduğu anlamına gelmemektedir. Ancak bu eserlerin, eylemlerin zâhiri boyutundan ziyade bâtını boyutuna odaklanması, çoğunlukla Aristocu karakter dönüşümü anlayışını kabul etmesi, erdemlerin huy haline gelmesinin ve pratik akıl yoluyla ahlaklı eylemin bulunmasının imkânına işaret etmeleri gibi özellikleri, erdem etiği anlayışına uygunluk göstermektedir. Fakat hatırlanacağı üzere erdem etikçileri, Aristocu ahlak anlayışının dahi belli bir metafizik ve kozmolojik arka plana dayandığını söylemekte ve bu kısmın tadil edilip, sadece ahlakın pratik bilgelik boyutunun korunması gerektiğini söylemişlerdi.⁸⁶ İslam filozoflarında da durum Aristo'nun sistemindeki gibi olup, İslam düşünürlerinin ahlak felsefelerinin arka planını oluşturan teleolojik bir metafizik bulunmaktadır. Bu anlayışta varlık değeri öncelemekte, ona ufuk vererek kendisiyle uyumlu bir yapı sağlamaktadır.⁸⁷ Buna göre, "varlık, bir ve iyi" olarak "ilk sebep"-

83 İbnü'l-Arabî, "Ahlâkın Kökeni ve Nitelikleri", s. 315-325.

84 Bk. Demirli, "Tasavvuf Ahlak İlmi Olarak Kabul Edilebilir mi?".

85 Nitekim Murat Demirkol'un çalışması böyledir ve çerçeveye uygun şekilde erdem etiği değil erdem ahlakı ifadesini kullanır (bk. Demirkol, *İslam Düşüncesinde Erdem Ahlakı*).

86 Anscombe, "Modern Ahlak Felsefesi", s. 281-282.

87 Kılıç, *Metafiziksel İyi'den Değer'e*, s. 5, 173.

ten taşan âlem bir bütün olarak gayeye yönelmiştir, insan da doğası gereği kendi gayesine yönelmiş ve bu gayeyi gerçekleştirmeye hizmet etmesi, iyi ve erdemli eylemin temel vasfı olarak ortaya konmuştur. Ahlak öznesi her ne kadar kendi pratik aklıyla eylemlerinde erdemli olana karar verse de, erdem etiğinde olduğu gibi bu karar sürecinde tamamen kendisine göre hareket etmez. Teorik aklın ona verdiği tümel ilkeler ışığında tikel hadiseyi yorumlar ve ahlaklı olan eyleme ulaşır. Fârâbî gibi teori-pratik bağına güçlü kuran filozoflarda, söz konusu ahlakî tümel ilkelerin, aklın bilfiil olur almaz aldığı ilk ilkeler (evâil) arasında bulunduğu fikri dahi metinlerde yer bulmaktadır.⁸⁸ Bu ilkeler, faal akıl yoluyla ay üstü âlemden, ilk sebepten alınan bilgilerdir, dolayısıyla hakikati ifade ederler, öznel değildir. Ahlaka ilişkin meselelerde aklın eksik kalabileceğini düşünen İbn Sînâ gibi filozoflar ise buradaki temel belirlemeyi dinî ilkelere devretmek suretiyle yine hakikatle ilişkilendirmişlerdir.⁸⁹ Bütün bu belirlemelere karşılık modern dönemde değerler varlığının dışında, ondan bağımsız ve öznenin kendi inşası temelinde yükselmekte,⁹⁰ erdem etiği de bu esasa dayanmaktadır.

İslam ahlak filozoflarına göre ahlakî normları, teorik temel ilkeler ve pratik akıl yürütme yoluyla elde edemeyen insanlar ise yasa yoluyla kendilerine bildirilen normlara uymak zorundadır. Çünkü burada filozoflar, bireysel yetkinlik kadar toplumsal ahlakî düzeni de dikkate almaktadırlar. İslam ahlak eserlerinde çizilen çerçeveye göre hem insan doğası gereği diğer insanlarla bir aradalığı (teellüf) arzular, bu hususta bir iştiaak (muhabbet) duyar,⁹¹ hem de bireysel yetkinlik ancak toplumsal ahlakî yapıyla mümkün olduğu için ortak yaşam ahlaken zorunludur.⁹² İşte bu ortak yaşamı yönlendiren, yöneten kişi erdemli ve bilge olmalı, tebaası ise erdemi ve bilgiyle yasa yapan ve yöneten siyasî otoriteye boyun eğmelidir. Bu sebeple tebaa için erdem, aslında bir itaat sonucu gerçekleşir. Tam da bu noktada, erdem etiğinin Aydınlanmacı yapısıyla İslam felsefesinin seçkinci anlayışının farklılığı belirginleşir. Aydınlanma, herkesin aynı akli kapasitelere sahip olduğu, tabir caizse herkesin filozof olabileceği şeklindeki kabule dayanır. İslam felsefesi ise, Antikçağ'dan devraldığı seçkinci yapısıyla tümel ve tikel aklı yetkinliğin herkes için mümkün olamayacağını kabul eder, nitekim nübüvvet teorisi de buna dayanır. Nitekim insanlar eşit olmadığı, ilimler ve sanatlar konusunda mahir olanlar farklı farklı olduğu için

88 Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 103. Söz konusu pasaja dair yorum ve tartışmalar için bk. Özturan, *Akl ve Ahlak*, s. 97-98.

89 İbn Sînâ, *eş-Şifâ el-Mantık I*, s. 14; İbn Sînâ, *Uyûnu'l-hikme*, s. 16 (ilgili pasajların yorumu için bk. Özturan, "Fârâbî ve İbn Sînâ'da Amelî Felsefe: Bir Mukayese").

90 Kılıç, *Metafiziksel İyi'den Değer'e*, s. 5.

91 Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 247.

92 Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 238-242.

birlikte yaşam zorunlu ve arzu edilir bir şeydir.⁹³ Bu sebeple teorik ahlaki ilkelerin elde edilmesi, bunların pratik bilgelikle erdeme dönüşmesi herkes için mümkün değildir. Bu da doğal ve zorunlu olarak kendisi için pratik bilgelik mümkün olanların, mümkün olmayanları yönlendirmesi, yönetmesi, yasalar yapması, kurallarla onları sınırlaması anlamına gelecektir. Erdem etiği tam da buna karşı olup, modern çağdaki diğer teoriler gibi insandan, onun arzularından, birey psikolojisinden hareket eder.⁹⁴ Bu sebeple erdem etiğinde kimse kimse için ilke koyamaz, norm belirleyemez.⁹⁵ Sonuç olarak İslam ahlak filozoflarının kurduğu ahlak sistemi, temel önermeleri bakımından erdem etiği ile uyumsuzluk gösteren pek çok yöne sahiptir.

Ahlakta Rol Modelin Örnekliği, Pratik Bilgelik ve Öznellik

Erdem etiğinin üçüncü ilkesi (iii) ahlakın örnek ahlaki model önderliğinde şekillendiğini vurgulamaktaydı. Erdem etiği ve İslam ahlakı ilişkisi kuranların en çok vurguladığı noktalardan biri olan bu madde (2), hem Resûlullah'ın insanlara dinî ve ahlaki bir örnek olarak sunulmuş olması hem de Kur'an'ın, diğer pek çok peygamberin örnek yaşamları üzerinden nasihatler içermesi sebebiyle en büyük benzerlik sunma imkânını taşımaktadır. Hakikaten de Resûlullah'ın ve diğer peygamberlerin ahlaki örneklikleri tartışılmaz olup, her birinin hayatında, insanın ahlaki yolculuğuna ışık tutacak benzer olay ve imtihanlar mevcuttur. Kur'an-ı Kerim'de de bu örnekliğin anlam ve değerine ilişkin ifadeler mevcuttur:

“Andolsun, Allah'ın resulünde sizin için; Allah'a ve ahiret gününe kavuşmayı uman, Allah'ı çok zikreden kimseler için güzel bir örnek vardır” (el-Ahzâb 33/21).

“Sen elbette yüce bir ahlak üzeresin” (el-Kalem 68/4).

“Şüphesiz sen onları doğru bir yola çağırıyorsun” (el-Mü'minûn 23/73)

Fakat burada sorun, erdem etiğinin dördüncü temel niteliği olarak ortaya koyduğumuz (iv) “Rol modeli ahlaklı kılanın ne olduğu?”na dair sorunun, erdem etiğinde bir cevabının olmaması ilkesidir. Erdem etiğinde rol modeli ahlaki örnek kılan şey, onun erdemli biri olarak bilinmesidir. Burada eksiklikler, yanlış bilmeler olabilir, nitekim ahlak öznesinin pratik bilgeliği tam da burada devreye girecek, rol modelde gördüğü erdemleri kendi süzgecinde incelemeye tâbi tutacaktır. Anscombe'nin ifadesiyle erdemli kişi, rol modellerle ilişkisi çerçevesinde kendi düşünce yapısını gözden geçirir, ancak kendi doğası ve karakteriyle uyumlu gördüğü düzeyde modeldekileri

93 Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 239.

94 Kılıç, *Metafiziksel İyi'den Değer'e*, s. 6-7.

95 Annas, erdem etiğinin elitist-seçkinci olması mümkün olmayan bir teori olduğunu açıkça ifade eder (Annas, “Virtue Ethics”, s. 516.), Statman, “Introduction”, s. 12.

anlamli görür, kendi ahlakini oluşturur. Kendi perspektifiyle sınımadığı hiçbir şeyi, itaat edip almaz.⁹⁶ Dolayısıyla burada rol modeli birebir takip etme, onu ahlaki önder kılma tarzında bir ideal yoktur. Yine ahlaki özne öndedir, onun kişisel şartları, bakış açısı, olayların bağlamı gibi özneyi yönlendirici bütün durumları, kendisi için erdemli olanı tespitinde etki sahibi olacaktır. řu halde burada belirgin bir öznellik söz konusudur ve erdem etiğı bunu bir eksiklik olarak da nitelemez, aksine bu, erdem etiğini ödev etiğinden ayırıcı olduğı vurgulanan bir husustur. Erdem etikçilerinin yasa karşıtlığı çerçevesindeki yaklaşımları, rol model konusunda da belirir ve rol modelin ahlaki örnekliliğinin belirsiz bir örneklilik olmasa da yasalaştırılmaz bir örneklilik olduğunu vurgularlar.⁹⁷ Bunun, hadislere dayanarak hüküm üreten fikhî perspektife de peygamberin bağlayıcı bir örneklilik temsil ettiğı hususunda şüphle olmayan İslam’a da temelden uymadığı aşırtır.

Yine bu çerçevede, erdem etikçileri ahlaki niteliklerin sıfat olduğı, ödev teorisyenleri ise yüklem olduğunu savunmuşlardır. Buna göre ödev teorisinde “Hırsızlık kötüdür” denebilirken, erdem etiğinde “kötü hırsızlık”-tan söz edilebilir, ilkinde nitelik yükleme yüklenirken, diğesinde niteliğın kendisiyle tavsif edildiğı karaktere vurgu vardır.⁹⁸ Dolayısıyla rol modeller bize iyi veya kötü karakterin nasıl olduğına dair bir bilgi sunarlar ama iyi ve kötü davranışın tanımını yapmazlar. Bu da bizim, kendi şartlarımız bağlamında rol modelle ilişki kurmamızı ve kendi çıkarımımız sınırında ahlaki yargılara ulaşmamızı sağlar. Neticede sonuç kaçınılmaz olarak izafi olacaktır. Nitekim erdem etiğinin evrensel ilkelere ve sonuçlara ulaştırma gayesi de yoktur. Dinin evrensellik iddiası, başka bir ifadeyle dinî rol modellerin evrensel örneklilikler sunduğı iddiası bakımından, bunun uygunsuzluğı ortadadır. Nitekim řu âyetler, İslam’da rol model olan peygamberle ilişkinin belirleyici ve itaat temelinde olması gerektiğini açıkça ifade eder:

“Aralarında hüküm vermek için Allah’a (Kur’an’a) ve resulüne davet edildiklerinde, müminlerin söyleyeceğı söz ancak, ‘İşittik ve itaat ettik’ demeleridir. İşte onlar kurtuluşa erenlerin ta kendileridir” (en-Nûr 24/51).

“Kim peygambere itaat ederse, Allah’a itaat etmiş olur” (en-Nisâ 4/80).

“Biz her peygamberi sırf, Allah’ın izni ile itaat edilmek üzere gönderdik...” (en-Nisâ 4/64).

Bir başka tartışma ise, dinî rol modellerin erdem etiğinde merkeze alınan insan doğası anlayışıyla ne kadar uyuşabileceğı çerçevesindedir. Erdem etiğı, insan anlayışı çerçevesindeki antik kanaati, modern bilimsel veriler

96 Anscombe, “Authority in Morals”, s. 48-50; Annas, “Virtue Ethics”, s. 517.

97 Hursthouse, *On Virtue Ethics*, s. 39-42.

98 Kala, “Erdem ve Ödev Ahlaklarına Yeni Yaklaşımlar”, s. 24-25.

ışığında güncelleyerek onu esas almayı idealize etmişti. Böyle bir insan doğası anlayışının, “kendisini Tanrı’ya adayan bir aziz, oğlunu kurban eden bir peygamber” örneğine uyum sağlamayacağı, Batılı eleştirmenler tarafından dile getirilmiş bir husustur.⁹⁹ Benzer bir bakış açısıyla; modern ahlaki standartların dışına itilmiş eylemler sergilemiş olabilecek İslam’daki peygamber veya evliyanın örneği, hangi zeminde olacaktır? Burada dinî örnekten hareket ederek, modern çağın ruhuna uygun bireysel kanaatlere ulaşılabileceği iddiası -yukarıda Kur’an’ın yorumlanması konusunda olduğu üzere- ahlak felsefesinin değil, İslamî ilimlerin sunduğu çerçevede yapılması gereken bir tartışmadır. Dolayısıyla erdem etiğinin önermelerine uygunluk gösterdiğine işaret edilmesi, diğer tarafın temel önermeleri çerçevesinde tartışılmadıkça, benzerlik iddiası bakımından yeterli bir değerlendirme olarak görünmemektedir.

Ahlaka Dair Batılı ve İslamî Tasavvurun ve Muhtevanın Farklılığı

Son olarak, erdem etiğinin Batılı bir ahlak teorisi olup İslam ile kökenel bir farklılık arzettiği, bu sebeple erdem etiği ve İslam’ı uzlaştırmaya yönelik gayretlerin kaçınılmaz olarak başarısız olacağı da literatürde dile getirilen bir husus olarak incelenmeye layıktır. Buna göre Batı kaynaklı teoriler, İslamî arka planı taşımadıkları için İslam ahlakını ifade edebilme bakımından kesinlikle sınırlı ve yetersizdir.¹⁰⁰ Kala ise, farklı disiplinlerde nüvelenmesi bakımından İslam ahlakının tek bir etik teoride bütünüyle ifadesini bulmasının imkânsızlığına dikkat çeker.¹⁰¹ Bu iki noktayı açmaya çalışırsak; ilk olarak İslam ahlakının Batılı ahlak anlayışlarından çok daha farklı karakterde oluşuna dair bazı tartışmalara işaret edebiliriz. Bunlardan ilki, erdem etiğinin yasa karşıtlığı maddesinde gösterdiğimiz üzere Batılı zihniyetin hukuk-ahlak ayırımına sahip bir yaklaşımla ahlak meselesine baktığına dair eleştiridir. Bunu en açık ifade edenlerden biri olarak Hallaq, Kur’an’da hukukî olanın aynı zamanda ve eşit derecede ahlakî olduğunu, başlangıçtan itibaren Kur’an’ın müslümanlara tamamen ahlakî yasalarla temellenen bir kozmoloji sunduğunu söyler. Buna göre yerler ve gök “hak” üzere var edilmiş, böylece doğadan insana kadar ahlakî bir ağ örülmüştür. Dolayısıyla hukuk, ahlak ve hatta doğa arasındaki ayırım İslam için tamamen yabancıdır.¹⁰² Bu perspektifle, ahlakî olanı hukuktan tamamen ayıran ve hukukî olanı ahlakî sınırlamakla, yok etmekle suçlayan erdem etiğinin İslam ile uyumu tabiatları gereği imkânsızdır.

99 Bilici, “Çağdaş Erdem Etiği Bağlamında Din ve Ahlak İlişkisi”, s. 147.

100 Al-Aidaros v.dğr., “Ethics and Ethical Theories”, s. 4-9.

101 Kala, “Erdem ve Ödev Ahlaklarına Yeni Yaklaşımlar”, s. 23.

102 Hallaq, “Ahlakî Hukukun Temeli”, s. 354.

Batılı ve İslamî ahlak anlayışındaki farklılığa işaret eden bir başka husus, Batılı zihniyetin, ahlakı iyi ve kötü şeklinde iki kutuplu veya iyi-kötü-izin verilebilir şeklinde üçlü bir anlayışa hapsettiği, İslam'ın ise meseleye böyle bakmadığıdır. Carney'in işaret ettiği üzere "gerekli, izin verilebilir ve yasak" şeklinde üç katmanlı modele dayanan Batılı ahlak anlayışına karşılık İslam'da beş katlı yükümlülük modeli bulunmaktadır. Buna göre eylemler, a) gerekli (vâcip veya farz), b) tavsiye edilen (mendup), c) izin verilen (mübah), d) tavsiye edilmeyen (mekruh) veya c) yasaklanan (haram) olarak sınıflandırır.¹⁰³ Reinhart, İslam'daki bu sistemin, katı bir "iyi-kötü" ayırımını yadsıdığını, buna karşılık "sözde itaat edenler ve iman etmiş olanlar", "yapılmalı veya yapılmamalı sınırlarında yaşayanlar", "tavsiye edileni (mendup) yapmaya çalışanlar" ve "istenmeyenden de (mekruh) kaçınanlar" şeklinde hiyerarşik bir ahlakî yapılanmayı mümkün kıldığını belirtir.¹⁰⁴ Benzer bir tespit hristiyan ahlakı çerçevesinde de yapılmış olup, "Saints and Heroes" isimli meşhur makalesinde Urmson, söz konusu üç deontik kavram etrafında dönen Batılı etiklerin, "kahramanca" veya "azizce" eylemlere yer açan bir kategoriye içermediğine işaret etmiştir.¹⁰⁵ Brannmark da bu noktada, gerek Aristo'nun gerek modern erdem etiğinin erdemli bireyin dengeli yaşayan, kendine yeten bir aristokrat olduğu, dinî saiklerle ortalama ahlakî standartların ötesine geçmeye çalışan, zihnen ve kalben buna odaklanmış aziz, evliya veya kahramanların bu sistemde ahlaken bozuk karakterli dahi görülebileceğini hatırlatır.¹⁰⁶ İşte bu sebeple İslam'daki beş katmanlı eylem anlayışının, diğerlerinden farklı olarak tasavvufî ahlak yaklaşımındaki "yapmak"tan ziyade "olma"ya yönelik hassasiyetin yeşermesine imkân veren şey olduğu düşünülebilir. Dolayısıyla "İslam ahlakı", fikhî sınırlamalara riayetle yetinen kişiden, dünyadan tamamen yüz çevirmiş bir sufiye kadar farklı seviyelerdeki insana yol gösterici malzeme sunan, çok katmanlı ve hiyerarşik bir ahlak literatürü-tasavvuru sunmaktadır. Şu durumda erdem etiğinin bu geniş skaladaki erdem ve insan anlayışı karşısında çok sınırlı kaldığı itiraf edilmelidir.

Farklı disiplinlerde nüvelenmesi bakımından İslam ahlakının tek bir etik teoride bütünüyle ifadesini bulmasının imkânsızlığı eleştirisine gelince; bu hususta sorulması gereken soru, "böyle bir sınırlayıcılığa niçin talip olmamız gerektiği?"dir. (5). Maddede aktardığımız iddiaya göre, İslamî olanın sade ve işlevsel olarak ortaya konması ve öğretimi için erdem etiği bir imkân sunmaktadır. İşlevsellik olarak niteleyebileceğimiz bu hususun,

103 Carney, "Some Aspects of Islamic Ethics", s. 160-161.

104 Reinhart, "İslam Ahlakı Olarak İslam Hukuku", s. 254.

105 Urmson, "Saints and Heroes", s. 198-216.

106 Brannmark, "From Virtue to Decency", s. 592-596 (söz konusu pasaja dikkati çeken kaynak: Bilici, "Çağdaş Erdem Etiği Bağlamında Din ve Ahlak İlişkisi", s. 146).

modern çağda din için bir avantaj oluşturmak isterken -yukarıda işaret ettiğimiz tarzda- kökensel ve dinin özünü tahrip edici bir adıma evrilip evrilmeyeceği sorusu cevapsız durmaktadır.

Erdemleri öne çıkaran modern yaklaşımın arka planında, sabit ve nesnel gerçeklik alanına dayanan ve yaptırımı olan geleneksel normatif ahlak yerine, öznenin kendi potansiyeline yönelimi eksenine oturtulan ve olumlu çağrışımlarla bezenen erdem/değer anlayışı bulunmaktadır. Bu anlayış, değer kavramı çerçevesinde iddiası zayıflatılan, yaptırımı düşürülen ve kişisel gelişim sınırlarına indirgenmiş bir ahlak tasavvuruyla normatifliği düşük bir ahlak sunar.¹⁰⁷ Yargılama gücü az ve katı bir iyi-kötü anlayışından uzak bu yaklaşım şüphesiz, modern insana daha sevimli, daha az sınırlayıcı ve olgu-değer problemi¹⁰⁸ kısı kacına düşen modern ahlak teorilerinin çıkmazından kurtarıcı görünmektedir. İşte bu noktada, değer kavramı çerçevesinde beliren bu olumsuzluğu, dinin sağladığı ahlaki motive etme gücü ve örneklik sunma imkânı yoluyla dinin hanesine bir puan olarak geçirme gayreti belirlemektedir.

Modern meydan okumalar karşısında dine bir yer bulabilmek için dinî ahlakı öne çıkarma eğilimi yahut artan ahlak problemlerine karşı dinin ahlaki karakterine aşırı vurgu yaparak bunu bir fırsata çevirme gayreti, yine İslam'ın bütünlükçü yapısının yok sayılmasına,¹⁰⁹ dinin bütünüyle ahlaki olana indirgenmesine yol açabilir. Çünkü ahlakın, dinin ana hedeflerinden biri olmasıyla, dinin tamamen ahlaka indirgenmesi aynı şey değildir. Modern çağda Batı'da hâkim olan "ahlaki dinin merkezinde görme" eğiliminin, günümüz peygamber tasavvuruna da sirayet ettiği, bunun sonucu olarak peygamberi siyasî, sosyal ve tarihî gerçek kişiliği ile ortaya koymak yerine onun sadece bir ruhi-ahlaki kişilik olarak vurgulandığı görülür.¹¹⁰ Qutbuddin'in işaret ettiği, "dindar bir insan olmak" değil, "sadece iyi bir insan olmak" isteyen modern müslümanların varlığı da bu fenomene uygun düşmektedir. Qutbuddin'e göre bu kişiler, Resûlullah ve diğer tanınmış ve

107 Kılıç, *Metafiziksel İyi'den Değer'e*, s. xi-xii.

108 Olgu-değer problemi (is-ought problem), felsefe tarihinde David Hume tarafından ileri sürülmüş, deneysel olgulardan normatif yargılar üretilemeyeceğini ve bu sebeple deneysel olarak doğrulanabilir ahlaki doğru-yanlıştan bahsedilemeyeceğini ifade eden bir meseledir. Olgusal olandan değer üretilemeyeşi iddiası, olgusal alanın dışına çıkan her türlü ahlaki temellendirmeyi metafizik bir iddia haline getirir ve modern çağda metafiziğe yöneltilen eleştirilerin muhatabı kılar. Bu durum modern çağda ahlak felsefesini büyük oranda tıkamış, ahlak teorilerinin iyi ve kötü hakkında bir ideal üretme imkânını yok etmiştir. Anscombe, ahlaki doğru ve yanlış kavramları yerine erdem ve erdemsizliği koyarak olgu-değer probleminin üstesinden gelebileceğini, üstelik böylece modern çağın ruhuna uygun olumsal bir etik kurabileceğini düşünmüştür (Anscombe, "Modern Ahlak Felsefesi", s. 300-301).

109 Koca, *Hadis ve Ahlak*, s. 96-97.

110 Koca, *Hadis ve Ahlak*, s. 95-96.

dindar müslüman liderleri geleneksel mirasın bir parçası olarak sevmeye, onlara saygı göstermeye ve “sadece iyi bir insan olmak” yolunda onların ahlakî örnekliğine başvurmakla birlikte, bu kişilerin temsil ettiği uygulama ve yasalardan kısmen veya tamamen vazgeçmeyi tercih etmektedirler.¹¹¹ Erdem etiğini İslam ile benzeştirenlerin, peygamberin temel misyonunun karakter dönüşümünü sağlamak olduğuna dair ikinci maddede (2) belirttiğimiz yaklaşımları, söz konusu modern eğilimden fazlaca nasibini almış görünmektedir.

Bu noktada, -henüz çok yaygın olmasa da- muhtelif dinlerin sunduğu erdem etiğinin esasında aynı olup, buna binaen ahlak temelinde bir dinî birleşimin imkânından söz eden çalışmaların varlığına da işaret etmeliyiz. Çeşitli dinlerin sunduğu erdem perspektifinin ve erdem listelerinin benzerliğine vurgu yapan bu çalışmalar, dinlerin ahlak bağlamında ortak bir zemini olduğunu vurgulamaktadırlar.¹¹² Bu söylem, erdem etiğinin ileride dinî çoğulculuk ve kapsayıcılık yaklaşımlarının bir parçası haline gelebileceğinin de habercisi olarak yorumlanabilir. Nitekim erdem etiği bağlamında Kur'an'ın mesajının herkesi kapsadığını ve hukukî kurallar dikkate alınmaksızın ahlakî kapsama giren herkesin kurtuluşunun imalarının Kur'an'da var olduğunu iddia eden çalışmaların varlığı da görülmektedir.¹¹³

Erdem etiğinin 1980'lerden itibaren çok hızlı bir şekilde gelişip çeşitlenmesi, teorinin gittikçe daha az radikal bir hal almasına yol açmış, bu da ona Nietzsche'nin erdem etiğinden söz edilmesine imkân verecek¹¹⁴ şekilde modern teorileri içine alma potansiyeli kazandırmıştır. Buna ilaveten erdem teorisinin erdem etiğiyle karıştırılmak suretiyle kullanımı, bizzat erdem etikçileri tarafından karşı çıkılmayan, erdem etiğinin kapsayıcı gücünü göstermesi bakımından olumlu görülen bir fenomene dönüşmüştür. Ayrıca McIntyre'in erdem etiği ve hristiyan ahlakını uzlaştırmaya yönelik yazıları İslam ahlakî çalışanlarının dikkatini çekmiş, benzer imkânın İslam çerçevesinde sorgulanmasının yolunu açmıştır. Erdem etiğinin -tabiri caizse- bin bir versiyonunun ortaya çıkmış olması, dinî ahlakın da bu yapıda bir yerlere yerleştirilivermesi için ve bunun fazla gerekçelendirilmeksizin savunulabilmesi için ortam sağlamış görünmektedir. Öyle ki, dinî ahlaklar ve erdem etiğinin uyumsuzluğuna işaret edecek herhangi bir erdem etiği ilkesi kolayca tevil edilebilir veya erdem etiğinin farklı versiyon veya yorumlarına başvurularak giderilebilir izlenimi vermiştir. Ancak bir teori olarak erdem etiğinden söz edilecekse, bir şekilde bu teoriyi diğerlerinden ayırt

111 Qutbuddin, “Piety and Virtue in Early Islam”, s. 145.

112 Bk. Wade, Bridging Christianity, Islam, and Buddhism with Virtue Ethics”.

113 Çok belirgin bir örnek olarak bk. Choudhury, “Virtue Ethics and the Wisdom Tradition” (Bu makalede özellikle s. 47-49 arasında iddialar açıkça ifade edilmektedir).

114 Soloman, “Early Virtue Ethics”, s. 317.

eden temel önermelerini dikkate almak gerekecektir. Söz konusu önermelerin yorumlanarak belirleyiciliğinin azaltılması ve böylece mümkün kılınan boşluğa dinlerin de katılivermesi, dinî ahkların günümüzde ifade imkânı bulabilmesinden ziyade, erdem etiğinin modern çağın ruhuna uygun kapsayıcı bir hal alarak popülerlik kazanması olarak mı yorumlanmalıdır, tartışmaya açıktır. Bu noktada bir ileri adım daha atarak, erdem etiği ve din ilişkisi kurmanın, modern literatürde de açıkça ifade edilen, dinlerin ahlaklı bir hayat için sunduğu motivasyon ve avantajı,¹¹⁵ erdem etiğinin hanesine geçiren bilinçli bir adım olarak görülüp görülmeyeceği sorulabilir. Bu durumda erdem etiğini, dinî ahlakı savunmak için modern çağdaki bir çare olarak değil de modern çağda dinsiz ahlakı inşa edebilmek için bir çare olarak değerlendirmek daha isabetli olacaktır.

Sonuç

İslam ahlakına dair çağdaş literatürde son on yılda yaygın biçimde görmeye başladığımız, İslam ahlakını erdem etiği teorisiyle uyumlu görme ve “İslam erdem etiği”nden bahsetme eğiliminin sorgulandığı bu makalede pek çok sonuca varılmıştır. Öncelikle İslam erdem etiğinden söz eden kaynaklarda, İslam ahlakının erdem etiği ile benzeştiği ileri sürülen noktaların dökümü yapıldığında görülmektedir ki, bazı kaynaklarda İslam erdem etiği ile ne kastedildiği izah edilmemekte veya erdem etiği ile erdem teorisi/ahlakı arasındaki fark gözden kaçırılmaktadır. Güncel kaynaklarda ortaya konan kesin tanımlar gereğince, erdemlerden bahseden veya erdemlere dair bir perspektif sunan herhangi bir ekol, din, filozof özelinde ilgili kişi, din veya yaklaşımın erdem teorisinden/ahlakından söz etmek mümkündür. Ancak XX. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan modern erdem etiği söz konusu olduğunda, erdem etiğinin temel önermeleri dikkate alınmak suretiyle bir değerlendirme yapmak gerektiği ortadadır ve İslam erdem etiğinden söz eden kaynaklardan bir kısmı bu farkı gözden kaçırmıştır. Bu farkın ayırıcılığı olarak İslam erdem etiğinden söz eden kaynaklar ise, a) Kur’an’ın ahlakî emirlerinin bir karakter inşası sunduğu, erdemleri tavsiye ettiği, b) Resûlullah’ın ahlakî rol model kimliğinin varlığı, c) İslam ahlak filozoflarının Aristocu erdem anlayışını işlemiş olmaları, d) Tasavvuftaki bireysel ahlakî yolculuğun bir karakter gelişimi olarak yorumlanabileceği gerekçeleriyle İslam erdem etiğinden bahsetmiş görünmektedirler. Bazı yorumcular

115 Çağdaş din felsefesinde ilahî buyruk etikleri, dinin sağladığı ilahî motivasyonu, ahlaklı bir hayat için avantaj olarak öne çıkarırlar. Buna göre din, iyi bir insan olmaya veya iyi eylemlerde bulunmaya yönelik bir itici güç (motivasyon) taşımaktadır. Ayrıca alemde ahlaklı bir düzen olduğu fikrini ihtiva ederek insanın iyi bir insan olma yolunda demoralize olmamasını sağlama açısından bir imkân sunar (bk. Adams, “Tanrı’nın Varlığı Lehine Argümanlar”, s. 310-318; Zagzebski, *Divine Motivation Theory*, s. 282-287).

ise e) erdem etiğinin modern çağda İslam ahlakının sade ve kullanışlı bir ifadesini sunabilmek için imkân sağladığını ileri sürmüşlerdir.

İslam erdem etiğinden söz edenlerin gerekçelerinin isabetini sorgulamak üzere makalenin ikinci adımı, modern erdem etiğinin ne olduğuna dair temel önermeleri çıkarsamak ve erdem etiğinin dinlere yaklaşımına dair genel bir çerçeve sunmaktır. Bu bölümdeki inceleme ile farklılıklarına rağmen çağdaş erdem etiklerinin dört ana kabulü olduğu sonucuna ulaşılır. Bunlar; (i) ahlakın kurallarla gerçekleştirilemeyeceği, (ii) eylemin değil erdemın esas alınması gerektiği, (iii) ahlakta ölçütün örnek erdemli insan olduğu ve (iv) pratik bilgeliliğın-akıl yürütmenin bu rol modeli doğru yorumlayarak ahlakı gelişimi sağlayacağı önermeleridir. Erdem etiğinin dinle ilişkisi bağlamında ise, erdem etiğinin ahlakı temellendirmek veya onu mümkün kılmak için teizme başvurmadığını, daha ziyade dinî ahlakın modern çağda ifadesi bağlamında din ve erdem etiğinden söz eden teolog ve filozoflar bulunduğu görölmektedir. Bu çerçevedeki tartışmalarda nihai bir kanaatin belirmediği, erdem etiği ve dinlerin uzlaştığını da, bu uzlaşmayı reddedenlerin de var olduğu ve uzlaşmaya dair gerekçelerin, İslam erdem etiğinden bahsedenlerin gerekçeleriyle büyük oranda benzerlik arzettiği anlaşılmaktadır.

Erdem etiğinin temel önermeleri ve İslam erdem etiğinden söz eden çalışmaların ana gerekçelerini birlikte ele alan değerlendirme kısmında ise ilk olarak “İslam ahlakı” ifadesinin Kur’an’ın ve sünnetin yanında İslam kültüründe neşet etmiş ilmi disiplinlerin ahlaka dair üretimlerini de içerdğine işaret edildi. Erdem teorisi/ahlakı tasavvuruna göre bütün bu kaynakların biri, birkaçı veya hepsi çerçevesinde erdem ahlakı veya teorileri türetilir, ancak bunların erdem etiği sundukları iddiası tamamen farklı ve gerekçelendirmeye muhtaçtır. Kur’an’daki ahlakı çerçevede erdem ve karakter inşası vurgulansa da erdem etiğinin “iyi ve kötünün ne olduğunun ifade edilemezliği”, buna bağlı olarak ahlakta kuraldan, ilkeden, yasa ve müeyyideden söz etmenin imkânsızlığına dair iddiasıyla Kur’ânî perspektif tam bir uyumsuzluk sergilemektedir. Yine erdem etiğinin, eylemi değil erdemi esas alma yaklaşımı, zâhiri amelleri esas alan fıkıhın doğasıyla uyuşmamakta, buna karşılık tasavvuf ile bir yakınlık tazammun etmektedir. Ancak tasavvuf kaynaklarındaki temel ilkeler dikkate alındığında görülür ki tasavvuf da neticede dinî hukuka bağlı olup erdem etiğinin ilke-kural reddedici yapısına uygunluk göstermemektedir. Ayrıca müridin mürşide göstermesi gereken tam itaat, erdem etiğindeki rol modelin pratik bilgelikle sınanması ve yorumlanması ilkesine de uymamaktadır. Meşşâi İslam ahlak filozoflarının erdem anlayışının bir erdem etiği olarak görülüp görülemeyeceğine dair inceleme ise göstermiştir ki İslam felsefesi metafizik iynin sabit varlık alanından neşet eden, normatif, nübüvvet teorisi çerçevesinde yasayı öne

çıkararak bir değerler sistemi sunar. Bu sebeple erdem etiğinin ilk ve temel ilkesine uyum göstermemektedir. Pek çok kaynağın İslam'ı erdem etiği ile uygun görmesine yol açan, ahlakın rol modeller üzerinden öğrenilmesine yönelik erdem etikçi iddia ise, Resûlullah'ın ahlakî örneklik misyonu bakımından gerçekten de uyumlu görünmektedir. Ancak erdem etiğinin, rol modelin ahlakî öznenin pratik bilgelik süzgecinden geçirilmesine dair vurgusu ve bunun izafi sonuçlarını kucaklayıcı yaklaşımının, İslam'da Resûlullah'ın kimliği ve sünnete ittibanın mantalitesiyle uyuşmadığı incelememiz neticesinde belirlemiştir.

Makalede son olarak, "İslam ahlakını niçin erdem etiği ile yan yana getirmeye çalışalım?" sorusu sorulmuştur. Erdem etiğinin modern çağda dinî ahlakî öne çıkarmak için bir imkân sunduğu, İslam ahlakının sade ve işlevsel ifadesini mümkün kıldığı gibi cevapların varlığı görülmektedir. Ancak tam da bu noktada, İslam'ın, hukuk-ahlak ayırımını ve iyi-kötü düalizmini aşan kendisine has ahlak anlayışının, Batılı teorilerle kökensel olarak uzlaşamayacağına dair literatürdeki iddialar hatırlanmalıdır. Modern çağın ürünü olan, ahlakî ilke ve müeyyideden uzaklaştırıp değere indirgemek suretiyle ona olumlu bir alan açmaya çalışan modern teorilerin, ahlakî kapsayan ancak ahlaktan ibaret olmayan İslam'ın özüne uymayıp dinî ahlaka indirgeme riski taşıdığı, bu noktada dikkate alınması gerekli bir husus olarak öne çıkmaktadır. Nitekim yakın gelecekte erdem etiğinin, yeni bir dinî çeşitlilik yaklaşımı olarak gündeme gelmesi de muhtemel görünmektedir.

Kaynakça

- Abdullah, Fatimah, "Virtues and Character Development in Islamic Ethics and Positive Psychology", *International Journal of Education and Social Science*, 1/2 (2014): 69-77.
- Adams, Robert Merrihew, "Tanrı'nın Varlığı Lehine Argümanlar", *Din Felsefesi Seçme Metinler*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2013, s. 310-318.
- Adeel, Ashraf, "Moderation in Greek and Islamic Traditions, and a Virtue Ethics of the Qur'an", *The American Journal of Islamic Social Sciences*, 32/ 3 (2015): 1-28.
- Aktaş, Yusuf İzzettin, *Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Ahlak* (doktora tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2023.
- Al-Aidaros, Al-Hasan v.dğr., "Ethics and Ethical Theories from an Islamic Perspective", *International Journal of Islamic Thought*, 4 (2013): 1-13.
- Annas, Julia, "Virtue Ethics", *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, ed. David Copp, Oxford: Oxford University Press, 2007, s. 515-536.
- Anscombe, G. E. M., "Authority in Morals", *Ethics, Religion and Politics: The Collected Philosophical Papers of G. E. M. Anscombe*, I-III, Oxford: Basil Blackwell Publisher, 1981, s. 43-50.
- Anscombe, G. E. M., "Modern Ahlak Felsefesi", trc. Mehmet Sabır Şaybak, *Felsefe Dünyası Dergisi*, 71 (2020): 281-301.
- Anscombe, G. E. M., "Modern Moral Philosophy", *Philosophy*, 33/124 (1958): 1-19.
- Audi, Robert, "Acting From Virtue", *Mind*, 104/415 (1995): 449-471.
- Başer, Hacı Bayram, "Tasavvufi Önceleyen Dönemde Ahlak Literatürü: Kitabü'z-Zühd'ler", *İslâm Ahlak Literatürü: Ekoller ve Problemler*, ed. Ömer Türker-Kübra Bilgin, İstanbul: Nobel Yayınları, s.139-162.

- Bilici, Muhammed Veysel, *Çağdaş Erdem Etiği Bağlamında Din ve Ahlak İlişkisi* (yüksek lisans tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.
- Brannmark, Johan, "From Virtue to Decency", *Metaphilosophy*, 37/5 (2006): 589-604.
- Bucar, Elisabeth, "Islamic Virtue Ethics", *Oxford Handbook of Virtue*, ed. Nancy E. Snow, Oxford: Oxford University Press, 2018, s. 206-222.
- Carney, Frederick S., "Some Aspects of Islamic Ethics", *The Journal of Religion*, 63/2 (1983): 159-174.
- Casewit, Yousef, "Al-Ghazali's Virtue Ethical Theory of the Divine Names: The Theological Underpinnings of the Doctrine of Takhalluq in al-Maqṣad al-Asnā", *Journal of Islamic Ethics*, 4 (2020): 155-200.
- Choudhury, Enamul, "Virtue Ethics and the Wisdom Tradition: Exploring the Inclusive Guidance of the Quran", *Global Virtue Ethics Review*, 3/2 (2001): 26-56.
- Çağrı, Mustafa, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, İstanbul: Bileşik Yayıncılık, 2000.
- Dağ, Enes, "Erdem Etiğine Yönelik "Kişilikten-Yoksunluk" İtirazı ve Bu İtiraza Karşı Bir Savunu", *Temaşa: Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*, 21 (2024): 129-149.
- Demirkol, Murat, *İslam Düşüncesinde Erdem Ahlakı*, Ankara: Fecr Yayınları, 2018.
- Demirli, Ekrem, "Tasavvuf Ahlak İlmi Olarak Kabul Edilebilir mi?: Determinist Ahlak Endeterminist Yaklaşımlar", *İslam Tetkikleri Dergisi*, 11/2 (2021): 419-437.
- Fahri, Macid, *İslam Ahlak Teorileri*, çev. Muammer İskenderoğlu-Atilla Arkan, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, nşr. Albert Nasrî Nâder, Beyrut: 1985.
- Farrell, Dominic, "Theism and the Wisdom of Virtue Ethics", *Philosophical News*, 13/2 (2016): 47-59.
- Griffel, Frank, "The Place of Virtue Ethics within the Post-Classical Discourse on hikma: Fakhr al-Din al-Râzi's al-Nafs wa-l-rûḥ wa-sharḥ quwâhumâ", *Journal of Arabic and Islamic Studies*, 21 (2021): 55-80.
- Hallaq, Wael b., "Ahlâkî Hukukun Temeli: Kur'an'a ve Şer'i Hukukun Ortaya Çıkışına Yeni Bir Bakış", trc. Hacer Kontbay, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 43 (2012/2): 337-368.
- Hursthouse, Rosalind, "Virtue Ethics", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* <https://plato.stanford.edu/entries/ethics-virtue/>.
- Hursthouse, Rosalind, *On Virtue Ethics*, Oxford: Oxford University Press, 1999.
- İbn Sinâ, *eş-Şifâ el-Mantık I: el-Medhal*, haz. Fuâd el-Ehvâni v.dğr., Kahire, 1952.
- İbn Sinâ, *Uyûnü'l-hikme*, nşr. Abdurrahman Bedevî, Beyrut: Dârü'l-kalem, 1980.
- İbnü'l-Arabî, "Ahlâkın Kökeni ve Nitelikleri", *Din Felsefesinin Ana Konuları: İslam Düşüncesinden Seçme Metinler*: "Din ve Ahlak", I, ed. Hümeyra Özturan, İstanbul: Küre Yayınları, 2023, s. 315-325.
- Kala, M. Enes, *Erdem ve Ödev Ahlaklarına Yeni Yaklaşımlar: David Ross ve Alasdair MacIntyre* (doktora tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.
- Karakaya, Muhammed, "Erdem Ahlakındaki Erdemler ile İslam Ahlakındaki Güzel Davranışlar Arasındaki Uyum", *Ağrı İslami İlimler Dergisi* (AGİİD), 5, (2019): 88-120.
- Karaman, Hayreddin v.dğr., *Kur'an Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir*, I-V, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.
- Kart, Berfin, "Erdem Etiği Normatif Midir?", *FLSF Felsefe Ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 2, (2006): 101-8.
- Kaya, Umut, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Osmanlı'da Ahlak Eğitimi*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.
- Khalil, Atif, "On Patience (Şabr) in Sufi Virtue Ethics", *Mysticism and Ethics in Islam*, ed. Bilal Orfali v.dğr., Beirut: American University of Beirut Press, 2021, s. 71-78.
- Kılıç, Emrullah, *Metafiziksel İyi'den Değer'e: Ahlakın Yolculuğu*, İstanbul: İlem Yayınları, 2022.
- Koca, Suat, *Hadis ve Ahlak: Kavram, Kuram, Literatür ve Tasavvuf Eksenli Bir İnceleme*, İstanbul: Kuramer Yayınları, 2020.
- Kurt, Tuba, "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programlarında Etik İlkesi ve Uygulamalara Yansıması", *İdrak: Dini Araştırmalar Dergisi*, 3/1 (2023): 114-146.
- Kuşeyri, Abdülkerim b. Hevâzin, *Kuşeyri Risâlesi*, trc. Dilaver Selvi, İstanbul: Semerkand Yayınları, 2007.

- McCauley, Sean, "An Aristotelian Account of Virtue Ethics: An Essay in Moral Taxonomy", *Pacific Philosophical Quarterly*, 88/2 (2007): 208-225.
- McDowell, John, "Virtue and Reason", *The Monist*, 62/3, (1979): 331-50.
- McIntyre, Alasdair, *Erdem Peşinde*, trc. Muttalip Özcan, İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2019.
- McPherson, David, "Does Spirituality Have a Place in Neo-Aristotelian Virtue Ethics?", *Spirituality and the Good Life: Philosophical Approaches*, ed. David McPherson, Cambridge: Cambridge University Press, 2017, s. 47-62.
- Özturan, Hümeýra, "Etikle Ahlâk Arasında: Türkçe Ahlâk Felsefesi Literatürüne Dair Etik Kavramı Kullanımı Üzerinden Bir Değerlendirme", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 9/17 (2011): 167-204.
- Özturan, Hümeýra, "Fârâbî ve İbn Sînâ'da Amelî Felsefe: Bir Mukayese", *Nazariyat*, 5/1, (2019): 1-36.
- Özturan, Hümeýra, "Neden Kant?: Son Dönem Osmanlı Ahlakçılarının 'Ödev Ahlakı'na Yönelmelerinin Sebeplerine Dair Bir Okuma", *Osmanlı'da İlm-i Ahlak*, ed. Ömer Türker-Elmin Aliyev, İstanbul: İsar Yayınları, 2024, s. 295-315.
- Özturan, Hümeýra, *Akıl ve Ahlâk: Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlâkın Kaynağı*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2016.
- Qutbuddin, Tahera, "Piety and Virtue in Early Islam: Two Sermons by Imam Ali", *Self-Transcendence and Virtue: Perspectives from Philosophy, Psychology, and Theology*, ed. J.A. Frey- C. Vogler, Routledge, 2018, s. 125-153.
- Rafique, Rehan, "A Theory for a Virtue Ethics-Oriented Interpretation of the Qur'an", *Open Journal of Philosophy*, 14 (2024): 602-608.
- Raquist, Amana v.dğr., "Islamic virtue-based ethics for artificial intelligence", *Discover Artificial Intelligence*, 2/11 (2022) <https://doi.org/10.1007/s44163-022-00028-2>
- Reinhart, A. Kevin, "İslam Ahlakı Olarak İslam Hukuku", trc. Abdurrahman Candan, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 11/2 (2011): 239-260.
- Snow, Nancy E., "Neo-Aristotelian Virtue Ethics", *The Oxford Handbook of Virtue*, ed. Nancy E. Snow, Oxford: Oxford University Press, 2018, s. 321-341.
- Soloman, David, "Early Virtue Ethics", *The Oxford Handbook of Virtue*, ed. Nancy E. Snow, 2018, s. 303-320.
- Statman, Daniel, "Introduction", *Virtue Ethics: A Critical Reader*, ed. Daniel Statman, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2003, s. 1-41.
- Trianosky, Gregory Velazco y, "What is Virtue Ethics All About?", *Virtue Ethics: A Critical Reader*, ed. Daniel Statman, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2003, s. 42-55.
- Tüsi, Nasîruddin, *Ahlâk-ı Nâsirî*, trc. Anar Gafarov, Zaur Şükürov, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.
- Uludağ, Süleyman, "Amel", *DİA*, 1991, III, s. 13-16.
- Urmson, J. O., "Saints and Heroes", *Essays in moral philosophy*, ed. Abraham Irving Melden, Seattle: University of Washington Press, 1958, s. 198-216.
- Wade, Richard, "Bridging Christianity, Islam, and Buddhism with Virtue Ethics", *International Handbook of Inter-religious Education*, ed. K. Engebretson v.dğr., New York: Springer, 2010, s. 313-324.
- Widigdo, Mohammad Syfia Amin, "Islamic Bioethics: Sharia Ethics or Virtue Ethics?", *Etika Islam dan Problematika Sosial di Indonesia*, ed. Siti Syamsiyatun-Ferry Muhammadsyah Siregar, Geneva: Globalethics.net Focus 6, 2013, s. 15-32.
- Yanık, Musa, "İslam İnancını Erdem Epistemolojisi Üzerinden Anlamak", *İnsan, Din ve Erdemlilik*, ed. Mustafa Çakmak-Hüseyin Algur, İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2022, s. 95-112.
- Yaran, Cafer Sadık, "Erdem Etiği ve Ödev Etiği Açısından İslam Ahlak Felsefesi", *Bilim, Ahlak ve Sanat Bağlamında Çağdaş İslam Algıları*, ed. Cengiz Batuk-Hasan Atsız, Samsun: Canik Belediyesi Yayınları, 2011, s. 403-423.

- Yaran, Cafer Sadık, “İslâm'da ‘Ahlâk’ın Şartı’ Kaç?: İslam ‘Erdem Etiği’nin (Yeniden) Yapılandırılması Önerisi”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11 (2005): 35-55.
- Yaran, Cafer Sadık, *İslâm'da Ahlakın Şartı Kaç: Dört Temel İslami Erdem*, İstanbul: Elif Yayınları, 2005.
- Yıldırım, Şahban, *İslam Hukukunun Aksiyolojik Boyutu: Hukuk – Ahlak İlişkisi*, Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2021.
- Yüce, Fatma. “Din-Ahlâk İlişkisi Bakımından İslâm Erdem Etiği Tasnif Denemesi”, *ilted: ilahiyat tetkikleri dergisi*, 55 (2021): 251-275.
- Zagzebski, Linda, *Divine Motivation Theory*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Zargar, Cyrus Ali, “Virtue and Manliness in Islamic Ethics”, *Journal of Islamic Ethics*, 4 (2020): 1–7.
- Zaroug, Abdullahi Hassan, “Ethics from an Islamic Perspective: Basic Issues”, *American Journal of Islamic Social Sciences*, 16/3 (1999): 45-63.

Extended Summary

Can Islamic Morality (Akhlaq) be Considered Virtue Ethics?

This article critically examines the trend that has become widespread in contemporary Islamic ethics literature over the past decade, namely the tendency to view Islamic ethics as compatible with virtue ethics theory and to speak of “Islamic virtue ethics.” First, the article carefully evaluates sources advancing this claim, revealing that some do not explain what they mean by Islamic virtue ethics or overlook the distinction between virtue ethics and virtue theory. Other works appear to justify their references to Islamic virtue ethics by arguing that the ethical commands of the Qur’an provide a framework for character development and emphasize virtues, or by highlighting the Prophet Muhammad’s role as a moral exemplar, the incorporation of Aristotelian virtue theory by Islamic moral philosophers, and the interpretation of the individual moral journey in Sufism as character development. Some commentators have also argued that virtue ethics offers an opportunity to present a concise and practical expression of Islamic ethics in the modern era.

The second section, which seeks to identify the fundamental propositions of modern virtue ethics, concludes that despite their differences, contemporary virtue ethics approaches share four main principles: (1) morality cannot be achieved through rules, (2) virtue rather than action should be prioritized, (3) moral standards are derived from exemplary virtuous individuals, and (4) practical wisdom (*phronēsis*) is central to interpreting these role models to facilitate moral development. Additionally, this section provides a summary of the relationship between virtue ethics and religions, showing that virtue ethics do not rely on theism to ground or practice morality. However, those who view virtue ethics as an opportunity for modern expressions of religious ethics often establish a relationship between virtue ethics and religions based on reasoning similar to those who refer to Islamic virtue ethics.

The evaluative section addresses the fundamental propositions of virtue ethics alongside the main arguments of studies suggesting the expression of “Islamic virtue ethics.” This section begins by pointing out that the term “Islamic ethics” encompasses not only the Qur’an and Sunnah but also the moral content produced by Islamic disciplines such as *fiqh*, *kalām*, *tasawwuf*, and philosophy. While these sources could form the basis

for a virtue theory, the claim that they provide a foundation for virtue ethics requires further justification. It is subsequently argued that, although the ethical framework of the Qur'an emphasizes virtue and character development, its incompatibility with the central claim of virtue ethics—that the notions of good and evil cannot be determined and that morality cannot be founded on rules, principles, or legal sanctions—is evident. Furthermore, the focus on virtue rather than action in virtue ethics is found to conflict with the outward action-oriented nature of Islamic jurisprudence (*fiqh*), while showing some resemblance to Sufism. However, upon examining the fundamental principles of Sufi sources, it is revealed that Sufism ultimately adheres to Sharia and thus does not align with the principle of rejecting rules and principles inherent in virtue ethics. Moreover, the complete obedience expected of the Sufi (*murid*) to the spiritual guide (*murshid*) contradicts the virtue ethics principle of critically assessing and interpreting role models through individual practical wisdom.

An analysis of whether the Aristotelian ethics adopted by Islamic moral philosophers can be considered a form of virtue ethics demonstrates that Islamic philosophy presents a system of values rooted in metaphysical concepts of the Good, operating within a normative framework grounded in the theory of prophecy (*nubuwwa*). Consequently, this system does not conform to the fundamental principles of virtue ethics. While the role-model-based learning emphasized in virtue ethics aligns with the mission of the Prophet Muhammad as a moral exemplar, the emphasis in virtue ethics on the moral agent's subjective interpretation of role models and its relativistic consequences of such a subjective interpretation do not align with the Islamic conception of the Prophet's (PBUH) identity and the requirement of adherence to the Sunnah.

The article concludes by observing why Islamic ethics is not compatible with virtue ethics with reference to claims that virtue ethics provides an opportunity to foreground religious ethics in the modern era and to present a concise and functional expression of Islamic ethics. In this context the conclusion recalls perspectives suggesting that the unique ethical understanding of Islam, which is not rooted in a dichotomy between law and morality and between good and evil, fundamentally diverges from modern Western theories. Finally, the article cautions that modern theories, which attempt to create a space for morality by distancing it from principles and sanctions and reducing it to values, do not align with the essence of Islam, which encompasses morality but is not limited to morality. The article ends with a warning against the risk of reducing religion to morality and points to evidence suggesting that virtue ethics may eventually evolve into an argument for religious diversity.

Rethinking Seventeenth-Century Ottoman Mātūrīdism: Madhhabī Identity and Its Manifestations in the Provincial Context

ŞERİFE NUR ÇELİK*

Abstract

The policies implemented by the Ottoman polity in the sixteenth century in order to protect Sunni orthodoxy had an impact on the spread of Mātūrīdism as a theological identity in the seventeenth century. Mehmed Birgivi (d. 981/1573), a prominent Ottoman scholar, addressed the problem of free will in *al-Tarīqa al-muhammadiyya*, which he wrote for the spread of correct beliefs and religious practices and wherein he rephrased Sadr al-Sharī'a's (d.747/1346) argument of *al-muqaddimāt al-arba'* (four premises) on a theological ground through the concept of *al-irāda al-juziyya* (particular will). In the seventeenth century the discussion of free will in *al-Tarīqa* was on the agenda of scholars in the Ottoman provinces, and *madhhabī* identities were grounded on discussions of free will. While Birgivi's statements on this subject played an important role in shaping Ottoman Mātūrīdism, they were also at the center of Ash'arite scholars' criticisms of the Mātūrīdī tradition. This article reveals how scholars in the Ottoman provinces justified their Mātūrīdī identity based on the *al-irāda al-juziyya* treatises in a *mecmūa* compiled by Abdurrahmān b. Ramazān, who lived in and around İzmir. This article argues that in these treatises, Mātūrīdite identity is constructed as a theological identity while responding to the criticisms directed against the Mātūrīdī tradition centered on Birgivi. These treatises, written around Birgivi's *al-Tarīqa*, are analyzed in the intellectual, political and historical context of the period in connection with the role they played in the course of Mātūrīdism in the Ottoman provinces.

Keywords: Seventeenth century Ottoman intellectual thought, Ottoman Mātūrīdism, particular will, Mehmed Birgivi, *al-Tarīqa al-Muhammadiyya*.

Osmanlı Mātūrīdiliğinin XVII. Yüzyılını Yeniden Düşünmek: Mezhebī Kimlik ve Taşra Bağlamındaki Tezahürleri

Özet

XVI. yüzyılda Osmanlı yönetici elitlerinin Sünnî inancının ve pratiklerinin muhafazası amacıyla uyguladığı politikalar, XVII. yüzyılda Mātūrīdiliğin itikadi bir kimlik olarak

* Arş. Gör. Dr., Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü / Research Assistant, PhD, Bolu İzzet Baysal University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences. Bolu, Türkiye. ORCID: 0000-0001-6388-4948 e-posta: demirci.serifenur@gmail.com

DOI: ORCID: 10.26570/isad.1618595 • Gelis/Received 13.01.2025 • Kabul/Accepted 28.04.2025

Atıf/Citation Çelik, Şerife Nur, "Rethinking Seventeenth-Century Ottoman Mātūrīdism: Madhhabī Identity and Its Manifestations in the Provincial Context", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 54 [2025]: 77-98.

yaygınlaşmasına etki etmiştir. Osmanlı âlimlerinden Mehmed Birgivi, (ö. 981/1573) sahih itikadın yerleşmesi ve dinî pratiklerin doğru şekilde uygulanması için kaleme aldığı *et-Tarikatü'l-Muhammediyye* adlı eserinde, özgür irade problemini de ele almıştır. Birgivi burada Sadruşşerîa'nın (ö. 747/1346) mukaddimât-ı erba' argümanını *irâde-i cüz'îyye* kavramını merkeze alarak itikadî bir zeminde yeniden ifade etmiştir. XVII. yüzyılda *et-Tarika*'nın özgür irade ile ilgili bahisleri Osmanlı taşrasındaki âlimlerin gündeminde yer almış ve mezhebî kimliklerin temellendirilmesinde öne çıkmıştır. Birgivi'nin bu konudaki görüşleri Osmanlı Mâtürîdîliğinin şekillenmesinde önemli bir rol oynarken, aynı zamanda Eş'arî âlimlerinin Mâtürîdî geleneğine yönelttiği eleştirilerin de merkezinde yer almıştır. Bu makale, İzmir ve çevresinde yaşayan Abdurrahman b. Ramazan'ın istinsah edip derlediği bir mecmuadaki irâde-yi cüz'îyye risalelerinden hareketle Osmanlı taşrasındaki âlimlerin Mâtürîdî kimliğini nasıl temellendirdiğini ortaya koymaktadır. Bahsi geçen risalelerde Birgivi merkezinde Mâtürîdî geleneğine yöneltilen eleştirilere cevap verildiği ve Mâtürîdîliğin itikadî bir kimlik olarak inşa edildiği tespit edilmiştir. Bu bağlamda Kadızadeli hareketiyle eş zamanlı ve fakat ondan bağımsız bir şekilde, Osmanlı taşrasında Mâtürîdî aidiyetinin güçlü bir şekilde dile getirildiği görülmüştür. Makalede, mezhebî aidiyetlerin şekillenmesinde Birgivi'nin oynadığı rol, dönemin entelektüel, siyasi ve tarihi bağlamıyla irtibatlı olarak ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: XVII. Yüzyıl Osmanlı entelektüel düşüncesi, Osmanlı Mâtürîdîliği, irâde-i cüz'îyye, Mehmed Birgivi, *et-Tarikatü'l-Muhammediyye*.

Introduction

The Ottomans exhibited a dynamic interplay of intellectual trends and theological *madhhabî* identity that evolved throughout their history. During the formative years of the Ottoman Empire theological madhhabî affiliations were largely overshadowed by the rise of Islamic philosophy and the *waḥdat al-wujūd* (unity of existence).¹ The Ottoman scholars' weak emphasis on the theological madhabs in this period has led to the intellectual tendencies of this period being described as "metadoxy".² However, by the seventeenth century scholars increasingly sought to replace a madhhab-centered understanding of religion with a more intensive perspective. The critiques articulated by Kadızadeli preachers towards Sufis who embraced the concept of *waḥdat al-wujūd*, along with their endeavors to supplant the Hanafite-centered religious paradigm, signify a pivotal epoch in the emergence of theological madhhabî affiliations and the proliferation of Mâtürîdism within the Ottoman Empire.³

- 1 Kalaycı, "Mâtürîdî-Hanefî Aidiyetin Osmanlı'daki İzdüşümleri", 15-16.
- 2 Kafadar, *Between Two Worlds*, 76; Balıkçioğlu, *Verifying the Truth on Their Own Terms*, 6-10; Terzioğlu, "How to Conceptualize Ottoman Sunnization", 302-303.
- 3 Kalaycı, "Birgivi Mirasının Toplumsal ve Metinsel Taşıyıcıları", 445-447; Terzioğlu, "Bid'at, Custom and the Mutability of Legal Judgments", 327.

Historical sources and academic works have extensively documented the intellectual and social tensions that arose between the Kadizadelis and Sivâsis within the Ottoman Empire, particularly in Istanbul, its capital.⁴ These tensions frequently manifested in public debates and intellectual discourse. In addition to the studies on Kadizadelis, in the field of Ottoman intellectual history, the madhhabî inclinations of Ottoman scholars and rulers have often been analyzed within the framework of tensions between Sunnism and Shiism or between Sunnism and Sufism.⁵ In this context, official policies or the debates around the Kadizadelis have been at the center of academic studies.

Another field of study on Ottoman Sunnitization and madhhabî affiliations is the emphasis on the Mâtûrîdî tradition in the Ottoman intellectual circle. In this context, Mehmet Kalaycı and Nabil al-Tikriti have made important observations in their articles. In his article “Hanefî-Mâtûrîdî Aidiyetin Osmanlı’da İzdüşümleri” Mehmet Kalaycı traced the development of Hanafî-Mâtûrîdî affiliation in the Ottoman intellectual circle and traced this process from the Seljuk Sultanate of Rum onwards.⁶ Nabil al-Tikriti, on the other hand, centered his study on the theological work of Şehzâde Korkud and discussed the Mâtûrîdî affiliation based on the tension between Ash’arism and Mâtûridism. In this study al-Tikriti, recognizing that Mâtûridism was the dominant sect of the Ottoman intellectuals, evaluated the Ash’arite advocacy of Şehzâde Korkud as an outlier.⁷

Research on Ottoman Sunnitization predominantly deals with Islamic orthopraxy (correct practice). While some studies exist on Islamic orthodoxy (correct belief), particularly those rooted in the Mâtûrîdî tradition, a substantial gap remains. There’s no existing research that examines Birgivi’s impact in the provinces, nor the madhhabî affiliations that developed alongside, but separate from, the Kadizadelis movement. Nevertheless, there remains a notable gap in the scholarly literature regarding the emphasis on Mâtûridism—a theological branch of Sunnism—and its influence on Ottoman intellectual circles and provincial contexts from the seventeenth century onward. However, the mecmûa 3772 within the Esad Efendi Collection offers crucial insights into the manifestation of Mâtûrîdî

4 For studies analysing the Kadizadelis and the debates that took place around them, see, Zilfi, *The Politics of Piety*; Zilfi, “The Kadizadelis”, 251-269; Çavuşoğlu, *The Kadizadeli Movement*.

5 For studies focusing on the tension between Sunnism and Shi’ism or between Sunnism and Sufism, see Vefa Erginbaş, “Reading Ottoman Sunnism through Islamic History”, 451-478; Sünnetçioğlu, “Attendance at the Five Daily Congregational Prayers”, 341-375.

6 Kalaycı, “Mâtûrîdî-Hanefî Aidiyetin Osmanlı’daki İzdüşümleri”, 9-72.

7 Tikriti, “A Contrarian Voice” 62-100.

identity in the Ottoman provinces, particularly those centered around Sadr al-Sharī'a and Birgivi. The treatises of this mecmūa, primarily written by scholars residing in and around İzmir, are of significant importance due to their inclusion of *al-irāda al-juziyya* (particular will) debates, particularly those found within Mehmed Birgivi's *al-Tariqa*.

The seventeenth century witnessed the rise of the mecmūa, a genre that encompassed diverse scholarly and literary works. These mecmūas not only showcased the intellectual richness of the period but also reflected the evolving social, cultural, and literary landscape of the Ottoman Empire.⁸ The seventeenth-century mecmūa compiled in and around İzmir, a provincial region within the Ottoman Empire, not only reflects the theological and intellectual milieu of its era but also offers valuable insights into the regional manifestations of Māturīdī thought within the Ottoman provinces. Evidently, *mustansih* (the compiler)⁹ of this collection amassed a compendium of short treatises authored by scholars residing in and around İzmir, encompassing contemporary jurisprudential and theological discourses. This mecmūa provides valuable information on the intellectual currents prevalent in the Ottoman provinces during this period. Moreover, an important feature of this collection is its capacity to illuminate the spread of the Māturīdī tradition in the Ottoman periphery through a large corpus of treatises centered on Mehmed Birgivi's *al-Tariqa*. This mecmūa underscores the significance of the Kadizadelis madhhab-centric approach to religious understanding, demonstrating its influence not only in the Ottoman Empire's core land but also in its periphery. This contribution is crucial for elucidating the specific manner in which Māturīdism was interpreted within the Ottoman context and identifying the key texts that shaped this understanding.

This study will investigate the manner in which seventeenth-century Ottoman authorities articulated their adherence to the Māturīdī school of thought and examine the role of Birgivi's *al-Tariqa* in shaping this articulation. This analysis will commence with an examination of Sadr al-Sharī'a's perspective on particular will, including an assessment of Birgivi's significant contributions to this understanding. Furthermore, the study will investigate how the Māturīdī tradition utilizes the concept of *al-irāda al-juziyya* to articulate its theological position in opposition to Ash'ari doctrines. Following an examination of the madhhab-centric debates surrounding the concept of particular will, the study will proceed to

8 Kafadar, "Sohbete Çelebi, Çelebiye Mecmua", 45-46.

9 Abdurrahmān b. Ramazān, who collected and reproduced the treatises in this mecmūa, not only aimed to reproduce the works but also compiled the works for his own scholarly agenda. For this reason, the word *mustansih* is used as *compiler* instead of *scribe*.

analyze the structure of the aforementioned mecmûa and assess Birgivi's crucial role in shaping the contours of Ottoman Mâturidism.

The main claim of this study is that Birgivi not only triggered the theological and jurisprudential debates that emerged in Istanbul through the Kadizadeli movement, but also that an intellectual group fed by Birgivi's legacy defended the Hanafi-Mâturidi-centered understanding of religion in the Ottoman provinces. To this end, this collection will be analyzed within the historical context in which it emerged, and the issues addressed in the treatises on al-irâda al-juziyya will be examined in terms of the role they played in the construction of theological identities.

1. From Sadr al-Sharî'a to Birgivi: Debates on Particular Will in Ottoman Empire

One of the central issues in Ottoman intellectual thought, particularly within the tension between Ash'arism and Mâturidism, is the debate over human will and the nature of good (*husn*) and evil (*qubh*). These topics became the focus of attention among Ottoman scholars in the fifteenth century, and they wrote glosses especially on Sadr al-Sharî'a's argument of *al-muqaddimât al-arba'*,¹⁰ in which he argued for human free will against Fakhr al-Dîn al-Râzî's argument for *jabr* (compulsion). In these glosses scholars such as Hayâlî (d. 875/1470), Kesteli (d. 901/1496), Hatibzâde (d. 901/1496), and Hasan Çelebi Fenârî (d. 891/1486) discussed Sadr al-Sharî'a's argument through al-Taftâzânî's (d. 792/1390) interpretations and criticisms.¹¹ However, in this century, the concept of free will was not primarily explored through the lens of *al-muqaddimât al-arba'*, but was instead examined on a more philosophical and theoretical level with a focus on the arguments that substantiate the notion of free will.¹² The transformation of the argument put forth by Sadr al-Sharî'a into a madhhab-centered issue in the Ottoman Empire occurred when Birgivi reinterpreted this argument in *al-Tarîqa*, analyzing it from a theological perspective.¹³

While Birgivi sought to apply the Hanafi tradition to practical matters, he also placed a strong emphasis on Mâturidism in the realm of theology. In *al-Tarîqa* Birgivi addressed the concept of human will under

10 Sadr al-Sharî'a put forward four premises in order to prove a human's responsibility for his/her actions and to prove the invalidity of Fakhr al-Dîn al-Râzî's argument of determinism. As a result of these premises, he argues that man makes a choice with his will and is responsible for this choice. For the explanation of these four premises, see Bruckmayer, "At the Intersection of Usûl al-Fîqh and Kalâm", 24-29.

11 Köksal, "İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi", 6-7.

12 Çelik, *XV. Yy Osmanlı Düşüncesinde Telvîh Haşiyeleri*, 94-95.

13 Çelik, "The Intellectual Interaction of a Hijazi Scholar", 79.

the title “Tricks of Satan” (*hiyel al-Shaitan*) examining the argument of *al-muqaddimāt al-arbaʿ* and he approached this discussion from a more theological perspective. Birgivi, in agreement with Sadr al-Shariʿa, contended that the human will lacks ontological existence and immateriality. Consequently, he argued that God did not create it. Birgivi further refined Sadr al-Shariʿa’s philosophical and theoretical arguments supporting this position. Similar to his predecessor, Birgivi critiqued the Ashʿarite doctrine of compulsion, seeking to reconcile the all-encompassing nature of divine knowledge and will with human freedom of choice. Thus, he argued that religious responsibility is realized through the human choice of actions.¹⁴

Birgivi’s *al-Tariqa* was composed with the aim of guiding the public towards a virtuous life by elucidating the correct path in terms of practical, ethical, and theological matters. Theologically, Birgivi adhered to the principles of the Hanafi-Maturidi school of thought, as evidenced by his discussions on the human will, among other topics.¹⁵ Birgivi’s work achieved significant popularity and exerted considerable influence on Ottoman intellectual thought shortly after its publication. The theological framework advocated by Birgivi, rooted in the Hanafi-Maturidi school of thought, became widely adopted within the lands of Rüm.¹⁶

Ottoman policies in the sixteenth century facilitated the spread of Birgivi’s theological perspectives in the central lands of the Empire and contributed to an increased emphasis on madhhabī distinctions. The rise of the Safavid dynasty in eastern Anatolia and their active promotion of Shiism compelled the Ottomans to implement a series of military and religious countermeasures.¹⁷ In response to this perceived threat, the Ottoman political authorities actively sought to propagate Sunni orthodoxy among

14 Sadr al-Sharia, *al-Tawzih ‘alā al-Tanqih*, I, 401-402, Birgivi, *al-Tariqa al-Muhammadiyya*, 99-201.

15 Scholars have previously suggested that Birgivi’s critical perspective and emphasis on sharia-centered discourse reflected an influence from Ibn Taymiyya, implying a fundamentalist approach to religion. However, recent research has demonstrated a lack of direct engagement between Birgivi and Ibn Taymiyya. Furthermore, evidence suggests that Birgivi’s theological framework was grounded in Hanafism, and his criticisms of contemporary practices were rooted within this tradition. See Kalaycı, “Birgivi Mirasının Toplumsal ve Metinsel Taşıyıcıları”, 136-142; Arkan, “On the Probability of the Creation of the Ibn Taymiyya School of Ottoman Thought”, 147-180.

16 In his seventeenth-century treatise *Jilāʾ al-anzār*, İbrāhīm Kurānī, who lived in Hijaz, criticized the Hanafi-Maturidi views on human actions through the arguments and ideas of Sadr al-Sharia and Birgivi. This fact indicates the influence of these two scholars on Maturidi thought in Anatolia in the seventeenth century. See Çelik, “The Intellectual Interaction of a Hijazī Scholar”, 96-97.

17 Atçıl, “The Safavid Threat and Juristic Authority”, 296.

their subjects, aiming to solidify Sunni identity and curtail the spread of Shiism within its territories¹⁸

Birgivi's *al-Tariqa* serves as a reflection of the dominant theological and religious landscape of the sixteenth-century Ottoman Empire. Given that Hanafism constituted the prevailing school of jurisprudence in lands of Rûm, Birgivi primarily focused his religious guidance on this legal framework. In this context the Ottomans' efforts to counter the influence of Shiism, emanating from the Safavid Empire, manifested in a renewed emphasis on Sunni orthodoxy.¹⁹ This emphasis was reflected in legal matters through adherence to Hanafism, while in matters of theology it was expressed through the promotion of Mâturidite thought, a prominent theological school within the Hanafite tradition. While Imam Mâturidî's theological perspectives gained prominence within the Hanafite school of jurisprudence, and Mâturidite thought came to be identified as the theological foundation of Hanafism in its early periods,²⁰ a pronounced emphasis on Mâturidism as a theological madhhabi identity emerged primarily after the sixteenth century.²¹

Birgivi's emphasis on Sadr al-Sharî'a's *al-muqaddimât al-arba'* played a pivotal role in shaping Ottoman debates on human action. Birgivi's analysis of human actions by centering on the Mâturidî approach inherited from Sadr al-Sharî'a was the source of discussions among intellectuals on free will in the seventeenth century.²² During the seventeenth and eighteenth centuries, Sadr al-Sharî'a and Birgivi emerged as primary authorities for Ottoman scholars who vigorously asserted their Mâturidite identity

18 Terzioğlu, "How to Conceptualize Ottoman Sunnitization", 304-305.

19 Krstic, "Can We Speak of 'Confessionalization'", 35-39.

20 Taftâzânî identified the Ash'arî and Mâturidî schools of thought as constituting the *ahl al-sunnah*. It is significant to note that Imam Mâturidî, whom Taftâzânî recognized as the founder of Mâturidî thought, was a fourth-generation student of Imam Abu Hanîfa and thus maintained a strong connection to the Hanafite tradition. Taftâzânî, *Sharh al-Maqâsîd*, III, 464-465.

21 Despite defending the concept of *waḥdat al-wujûd* (unity of existence) in his treatise on human action, Şeyh Şaban al-Mudurnî, a late sixteenth-century scholar and Sufi, explicitly stated his adherence to the Mâturidî school of thought. These assertions by al-Mudurnî suggest an emerging emphasis on Mâturidî identity in the late sixteenth century. However, a more pronounced and intensive expression of this emphasis became evident in the seventeenth century and beyond. See Mudurnî, *Risâlah fî al-qadâ' wa al-qader*, 250.

22 It is important in this respect that some of the works dealing with the disputes between Ash'arism and Mâturidism are limited to the problem of particular will. The scholars who put the accepted view of the particular will at the basis of the madhhabi divergence brought this issue to the agenda as one of the main topics of debate between the two sects. See Marashî, *al-Risâlah al-Munjiyah*, 17-98.

in discussions of free will. These scholars engaged with the problem of human action through the lens of these two figures, considering the acceptance of *al-irāda al-juziyya* as a fundamental point of divergence between Māturidite and Ash'arite thought.

The Kadizadelis, an influential religious movement in Istanbul, played a crucial role in disseminating Birgivi's ideas and shaping Ottoman madhhabi identity. Because their emphasis on Hanafi jurisprudence was compatible with Birgivi's theological framework. This alignment prompted the Kadizadelis to frequently reference and advocate for Birgivi's works, thereby integrating his thought into their religious discourse and enhancing his enduring impact within the Ottoman Empire.²³ Concurrently, they promoted a form of asceticism deeply rooted in sharia, aligning with the principles outlined in Birgivi's *al-Tariqa*.²⁴

The Kadizadelis and their followers significantly contributed to the establishment of a dominant Hanafi-Māturidī theological framework within the Ottoman Empire, centered in Istanbul. However, Birgivi's influence extended beyond the Ottoman capital. Notably, during the seventeenth century, *al-Tariqa* gained wide readership across the Islamic world.²⁵ The mecmūa examined in this study demonstrates the significant influence of Birgivi's theological perspectives within İzmir, which was located on the periphery of the Ottoman Empire. As will be subsequently demonstrated, this mecmūa encompasses a substantial number of treatises dedicated to Birgivi's *al-Tariqa*. These works primarily focus on defending the Māturidī school of thought on the theological concept of *al-irāda al-juziyya*.

2. Defining the Intellectual Agenda of the Seventeenth-Century Ottoman Empire: Impressions from the Compiler Abdurrahmān b. Ramazān

Seventeenth-century Ottoman mecmūas, a product of changing urban life and social shifts, exhibit a distinct character. While earlier mecmūas primarily served as anthologies of shorter works, often with a thematic focus, a notable trend emerged in the seventeenth century. Some scholars or intellectuals began compiling collections that encompassed a diverse range of texts, reflecting the multifaceted intellectual, social, and economic concerns of the era.²⁶ The mecmūa under investigation exhibits characteristics typical of other contemporaneous mecmūas. Compiled by

23 Kalaycı, "Birgivi Mirasının Toplumsal ve Metinsel Taşıyıcıları", 442-455.

24 Ivanyi, *Virtue, Piety and the Law*, 90-92.

25 Çelik, "The Intellectual Interaction of a Hijazī Scholar", 92-95.

26 Kafadar, "Sohbete Çelebi, Çelebiye Mecmua", 45-47.

Abdurrahmān b. Ramazān, this mecmūa showcases not only theological debates centered on the concept of *al-irāda al-juziyya* but also encompasses treatises on Islamic jurisprudence, theology, and hadith addressing contemporary concerns. Furthermore, the mecmūa includes works on the plague, supplications for protection against it, and short exegesis on the Quran.²⁷ This mecmūa, which will be subjected to a more in-depth analysis, provides insights into the works of scholars within compiler Abdurrahmān intellectual circle, likely reflecting personal connections.²⁸ It also reveals the intellectual interests and predominant topics of discussion prevalent during this period.

Manuscript records indicate that this compiler comprises forty works produced in and around Izmir between 1095/1683–1684 and 1107/1695–1696.²⁹ The compiler organized the collection by subject matter, and meticulously noted instances where he included duplicate treatises.³⁰ The mecmūa commences with Jalāl al-Dīn Suyūti's (d. 911/1505) *Unmūdḥaj al-labib fī ḥasāis al-ḥabīb*,³¹ composed to establish the Prophet Muhammad's prophethood, followed by the *Risāla fī mu'jizāt al-nabī* by the same

27 Popular belief in predestination influenced the spread of plague in the seventeenth century. Especially merchants travelling to Ottoman lands stated that the peoples' belief in fate prevented them from taking precautions against the disease. Defoe, *History of the Plague in London*, 14. The emphasis on the human will and its determination of action was associated with the plague epidemic, especially in the *will-i cūziyye* treatises written in the nineteenth and twentieth centuries. Özdiñç, *Akıl İrade Hürriyet*, 350. However, in the mecmūa examined in this study, neither the authors of the treatise on particular will nor the compiler have connected the subject of plague and destiny with each other. The treatises on particular will included in the mecmūa were mostly shaped by the legacy of Sadr al-Shari'a and Birgivi and were written to establish the Maturidi affiliation. Although the compiler considered these two issues related, he did not make any clear statements about them. This situation makes it difficult to connect the treatises on particular will and the treatise on plague based on the collection in question.

28 The fact that the compiler lived in the Ottoman province and probably did not hold a bureaucratic position makes it difficult to obtain information about his life. However, the information he provided in the transcription records about the places and dates where he copied the works makes it possible to obtain some partial information about his life. Abdurrahmān b. Ramazān lived in Izmir and its surroundings, was still living in 1107/1695–1696, and met Muhammad b. Hamza el-Aydinī and Güzelhisāri in person, according to the minḥuvāt records.

29 Suyūti, *Risāla fī mu'jizāt al-nabī*, fol., 74^b; Aydinī, *Risāla fī al-Qīsās*, fol., 147^b.

30 Aydinī, *Risāla fī radd al-shahādah*, fol., 144^b (the compiler's marginal note)

31 Suyūti was a prolific scholar who worked in Cairo and wrote many works in different fields. Suyūti's *Unmūdḥaj al-labib* is a summary of his voluminous work entitled *al-Khasāis al-kubra*, in which he wrote about the Prophet Muhammad's miracles and his virtues and characteristics. Suyūti, *Unmūdḥaj al-labib*, fol., 6^b–23^b; Yavuz, "el-Hasāisü'l-kübra", 276–277.

author.³² The compiler's deliberate selection of these texts on prophethood for the collection's outset is significant. In the previous century, Molla Kâbiz's claim that Jesus was superior to the Prophet Muhammad had a profound impact, reigniting debates surrounding the concept of *heretic* and concurrently placing the imperative of demonstrating the Prophet's superiority on the scholarly agenda.³³ The mecmûa includes two treatises by al-Suyûtî aiming to prove the prophethood of the Prophet Muhammad through proofs and miracles. These works can be interpreted as a continuation of ongoing scholarly discussions on prophethood. The inclusion of these two treatises on the characteristics and miracles of the prophets suggests that the compiler may have been particularly interested in the scholarly discourse on prophethood that debated Ottoman intellectual thought during the sixteenth century.

Following two treatises by al-Suyûtî on prophethood, the mecmûa includes a commentary on Siraj al-Dîn al-Ushî's (d. 575/1179) *al-Amâlî*,³⁴ followed by two works authored by Suleyman Efendi al-Izmîrî.³⁵ The majority of the mecmûa, however, consists of short treatises authored by Muhammad b. Hamza al-Aydîni.³⁶ The compiler of the mecmûa, who assembled approximately fifteen of al-Aydîni's treatises, has included *minhuvât* notes alongside both the works of Suleyman Efendi al-Izmîrî and al-Aydîni.³⁷ These records indicate that the compiler personally met both al-Aydîni and al-Izmîrî.

The mecmûa also addresses the significant plague epidemic that afflicted the Ottoman Empire from the late seventeenth to the early eighteenth

32 Suyûtî, *Risâla fî mu'jizât al-nabî*, fol., 24^b-33^b.

33 Kemalpaşazâde, a prominent scholar and *şeyhulislam* of the sixteenth century, authored two treatises on the preeminence of the Prophet Muhammad's prophethood. Kemalpaşazâde, *Risâla fî ef'âliyyat Muḥammad*, V, 327-344; Kemalpaşazâde, *Risâla fî tahqîq al-mujiza*, V, 293-326; Tezcan, "The Ottoman 'Mevalî' as 'Lords of the Law'", 385-386.

34 Siraj al-Dîn al-Ushî is famous for his work *al-Amâlî* on the Hanafî-Mâturidî creed. This work of al-Ushî was the subject of translations, commentaries and glosses by Ottoman scholars and was taught as an introductory work in the madrasa curriculum. Bekri, *Sharḥ al-Amâlî*, fol., 34^b-51^b; Özervarlı, "el-Emâlî", 73-75.

35 Unfortunately, there is no information about Suleyman Efendi al-Izmîrî's life. However, as it is understood from his *nisba*, he was from Izmir and lived in the same period as the compiler.

36 Biographical information about the life of Aydinî—who worked as a mufti, *muderris*, and *kadi* in Aydın for a long time—is limited. It is understood from the works of the author that he died after 1118/1706. It can be said that Aydinî, who wrote more than sixty treatises in different fields of Islamic sciences, especially *fiqh*, was a prolific scholar. See, Cici, "Muḥammed b. Hamza el-Aydîni", 302-304.

37 Minhuvât notes on folios 79^b, 84^a, 90^a, 104^a, 115^b, 118^a, 121^a, 124^a, 142^b-143^a, 145^b etc. indicate that he met with Aydinî and Suleyman Efendi al-Izmîrî.

centuries.³⁸ Following al-Aydinî's treatises, the compiler interjects a brief pause, introducing a short poem on plague protection. Subsequently, the mecmûa includes a treatise on the plague authored by a scholar identified as al-Rûmî.³⁹

Of particular significance to this study within the aforementioned mecmûa are the treatises on *al-irâda al-juziyya*. These treatises, situated consecutively towards the conclusion of the mecmûa, are arranged by the compiler in a specific manner. Initially, sources presenting the correct perspective are presented. Subsequently, treatises engaging with the subject matter are introduced, drawing upon these established viewpoints. Within this framework, despite lacking explicit attribution, the compiler advocated for a classification of human actions and endorsed the Mâturidî perspective. This assertion was supported by a passage he cited from an unnamed "kalâmî treatise."⁴⁰ Subsequently, he authored a chapter in Birgivi's *al-Tarîqa*, a seminal text within the discourse on free will. While quoting these two texts, he also included the relevant passages from 'Ali al-Qârî's commentary on *al-Fiqh al-akbar* and Hayâlî's gloss on *Sharh al-'Aqâ'id* in the marginal notes.⁴¹ The third work on human actions in the mecmûa is Birgivi's grandson Ismetî's translation of *al-Tarîqa*, which deals with free will.⁴² By strategically placing these three texts prior to the treatises on free will, the author achieves two significant objectives. First, he establishes a robust conceptual and theoretical framework for the ensuing discussions on free will. Second, this strategic placement reveals the author's intellectual stance within the broader discourse. Furthermore, the inclusion of these three works within the collection serves as a foundational introduction, facilitating a deeper comprehension of the subsequent treatises.

Following an extensive introduction outlining the perspectives of the Mâturidî tradition, with a particular focus on Birgivi, the compiler included a critical commentary by Shaykh 'Ali al-Tilimsânî, a Ash'arite scholar, on Birgivi's chapter on free will in *al-Tarîqa*.⁴³ Shaykh 'Ali al-Tilimsânî attributed his commentary on *al-Tarîqa* to the renowned reputation of Birgivi's work and the widespread desire for its elucidation. However, the commentator's primary objective appears to be to expose the perceived

38 Arıcı, "Silent Sources of the History of Epidemics", 133-134.

39 The author whom the compiler refers to as al-Rumi is Hasan al-Akhisârî. Akhisârî, *Risâla fi haqq al-tâun*, fol., 164^b-172^b.

40 Anonymous, *Risâla fi al-ikhtiyâr al-juzî*, fol., 211^b (the compiler's marginal notes)

41 Anonymous, *Risâla fi al-ikhtiyâr al-juzî*, fol., 211^a-211^b (the compiler's marginal notes)

42 Mehmed Ismetî, *Tercüme-i Tarikat-ı Muhammediyye*, (Süleymaniye Library, Esad Efendi, 3772), fol., 212^b-214^a.

43 Ali al-Tilimsânî, *Risâla 'alâ bahth al-ikhtiyâr al-juzî*, fol., 217^a-225^b.

contradictions within Birgivi's text and to refute his criticisms of Ash'arite theology.⁴⁴ Based on the vigorous defense of Ash'arism evident throughout his commentary, it can be inferred that he firmly adhered to Ash'arite principles in his scholarly career.⁴⁵

The mecmûa includes also two particularly noteworthy treatises on the problem of free will: the *talikât*⁴⁶ of Derviş Efendi and the treatise of 'Abdî Efendi al-Tirevî. Both of these works can be interpreted as defenses of Imam Birgivi and the Mâturidî tradition from the intellectual circle of the lands of Rum. Derviş Efendi's talikât were composed as a direct response to Shaykh 'Alî al-Tilimsânî's critique of Birgivi's views on particular will, articulated from an Ash'ari theological perspective.⁴⁷ Ibrahim al-Kürânî's *Jilâ' al-anzâr* contains a critique of Birgivi's perspective on the particular will, articulated within al-Kürânî's broader effort to reconcile *waḥdat al-wujûd* with Ash'arite theology. Abdî Efendi al-Tirevî, in his treatise, subsequently responded to and defended Birgivi against these criticisms⁴⁸ Shaykh 'Alî al-Tilimsânî, an Ash'arite scholar operating beyond the geographical confines of Rum, and Ibrâhîm al-Kürânî, a proponent of *waḥdat al-wujûd* with Ash'ari leanings, both employed Birgivi as a point of contention in their critiques of Mâturidite theology. Conversely, Derviş Efendi and Abdî Efendi al-Tirevî in their respective defenses of Birgivi explicitly identified the scholars of Rum as "Mâturidite", thereby revealing their own adherence to this theological tradition.⁴⁹ Both the critical and

44 al-Tilimsânî, *Risâla 'alâ bahth al-ikhtiyâr al-juzî*, 217^a.

45 Muhammad b. Yusuf al-Senûsî's scholarly contributions, particularly in Ash'arite theology and logic, significantly stimulated intellectual interest in these disciplines within North Africa, with a notable impact on the region of Tilimsân. Historical records indicate the presence of a vibrant intellectual community in seventeenth-century Tilimsân, characterized by a strong adherence to Ash'arite theology. While biographical details regarding Shaykh 'Alî al-Tilimsânî remain elusive, his commentary on Birgivi's *al-Tariqa* clearly reveals his North African origins and his unwavering commitment to the Ash'arite tradition prevalent in the region. See Rouayheb, *Islamic Intellectual History*, 131-170.

46 *Talikât* in scholarly activity refers to "appending upon ('ala)" a text or "deriving from ('an)" an author and then to the resulting notes, glosses, comments, excerpts and appendices. Similar in a way to *ḥāshiya*, it is, however, much less firmly anchored in manuscripts than *ḥāshiya* was originally." See Rosenthal, "Ta'lik".

47 Derviş Efendi, *al-Talikât*, fol., 214^b.

48 Tirevî does not explicitly mention the name of Ibrahim al-Kürânî. The criticism of Birgivi by a great scholar from Hijaz, which Tirevî cites, is found in al-Kürânî's treatise *Jilâ' al-anzâr*. Considering that the manuscript was copied in the seventeenth century, it can be said that the person mentioned here is al-Kürânî. See Kürânî, "Jilâ' al-anzâr", *Majmû' Resâil Ibrâhîm al-Kürânî*, , III, 539-549; cf. Abdî Efendi al-Tirevî, *Risâla fî al-ikhtiyâr al-juzî* (Süleymaniye Library, Esad Efendi, 3772), fol., 229^b.

49 al-Tirevî, *Risâla fî al-ikhtiyâr al-juzî*, fol. 229^b.

defensive treatises concerning Birgivi's work centered on the pivotal issue of human agency and its impact on action. Furthermore, divergent perspectives on this matter were widely recognized as a defining factor in distinguishing between theological schools of thought.

Following the inclusion of Birgivi's *al-Tariqa* and the subsequent scholarly discourse surrounding this work, the manuscript concludes with a fatwa issued by Şeyhulislām Ebussuūd Efendi on the theological concept of predestination, along with further treatises on the human will. Ebussuūd Efendi, a contemporary of Birgivi, addressed the problem of free will as presented in *al-Tariqa* within the framework of a fatwa. The subsequent response to this inquiry evolved into a distinct treatise. Ebussuūd Efendi's treatise on predestination exhibits notable parallels with *al-Tariqa* in its exploration of human action. Central to both works is the intricate interplay between the comprehensiveness of divine knowledge and power and the exercise of human free will. While Ibn Sinā and Rāzī grappled with this complex issue through philosophical and theoretical frameworks, attempting to resolve the apparent paradox of human action occurring under divine compulsion, Ebussuūd Efendi, mirroring the approach of his contemporary Birgivi, analyzed the matter from a distinctly theological perspective. He eschewed elaborate philosophical debates and remained firmly grounded in the principles of the Māturidī tradition.⁵⁰

In the concluding section of the mecmūa, the compiler, recognizing the need to maintain thematic coherence, included a brief selection of disparate works. These include a supplication concerning the plague (*tā'ūn*), Yusuf al-Shirwānī's *Risāla fī al-sa'āde wa al-shaqāwa*,⁵¹ and a commentary on Sura al-Qadr and Sura al-Ikhlās.

This manuscript collection reveals a multifaceted perspective, reflecting both the intellectual pursuits of its compiler and the prevailing socio-religious discourse of the seventeenth-century Ottoman context. The inclusion of diverse works suggests the compiler's engagement with a learned community, likely centered around Izmir, and demonstrates the significant influence of Birgivi's intellectual tradition on shaping madhhabi identities within the Ottoman provinces. The presence of al-irāda al-juziyya treatises within the mecmūa provides evidence that madhhabi propaganda, while arguably influenced by the Kadizadeli movement in Istanbul, also appeared independently in the Ottoman

50 Unlike the later Ash'arites, Māturidī scholars did not accept "teklif mā lā yutāq," and they also considered it possible for human beings to make choices with their will. Ebussuud and Birgivi defended the views of the Māturidī tradition on these two issues. See Ebussuūd, *Risāla fī al-qadā' wa al-qader*, fol., 246^b-247^a.

51 Shirwānī, *Risāla fī al-sa'āde wa al-shaqāwa*, fol., 249^a-249^b.

provinces. The inclusion of such works within this compilation suggests that seventeenth-century scholarly discourse continued to grapple with key theological and jurisprudential issues that had been central to debates in the preceding century. The sixteenth-century rise of Sunni orthodoxy within the Ottoman Empire witnessed a surge in the production of works grounded in Māturidism. Notably, this collection features numerous treatises on particular will, a central point of contention between Māturidī and Ash'arī schools of thought. This suggests that the compiler sought to define Māturidī theology by centering it on the interpretations of Sadr al-Sharī'a and Birgivi, two prominent figures within the tradition.

3. Particular Will and the Preeminence of Māturidī Theology

The seventeenth century witnessed a period of significant intellectual shifts within the Ottoman Empire. The activities of the Kadizadeli movement in Istanbul and the growing tensions with Sufi orders significantly impacted the intellectual landscape. However, these ruptures were not solely a product of the Kadizadeli movement. Kātip Çelebi's observation that sixteenth-century counter-Shiite measures were rigidly enforced by the Kadizadeli highlights the continuity of a legalistic approach to religion inherited from the preceding century.⁵² During the seventeenth century, the détente in Ottoman-Safavid relations coincided with a shift in the focus of religious orthodoxy. Instead of primarily targeting Shiism, the Ottoman authorities began to perceive certain groups within the state, particularly Sufis espousing *waḥdat al-wujūd* and deviating from Hanafi-Māturidī orthodoxy, as threats to the established religious order.

The Ottoman Empire's sixteenth-century emphasis on Sunni Islam, specifically the Hanafi school of jurisprudence, fostered the emphasis on Māturidī theology as a distinct theological tradition within ahl al-sunna.⁵³ This process, marked by the increasingly assertive articulation of Māturidite identity by Ottoman scholars, can be extended to the seventeenth century.⁵⁴ Scholars of this period explicitly identified themselves as Māturidite, drawing a distinction between their

52 Kātip Çelebi, *Mizān al-haqq fī al-ikhtiyār al-ahaqq*, ed. Orhan Şaik Gökyay (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1972) 22-23.

53 Terzioğlu, "How to Conceptualize Ottoman Sunnitization", 310-311.

54 In texts written before the seventeenth century, Māturidism is used as a sectarian identity. For example, Şaban al-Mudurni, who lived in the late sixteenth century, stated that Sufis were Māturidis. However, the popularization of Māturidism as a sectarian identity and the production of thought based on the principles of the Māturidī sect took place in the seventeenth century. See Mudurni, *Risālah fī al-qadā' wa al-qader*, 250.

theological affiliation (Māturidism) and their adherence to the Hanafi school of jurisprudence. While seeking to establish Māturidism as a distinct theological tradition independent of Hanafism, these scholars simultaneously emphasized a connection between Imam Māturidī and Abū Hanīfa, attempting to legitimize Māturidī theology within the broader framework of Hanafi jurisprudence.⁵⁵

The inclusion of works on free will within this mecmūa provides compelling evidence for the emergence of Māturidism as a distinct scholarly identity among Ottoman intellectuals in the seventeenth century. Notably, the treatises of Derviş Efendi and al-Tirevî offer crucial insights into the historical context of debates surrounding divine predestination and human free will, specifically the concept of al-irāda al-juziyya. These works reveal how the emphasis on Māturidī theological identity became increasingly prominent within these discussions, shedding light on the evolving dynamics of intellectual and religious discourse in the Ottoman Empire.

Al-Tirevî composed his treatise on human action in response to specific inquiries, acknowledging an initial reluctance to engage with such a complex and potentially contentious subject. However, he ultimately felt compelled to address these questions, recognizing the prevailing intellectual and religious climate of his time. Prior to delving into free-will debates, al-Tirevî underscored the fundamental importance of *kalam* (theology). He emphasized the crucial role of sound theological understanding in safeguarding against religious innovation (*bid'at*) and misguided beliefs, particularly those pertaining to *jabr* (compulsion) and predestination, which he viewed as deviations from true faith.⁵⁶

While defining the true faith, al-Tirevî took the Hadith of 73 Sects, which is frequently mentioned in theological works, and tried to determine the boundaries of the ahl al-sunnah, which is on the right path. According to this hadith the Jews will be divided into seventy-one sects; Christians into seventy-two sects; and Muslims into seventy-three sects, and only one of these sects will be saved. Although there are differences in the interpretation of the hadith, Ash'arite and Māturidite scholars have stated that the ahl al-sunnah is the sect that attains salvation.⁵⁷ In this context, he stated that there are ten principles that distinguish the ahl al-sunnah from others. These ten principles mentioned by al-Tirevî point to the disagreements between the ahl al-sunnah and the Shiites on practical and theological issues. In addition to the matters of theological disagreement

55 Tirevî, *Risāla fî al-ikhtiyār al-juzî*, fol. 228^a; al-Taftāzānî, *Sharh al-Maqāsîd*, III, 464-465.

56 Tirevî, *Risāla fî al-ikhtiyār al-juzî*, fol. 226^a.

57 For the evaluation of this hadith, see Gömbeyaz, "The Influence of the 73 Sects Hadith", 245-258.

between the Twelver Shiite theology and the ahl al-sunnah, such as not mentioning any of the Companions in a bad light and not counting deeds as part of faith, jurisprudential practices such as wiping over leather socks and allowing prayer behind a sinful imam are also mentioned among the basic principles of the ahl al-sunnah.⁵⁸ In this section at the beginning of his treatise, the author has actually made a preliminary preparation before moving on to the main topic. This introduction, which points to the debates reflecting the tension between Shiism and Sunnism in the sixteenth century, actually draws a general framework for the true beliefs and practices that were intended to be popularized.

Al-Tirevî stated that those who do not accept these ten principles, which he mentioned in his definition of ahl al-sunnah, are *ahl al-dalâlat wa al-bid'at* (people of bad innovations and heresy). However, the author, who mentioned that the ahl al-sunnah was divided into two main groups within itself, stated that the disagreements between the groups within the ahl al-sunnah did not lead to *bid'at* (innovation) and *dalâlat*, (heresy) and that both groups were accepted into the *saved sect* mentioned in the hadith. He mentions that the branches of the ahl al-sunnah are the Ash'arites and the Mâturidites and states that these madhhab differ from each other on certain issues such as *taqwîn*, exception in faith, and the faith of the *muqallid*. Following al-Taftâzânî's explanations on the definition of ahl al-sunnah and the Sunni sects, al-Tirevî, on the one hand, mentions Imam Mâturidî's scholarly lineage from Abu Hanifa and, on the other hand, draws attention to the spread of both sects in different geographies.⁵⁹

Al-Tirevî stated that another difference between Ash'arism and Mâturidism concerns the issue of human actions. He stated that Ash'arism was actually closer to *Jabriyye* (upholders of *jabr*) and even a branch of compulsion. The author, who linked the Ash'arites' acceptance of idea of compulsion with their views on human power, argued that the Mâturidîs' views on human power were more in line with those of ahl al-sunnah. The author states that the Ash'arite theologians can be considered from Jabriyya due to their understanding of human power and that Jabriyye are from ahl al-bid'at. On the other hand, at the beginning of his work, he lists the ten principles necessary to be qualified as Sunni and states that according to this principles, the Ash'arites cannot be characterized with bid'at and dalâlat

In his marginal notes the compiler makes important references to the debates of the period by adding the Mu'tazilites' views on human power to al-Tirevî's distinction. In the early period of the Mâturidites' views on

58 al-Tirevî, *Risâla fî al-ikhtiyâr al-juzî*, fol. 226^a.

59 al-Tirevî, *Risâla fî al-ikhtiyâr al-juzî*, fol. 228^a.

power, Imam al-Māturīdī and Abū al-Muīn al-Nasafī stated that God's power is involved in the act in terms of creation, while man's power is involved in the act in terms of acquisition (*kasb*). However, Sadr al-Sharī'a's ambiguous statements on human power and al-Hayālī's equating these statements with al-Isferāyīnī's view that "divine power and human power are both of them instrumental in the human act" paved the way for Ottoman scholars to discuss the Māturīdī tradition's view of power.⁶⁰ Being aware of this ambiguity in the Māturīdites' views on human power, the compiler drew attention to the difference between the Māturīdites and Mu'tazilites views. While the Mu'tazilites stated that the human agent in action, that is, the creative and destructive power belongs to the human being, the Māturīdites did not accept the agent power.⁶¹

Al-Tirevī's views on human action, particularly free will, closely align with those of Sadr al-Sharī'a and Birgivi. He repeated their assertion that human will is neither inherently existent nor non-existent, thereby negating the necessity of divine creation for its existence. This understanding served as the foundation for al-Tirevī's emphasis on human religious and moral responsibility. Al-Kūrānī, who was a contemporary of al-Tirevī, found Birgivi's grounding of human will insufficient; he argued that when the immutability and comprehensiveness of divine knowledge and will are accepted, human will has no meaning.⁶² Al-Tirevī, who mentioned al-Kūrānī's criticisms as a challenge, tried to evade the question here by commenting on Birgivi's views.⁶³ After responding to this criticism, which he narrated without mentioning his name, al-Tirevī mentions that a "scholar from Hijaz" wrote a criticism of Birgivi's *al-Tarīqa*, and states that this scholar is consistent within his own school of thought in his criticisms, but inconsistent in terms of Māturīdism. If we return to the issues al-Tirevī mentioned at the beginning of his work, it should be remembered that Māturīdism expresses views that are more in line with the principles of the ahl al-sunnah on issues related to human actions. In this context, al-Tirevī, who considered Kūrānī's criticisms of the Māturīdī tradition invalid, defended Birgivi's views and expressed his own Māturīdite affiliation through these views.⁶⁴

Another work in this mecmūa, which is the subject of this study, belongs to Derviş Efendi, who emphasizes Māturīdite identities in terms of the discussions on human actions. Derviş Efendi, like al-Tirevī, wrote his treatise based on Birgivi's views and the criticisms directed against him.

60 See Çelik, "İnsan Fiilinde Müessir Midir?", 281-284.

61 Tirevī, *Risāla fī al-ikhtiyār al-juzī*, fol. 228^a (marginal note from the compiler)

62 Kūrānī, "Jilā' al-anzār", 538-549.

63 Tirevī, *Risāla fī al-ikhtiyār al-juzī*, fol. 228^b-229^a.

64 Tirevī, *Risāla fī al-ikhtiyār al-juzī*, fol. 228^b-229^a.

As mentioned, Shaykh 'Alī al-Tilimsānī wrote a critical commentary on the relevant chapters of *al-Tarīqa* and criticized the views of free will from the Ash'arite perspective due to the widespread popularity of Birgivi's views on the will and the many questions asked about it.⁶⁵ Writing a *talīka* to respond to al-Tilimsānī's criticisms, Derviş Efendi aimed to correct "the matters distorted by an Ash'arite scholar."⁶⁶ In this context, he quoted each of al-Tilimsānī's criticisms, responded to them one by one, and heavily criticized al-Tilimsānī for making logical errors.⁶⁷

Derviş Efendi made a strong objection to al-Tilimsānī's criticism that the Māturidism had deviated from the Sunni. As the compiler Abdurrahmān also pointed out, the ambiguity in the Māturidites' views on power and al-Khayālī's claims that human power was effective became a subject of debate by both Ottoman and Ash'ari scholars.⁶⁸ While Ottoman scholars disagreed on determining the Māturidī tradition's view on power, Ash'arite scholars criticized it for its closeness to the Mu'tazila. Al-Tilimsānī also stated that the Māturidism shared the same view with the Mu'tazila based on the view that power is effective, and therefore they separated from the ahl al-sunnah. He also stated that the Ash'ari view was both more compatible with the view of the *salaf* (ancients) and more consistent in terms of reason and Islamic tradition.⁶⁹ Derviş Efendi, who criticized al-Tilimsānī for seeing the Māturidī scholars outside the ahl al-sunnah based on the issue of power, stated that the controversial issues between the Māturidism and the Ash'arism did not remove one of the schools from the ahl al-sunnah.⁷⁰

Conclusion

The theological maddhabī identities of the Ottomans witnessed different tendencies in the historical process of their existence. As stated in modern studies, during the formative period maddhabī identities remained in the background. However, the political developments that emerged in the sixteenth century and afterwards made it necessary for the Ottoman rulers to take some religious measures. In this process, Hanafism, which was dominant in the Ottoman lands, came to the forefront by centering the Sunni religious understanding, and the foundations of a madhhab-centered

65 Tilimsānī, *Risāla 'alā baḥṭh al-ikhtiyār al-juzī*, fol., 217^a.

66 Derviş Efendi, *al-Talikāt*, fol., 214^b.

67 Derviş Efendi claimed that al-Tilimsānī made mistakes in the syllogisms he used in his criticisms and that some of his claims were sophistry. Derviş Efendi, *al-Talikāt*, fol. 214^b.

68 Hanafi et al., *al-Majmū'at al-seniyyeh*, 388-389, 392.

69 Tilimsānī, *Risāla 'alā baḥṭh al-ikhtiyār al-juzī*, fol., 218^b.

70 Derviş Efendi, *al-Talikāt*, 215^b.

understanding were laid. In the seventeenth century the intellectual framework inherited from the previous period was continued, and thought production was carried out within this framework.

When maddhabi identities are considered from a theological point of view, Māturidism, which can be considered an extension of Hanafism, came to the fore in an emphasized way, and it was realized in the seventeenth century. In the sixteenth century, the Ottoman politicians engaged in deliberate propaganda to promote Sunnism, aiming to curtail the expansion of Shiism throughout land of Rum. This state-sponsored initiative had a significant theological impact, leading to the increased prominence and widespread adoption of Māturidism, a principal theological branch of Hanafism.⁷¹ In this context, the problem of free will, which was one of the controversial issues between the Ash'arites and the Māturidites, was discussed on the ground that Birgivi put forward by making use of Sadr al-Shari'a, and this issue became one of the main topics of debate in Ottoman theological thought.

Scholars who adopted Māturidism as a theological maddhabī identity accepted Sadr al-Shari'a and Birgivi as authorities, and the views of these two scholars determined the framework of the debates about free will. Birgivi's maddhab-centred ideas spread through the religious movement initiated by his student Kadizāde Mehmed in Istanbul. However, it is also true that a Birgivi-centered Māturidi understanding became a widespread discourse simultaneously in the Ottoman provinces. The treatises written by al-Tirevi and Derviş Efendi to justify Birgivi's views and to answer the criticisms levelled against the Māturidi tradition centered on Birgivi by al-Kūrāni and al-Tilimsāni, who belonged to the Ash'arite sect, are important in understanding how Ottoman Māturidism was reflected in the provinces. Both Derviş Efendi and al-Tirevi asserted Māturidism's status as a legitimate branch of ahl al-sunnah and a theological madhhab linked to the Hanafite school. They further contended that Māturidi perspectives, especially regarding the concept of particular will, demonstrated a greater alignment with the prevailing Sunni paradigm. They also found the criticisms of the Ash'arites against the view of free will inconsistent and stated that the views of Māturidism are more in line with the views of the predecessors.

In the core lands of the Ottoman Empire, Sunnism was centered on Hanafism in practical matters, while the principles of Māturidism were emphasized in theological matters. In the shaping of Ottoman Māturidism, Sadr al-Shari'a and Birgivi were accepted as scholarly authorities, and the views of these two scholars drew the basic framework in theological issues, especially on

71 Tikriti, "Kalam in the Service of State", 136-149.

the subject of particular will. The ideas put forward by the Kadizadelis in Istanbul, the capital of the empire, were nourished by Birgivi's thought. These ideas discussed in this period were also discussed by the provincial ulema simultaneously with the capital city, and again shaped by Birgivi's intellectual legacy. Hanafi and Māturidi-centred thought production also had an impact on intellectual tendencies, and the sect-centered attitude became dominant especially in the works produced in the field of theology.

Bibliography

- Akhisari, Hasan, *Risāla fī haqq al-tāun*, Süleymaniye Library, Esad Efendi, 3772, fol., 164^b-172^b.
- Anonymous, *Risāla fī al-ikhtiyār al-juzi*, Süleymaniye Library, Esad Efendi, 3772, fol., 211^a-211^b.
- Arıcı, Mustakim, "Silent Sources of the History of Epidemics in the Islamic World: Literature on Tā'ün/Plague Treatises", *Nazariyat: Journal for the History of Islamic Philosophy and Sciences*, 7/1 (2021): 99-158.
- Arıkan, Adem, "On the Probability of the Creation of the Ibn Taymiyya School of Ottoman Thought via Birgivi Mehmed Efendi - A Critical Approach -", *İlahiyat Studies*, 6/2 (2015): 147-180, <https://doi.org/10.12730/13091719.2015.62.130>
- Atçıl, Abdurrahman, "The Safavid Threat and Juristic Authority in The Ottoman Empire During The 16th Century", *International Journal of Middle East Studies*, 49/2 (2017): 295-314.
- Aydini, Mehmed, *Risāla fī radd al-shahādah*, Süleymaniye Library, Esad Efendi, 3772, fol., 134^b.
- Aydini, Mehmed, *Risāla fī al-Qisās*, Süleymaniye Library, Esad Efendi, 3772, fol., 146^b-147^b.
- Balıkçıoğlu, Efe Murat, *Verifying the Truth on Their Own Terms: Ottoman Philosophical Culture and the Court Debate Between Zeyrek (d. 903/1497-98 [?]) and Hocazāde (d. 893/1488)*, Venezia: Fondazione Università Ca' Foscari, 2023.
- Bekri, Radiyy al-Din, *Sharh al-Amālī*, Süleymaniye Library, Esad Efendi, 3772, fol., 34^b-51^b.
- Birgivi, *al-Tariqa al-Muhammadiyya*, ed. Muhammad Nazim al-Nadwi, Damascus: Dār al-Qalam, 2011.
- Bruckmayer, Philipp, "At the Intersection of Usūl al-Fiqh and Kalām: The Commentary Tradition on Sadr al-Shari'a al-Thāni's al-Muqaddimāt al-Arba'", *Journal of Islamic Philosophy*, 14 (2023): 17-64.
- Cici, Recep, "Muhammed b. Hamza Aydinî" *DİA*, 2019, Ek-2, 302-304.
- Çavuşoğlu, Semiramis, *The Kadizadeli Movement: An Attempt of Seri'at -Minded Reform in the Ottoman Empire*, ProQuest Dissertations and Theses. Ph.D. diss., Princeton University, 1990.
- Çelik, İmam Rabbani, "İnsan Fiilinde Müessir Midir?: 18. Yüzyıl Osmanlı'sında Kudret Tartışmaları", *Osmanlı'da İlm- Ahlak*, ed. Ömer Türker - Eliman Aliyev, s. 277-294. İstanbul: İSAR Yayınları, 2024.
- Çelik, İmam Rabbani, *XV. Yüzyıl Osmanlı Düşüncesinde Telvîh Haşiyeleri: Teklife Dair Tartışmalar*, Ph.D. Diss., Marmara University, 2020.
- Çelik, Şerife Nur, "The Intellectual Interaction of a Hijazi Scholar with the Lands of Rum: Ibrahim al-Kürani's Criticism of the Hanafi-Maturidi Tradition in His Treatise Jila' al-Anzar", *Nazariyat: Journal for the History of Islamic Philosophy and Sciences*, 8/1 (2022): 63-100. <https://doi.org/10.12658/Nazariyat.8.1.M0152+n>
- Defoe, Daniel, *History of the Plague in London*, ed. George Rice Carpenter, New York: Longsmans, Green and Co., 1896.
- Derviş Efendi, *al-Talikāt*, Süleymaniye Library, Esad Efendi, 3772, fol., 214^b-216^b.
- Ebussuûd, Mehmed, *Risāla fī al-qada' wa al-qader*, Süleymaniye Library, Esad Efendi, 3772, fol., 246^b-247^a.

- Erginbaş, Vefa, "Reading Ottoman Sunnism through Islamic History: Yazid b. Mu'âwiye in Ottoman Historical Writing", ed. Tijana Krstic - Derin Terzioğlu, *Historicizing Sunni Islam in the Ottoman Empire*, c. 1450-1750, Leiden, Boston: Brill, 2020, 451-478.
- Gömbeyaz, Kadir, "The Influence of the 73 Sects Ḥadith on the Classification of Theological Sects in Islamic Heresiographical Literature", *Ulum: Dini Tetkikler Dergisi*, 1/2 (2018): 245-258.
- Ivanyi, Katharina A, *Virtue, Piety and the Law: A Study of Birgivi Mehmed Efendi's al-Ṭariqa al-muḥammadiyya*, Leiden: Brill, 2020.
- Hanafi, Kül Ahmad et al., *al-Majmû'at al-seniyyeh 'alâ Sharh al-'Aqâid al-Nasaḫiyye*, ed. Miri Hasan al-Rasheed. Midyat: Dar Nûr al-sabâh, 2012.
- Kafadar, Cemal, *Between Two Worlds: The Construction of The Ottoman State*. Berkeley: University of California Press, 2002.
- Kafadar, Cemal, "Sohbete Çelebi, Çelebiye Mecmua". *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları VII Mecmûa: Osmanlı Edebiyatının Kırkambarı*, ed. Hatice Aynur et al. İstanbul: Turkuvaz, 2012.
- Kalaycı, Mehmet, "Birgivi Mirasının Toplumsal ve Metinsel Taşıyıcıları: Kadızâdeliler ve Etrafındaki Ulema", *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası (Âlimler, Müesseseler ve Fikri Eserler) - XVII. Yüzyıl*, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2017.
- Kalaycı, Mehmet, "Mâtürîdî-Hanefî Aidiyetin Osmanlı'daki İzdüşümleri", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 20/2 (2016): 9-72, <https://doi.org/10.18505/cuid.261679>
- Kemalpaşazâde, Ahmed, *Risâla fi eḫdâliyyat Muḥammad*, ed. Abd al-Javâd Hamâm, *Mejmu' Resâil Ibn Kemalpaşa*, I-VIII, İstanbul: Dâr al-lubâb, 2018, 327-344.
- Kemalpaşazâde, *Risâla fi tahqîq al-mujiz*, ed. Hamzah al-Bekrî, *Mejmu' Resâil Ibn Kemalpaşa*, İstanbul: Dâr al-lubâb, 2018. V, 293-326.
- Krstic, Tijana, "Can We Speak of 'Confessionalization' Beyond the Reformation?", ed. Tijana Krstic - Derin Terzioğlu, *Entangled Confessionalization? Piscataway*: Gorgias Press, 2022.
- Köksal, Asım Cüneyd, "İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi -Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş-", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 28 (2012).
- Kürânî, İbrâhîm, "Jilâ' al-anzâr", *Majmu' Resâil İbrâhîm al-Kürânî*, ed. 'Alî Muḥammad Zeynû, I-III, İstanbul: Dâr al-lubâb, 2020, 509-557.
- Marashi, Ahmad, *al-Risâlah al-Munjiyah*, ed. Mahmoud Nafisah, Kahramanmaraş: Özgü Press, 2021.
- Mudurnî, Şaban, *Risâlah fi al-qadâ' wa al-qader*, ed. Mustafa Borsbuğa, Coşkun Borsbuğa, "Mudurnulu Şeyh Şâban en-Nakşibendî'ye Ait Risale fi'l-kaza ve'l-kader Adlı Risalenin İnceleme, Tahkik ve Tercümesi", *Tahkik: İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 4/1 (2021): 203-284.
- Özdinç, Rıdvan, *Akıl İrade Hürriyet Son Dönem Osmanlı Dini Düşüncesinde İrade Meselesi*, İstanbul: Dergah Yayınları, 2013.
- Özervarlı, M. Said, "el-Emâlî", *DİA*, 1995, XI. 73-75.
- Rosenthal, F., "Ta'lik", In P. Bearman (ed.), *Encyclopaedia of Islam New Edition Online (EI-2 English)*, doi: https://doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_7366
- Rouayheb, Khaled, *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century: Scholarly Current in the Ottoman Empire and Maghreb*, New York: Cambridge University Press, 2015.
- Sadr al-Sharia, Ubayd al-Allah, *al-Tawzih 'alâ al-Tanqih*, ed. Adnân Darwish, Beirut: Dâr al-arqam, 1998.
- Shirwanî, Yusuf, *Risâla fi al-sa'ade wa al-shaqâwa*, Süleymaniye Library, Esad Efendi, 3772, fol., 249^a-249^b.
- Suyûtî, Jalâl al-Din, *Risâla fi mu'jizat al-nabi*, Süleymaniye Library, Esad Efendi, 3772, fol., 24^b-33^b.
- Suyûtî, Jalâl al-Din, *Unmüzaj al-lebib fi hasâisi al-habib*, Süleymaniye Library, Esad Efendi, 3772, fol., 6^b-23^b.
- Sünnetçiöğlu, H. Evren, "Attendance at the Five Daily Congregational Prayers, Imams and Their Communities in the Jurisprudential Debates during the Ottoman Age of Sunnitization", ed. Tijana Krstic - Derin Terzioğlu, *Historicizing Sunni Islam in the Ottoman Empire*, c. 1450-1750, Leiden, Boston: Brill, 2020, 341-375.

- Taftazāni, Sa'd al-Din, *Sharh al-Maqāsid*, ed. İbrahim Shams al-Din. Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmiyyah, 2011.
- Terzioğlu, Derin, “Bid’at, Custom and the Mutability of Legal Judgments: The Debate on the Congregational Performance of Supererogatory Prayers in the Seventeenth-Century Ottoman Empire”, *Dimensions of Transformation in the Ottoman Empire from the Late Medieval Age to Modernity: In Memory of Metin Kunt*, ed. Seyfi Kenan - Selçuk Aksin Somel, Brill, 2021, 324-366, <https://brill.com/view/title/55793>
- Terzioğlu, Derin, “How to Conceptualize Ottoman Sunnitization”, *Turcica*, 44 (2012-2013): 301-338. <https://doi.org/10.2143/TURC.44.0.2988854>
- Tezcan, Baki, “The Ottoman ‘Mevali’ as ‘Lords of the Law’”, *Journal of Islamic Studies* 20/3 (2009): 383-407.
- Tilimsāni, ‘Ali, *Risāla ‘alā bahth al-ikhtiyār al-juz’i*, Süleymaniye Library, Esad Efendi, 3772, fol., 217^a-225^b
- Tikriti, Nabil, “Kalam in the Service of State: Apostasy and the Defining of Ottoman Islamic Identity”, ed. Hakan Karateke - Maurus Reinkowski, *Legitimizing the Order: The Ottoman Rhetoric of State Power*, Leiden, Boston: Brill, 2005.
- Tikriti, Nabil, “A Contrarian Voice: Şehzāde Korkud’s (d. 919/1513) Writings on Kalām and the Early Articulation of Ottoman Sunnism”, ed. Tijana Krstic - Derin Terzioğlu, *Historicizing Sunni Islam in the Ottoman Empire, c. 1450-1750*, Leiden, Boston: Brill, 2020, 62-100.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “el-Hasāsü’l-kübra” *DİA*, 1997, XVI, 276-277.
- Zilfi, Madeline C., “The Kadizadelis: Discordant Revivalism in Seventeenth-Century Istanbul”, *Journal of Near Eastern Studies*, 45/4 (1986): 251-269.
- Zilfi, Madeline C., *The Politics of Piety: the Ottoman Ulema in the Postclassical Age (1600-1800)*, Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1988.

Bedir Ashabının İsimleri ve İlk Siyer Müelliflerinden Mûsâ b. Ukbe ile Osmanlı Âlimlerinden Amasyalı Yûsufefendizâde'nin Bu İsimlerle İlgili Tespitleri

HASAN TELLİ*

Öz

Hız. Peygamber döneminin en önemli savaşlarından biri Bedir Savaşı'dır. Bu savaşa katılan sahâbîler; *Bedrî*, *Bedir ehli* ve *Bedir ashâbı* olarak anılmışlar ve her daim müslümanlar nezdinde çok saygın ve itibarlı kimseler olmuşlardır. Allah'ın melekler göndererek yardım ettiği ve Hız. Peygamber'in cennetlik olarak vasıflandırdığı Bedir ashâbı, Osmanlı kültüründe de önemli bir yere sahip olmuştur. Onların isimlerinin dua olarak okunması tavsiye edilmiş ve bir âdet haline gelmiştir. Bedir Savaşı'na katılanların isimlerini bir liste halinde ilk defa Mûsâ b. Ukbe eserine almıştır. Zamanla bu listedeki isimlerin sayısı ve kimlikleri hakkında çeşitli farklılıklar oluşmuştur. Osmanlı döneminde Bedir ashâbı hakkında en uzun listelerden birini Amasyalı âlimlerden Yûsufefendizâde vermiştir. Bu çalışmanın amacı, Mûsâ b. Ukbe ile Yûsufefendizâde'nin Bedir ashâbıyla ilgili tespitlerini inceleyip analiz etmek ve karşılaştırmaktır. Böylelikle Bedir ashabının isimleri konusunda tarihsel süreçteki ittifak ve ihtilaf edilen isimleri belirlemektir. Çalışma Mûsâ b. Ukbe'nin *el-Megâzi* adlı eserinin Muhammed Taberânî ve Muhammed Bakış tarafından yapılan tahkik nüshaları ile Yûsufefendizâde'nin *Esmâü Ashâbî'l-Bedr* ve *Risâle fi zikri men şehide ve men lem yeşhed ve duribe lehû bi-sehmihi ve ecrihi ve men uhtulife fi şühûdihî siva'n-nebî* adlı risaleleri kapsamında ele alınmıştır. Çalışmada doküman analiz yöntemi esas alınmıştır. Çalışmanın kapsamı ve yöntemi açısından özgün bir değer taşıdığı ve İslam tarihi alanına katkı sağladığı düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam tarihi, Bedir, Bedir ashâbı, Mûsâ b. Ukbe, Yûsufefendizâde, Amasya.

* Doç.Dr., Mersin Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü / Assoc. Prof., Mersin University, Faculty of Theology, Department of Islamic History and Arts. Mersin, Türkiye. ORCID: 0000-0002-9142-7469; e-posta: tellihasan@mersin.edu.tr

DOI: 10.26570/isad.1534260 • Gelis/Received 21.08.2024 • Kabul/Accepted 28.10.2024

Atrif/Citation Tellî, Hasan, "Bedir Ashabının İsimleri ve İlk Siyer Müelliflerinden Mûsâ b. Ukbe ile Osmanlı Âlimlerinden Amasyalı Yûsufefendizâde'nin Bu İsimlerle İlgili Tespitleri", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 54 (2025): 99-150.

The Names of the Companions of Badr and the Perspectives of Mūsā b. 'Uqba, one of the Firs Siyar Writers, and Yusuf Efendizāde of Amasya, an Ottoman Scholar, Regarding These Names

Abstract

One of the most important battles of the Prophet Muhammad's era was the Battle of Badr. The Prophet's companions who participated in this battle were known as Badrî, the people and the Companions of Badr, and they have always been highly respected by Muslims. The Companions of Badr, whom Allah helped by sending angels and whom the Prophet Muhammad described as heavenly, also had an important place in Ottoman culture. It became a custom to recite their names as a prayer. This was also recommended by some Islamic scholars. Mūsā b. 'Uqba was the first to compile a list of the names of the participants in the Battle of Badr. Over time, differences have arisen concerning the number and identity of the names in this list. One of the longest lists of the Companions of Badr in the Ottoman period was given by Yusuf Efendizāde, a scholar from Amasya. The aim of this study is to analyze and compare the findings of Mūsā b. 'Uqba and Yusuf Efendizāde on the Companions of Badr. This study will determine the agreed upon and contested names of the the Companions of Badr according to these two authors. The study is handled within the scope of Mūsā b. 'Uqba's *al-Maghāzî*—specifically its edited copies by al-Ṭabarānî and al-Baqshish—and Yusuf Efendizāde's *Esmāu Aṣḥābî'l-Badr* and *Risāla fî dhikri man shahida wa man lam yashhed wa ḍuriba lahû bi-sahmihî wa ajrihî wa man ukhtulifa fî shuhûdihî siva'n-nabî*. The study utilizes the document analysis method. Given its subject matter and methodology, this study makes an original contribution to the field of Islamic history.

Keywords: Islamic History, Badr, Badr companions, Mūsā b. 'Uqba, Yüsufefendizāde, Amasya

Giriş

Hız. Peygamber döneminin en önemli savaşlarından biri kuşkusuz Bedir Savaşı'dır. İslam'ın âdeta ölüm kalım savaşlarından biri olan Bedir Savaşı 20 Ramazan 2 (16 Mart 624) tarihinde Cuma günü¹ vuku bulmuştur. Bedir Savaşı'na katılan Hız. Peygamber'in sahâbîlerine “Bedir ehli” anlamında *ehl-i Bedr*,² “Bedirli” anlamında *Bedrî*³ ve “Bedir ashâbı” mânasında *ashâb-ı Bedr*⁴ denmiştir. Bedir ashâbı İslam toplumunda oldukça saygıya layık ki-

1 Bedir Savaşı'nın hicrî 2 yılının Ramazan ayının 13, 17, 19, 20. günlerinden birinde olduğu ile ilgili farklı rivayetler vardır. Savaşın cuma günü olduğunda ise hemen ittifak edilir. Bu rivayetler arasında 13 veya 20. gün cuma gününe denk gelmektedir. Rivayetlerde Bedir Savaşı günü Kadir gecesi ile irtibatlandırılarak Kadir gecesinin ramazan ayının son on gününde aranması gerektiği çünkü Bedir Savaşı'nın da son on günün sabahında yapıldığı ifade edilmiştir. Buna göre savaşın 20 Ramazan 2 (20 Mart 624) tarihinde Cuma günü olduğunu söylemek mümkündür (Zührî, *el-Megâzî'n-nebeviyye*, s. 62; İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebir*, II, 19; İbn Ebû Şeybe, *Kitâbü'l-Megâzî*, s. 174).

2 İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebir*, II, 18; İbn Ebû Şeybe, *Kitâbü'l-Megâzî*, s. 211.

3 Buhârî, “Gazvetü'l-'useyrati ve'l-'useyrati”, 11 (nr. 3987, 3988).

4 Buhârî, “Gazvetü'l-'useyrati ve'l-'useyrati”, 5 (nr. 3949); Taberî, *Târihu't-Taberî*, II, 432.

şiler olarak görülmüştür. Özellikle Osmanlı kültüründe onların isimlerinin dua olarak okunması ve bu isimler hürmetine Cenâb-ı Allah'a hayır dualar edilmesi bir âdet haline gelmiştir.⁵ Duaların kabul olunması, ilahî yardımlara mazhar olmak, düşmana karşı zafer elde etmek, rahmet, bereket, ihsan ve rızaya kavuşmak; dertlere, sıkıntılara, hastalıklara ve bazı engelliliklere karşı şifa bulmak; depresyon, yangın, veba ve cünun gibi âfetlerden emin olmak; dünyevi ve uhrevi maksatlara ermek, insanların ve cinlerin şerrinden korunmak, velayet/evliyalık mertebesine ermek, günahlardan arınmak ve ahirette onlarla beraber haşrolmak amacıyla halis bir niyetle Bedir ashabının isimlerinin dua olarak okunması tavsiye edilmiştir.⁶ Bu geleneğin oluşmasında Bedir ashabının faziletiyle ilgili rivayetlerin İslam toplumunda oldukça kabul görmesinin de tesiri olmuştur. Hz. Peygamber Bedir ashabını, zalim Câlût'a ve onun kalabalık ve güçlü ordusuna karşı nehir imtihanından başarıyla çıkan ve az sayıda olmasına rağmen iman, itaat, sebat, kararlılık ve kahramanlıkla büyük zafer elde eden Tâlût'un ordusuna benzeterek⁷ onları Kur'an'ın müjdelediği insanlar zümresine dahil etmiştir.

Bedir Savaşı'nda Hz. Peygamber'in ashabı büyük sadakat, yararlık ve kahramanlık göstermiştir. Savaş başlamadan önce Hz. Peygamber, ilk defa müşriklerle savaş durumuna gelen sahabenin savaş hakkındaki görüşlerini sorduğunda onlar sadakatlerini açık bir şekilde ifade etmişlerdir. Bu anlamda Mikdâd b. Esved, Sa'd b. Muâz ve Sa'd b. Ubâde gibi önde gelen sahâbiler, emredildiği takdirde atlarını denize bile sürebileceklerini, çok uzaktaki Berkülgmâd'a⁸ kadar çöl yolculuğu yapabileceklerini, düşmana karşı korkusuz, sabır ve sebat ile savaşabileceklerini, yahudilerin Hz. Mûsâ'yı düşman karşısında yalnız bıraktığı gibi düşman karşısında asla onu yalnız bırakmayacaklarını ve emirlerine koşulsuz itaat edeceklerini açıkça söylemişlerdir.⁹

Hz. Peygamber Bedir ashabının günahlarının bağışlandığını,¹⁰ onların cennete girmeyeceğini,¹¹ cennet ehlinin¹² ve müslümanların en hayırlı

5 Bahri Efendi, *Esmâü Ashâbı Bedr*, vr. 92-93; *Esmâü Ashâbı Bedr*, vr. 59-66; *Esmâü Ashâbı'l-Bedr ve Şühedâü Uhud*, vr. 95-96; *Münacatu Eshâbı'l-Bedr*, vr. 20-55,

6 Hâfız Ali Rızâ, *Esmâ'-i Ashâb-ı Bedr*, vr. 4-5; Özdemir, "Kastamonu Meslic İdaresi İkinci Başkanlığı Hafız Ali Rızâ'nın "Esmâ-u Ashâbı Bedir" İsimli Eseri Hakkında Bir Değerlendirme", s. 27; Kılıç-Kelkit, *Ashab-ı Bedir'in İsimleri ve Fazileti*, s. 35-44.

7 el-Bakara 2/247-251; İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebir*, II, 18; Buhârî, "Gazvetü'l-üşeyrati ve'l-üşeyrati", 5 (nr. 3948-3849); İbn Hibbân, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, s. 185; İbn Ebû Şeybe, *Kitâbü'l-Megâzî*, s. 212.

8 Berkülgmâd: Mekke ile Yemen arasındaki bir yerdir (bk. Bozkurt, "Eman", s. 75-77).

9 İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebir*, II, 13; İbn Hibbân, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, s. 162-163.

10 Buhârî, "Kitâbü't-tefsîr, el-Mümtehine" (nr. 4874); Müslim, "Fadâilü's-Sahâbe", 36 (nr. 161/2494); İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, V, 257-259.

11 İbn Mâce, "Zühd", 33 (nr. 4315)

12 Buhârî, "Gazvetü'l-üşeyrati ve'l-üşeyrati", 8 (nr. 3973, 3974); İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, V, 257-258.

kişileri olduklarını¹³ haber vermiştir. Savaş esnasında Bedir ashabına yardım etmek için Allah melekler göndermiştir.¹⁴ Onlar meleklerin desteklediği kutsi bir topluluktur. Hz. Ömer atıyye verilmesi için oluşturulan divan defterlerine sahabenin isimlerini yazarken İslam'a hizmet ve Hz. Peygamber'e yakınlık derecesine göre isimlerin yazılmasını emretmiş ve bu anlamda öncelikle Bedir Savaşı'na katılanlardan başlamıştır.¹⁵ Bu da sahabe arasında bile Bedir ashabının daha faziletli kabul edildiğini göstermektedir. Bedir ashabının hem Allah hem Hz. Peygamber hem sahabe hem de İslam toplumu arasında faziletli insanlar olarak kabul görmesi onların müslümanlar nezdinde asırlar boyunca sevilmesine, anılmasına ve hayırla yâdedilmesinde vesile olmuştur.

İslam toplumunun Bedir ashabına olan ilgisi, bunların kimlerden oluştuğu ilgili çalışmaların artmasına da zemin hazırlamıştır. Bu yüzden Bedir ashabının isimleriyle ilgili çok sayıda risale ve kitap bölümü yazılmıştır.¹⁶ Yapılan çalışmalarda Bedir ashabının isimleri arasında bazı farklılıkların olduğu gözlemlenmiştir. Bedir ashabının isimlerinin belirlenebilmesi için bu konuda kaleme alınan çalışmaların içeriklerinin analiz edilmesine ve karşılaştırmaların yapılmasına ihtiyaç duyulmaktadır. Biz de bu hususta konuyla ilgili iki önemli şahsiyetin çalışma ve tespitlerini karşılaştırmak ve analiz etmek istedik. Bu anlamda Mûsâ b. Ukbe ile Yûsufefendizâde'nin çalışmalarını tercih ettik. İslam tarihi kaynaklarında bulunduğu kadarıyla Bedir ashabının isimlerini bir liste halinde eserinde sıralayan ilk siyer müellifi Mûsâ b. Ukbe'dir. Mûsâ b. Ukbe, gerek Bedir ashabı gerekse Hz. Peygamber dönemindeki bazı hadiselerin içinde yer alan sahabe ile ilgili verdiği listeleriyle meşhur olmuştur. Bu yüzden birincil kaynak olarak onun eseri değerlendirmeye alınmıştır. Osmanlı âlimlerinden Amasyalı Yûsufefendizâde'nin konuyla ilgili iki risalesini tercih etmemizin en önemli sebebi ise bu âlimin Bedir ashabının isimleriyle ilgili en

13 Buhârî, "Gazvetü'l-üşeyrati ve'l-üşeyrati", 10 (nr. 3983); İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, V, 257-259.

14 Âl-i İmrân 3/124-125; el-Enfâl 8/9; Buhârî, "Gazvetü'l-üşeyrati ve'l-üşeyrati", 10 (nr. 3983).

15 Belâzürî, *Fütûhu'l-Buldân*, s. 632.

16 Mûsâ b. Ukbe, thk. Bakış, *el-Megâzî*, s. 43-173; Belâzürî, *Ensâbü'l-üşrâf*, I, 344-354; İbn Hibbân, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, s. 185-208; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, V, 214-249; *Esmâ'ü Ashâbi Bedr*, Beyazıt Ktp., nr. B1270/3, vr. 59-66; *Esmâ'ü Ashâbi'l-Bedr*, 1168. Rodos Fethi Paşa Vakfı Hâfız Ahmed Ağa Ktp, nr. 1411, vr. 199-201; *Esmâ'ü Ashâbi Bedr*, Nuruosmaniye Ktp., nr. 3044-1. vr. 1-34; *Esmâ'ü Ashâbi Bedr*, Beyazıt Ktp, vr. V800/2. vr. 9-20; *Esmâ'-i Ashâb-ı Bedr*, Manisa Ktp., nr. 1300/1. vr. 1-9; *Esmâ'ü Ashâbi'l-Bedr ve Şühedâü Uhud*, Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, nr. BY0001054/21. vr. 95-96; *Münacatu Eshâbi'l-Bedr*, Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, nr. 641/3. vr. 20-55; Kılıç-Kelkit, *Ashab-ı Bedir'in İsimleri ve Faziletleri*, s. 38.

uzun listeyi içeren çalışmalardan birini kaleme almış olmasıdır. Ayrıca bu âlimin risalelerini inceleyerek Osmanlı toplumundaki Bedir ashabıyla ilgili kapsamlı bir çalışmayı değerlendirme imkânı bulduk. Böylece tarihsel süreçteki farklılıkları gözlemleme fırsatı yakaladık. Mûsâ b. Ukbe ve Yûsufefendizâde'nin çalışmalarına geçmeden önce onların hayatları konusuna değineceğiz.

İlk dönem siyer müelliflerinden Mûsâ b. Ukbe'nin 55 (675) veya 60 (679) yılında doğduğu tahmin edilmektedir.¹⁷ Tam adı Mûsâ b. Ukbe b. Ebû Ayyâş Ebû Muahmmmed el-Mıtrafî el-Kureşî el-Medenî'dir.¹⁸ Künyesi Ebû Muhammed'dir.¹⁹ “Dedesi Ebû Ayyâş, Zübeyr b. Avvâm'ın (ö. 36/656) mevlâsıdır. Mûsâ b. Ukbe ve kardeşleri İbrâhim b. Ukbe ve Muhammed b. Ukbe tâbiînin önemli âlimlerinden olup Medine'de Mescid-i Nebevî'de ders halkaları kurmuşlardır. İbn Sa'd (ö. 230/845), Mûsâ b. Ukbe'nin fakih ve muhaddis olduğunu ve fetva verdiğini açıkça ifade etmiştir.²⁰ Mûsâ b. Ukbe sahâbeden Abdullah b. Ömer'i (ö. 73/693) ve Câbir b. Abdullah'ı (ö. 78/697) görmüş ve Ümmü Hâlid ile konuşmuştur.²¹ Hac hatırasını anlatırken, “Ben Hz. Peygamber'in ashabından birini gördüm. Necde'nin²² haccettiği yılda haccettiğimde İbn Ömer Mekke'deydi. Sehl b. Sa'd'ı minbere yaslanıyorken gördüm” demiştir.²³ Dönemin önde gelen âlimlerinden dersler almıştır. Hocaları arasında İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742), Abdullah b. Dînâr (ö. 127/744), Urve b. Zübeyr (ö. 94/713), Abdurrahman b. Hürmüz (ö. 117/735), Alkame b. Vakkas (ö. 86/705 [?]) ve Nâfi' (ö. 117/735) gibi âlimler bulunmaktadır.²⁴ Mescid-i Nebevî'de hadis ve fıkıh dersleri vermiş ve pek çok âlim tarafından sika kabul edilmiştir. Abdullah b. Mübarek (ö. 181/797), Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814), Mâlik b. Enes (ö. 179/795), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), Ebû İshak el-Fezâri (ö. 188/804 [?]) ve İbn Cüreyc (ö. 150/767) gibi önemli şahsiyetler ondan dersler almıştır. Megazi konusunda ilk eser yazan müellifler arasındadır. *el-Megâzi*²⁵ adlı eserinde ilk müslümanlar, Habeşistan muhacirleri, Bedir Savaşı'na katılanlar,

17 Mûsâ b. Ukbe, thk. Bakış, *el-Megâzi*, s. 15-16; Öz, “Mûsâ b. Ukbe”, 321-322.

18 Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, X, 606; Öztürk, *Musa b. Ukbe*, s. 1-20.

19 İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebir*, VII, 519.

20 Vâkıdî, *Kitâbü'l-megâzi*, II, 850; İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebir*, VII, 519-520.

21 Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, VI, 114.

22 Necde'den kasıt Necde b. Âmir el-Hanefî olsa gerektir. Bu kişi 7. yüzyılda Bahreyn ve Yemâme bölgelerinde etkili olan Hâricî fırkalardan Necedât'ın kurucusu ve lideridir (geniş bilgi için bk. Fığlalı, “Hâriciler”, XVI, 169-175; Öz, “Necedât”, XXXII, 485-446).

23 İbn Ebî Hayseme, *Târihu İbn Ebi Hayseme*, II, 313.

24 Mizzi, *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâ'i'r-ricâl*, XXIX, 116-118; Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, VI, 114-116; Öz, “Mûsâ b. Ukbe”, Ek-II, 321-322; Aydın, *Abdullah b. Mübarek*, s. 49.

25 Olgaç-Arsıntaş, “Mûsâ b. Ukbe'ye Atfedilen Kitâbü'l-Megâzi”, s. 1-22; Aydın, *Abdullah b. Mübarek*, s. 49.

Bi'rîmaüne ve Huneyn'de şehit olanlar gibi birçok konuda sahabenin isimlerini liste halinde zikretmiştir.²⁶ Onun *el-Megâzî* adlı eserinden seçilerek yazılmış bir hadis el yazması bulunmaktadır.²⁷

İmam Mâlik b. Enes'e "Megaziyi kimden yazalım?" diye sorulduğunda, "Size Mûsâ b. Ukbe'nin *el-Megâzî*'sini tavsiye ederim. Çünkü o sikadır" şeklinde cevap vermiştir. Mûsâ b. Ukbe, Bedir Savaşı'na katılmayanların katılmış gibi gösterilmesi üzerine, ilerlemiş yaşına rağmen gayrete gelmiş ve Bedir ashabının isimlerini kayıt altına almıştır. İmam Mâlik'e bir kişinin Bedir Savaşı'na katılıp katılmadığı ile ilgili bir soru sorulduğunda o, "Mûsâ b. Ukbe'nin kitabında 'Bu Bedir'e katıldı' diye kim varsa o Bedir'e katılmıştır. Kim Mûsâ b. Ukbe'nin kitabında yoksa o Bedir'e katılmamıştır" diye cevap vermiştir.²⁸ Mûsâ b. Ukbe'nin 141 (758) veya 142 (759) yılında vefat ettiği nakledilmiştir.²⁹

Çalışmamıza konu olan diğer kişi ise Osmanlı âlimlerinden Yûsufefendizâde'dir. Tam adı Yûsufefendizâde Ebû Muhammed Abdullah Hilmi b. Muhammed b. Yûsuf el-Amâsi el-İstanbulî'dir.³⁰ Bursalı Mehmed Tâhir'e göre 1085 (1674) yılında Amasya'da doğmuştur.³¹ Onun, *Sicill-i Osmânî*'de 1080 (1669) yılında,³² *Tuhfe-i Hattâtîn*'de 1066 (1656) yılında doğduğu bildirilmiştir.³³ Fındıklılı İsmet Efendi, onun 1066 (1656) yılında İstanbul'un Nahlbend mahallesinde doğduğunu bildirmiştir.³⁴ Dedesi Reisülkurrâ Yûsuf Efendi, babası ise Reisülkurrâ Mehmed Efendi'dir. Babası 1062 (1652) yılında İstanbul'un Sultanahmet civarında Nahlbend Camii'nde imamlık yapmaya başlamıştır. Bu da onun 1066 (1656) yılında Nahlbend mahallesinde doğduğu ile ilgili bilgiyi teyit eden bir durumdur.³⁵ Yûsufefendizâde hafızlığını tamamladıktan sonra kırâat-i seb'a ve aşere-takrip derslerini babasından, Arapça sarf, nahiv, mantık, kelam ve belagat gibi ulûm-ı âliye/alet ilimleri ile akait, tefsir, hadis, fıkıh gibi ulûm-ı âliyeyi/islami yüksek ilimleri³⁶ Fâzıl İbrâhim Efen-

26 Öz, "Mûsâ b. Ukbe", s. 321-322; Olgaç, *Mûsâ b. Ukbe'nin (v. 141/758) Siyer'e Dair Rivayetlerinin Değerlendirilmesi*, s. 5-10.

27 Bu yazma hakkında bk. Schoeler, "Mûsâ b. Ukbe'nin Meğâzîsi", s. 103-136; Schoeler, "Mûsâ b. Ukbe'nin Kitâbü'l-Meğâzîsi İle İlgili Yeni Bulgular", s. 11-21.

28 Mizzî, *Tehzibü'l-Kemâl*, XXIX, 119-121; Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, VI, 114-116.

29 Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, VI, 117; Mizzî, *Tehzibü'l-Kemâl*, XXIX, 121; İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, IV, 184.

30 Yûsufefendizâde, *Esmâ'ü Ashâbi'l-Bedr*, vr. 1-31.

31 Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, III, 367.

32 Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, III, 278.

33 Müstakimzâde, *Tuhfe-i Hattâtîn*, s. 281-282.

34 İsmet Efendi, *Tekmiletü's-Şekâ'ik*, s. 251-257.

35 Özkan, "Yûsufefendizâde", s. 41; Aslantay, Aslantay, *Yusuf Efendizâde'nin "İnâyetü'l Meliki'l-Mün'im li-Şerhi Sahihi Müslim" Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirilmesi*, s. 8.

36 İpşirli, "İlmiye", s. 141-145.

di'den ve Birgili Kara Halil Efendi'den tahsil etmiştir.³⁷ Hüsnuhat derslerini ise Karakız Hoca Mehmed Efendi'den meşketmiştir.³⁸ Bir müddet imamlık yaptığından Bıçakçılar imamı olarak da anılmıştır.³⁹ Çeşitli ilim alanlarında icazetname almıştır. Babasının vefatından sonra 1718 yılında Sultan I. Ahmed Han Vakfı'nda reisülkurralık/kurrâ başkanlığı yapmıştır.⁴⁰ 1735 yılında Çorlulu Ali Paşa'nın sadareti döneminde Sarây-ı Hümâyûn hocalığına tayin edilmiş, Sarây-ı Hümâyûn Kütüphanesi'nde *Buhârî-yi Şerîf* dersleri vermiştir. Ders sonlarında yapılan hitam duasına padişah da hazır bulunmuştur.⁴¹ Sultan I. Mahmud Kütüphanesi'nde, Ayasofya-yı Kebir Camii'nde, Sadrazam Hüseyin Paşa Medresesi ve Dârülhadisî'nde tefsir hocalığı yapıp talebe okutmuştur. Buralarda kıraat, tefsir ve hadis derslerine ve takrirlerine devam etmiştir. Mübarek gecelerde Sultan I. Mahmud Han'ın huzurunda kürsü vazifesi yapmıştır. Kabasakal Tekkesi'nin Halvetî Şeyhi Sakızlı İlyas Efendi'ye intisap ederek seyrüsülûkünü tamamlamıştır. Mısırî Efendi ile mektuplaşmıştır.⁴² *Buhârî-yi Şerîf* şerhini yazıp tamamladığında bu eserini Fatih Camii Kütüphanesi'ne koymuştur. Bu eserine binaen padişah tarafından huzura davet edilmiş ve kendisine 6000 kuruş atıyye ihsan edilmiştir. Hacca gitmek istediğinde ise Sadrazam Ahmed Paşa tarafından kendisine hac yolculuğu masrafları için 1000 altın hediye verilmiştir. Hac yolculuğunda Şam ve Hicaz uleması, kendisine tefsir, hadis ve kıraat ilmindeki ihtisası ve vukufiyetinden dolayı çok hürmet ve ihtiram göstermiş, ayrıca onun takrir derslerine katılmayı fırsat-ı ganimet bilmiştir. Şiirde Hilmi mahlasıyla Arapça, Farsça ve Türkçe manzumlar yazmıştır.⁴³ Sülûs ve nesih hatlarında mahir olan ve mümtaz derecede Arapça, Farsça ve Türkçe bilen Yûsufefendizâde, 14 Ekim 1754 tarihinde vefat etmiş ve İstanbul Topkapı çıkışında Maltepe caddesindeki kabristana defnedilmiştir. Kabri bu kabristanın sağ tarafında orta bir yerdedir. Âlim, fâzıl, âkıl, kâmil, müdekkik, muhakkik, pak itikatlı ve derviş meşrepli bir zattır.⁴⁴ Yetiştirdiği talebeleri arasında Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin, Benderli Ebûbekir Efendi, Mustafa İzmirî, Müftizâde Mehmed Sâdık Erzincânî ve Koca Râğb Paşa bulunmaktadır.⁴⁵

37 İsmet Efendi, *Tekmiletü's-Şekâ'ik*, s. 252; Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, III, 367; Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, III, 278.

38 Müstakimzâde, *Tuhfe-i Hattâtîn*, s. 281.

39 Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, III, 278.

40 Müstakimzâde, *Tuhfe-i Hattâtîn*, s. 281-282; İsmet Efendi, *Tekmiletü's-Şekâ'ik*, s. 252-253.

41 Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, III, 364-365.

42 Müstakimzâde, *Tuhfe-i Hattâtîn*, s. 281-282; İsmet Efendi, *Tekmiletü's-Şekâ'ik*, s. 252-253.

43 Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, III, 364-365.

44 Müstakimzâde, *Tuhfe-i Hattâtîn*, s. 281-282; İsmet Efendi, *Tekmiletü's-Şekâ'ik*, s. 252-253.

45 Akgül, "Amasyalı Muhaddis Yusufzâde ve Buhârî Şerhi", s. 43; Aslantalay, Aslantalay, *Yusuf Efendizâde'nin "İnâyetü'l Meliki'l-Mün'im li-Şerhi Sahihi Müslim" Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirilmesi*, s. 19-23.

Yûsufefendizâde hadis, tefsir, kıraat, akait, kelam ve felsefe gibi alanlarında pek çok eser telif etmiştir. Hadis alanında *Necâhu'l-kârî li-Sahîhi'l-Buhârî* adlı Buhârî şerhi ve *Înâyetü'l-meliki'l-mün'im li-şerhi Sahîhi Müslim* adlı Müslim şerhi en önemli eserlerindendir. Kıraat ilmi alanında *el-İ'tilâf fi vücûhi'l-ihtilâf*, *Risâle fi Şevâzzi'l-Kırâ'e*, *Tuhfetü't-talebe fi beyâni meddâti tarîki't-Tayyibe*, *Reddû'l-Kırâ'e fi'ş-Şevâz*, *Risâletü'r-reddiyye fi'd-dâd*, *Risâle fi tahkîkiki ba'zı vücûhi'l-kırâ'âti'l-mezkûre fi'ş-Şâtibiyye* gibi eserler yazmıştır. Tefsir alanında *Hâşiye 'alâ envârî't-tenzîl ve esrârî't-te'vîl*, *Tefsîru Sûreti'l-Beled ve'l-Kevser*, *en-Nefhatü'l-Fâ'iha fi Tefsîri Sûreti'l-Fâtîha*, felsefe ve mantık alanında *Hâşiye 'alâ Şerhi Hidâyeti'l-hikme ma'a havâşi'l-Lârî*, akait alanında *Hâşiye 'alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî* ve ahlak ve siyer alanında *Hâşiye 'alâ Hâşiyeti Kara Dâvûd ve Esmâü Ashâbi'l-Bedr* adlı eserler telif etmiştir.⁴⁶

Mûsâ b. Ukbe ve Yûsufefendizâde'nin Bedir Ashabının İsimlerle İlgili Tespitleri

Bedir ashabının isimlerinin tespitinde en önemli husus, bu savaşa katılan sahâbilerin sayısının belirlenmesi gelmektedir. İlk İslam tarihçilerinden Zührî (ö. 124/742) Bedir ashabının 310 küsur kişi olduğunu nakleder.⁴⁷ Mûsâ b. Ukbe (ö. 141/758) savaşa bir rivayette 316 kişinin, başka bir rivayette 313 kişinin katıldığını söyler.⁴⁸ İbn İshak (ö. 151/768) Bedir ehlinin 314 kişiden oluştuğunu, bunlardan seksen üç kişinin muhacirlerden, altmış bir kişinin Evs ve 170 kişinin de Hazreç kabilesinden olduğunu aktarır.⁴⁹ Vâkıdî (ö. 207/823) savaşa 305 kişinin bizzat katıldığını, sekiz kişinin geride kaldığını ve toplam 313 kişinin ganimetten pay aldığını nakleder.⁵⁰ İbn Sa'd ise 313 veya 314 olduğunu, 270'inin ensardan, kalanının ise muhacirlerden olduğunu ifade eder.⁵¹ Buhârî (ö. 256/870) Bedir ashabının 310 küsur olduğunu nakleder.⁵² İbn Ebû Şeybe (ö. 235/849), İbn Abbas'ın (ö. 68/687-88) rivayetine göre Bedir'e 313 kişinin katıldığını, bunlardan yetmiş beşinin muhacirlerden olduğunu aktarır.⁵³ İbn Hibbân (ö. 354/965), Hz. Peygamber dahil muhacir ve ensardan oluşan Bedir ehlinin sayısının 313 olduğunu, bunlardan seksen üçünün muhacirlerden, altmışının Evs ve 170'inin ise Hazreç kabilesinden oluştuğunu ifade eder. İbn

46 Özkan, "Yûsufefendizâde", s. 41; Yûsufefendizâde, *en-Nefhatü'l-Fâ'iha*; Yûsufefendizâde, *Reddû'l-Kırâ'e fi'ş-Şevâz*; Yûsufefendizâde, *Tefsîru Sûreti'l-Beled ve'l-Kevser*; Yûsufefendizâde, *Esmâ'ü Ashâbi'l-Bedr*, vr. 1-31.

47 Zührî, *el-Megâzi'n-nebeviyye*, s. 62.

48 Mûsâ b. Ukbe, thk. Bakış, *el-Megâzi*, s. 126-127.

49 İbn İshak, *Kitâbü's-Siyer ve'l-megâzi*, s. 307-308.

50 Vâkıdî, *Kitâbü'l-Megâzi*, I, 23.

51 İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr*, II, 18.

52 Buhârî, "Gazvetü'l-uşeyrati ve'l-uşeyrati", 5 (nr. 3949).

53 İbn Ebû Şeybe, *Kitâbü'l-Megâzi*, s. 211-212.

Hibbân eserinde Bedir Savaşı'na katılan 289 kişinin adını zikreder.⁵⁴ Hasılı ilk İslam tarihçilerine göre Bedir ashabının sayısının 313-316 arasında olduğunu söylemek mümkündür. Daha sonraki tarihçilerde bu sayının arttığı görülmüştür. Busrâlî İbn Kesîr (ö. 774/1373) Bedir ashabından 336 kişinin isimlerini alfabetik sıraya göre yazmıştır.⁵⁵ Bu sayının artmasında Bedir Savaşı'na katıldığı ihtilaflı olan isimlerin de eklenmesinin önemli bir etken olduğunu söylemek mümkündür. Çalışmamıza konu olan Amasyalı âlimlerden Yûsufefendizâde ihtilaflı isimleri de eklemek suretiyle Bedir ashabının sayısını 364'e kadar çıkarmıştır.⁵⁶

Bedir ashabının isimlerini bir liste halinde ilk defa eserine alan Mûsâ b. Ukbe'dir. Bu liste onun *el-Megâzî* adlı eserinde geçmektedir. Bu eser içeriğindeki bilgilerle birçok müellife kaynaklık etmiştir. Beyhaki (ö. 458/1066), İbn Hacer (ö. 852/1449), İbn Kesîr (ö. 774/1373) ve Ebü'l-Hayr el-İşbîlî (ö. 575/1179) bunlardan birkaçıdır.⁵⁷ Yûsuf b. Muhammed Ömer b. Kâdî Şühbe (ö. 789/1387), Mûsâ b. Ukbe'nin *el-Megâzî*'den yirmi hadis seçerek *Müntehab* adlı bir çalışma ortaya koymuş, daha sonra bu çalışma Eduard Sachau tarafından 1904 yılında neşredilmiştir.⁵⁸ Mûsâ b. Ukbe'nin *el-Megâzî* adlı eseri Muhammed Bakşîş tarafından *Megâzî li Mûsâ b. Ukbe*⁵⁹ adıyla ve Muhammed Taberânî tarafından da *el-Megâzî Seyyidinâ Muhammed*⁶⁰ adıyla tahkik edilmiştir. Bu çalışmalar *el-Megâzî*'nin en başarılı tahkikleri arasında yer almaktadır. Bu yüzden çalışmada bu iki tahkik nüshası esas alınmıştır. Bu tahkikler arasındaki farklılıklar da bu çalışma ile ortaya konmaya çalışılmış; Bedir ashabının isimleri muhacirler, Evsliler ve Hazreçliler olmak üzere üç ana kategoride ele alınmıştır. Muhammed Bakşîş nüshasında yetmiş dokuz muhacir, altmış bir Evsli ve 157 Hazreçli olmak üzere 297 sahâbînin, Taberânî nüshasında ise seksen iki muhacir, altmış bir Evsli ve 160 Hazreçli olmak üzere 303 sahâbînin ismi Bedir ashabı olarak kaydedilmiştir.⁶¹

Yûsufefendizâde'nin Bedir ashabının isimleriyle ilgili iki çalışması tespit edilmiştir. Bunlardan birincisi *Esmâü Ashâbi'l-Bedr* adlı risalesidir. Bu risale Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Nuruosmaniye

54 İbn Hibbân, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, s. 185-208.

55 c, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, V, 214-249.

56 Yûsufefendizâde, *Esmâ'ü Ashâbi'l-Bedr*, vr. 1-5.

57 Beyhaki, *Delâilü'n-Nübüvve*; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*; İbn Hayr el-İşbîlî, *Fehrese*; Olgaç, *Mûsâ b. Ukbe'nin (v. 141/758) Siyer'e Dair Rivayetlerinin Değerlendirilmesi*, s. 3.

58 Eduard Sachau, "Das Berliner Fragment des Mûsâ Ibn Ukba", s. 445-470.

59 Mûsâ b. Ukbe, thk. Bakşîş, *el-Megâzî*, thk. Bakşîş.

60 Mûsâ b. Ukbe, *Megâzî*, thk. et-Taberânî.

61 Mûsâ b. Ukbe, *el-Megâzî*, thk. Bakşîş, s. 134-173.

Kütüphanesi'nde 03046-001 nolu koleksiyon numarasıyla kayıtlıdır. Kitabın cildinin sırt, kenar ve sertabı kahverengidir. Kapaklarında ve miklebinde üç adet ebrulu yıldız şemse ve cetvel bulunmaktadır. Kitap zencirekli ve şirâzeli bir mukavva cilde sahiptir. Eser iki risalenin ciltlendiği bir kitap halinde olup otuz bir varaktan ibarettir. Kitabın birinci bölümünde Yüsufefendizâde'nin *Esmâü Ashâbi'l-Bedr* adlı risalesi, ikinci bölümde ise ilk Türk matbaasının kurucusu, Osmanlı devlet adamı ve aydını İbrâhim Müteferrika'nın (ö. 1747) pusulanın keşfi, kullanımı, mıknaatısın tarihi, mahiyeti ve özellikleri ile ilgili *Fuyûzât-ı Mıknaatisiyye* adlı risalesi bulunmaktadır.⁶² Kitabın giriş sayfasında iki mühür vardır. Birinci mühür III. Osman'ın (1754-1757) tuğralı vakıf mührüdür. İkinci mühürde ise İbrâhim Hanîf yazmaktadır. Giriş sayfasında kitabın Sultan Osman Han (III. Osman) Vakfı'na ait olduğu ve Haremeyn-i Muhteremeyn evkafı müfettişi İbrâhim Hanîf tarafından tescil edildiği ifade edilmektedir.⁶³

Yüsufefendizâde'nin *Esmâü Ashâbi'l-Bedr* risalesinde eserin yazılış tarihi ile ilgili bir kayıt bulunmamaktadır. Risalenin sonunda eserin Veziriazam Ahmed Paşa'nın emriyle Yüsufefendizâde olarak bilinen Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed tarafından yazıldığı açıkça ifade edilmiştir.⁶⁴ Yüsufefendizâde'nin yaşadığı 1656-1754 yılları arasında⁶⁵ veziriazamlık yapan dört Ahmed Paşa vardır.⁶⁶ Bunlardan Fâzıl Ahmed Paşa, 1661-1676 yıllarında on beş yıl, Kavanoz Ahmed Paşa 1703 yılında iki ay, Kalaylıkoz Ahmed Paşa 1704 yılında iki ay ve Şehlâ Ahmed Paşa 1740-1742 yıllarında yaklaşık iki yıl veziriazamlık görevi yapmıştır.⁶⁷ Yüsufefendizâde'nin 1735 yılında Sarây-ı Hümayun hocası olması⁶⁸ onun sarayla olan münasebetlerinin bu yıldan sonra başladığına işaret etmektedir. Şehlâ Ahmed Paşa'nın veziriazamlık yaptığı I. Mahmud (1730-1754) döneminde⁶⁹ Yüsufefendizâde'nin de Ayasofya Camii'ndeki kütüphaneye tefsir müderrisi ve Sarây-ı Hümayun Kütüphanesi'ne hâfızıkütüp olarak atanması⁷⁰ Yüsufefendizâde ile Şehlâ Ahmed Paşa'nın teşrikimesai içinde olduğunu göstermektedir. Şehlâ Ahmed Paşa'nın hac yolculuğu masrafları için Yüsufefendizâde'ye 1000 altın hediye vermesi⁷¹ ikisi arasındaki münasebeti açıkça ortaya

62 Yüsufefendizâde, *Esmâü Ashâbi'l-Bedr*, vr. 1-5.

63 Yüsufefendizâde, *Esmü Ashâbi'l-Bedr*, vr. 1^b.

64 Yüsufefendizâde, *Esmâü Ashâbi'l-Bedr*, vr. 6^b.

65 Özkan, "Yüsufefendizâde", s. 41-42; Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, III, 378-379; *Osmanlı Müellifleri*, I, 364-365.

66 Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, V, 41-59.

67 Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, V, 43,52,58.

68 Özkan, "Yüsufefendizâde", s. 41-42.

69 Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, V, 58.

70 Özkan, "Yüsufefendizâde", s. 41-42.

71 Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, III, 364-365.

koymaktadır. Böyle bir yakın çalışma döneminde Şehlâ Ahmed Paşa'nın, Yûsufefendizâde'den ashâb-ı Bedir'in isimlerini yazma talebinde bulunması⁷² oldukça mantıklı gözükmemektedir. Buna binaen *Esmâü Ashâbi'l-Bedr* adlı eserin Şehlâ Ahmed Paşa döneminde yani 1740-1742 yılları arasında yazıldığını söylemek mümkündür.

Yûsufefendizâde'nin *Esmâü Ashâbi'l-Bedr* adlı risalesi besmele ile başlamaktadır. Akabinde Bedir ashabının isimleri tek tek yazılmıştır. Bedir ashabının isimlerinden bahseden başka eserlerde olduğu⁷³ gibi Bedir ashabının faziletinden bahsedilmemiştir. Bu birinci risalede 364 sahâbînin ismine yer verilmiştir. Bunlardan bazılarının tekrardan ibaret olduğu görülmüştür.

Yûsufefendizâde'nin Bedir ashabının isimleriyle ilgili ikinci çalışması ise Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Süleymaniye Kütüphanesi'nde *Risâle fî zikri men şehide ve men lem yeşhed ve duribe lehû bi-sehmihi ve ecirihî ve men uhtulife fî şühûdihî siva'n-nebi* adıyla 03788-006 nolu koleksiyon numarasıyla kayıtlıdır. Risale iki görüntü sayfasından oluşmaktadır. Bu risale 521 sayfadan oluşan yazma bir kitabın içerisinde, yirmi ve yirmi birinci görüntü sayfasında bulunmaktadır. Fizikî kitabın içinde ise on dördüncü ve on beşinci sayfada yer almaktadır.⁷⁴ Risalede herhangi bir tarih verilmemektedir. Bu ikinci risalenin içeriği incelendiğinde, birinci risalenin âdetâ bir kopyası şeklinde olması ve Bedir Savaşı'na katılan bazı sahâbîlerin isimlerinin eksik yazılmasına rağmen toplam sayının birinci risaledeki sayı ile aynı verilmesi ikinci risalenin daha sonra yazıldığını teyit etmektedir. Bu ikinci risalede 356 sahâbînin ismine yer verilmiştir.

Yûsufefendizâde Bedir Savaşı'na katılanların isimlerini her iki risalesinde de üç ana başlık ve her başlık altında üçer alt başlık olmak üzere toplamda dokuz kategoride ele almıştır. Bütün bu kategorilerde 364 sahâbînin ismini zikretmiştir. Bunlardan sekiz tanesinin ismi ikişer defa tekrarlanmıştır. Dolayısıyla gerçek anlamda Yûsufefendizâde'nin risalelerinde verdiği Bedir ashabının sayısı 356'dır. Yûsufefendizâde'nin hazırladığı dokuz kategori Mûsâ b. Ukbe'nin kategorileriyle uyumlu olup ona yapılan ilavelerden oluşmaktadır. Yûsufefendizâde ile Mûsâ b. Ukbe'nin hazırladıkları listeleri şu şekilde kategorize edebiliriz.

72 Yûsufefendizâde, *Esmâü Ashâbi'l-Bedr*, vr. 1^b.

73 Mûsâ b. Ukbe, thk. Bakış, *el-Megâzi*, s. 134-173; İbn Hibbân, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, s. 157-209; *Esmâü Ashâbi'l-Bedr*, nr.1411, vr. 199-201; *Esmâü Ashâbi Bedr*, nr. 3044-1, vr. 1-34; *Esmâü Ashâbi Bedr*, nr. V800/2, vr. 9-20; *Esmâ'i Ashâb-ı Bedr* nr. 1300/1, vr. 1-9; Ahmed b. İbrâhim, *Esmâ'-i Ashâb-ı Bedr* nr. 455-2, vr. 124-131.

74 Yûsufefendizâde, *Risâle fî zikri men şehide*, vr. 14-15.

1. Bedir Savaşı'na Katılan Muhacirler

1.1. Bedir Savaşı'na Bizzat Katılan ve Ganimet alan Muhacirler (Birinci Kategori)

Yûsufefendizâde'nin *Esmâü Ashâbi'l-Bedr* adlı birinci risalesinde *Zikrû men şehide bedren mine'l-mühâcirin* adlı başlık altında Bedir Savaşı'na katılan muhacir sahâbîlerin isimleri zikredilmiştir. *Risâle fî zikri men şehide ve men lem yeşhed ve duribe lehû bi-sehmihi ve ecrihi ve men uhtulife fî şühûdihî si-va'n-nebi* adlı ikinci risalede herhangi bir başlık kullanılmadan Bedir Savaşı'na katılan muhacirlerin isimlerine yer verilmiştir. Bu isimler zikredildikten sonra her iki risalede de bu kısımda seksen kişinin olduğu ifade edilmiştir. İsimlerin yazımında alfabetik sıra gözetilmemiştir. İsimler sıralanırken yer yer kabile ve nesep bağı sırasına riayet edildiği tespit edilmiştir. Birinci risalede savaşa katılan Hz. Hamza'nın ismine yer verilmemiş, muhtemelen unutulmuş veya gözden kaçırılmıştır. İkinci risalede ise bu hatanın farkına varılmış ve Hz. Hamza'nın ismi eklenmiştir. Her iki risalede de sahâbîler, kendileri ve babalarının isimleriyle kısaca zikredilmiş, uzun soy kütüğü yazılmamış ve kabileleri de belirtilmemiştir. Saîd mevlâ Hâtîb, Habbâb mevlâ Utbe ve Sâlim mevlâ Ebû Huzeyfe gibi azatlık olan bazı sahâbîler, kendisini azat edenlerle beraber yazılırken Resûlullah'ın azatlı kölesi olan Enese (veya Üneyse) ve Ebû Kebşe'nin ise sadece isimleri yazılmakla yetinilmiştir. Birinci risalede muhacirlerin sayısı belirtilirken toplam sayıya Hz. Ebû Bekir'in hem künye hem de esas adı olan Abdullah b. Osmân ismi de eklenmiştir. Yani Hz. Ebû Bekir'in adı iki defa hesap edilerek savaşa katılan muhacirlerin toplam sayısının seksen olduğu belirtilmiştir. Bu da birinci risalede gerçek anlamda yetmiş dokuz kişiden bahsedildiğini göstermektedir. İkinci risalede ise bu hata müellif tarafından farkedilerek düzeltilmiş ve sayı seksene çıkmıştır. Özetle her iki risaleyi ele alacak olursak bu kategoride Yûsufefendizâde'nin Bedir Savaşı'na katılan seksen muhacirin ismini verdiği belirlenmiştir.⁷⁵

Mûsâ b. Ukbe'nin *el-Megâzî* adlı eserinde Bedir Savaşı'na katılan muhacirlerin toplamı Bakış ve Taberânî nüshalarında seksen iki kişi olarak belirtilmiştir. Ancak Bakış nüshasında seksen iki kişiden üç kişinin ismi; Ebû Sinân b. Vehb, Mâlik b. Amr ve Vehb b. Sa'd b. Ebû Serh'in (Vehb b. Ebû Serh b. Rebîa b. Hilâl adıyla) ikişer defa yazılmıştır. Yani Bakış nüshasında gerçek anlamda Bedir'e katılan yetmiş dokuz muhacir sahâbînin isminin yazıldığı belirlenmiştir.⁷⁶ Taberânî nüshasında ise tekrarlanan isme rastlanmamıştır. Bakış nüshası ile Taberânî nüshasında verilen isimlerin tamamı aynı değildir. Bazı farklı isimlerin olduğu görülmektedir. Bu

75 Yûsufefendizâde, *Esmâü Ashâbi'l-Bedr*, vr. 2-4; Yûsufefendizâde, *Risâle fî zikri men şehide*, vr. 14-15.

76 Mûsâ b. Ukbe, thk. Bakış, *el-Megâzî*, s. 147-154.

nüşhalardaki farklı isimler birleştirildiğinde Bedir’e katılan muhacilerin toplam sayısının seksen dokuza ulaştığı görülmektedir. Bunları karşılaştırdığımızda her iki nüsha arasında ittifak edilen isimlerin sayısı yetmiş ikidir. İttifak edilen bu isimler “Ek 1” listede gösterilmiştir. Taberânî nüshasında olup Bakşîş nüshasında olmayan isimlerin sayısı ondur. Bakşîş nüshasında olup Taberânî nüshasında olmayan isimlerin toplamı ise yedidir. Bu hususu Tablo 1’de şöyle ifade edebiliriz.⁷⁷

Tablo 1: Bedir’e katılan muhacirlerle ilgili olarak Mûsâ b. Ukbe’nin el-Megâzî’sinin Taberânî ve Bakşîş nüshalarında isimleri farklı olan kişilerin karşılaştırılması		
	Sadece Taberânî nüshasında olup Bakşîş nüshasında olmayan isimler	Sadece Bakşîş nüshasında olup Taberânî nüshasında olmayan isimler
1	Husayn b. Hâris	Âmir b. Amr b. Âmir (Âmir b. Abdullah b. Cerrâh Ebû Ubeyde)
2	Abdullah b. Cahş	Sâib b. Osmân b. Maz’ûn
3	Ukbe b. Vehb	Tuleyb b. Umeyr b. Vehb
4	Ukkâşe b. Mihsan	Midlâc b. Amr
5	Sinân b. Ebû Sinân	Sekf b. Amr b. Sumeyt
6	Şemmâs b. Osmân	Mudtacea b. Üsâse b. Abbâd b. Abdûlmuttalib
7	İyâs b. Bükeyr	Abdullah b. Sürâka b. Mu’temir
8	Hâlid b. Bükeyr	
9	Selîf b. Amr	
10	Ebû Ubeyde b. Cerrâh	

Yûsufefendizâde’nin risaleleri ile Musâ b. Ukbe’nin *el-Megâzî*’sinin Taberânî ve Bakşîş nüshaları birbirleriyle karşılaştırıldığında bu risalede ve nüshalarda zikredilen muhacirler arasında aynı kişi olduğu halde isimleri farklı yazılan birçok sahâbînin olduğu görülmüştür.⁷⁸ Yapılan incelemede aynı kişiler olduğu anlaşılan sahâbîlerin isimleri Tablo 2’de gösterilmiştir.

77 Mûsâ b. Ukbe, thk. Bakşîş, *el-Megâzî*, s. 147-154; Mûsâ b. Ukbe, thk. Taberânî *Megâzî*, II, 66-92.

78 Belâzürî, *Ensâbü’l-eşrâf*, I, 353; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, V, 214-249; Mûsâ b. Ukbe, thk. Bakşîş, *el-Megâzî*, s. 147-154; Mûsâ b. Ukbe, *el-Megâzî*, II, 66-92; Yûsufefendizâde, *Esmâü Ashâbi’l-Bedr*, vr. 2-4; Yûsufefendizâde, *Risâle fî zikri men şehide*, vr. 14-15.

Tablo 2: Bedir'e katılan muhacirlerle ilgili olarak Yûsufefendizâde'nin risaleleri ile Mûsâ b. Ukbe'nin <i>el-Megâzî</i> 'sinin Taberânî ve Bakşîş nüshalarında isimleri farklı yazıldığı halde aynı kişiler olduğu tespit edilen sahâbîler			
	Yûsufefendizâde'nin risalelerinde	Mûsâ b. Ukbe'nin <i>el-Megâzî</i> 'sinin Taberânî nüshasında	Mûsâ b. Ukbe'nin <i>el-Megâzî</i> 'sinin Bakşîş nüshasında
1	Muharrer b. Nadle	Muhriz b. Vehb	Muhriz b. Nadle b. Abdullah
2	Yezîd b. Rukayş	Erbed b. Rukayş	Yezîd b. Rukayş b. Riâb b. Ya'mer
3	Saîd mevlâ Hâtîb	Sa'd mevlâ Hâtîb	Sa'd mevlâ Hâtîb
4	Süveybî	Süveybî b. Sa'd b. Harmele	Süveybî b. Harmele
5	Mikdâd b. Amr	Mikdâd b. Esved	Mikdâd b. Amr b. Sa'lebe
6	Umeyr b. Abdüamr b. Nadle	Züşşimâleyn b. Abd b. Amr b. Nadle	Züşşimâleyn b. Abdüamr b. Nadle
7	Muattib b. Avf	Muattib b. Hamrâ	Muattib b. Avf b. Âmir
8	Vehb b. Sa'd	Vehb b. Ebû Serh b. Rebîa b. Hilâl	Vehb b. Sa'd b. Ebû Serh
9	Süheyl b. Vehb	Süheyl b. Beydâ	Süheyl b. Beydâ
10	Safvân b. Vehb	Safvân b. Beydâ	Safvân b. Beydâ
11	Müdlîc b. Amr	-	Midlâc b. Amr
12	-	-	Âmir b. Amr b. Âmir (Âmir b. Abdullah b. Cerrâh Ebû Ubeyde)

Mûsâ b. Ukbe ile Yûsufefendizâde'nin verdiği listeler karşılaştırıldığında bunlardan birkaçı hariç çoğunun benzer olduğu tespit edilmiştir. Buna göre Bedir Savaşı'na katılan muhacirler arasında Yûsufefendizâde'nin risalelerinde iki farklı ismin, buna mukabil Mûsâ b. Ukbe'nin *el-Megâzî*'sinin Taberânî ve Bakşîş nüshalarında dört farklı ismin olduğu belirlenmiştir.⁷⁹ Yûsufefendizâde'nin risalelerine aldığı farklı iki ismin İbn Kesîr'in eserinde yer aldığı tespit edilmiştir.⁸⁰ Bu durum Yûsufefendizâde'nin İbn Kesîr'deki listeden istifade etmiş olabileceğine işaret etmektedir. Bu durum Tablo 3'te gösterilmiştir.

79 Mûsâ b. Ukbe, thk. Bakşîş, *el-Megâzî*, s. 147-154; Mûsâ b. Ukbe, thk. Taberânî, *Megâzî*, II, 66-92; Yûsufefendizâde, *Esmâü Ashâbi'l-Bedr*, vr. 2-4; Yûsufefendizâde, *Risâle fî zikri men şehide*, vr. 14-15.

80 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, V, 214-249.

Tablo 3: Bedir’e katılan muhacirlerle ilgili olarak Yûsufefendizâde’nin risaleleri ile Mûsâ b. Ukbe’nin <i>el-Megâzî</i> ’sinin Taberânî ve Bakşîş nüshalarında verilen listelerde farklı olan kişilerin karşılaştırılması		
Sıra	Yûsufefendizâde’nin risalelerinde olan ancak Mûsâ b. Ukbe’nin <i>el-Megâzî</i> ’sinin Taberânî ve Bakşîş nüshalarında olmayan farklı isimler	Mûsâ b. Ukbe’nin <i>el-Megâzî</i> ’sinin Taberânî ve Bakşîş nüshalarında olan ancak Yûsufefendizâde’nin risalelerinde olmayan farklı isimler
1	Ebû Maḥşî Süveyd b. Maḥşî	Hilâl b. Ebû Havlî
2	Mâlik b. Ebû Havlî	Selîb b. Amr
3	-	Âmir b. Amr b. Âmir
4	-	Mudtacea b. Üsâse b. Abbâd b. Abdülmuttalib

1.2. Bedir Savaşı’na Katılmayıp Ganimetten Pay Alan Muhacirler (İkinci Kategori)

Yûsufefendizâde’nin her iki risalesinin “Zikrû men lem yeşhedhâ ve darabe lehû Resûlullah sallallahu aleyhi ve sellem bi-sehmiḥi ve ecrihi mine’l-muhâcirîn” başlıklı kısmında Bedir Savaşı’na katılmayan ancak Hz. Peygamber tarafından ganimetten pay verilen muhacirlerden üç saḥâbînin ismine yer verilmiştir. Bu üç saḥâbî şunlardır: Osmân b. Affân, Talha b. Ubeydullah ve Saîd b. Zeyd. Müellif, bu saḥâbîlerin niçin savaşa katılmadıklarıyla ilgili herhangi bir bilgi sunmamış sadece isimlerini vermekle yetinmiştir.⁸¹ Mûsâ b. Ukbe’nin *el-Megâzî*’sinin Taberânî ve Bakşîş nüshalarında da aynı isimlere yer verilmiş, ayrıca bunların savaşa niçin katılmadıklarıyla ilgili bilgiler de sunulmuştur. Osmân b. Affân’ın hastalanan eşi Rukyye ile ilgilenmesi için Hz. Peygamber’in emri üzere geride kaldığı, Talha b. Ubeydullah ve Saîd b. Zeyd’in, Ebû Süfyân’ın riyasetindeki kervan hakkında bilgi almak için görevlendirildiği ve bu ikisinin savaşın sonunda Bedir’e geldikleri ifade edilmiştir.⁸²

1.3. Bedir Savaşı’na Katıldığı İhtilaflı Olan Muhacirler (Üçüncü Kategori)

Yûsufefendizâde’nin her iki risalesinin “Zikrû men uhtulife fî şühûdihî bedren minhüm” başlıklı kısmında Bedir Savaşı’na katılıp katılmadığı ihtilaflı olan muhacir saḥâbîlerin isimleri zikredilmiştir. Birinci risalede on bir saḥâbînin, ikinci risalde ise dokuz saḥâbînin ismi verilmiştir. Birinci ve ikinci risalde verilen dokuz isim aynı kişilerden oluşmuş olup şu

81 Yûsufefendizâde, *Esmâü Ashâbi’l-Bedr*, vr. 3^b; Yûsufefendizâde, *Risâle fî zikri men şehide*, vr. 14-15.

82 Mûsâ b. Ukbe, thk. Bakşîş, *el-Megâzî*, s. 147-154; Mûsâ b. Ukbe, thk. Taberânî, *Megâzî*, II, 66-92.

kimselerdir: Suheyb mevlâ el-Âs, Vehb b. Sa'd, İyâz b. Zühayr, Hâtıb b. Amr, Hureym b. Fâtik, Sebre b. Fâtik, Tuleyb b. Umeyr, Kuseyr b. Amr es-Sülemî ve Yezîd b. Ahnes'tir. Birinci risalede ek olarak Ma'n b. Yezîd ve Ahnes'in ismine yer verilmiştir.⁸³

Mûsâ b. Ukbe'nin nüshalarında ise Bedir ashabının isim listesi verilirken durumu ihtilaflı olanlarla ilgili herhangi bir sınıflandırma yapılmamıştır. Yûsufefendizâde'nin bu konuda listeye aldığı on bir sahâbîden sadece dört kişinin ismi Mûsâ b. Ukbe'nin nüshalarında zikredilmiştir. Bunlar; Vehb b. Sa'd, İyâz b. Zühayr, Hâtıb b. Amr ve Tuleyb b. Umeyr'dir.⁸⁴ Bu kategoride Mûsâ b. Ukbe'nin nüshalarında olup Yûsufefendizâde'nin risalelerinde olmayan farklı bir isim bulunmamaktadır. Buna mukabil Yûsufefendizâde'nin eserinde olup Mûsâ b. Ukbe'nin eserinde olmayan yedi kişinin isminin olduğu tespit edilmiştir. Bu durum Tablo 4'te gösterilmiştir.

Tablo 4: Bedir Savaşı'na katıldığı ihtilaflı olan muhacirlerle ilgili olarak Yûsufefendizâde ve Mûsâ b. Ukbe'nin listelerinde farklı olan kişilerin karşılaştırılması		
Sıra	Yûsufefendizâde'nin risalelerinde olan ancak Mûsâ b. Ukbe'nin nüshalarında olmayan farklı isimler	Mûsâ b. Ukbe'nin nüshalarında olan ancak Yûsufefendizâde'nin risalelerinde olmayan farklı isimler
1	Suheyb mevlâ el-Âs	-
2	Hureym b. Fâtik	
3	Sebre b. Fâtik	
4	Kuseyr b. Amr es-Sülemî	
5	Yezîd b. Ahnes	
6	Ma'n b. Yezîd (Sadece birinci risalede geçer)	
7	Ahnes (Sadece birinci risalede geçer)	

2. Bedir Savaşı'na Katılan Evsliler

2.1. Bedir Savaşı'na Bizzat Katılan ve Ganimetten Pay Alan Evsliler (Dördüncü Kategori)

Yûsufefendizâde'nin her iki risalenin "Zikrû men şehidehâ mine'l-ensâri mine'l-Evs" başlıklı kısmında Bedir Savaşı'na katılan ve ganimetten pay alan Medineli ensardan Evs kabilesine mensup olan sahâbîlerin isimlerine yer verilmiştir. Birinci risalede altmış sekiz Evsli, ikinci risalede ise altmış yedi Evsli sahâbînin ismi zikredilmiştir. İkinci risalede Mâlik b.

83 Yûsufefendizâde, *Esmâü Ashâbi'l-Bedr*, vr. 3^b; Yûsufefendizâde, *Risâle fî zikri men şehide*, vr. 14-15.

84 Mûsâ b. Ukbe, *el-Megâzi*, thk. Bakış, s. 134-173.

Kudâme'nin adı yazılmamıştır. Birinci risaledeki Abbâd b. Bîşr'in ve Hâris b. Ebû Hazme isimleri, ikincide yanlışlıkla Abdullah b. Hâris ve Hâris b. Hazme olarak yazılmıştır. İsimler tek tek yazıldıktan sonra her iki risalede de Evs kabilesinden toplamda altmış sekiz kişinin katıldığı ifade edilmiştir. Bu da ikinci risalede ismi belirtilmeyen Mâlik b. Kudâme'nin sehven eklenmediğini göstermektedir. Bu kısımda alfabetik sıra gözetilmemiştir. Müellifin sıralamada yer yer kabile bağı sırası gözetildiği gözlemlenmiştir. Yûsufendizâde'nin bu kısımda belirttiği isimlerin çoğunluğu Mûsâ b. Ukbe'nin listesinde yer alan kişilerdir. Yûsufendizâde'nin risaleleri ile Mûsâ b. Ukbe'nin Bakış'ın nüshasındaki listede yer alan birçok sahâbinin ismi aynı sırada peşi peşine gelmektedir.⁸⁵

Mûsâ b. Ukbe'nin *el-Megâzi*'sinin hem Taberânî hem de Bakış nüshasında Evs kabilesinden Bedir Savaşı'na katılan sahâbilerin sayısı altmış bir olarak belirtilmiştir. Ancak nüshalar arasında bazı isim farklılıklarının olduğu görülmektedir. Bu anlamda Taberânî'nin nüshasında altı farklı isim, Bakış'ın nüshasında ise altı farklı isim yer almaktadır. Her iki nüshayı birleştirecek olursak toplam altmış yedi Evsli'nin Bedir Savaşı'na katıldığını söyleyebiliriz. Ancak Bakış nüshasında Evsli olarak geçen Sübeyk b. Hâtıb b. Kays, Taberânî nüshasında Hazreçliler kısmında Sübey' b. Kays olarak yer almıştır. Bu kişiyi Hazreçliler kategorisinde ele alacak olursak bir kişi eksilmiş olur ve toplam altmış altı Evsli sahâbinin Bedir'e katıldığı belirlenmiş olur. Taberânî ve Bakış'ın nüshalarında ortaya çıkan farklı isimler Tablo 5'te gösterilmiştir.⁸⁶

Tablo 5: Bedir'e katılan Evs'liler'le ilgili olarak Mûsâ b. Ukbe'nin <i>el-Megâzi</i> 'sinin Taberânî ve Bakış nüshalarında isimleri farklı olan kişilerin karşılaştırılması		
	Sadece Taberânî nüshasında olup Bakış nüshasında olmayan isimler	Sadece Bakış nüshasında olup Taberânî nüshasında olmayan isimler
1	Ebû Dayyâh b. Sâbit b. Nu'mân	Hâris b. Evs
2	Ebû Müleyl b. Ez'ar	Habbâb b. Kayzî b. Amr
3	İlyâs b. Katâde	Abbâd b. Bîşr b. Vakş
4	Sâlim b. Ma'kûl (Yeâr/Teâr)	Zuheyr b. Râfî'
5	Seleme b. Eslem	Sübeyk b. Hâtıb b. Kays (Sübey' b. Kays) (Not: Bu kişi Hazreçliler kategorisinde de yer almıştır)
6	Seleme b. Sâbit b. Vakş	Üneys b. Katâde

85 Mûsâ b. Ukbe, thk. Bakış, *el-Megâzi*, s. 154-159; Yûsufendizâde, *Esmâü Ashâbi'l-Bedr*, vr. 3-4; Yûsufendizâde, *Risâle fî zikri men*, vr. 14-15.

86 Mûsâ b. Ukbe, thk. Bakış, *el-Megâzi*, s. 154-159; Mûsâ b. Ukbe, thk. Taberânî, *Megâzi*, II, 93-109.

Yûsufefendizâde'nin risaleleri ile Mûsâ b. Ukbe'nin *el-Megâzî*'sinin Taberânî ve Bakşîş nüshalarında ortaya konan Evsli sahâbîlerin isimleri karşılaştırıldığında aynı kişi olduğu halde isimleri farklı yazılan bazı sahâbîlerin olduğu tespit edilmiştir. Bu durum Tablo 6'da gösterilmiştir.⁸⁷

Tablo 6: Bedir'e katılan Evsliler'le ilgili olarak Yûsufefendizâde'nin risaleleri ile Mûsâ b. Ukbe'nin <i>el-Megâzî</i> 'sinin Taberânî ve Bakşîş nüshalarında isimleri farklı yazıldığı halde aynı kişiler olduğu tespit edilen sahâbîler			
	Yûsufefendizâde'nin risalelerinde	Mûsâ b. Ukbe'nin <i>el-Megâzî</i> 'sinin Taberânî nüshasında	Mûsâ b. Ukbe'nin <i>el-Megâzî</i> 'sinin Bakşîş nüshasında
1	Ebû Lübâbe b. Abdülmünzir	Beşîr b. Abdülmünzir	Ebû Lübâbe Beşîr b. Abdülmünzir
2	Rib'î b. Râfi' el-Hâris	Rib'î b. Ebû Rib'î	Rib'î b. Râfi'
3	Ebû Müleyk b. Ez'ar	Ebû Müleyl b. Ez'ar	-
4	Ebû Akîl Abdurrahman b. Abdullah	Ebû Akîl Abdullah b. Sa'lebe	Abdurrahman b. Abdullah b. Sa'lebe Ebû Akîl
5	Hâris b. Arfece	İbn Arfece	Hâris b. Arfece b. Hâris b. Mâlik
6	Nasr b. Hâris	Nadr b. Hâris	Nasr b. Hâris
7	Râfi' b. Yezîd	Râfi' b. Sehl	Râfi' b. Sehl
8	Ebû Dayyâh en-Nu'mân b. Sâbit	Ebû Dayyâh b. Sâbit b. en-Nu'mân	-
9	-	Sübey' b. Kays	Sübeyk b. Hâtib b. Kays

Taberânî ve Bakşîş nüshalarında Bedir'e katıldığı ortaya konan altmış altı kişilik Evsli sahâbînin isimleri ile Yûsufefendizâde'nin risalelerinde yazılan altmış sekiz kişilik Evsli sahâbîlerin isimleri karşılaştırıldığında bazı isimlerde farklılıkların olduğu görülmektedir. Yûsufefendizâde'nin risalelerinde sekiz, Taberânî ve Bakşîş nüshalarında ise beş farklı isim bulunmaktadır.⁸⁸ Bu husus Tablo 7'de gösterilmiştir.

87 Mûsâ b. Ukbe, thk. Bakşîş, *el-Megâzî*, s. 154-159; Yûsufefendizâde, *Esmâü Ashâbi'l-Bedr*, vr. 3-4; Yûsufefendizâde, *Risâle fî zikri men şehide*, vr. 14-15.

88 Mûsâ b. Ukbe, thk. Bakşîş, *el-Megâzî*, s. 154-159; Mûsâ b. Ukbe, thk. Taberânî, *Megâzî*, II, 93-109; Yûsufefendizâde, *Esmâü Ashâbi'l-Bedr*, vr. 3-4; Yûsufefendizâde, *Risâle fî zikri men şehide*, vr. 14-15.

Tablo 7: Bedir’e katılan Evsliler’le ilgili olarak Yûsufefendizâde ve Mûsâ b. Ukbe’nin listelerinde farklı olan kişilerin karşılaştırılması		
Sıra	Yûsufefendizâde’nin risalelerinde olan ancak Mûsâ b. Ukbe’nin nüshalarında olmayan farklı isimler	Mûsâ b. Ukbe’nin Taberânî ve Bakşîş nüshalarında olan ancak Yûsufefendizâde’nin risalelerinde olmayan farklı isimler
1	Şüreyk (Şerik) b. Enes	İlyâs b. Katâde
2	Abdullah b. Hâris	Sâlim b. Ma’kıl (Yeâr/Teâr)
3	Yezîd b. Seken	Habbâb b. Kayzî b. Amr
4	Âmir b. Yezîd	Zuheyr b. Râfi’
5	Umâre b. Ziyâd	Sübeyk b. Hâtıb b. Kays (Sübey’ b. Kays)
6	İyâs b. Evs	
7	Hidâş b. Katâde b. Rebîa	
8	Ebû Hanne b. Mâlik	

2.2. Bedir Savaşı’na Katılmayıp Ganimetten Pay Alan Evsliler (Beşinci Kategori)

Yûsufefendizâde’nin her iki risalesinde de “Zikrû men lem yeşhedhâ ve darabe lehû Resûlullah sallallahü aleyhi ve sellem bi-sehmihi ve ecirihî minhüm” adlı bir başlık açılmış ve bu kısımda Bedir Savaşı’na katılmayan ancak Hz. Peygamber tarafından ganimetten hisse verilen Evs kabilesinden dört sahâbının ismine yer verilmiştir. Bunlar; Ebû Lübâbe b. Abdülmünzir, Hâris b. Hâtıb, Âsım b. Adî ve Havvât b. Cübeyr’dır.⁸⁹ Mûsâ b. Ukbe ise Bedir Savaşı’na katılmayıp da ganimetten pay alan Ebû Lübâbe, Hâris b. Hâtıb, Havvât b. Cübeyr ve Âsım b. Adî’nin ismine yer vermiş ve savaşa niçin katılmadığı ile ilgili bilgiler sunmuştur. Bu kişilerin Bedir’e gitmek için Hz. Peygamber’le yola çıktığı, yolda iken onun talimatıyla Medine’ye geri döndürüldüğü ve ganimetten pay verildiği ifade edilmiştir.⁹⁰ Bedir Savaşı’na katılmayıp ganimetten pay alan Evsliler’le ilgili olarak Yûsufefendizâde’nin ve Mûsâ b. Ukbe’nin listesinde aynı isimler bulunmakta ve farklı bir isim yer almamaktadır.

89 Yûsufefendizâde, *Esmâü Ashâbi’l-Bedr*, vr. 4^a; Yûsufefendizâde, *Risâle fi zikri men şehide*, vr. 14-15.

90 Mûsâ b. Ukbe, thk. Bakşîş, *el-Megâzî*, s. 174-175.

2.3. Bedir Savaşı'na Katıldığı İhtilaflı Olan Evsliler (Altıncı Kategori)

Yûsufefendizâde'nin her iki risalesinin "Zikrû men uhtulife fî şühûdihî bedren minhüm" başlıklı kısmında Bedir Savaşı'na katıldığı ihtilaflı olan Evs kabilesinden iki kişinin adı zikredilmiştir. Bunlar; Ziyâd b. Seken ve Hâris b. Evs'tir.⁹¹ Mûsâ b. Ukbe bu konuda durumu ihtilaflı olanlarla ilgili herhangi bir sınıflandırma yapmamış, Hâris b. Evs'i listesine almış ancak Ziyâd b. Seken'i listesine almamıştır.⁹² Bu kategoride Mûsâ b. Ukbe'nin eserinde olup Yûsufefendizâde'nin eserinde olmayan farklı bir isim bulunmamaktadır. Bu durum Tablo 8'de gösterilmiştir.

Tablo 8: Bedir'e katıldığı ihtilaflı olan Evsliler'le ilgili olarak Yûsufefendizâde'nin risaleleri ile Mûsâ b. Ukbe'nin Taberânî ve Bakşîş nüshalarında geçen farklı isimler		
	Yûsufefendizâde'nin risalelerinde olan ancak Mûsâ b. Ukbe'nin Taberânî ve Bakşîş nüshalarında geçmeyen farklı isimler	Mûsâ b. Ukbe'nin Taberânî ve Bakşîş nüshalarında olan ancak Yûsufefendizâde'nin risalelerinde geçmeyen farklı isimler
1	Ziyâd b. Seken	-

3. Bedir Savaşı'na Katılan Hazreçliler

3.1. Bedir Savaşı'na Katılan ve Ganimetten Pay Alan Hazreçliler (Yedinci Kategori)

Yûsufefendizâde'nin her iki risalesinde "Zikrû men şehidehâ mine'l-ensâri mine'l-Hazrec" adlı bir başlık açılmıştır. Bu kısımda Bedir Savaşı'na katılan ensardan Hazreç kabilesine mensup olan sahâbilerin isimleri yazılmıştır. Birinci risalenin bu kısmında 166, ikinci risalede ise 161 sahâbînin ismi zikredilmiştir. Birinci risalenin âdeta kopyası konumunda olan ikinci risalede toplama dahil edildiği halde dört sahâbînin ismi yazılmamıştır. Bunlar; Behhâs b. Sa'lebe b. Hazme, Âiz b. Mâis b. Kays, Mes'ûd b. Sa'd b. Kays ve Râfi' b. Muallâ b. Levzân'dır. Birinci risalede Abdullah b. Kays'ın ve Câbir b. Abdullah'ın adı, ikinci risalede ise Temîm mevlâ Hırâş b. Sımme'nin adı iki defa yazılmıştır. Buna göre birinci risalede gerçek anlamda 164 Hazreçli sahâbînin, ikinci risalede ise 160 Hazreçli sahâbînin ismi yazılmıştır. Bu kısımdaki isimler "Ek 1"de tek tek verilmiştir.⁹³

91 Yûsufefendizâde, *Esmâü Ashâbi'l-Bedr*, 4^a; Yûsufefendizâde, *Risâle fî zikri men şehide*, vr. 14-15.

92 Mûsâ b. Ukbe, thk. Bakşîş, *el-Megâzi*, s. 134-173.

93 Yûsufefendizâde, *Esmâü Ashâbi'l-Bedr*, vr. 4-6; Yûsufefendizâde, *Risâle fî zikri men şehide*, vr. 14-15.

Bu kategori için Mûsâ b. Ukbe'nin *el-Megâzî* adlı eserinin Bakşîş nüshasında 157, Taberânî nüshasında ise 160 Hazreçli sâhâbînin ismi kaydedilmiştir. Her iki nüshada da sahâbîler alfabetik sıraya göre değil kabile isimlerine göre sıralanmıştır. Nüshalar arasında birçok isim farklılığı göze çarpmaktadır. Taberânî nüshasında olup Bakşîş nüshasında olmayan yirmi altı farklı sahâbînin ismi varken bunun tersine Bakşîş nüshasında olup Taberânî nüshasında olmayan yirmi iki farklı isim bulunmaktadır. Her iki nüshayı birleştirecek olursak toplam 183 Hazreçli'nin Bedir Savaşı'na katıldığını söyleyebiliriz.⁹⁴ Bu farklı isimlerin ayrıntıları Tablo 9'da gösterilmiştir.

Tablo 9: Bedir'e katılan Hazreçliler'le ilgili olarak Mûsâ b. Ukbe'nin <i>el-Megâzî</i> 'sinin Taberânî ve Bakşîş nüshalarında isimleri farklı olan kişilerin karşılaştırılması		
	Sadece Taberânî nüshasında olup Bakşîş nüshasında olmayan Hazreçli isimler	Sadece Bakşîş nüshasında olup Taberânî nüshasında olmayan Hazreçli isimler
1	Ukbe b. Âmir b. Nâbî	Sa'd b. Süveyd
2	Habîb b. Sa'd (Habîb b. Esved)	Amr b. Ebû Züheyr b. Mâlik
3	Sinân b. Sayfî	Hubeyb b. İsâf b. İnebe (Habîb b. İsâf)
4	Abdullah b. Ced b. Kays b. Sahr	Abdullah b. Zeyd b. Sa'lebe (Abdullah b. Abdürab)
5	Utbe b. Abdullah b. Sahr	Abdullah b. Müzeyyen
6	Esved b. Rizn (Sevâd b. Rizn)	Abdullah b. Rebi'
7	Abdullah b. Üneys	Ukbe b. Rebia (Utbe b. Rebia)
8	Sübey' b. Kays	Hâris b. Hazme
9	Münzir b. Amr	Damre b. Kâ'b b. Amr
10	Kâ'b b. Cemmâz b. Sa'lebe (Kâ'b b. Hammâd b. Sa'lebe Kâ'b b. Cebbâr b. Sa'lebe)	Hârise b. Humeyyir
11	Ukbe b. Osmân b. Halde	Abdullah b. Humeyyir
12	Zekvân b. Abdükays	Esved b. Zeyd b. Sa'lebe
13	Âiz b. Mâis b. Kays	Yezid b. Hüdâm
14	Hallâd b. Râfi' b. Mâlik el-Aclân	Abdullah b. Abdümenâf b. Nu'mân
15	Ferve b. Amr b. Vezefe	Enes b. Katâde
16	Utbe b. Rebia	Râfi' b. Mâlik el-Aclân
17	Süleym b. Kays b. Fahd	Muharrere b. Âmir b. Mâlik
18	Muavviz b. Afrâ (Muavviz b. Hâris)	İsmet min Benî Esed b. Huzeyme

94 Mûsâ b. Ukbe, *el-Megâzî*, thk. Bakşîş, s. 160-175; Mûsâ b. Ukbe, *Megâzî*, thk. Taberânî, II, 110-151.

Tablo 9: Bedir'e katılan Hazreçliler'le ilgili olarak Mûsâ b. Ukbe'nin <i>el-Megâzî</i> 'sinin Taberânî ve Bakşîş nüshalarında isimleri farklı olan kişilerin karşılaştırılması		
19	Avf b. Afrâ Avf b. Hâris	Kâ'b b. Himmân b. Sa'lebe
20	Muâz b. Afrâ (Muâz b. Hâris b. Rifâa b. Hâris)	Kays b. Seken b. Kays b. Zeûrâ
21	Sevâd b. Gaziyye	Ubbâd b. Kays b. Âmir b. Hâlid b. Muhalled
22	Süleym b. Milhân	Ümeyye b. Levzân b. Sâlim b. Mâlik
23	Harâm b. Milhân	
24	Sürâka b. Amr b. Atıyye	
25	Süleym b. Hâris b. Sa'lebe	
26	Abdullah b. Abdullah b. Übey b. Selûl	

Yûsufefendizâde'nin iki risalesinde isimleri geçen Hazreç kabilesine mensup sahâbîler ile Mûsâ b. Ukbe'nin *el-Megâzî*'sinin Taberânî ve Bakşîş nüshalarında geçen Hazreçli sahâbîler analiz edildiğinde aynı şahıs olduğu halde isimleri diğer risale ve nüshalarda farklı yazılan pek çok sahâbînin olduğu tespit edilmiştir. İsimlerin farklı yazılışlarında yazım, noktalama ve hareke hataları, sahâbîlerin adları haricinde çeşitli künyelerin ve lakaplarının da kullanılması ve harekelenmeden yazılan isimlerin farklı okunabilirliği gibi hususların önemli etken olduğu görülmüştür. Aynı şahıslar olduğu halde isimleri farklı yazılan Hazreçli sahâbîlerin ayrıntı bilgileri Tablo 10'da gösterilmiştir.⁹⁵

Tablo 10: Bedir'e katılan Hazreçliler'le ilgili olarak Yûsufefendizâde'nin risaleleri ile Mûsâ b. Ukbe'nin <i>el-Megâzî</i> 'sinin Taberânî ve Bakşîş nüshalarında isimleri farklı yazıldığı halde aynı kişiler olduğu tespit edilen sahâbîler			
	Yûsufefendizâde'nin risalelerinde	Mûsâ b. Ukbe'nin <i>el-Megâzî</i> 'sinin Taberânî nüshasında	Mûsâ b. Ukbe'nin <i>el-Megâzî</i> 'sinin Bakşîş nüshasında
1	Câbir b. Abdullah b. Riâb	Câbir b. Abdullah b. Riâb (Câbir b. Abdullah b. Ziyâd)	Câbir b. Abdullah b. Riyâb
2	Hâlid b. Kays	Huleyde b. Kays b. Nu'mân (Hâlid b. Kays, Halîd b. Kays)	-
3	Beşîr b. Sa'd	Beşîr b. Sa'd b. Sa'lebe	Beşîr b. Sa'd Ebû'n-Nu'mân
4	-	Abdullah b. Ubeys	Abdullah b. Abs

95 Mûsâ b. Ukbe, *el-Megâzî*, thk. Bakşîş, s. 160-175; Mûsâ b. Ukbe, *Megâzî*, thk. Taberânî, II, 110-151; Yûsufefendizâde, *Esmâü Ashâbi'l-Bedr*, vr. 4-6; Yûsufefendizâde, *Risâle fi zikri men şehide*, vr. 14-15.

Tablo 10: Bedir'e katılan Hazreçliler'le ilgili olarak Yûsufefendizâde'nin risaleleri ile Mûsâ b. Ukbe'nin <i>el-Meğâzî</i> 'sinin Taberânî ve Bakşîş nüshalarında isimleri farklı yazıldığı halde aynı kişiler olduğu tespit edilen sahâbîler			
5	Abbâd b. Kays b. Âmir	Ubâd b. Kays b. Âmir	Abbâd b. Kays b. Âmir
6	Zeyd b. Müzeyyen b. Kays	Zeyd b. Mizyen (Zeyd b. Müzenî)	Zeyd b. Müzyen b. Kays
7	Abdullah b. Umeyr b. Hârise	Abdullah b. Umeyr (Abdullah b. Rebî')	Abdullah b. Umeyr (Abdullah b. Rebî')
8	Yezîd b. Hâris b. Kays	Yezîd b. Hâris b. Fûshum	Yezîd b. Hâris b. Fûshum
9	Kâ'b b. Cemmâz	-	Kâ'b b. Cemmâz b. Sa'lebe (Kâ'b b. Hammâd b. Sa'lebe Kâ'b b. Cebbâr b. Sa'lebe)
10	Abdürabbih b. Hak b. Evs	Abdürab b. Hakkî	Abdürab b. Hak b. Evs b. Kays
11	Besbes b. Amr b. Sa'lebe	Besbes b. Amr el-Cühenî	Besbes b. Amr
12	Ziyâd b. Amr	Ziyâd b. Ahraş b. Amr (Ziyâd b. Amr el-Cühenî)	Ziyâd b. Ahraş b. Amr (Ziyâd b. Amr el-Cühenî)
13	Mes'ûd b. Halde b. Mahled	Mes'ûd b. Halde b. Âmir b. Mahled	Mes'ûd b. Hâlid b. Âmir b. Mahled
14	Habîb b. Esved	Habîb b. Sad Habîb b. Esved	Habîb (Hubeyb) b. Sa'd
15	Hâris b. Kays b. Halde	Ebû Hâlid b. Kays	Ebû Hâlid Hâris b. Kays b. Hâlid b. Muhalled
16	Cübeyr b. İyâs	Cübeyr b. Hâlid b. Mahled b. İyâs	Cübeyr b. İyâs
17	Âsim b. Ukeyr	Âsim b. Ukeyr (Âsim b. Bükeyr)	Âsim b. Bükeyr
18	Ma'bed b. Abbâd b. Kaş'ar	Ma'bed b. Kays (Ma'bed b. Kuşeyr Ebû Humeyda b. Fedm Ma'bed Ebû Humeyda Ma'bed b. Ubâde b. Kays Ma 'bed b. Ubâde b. Kaş'ar)	Ma'bed b. Kuşeyr Ebû Hameyda
19	Mücezzer b. Ziyâd	Mücezzer b. Ziyâd b. Amr	Mücedder b. Ziyâd b. Amr
20	Abde b. Hashâs	Abbâd b. Haşhâş b. Amr (Ubâde b. Hashâs b. Amr)	-
21	Nevfel b. Abdullah b. Nadle	Nevfel b. Sa'lebe b. Abdullah	
22	Vezeka b. İyâs	Veraka b. İyâs b. Amr (Vedfe b. İyâs)	Vedfe b. İyâs b. Amr b. Ganem
23	Ebû Huzeyme b. Evs	Huzeyme b. Evs	Huzeyme b. Evs b. Yezîd b. Esrem

Tablo 10: Bedir'e katılan Hazreçliler'le ilgili olarak Yûsufefendizâde'nin risaleleri ile Mûsâ b. Ukbe'nin <i>el-Megâzî</i> 'sinin Taberânî ve Bakış nûshalarında isimleri farklı yazıldığı halde aynı kişiler olduğu tespit edilen sahâbîler			
24	Adî b. Zağbâ	Adî b. Ebû'z-Zağbâ	Adî b. Ebû'z-Zağbâ
25	Muavviz el-Hâris	Muavviz b. Afrâ (Muavviz b. Hâris)	-
26	Avf b. Hâris	Avf b. Afrâ Avf b. Hâris	-
27	Muâz b. Hâris	Muâz b. Afrâ (Mûaz b. Hâris b. Rifâa b. Hâris)	-
28	Nu'mân b. Amr	Nuaymân b. Amr b. Rifâa (Nu'mân b. Amr b. Rifâa)	Nu'mân b. Amr b. Rifâa
29	-	Sâbit b. Hansa b. Amr	Sâbit b. Hassân b. Amr
30	Usayme	Usayme min Esed b. Huzeyme	Usayme el-Eşcaî
31	Kays b. Muhalled b. Sa'lebe	Kays b. Mahled b. Sa'lebe	Kays b. Muhalled b. Sa'lebe
32	Ebû Dâvûd Umeyr b. Âmir	Ebû Dâvûd Umeyr b. Âmir	Umeyr b. Âmir b. Mâlik
33	Saîd b. Sehl	Saîd b. Süheyl b. Abdüleşhel (Sa'd b. Süheyl b. Abdüleşhel Sa'd b. Sehl b. Abdüleşhel)	Saîd b. Süheyl b. Abdüleşhel
34	Yezîd b. Hizâm	-	Yezîd b. Hüdâm
35	Muharrer b. Mâlik	-	Muharrere b. Âmir b. Mâlik
36	-	Kays b. Ebû Sa'saa	Kays b. Übey b. Ebû Sa'saa

Yûsufefendizâde'nin risaleleri ile *el-Megâzî*'nin nûshaları incelendiğinde Bedir Savaşı'na katılan Hazreçli sahâbîlerlerin isimlerinin çoğunun birbiriyle aynı, bazılarının ise farklı olduğu gözlemlenmiştir. Yûsufefendizâde'nin risalelerinde yer alıp Mûsâ b. Ukbe'nin listesinde yer almayan on altı sahâbînin ismi vardır. Mûsâ b. Ukbe'nin listesinde yer alıp Yûsufefendizâde'nin risalelerinde zikredilmeyen Hazreçli ashâb-ı Bedir'in sayısı ise yirmidir. Bu durum Tablo 11'de gösterilmiştir.⁹⁶

96 Mûsâ b. Ukbe, *el-Megâzî*, thk. Bakış, s. 134-173; Yûsufefendizâde, *Esmâü Ashâb'il-Bedir*, vr. 2-4; Yûsufefendizâde, *Risâle fî zikri men şehide*, vr. 14-15.

Tablo 11: Bedir'e katılan Hazreçliler'le ilgili olarak Yûsufefendizâde ve Mûsâ b. Ukbe'nin listelerinde farklı olan kişilerin karşılaştırılması		
Sıra	Yûsufefendizâde'nin risalelerinde olan ancak Mûsâ b. Ukbe'nin Taberânî ve Bakşîş nüshalarında geçmeyen farklı isimler	Mûsâ b. Ukbe'nin Taberânî ve Bakşîş nüshalarında olan ancak Yûsufefendizâde'nin risalelerinde geçmeyen farklı isimler
1	Sehl b. Râfi'	Umeyr b. Hâris b. Libde
2	Abdullah b. Âmir el-Belevî	Yezîd b. Âmir b. Hudeyde / Hadîde (Ebû'l-Münzir)
3	Evs b. Havlî	Antere b. Amr mevlâ Süleym
4	Ubâde b. Sâmit	Amr b. Aneme b. Adî
5	Nu'mân el-A'rec b. Mâlik	Abdullah b. Abs (Abdullah b. Abs)
6	Amr b. Cemûh	Sübey' b. Kays
7	Berâ b. Ma'rûr	Hallâd b. Râfi' b. Mâlik el-Aclân
8	Mes'ûd b. Zeyd	Abdullah b. Abdullah b. Übey b. Selûl
9	Hallâd b. Kays	Evs b. Abdullah b. Hâris
10	Lübde b. Kays	Evs b. Sâmit b. Kays
11	Hamza b. Humeyyir	Sâbit b. Rebia
12	Sayfi b. Sevâd	Sâbit b. Hansa b. Amr (Sâbit b. Hassân b. Amr)
13	Kays b. Mihsan b. Halde	Câbir b. Hâlid b. Abdüleşhel
14	Aclân b. Nu'mân b. Âmir	Sa'd b. Süveyd
15	Mürâre b. Rebi' el-Amrî	Amr b. Ebû Züheyr b. Mâlik
16	Hilâl b. Ümeyye el-Vâkıfî	Hârise b. Humeyyir
17		Esved b. Zeyd b. Sa'lebe
18		Enes b. Katâde
19		İsmet min Benî Esed b. Huzeyme
20		Ümeyye b. Levzân b. Sâlim b. Mâlik

3.2. Bedir Savaşı'na Katılmayıp Ganimetten Pay Alan Hazreçliler (Sekizinci Kategori)

Yûsufefendizâde'nin her iki risalesinin “Zikrû men lem yeşhedhâ ve darabe lehû Resûlullah sallallahu aleyhi ve sellem bi-sehmihî ve ecirihî minhûm” başlıklı kısmında Bedir Savaşı'na katılmayan Hazreç kabilesinden iki kişinin adına yer verilmiştir. Bunlar; Hâris b. Simme ve Sa'd b. Mâlik'tir. Bu kişilerin hakkında ise herhangi bir bilgi verilmemiştir.⁹⁷ Mûsâ b. Ukbe'nin Bahşîş nüshasında bu kısım ile ilgili olarak sadece bir kişinin ismi zikredilmiştir. Hâris b. Simme'nin ismine yer verilmiş ve savaşa niçin katılmadığı

⁹⁷ Yûsufefendizâde, *Esmâü Ashâbi'l-Bedr*, vr. 6°.

ile ilgili bazı açıklamalarda bulunulmuştur. Onun Bedir Savaşı'na katılmak için Hz. Peygamber'le beraber yola çıktığı ve Ravha denilen yerde ise onun emriyle geri döndürüldüğünü beyan edilmiştir. Sa'd b. Mâlik'in ismine ise yer verilmemiştir.⁹⁸ Bu kategoride Mûsâ b. Ukbe'nin eserinde olup Yûsufefendizâde'nin eserinde olmayan farklı bir isim bulunmamaktadır. Bu durum Tablo 12'de gösterilmiştir.

Tablo 12: Bedir Savaşı'na katılmayıp ganimetten pay alan Hazreçliler arasında Yûsufefendizâde'nin listesinde geçtiği halde Mûsâ b. Ukbe'nin listesinde geçmeyen farklı isimler		
	Yûsufefendizâde'nin risalelerinde olan ancak Mûsâ b. Ukbe'nin <i>el-Megâzî</i> 'sinin Taberânî ve Bakış nüshalarında olmayan farklı isimler	Mûsâ b. Ukbe'nin <i>el-Megâzî</i> 'sinin Taberânî ve Bakış nüshalarında olan ancak Yûsufefendizâde'nin risalelerinde olmayan farklı isimler
1	Sa'd b. Mâlik	-

3.3. Bedir Savaşı'na Katıldığı İhtilaflı Olan Hazreçliler (Dokuzuncu Kategori)

Yûsufefendizâde'nin her iki risalesinin "Zikrû men uhtulife fî şühûdihî bedren minhüm" başlıklı kısmında Bedir Savaşı'na katıldığı ihtilaflı olan Hazreç kabilesinden yirmi sekiz kişinin adı yazılmıştır. Bu yirmi sekiz kişiden yirmi altısının ismi listede ilk defa zikredilirken iki kişinin ismi ise listede daha önce zikredilmiştir. Bu iki kişi ise Amr b. Kays ve Câbir b. Abdullâh'tır.⁹⁹ Yûsufefendizâde'nin bu kısımda ele aldığı yirmi sekiz kişiden on dokuz kişi Mûsâ b. Ukbe'nin listesinde yer almaz. Bu kategoride Mûsâ b. Ukbe'nin eserinde olup Yûsufefendizâde'nin eserinde olmayan farklı bir isim bulunmamaktadır. Bu durum Tablo 13'te gösterilmiştir.

Tablo 13: Bedir'e katıldığı ihtilaflı olan Hazreçliler'le ilgili olarak Yûsufefendizâde'nin risaleleri ile Mûsâ b. Ukbe'nin Taberânî ve Bakış nüshalarında geçen farklı isimler		
	Yûsufefendizâde'nin risalelerinde olan ancak Mûsâ b. Ukbe'nin Taberânî ve Bakış nüshalarında geçmeyen farklı isimler	Mûsâ b. Ukbe'nin Taberânî ve Bakış nüshalarında olan ancak Yûsufefendizâde'nin risalelerinde geçmeyen farklı isimler
1	Ebû Hubeyb (Habîb) b. Zeyd b. Hubâb	-
2	Rifâa b. Hâris	
3	Amr b. Kays (Ebû Hârice Amr b. Kays)	
4	Kays b. Amr	
5	Âmir b. Sa'd	
6	Ebû Sirme Kays b. Ebû Kays	

98 Mûsâ b. Ukbe, *el-Megâzî*, thk. Bakış, s. 174-175.

99 Yûsufefendizâde, *Esmâü Ashâbi'l-Bedir*, vr. 6^a.

7	Temîm b. Abdüamr	
8	Ebû Mes'ûd Ukbe b. Amr	
9	Sa'd b. Ubâde	
10	Mâlik b. Rifâa	
11	Hübeyl b. Husayn b. Vebere	
12	Muâz b. Sımme	
13	Umeyr b. Harâm b. Amr	
14	Amr b. Talk b. Zeyd	
15	Ebû Katâde b. Rib'î b. Belzeme	
16	Râşid b. Muallâ	
17	Ebû Kays b. Muallâ	
18	Gannâm b. Evs	
19	Athyre b. Nüveyre	

Sonuç

2 (624) yılında meydana gelen Bedir Savaşı, Hz. Peygamber döneminin en önemli olaylarından biridir. Bu savaşa katılan sahâbiler *Bedir ashabı* olarak tanımlanmıştır. İlk siyer kaynakları incelendiğinde sayılarının 313-316 arasında olduğu anlaşılan Bedir ashabı savaş anında Allah'ın gönderdiği meleklerle manevi yardımlara mazhar olmuş ve daha sonra da Hz. Peygamber tarafından cennetlikle müjdelenmiştir. İslam toplumunun her döneminde saygın kişiler olarak hayırla yâdedilmişlerdir. Osmanlı toplumunda Bedir ashabının isimlerinin dua olarak okunması bir âdet haline gelmiştir. Allah'tan yardım, zafer, şifa, bağışlanma, bereket, manevi makam, güven ve korunma talep edenlere, dualarının kabulü için Bedir ashabının isimlerinin okunması tavsiye edilmiştir. İslam âlimleri Bedir ashabının isimleriyle ilgili çeşitli eserler ve risaleler yazmışlardır. Bedir ashabının isimlerini bir liste halinde yazan ilk siyer müellifi Mûsâ b. Ukbe'dir. O, Bedir ashabının isimlerini *el-Megâzi* adlı eserinde kaleme almıştır. Bu eser Taberânî ve Bakış tarafından tahkik edilerek ilim dünyasına kazandırılmıştır. Bu tahkik nüshalarında Bedir ashabının isimleri muhacirler, Evsliler ve Hazreçliler olmak üzere üç ana kategoride ele alınmış, akabinde savaşa katılmayıp geride kalanlarla ilgili bir liste verilmiştir. Geride kalanların da daha önce zikredildiği belirlenmiştir. Bakış nüshasında yetmiş dokuz muhacir, altmış bir Evsli ve 157 Hazreçli olmak üzere 297 sahâbînin Bedir Savaşı'na katıldığı ifade edilmiştir. Taberânî nüshasında ise seksen iki muhacir, altmış bir Evsli ve 160 Hazreçli olmak üzere 303 sahâbînin ismi Bedir ashabı olarak kaydedilmiştir. Fakat bu iki nüshada birbirinden farklı isimlerin yer aldığı görülmektedir. Yani listelerdekilerin hepsi aynı kişilerden oluşmamaktadır. Farklı isimler de dahil edilerek Taberânî nüshası ile Bakış

nüshası birleştirilip tek bir liste hazırlandığında Bedir ashabının sayısının 338 olduğu görülmektedir.

Tarihsel süreçte Bedir ashabının isimlerinin belirlenmesi konusundaki çalışmalar devam etmiş ve farklı isimler eklenerek bu isimlerin sayısında artışlar olmuştur. Osmanlı döneminde Bedir ashabı hakkında en uzun listelerden birini Yüsufefendizâde vermiştir. 1656-1754 yılları arasında yaşayan, hadis, tefsir, kıraat, akait, kelam ve felsefe gibi alanlarında pek çok eser telif eden Yüsufefendizâde'nin Bedir ashabıyla ilgili iki risalesi tespit edilmiştir. Bunlardan birincisi *Esmâü Ashâbi'l-Bedr* diğeri ise *Risâle fi zikri men şehide ve men lem yeşhed ve duribe lehû bi-sehmihi ve ecirihî ve men uhtu-life fi şühûdihî siva'n-nebi* adlı risaledir. Bu risalelere Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı'ndan ulaşmak mümkündür. Her iki risalede eserin yazılış tarihi açıkça belirtilmemiştir. Ancak yapılan incelemelerde birinci risalenin Veziriazam Şehlâ Ahmed Paşa döneminde yani 1740-1742 yılları arasında, ikincisi ise bunun âdeti bir kopyası şeklinde daha sonra yazıldığı tespit edilmiştir. Her iki risalede de Bedir ashabının isimleri dokuz kategoride tasnif edilmiştir. Toplamda 364 sahâbinin ismi zikredilmiştir. Bunlardan sekizinin isminin ikişer defa tekrarlandığı görülmüştür. Dolayısıyla gerçek anlamda Yüsufefendizâde'nin risalelerinde verdiği Bedir ashabının sayısı 356'dır. Birinci kategoride Bedir Savaşı'na katılan seksen muhacirin, ikincide savaşa katılmayıp ganimetten pay alan üç muhacirin ve üçüncüde savaşa katıldığı ihtilaflı olan dokuz muhacirin isimleri verilmiştir. Dördüncü kategoride savaşa katılan altmış sekiz Evslî'nin, beşincide savaşa katılmayıp ganimetten pay alan dört Evslî'nin, altıncıda savaşa katıldığı ihtilaflı olan iki Evslî'nin isimleri yazılmıştır. Yedinci kategoride savaşa katılan Hazreçliler'e yer verilmiştir. Tekrarlar çıkarıldığında birinci risalenin bu yedinci kategorisinde 164 Hazreçli'nin, ikinci risalede ise 160 Hazreçli'nin ismi zikredilmiştir. Sekizinci kategoride savaşa katılmayıp ganimetten pay alan iki Hazreçli'nin ve dokuzuncu kategoride ise savaşa katıldığı ihtilaflı olan yirmi sekiz Hazreçli'nin isimleri yazılmıştır.

Bu çalışmada Bedir ashabıyla ilgili olarak Yüsufefendizâde'nin risaleleri ile Mûsâ b. Ukbe'nin *el-Megâzî*'sinin Taberânî ve Bakış nüshalarında verilen isimler analiz edilip karşılaştırılmış; isimlerin çoğunun benzer, bazılarının ise farklı olduğu tespit edilmiştir. Mûsâ b. Ukbe'nin nüshalarından farklı olarak Yüsufefendizâde'nin muhacirlerden dokuz, Evsliler'den dokuz ve Hazreçliler'den otuz altı olmak üzere toplamda elli dört farklı ismi Bedir ashabı olarak tanımladığı belirlenmiştir. Buna mukabil Yüsufefendizâde'nin zikretmediği, ancak Mûsâ b. Ukbe'nin Taberânî ve Bakış nüshalarında listeye alınan farklı isimlerin sayısı yirmi dokuzdur. Yani Mûsâ b. Ukbe'nin nüshalarında muhacirlerden dört, Evsliler'den beş ve Hazreçliler'den yirmi olmak üzere yirmi dokuz farklı sahâbî ismi bulunmaktadır. Yüsufefendizâde'nin ihtilaflı isimleri bile risalelerine dahil ettiği halde

Mûsâ b. Ukbe'nin verdiği bütün isimleri risalelerine almaması, onun Mûsâ b. Ukbe'nin eserinden direk olarak istifade etmediğine işaret etmektedir. Farklı isimlerin verilmesinde; Bedir Savaşı'na katıldığı ihtilafli olanların listeye dahil edilmesinin, aynı şahıs için farklı isim ve künyelerin kullanılmasının, hareketlenmeden yazılan isimlerin farklı okunabilirliğinin ve isimlerin tespitiyle ilgili farklı rivayetlerin tesirinin de olduğu tespit edilmiştir.

Yûsufefendizâde'nin risaleleri ile Mûsâ b. Ukbe'nin nüshalarında isimleri farklı yazıldığı halde aynı kişiler olduğu tespit edilen birçok sahâbî vardır. Bu anlamda tespit edebildiğimiz kadarıyla aynı kişi olduğu halde ismi farklı yazılan sahâbîlerin toplamı elli yedidir. Bunların on ikisi muhacirlerden, dokuzu Evsliler'den ve otuz altısı ise Hazreçliler'dendir.

Mûsâ b. Ukbe'nin Taberânî ve Bakış nüshaları ile Yûsufefendizâde'nin risalelerinde ortaya konan isimler analiz edilerek birleştirildiğinde Bedir ashabının toplam sayısı 393'ü bulmaktadır. Yûsufefendizâde'nin risalelerinde elli dört, Mûsâ b. Ukbe'nin nüshalarında ise yirmi dokuz farklı isim vardır. Bu durumda söz konusu eserler kapsamında 310 sahâbînin Bedir ashabı olduğunda ittifak edilmiş ve seksen üç isimde ise ihtilaf edilmiştir. İslam tarihi ana kaynaklarına göre Bedir ashabının 313-316 civarında olduğunu düşünürsek fazladan yaklaşık yetmiş yedi sahâbînin isminin kaynaklara girdiği görülmektedir. Bu fazla isimlerin bazılarının farklı şahıslar olarak, bazılarının da aynı şahıs olduğu halde farklı isim ve künyeleriyle tekraren listeye girdiğini söylemek mümkündür.

Bedir ashabının isimleri hususunda Yûsufefendizâde'nin risaleleri ile Mûsâ b. Ukbe'nin Taberânî ve Bakış nüshaları üzerinde yapılan analiz ve karşılaştırma ile ilgili genel tablo Tablo 14'te verilmiştir.

Tablo 14: Bedir ashabının isimleri hususunda Yûsufefendizâde'nin risaleleri ile Mûsâ b. Ukbe'nin Taberânî ve Bakış nüshalarının genel analizi ve karşılaştırılması					
Sıra	Bedir ashabıyla ilgili farklı durumlar	Muhacir	Evs	Hazreç	Toplam
1	Yûsufefendizâde'nin <i>Esmâü Ashâbi'l-Bedr</i> adlı risalesine göre Bedir ashabı	93	74	192	359
2	Yûsufefendizâde'nin <i>Risâle fî zikri men şehide ve men lem yeşhed ve duribe lehû bi-sehmihi ve ecrihi ve men uhtulife fî şühûdihî siva'n-nebî</i> adlı risalesine göre Bedir ashabı	92	73	188	353
3	Yûsufefendizâde'nin <i>Esmâü Ashâbi'l-Bedr</i> ve <i>Risâle fî zikri men şehide ve men lem yeşhed ve duribe lehû bi-sehmihi ve ecrihi ve men uhtulife fî şühûdihî siva'n-nebî</i> adlı iki risalesi birleştirildiğinde oluşan Bedir ashabı	94	74	196	364

Tablo 14: Bedir ashabının isimleri hususunda Yûsufefendizâde'nin risaleleri ile Mûsâ b. Ukbe'nin Taberânî ve Bakşîş nüshalarının genel analizi ve karşılaştırılması					
4	Mûsâ b. Ukbe'nin Bakşîş nüshasına göre Bedir ashabı	79	61	157	297
5	Mûsâ b. Ukbe'nin Taberânî nüshasına göre Bedir ashabı	82	61	160	303
6	Mûsâ b. Ukbe'nin Bakşîş ve Taberânî nüshaları birleştirildiğinde ortaya çıkan Bedir ashabı	89	66	183	338
7	Yûsufefendizâde'nin risalelerinde farklı olan isimler (Yani Yûsufefendizâde'nin risalelerinde olup Mûsâ b. Ukbe'nin nüshalarında olmayan isimler)	9	9	36	54
8	Mûsâ b. Ukbe'nin nüshalarında farklı olan isimler (Yani Mûsâ b. Ukbe'nin nüshalarında olup Yûsufefendizâde'nin risalelerinde olmayan isimler)	4	5	20	29
9	Yûsufefendizâde'nin risaleleri ile Mûsâ b. Ukbe'nin nüshalarında isimleri farklı yazıldığı halde aynı kişiler olduğu tespit edilen Bedir ashabı	12	9	36	57
10	Yûsufefendizâde'nin risaleleri ile Mûsâ b. Ukbe'nin nüshaları birleştirildiğinde ortaya çıkan Bedir ashabı	98	79	216	393
11	Yûsufefendizâde'nin risaleleri ile Mûsâ b. Ukbe'nin nüshalarında ittifak edilen isimler	85	65	160	310
12	Yûsufefendizâde'nin risaleleri ile Mûsâ b. Ukbe'nin nüshalarında ihtilaf edilen isimler	13	14	56	83

Kaynakça

- Ahmed b. İbrahim, *Esmâ'-i ashâb-ı Bedr* (1180), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, Edirne Selimiye Ktp., nr. 455-2, vr. 124-131.
<https://portal.yek.gov.tr/works/detail/431573>
- Akgül, Yusuf, "Amasyalı Muhaddis Yusufzâde ve Buhârî Şerhi", *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu: Bildiriler I*, Amasya: Başkent Klişe ve Matbaacılık, 2017, s. 39-48.
- Aslantalay, Kamuran, *Yusuf Efendizâde'nin "İnâyetü'l Meliki'l-Mün'im li-Şerhi Sahihi Müslim" Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirilmesi (Tahâret, Hayz Ve Namaz Kitapları)*, (doktora tezi), Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2023.
- Aydın, Mustafa, *Abdullah b. Mubârek*, İstanbul: Siyer Yayınları, 2022.
- Bahri Efendi, *Esmâü Ashâbı Bedr ve Uhud ve Ehli Beyt*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü. Koleksiyon No. BY0001054/20, vr. 92-93. <https://portal.yek.gov.tr/works/detail/81931>
- Belâzûrî, Ahmed b. Yahyâ, *Fütühü'l-Büldân*, thk. Abdullah Enis. Beyrut: Müessesetü'l-mu'af, 1987.
- Belâzûrî, Ahmed b. Yahyâ, *Ensâbü'l-eşraf*, thk. Süheyl Zekkâr, Beyrut: Dârü'l-fıkr, 1417/1996.
- Beyhakî, *Delâ'ilü'n-nübüvve ve ma'rifetü ahvâli sâhibi's-şerî'a*, thk. Abdülmü'ti Emin Kal'acı, Beyrut 1988.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil, *el-Câmi'u's-sahih*, thk. Merkezü'l-Bühûs, I-X, Beyrut: Dârü't-Te'sil, 2012.
- Bozkurt, Nebi, "Eman", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1995, XI, 75-77.
- Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333.
- Danışmend, İsmail Hamî, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, İstanbul: Türkiye Yayınları, 1971.
- Esmâü Ashâbı Bedr*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı. Beyazıt Kütüphanesi. Koleksiyon No. B1270/3, vr. 59-66. <https://portal.yek.gov.tr/works/detail/564452>
- Esmâü Ashâbı'l-Bedr*, 1168. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı. Rodos Fethi Paşa Vakfı Hafız Ahmed Ağa Ktp., nr. 1411. vr. 199-201. <https://portal.yek.gov.tr/works/detail/662753>
- Esmâ'ü Ashâbı Bedr*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı. Nuruosmaniye Kütüphanesi. Koleksiyon No. 03044-001. vr. 1-34. <https://portal.yek.gov.tr/works/detail/176561>
- Esmâ'ü Ashâbı Bedr*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı. Beyazıt Kütüphanesi. Koleksiyon No. V800/2. vr. 9-20. <https://portal.yek.gov.tr/works/detail/542897>
- Esmâ'-i Ashâb-ı Bedr*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı. Manisa Kütüphanesi. Koleksiyon No. 1300/1. vr. 1-9. <https://portal.yek.gov.tr/works/detail/96806>
- Esmâ'ü Ashâbı'l-Bedr ve Şühedâü Uhud*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı. Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü. Koleksiyon No. BY0001054/21. vr. 95-96. <https://portal.yek.gov.tr/works/detail/81932>
- İsmet Efendi, Fındıklılı, *Tekmiletü's-Şekâ'ik fî hakkı ehli'l-hakâ'ik*, nşr. Abdulkadir Özcan. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı. <https://portal.yek.gov.tr/works/detail/220586>
- Fiğlalı, Ethem Ruhi. "Hâriciler", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1997, XVI, 169-175.
- Öz, Mustafa. "Necedât", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 2006, XXXII, 485-446.
- Hâfız Ali Rızâ, *Esmâ'-i Ashâb-ı Bedr*, 1320. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, Millet Ktp., nr. 528, vr. 1-265. <https://portal.yek.gov.tr/works/detail/166258>
- İbn Ebî Hayseme, *Târîhu İbn Ebî Hayseme*, thk. Salâh b. Fethî, Kahire: el-Fârûku'l-hadisîyye, 1424/2004.
- İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekir, *Kitâbü'l-Megâzi*, thk. Abdulaziz b. İbrahim, Riyad: Dâru İşbiliyâ, 1420/1999.
- İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, thk. İbrâhîm ez-Zeybek – Adil Mürşid, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1995.

- İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Abdülazîz b. Abdullah b. Bâz, v.dğr., [y.y.] [t.y].
- İbn Hayr el-İşbili, *Fehrese*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Mahmud Beşşâr Avvâd, Tunus: 2009.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *es-Sîretü'n-nebeviyye ve ahbârü'l-hulefâ*, thk. Seyyid Aziz Bek. Beyrut: Müessesetü'l-kütübî's-sekâfe, 1407/1987.
- İbn İshâk, Muhammed, *Kitâbü's-siyer ve'l-megâzi*, tah. Süheyl Zekkâr, Dimaşk: Dârü'l-fikr, 1978.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah et-Türkî, Cize: Dâru hicr, 1997.
- İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Merkezü'l-Buhûs, I-IV, Kahire: Dârü't-te'sîl, 2014.
- İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebir*, thk. Ali Muhammed Ömer, Mektebetü'l-Hancî: Kahire, 2001.
- İpşirli, Mehmet, "İlmiye", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 2000, XXII, 141-145.
- Kılıç, Ünal- Cafer Kelkit, *Ashab-ı Bedir'in İsimleri ve Fazileti*, Malatya: Nasihat Yayınları, 2014.
- Kur'an-ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.
- Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, İstanbul: Matbaa-i Âmira, 1311.
- Mizzî, Yusuî b. Abdurrahman, *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâ'î'r-ricâl*, thk. Beşâr 'Avvâd, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1992.
- Münacatu Eshâbi'l-Bedr*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, Çorum Hasan Paşa Ktp. nr. 641/3, vr. 20-55, <https://portal.yek.gov.tr/works/detail/128119>
- Müslim, İbn Haccâc b. Müslim, *Sahîhu Müslim*, thk. Râid Sabrî, Riyad: Dârü'l-hadârati, 2015.
- Müstakimzâde Süleyman Sa'deddin, *Tuhfe-i Hattâtîn*, İstanbul: Devlet Matbaası, 1928, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı. <https://portal.yek.gov.tr/works/detail/3703>
- Mûsâ b. Ukbe, *el-Megâzi li-Mûsâ b. Ukbe*, thk. Muhammed Bakış, Agadir: Câmî'atü İbn Zohr, 1994.
- Mûsâ b. Ukbe, *Megâzi Seyyidinâ Muhammed*, thk. Muhammed et-Taberânî, el-Memleketü'l-Mağribiyye: el-Hey'etü'l-'ammemetü li'l-inâye, 1444/2023.
- Olgaç, Mahmut, *Mûsâ b. Ukbe'nin (v. 141/758) Siyer'e Dair Rivayetlerinin Değerlendirilmesi (Hz. Muhammed'in Nübüvvetine Kadar)* (yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2015.
- Olgaç, Mahmut – Nuh Arslantaş, "Mûsâ b. Ukbe'ye Atfedilen Kitâbü'l-Megâzi", *Tarih Dergisi*, 67 (2018): 1-22.
- Öz, Şaban, "Mûsâ b. Ukbe", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 2019, Ek-2, 321-322.
- Özdemir, Mehmet Nadir, "Kastamonu Meslic İdaresi İkinci Başkatibi Hafız Ali Ruza'nın "Esma-u Ashabı Bedir" İsimli Eseri Hakkında Bir Değerlendirme", *III. Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Velî Sempozyumu: Kastamonu'da İlmî Hayat ve Kastamonu Âlimleri*, ed. Ali Rafet Özkan, Kastamonu: 2016.
- Özkan, Halit, "Yüsufendizâde", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 2013, XLIV, 41-42.
- Öztürk, Levent, *Musa b. Ukbe*, İstanbul: Siyer Yayınları, 2022.
- Sachau, Eduard, "Das Berliner Fragment des Mûsâ Ibn Ukba", *SPAW*, 11 (1904): 445-470.
- Schoeler, Gregor, "Mûsâ b. Ukbe'nin Megâzisi", trc. Hüseyin Akgün, *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18 (2011): 103-136.
- Schoeler, Gregor, "Mûsâ b. Ukbe'nin Kitâbü'l-Megâzisi İle İlgili Yeni Bulgular", trc. Hüseyin Akgün, *İstem*, 22 (2013): 11-21.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Târihu't-Taberî Târihu'r-rusûl ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim. Kahire: Dârü'l-me'ârif, 1387/1967.
- Vakîdî, *Kitâbü'l-Megâzi*, thk. M. Jones, Beyrut: 'Âlemü'l-kütüb, 1984.
- Yusuî Efendizâde, Ebû Muhammed Abdullah Hilmi b. Muhammed b. Yusuî el-Amâsî el-İstanbulî, *Risâle fî zikri men şehide ve men lem yeşhed ve duribe lehü bi-sehmihi ve ecirihî ve men uhtulife fî şühûdihî siva'n-nebî*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, Süleymaniye Ktp., nr. 3788-6, vr. 14-15. <https://portal.yek.gov.tr/works/detail/192140>

- Yusuf Efendizâde, Ebû Muhammed Abdullah Hilmi b. Muhammed b. Yusuf el-Amâsi el-İstanbulî, *Esmâ'ü Ashâbi'l-Bedr*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, Nuruosmaniye Ktp. nr. 3046-1. vr. 1-6, <https://portal.yek.gov.tr/works/detail/176564>
- Yusuf Efendizâde, Ebû Muhammed Abdullah Hilmi b. Muhammed b. Yusuf el-Amâsi el-İstanbulî, *en-Nefhatü'l-Fâ'iha fî Tefsîri Sûreti'l-Fâtiha*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, Süleymaniye Ktp., nr. 657, <https://portal.yek.gov.tr/works/detail/238238>.
- Yusuf Efendizâde, Ebû Muhammed Abdullah Hilmi b. Muhammed b. Yusuf el-Amâsi el-İstanbulî, *Reddü'l-Kırâ'e fî Şevâz*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, Süleymaniye Ktp., nr. 788-7, <https://portal.yek.gov.tr/works/detail/282847>.
- Yusuf Efendizâde, Ebû Muhammed Abdullah Hilmi b. Muhammed b. Yusuf el-Amâsi el-İstanbulî, *Tefsîru Sûreti'l-Beled ve'l-Kevser*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, Süleymaniye Ktp., nr. 177, <https://portal.yek.gov.tr/works/detail/297544>
- Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, nşr. Şuayb el-Arnaût v.dğr., Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1982.
- Zühri, *el-Megâzi'n-nebeviyye*, nşr. Süheyl Zekkâr, Dimaşk: Dârü'l-fikr, 1401/1981.

Ek 1: Tablo 15: Bedir ashabının müelliflere göre isimleri¹⁰⁰

(Not: İsimler eserlerdeki yazılış sırasına göre sıralanmış, nüshalar arasındaki farklı isimler listenin sonuna eklenmiştir.

Siyah normal yazılı olan isimler, ittifak edilen isimleri;

Kırmızı yazılı isimler, Yüsufefendizâde'nin risalelerinde yer alıp Mûsâ b. Ukbe'nin nüshalarında olmayan farklı isimleri;

Mavi yazılı isimler ise tam tersine Mûsâ b. Ukbe'nin nüshalarında yer alıp Yüsufefendizâde'nin risalelerinde yer almayan farklı isimleri göstermektedir).

Bedir Ashabının Müelliflere Göre İsimleri		
Sıra	Yüsufefendizâde'nin <i>Esmâü Ashâbi'l-Bedr</i> ve <i>Risâle fî zikri men şehide...</i> adlı eserlerine göre Bedir ashabının isimleri	Mûsâ b. Ukbe'nin <i>el-Megâzi</i> adlı eserin Bakış ve Taberânî nüshalarına göre Bedir ashabının isimleri
	MUHACİRLER	MUHACİRLER
1	Muhammed Resûlullah (aleyhisselam)	Muhammed Resûlullah (aleyhisselam)
2	Ebû Bekir (diğer adı Abdullah b. Osmân'ın adı 1. risalede farklı bir isim gibi geçer)	Hamza b. Abdülmuttalib
3	Ömer b. Hattâb	Ali b. Ebû Tâlib
4	Ali b. Ebû Tâlib	Zeyd b. Hârise b. Şürahbîl
5	Hamza b. Abdülmuttalib (Sadece 2. risalede adı geçer)	Ebû Mersed el-Ganevî Kennâz b. Husayn
6	Zeyd b. Hârise	Mersed b. Ebû Mersed el-Ganevî
7	Enese	Ebû Kebşe mevlâ Resûlillah
8	Ebû Kebşe	Enese mevlâ Resûlillah
9	Ebû Mersed	Ubeyde b. Hâris b. Muttalib
10	Mersed	Tufeyl b. Hâris b. Muttalib
11	Ubeyde b. Hâris b. Muttalib	Husayn b. Hâris
12	Tufeyl b. Hâris	Mistah b. Üsâse b. Abbâd b. Abdülmuttalib
13	Husayn b. Hâris	Osmân b. Affân
14	Mistah b. Üsâse	Ebû Huzeyfe b. Utbe b. Rebîa
15	Ebû Huzeyfe b. Utbe b. Rebîa	Abdullah b. Cahş

100 Mûsâ b. Ukbe, *el-Megâzi*, thk. Bakış, s. 147-173; Mûsâ b. Ukbe, *Megâzi*, thk. Taberânî, II, 65-150; Yüsufefendizâde, *Esmâü Ashâbi'l-Bedr*, vr. 2-4; Yüsufefendizâde, *Risâle fî zikri men*, vr. 14-15. Mûsâ b. Ukbe, *el-Megâzi*, 147-173; Yüsufefendizâde, *Esmâü Ashâbi'l-Bedr*, 4-9; Yüsufefendizâde, *Risâle fî zikri men şehide*, 14-15

Bedir Ashabının Müelliflere Göre İsimleri		
16	Sâlim mevlâ Ebû Huzeyfe	Sâlim mevlâ Ebû Huzeyfe
17	Abdullah b. Cahş	Şücâ' b. Vehb el-Esedî
18	Ukkâşe b. Mihsan	Ukbe b. Vehb
19	Ebû Sinân	Mâlik b. Amr
20	Sinân b. Ebû Sinân	Rebîa b. Eksem
21	Şücâ' b. Vehb	Ukkâşe b. Mihsan
22	Ukbe b. Vehb	Muhriz b. Vehb (Muhriz b. Nadle b. Abdullah)
23	Yezîd b. Rukayş	Erbed b. Rukayş (Yezîd b. Rukayş b. Riâb b. Ya'mer)
24	Muharrer b. Nadle	Ebû Sinân b. Vehb (Bahşîş nüshasında iki defa)
25	Rebîa b. Eksem	Sinân b. Ebû Sinân
26	Sekf b. Amr	Utbe b. Gazvân
27	Mâlik b. Amr	Habbâb mevlâ Utbe
28	Müdlîc b. Amr	Zübeyr b. Avvâm b. Huveylid
29	Ebû Mahşî Süveyd b. Mahşî	Hâtîb b. Ebû Beltea
30	Utbe b. Gazvân	Sa'd mevlâ Hâtîb
31	Habbâb mevlâ Utbe	Mus'ab b. Umeyr
32	Zübeyr b. Avvâm	Süveybit b. Sa'd b. Harmele (Süveybit b. Harmele)
33	Hâtîb b. Ebû Beltea	Abdurrahman b. Avf
34	Sa'id mevlâ Hâtîb	Sa'd b. Ebû Vakkas
35	Mus'ab b. Umeyr	Umeyr b. Ebû Vakkas
36	Süveybit	Mikdâd b. Esved (Mikdâd b. Amr b. Sa'lebe)
37	Abdurrahman b. Avf	Züşşimâleyn b. Abdüamr b. Nadle (Züşşimâleyn b. Abdüamr b. Nadle)
38	Sa'd b. Ebû Vakkas	Abdullah b. Mes'ûd
39	Umeyr b. Ebû Vakkas	Mes'ûd b. Rebîa b. Amr
40	Mikdâd b. Amr	Habbâb b. Eret
41	Abdullah b. Mes'ûd	Ebû Bekir es-Siddîk
42	Mes'ûd b. Rebîa	Âmir b. Fûheyre mevlâ Ebû Bekir
43	Umeyr b. Abdüamr b. Nadle	Suheyb b. Sinân
44	Habbâb b. Eret	Talha b. Ubeydullah b. Osmân
45	Bilâl b. Rebâh el-Habeşî	Bilâl b. Rebâh mevlâ Ebû Bekir
46	Âmir b. Fûheyre	Ebû Seleme Abdullah b. Abdülesed

Bedir Ashabının Müelliflere Göre İsimleri		
47	Suheyb b. Sinân	Erkam b. Ebü'l-Erkam
48	Ebû Seleme b. Abdülesed	Şemmâs b. Osmân
49	Şemmâs b. Osmân	Ammâr b. Yâsir
50	Erkam b. Ebü'l-Erkam	Muattib b. Hamrâ (Muattib b. Avf b. Âmir)
51	Ammâr b. Yâsir	Ömer b. Hattâb
52	Muattib b. Avf	Zeyd b. Hattâb
53	Zeyd b. Hattâb	Amr b. Sürâka b. Mu'temir
54	Mihca' mevlâ Ömer	Âmir b. Rebîa
55	Amr b. Sürâka	Vâkıd b. Abdullah b. Abdümenâf
56	Abdullah b. Sürâka	Havlî b. Ebû Havlî
57	Vâkıd b. Abdullah	Mihca' mevlâ Ömer b. Hattâb
58	Havlî b. Ebû Havlî	Hilâl b. Ebû Havlî
59	Mâlik b. Ebû Havlî	Âmir b. Bükeyr
60	Âmir b. Rebîa	Âkıl b. Bükeyr
61	Âmir b. Bükeyr	İyâs b. Bükeyr
62	Hâlid b. Bükeyr	Hâlid b. Bükeyr
63	İyâs b. Bükeyr	Sâid b. Zeyd
64	Âkıl b. Bükeyr	Osmân b. Maz'ûn b. Hubeyb
65	Osmân b. Maz'ûn	Kudâme b. Maz'ûn
66	Kudâme b. Maz'ûn	Abdullah b. Maz'ûn
67	Abdullah b. Maz'ûn	Ma'mer b. Hâris b. Ma'mer
68	Sâib b. Osmân b. Maz'ûn	Huneys b. Huzâfe b. Kays
69	Ma'mer b. Hâris	Ebû Sebre b. Ebû Vehm
70	Huneys b. Huzâfe	Selîf b. Amr
71	Ebû Sebre b. Ebû Ruhm	Abdullah b. Mahreme
72	Abdullah b. Mahreme	Abdullah b. Süheyl
73	Abdullah b. Süheyl b. Amr	Amr b. Avf (Umeyr b. Avf)
74	Amr b. Avf	Vehb b. Ebû Serh b. Rebîa b. Hilâl (Vehb b. Sa'd b. Ebû Serh)
75	Sa'd b. Havle	Sa'd b. Havle
76	Ebû Ubeyde b. Cerrâh	Hâtib b. Amr
77	Amr b. Hâris	Ebû Ubeyde b. Cerrâh
78	Süheyl b. Vehb	Süheyl b. Beydâ
79	Safvân b. Vehb	Safvân b. Beydâ
80	Amr b. Ebû Serh	Amr (Ömer) b. Ebû Serh b. Rebîa b. Hilâl

Bedir Ashabının Müelliflere Göre İsimleri		
	Muhacirlerden Bedir'e katılmayan ancak ganimet alan	
81	Osmân b. Affân	İyâz b. Züheyr b. Ebû Şeddâd
82	Talha b. Ubeydullah	Amr b. Hâris b. Züheyr
		Bakış nüshasından eklenen farklı isimler
83	Saîd b. Zeyd	Âmir b. Amr b. Âmir (Âmir b. Abdullah b. Cerrâh Ebû Ubeyde)
	Bedir'e katıldığı ihtilaflı olan muhacirler	
84	Suheyb mevlâ el-Âs	Sâib b. Osmân b. Maz'ûn
85	Vehb b. Sa'd	Tuleyb b. Umeyr b. Vehb
86	İyâz b. Züheyr	Midlâc b. Amr
87	Hâtıb b. Amr	Sekf b. Amr b. Sumeyt
88	Hureym b. Fâtik	Mudtacea b. Üsâse b. Abbâd b. Abdülmuttalib
89	Sebre b. Fâtik	Abdullah b. Sürâka b. Mu'temir
		EVS KABİLESİ
90	Tuleyb b. Umeyr	Rifâa b. Abdülmünzir
91	Kuseyr b. Amr es-Sülemî	Mübeşşir b. Abdülmünzir
92	Yezîd b. Ahnes	Beşîr b. Abdülmünzir (Ebû Lübâbe Beşîr b. Abdülmünzir)
93	Ma'n b. Yezîd	Sa'd b. Ubeyd b. Nu'mân
94	Ahnes	Uveym b. Sâide
	EVS KABİLESİ	
95	Sa'd b. Muâz	Sa'lebe b. Hâtıb
96	Amr b. Muâz	Hâris b. Hâtıb
97	Hâris b. Evs b. Muâz	Râfi' b. Uncude
98	Hâris b. Enes b. Râfi'	Ubeyd b. Ebû Ubeyd
99	Şüreyk (Şerik) b. Enes	Abdullah b. Cübeyr
100	Abdullah b. Hâris	Âsım b. Kays
101	Yezîd b. Seken	Sâlim b. Umeyr b. Sâbit
102	Âmir b. Yezîd	Hâris b. Nu'mân
103	Umâre b. Ziyâd	Nu'mân b. Ebû Hazme b. Nu'mân
104	Sa'd b. Zeyd	Ebû Dayyâh b. Sâbit b. Nu'mân
105	Seleme b. Sellâme	Ebû Habbe b. Amr b. Sâbit
106	Abbâd b. Bîşr	Havvât b. Cübeyr b. Nu'mân
107	Seleme b. Sâbit	Abdullah b. Seleme

Bedir Ashabının Müelliflere Göre İsimleri		
108	Râfî' b. Yezîd	Zeyd b. Eslem b. Sa'lebe
109	İlyâs b. Evs	Rib'î b. Ebû Rib'î (Rib'î b. Râfî')
110	Ebü'l-Heysem b. Teyyihân	Âsım b. Adî
111	Ubeyd b. Teyyihân	Ma'n b. Adî
112	Hâris b. Hazme	Sâbit b. Akram
113	Muhammed b. Mesleme	Âsım b. Sâbit b. Kays
114	Seleme b. Eslem	Muattib b. Kuşeyr
115	Abdullah b. Sehl	Ebü Müleyl b. Ez'ar
116	Katâde b. Nu'mân	Umeyr b. Ma'bed b. Ez'ar
117	Ubeyd b. Evs	Sehl b. Huneyf b. Vâhib
118	Nasr b. Hâris	İlyâs b. Katâde
119	Muattib b. Ubeyd	Sâlim b. Ma'kûl (Yeâr/Teâr)
120	Abdullah b. Târik	Ebü Akîl Abdullah b. Sa'lebe (Abdurrahman b. Abdullah b. Sa'lebe Ebû Akîl)
121	Mes'ûd b. Abdüsa'd	Münzir b. Muhammed b. Ukbe
122	Ebü Abs Abdurrahman b. Cebr	Sa'd b. Hayseme
123	Ebü Bürde Hânî b. Niyâr	Münzir b. Kudâme
124	Âsım b. Sâbit b. Ebü'l-Eflah	Mâlik b. Kudâme
125	Muattib b. Kuşeyr b. Müleyk	İbn Arfece (Hâris b. Arfece b. Hâris b. Mâlik)
126	Ebü Müleyk b. Ez'ar	Temîm mevlâ Benî Ganem b. Silm
127	Umeyr b. Ma'bed b. Ez'ar	Nu'mân b. Isr
128	Mübeşşir b. Abdülmünzir	Mâlik b. Nümeyle
129	Rifâa b. Abdülmünzir	Cebr b. Atîk
130	Sa'd b. Ubeyd b. Nu'mân	Katâde b. Nu'mân
131	Uveym b. Sâide	Ubeyd b. Evs
132	Râfî' b. Uncude	Nadr b. Hâris (Nasr b. Hâris)
133	Ubeyd b. Ebû Ubeyd	Abdullah b. Târik
134	Sa'lebe b. Hâtib	Muattib b. Ubeyd
135	Üneys b. Katâde b. Rebîa	Muhammed b. Mesleme
136	Hidâş b. Katâde b. Rebîa	Seleme b. Eslem
137	Ma'n b. Adî	Ebü Abs b. Cebr
138	Sâbit b. Akram	Ebü Bürde Hânî b. Niyâr

Bedir Ashabının Müelliflere Göre İsimleri		
139	Abdullah b. Seleme	Mes'ûd b. Abdüsa'd
140	Zeyd b. Eslem b. Sa'leme	Sa'd b. Muâz b. Nu'mân
141	Rib'î b. Râfi' el-Hâris	Amr b. Muâz
142	Cebr b. Atîk b. Kays	Seleme b. Sellâme b. Vakş
143	Hâris b. Kays	Seleme b. Sâbit b. Vakş
144	Mâlik b. Nümeyle	Hâris b. Enes b. Mâlik
145	Nu'mân b. Asîr	Sa'd b. Zeyd
146	Sehl b. Huneyf	Râfi' b. Sehl
147	Münzir b. Muhammed b. Ukbe	Hâris b. Hazme b. Adî
148	Ebû Akîl Abdurrahman b. Abdullah	Abdullah b. Sehl b. Râfi'
149	Abdullah b. Cübeyr	Ubeyd b. Teyyihân
150	Hâris b. Nu'mân	Ebü'l-Heysem b. Teyyihân
		Bakış nüshasından eklenen farklı isimler
151	Ebü Dayyâh en-Nu'mân b. Sâbit	Hâris b. Evs
152	Nu'mân b. Ebû Hazme	Habbâb b. Kayzî b. Amr
153	Hâris b. Ebû Hazme	Abbâd b. Bişr b. Vakş
154	Ebü Habbe b. Sâbit	Zuheyr b. Râfi'
155	Ebü Hanne b. Mâlik	Üneys b. Katâde Not: Bu kısımda geçen Sübeyk b. Hâtîb b. Kays, Taberânî nüshasında Hazreçliler kısmında Sübey' b. Kays olarak yer almıştır.
		HAZREÇ KABİLESİ
156	Sâlim b. Umeyr	Hirâş b. Sımme b. Amr
157	Âsım b. Kays b. Sâbit	Abdullah b. Amr b. Harâm
158	Sa'd b. Hayseme	Hubâb b. Münzir b. Cemûh
159	Münzir b. Kudâme	Umeyr b. Humâm b. Cemûh
160	Mâlik b. Kudâme	Temîm mevlâ Hirâş b. Sımme
161	Hâris b. Arfece	Muâz b. Amr b. Cemûh
162	Temîm mevlâ Benî Ganem	Muavviz b. Amr b. Cemûh
	Evs'ten Bedr'e katılmayan ama ganimet verilenler	
163	Ebü Lübâbe b. Abdülmünzir	Ukbe b. Âmir b. Nâbî
164	Hâris b. Hâtîb	Habîb b. Sad Habîb b. Esved Hubeyb b. Sa'd
165	Âsım b. Adî	Hallâd b. Amr b. Cemûh
166	Havvât b. Cübeyr	Sâbit b. Sa'lebe

Bedir Ashabının Müelliflere Göre İsimleri		
	Evs'ten Bedir'e katıldığı ihtilafı olanlar ancak ganimetten pay alanlar	
167	Ziyâd b. Seken	Umeyr b. Hâris b. Libde
168	Hâris b. Evs	Ma'bed b. Kays b. Sahr
	HAZREÇ KABİLESİ	
169	Ebû Şeyh Übey b. Sâbit	Bişr b. Berâ b. Ma'rûr
170	Evs b. Sâbit	Sinân b. Sayfî
171	Ebû Talha Zeyd b. Sehl	Abdullah b. Ced b. Kays b. Sahr
172	Enes b. Muâz b. Enes	Utbe b. Abdullah b. Sahr
173	Übey b. Kâ'b	Tufeyl b. Nu'mân b. Hansâ
174	Ebû Eyyûb Hâlid b. Zeyd	Tufeyl b. Mâlik b. Hansâ
175	Umâre b. Hazm	Câbir b. Abdullah b. Riâb (Câbir b. Abdullah b. Riyâb)
176	Sâbit b. Hâlid	Huleyde b. Kays b. Nu'mân (Hâlid b. Kays, Halid b. Kays)
177	Sürâka b. Kâ'b	Yezîd b. Münzir b. Serh
178	Süleym b. Kays b. Fahd	Dahhâk b. Hârise b. Zeyd
179	Hârise b. Nu'mân	Esved b. Rizn (Sevâd b. Rizn)
180	Süheyl b. Râfi'	Ma'kıl b. Münzir b. Serh
181	Sehl b. Râfi'	Abdullah b. Nu'mân b. Beldeme
182	Mes'ûd b. Evs b. Zeyd	Cebbâr b. Sahr
183	Ebû Huzeyme b. Evs	Nu'mân b. Sinân
184	Râfi' b. Hâris	Yezîd b. Âmir b. Hudeyde / Hadîde (Ebû'l-Münzir)
185	Muâz b. Hâris	Süleym b. Amr b. Hudeyde
186	Muavviz el-Hâris	Kutbe b. Âmir b. Hudeyde
187	Avf b. Hâris	Antere b. Amr mevlâ Süleym
188	Nu'mân b. Amr	Absî b. Übey
189	Âmir b. Muhalled	Sa'lebe b. Aneme b. Adî
190	Abdullah b. Kays b. Halde	Ebü'l-Yeser Kâ'b b. Amr
191	Sâbit b. Amr	Sehl b. Kays b. Ebû Kâ'b
192	Sa'lebe b. Amr	Amr b. Aneme b. Adî
193	Sehl b. Atîk	Muâz b. Cebel
194	Adî b. Zağbâ	Abdullah b. Üneys
195	Vedîa b. Amr	Abdullah b. Revâha
196	Hârise b. Sürâka	Hallâd b. Süveyd

Bedir Ashabının Müelliflere Göre İsimleri		
197	Amr b. Sa'lebe	Hârice b. Zeyd
198	Muharrer b. Mâlik	Sa'd b. Rebî'
199	Selîb b. Kays	Beşîr b. Sa'd b. Sa'lebe (Beşîr b. Sa'd Ebû'n-Nu'mân)
200	Ebû Selîb Üseyre	Simâk b. Sa'd b. Sa'lebe
201	Âmir b. Ümeyye	Abdullah b. Ubeys (Abdullah b. Abs)
202	Ebû'l-A'ver el-Hâris b. Zâlim	Ubâd b. Kays b. Âmir (Abbâd b. Kays b. Âmir Ubâde b. Kays b. Kâ'b)
203	Harâm b. Milhân	Hureys b. Zeyd b. Sa'lebe
204	Süleym b. Milhân	Süfyân b. Bişr
205	Sevâd b. Gaziyye	Temîm b. Yeâr b. Kays
206	Abdullah b. Kâ'b b. Amr	Abdullah b. Urfuta
207	Ebû Dâvûd Umeyr b. Âmir	Zeyd b. Mizyen (Zeyd b. Müzenî Zeyd b. Müzyen b. Kays)
208	Sürâka b. Amr b. Atıyye	Abdullah b. Umeyr (Abdullah b. Rebî')
209	Kays b. Muhalled b. Sa'lebe	Yezîd b. Hâris b. Fûshum
210	Süleym b. Hâris b. Sa'lebe	Sübey' b. Kays (Bahşîş nüshasında Evsli olarak geçen Sübeyk b. Hâtîb b. Kays ile aynı kişi)
211	Nu'mân b. Abdüamr	Ebû Dücâne Simâk
212	Dahhâk b. Abdüamr	Münzir b. Amr
213	Kâ'b b. Zeyd b. Kays	Kâ'b b. Cemmâz b. Sa'lebe Kâ'b b. Hammâd b. Sa'lebe Kâ'b b. Cebbâr b. Sa'lebe
214	Saîd b. Sehl b. Mâlik	Ebû Üseyd Mâlik b. Rebîa
215	Büceyr b. Ebû Büceyr	Mâlik b. Mes'ûd
216	Abdullah b. Revâha b. Sa'lebe	Abdürab b. Hakkî (Abdürab b. Hakk b. Evs b. Kays)
217	Sa'd b. Rebî'	Besbes b. Amr el-Cühenî
218	Hârice b. Zeyd	Ziyâd b. Ahraş b. Amr Ziyâd b. Amr el-Cühenî
219	Hallâd b. Süveyd	Sa'd b. Osmân b. Halde (Ebû Ubâde)
220	Beşîr b. Sa'd	Ukbe b. Osmân b. Halde
221	Simâk b. Sa'd	Râfî' b. Muallâ b. Levzân
222	Yezîd b. Hâris b. Kays	Hilâl b. Muallâ b. Levzân

Bedir Ashabının Müelliflere Göre İsimleri		
223	Hubeyb b. Yesâf	Abbâd b. Kays b. Âmir
224	Abdullah b. Zeyd b. Abdürabbih	Mes'ûd b. Sa'd b. Kays
225	Hureys b. Zeyd b. Abdürabbih	Zekvân b. Abdükays
226	Süfyân b. Bişr b. Amr	Mes'ûd b. Halde b. Âmir b. Mahled (Mes'ûd b. Hâlid b. Âmir b. Mahled)
227	Temîm b. Yeâr b. Kays	Muâz b. Mâis b. Kays
228	Zeyd b. Müzeyyen b. Kays	Âiz b. Mâis b. Kays
229	Abdullah b. Urfuta b. Adî	Ebû Hâlid b. Kays Ebû Hâlid Hâris b. Kays b. Hâlid b. Muhalled
230	Abdullah b. Rebî'	Cübeyr b. Hâlid b. Mahled b. İyâs (Cübeyr b. İyâs)
231	Abdürabbih b. Hak b. Evs	Fâkih b. Bişr b. Fâkih
232	Münzir b. Amr	Es'ad b. Yezîd
233	Ebû Dücâne Simâk b. Hareşe	Ubeyd b. Zeyd
234	Ebû Üseyd Mâlik b. Rebîa	Rifâa b. Râfî' b. Mâlik el-Aclân
235	Mâlik b. Mes'ûd b. Beden	Hallâd b. Râfî' b. Mâlik el-Aclân
236	Besbes b. Amr b. Sa'lebe	Ziyâd b. Lebîd b. Sa'lebe b. Sinân
237	Ziyâd b. Amr	Ferve b. Amr b. Vezefe
238	Damre b. Amr	Hâlid b. Kays b. Mâlik b. Aclân
239	Abdullah b. Âmir el-Belevî	Ruhayle b. Sa'lebe b. Hâlid
240	Kâ'b b. Cemmâz	Halîfe b. Adî
241	Evs b. Havlî	Abdullah b. Abdullah b. Übey b. Selûl
242	Zeyd b. Vedîa b. Amr	Evs b. Abdullah b. Hâris
243	Rifâa b. Amr	Ukbe b. Vehb b. Kelede
244	Ma'bed b. Abbâd b. Kaş'ar	Zeyd b. Vedîa b. Amr
245	Ukbe b. Vehb	Rifâa b. Amr b. Zeyd
246	Âmir b. Seleme b. Âmir	Âmir b. Seleme b. Âmir
247	Âsım b. Ukeyr	Âsım b. Ukeyr (Âsım b. Bükeyr)
248	Ubâde b. Sâmit	Ma'bed b. Kays Ma'bed b. Kuşeyr Ebû Humeydâ b. Fedm Ma'bed Ebû Humeydâ Ma'bed b. Ubâde b. Kays Ma'bed b. Ubâde b. Kaş'ar
249	Nu'mân el-A'rec b. Mâlik	Evs b. Sâmit
250	Nu'mân b. Mâlik b. Sa'lebe	Mâlik b. Duşşüm b. Mâlik
251	Mâlik b. Duşşüm	Nu'mân b. Mâlik b. Sa'lebe

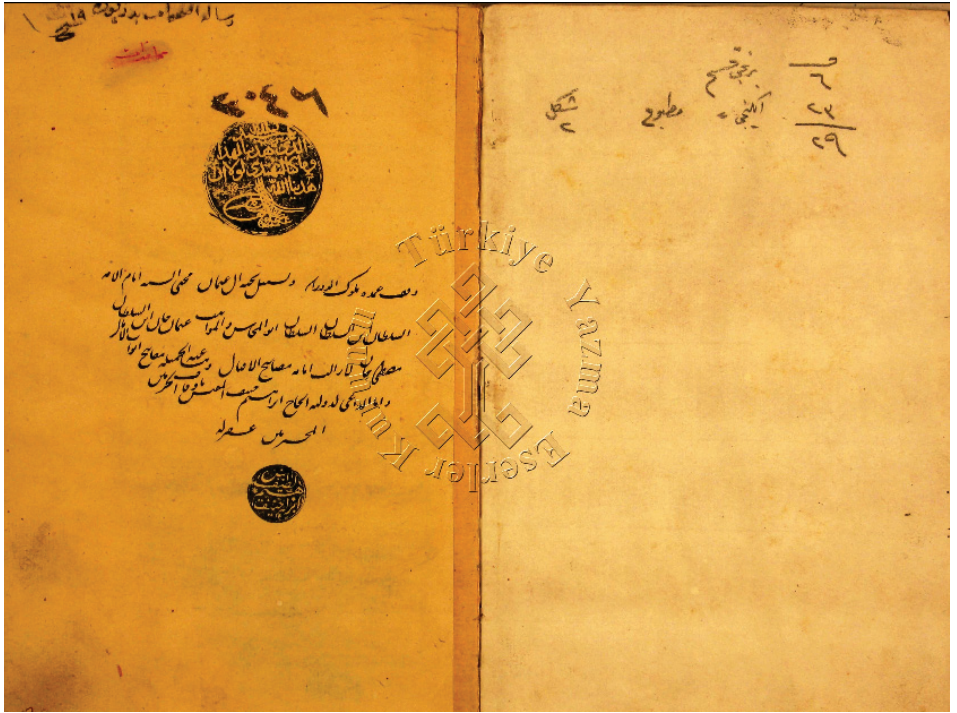
Bedir Ashabının Müelliflere Göre İsimleri		
252	Hâris b. Hazme	Mücezzer b. Ziyâd b. Amr (Mücedder b. Ziyâd b. Amr)
253	Nevfel b. Abdullah b. Nadle	Abbâd b. Haşhâş b. Amr Ubâde b. Hashâs b. Amr
254	İtbân b. Mâlik	Behhâs b. Sa'lebe b. Hazme
255	Müleyl b. Vebre	Abdullah b. Sa'lebe b. Hazme
256	Sâbit b. Hezzâl	Utbe b. Rebîa
257	Rebî' b. İyâs	İtbân b. Mâlik b. Amr
258	Vezeka b. İyâs	İsmet b. Husayn
259	Mücezzer b. Ziyâd	Müleyl b. Vebre
260	Abde b. Hashâs	Rebî' b. İyâs
261	Behhâs b. Sa'lebe b. Hazme (Sadece 1. risalede adı geçer)	Nevfel b. Sa'lebe b. Abdullah
262	Abdullah b. Sa'lebe	Amr b. İyâs
263	Amr b. İyâs b. Zeyd	Sâbit b. Hezzâl b. Amr
264	Abdullah b. Amr b. Harâm	Veraka b. İyâs b. Amr (Vedfe b. İyâs b. Amr)
265	Amr b. Cemûh	Sâbit b. Rebîa
266	Muavviz b. Amr	Ebû Eyyûb Hâlid b. Zeyd b. Kuleyb
267	Hallâd b. Amr	Sâbit b. Hâlid b. Nu'mân
268	Muâz b. Amr	Umâre b. Hazm b. Zeyd
269	Hirâş b. Simme	Sürâka b. Kâ'b
270	Umeyr b. Humâm b. Cemûh	Meş'ûd b. Evs b. Yezîd b. Esrem
271	Hubâb b. Münzir b. Cemûh	Huzeyme b. Evs
272	Ukbe b. Âmir b. Nâbî	Râfi' b. Hâris b. Sevâd
273	Sâbit b. Sa'lebe	Hârise b. Nu'mân
274	Amr b. Hâris	Süleym b. Kays b. Fahd
275	Temîm mevlâ Hirâş b. Simme	Adî b. Ebû'z-Zağbâ
276	Habîb b. Esved	Süheyl b. Râfi' b. Ebû Amr
277	Berâ b. Ma'rûr	Muavviz b. Afrâ (Muavviz b. Hâris)
278	Bişr b. Berâ	Avf b. Afrâ (Avf b. Hâris)
279	Abdullah b. Ced	Muâz b. Afrâ (Mûaz b. Hâris b. Rifâa b. Hâris)
280	Utbe b. Abdullah b. Sahr	Nuaymân b. Amr b. Rifâa (Nu'mân b. Amr b. Rifâa)
281	Sinân b. Sayfî	Abdullah b. Kays b. Halde
282	Tufeyl b. Mâlik	Âmir b. Mahled b. Hâris

Bedir Ashabının Müelliflere Göre İsimleri		
283	Cebbâr b. Sahr	Sâbit b. Amr b. Zeyd b. Adî
284	Yezîd b. Hizâm	Vedîa b. Amr
285	Mes'ûd b. Zeyd	Übey b. Kâ'b
286	Yezîd b. Münzir	Enes b. Muâz b. Enes b. Kays
287	Ma'kıl b. Münzir	Evs b. Sâbit b. Münzir
288	Abdullah b. Nu'mân b. Belzeme	Ebû Şeyh b. Sâbit b. Münzir
289	Abdullah b. Abdümenâf	Ebû Talha Zeyd b. Sehl
290	Huleyd b. Kays	Sa'lebe b. Amr b. Mihsan
291	Hallâd b. Kays	Sehl b. Atîk b. Nu'mân
292	Lübde b. Kays	Hâris b. Simme b. Amr b. Atîk
293	Câbir b. Abdullah b. Riâb	Hârise b. Sürâka b. Hâris
294	Dahhâk b. Hârise	Amr b. Sa'lebe b. Vehb b. Adî
295	Sevâd b. Rizn	Selîb b. Kays b. Amr
296	Ma'bed b. Kays b. Sayfî	Ebü'l-A'ver b. Hâris
297	Abdullah b. Kays	Ebü Selîb Üseyre b. Amr
298	Hamza b. Humeyyir	Sâbit b. Hansâ b. Amr (Sâbit b. Hassân b. Amr)
299	Abdullah b. Humeyyir	Âmir b. Ümeyye b. Zeyd b. Hashâs
300	Nu'mân b. Sinân	Sevâd b. Gaziyye
301	Kutbe b. Âmir	Süleym b. Milhân
302	Süleym b. Âmir	Harâm b. Milhân
303	Ebü'l-Yeser Kâ'b b. Amr	Kays b. Ebû Sa'saa (Kays b. Übey b. Ebû Sa'saa)
304	Sayfî b. Sevâd	Abdullah b. Kâ'b b. Amr
305	Sa'lebe b. Aneme	Usayme min Esed b. Huzeyme (Usayme el-Eşcaî)
306	Abs b. Âmir b. Sinân	Kays b. Mahled b. Sa'lebe (Kays b. Muhalled b. Sa'lebe)
307	Sehl b. Kays	Ebü Dâvûd Umeyr b. Âmir (Umeyr b. Âmir b. Mâlik)
308	Muâz b. Cebel	Sürâka b. Amr b. Atıyye
309	Zekvân b. Abdükays	Nu'mân b. Abdüamr b. Mes'ûd
310	Sa'd b. Osmân b. Halde	Dahhâk b. Abdüamr
311	Ukbe b. Osmân b. Halde	Süleym b. Hâris b. Sa'lebe
312	Kays b. Mihsan b. Halde	Câbir b. Hâlid b. Abdüleşhel
313	Hâris b. Kays b. Halde	Kâ'b b. Zeyd b. Kays b. Mâlik

Bedir Ashabının Müelliflere Göre İsimleri		
314	Cübeyr b. İyâs	Saîd b. Süheyl b. Abdüleşhel Sa'd b. Süheyl b. Abdüleşhel Sa'd b. Sehl b. Abdüleşhel
315	Mes'ûd b. Halde b. Mahled	Büceyr b. Ebû Büceyr
		Bakış nüshasından eklenen farklı isimler
316	Abbâd b. Kays b. Âmir	Sa'd b. Süveyd
317	Râfi' b. Mâlik	Amr b. Ebû Züheyr b. Mâlik
318	Rifâa b. Râfi'	Hubeyb b. İsâf b. İnebe (Habîb b. İsâf)
319	Hallâd b. Râfi'	Abdullah b. Zeyd b. Sa'lebe (Abdullah b. Abdürab)
320	Ubeyd b. Zeyd b. Âmir	Abdullah b. Müzeyyen
321	Aclân b. Nu'mân b. Âmir	Abdullah b. Rebî'
322	Es'ad b. Yezîd b. Fâkih	Ukbe b. Rebîa (Utbe b. Rebîa)
323	Fâkih b. Bîsr b. Fâkih	Hâris b. Hazme
324	Muâz b. Mâis b. Kays	Damre b. Kâ'b b. Amr
325	Âiz b. Mâis b. Kays	Hârise b. Humeyyir
326	Mes'ûd b. Sa'd b. Kays	Abdullah b. Humeyyir
327	Râfi' b. Muallâ b. Levzân	Esved b. Zeyd b. Sa'lebe
328	Ziyâd b. Lebîd	Yezîd b. Hüdâm
329	Halîfe b. Adî b. Amr	Abdullah b. Abdümenâf b. Nu'mân
330	Ferve b. Amr	Enes b. Katâde
331	Hâlid b. Kays	Râfi' b. Mâlik el-Aclân
332	Ruhayle b. Sa'lebe	Âsim b. Adî
333	Mürâre b. Rebî' el-Amrî	Muharrere b. Âmir b. Mâlik
334	Hilâl b. Ümeyye el-Vâkıfî	İsmet min Benî Esed b. Huzeyme
	Hazreç'ten Bedir'e katılmayan ancak ganimet alan	
335	Hâris b. Sımme	Kâ'b b. Himmân b. Sa'lebe
336	Sa'd b. Sa'd b. Mâlik	Kays b. Seken b. Kays b. Zeûrâ
	Hazreç'ten Bedir'e katılmaları ihtilâflı olan kişiler	
337	Ebû Hubeyb (Habîb) b. Zeyd b. Hubâb	Ubbâd b. Kays b. Âmir b. Hâlid b. Muhalled
338	Rifâa b. Hâris	Ümeyye b. Levzân b. Sâlim b. Mâlik
		Geride kalanlar (Bu kişilerin isimleri yukarıdaki listede zaten vardır)
339	Amr b. Kays (1. defa)	Osmân b. Affân b. Ebû'l-Âs

Bedir Ashabının Müelliflere Göre İsimleri		
340	Kays b. Amr	Talha b. Ubeydullah b. Osmân
341	Âmir b. Sa'd	Sa'id b. Zeyd
342	Usayme	Ebû Lübâbe
343	Ebû Sirme Kays b. Ebû Kays	Hâris b. Hâtıb
344	Temîm b. Abdüamr	Havvât b. Cübeyr
345	Abdullah b. Umeyr b. Hârise	Âsım b. Adî
346	Ebû Mes'ûd Ukbe b. Amr	Hâris b. Simme
347	Sa'd b. Ubâde	
348	Mâlik b. Rifâa	
349	İsmet b. Husayn b. Vebre	
350	Hübeyl b. Husayn b. Vebere	
351	Utbe b. Rebîa	
352	Câbir b. Abdullah	
353	Muâz b. Simme	
354	Umeyr b. Harâm b. Amr	
355	Umeyr b. Âmir	
356	Amr b. Talk b. Zeyd	
357	Tufeyl b. Nu'mân	
358	Ebû Katâde b. Rib'î b. Belzeme	
359	Hilâl b. Muallâ	
360	Râşid b. Muallâ	
361	Ebû Kays b. Muallâ	
362	Gannâm b. Evs	
363	Abyye b. Nüveyre	
364	Ebû Hârice Amr b. Kays (2. defa)	

Ek 2: Bedir ashabıyla ilgili Yûsufefendizâde'nin Esmâü Ashâbi'l-Bedr adlı çalışması



قادة بن النعمان • عبيد بن أوس • نصر بن الحارث • معتب بن عبيد • عبد الله بن طارق • مسعود بن عبد الله • أبو بكر بن عبد الرحمن بن عيسى • أبو بردة هاشم بن دينار • عاصم بن ثابت بن أبي الأفلح • معتب بن هشير بن ملك • أبو مالك بن الأزرع • عبيد بن عبد الله بن الأزرع • عبيد بن عبد الله بن النعمان • رفاع بن عبد المنذر • سعد بن عبيد بن النعمان • غوث بن ساعدة • رافع بن غنجة • عبيد • ابن أبي عبيد • ثعلبة بن حاطب • أنيس بن قدامة • ابن ربيعة • خديش بن قدامة بن ربيعة • معن • ابن عدي • ثابت بن أرقم • عبد الله بن سلة • زيد بن أسلم بن عبيد • ربيع بن رافع بن الحارث • عبيد بن عتيق بن قيس • الحارث بن قيس • مالك • ابن عبيد • النعمان بن عيسى • سهل بن حنيف • المنذر بن عبد الله بن عبيد • أبو عبيد بن عبد الرحمن بن عبد الله • عبد الله بن عبيد • الحارث بن النعمان • أبو ضاحك النعمان بن ثابت • النعمان بن أبي خزيمة • الحارث بن أبي خزيمة • أبو حنيفة بن ثابت • أبو حنيفة • ابن مالك • سالم بن عيسى • عاصم بن قيس بن ثابت	ذكر من لم يشهد لها وضرب لرسول الله صلى الله عليه وسلم بسم الله وأجره من المهاجرين عبيد بن علقان • طلحة بن عبد الله • سعيد بن زيد ذكر من اختلف في شهوده بدرهم صبيح مولى أبي العاص • وهب بن سعد • عاصم • ابن زهير • حاطب بن عمرو • خريم بن فاذك • سبرة بن فاذك • طليح بن عيسى • كثير بن عمرو • التلي • يزيد بن أخنس • معن بن زيد • أكحش • فهذه اربعة عشر من لم يشهد لها وضرب لرسول الله صلى الله عليه وسلم وأجره ومن اختلف في شهوده ذكر من شهد هاهنا الاضمار من الأوس سعد بن معاذ • عمرو بن معاذ • الحارث بن أوس • ابن معاذ • الحارث بن أسد بن رافع • شريك بن أنس • عبد الله بن الحارث • يزيد بن السكن • عامر بن يزيد • عمارة بن زياد • سعد بن زيد • سلم بن سلامة • عتبة بن أبي سفيان • سلم بن ثابت • رافع بن زيد • ياس بن أوس • أبو الجهم بن أبي سفيان • عبيد بن أبي سفيان • الحارث بن خزيمة • محمد • ابن سلة • سلمة بن أسلم • عبد الله بن سهل
--	---

معوذ بن الحارث • عوف بن الحارث • النعمان بن عمرو • عامر بن عبيد • عبد الله بن قيس بن عذرة • ثابت بن عمرو • ثعلبة بن عمرو • سهل بن عتيق • عدي بن • الزبارة • وكيلة بن عمرو • حارث بن سراقه • عمرو بن ثعلبة • حنظل بن مالك • سليط • ابن قيس • أبو سبط السيرة • عامر بن أمية • أبو الأعور الحارث بن ظالم • حرام بن لحان • سليم • بن لحان • سواد بن خزيمة • عبد الله بن كعب بن عمرو • أبو داود عيسى بن عامر • سراقه بن عمرو بن علقمة • قيس بن علقمة بن ثعلبة • سليم بن الحارث بن ثعلبة • النعمان بن عبد الله بن عمرو • القحطاني بن عبد عمرو • كعب بن زيد بن قيس • سعد بن سهل بن مالك • الجهم بن أبي جهم • عبد الله بن ربيعة بن ثعلبة • سعد بن الربيع • حارثة بن زيد • خلاص بن سواد • بشير بن سعد • سماك بن سعد • يزيد بن الحارث • ابن قيس • حبيب بن إساف • عبد الله بن زيد بن • عبد ربه • حنظل بن زيد بن عبد ربه • سفيان بن بشر • ابن عمرو • عيسى بن زيد بن قيس • زيد بن الحارث بن • قيس • عبد الله بن علقمة بن عدي	سعد بن خزيمة • المنذر بن قدامة • مالك بن قدامة • الحارث بن عذرة • عيسى مولى عيسى • فهذه ثمانية وستون من الاضمار من الأوس ذكر من لم يشهد لها وضرب لرسول الله صلى الله عليه وسلم بسم الله وأجره منهم أبو الهيثم بن عبد المنذر • الحارث بن حاطب • عاصم بن عدي • حنظل بن عيسى ذكر من اختلف في شهوده بدرهم زيد بن السكن • الحارث بن أوس • فهذه ستة نفر من لم يشهد لها وضرب لرسول الله صلى الله عليه وسلم وأجره ومن اختلف في شهوده ذكر من شهد هاهنا الاضمار من الخزرج أبو شيخ أبي بن ثابت • أوس بن ثابت • أبو جهم • زيد بن سهل • أسد بن عاذ بن أسد • أبي بن كعب • أبو أيوب خالد بن زيد • عمارة بن خزيمة • ثابت بن خالد • سراقه بن كعب • سليم بن قيس • ابن فهذ • حارثة بن النعمان • سهل بن رافع • سهل • ابن رافع • مسعود بن أوس بن زيد • أبو بكر بن أبي • رافع بن الحارث • معاذ بن الحارث
--	--

عبدلست بن الربيع عبدلست بن حنين بن أوس
المذنب بن عمرو أبو حمزة ساهل بن خزيمة
أبو أسيد مالك بن ربيعة مالك بن مسعود بن زيد
بن شبيب بن عمرو بن ثعلبة زيد بن عمرو
ثعلبة بن عمرو عبدلست بن عامر الملوك
كعب بن حمزة أوس بن خولي زيد بن وديعة بن
عمرو سفيانة بن عمرو عقبة بن قناد بن قنبر
عقبة بن زغب عامر بن شبل بن عامر
عاصم بن الحكيمة عبادة بن الصامت النضر بن
أبي مالك النضر بن مالك بن ثعلبة مالك بن
الذخشم الحارث بن خزيمة نوفل بن عبدلست
فصله عبيدان بن مالك مليل بن وبرة
ثابت بن خازل الربيع بن أبياس وذكوان بن أبياس
الحارث بن زياد عبدة بن الحارث بن جابر بن ثعلبة
بن خزيمة عبدلست بن ثعلبة عمرو بن أبياس بن زيد
عبدلست بن عمرو بن حرام عمرو بن الموح
مقود بن عمرو خلافة بن عمرو معاذ بن عمرو
خراش بن البعة عتبة بن الحارث بن الموح
الغائب المذنب بن الموح عتبة بن عامر بن أبي

نہج

ثابت بن ثعلبة • عمرو بن الحارث • تميم مولى
خراش بن الصقة • حبيب بن الاسود • الكراء
ابن معرور • بشر بن الكراء • عبد الله بن الحارث
عقبة بن عبد الله بن مخضر • سنان بن صبيقة
الطخيل بن مالك • جبار بن مخضر
يزيد بن زياد • مسعود بن زيد • يزيد بن المنذر
معتقل بن المنذر • عبد الله بن النخعي بن بلذنة
عبد الله بن عبد مناف • خليد بن قيس
خالد بن قيس • لبد بن قيس • جابر بن عبد الله
ابن زباب • الضحاك بن حارثة • سواد بن زكّان
مؤدب بن قيس بن صبيقة • عبد الله بن قيس
حضر بن الحكيمة • عبد الله بن الحكيمة • النعمان بن
سليمان • قطيب بن عامر • سليم بن عمرو
ابو اليسر • كعب بن عمرو • صفين بن عمرو
ثعلبة بن عتبة • عيسى بن عامر بن سنان • سهل بن
قيس • معاذ بن يسيل • ذكوان بن عبد قيس • سعد بن
عثم بن غنلة • عقبة بن عثمان بن غنلة • قيس بن محضن
ابن غنلة • الحارث بن قيس • جبلة بن اياس
مسعود بن غنلة بن غنلة • عقاد بن قيس بن عامر

رافع بن مالك رفاعته بن رافع خلافة بن رافع
 عتيق بن زيد بن عامر الحارث بن النعمان بن عامر
 اسعد بن زيد بن العاكف العاكف بن يثرب العاكف
 معاذ بن معاص بن قيس عاذن بن معاص بن قيس
 مسعود بن سعد بن قيس رافع بن الحارث بن لؤذان
 وايلان بن ابيد خليفة بن عدي بن عمرو فروة بن عمرو
 خالد بن قيس نخيلة بن عاصلة
 مزارق بن الربيع الحارثي حارث بن امية الحارثي
 فله واحد ومائة من مالا ومضاد من الخيل
 ذكر من لم يشهد حاضرا وبنو رسول الله صلى الله عليه وسلم
 بسهم واحد منهم
 الحارث بن البصرة سعد بن سعد بن مالك
 ذكر من اختلف في شهوده بدر بن عيسى
 ابو عبيد بن زيد الحارثي رفاعته بن الحارث
 عمرو بن قيس قيس بن عمرو عامر بن سعد
 عتيبة ابو مرة قيس بن ابي قيس تميم بن عبد الله
 عبد الله بن عيسى حارثة ابو مسعود عتبة
 ابن عمرو سعد بن عباد مالان بن رفاعته
 عتيبة بن الحارث بن فورة حليل بن الحارث بن فورة

عَبْدُ

عُثْبَةُ بْنُ سَيْفَةَ جَابِرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ مُعَاذُ بْنُ الصَّمَّةِ
عُمَيْرُ بْنُ حَرْمٍ عُمَيْرُ بْنُ عَمْرِو عُمَيْرُ بْنُ عَامِرٍ
عُصْوِيُّ بْنُ طَلْحَةَ بْنِ زَيْدٍ الطَّيْفِيُّ بْنُ النُّعْمَنِ
الْبُقَاتِيُّ بْنُ رَجَبٍ بِلْدَزَّةُ هِلَالُ بْنُ الْحَكَمِيِّ
رَاشِدُ بْنُ الْحَكَمِيِّ ابْنُ أَبِي هِنْدٍ عَتَّامُ بْنُ
أَوْسٍ عَطِيَّةُ بْنُ نُفَيْرَةَ ابْنُ جَارِجٍ عَزْرُ بْنُ قَيْسٍ
فَهْدُ وَمَا قَبْلَهُ ثَلَاثُونَ مِنْهُمْ فَيُحْلِلُ مَا ذَكَرْتُ مِنْ شَيْءٍ وَفِيهِ
لَمْ يَشْهَدْ وَضُرِبَ لِسَبِّهِ وَاجِرٌ وَمَنْ اِخْتَلَفَ فِي شَيْءٍ مِنْهُ
سِوَى ابْنِ جَابِرٍ لَمْ يَحْدِثْ ثَلَاثُونَ وَثَلَاثُونَ وَسِتُّونَ
رَبِّكَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ رَحْمَةٌ

جعفر القبطي الفقيه المعتمد وزير المصدق ابو جعفر عبد الله
 بن محمد المدعي بن يوسف زاده كتيبي نسلي
 الحسني وزاده • وجعل المديني والنفق زاده •
 بامر الوزير المحترم • الفاضل مقام الصدوق الا عظم
 الوزير الاكرم والمشهور الا عظم • احمد باشا ديشت له
 بالخير بادشا

Extended Summary

The Names of the Companions of Badr and the Perspectives of Mûsâ b. 'Uqba, one of the Firs Siyar Writers, and Yusuf Efendizâde of Amasya, an Ottoman Scholar, Regarding These Names

The Battle of Badr, which took place in 624, was one of the most important battles of the Prophet Muhammad's life. The Prophet's companions who participated in the Battle of Badr were called the Companions of Badr. According to the first Islamic historians the number of Badr Companions was between 313–316.

In Ottoman society it became a custom to recite the names of the Companions of Badr as a prayer. Those who asked Allah for help, victory, healing, forgiveness, blessing, spiritual authority, security, and protection were advised to recite the names of the Companions of Badr in order to have their prayers accepted. Islamic historians and scholars have written various works and treatises on the names of the Companions of Badr.

The first author of *siyar* to write a list of the names of the Companions of Badr was Mûsâ b. 'Uqba (d. 141/758). Mûsâ b. 'Uqba met the Companions 'Abdullah b. 'Umar (d. 73/693) and Jâbir b. 'Abdullah (d. 78/697) and narrated hadith to Umm Khâlid. He was an important scholar of the tâbiîn period. He gave lectures at the Masjid al-Nabawi in Medina. He was among the first authors to write a work in the field of *meghâzî*. His *meghâzî* was edited by Muḥammad Baqshish under the title *Meghâzî li Mûsâ b. 'Uqba* and by Muḥammad al-Tabarâni under the title *Meghâzî Sayyidinâ Muḥammad*. In these copies the names of the Companions of Badr are discussed in three main categories: the *Muhajireen*, the *Awsis*, and the *Khazraj*.

According to Baqshish the names of 297 Companions (79 *Muhajir*, 61 *Aws*, and 157 *Khazraj*) are recorded as the Companions of Badr. According to al-Tabarâni the names of 303 individuals (82 *Muhajir*, 61 *Aws*, and 160 *Khazraj*) are written as the Companions of Badr. However, these two copies contain different names. It is not simply that there are more names in one copy than there are in the other. Not all the people in the lists are the same. When Tabarâni's copy and Baqshish's copy are combined and a single list is prepared with every name accounted for, the total number of the companions of Badr is 338.

One of the longest lists of the Companions of Badr in the Ottoman period was given by Yusuf Efendizâde, a scholar from Amasya. Yusuf Efendizâde lived between 1656–1754 and authored many works in the fields of hadith, *tafsir*, *qiraat*, theology, and philosophy including two treatises on the Companions of Badr. The first one was *Esmâu Ashâbi'l-Badr* and the other one was *Risâle fî zikri men shahide wa men lem yashhed wa duribe lehû bi-sehmihi wa ecirihî wa men uhtulifa fî shuhûdihî siva'n-nabi*.

These treatises are available at the Presidency of the Manuscript Society of Turkey. The date of authorship is not clearly stated in either treatise. However, the first treatise, *Esmâu Ashâbi'l-Badr*, was written during the reign of the Grand Vizier Shahla Haji Ahmed Pasha (1740–1742), and the second was written sometime later. In both

treatises the names of the Companions of Badr are classified in nine categories. In total the names of 364 companions are mentioned. The names of eight were repeated once. Therefore, the actual number of Badr companions given by Yusuf Efendizâde in his treatises was 356.

In this study the names of the Companions of Badr given in Yusuf Efendizâde's treatises and the al-Tabarâni and Bakshish copies of Mūsâ b. 'Uqba's *al-Meghâzî* are analyzed and compared. Most of the names are identical but some are different. Yusuf Efendizâde identified a total of 54 different names as the Companions of Badr, 9 from the *Muḥajireen*, 9 from the *Awsis*, and 36 from the *Khazraj*. On the other hand, there are 29 different names in al-Tabarani and al-Baqshish copies. Four of them are from the *Muḥajireen*, 5 from the *Awsis*, and 20 from the *Khazraj*.

Yusuf Efendizâde did not include all the names given by Mūsâ b. 'Uqba about the Companions of Badr in his (Yusuf's) treatises. This indicates that he did not directly benefit from Mūsâ b. 'Uqba's work. There were many Companions whose names were spelled differently in Yusuf Efendizâde's treatises and Mūsâ b. 'Uqba's copies but who were the same people. When the relevant names are examined, it is found that the names of 57 Companions including 12 *Muḥajireen*, 9 *Awsis*, and 36 *Khazraj* were individuals whose names occurred in both but were spelled differently.

When the names of Muṣâ b. 'Uqba's companions in al-Tabarâni and Baqshish copies and Yusuf Efendizâde's treatises are combined, the total number of Badr companions reaches 393. There are 54 different names in Yusuf Efendizâde's treatises and 29 different names in Mūsâ b. 'Uqba's copies. Across these works 310 companions were agreed to be the companions of Badr, and 83 names were disputed. Considering that the number of the companions of Badr according to the earliest sources of Islamic history was between 313–316, the names of approximately 77 extra companions were included in the sources. Some of these extra names were different individuals, while others were the same person but with different names and identification tags.

Cemâl el-Gitânî'nin *Risâletü'l-Besâir fi'l-Mesâir* (Değişime Bakış Risalesi) Adlı Eserinde Kapitalizm'in Mısır Toplum Yapısında Meydana Getirdiği Değişim

ASIYE ÇELENLİOĞLU*

Öz

Mısır'da doğuşundan itibaren ülkenin sosyal ve siyasî güncesini tutan roman sanatı, bireyin ve toplumun özgürlüğünü sorunsallaştıran ilk örneklerinden sonra Hür Subaylar devrimiyle yönetime gelen Cemal Abdünnâsır'ın totaliter rejimi altında bir müddet suskunluğa bürünmüş, Enver Sedat dönemi yeniden roman sanatının eleştirel üslupla ortaya çıktığı dönem olmuştur. Mısır'ın yerli yöneticilerine kavuştuğu 1952 yılına kadar İngiltere sömürgesinden kurtulmak için bireyin verdiği çaba ve geleceği inşa etme gücüne vurgu yapan yazarların özellikle Enver Sedat'ın "infatih" politikasıyla kapitalizmin yerleştiği ülkede hayal kırıklığı yaşadığı görülür. Söz konusu dönemi eleştiren yazarlardan biri olan Cemâl el-Gitânî, *Risâletü'l-besâir fi'l-mesâir* adlı eserinde toplumsal yapıda meydana gelen yozlaşmayı çarpıcı hikâyelerle ele almış, Herakleitos'un değişim felsefesinde olduğu gibi "bir gün her şeyin aslına döneceği" ümidini içinde taşımıştır. Mukaddimede eseri yazarken belli bir usul benimsemediğini, bütün amacının yetmişli yıllarda bizzat gördüğü veya güvenilir kaynaklardan duyduğu hayat hikâyelerini derlemek olduğunu söyleyen yazar, gündemi sadece Mısır özelinde değil, kapitalizmin hâkim olduğu diğer Ortadoğu ülkeleri genelinde de eleştirmiştir. Çalışma, bireyin yaşamı inşa etme gücüne vurgu yapan 1952 devrimi öncesi Mısır romanlarından gerek yapı gerekse üslup bakımından farklılaşan yönüne işaret ettikten sonra içeriğindeki toplumsal eleştiriye ele alacaktır.

Anahtar Kelimeler: Gitânî, roman, Mısır, kapitalizm, infatih.

* Doç.Dr., Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Arapça Öğretmenliği Bölümü / Assoc. Prof., Fatih Sultan Mehmet Vakıf University, Faculty of Education, Department of Arabic Language Teaching, İstanbul, Türkiye. ORCID: 0000-0003-3197-592X acelenlioglu@fsm.edu.tr.

DOI: 10.26570/isad.1539898 • Gelis/Received 28.08.2024 • Kabul/Accepted 31.12.2024

Atrif/Citation Çelenlioğlu, Asiye, "Cemâl el-Gitânî'nin *Risâletü'l-Besâir fi'l-Mesâir* (Değişime Bakış Risalesi) Adlı Eserinde Kapitalizm'in Mısır Toplum Yapısında Meydana Getirdiği Değişim", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 54 (2025): 151-168.

The transformation instigated by capitalism within the structure of Egyptian society in Jamal al-Ghitani's *Risalat al-Basair fi al-Masair* (Treatise on the View of Change)

Abstract

In Egypt the art of the novel initially questioned individual and societal freedom but later fell silent under the totalitarian regime of Abdel Nasser. During Anwar Sadat's regime, however, the novel re-emerged as a form of critical expression. Before 1952 writers emphasized the individual's role in resisting British colonialism and their capacity to shape the nation's future. Yet, with the introduction of capitalism through Sadat's "Open Door" policy, these writers experienced profound disillusionment. Al-Ghitani, a prominent critic of this period, tackled the corruption within the social structure through vivid stories in *Risalat al-basair fi al-masair*, maintaining a Heraclitean hope that "one day, everything will return to its original state." In the introduction al-Ghitani explains that he did not adhere to a specific methodology, intending only to compile life stories he witnessed or heard from reliable sources in the 1970s. His critique extended beyond Egypt to other Middle Eastern countries where capitalism prevailed. First, this study will highlight how the work diverges from Egyptian novels before the 1952 Revolution that stressed the individual's power to shape life and, second, address its social critique.

Keywords: Al-Ghitani, novel, Egypt, capitalism, infitah

Giriş

Mısır'da Muhammed Teymur'un (1892-1921) *fi'l-Kitâr* (Trende, 1917) adlı anlatısıyla hayat bulan hikâye sanatı¹ kardeşi Mahmud Teymur'un (1894-1973), Guy de Maupassant'dan (1850-1893) etkilenecek *serim-düğüm-çözüm* formatında verdiği ürünlerle olgunluğa erişmiştir. Onun realist ekolün tesirinde kaleme aldığı hikâyeler ülke gerçeklerinden beslenen Mısır romanının oluşmasında da etkili olmuştur.² İlk dönem Mısır romanı Batılılaşma'nın toplumsal yapıda meydana getirdiği değişime odaklanmış; bu romanlarda kadının eş seçimi ve eğitimi gibi değişimin odağındaki konular, topluma hâkim olan bâtıl inançlar ve ülkenin bağımsızlığı ana temayı oluşturmıştır.

1881 yılındaki Urâbî Paşa (1839-1911) ayaklanmasından³ sonra istikrarı sağlamak için ülke topraklarına giren İngiltere'nin 1956'ya kadar süren

1 Dayf, *el-Edebü'l-Arabiyyi'l-muâsir fi Mısır*, s. 300.

2 "Millî uyanışımızın gerçekleştiği bu zamanda değer, ahlak ve duygularımızı ifade eden yaşadığımız çevreyi ve geleneklerimizi doğru betimleyen Mısır edebiyatına sahip olamayışımız çok ayp. Gerçek suretimizin aksettigi bir ayna olacak bu edebiyat bütün çabamızı sarfetmemiz gereken en önemli şey" (bk. Nessâc, *Tatavvuru'l-fenni'l-kıssati'l-kasira fi Mısır*, s. 333).

3 Ahmed Urâbî Paşa (1839-1911) ve bir grup Mısırlı subay, 1881'de köy kökenli Mısırlılar'ın erlikten subay statüsüne yükselmesini engelleyen yasayı protesto etmiş, Hidiv Tevfik Paşa'nın (1852-1892) yasayı geri çekmesinden sonra da bu protesto devam ederek bir isyana dönüşmüştür (bk. Görgün, "Urâbî Paşa", s. 167-69).

işgali⁴ özellikle I ve II. Dünya Savaşı yıllarında ülke ekonomisini iyice zorlamış, bundan sonra roman sanatı bu yeni gündemle meşgul olmuştur. Pamuğa getirilen kotonun yanında askeri beslemek için çiftçinin elinden buğdayın alınması ve ağır vergi yükü, ülkenin tarıma dayalı ekonomisinde dengenin ağırla ve paşalar lehine bozulmasına yol açmış, fakirliğin toplumsal yapıda meydana getirdiği bozulma⁵ ikinci dönem Mısır romanının sorun-salları arasında yer almıştır.

Bu yazarlar arsında yer alan Abdurrahman eş-Şerkâvî'nin (1920-1987) Mısır siyasî ve toplumsal yapısının şekillenmesinde yeri büyüktür. Ülkesinin İngiltere'den özgürlüğünü elde etmesi ve siyasî rejimin bağımsız bir yapıya kavuşması yolunda harcadığı emek, kaleme aldığı romanlarda açıkça görülür. Bunlar; ülkeyi demir yumrukla yöneten İsmâil Sıdkî (1875-1950) iktidarını (1930-1933) eleştirdiği *el-Ard* (1954),⁶ bu yönetimin toplumda oluşturduğu baskı sonucu gerçekleşen 1936 devrimini anlattığı *eş-Şevâriu'l-hâlfiyye* (1958),⁷ II. Dünya Savaşı yıllarında İngiltere himayesindeki Mısır'da yaşanan yozlaşmayı betimlediği *Kulûb hâliye* (1956)⁸ ve 1952 devrimi sonrası gücünü iktidarın lehine kullanan idarecileri sorunsallaştırdığı *el-Fellâh* (1967)⁹ adlı romanlarıdır. 1952 yılında gerçekleşen ve Mısır'ın yerli yöneticilerine kavuştuğu Hür Subaylar devrimi¹⁰ toprak reformu,¹¹ "bey" ve "ağa" gibi lakapların kaldırılması şeklindeki birtakım yeni düzenlemelerle köylünün bir miktar nefes almasını sağlasa da devrim, beklenenin tersine ülkede günümüze kadar süren otoriter bir rejimin yerleşmesine sebep olmuştur.

1952 devriminden sonra bir müddet nekahet dönemi geçiren roman sanatı toplumsal yapıyı betimlemek yerine bireye odaklanmış ancak devrimin

4 Görgün, "Mısır: Fransız İşgali ve Sonrası", s. 570.

5 Bu konu hakkında bk. en-Nahhâs, *Siyâsetü'l-İhtilâl Ticâhe'l-Hareketi'l-Vataniyye min 1914-1936*, s. 25-28.

6 Şerkâvî, *el-Ard*.

7 Şerkâvî, *eş-Şevâriu'l-hâlfiyye*.

8 Şerkâvî, *Kulûb hâliye*.

9 Şerkâvî, *el-Fellâh*.

10 Mısır'da 23 Temmuz 1952 tarihinde bir grup subay darbeyle hükümeti ele geçirmiştir. Kendilerine "Hür Subaylar" (ed-Dubbâtü'l-ahrâr) adını veren grup, Albay Cemal Abdünnâsır liderliğinde dokuz kişilik icra komitesinden oluşmuştur. Subaylar iktidara gelince bir Devrim Komuta Konseyi (DKK) kurulmuş; Kral Fârûk, darbeden sonra sürgüne gönderilmiştir. 1953'te krallık kaldırılmış ve Mısır cumhuriyet olmuş, ancak 1923 anayasası kaldırılmış, parlamento feshedilmiş ve bütün siyasal partiler yasaklanmıştır (Cleveland, *Modern Ortadoğu Tarihi*, s. 340).

11 1952 yılı Eylül ayında gerçekleştirilen tarım reformu ile bir kişiye en fazla 200 feddan araziye sahip olma imkânı verilmiş, fazlasına devlet el koymuş, 5 feddandan az toprağı olan köylülere dağıtmıştır (Cleveland, *Modern Ortadoğu Tarihi*, s. 342).

olumsuz sonuçları yeniden yazarların odağı haline gelmiştir. Söz gelimi devrimden sonra artık ihtiyaç kalmadığı düşüncesiyle yazmaya ara veren Necib Mahfuz'un (1911-2006) belki de otoriter rejimin baskısı sebebiyle çoğu sembolik üslupla yazdığı romanlarında¹² iktidar, özgürlük, adalet konusunu ele aldığı görülmektedir.¹³

Bütün bu örnekler roman sanatının topluma içkin şekillendiğinin kanıtıdır. Yukarıda ifade edildiği gibi devrimden sonra Cemal Abdünnâsır (1918-1970) rejiminin otoriter tutumu bir müddet yazarların bireye odaklanmasına sebep olsa da gerek 1967 yılında gerçekleşen Arap-İsrail savaşı gerekse Enver Sedat'ın (1918-1981) "infitah" (açılım, 1974) politikası, roman sanatının yeniden siyasal eleştiri misyonunu takınmasını sağlamıştır. Bu süreçte önemli bir nokta, toplumsal yapıyı eleştiren yazarların 1952 devrimi öncesine göre Mısır'ın geleceğine dair yaşadıkları hayal kırıklığıdır. Dünya modernizmden postmodernizme geçerken yazarların söz konusu sanat için genel geçer kurallara bağlılıklarıyla her türlü kısıtlamadan özgür kalem oynatmaları başka bir farklılık konusu olmuştur.

Bu anlamda Gîtânî'nin¹⁴ çalışmaya konu olan *Risâletü'l-besâir fi'l-mesâir* adlı eseri hikâye ile roman arası bir tür olarak kaleme alınmış, Enver Sedat'ın uyguladığı "infitah" politikasıyla ülkeye hâkim olan liberalizmin sonuçlarını konu edinen ve değişim karşısında şaşkınlığını ifade eden bir eser olarak karşımıza çıkmaktadır. Romanın sorunsallarına göz atmadan önce ele aldığı dönemin siyasî yapısına değinmek yerinde olacaktır.

12 Necib Mahfuz bu tarihten sonra yazdığı ve siyasî eleştiri içeren *Karnak Kafe* adlı romanını gerçekçi bakış açısıyla kaleme almıştır.

13 Sâlim, *Necib Mahfûz'un Romanlarında Özgürlük ve Adalet Diyalektiği*, s. 55; Onun bu konuda zikredilebilecek önemli eserlerinden biri *Melhametü'l-harâfiş* (Ayaktakımı, 1977) adlı romanıdır (bu eser hakkında bk. Çelenlioğlu, "Necib Mahfûz Ayaktakımı Romanında Varoluşçuluk Perspektifinden İktidar Olgusu", s. 1228-1239).

14 1945 yılında Mısır'da doğan Gîtânî temel eğitimi tamamladıktan sonra 1959'da sanat okuluna başladı. Üç yıl doğu halısı tasarım ve renklendirme işinde çalıştıktan sonra 1962'de okuldan mezun olunca Üreticiler Birliği Genel Kurulu'nda aynı alanda çalışmaya devam etti. 1966'da Marksist bir örgüte üye olduğu gerekçesiyle tutuklanan Gîtânî altı ay tutukluluktan sonra 1963'te yayımlanan ilk hikâyesi Muhammed Emîn'in dikkatini çekince onun teklifiyle *Ahbâru'l-Yevm* gazetesinde yazmaya başladı. Bir süre sonra savaş muhabiri olan Gîtânî 1976'ya kadar bu görevde kaldı. Fakir bir ailenin çocuğu olan Gîtânî kimsenin rehberliği olmadan eline ne geçerse okumuş bilince lendikten sonra yaptığı okuma listesinde Tolstoy, Maupassant, Çehov, Gorki gibi Batılı yazarların yer aldığını ve Mısır edebiyatından Necib Mahfuz ve Tefvîk el-Hakîm'i okuduğunu söylemiştir. Pek çok hikâye mecmuası ve roman kaleme alan yazar eserlerinde tasvir yöntemini kullanmıştır. Gîtânî 2015'te geçirdiği kalp krizi sonucu vefat etmiştir (daha ayrıntılı bilgi için bk. Abbe, *A'lâmü'l-edebî'l-Arabiyyi'l-muâsir*).

Cemal Abdünnâsır'ın Mısır Politikası ve 1967 Arap İsrail Savaşı

Hür Subaylar darbesi sonrasında, Mısır dış politikası Arap milliyetçiliği üzerine planlanmıştır. Batı emperyalizmine karşı Doğu blokuyla yakınlaşan Cemal Abdünnâsır, Arap milliyetçiliğini bir araç olarak kullanarak bütün Araplar'ı bu çatı altında toplamayı hedeflemiş, kendini de bu birliğin lideri olarak tanımlamak istemiştir.

Monarşiler ile sosyalist devletler arasındaki kavgalar sebebiyle kalıcı bir Arap birliğini başaramadığı gibi Yemen'e müdahalesi sebebiyle prestiji zayıflayan Abdünnâsır, Filistin ile İsrail arasındaki çekişmeyi lehine kullanmak istemiş, ancak tarihe Altıgün Savaşı olarak geçen Arap-İsrail savaşı (1967) hezimetle sonuçlanmıştır.¹⁵

Bu yenilgi sosyal reform programları ve Arap Birliği sloganıyla çıkan Abdünnâsır rejimine leke sürmüştü, 1970 yılındaki ölümünden sonra ülke ek sen değiştirilerek Amerika Birleşik Devletleri'ne yakınlaşan bir politika izlemiştir.¹⁶

Enver Sedat Dönemi ve İnfıtah Politikası

Enver Sedat yönetime geldikten sonra koltuğunu güvence altına almak ve ekonomik atılımlar yapmak için elde etmesi gereken güveni İsrail'in yenilmezliğini kırmayı başardığı 1973 yılında elde etmiştir. İsrail'in yenilmezliğini kırdığı bu savaş sonunda ülkede gerekli reformları yapabilecek güveni de elde etmiştir.

Ülkenin bozuk ekonomisini düzeltmek için giriştiği politik manevra kapitalist sisteme entegre olabilmek için ülkeyi liberalleştirmek olmuş, burjuva sınıfını destekleyerek yatırımcıların önünü açmıştır. 1974'te ilan edilen "açılım" (infıtah) politikasıyla doğrudan yapılacak yabancı yatırımların teşvik edileceği, ekonomide devlet müdahalesinin azaltılacağı ve uluslararası kuruluşlarla ilişkilerin geliştirileceği ilan edilmiştir.¹⁷ Bu girişim sadece Mısır ekonomisini düzeltmek için yapılan sıradan bir girişim olarak kalmamış, Mısır toplum yapısının kapitalist değerlerle yeniden inşası anlamına da gelmiştir.¹⁸

1977 yılı Ocak ayında temel maddelere uygulanan sübvansiyonu kaldıran Enver Sedat sağlık, eğitim, işçi maaşları gibi birtakım harcamalarda da kesintiye gitmiştir. "Açılım" ile başlayan yeni ekonomik sistem, 1970'lerin ortalarından itibaren işsizliğin ve enflasyonun artmasına

15 Turan - Dağ, "Mısır Tarihinde Enver Sedat Dönemi", s. 306-323.

16 Dedeoğlu, *Ortadoğu Üzerine Notlar*, s. 70-71.

17 Küçükşahin, "Politik Bir Fenomen Olarak Ekmek", s. 323.

18 Yâsîn, *et-Tahlîlül-İctimâi li'l-edeb*, s. 223.

sebepe olmuş, Mısır'dan özellikle Irak gibi petrol zengini ülkelere işçi göçü başlamıştır.

Gîtânî'nin söz konusu romanı, yukarıda ifade edilen siyasî şartların sonunda 1970'li yıllarda Mısır toplum yapısına hâkim olan fakirlik, işçi göçü ve kapitalist sistemin değer yargıları üzerine olumsuz etkisini sorunsallaştıran bir eser olmuştur.

Risâletü'l-besâir fi'l-mesâir (Değişime Bakış Risalesi, 1989)

Her ne kadar Mahmud Teymur, hikâyelerini o dönem bütün dünyada olduğu gibi serim-düğüm- çözüm sıralamasında kaleme alsada Abbas Mahmûd el-Akkâd (1889-1964) *Sâra* (1938)¹⁹ adlı romanında bu sıralamaya bağlı kalmamış, yine Tâhâ Hüseyin gibi pek çok yazar roman arasında okuyucuya hitap ederek kendi görüşünü ifade etmiştir.

Postmodernizmle birlikte bütün eşyanın sınırları belirsizleşirken bundan roman da nasibini almış, özellikle son dönem roman yazarlarından Fethî Gânim (1924-1999), *el-Efyâl* (Filler)²⁰ ve *er-Raculü'l-lezi fekade zillehu* (Gölgesini Kaybeden Adam, 1962)²¹ adlı romanlarında çoklu bakış açısı ve geriye dönüş tekniği gibi farklı üslupları denemiştir. Sun'ullah İbrâhim'in, *Lecne* (Komisyon, 1981)²² adlı romanı da postmodern romanın önemli örneklerinden biridir.

Gîtânî'nin *Risâletü'l-besâir fi'l-mesâir* adlı eseri yukarıda ifade edilen kalıpların tamamen dışında, literatüre roman olarak geçmesine rağmen hikâyeciliğin mecmuası şeklinde kaleme alınmış bir eserdir. Ona roman denmesinin sebebi bütün hikâyelerin aynı ana fikre hizmet etmesi ve daha önce geçen bir hikâyede yer alan karaktere daha sonraki hikâyelerde yer verilmesidir. Bu yüzden söz konusu eserin romanla hikâyecilik arasında bir yerde olduğunu söylemek mümkündür.

On iki hikâyecilik ve "haşiye" başlığı ile yazarın okuyucuya seslendiği üç bölümden oluşan 462 sayfalık hikâyecilik derlemesinin ana temasını 1970'li yıllarda "infatih" politikasına rağmen Mısır'da yaşanan sefalet ve kapitalist değerlerin toplumda meydana getirdiği yozlaşma oluşturmuştur.

Sözlükte بصير kelimesinin çoğulu olan مصائر "algılama gücü, zekâ" anlamına gelirken²³ مصائر kelimesinin çoğulu olan مصائر "son, işin sonucu, durumun

19 Akkâd, *Sâra*.

20 Gânim, *el-Efyâl*.

21 Gânim, *er-Raculü'l-lezi fekade zillehu*.

22 İbrâhim, *el-Lecne*.

23 *el-Mu'cemü'l-vasîf*, "bsr" md.

son hali” gibi anlamlar içermektedir.²⁴ Yazar eserine seçtiği رسالة البصائر في المصائر başlığı ile Mısır'da yaşanan sosyal ve siyasî gelişmeler sonucu toplumsal yapıda meydana gelen yozlaşmaya dikkat çekerek okuyucuya farkındalık kazandırmak ve kaçınılmaz sona karşı uyararak iradelerini harekete geçirmek istemiştir.

Gitânî esere Memlûkler'den kalan ve kurucusuna izafeten Berkuk adıyla²⁵ anılan cami, medrese ve külliyyeden oluşan tarihî yapıya bekçilik eden Âşûr'un hikâyesiyle (*Ebdeu bî Hikâyeti Hârisi'l-Eser [Tarihî Eser Bekçisinin Hikâyesiyle Başlıyorum]*) başlar. Bu tarihî yapıya bekçilik yapan Âşûr romanda geleneğin de simgesi olmuş, yazar eserine başladığı bu hikâye ile kapitalist değerlerin hâkim olduğu Mısır'da yozlaşmanın boyutuna işaret etmiştir.

Hayatı boyunca dinî değerlere gösterdiği hassasiyetle betimlediği bu karakterin, hiç de ihtiyacı olmadığı halde yabancı turistlere dolar bozmak gibi ek kazançlar peşinde koşması ve onların kubbede birbirleriyle yakınlaşmasına göz yumması, Mısır'da meydana gelen değişime nasıl ayak uydurduğunu göstermektedir. “Haşiye” başlığı altında işinde oldukça başarılı ve yardım sever bir doktorun para hırsıyla müteahhitliğe başladıktan sonra yaptıklarını anlatan yazar, bütün bunlardan sonra Mısır'da yaşanan yozlaşmaya niçin şaşırdığını kendisine sormuştur.²⁶

Mecmuadaki üç farklı hikâyede; *mâ Cerâ li'l-muhârib ellezî tekâade* (Emekli Askerin Başına Ne Geldi?), *Limâzâ nazara el-muhârib ellezî tekâade ile's-sâgîrât esnâe lu'bihinne* (Emekli Asker Niçin Oynayan Küçük Kızlara Baktı?) ve *Hâzâ nebeu't-topcî* (İşte Bu da Topçunun Hikâyesi) emekli üç askerin geçim sıkıntısıyla ticarete atılmasını konu edinmiştir. 1948 ve 1967 yıllarında orduda görev aldıktan sonra emekliliğe zorlanan²⁷ ve İsrail'le uzlaşma adına görevden uzaklaştırılan bu askerler ellerine geçen az bir maaşla geçinemeyince ticarete yönelmek zorunda kalmış, ancak paravan şirketlerin ardında yapılan sahtekârlıkla yüzleştiklerinde değişime ayak uyduramamışlardır. Yazar *Vaktun dâiun* (Kayıp Vakit) başlığı altında yaşananlara olan üzüntüsünü aşağıdaki şekilde dile getirmiştir:

Akranlarımın değeri ne ile ölçülüyordu?

İlim tahsili değil mi? Başarılı olmak ve alanında en iyisi olmak değil mi? Benim zamanımda, insan aldığı eğitim ve bilgiye göre değerlendirilirdi ve bu eskiden

24 el-Mu'cemü'l-vasit, “msr” md.

25 el-Melikü'z-Zâhir Berkuk tarafından 786 (1384) yılında inşa edilen tarihî mimari eser.

26 Gitânî, *Risâletü'l-besâir fi'l-mesâir*, s. 34.

27 Gitânî, *Risâletü'l-besâir fi'l-mesâir*, s. 155.

olduğu gibi adaletsizliğin ve yoksulluğun olmadığı bir insan yaşamının garantisi için yeterliydi. Fakat meydana gelen değişim daha önce görülmemiş bir şeyi de beraberinde getirdi; insanın değeri nereden geldiğine, nasıl kazandığına bakılmaksızın topladığı ve biriktirdiği para ile ölçülmeye başlandı. [...]

Bir gün değişimin, uğruna ruhların feda edildiği öze de sirayet edeceği kimin aklına gelirdi?”²⁸

Gîtânî *Hâzâ mâ cerâ li’ş-şâb ellezî esbaha fundukiyyen* (Otelci Gencin Başına Gelenler) adlı hikâyede siyaset bilimi okuyarak ülkesini dışarıda temsil etmek arzusu taşıyan bir delikanlının başına gelenleri anlatır. Yazarın söz konusu gencin mesleği ve hayalleri üzerinde durması, Mısır’da işsizlik sorunu dramatize ederek konuya dikkat çekmesi için fırsat olmuştur. Babasının zor şartlarda okuttuğu bu genç bir referans olmadan iş bulmanın imkânsız olduğu o yıllarda yabancı müteşebbislerin ortak olduğu görkemli bir otelde iş bulmuş, yerli ve yabancı zenginlerin misafir olduğu bu yerde, patronu tarafından, kadın, erkek fark gözetmeksizin fuhşa zorlanmıştır. Buna karşı çıktığında yönetim tarafından kendisine hırsızlık iftirası atılan genç, tutuklanır.²⁹

Gîtânî söz konusu eserde fakirlik sebebiyle petrol zengini ülkelerde çalışmak zorunda kalan insanların, bu ülkelerde maruz kaldığı zorluklara da değinmiştir. *Fî mâ yelî nebeü’l-hattât ellezî râce emruhü fi’l-gurbe* (Sıradaki, Ünü Yurt Dışında Yayılan Hattatın Hikâyesi) adlı anlatıda başta hat sanatına gönül vermiş genç olmak üzere anne babasına destek olmak için yurt dışında çalışmak zorunda kalan bir grup insanın hikâyesini anlatmıştır. Ülke adı zikredilmeyen ve muhtemelen Irak olduğu düşünülen bu yerde hattat genç ülke liderini taltif eden pankartları ve iktidarın eylemlerini olumlayan afişleri yazarak zengin olmuş ancak yaptığı bir hata onun sonunu hazırlamıştır.³⁰ Yazar, kahvede gecelediği sırada çıkan yangında ölen delikanlının anne babasının durumunu üçüncü haşiyede okuyucuyla paylaşmıştır.

Yurt dışına çalışmaya giden insanların gerek iş yerleriyle gerekse kefalet sebebiyle yaşadıkları mağduriyetin anlatıldığı hikâyelerin sırasıyla adları: *Hâzihi Hikâyetün nazîfün* (Acıtcı Bir Hikâye), *Tıbkü’l-asl* (Aslı Gibi) *Tarhu’t-tesâülât* (Ortaya Atılan Sorular), *İnnî Muhbirukum bimâ cerâ min keftîlihi* (Kefilinden Başına Gelenler), *fî mâ yelî mâ cerâ li’l-Halebî* (Sıradaki Halepli’nin Başına Gelenlerin Hikâyesi) şeklindedir. Son iki hikâyede yazar başka bir Arap ülkesinde ikamet için vekâlete ihtiyaç duyan insanların hayatını sorunsallaştırmış, son anlatıda oğlunu taciz eden vekili öldüren bir babayı anlatmıştır.

28 Gîtânî, *Risâletü’l-besâir fi’l-mesâir*, s. 98.

29 Gîtânî, *Risâletü’l-besâir fi’l-mesâir*, s. 95.

30 Gîtânî, *Risâletü’l-Besâir fi’l-mesâir*, s. 253.

Yazar, *Hazâ mâ cerâ li'l-müderreseti'l-leti etemmet el-müdde* (Süresi Dolan Öğretmenin Başına Gelenler) adlı hikâyede, para biriktirmek için Körfez ülkelerinden birinde çalışan bir öğretmene Türk asıllı beden öğretmenin yüklü miktarda para karşılığı Kahire'ye eroin sokma teklifini anlatmıştır. Öğretmen teklifi kabul etmekle kalmayıp daha çok kazanmak arzusuyla eroini kendisi satarken yakalanmıştır. Yazarın iddiası bütün bu hikâyelerin gerçek oluşudur:

*Allah'ın bana görmeyi nasip ettiği 1970'li yıllarda, öyle ani dönüşler, keskin virajlar ve değişim getiren darbeler oldu ki değişmez denen şeyler bile değişti. İşte bu sebeple bildiğim, yakından gördüğüm ya da uzaktan takip ettiğim şeyleri kaydetmek, temas ettiğim kişilerin ve haklarında güvenilir insanlardan bilgi edindiğim bazı insanların durumunu yazmak istedim. Bunu gerçekten bir dostum ya da arkadaşım istediği için değil tamamen kendi arzumu yapıyorum, şöhret olmak gibi bir derdim de yok.*³¹

Yazarın bu iddiasından hareketle gerçekçi bakış açısıyla kaleme alınan bu eseri, 1970'li yıllarda toplumsal sorunların kaydını tutan anı türü olarak değerlendirmek mümkündür. Hikâyeleri çoğu defa bir sona bağlamayan yazar “daha sonra ondan bir haber alamadığı” notunu düşmektedir. Gitânî'nin dilinin o dönem roman kaleme alan yazarlar kadar sade olduğunu söylemek mümkün değildir. Bunun sebebi kendisinin Necib Mahfuz'a olan hayranlığı³² olabileceği gibi değişime duyduğu tepki olarak da düşünülebilir.

Eserin Eleştiri Hedefleri

Yüzyıllar boyu, coğrafi özellikleri sebebiyle tarımın devlet eliyle yapıldığı bir ülke olan Mısır 1952 yılında “yerli yöneticilerine” kavuşuncaya kadar tabakalaşmayı arttıracak çeşitli politikalara sahne olmuştur. Köylü vergisini ödeyemediği için toprağını kaybederken büyük araziler iktidar seçkinleri ve toprak ağalarının elinde toplanmış, halkın büyük kesiminin yaşadığı fakirlik toplumun davranış tarzını da belirlemiştir. Köyden yabancı askerlerin yanında çalışmak için şehre göç eden genç kızların fuhşa düşmesi, rüşvet ve iltimasın yaygınlaşması gibi olgular, Kahire'nin görüntüsünü değiştirmiştir. 1952 devrimi sonrası yapılan toprak reformuyla biraz nefes alan halk, rejimin kendi koltuğunu sağlamlaştırmak için yaptığı manevralarla (1967 savaşı) alışılageldiği fakirliğe yeniden mahkûm edilmiştir.

Cemal Abdünnâsir hükümetinden sonra Enver Sedat döneminde uygulanan kapitalist rejim bir yandan ülkeyi yabancı yatırıma açık hale getirirken

31 Gitânî, *Risâletü'l-Besâir fi'l-mesâir*, s. 9.

32 Yaşin, *et-Tahlilü'l-ictimâi li'l-edeb*, s. 224.

diğer yandan küresel alanda yaşanan gelişmeler, Körfez ülkelerinde meydana gelen iş imkânlarını cazip hale getirmiştir. Arka planı bu şekilde özetlenebilecek romanın eleştiri hedefleri aşağıdaki gibidir.

İşsizlik ve Göç

Eserin geneline hâkim olan tema; ebeveynlerin büyük zorluklarla okutukları çocukları mezun olduktan sonra iş bulamayınca yaşadıkları hayal kırıklığıdır. Okuyan neslin çoğu, mesleği dışında bir işte çalışmak zorunda kalmış, yabancı yatırımcılarla ortak açılan işletmelerde ahlakî deformasyon sebebiyle helalinden kazanmak güç hale gelmiştir:

*Gerçekten... Ülkesini dışarıda temsil etmek ona ne kadar yakışır, fakat onu bu göreve getirecek iltiması nereden bulacaktı? Zaman zor, imkânlar kısıtlıydı, hem oğlu dışında otelde göreve başlayan başka gençler olduğunu duymuştu. Yükselmiş, gazetelerin resimlerini neşrettiği müdür konumuna gelmişlerdi.*³³

Mesleğine uygun bir iş buluncaya kadar otelde çalışmak zorunda kalan gencin işe alınma sebebi daha sonra ortaya çıkacaktır:

Sana gelince, hızlıca ilerlemeni sağlayacak yeterliliğe sahipsin, tabii bununla fakülte diplomanı kastetmiyorum. Özellikle onu unut. Önemli olan kendindeki yeterlilikler; boyun, yakışıklılığın (Göz kırptı ve devam etti).

*Hayranların olacak, özellikle kadınlar seni görmek için otele gelecekler. Yapman gereken, onları kendinden mahrum etmeyecek şekilde uygun bir yerde durman.*³⁴

Eserde, eğitimini tamamlayabilmek için ihtiyaç duyduğu parayı biriktirmek zorunda kalan hattat gencin hikâyesi de yurt dışına gitmekle sonuçlanmış, gittiği Arap ülkesinde sebebi net olmamakla birlikte çeşitli iktidar odaklarını kızdırdığı için tutuklanmıştır. Bu durum hikâyede yeterince açık değildir.³⁵

Kefalet Sorunu

Yaşanan işsizlik sebebiyle yurt dışına göç edenlerin karşılaştığı bir diğer problem orada kalabilmek için kendilerine kefil olacak birini bulmak zorunda olmalarıdır. Orada bir düzen kurduktan sonra kefaletin sonlanmasıyla yaşamlarının alt üst olması ve kefilin minnet altında bıraktığı aileye gayriahlakî yaptırımları romanın ele aldığı konular arasındadır.³⁶ Romanda dikkat çeken bir diğer konu, Cemal Abdünnâsır'ın hedefi olan Arap Birliği

33 Gîtânî, *Risâletü'l-besâir fi'l-mesâir*, s. 56.

34 Gîtânî, *Risâletü'l-besâir fi'l-mesâir*, s. 62.

35 Gîtânî, *Risâletü'l-besâir fi'l-mesâir*, s. 452-55.

36 Gîtânî, *Risâletü'l-besâir fi'l-mesâir*, s. 451-55.

idealinin gerçekleşmeyerek kısa bir süre sonra Araplar'ın birbirini ötekileştirici bir tavra bürünmeleridir. Gitânî, bugün hâlâ tartışılan bu konunun altını çizmek istemiş, birlik olamama durumuna vurgu yapmıştır.

Küresel Yozlaşma

Gitânî'nin eser boyunca ön plana çıkardığı değişimin en büyük olumsuz çıktısı, geleneksel değerlerden uzaklaşan toplumun ahlaki olarak yozlaşmasıdır. Çalıştığı otelde kadın ve erkek müşterilerle ilişkiye mecbur bırakılan genç ve kefil adı altında ailenin küçük çocuğuna tacizde bulunan ihtiyar bunun örneğidir. İki örneğin de Arap asıllı olması ilgi çekicidir. Bu da Cemal Abdünnâsır'ın Arap birliğine dair hedefinin gerçekleşmesi bir yana Arap dünyasında yaşanan parçalanmanın başka bir kanıtıdır.³⁷

Modernitenin aile yapısında meydana getirdiği olumsuzluk ilk dönem roman yazarlarının da eleştiri konusu arasında yer almış Tevfik el-Hakim, 1944 yılında kaleme aldığı *er-Ribâtu'l-mukaddes* (Kutsal Bağlar)³⁸ ve Mahmud Teymur, *Selvâ fî Mehebbi'r-rih* (Rüzgârda Savrulan Selvâ, 1944)³⁹ adlı romanlarında modern kadının aile kavramına yabancılaşmasını eleştirmiştir. Gitânî de söz konusu eserde gözü çok yükseklerde olan karısının isteklerini karşılamak için yurt dışında çalışmaya mecbur kalan bir mühendisin hikâyesini anlatmış; bölünen bu aile yapısında kendini eve gittikçe yabancı hisseden babanın yurt dışında beyin kanaması geçirerek ölmesiyle anlatı trajik bir şekilde sonlanmışır.⁴⁰

Gitânî eroin kaçakçılığına aracılık eden öğretmen ve müteahhitliğe soyunduktan sonra değişen doktor örnekleriyle yozlaşmanın boyutuna vurgu yapmak istemiştir. Kapitalist sistem dışlarının arasına sadece fakiri değil, daha fazla para kazanma hırsına bürünen zengini de almış yeni bir ahlak ve vicdan anlayışının oluşmasına neden olmuştur.

Toplumsal Olguların Eleştirisinde Gitânî ve Diğer Roman Yazarları Arasındaki Fark

Mısır romanı yerel renkleriyle ortaya çıkmaya başladığı ilk örneklerinden itibaren Batılılaşma ile birlikte değişip dönüşmeye başlayan toplumsal yapıya odaklanmış, ülkenin bağımsızlığını elde etmesinde itici bir güç olmak yanında "Nasıl Batılılaşalım?" sorusuna da cevap aramıştır.⁴¹

37 Gitânî, *Risâletü'l-besâir fi'l-mesâir*, s. 89-90.

38 Tevfik el-Hakim, *er-Ribâtu'l-mukaddes*.

39 Teymur, *Selvâ fî mehebbi'r-rih*.

40 Gitânî, *Risâletü'l-besâir fi'l-mesâir*, s. 285-367.

41 Bunun için bk. Hüseyin, *Edib*.

İlk dönem romanlarında kadının eğitimi, eş seçme özgürlüğü, modernite karşısında tavır ve -daha çok ikinci dönem roman yazarlarının gündeminde yer alan- ülkenin bağımsızlığı gibi konular tartışılırken dikkat çeken olgu yazarların iradeye vurgu yaparak varoluşçu bir tavır sergilemesidir.

İlk Mısır romanı kabul edilen *Zeyneb* (1914) adlı eserin yayımlandığı tarihten, çalışmanın konusu olan eserin yazıldığı tarihe (1989) kadar bu alanda kalem oynatan başlıca yazarlar arasında Muhammed Teymur, Tâhâ Hüseyin, Abdurrahman eş Şerkâvî ve Necib Mahfuz'un ismi sayılabilir. Söz konusu dönemde, olana rıza gösterip eylemsiz kalma ile hayatı inşa etme iradesi gösterme arasında iki uçta tartışılan kader konusu, roman sanatında ikinciye ön plana çıkaran örneklerle işlenmiştir. Batı'da aynı dönemde gündemde olan varoluşçuluk felsefesinin de bunda payı olduğu düşünülebilir.⁴²

Varlığın özden önce geldiğini savunan bu düşünceye göre, “*İnsanoğlu ilkin vardır, sonra şu ya da budur. Kısacası insanoğlu, kendi özünü eliyle yaratmak zorundadır; kişiliğini dünya sahnesine atılarak, acı çekerek, kavga ederek yavaş yavaş belirlir ve tanımlama sonuna kadar açıktır; insanoğlu ölmeden, insanlık yok olmadan ne oldukları söylenemez.*”⁴³ Özetle insan seçimleriyle kendisini ve hayatını inşa eder.

Mısır edebiyatında Teymur'un *Selvâ fî mehebbi'r-rîh* (*Rüzgârda Savrulan Selvâ*, 1944) adlı romanında bu iki farklı uç bir arada görülür. Eserde modernite karşısında arzularına kapılıp oradan oraya sürüklenen Selvâ,⁴⁴ eylemleriyle hayatını inşa edecek iradeyi gösterdiğinde huzur bulmuştur.⁴⁵

Tâhâ Hüseyin *Duâ'u'l-keravân* (*Keravân Kuşunun Çağırısı*, 1934) adlı eserinde kocasının işlediği suç yüzünden köyünden kovulan anne ve iki kızını betimlemiş, örf ve geleneğe boyun eğip kadere teslim olan anne Zehrâ,⁴⁶

42 Bu felsefenin ilk büyük temsilcisi Danimarkalı filozof Soren A. Kierkegaard olmuş, Frederick Nietzsche, Martin Heidegger, Jean Paul Sartre, Simon de Beauvoir gibi şahsiyetler gelişmesinde etkili olmuştur.

43 Sartre, “Varoluşçuluğun Savunması”, s. 322-349.

44 “Dadı onun yakınında bir yere oturdu, kendi kendine konuşuyormuş gibi mırıldanıyordu: ‘Bu felaket başına gelmeden önce hayatına çekidüzen vereceğine söz vermiştin ama yapmadın.’ Gözlerimi yere çevirerek ona cevap verdim: Bütün bunlar Allah’ın takdiri, onun hükmüne kimse karşı gelemez” (bk. Teymur, *Selvâ fî mehebbi'r-rîh*, s. 357).

45 Teymur, *Selvâ fî mehebbi'r-rîh*, s. 363.

46 “Dünü için üzgün, yarını için ümitsiz ve bugününden vazgeçmişti. Hayat onun için geçmişte yaşadıklarından daha hafif olmayan ağır acılara gebeydi. Arkasını döndüğünde de önüne baktığında da karanlıktan başka bir şey görmüyor, sağında solunda ona yardım edecek kimseyi bulamıyordu” (bk. Hüseyin, *Duâ'u'l-keravân*, s. 27).

büyük kızı Henâdî'yi⁴⁷ töreye kurban verirken, küçük kız Âmine tek başına çıktığı yolculukta nasıl ayakta kalınacağını göstermiştir.

1952 devriminden sonra yazmaya bir müddet ara veren daha sonra sembolik romanlarla yazın hayatına devam eden Necib Mahfuz *Melhemetü'l-harâfiş* (Ayaktakımı Destanı, 1977) adlı romanında daha ilk satırlarda aynı evde, aynı terbiyeyi alarak büyüyen iki farklı karakterin tercihleriyle farklılaşan yaşamlarına dikkat çekmiştir.⁴⁸

*Gökyüzü bereketiyle Âşûr'u kutsarken Şeyh Afra Zeydân'ın, himayesindeki kardeşi Dervîş'e her geçen yıl artan öfkesi kadar Âşûr'a olan sevgisi çoğalmıştı. İkisi de aynı evde aynı terbiyeyi aldıkları halde niçin yâ rabbi? Dervîş para kazanma arzusuyla eğitimi reddederek Şeyh Afra'nın himayesinden çıkmış, daha küçük bir çocukken henüz vakti gelmeden hayata atılıp keder ve meşakkatin koynunda büyümüştü. Oysa Âşûr öyle miydi?*⁴⁹

Eserde her lider yaptıkları ve yapmadıklarıyla yaşamına bir yön çizmiş, aynı kökten üreyen nesillerin hikâyesi tercihleriyle farklılaşmıştır.

Kader kavramını en yüksek sesle tartışan yazar Şerkâvî olmuştur. *el-Ard* romanında Mısır halkının 1919 yılında İngiliz askerlerine karşı gösterdiği başarıya işaret ederek köylüyü kendisine zulmeden iktidara karşı mücadeleye davet etmiştir.⁵⁰

Mısır romanında örnekleri çoğaltılabilecek bu konu ilk defa değişim karşısında yaşanan hayal kırıklığı ile “teslimiyet”e Gitânî'nin söz konusu eserinde görülür:

Allah'ın dilediği olur. [...]

Yorgun zihnimin hatırlayamadığı bu ibareye gözüm ne zaman, nerede çarpmıştı? Adını hatırlamadığım bir kitapta, eski bir caminin girişinde ya da viran bir evin duvarında mı okumuştum yoksa eski bir bankın sırtına mı kazanmıştı? Kim bilir? [...]

47 “Korku ve dehşete, üzüntü ve ümitsizliğe doğru sürüklenirken direnmediği gibi en ufak bir tepki de vermiyordu. İnsana hâkim olan, şahsiyetini ve iradesini sökün atan utanca, geleneğe ve kutsala itaat nasıl bir güçtü” (bk. Hüseyin, *Duâu'l-keravân*, s. 51).

48 Çelenlioğlu, “Necib Mahfûz'un Ayaktakımı Romanında Varoluşçuluk Perspektifinden İktidar Olgusu”, s. 1228-1239.

49 Mahfuz, *Melhemetü'l-harâfiş*, s. 11-12.

50 “Şeyh Yûsuf ansızın, göz yaşlarıyla ıslanmış yüzü öfkeyle kasılmış bir kadının kendisine, “Yâ Şeyh Yûsuf! Dün gece benden oğlumu alan hükümete gel de bir Yâsîn oku” dediğini duydu. Şeyh Yûsuf kadının yüzüne baktı ve bir şey demedi. Yüzünde hiçbir ifade olmadan dükkânının önündeki yola gözerini dikmeye devam etti. Başka bir dünyaya bakıyor gibiydi. 1919 yılında o muhteşem günlerde asla İngilizler için Yâsîn sûresini okumuyorlar durmadan çalışıyorlardı. O hızlı çalışma günlerinde insan, Yâsîn sûresini okumayı düşünecek vakit bulamazdı. O günlerde köyü eylemleri ve sloganlarıyla dolduruyorlardı. Hayatın suskunluğunu hareketleriyle bozuyorlardı” (bk. Şerkâvî, *el-Ard*, s. 286).

*Bu ifadeyi sürekli tekrarlayıp durur, yalnız kaldığımda kâğıtların üzerine yazar, kelimelerini ve harflerini süslerim. Gerçekten Allah'ın dilediği olur. Bir imkânımız var mı olanı değiştirmeye? Her ne kadar ansızın olabilecekleri hesaba katarak geleceğe karşı temkinli olmakta bir sakınca olmasa da zamanın kendisine tesir etmediği sadece Allah'tır. O her gün dilediğini yapar.*⁵¹

Romanda sıklıkla geçen “Allah'ın dilediği olur” ifadesi bağımsızlık mücadelesini veren Mısır'da yerli yöneticilerine kavuştuktan sonra her şeyin daha güzel olması beklenirken yaşanan değişime hayıflanma ve hayal kırıklığı içermektedir.⁵² Başına gelenlere karşı çıkan kahramanların daha büyük mağduriyet yaşadıkları sonlarda-otelde gayrimeşru ilişkiye zorlanan genç itiraz ettiğinde hırsızlıkla suçlanması, oğlunu taciz eden vekili öldüren adamın idam edilmesinde- bu hayal kırıklığı vardır.

Romanın ana fikrini oluşturan kaçınılmaz değişim Herakleitos'un felsefesini akla getirmektedir.⁵³ Ona göre evrendeki her şey, bir değişim ve dönüşüm içindedir. Bu değişim süreklidir. “Nesneler ateşten kendi tozlerine dönüşerek tekâmül ederler ve aksi süreçte ona gerisin geri dönerler.”⁵⁴ Gîtânî 1970'li yıllarda Mısır'da yaşanan bu olumsuz değişimin bir gün geriye, aslına doğru olacağı ümidini de taşımaktadır:

*Değişim her şeye isabet eder. Mutlak hiçbir anlam ya da olgu yoktur. Her şey zamana ve menfaate göre görecelidir.*⁵⁵

*Dolaşırken eski sarayların okula ya da hükümet binasına dönüştüğünü gördü. Sahipleri bir gün bu hale geleceğini düşünmüş müydü? Eskisi gibi kalan hiçbir yapı yoktu. Piramitler bile değişmişti. Her şeyin bilindik bir sonu vardı.*⁵⁶

*Aklıma küçük bir çocukken kadim Kahire'nin bu eski sokağında oynadığım günler geldi. O zamanlar Kahire'de ya da gittiğim başka şehirlerde bir gün bütün bu rezilliklere şahit olacağım aklıma gelir miydi? Bunların yaşanacağı söylenseydi de inanmazdım. Benim için dünya 100 zirâdan ibaretti ve sadece yakın bir meydana gitmek bile macera dolu bir serüvendi. Allah'ın dediği oldu. [...] Bir gün şartların değişeceğine, her şeyin aslına rücu edip eşyanın doğasına döneceğine dair umut ve özlem taşıyorum. Değişime olan inancım beni güçlendiriyor zira hiçbir şey sonsuza kadar sürmüyor.*⁵⁷

Buna göre Mısır'da önüne kattığı her şeyi tahrip eden değişimin bir gün yeniden huzur ve adaleti getirmesi elbette muhtemeldi.

51 Gîtânî, *Risâletu'l-besâir fi'l-mesâir*, s. 7.

52 Zeydân, *Beyne'l-bahreyn*, s. 26.

53 Zeydân, *Beyne'l-bahreyn*, s. 26.

54 Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, s. 76.

55 Gîtânî, *Risâletu'l-besâir fi'l-mesâir*, s. 98.

56 Gîtânî, *Risâletu'l-besâir fi'l-mesâir*, s. 169.

57 Gîtânî, *Risâletu'l-besâir fi'l-mesâir*, s. 9.

Sonuç

Mısır romanı doğuşundan itibaren toplumsal yapıda meydana gelen siyasi ve sosyal değişimin nabzını tutmuş, Batılılaşma'nın getirdiği problemlerden ülkenin bağımsızlığını elde etmesi, 1952 devrimi sonrası yaşanan gelişmeler, Enver Sedat dönemi “infatih” politikası gibi pek çok gündem içeriğinde yer almıştır.

Bu süreçte genel olarak Mısır romanına hâkim olan öğreti, millî bilince işaretlerle iradeye vurgu ve bundan güç alarak yaşamı inşa etme çabasıdır. Bu süreçte roman şekil olarak da roman serim-düğüm-çözüm sıralamasında yazılmıştır.

Cemâl el-Gitânî'nin (1945-2015) *Risâletü'l-besâir fi'l-mesâir* (Değişime Bakış Risalesi, 1989) adlı eseri hikâye mecmuası şeklinde kaleme alınmasına rağmen yazarın bazan bir sonraki hikâyede bir önceki olay ya da kahramana atıfta bulunması sebebiyle literatüre roman olarak geçmiştir. Hikâyelerin ana temasını Enver Sedat döneminde gerçekleşen “infatih” (1974) politikasının sebep olduğu fakirlik, para kazanma hırsı, yozlaşma ve gayriahlakî yaşam tarzının oluşturması da buna sebepleri arasındadır.

Yazar eserde değişim temasına vurgu yapmış, sıklıkla kullandığı “Allah'ın istediği olur” cümlesiyle değişim karşısında bireyin yaşadığı çaresizliği vurgulamıştır. Değişimin kaçınılmaz olduğu dünyada tersine bir hareketle yeniden her şeyin eskisi gibi olması yazarın bütün ümididir.

On iki hikâye ve üç haşiyeden oluşan eserde yazarın öne çıkan eleştiri hedefleri; işsizlik ve göç, kefalet sorunu ve küresel yozlaşmadır. Yazar yozlaşmayı Mısır'la sınırlı tutmamış işsizlik sebebiyle Avrupa ya da petrol zengini Arap ülkelerinde yaşanan gayriahlakî tavırlara da yer vermiştir.

Mısır yerli yöneticilerine kavuştuğu Cemal Abdünnâsir döneminde gerçekleştirilen birtakım reformlara rağmen ekonomik krizi yönetememiş, Enver Sedat döneminde gerçekleştirilen *infatih* politikası tabakalaşmayı arttırırken fakirlik geleneksel değerlerde yozlaşmaya sebep olmuştur. Sosyal ve siyasi alanda toplumun nabzını tutan roman sanatı her dönemde siyasî eleştiriyi ön plana çıkarmış toplumu yapılandırma misyonu üstlenmiştir.

Her yazarın içinde doğup büyüdüğü toplumsal olguları irdelediği gibi Gitânî de söz konusu eserde Mısır toplumsalına değişim perspektifinden bakarak buna farkındalık kazandırmak istemiştir. Tarihi eserlere bekçilik yapan ve geleneğin simgesi olan Âşûr'un hikâyesiyle başladığı eserde Âşûr'un değişimi yozlaşmanın şiddetine de işaret etmektedir. Kapitalizmin getirdiği yozlaşma sadece Mısır'la sınırlı kalmayıp işçi göçü alan diğer Ortadoğu ülkeleri için de önemli bir sorunsalıdır.

Yazarın sıklıkla söylediği “Allah’ın dediği olur” ifadesi, bağımsızlığını elde eden Mısır’da gerçekleşmesi beklenen olumlu gelişmelerin tersine yaşanan hayal kırıklığıdır. Bir yandan bu kadar değişim karşısında şaşkına dönen yazar diğer yandan bir gün her şeyin aslına döndüreceği umidini de taşımaktadır. Bu değişim, yazarın topluma kazandıracağı farkındalıkla gerçekleşecektir, zira eserin içeriğinde yer alan hikâyeler Mısır’daki yozlaşmayı gözler önüne sererken okuyucuyu da buna karşı önlem almaya davet etmektedir. Gîtânî eserine ad olarak seçtiği başlıkla da bu farkındalığı he-deflemiştir.

Bibliyografya

- Akkâd, Abbas Mahmûd, *Sâra*. Kahire: el-İdâretü'l-Amme li'l-Neşr, 2006.
- Campbell, Robert B., *A'lâmu'l-edebi'l-Arabiyyi'l-mu'âsir*, I-II, Beyrut: Merkezu dirâsâtî li'l-âlemi'l-Arabiyyi'l-Muâsir, 1996.
- Cleveland, William L., *Modern Ortadoğu Tarihi*, trc. Mehmet Harmancı, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008.
- Çelenlioğlu, Asiye, “Necîp Mahfûz’un Ayaktakımı Romanında Varoluşçuluk Perspektifinden İktidar Olgusu”, *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 12/4 (2020): 1228-1239.
- Dayf, Şevkî, *el-Edebi'l-Arabiyyü'l-mu'âsir fi Mısır*, Kahire: Dârü'l-maârif, 1961.
- Dedeoğlu, Beril, *Ortadoğu Üzerine Notlar*, İstanbul: Derin Yayınları, 2002.
- Gânim, Fethî, *el-Efyâl*, Kahire: Müessesetü Rûzu'l-Yûsuf, 1998.
- Gânim, Fethî, *er-Raculü'l-lezi fekadde zillehu*, Mısır: Mektebetü Garîb, 1988.
- Gîtânî, Cemâl, *Risâletü'l-Besâir fi'l-mesâir*, Kahire: Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 1985.
- Görgün, Hilal, “Mısır: Fransız İşgali ve Sonrası”, *DİA*, 2004, XXIX, 569-575.
- Görgün, Hilal, “Urâbî Paşa”, *DİA*, 2012, XLII, 167-169.
- Hakim, Tevfik, *er-Ribâtü'l-mukaddes*, Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-âmme li'l-kitâb, 1944.
- Hüseyin, Tâhâ, *Edib*, Kahire: Müessesetü'l-Hindâvî li't-ta'lim ve's-sekâfe, 2014.
- Hüseyin, Tâhâ, *Duâu'l-keravân*, Kahire: Hindâvî, 1944.
- İbrâhim, Sun'ullah, *el-Lecne*, Beyrut: Dârü'l-kelime, 1981.
- Küçükşahin, M. Emre, “Politik Bir Fenomen Olarak Ekmek: 2008 Mısır’ında Ekmek İsyanı”, *Contemporary Research in Economics and Social Sciences*, 2/2 (2018): 317-347.
- Mahfuz, Necib, *Melhametü'l-harâfîş*, Kahire: Dârü'l-Mısır li't-Tıbâa, 1977.
- Mustafa, İbrâhim v. dğr., *el-Mu'cemü'l-vasit*, Kahire: Mektebetü's-şurûk ed-Düveliyye, 2005.
- Nessâc, Seyyid Hâmid, *Tatavvuru'l-fenni'l-kissati'l-kasîra fi Mısır*, Kahire: Dârü'l-maârif, 1981.
- Sartre, Jean-Paul, “Varoluşçuluğun Savunması”, trc. B. Onaran, *Türk Dili*, 42/349 (1981): 322-349.
- Şerkâvî, Abdurrahman, *el-Ard*, Kahire: Dârü's-şurûk, 1990.
- Şerkâvî, Abdurrahman, *el-Fellâh*, Kahire: Müessesât b. Abdullah, 1973.
- Şerkâvî, Abdurrahman, *Kulûb hâliye*, Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmme li'l-kitâb, 1986.
- Teymur, Mahmud, *Selvâ fi mehebbi'r-rih*, Kahire: Mektebetü'l-âdâb, 1947.
- Turan, Mahmut - Muhammed Hüseyin Dal, “Mısır Tarihinde Enver Sedat Dönemi”, *ASOS Journal: Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, 6/78 (2018): 306-323.
- Yâsin, Seyyid, *et-Tahlîlû'l-İctimâî li'l-Edeb*, Kahire: Mektebetü Medbûlî, 1991.
- Zeller, Eduard, *Grek Felsefesi Tarihi*, trc. Ahmet Aydoğan, İstanbul: Say Yayınları, 2022.
- Zeydân, Yûsuf, *Beyne'l-Bahreyn*, Mısır: es-Sâ'id li'n-neşri ve't-tevzî, 2019.

Extended Summary

The transformation instigated by capitalism within the structure of Egyptian society in Jamal al-Ghitani's *Risalat al-Basair fi al-Masair* (Treatise on the View of Change)

The art of the novel in Egypt has developed a tendency to be sensitive to social and political events. Westernization, economic problems as a British colony, the struggle for independence, the 1952 Revolution, the disappointments after the revolution, and the consequences of Anwar Sadat's liberal policies were the main subjects of these novels. The authors have focused on the issues brought about by Westernization and the idea that the individual can build their own life by making their own decisions in the struggle for independence. The prominent works emphasize the importance of the individual's acts with an approach similar to Existentialist philosophy. For example, novels such as Taymur's *The Selva that Flutters in the Wind*, Taha Hussein's *The Call of the Keravan Bird*, and Mahfuz's *The Saga of the Rabble* reflect this approach. These works, as well as reflecting the dynamics of the country's daily life, have also changed in form over time; the classical stories written by Taymur under the influence of Maupassant have been transformed by the postmodern approach. While following these dynamics, the authors emphasized the Egyptian consciousness and defended the main idea that "the individual will build his/her life with his/her choices" in the problems brought about by Westernization, in the struggle for independence, and in the economic dilemma of the country.

Ghitani's *Treatise on the View of Change* deals with the corruption during Anwar Sadat's era and the effects of the *Intifah* (*The Open Door*) policy on society. This policy opened the country to foreign investors in order to improve the economy and reshaped the social structure by integrating capitalist values. However, instead of reducing the country's debts, this move brought a greater burden. Ghitani describes the deterioration in social life caused by Westernization and capitalism with impressive stories. With the phrase "God's will be done," which appears frequently in the novel, he draws attention to the fact that the gains made after the 1952 Revolution are inadequate. The novel brings to mind Heraclitus' philosophy of constant change; change is inevitable, and he keeps waiting for the change. In this philosophy, whose greatest representative is the Danish philosopher Søren Kierkegaard, man finds his essence through his actions and choices.

The primary theme of the novel is the disappointment faced by the children of impoverished families after graduation. Young people, compelled to go abroad due to unemployment, encounter challenges such as finding a guarantor to secure their stay. Additionally, the ideal of Arab unity promoted during the Abd al-Nasser era quickly transformed into a mindset where Arabs began to marginalize one another. The major negative outcome of the change that Ghitani foregrounds throughout the work is the degeneration of society. The young man who is forced to have sexual relations with male and female customers in the hotel where he works and the old man who harasses the child member of the family under the name of guarantor are examples of this. It is interesting that both examples are of Arab origin.

In the light of this information, Jamal al-Ghitani's (1945–2015) *Risalat al-Basair fi al-Masair* (*Treatise on the View of Change*) is best understood as a collection of stories, although it was referred to as a novel in the literature. It is called a novel probably because the author sometimes refers to the previous event or character in the next story. In the work, Ghitani tells the story of an engineer who is forced to work abroad in order to meet the demands of his wife, who has very high aspirations; the narrative ends with the death abroad by cerebral hemorrhage of the father, who feels increasingly alienated from home in this divided family structure. Ghitani shows the widespread corruption in society with striking examples, from young people being forced to have sexual relations with customers in hotels to the harassment of young people by the elderly who act as guarantors. The impact of the capitalist system has led not only the poor but also the rich to moral decadence. The author emphasizes the extent of this corruption with characters such as teachers who mediate heroin trafficking and doctors who have undergone ethical changes.

The Egyptian novel has become an important tool for reflecting the traces of social changes and the effects of the country's political-economic turmoil on the individual and society. Social deterioration, corruption, and the search for identity caused by processes such as Westernization, the struggle for independence, and the policies of *The Intifāh* (*The Open Door*) have been the main themes of the authors' works. The work of Jamal al-Ghitani addresses this transformation through the choices and responsibilities of the individual, while also shedding light on the moral dilemmas caused by Egypt's integration into the capitalist system. These works are not only literary narratives but also documents that record Egypt's social memory and the adventure of change.

Kazvîni'nin Acâibü'l-mahlûkât ve Garâibü'l-mevcûdât Nüshalarındaki Çin Denizinde ve Adalarında Yaşayan Hayvan ve Kavim Tasvirleri

HAYRUNNİSA TURAN*

Öz

Bu çalışmada Zekeriyâ b. Muhammed el-Kazvîni'nin (ö. 682/1283) ana hatlarıyla kozmografya ve coğrafya alanında kaleme alınmakla beraber, oldukça geniş konu yelpazesine sahip meşhur eseri *Acâ'ibü'l-mahlûkât ve garâ'ibü'l-mevcûdât*'ın "Süfliyyât" başlıklı ikinci makalesindeki "Bahrü's-Sîn" (Çin denizi) başlığı altında sıralanan çeşitli adalarla bu adaların çevresinde yaşayan sıra dışı hayvanların ve kavimlerin tasvirleri incelenmektedir. Eserde su küresine dair bölüm kapsamında bilgi verilen denizler arasındaki Çin denizi, Bahrü'l-muhît'e bağlı ve onun ardından gelen en büyük deniz olarak tanımlanmaktadır. İnsanların ulaşabildiği çok sayıda adaya sahip olduğu bildirilen bu denizdeki adalardan bazıları eserde Zâbec, Râminî, Vakvak, Selâhî, Benân ve Etverân isimleriyle tanıtılmıştır. Bu adaların üzerinde ya da kendilerini kuşatan denizin içinde yaşayan sıra dışı özelliklere sahip kanatlı kedi, misk kedisi ve faresi, beyaz benekli kırmızı dağ keçisi, manda ve koça benzeyen beyaz maymun, manda ve fil yiyen yılan, her dili konuşan papağan, eşeğe benzeyen gergedan, kuyruksuz manda, devasa kaplumbağa, taşa dönüşen yengeç, çeşitli kuş ve balık türleri gibi hayvanların yanı sıra dış görünüşü itibarıyla insana ait özellikler taşımakla beraber, vahşi tabiatlara sahip ve dilleri anlaşılmayan çeşitli çıplak kavimler hakkında eserde ayrıntılı rivayetlere yer verilmiştir. Bu makale kapsamında eserin XIII. yüzyıldan XIX. yüzyıla kadar farklı dönemlere ait çeşitli nüshalarındaki konuya ilişkin metinler ve tasvirler incelenerek benzerlik ve farklılıklar açısından değerlendirmeye tâbi tutulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kazvîni, *Acâ'ibü'l-mahlûkât*, Çin denizi, adalar, hayvanlar, kavimler.

* Doç.Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Sanat Tarihi Bölümü / Assoc. Prof., Ondokuz Mayıs University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of Art History. Samsun, Türkiye. ORCID: 0000-0001-8251-8556 e-posta: nisacakmakci@hotmail.com

DOI: 10.26570/isad.1580407 • Geliş/Received 06.11.2025 • Kabul/Accepted 28.04.2025

Atıf/Citation Turan, Hayrunnisa, "Kazvîni'nin Acâibü'l-mahlûkât ve Garâibü'l-mevcûdât Nüshalarındaki Çin Denizinde ve Adalarında Yaşayan Hayvan ve Kavim Tasvirleri", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 54 (2025): 169-201.

Depictions of Animals and Peoples from the Chinese Sea and its Islands in Copies of Qazwini's *Ajā'ib Al-Makhlūqāt wa Gharā'ib Al-Mawjūdāt*

Abstract

Qazwini's (d. 1283) cosmographic and geographic work, *Ajā'ib Al-Makhlūqāt wa Gharā'ib Al-Mawjūdāt*, includes four introductions, two main chapters, and an epilogue. The first chapter deals with celestial realms (the Lunar Sphere) and the second with earthly ones (the Sublunar Sphere). This study researches depictions of unusual animals and peoples from the Sublunar Sphere, specifically the Chinese Sea and its islands according to the second chapter entitled "al-Sufliyyat." The Chinese Sea is the biggest sea in the world other than Bahr al-Muhit, which surrounds it and contains many named islands including Zabaj, Ramini, Waqwaq, Salahi, Banan, and Atwaran. According to Qazwini each of these islands can be reached by people. The work gives information and detailed stories about real and fantastical as well as oddly behaving and oddly featured creatures including winged cats, civet cats, musk rats, red mountain goats with white spots, monkeys similar to buffalos and rams, large snakes with a diet of buffalos and elephants, omnilingual parrots, rhinoceroses similar to donkeys, buffalos without tails, huge turtles, petrified crabs, various birds and fishes, and naked humanoids with wild natures who are occasionally cannibalistic. Some of these humanoids fly with wings or live in trees. This study analyzes the depictions of these creatures, evaluating their similarities and differences, in several copies of Qazwini's work from different periods between the thirteenth and nineteenth centuries.

Key Words: Qazwini, *Ajā'ib Al-Makhlūqāt*, the Chinese Sea, Islands, Animals, Peoples

Giriş

Zekeriyyâ b. Muhammed el-Kazvîni'nin (ö. 682/1283) genel çerçeve itibarıyla semavat ve arzın olağanüstü, olağan dışı ya da sıradan vasıflarını tanıtmak ve okuyucuların yaratılmış çeşitli oluşumlar hakkında tefekkür etmesini sağlamak amacıyla kaleme aldığı¹ *Acâ'ibü'l-mahlûkât ve*

- 1 Kazvîni eserini telif etmesinde, vaktiyle Allah Teâlâ'nın yarattığı hayret verici (acâib) ve alışılmadık (garâib) şeyler üzerinde derin düşüncelere dalmasının teşvik ediliğinden bahsetmektedir (bk. Kazvîni, *Acâ'ibü'l-mahlûkât*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1832, vr. 1^b). Sonrasında yazar, Hz. Peygamber'in "Bana eşyayı (mevcudatı) olduğu gibi göster" şeklinde duası üzerine her ne zaman incelemelerinde derinlere dalsa Allah Teâlâ tarafından hidayetinin, kesin bilgisinin, nurunun ve doğruluğunun arttığını bildirmektedir. Ayrıca Hz. Peygamber'in "Allah'ın yarattıkları hususunda tefekkür ediniz" hadisini hatırlatan Kazvîni, akla yatkın şeyler üzerinde düşünmenin ancak ilim ve talimde tecrübesi olan, ahlakını güzelleştirmiş ve nefsini terbiye etmiş kişiyi sonuca ulaştıracağını, böylelikle bu kişinin basiret gözünün açılacağını ve her şeyde bazılarının kavramada acze düştüğü hayranlık uyandıran bir taraf göreceğini ifade etmektedir (bk. Kazvîni, *Acâ'ibü'l-mahlûkât*, Cod. Arab, nr. 464, vr. 1^b-2^a; Süleymaniye Ktp., Yeniciami, nr. 813, vr. 1^b-2^a; MS, Or. quart., nr. 1828, vr. 2^a-b; [2000], s. 8). İlhanlı hükümdarları Hülâgû ve Abaka Han dönemlerinde Bağdat valiliğinde bulunduğu bilinen İranlı tarihçi ve devlet adamı Alâeddin Atâ Melik Cüveynî'nin (ö. 1283) muhtemelen hamiliğini elde eden Kazvîni, eserini Cüveynî'ye ithaf etmiştir (bk. Lewicki, "Al-Kazwini, Zakariyya", s. 865).

garâ'ibü'l-mevcûdât adlı eserinin, telif edildiği andan itibaren farklı çevreler tarafından büyük ilgiye mazhar olduğu anlaşılmaktadır. Arapça aslından Farsça'ya ve Türkçe'ye çevrilen eserin, her üç dilde de istinsah edilmiş nüshalarına XIII. yüzyıl sonlarından başlayarak İslam ülkelerinin farklı coğrafyalarında resimler yapılmıştır.² Yurt içi ve yurt dışındaki müze ve kütüphanelerde çok sayıda Arapça, Farsça ve Türkçe nüshası tespit edilen eseri dört mukaddime, iki makale ve hatime bölümleri üzerine tertip eden Kazvîni, birinci makalesinde ulviyyât (ay üstü âlemi) hakkında bilgi vermektedir. On üç nazardan (bölüm) oluşan bu bilgiler feleklerin hakikati, şekilleri ve hareketleri; semavatın sakinleri olan melekler; gece, gündüz, Arabî, Rûmî ve Fârisî aylarla mevsimler gibi zamanla ilgili konuları ihtiva etmektedir. Eserin süfliyyât (ay altı âlemi) hakkındaki ikinci makalesi de çeşitli nazar ve fasıllardan oluşmakta olup, dört unsur; ateş, hava, su ve yer kürelerine dair bilgiler içermektedir. Eserin birinci makalesine kıyasla oldukça kapsamlı bu makale, denizler, adalar, kuyular, madenler, bitkiler, hayvanlar, insanlar, cinler, devler ve kuşlar hakkında derin bilgi dağarcığına sahiptir.³ Kazvîni "Süfliyyât" başlıklı ikinci makalesinde ağırlıklı olarak yer yüzü ve yer yüzünü kuşatan su küresine ilişkin rivayetler üzerinde durmuştur. Bu çalışmanın konusunu teşkil eden, Çin denizi ve adalarına dair canlılar hakkındaki bilgi dağarcığı da su küresi başlığı altında ele alınmış aktarımlar arasındadır.

Doğa olaylarına ilişkin şaşırtıcı, anlaşılması zor ya da tuhaf şeylerin tanımlayıcı tarihçesinin ilk defa Aristo tarafından milattan önce III. yüzyılda kataloglar halinde derlendiği bilinmektedir. Çoğu Ortaçağ yazarının kabul ettiği üzere büyük ölçüde Uzakdoğu, Afrika ve Hindistan'a özgü olduğu düşünülen sıra dışı oluşumların uzun ve zengin tarihçesinin, Geç Roma dönemi ansiklopedi yazarlarından bilhassa Yaşlı Plinius, Solinus, Hippolu Augustine, Sevallalı Isidore ve Büyük İskender figürüyle ilişkili geniş çaplı bir edebiyatın yazarları tarafından gelenekselleştirildiği anlaşılmaktadır. Doğu ırklarına dair acayip türlerin ele alındığı Ortaçağ Batı kaynakları arasında VIII. yüzyılda yazıldığı düşünülen *Liber Monstrorum* ve *Tractatus Monstrorum* adlı iki risalenin ön plana çıktığı görülmektedir.⁴ Arap edebiyatında ise çok sayıda Ortaçağ yazarını etkileyecek şekilde, acayip ve garip unsurlarla ilgili ilk sistematik derleme Kazvîni tarafından gerçekleştirilmişse de konuya ilişkin ilk unsurların IX. yüzyılın başında Câhiz'in (ö. 255/869) *Kitâbü'l-Hayevân* isimli eserinde görülmeye başlandığı bilinmektedir.⁵ Bu eser aynı zamanda Kazvîni'nin eserinin kara ve deniz hayvanları

² Bağcı v.dğr., *Osmanlı Resim Sanatı*, s. 201.

³ Kut, "Acâ'ibü'l-Mahlûkât", s. 315.

⁴ Daston-Park, *Wonders and the Order of Nature*, s. 24, 26.

⁵ Rabbat, "Ajib and Gharib", s. 106.

hakkındaki bölümü için temel kaynağı oluşturmaktadır.⁶ Ancak Allah'ın yaratmış olduğu hayrete düşürücü mânada her türlü acayip şeyin bilgisini içeren Kazvî'nin eseri, bu alanda inceleme yapan bütün araştırmacılara göre acayip edebî türünün ilk örneğini temsil etmektedir.⁷ Eserini X. yüzyıla ait *İhvân-ı Safâ Risaleleri* ile aynı şekilde düzenleyen⁸ Kazvî'den yüzyıl kadar önce İran edebiyatında Ahmed et-Tûsî (XII. yüzyıl) tarafından aynı isimle bir eser kaleme alınmışsa da bu eser bölümleri itibarıyla Kazvî'nin tertibinden farklılık göstermektedir. Tûsî'nin eseri on rükne bölünmüş ve rükünler de fasıllara ayrılmıştır. Rükünler ana hatlarıyla göklerin, gökle yer arasının ve yerin acâibi; denizler, dağlar, kıymetli taşlar, kayalar; şehirler, mescitler, kiliseler, sinagoglar; ağaçlar, bitkiler, ilaçlar; kazılmış suretler; insan; cinler; kuşlar, kara ve deniz hayvanlarıyla ilgili konulardan müteşekkildir.⁹ Ayrıca Kazvî'nin eseri çok daha fazla beğenilip şöhret bulan, Farsça'ya ve Türkçe'ye en çok tercüme edilen eser olmuştur. Eserin XIV. yüzyıldan itibaren yapılmış çok sayıda Türkçe tercümesi bulunmaktadır.¹⁰

Kazvî, "Süfliyyât" makalesine madenlerin, bitkilerin ve hayvanların aslını oluşturan dört unsuru yani ateş, hava, su ve toprağı zikrederek başlamaktadır. Eserde ateş ve hava küreleriyle ilgili kısa bilgilerin ardından dördüncü nazar başlığı ile daha kapsamlı malumatın yer aldığı su küresine dair bölüme geçiş yapılmakta, suyun mekânının hava küresinin altında ve yerkürenin üzerinde olduğu bildirilmektedir.¹¹ "Denizlerdeki Acayip Haller Hakkında Bölüm" başlığı altında sırasıyla çeşitli denizler ve bu denizlerle ilgili acayiplikler hakkında bilgi veren Kazvî, diğer bütün denizleri kuşatan büyük bir deniz olarak bahsettiği Bahrü'l-muhî'tin ardından bu denizin bir kolu halindeki Bahrü's-Sîn'in (Çin denizi) zikrine ilişkin fasılla esere

6 Moor-Rezvan, "Al-Qazwîni's 'Ajâ'ib Al-Makhlûqât", s. 50.

7 Hees, "The Astonishing: A Critique and Re-Reading", s. 102, 105.

8 Badiee, "The Sarre Qazwîni", s. 97.

9 Kut, "Acâibü'l-Mahlûkât", s. 316.

10 Kut, "Türk Edebiyatında Acâibü'l-Mahlûkât", s. 2, 9. Mevcut Türkçe tercümelerin büyük çoğunluğunun Kazvî'nin eserinden ziyade Farsça nüshalara dayanarak Tûsî'nin tertibini takip ettiği, bir kısmının da Kazvî'nin düzenine uymakla beraber içerik açısından farklılık arzettiği anlaşılmaktadır. Bu tercüme nüshalarının metni üzerine çok sayıda tez çalışması gerçekleştirilmiş olup bunlardan bazıları için bk. Yanıç, *Hâce Hatîb Mahmud Er-Rumî ve Harîdetü'l-A'ayib ve Ferîdetü'l-Garâyib Tercümesi*; Göl, *Ali bin Abdurrahman 'Acâibü'l-Mahlûkât (1.-35. Varak)*; Yıldırım, *'Acâibü'l-Mahlûkât (106-140. varak)*; Al, *'Acâibü'l-Mahlûkât Giriş, Metin, İnceleme, Dizin-Sözlük*; İnan, *'Acâibü'l-Mahlûkât, Sarıkaya, Rükneddin Ahmed'in Acâibü'l-Mahlûkât Tercümesi*; Gedizli, *'Acâibü'l-Mahlûkât*; Erdem, *Mir'ât-ı 'Acâibü'l-Mahlûkât*.

11 Kazvî, *Acâibü'l-Mahlûkât* (Cod. Arab, nr. 464, vr. 56^a-b; Yenicami, nr. 813, vr. 43^a-b; Şehid Ali Paşa, nr. 1832, vr. 38^a-b; Cod. Arab, nr. 463, vr. 65^a-b; MS, Or. quart., nr. 1828, vr. 111^b-112^a; [2000], vr. 97-98; Oğuz, *Sürûri'nin Kitâbü'l-'Acâibü'l-'Garâib'i*, s. 411-415).

devam etmektedir. Bu bölümde coğrafya ve tarih alanındaki âlimlerle, seyyah ve tüccarların rivayetlerine yer veren Kazvî, Bîrûnî (ö. 453/1061), İbnü'l-Fakih (ö. IV/X. yüzyıl) ve Muhammed b. Zekeriyâ er-Râzî'ye (ö. 313/925) sıklıkla atıfta bulunmaktadır.

Bu çalışmada Çin denizinde bulunan adaların üzerinde ya da çevresinde yaşayan çeşitli hayvanlarla kavimlere yönelik rivayetler ve tasvirler incelenmekte, farklı dillerde ve dönemlerde istinsah edilmiş bazı nüshalar vasıtasıyla gerek içerik gerekse resim geleneği açısından konu değerlendirmeye tâbi tutulmaktadır. Söz konusu nüshaların da birkaç yüzyıl öncesiyile aynı işlevi gerçekleştirerek eğitilmiş halkın doğal yaşam bilimi konusundaki merakına cevap verdiği¹² anlaşılmaktadır. Bu amaçla eserdeki metin çevirisinde ve tasvirlerin mukayesesinde müracaat edilen Arapça nüshalar 1280 tarihli Münih nüshası (München Bayerische Staatsbibliothek, Cod. Arab, nr. 464), İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki 1322 tarihli (Yenicami, nr. 813) ve 1463 tarihli (Şehid Ali Paşa, nr. 1832) nüshalar, 1770 tarihli Münih nüshasıyla (Cod. Arab, nr. 463) 2000 yılında Beyrut'ta basılmış kitaptır. İstifade edilen Farsça nüshalar Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki 1422 tarihli (Fâtih, nr. 4171), 1424 tarihli (Laleli, nr. 1991) ve 1501 tarihli (Fâtih, nr. 4172) yazmalardır. Türkçe nüshalar ise Sürûrî (ö. 1561) tarafından tercüme edilmiş,¹³ Manisa Yazma Eser Kütüphanesi'nde yer alan 1552 tarihli nüsha (45 HK 3109),¹⁴ Millî Saraylar Başkanlığı Yazma Eser Kütüphanesi'ndeki XVI. yüzyılın sonlarına tarihlendirilen nüsha (nr. A-3632) ve 1854 tarihli Berlin nüshasıdır (Berlin Staatsbibliothek, MS, Or. quart. nr. 1828). Çalışma kapsamında incelenen el yazmaları arasında yalnızca 1463 tarihli nüsha tasvir içermemektedir. Kazvî hayattayken kaleme alınan 1280 tarihli Arapça nüshanın müellif denetiminden geçtiği düşünülmekte olup, bu nüsha aynı zamanda bilinen en erken tarihli tasvirli nüshadır.¹⁵

12 Rührdanz, "Illustrated Persian Ajâ'ib Al-Makhlûqât Manuscripts", s. 40.

13 Doğrudan Kazvî'nin eseri üzerinden yapıldığı bilinen ve defalarca istinsahı gerçekleştirilen bu tercüme, edebiyatımızın önemli isimlerinden olup Sürûrî lakabıyla tanınan Mustafa b. Muslihuddin b. Şa'bân'a (ö. 1561) aittir. Kanûnî Sultan Süleyman'ın oğlu Şehzade Mustafa'nın hocalığını üstlenen Sürûrî, öğrencisinin Mekkeli bir tüccardan satın aldığı Kazvî'nin eserini kendisinden tercüme etmesini istemesi üzerine eseri tercüme etmeye başlamıştır. Ancak 1552-53 yılında eserin ikinci makalesinin tercümesi tamamlandığı sırada, Şehzade Mustafa'nın babası tarafından öldürülmesiyle büyük bir sarsıntı geçiren Sürûrî tercümeyi tamamlamadan bırakıp inzivaya çekilmiştir. Yarım kalan bu tercüme Mehmed b. Mehmed Rodosîzâde tarafından tamamlanmıştır (1701-2) (bk. Kut, "Türk Edebiyatında Acâibü'l-Mahlûkât", s. 2-8).

14 Bu nüshanın transkripsiyonlu metni bir tez çalışmasında sunulmuş olup, bu nüshaya dair mukayese çalışması ilgili tezdeki metin üzerinden gerçekleştirilmiştir (bahsi geçen çalışma için bk. Oğuz, *Sürûrî'nin Kitâbü'l-Acâibü'l-Garâib'i*).

15 Berlekamp, *Wonder Image and Cosmos*, s. 14-15.

Söz konusu nüshalar üzerinden metin muhtevastındaki bazı ilavelerin ya da farklılıkların yanı sıra dönemsel açıdan bazı tasvirlerle yönelik rağbetin ve tasvirlerin uygulanış biçiminin tespiti gerçekleştirilmektedir. Tasvirlerin karşılaştırılmasında kronolojik sıra esas alınmıştır. Eser nüshalarındaki “Çin Denizi” başlığı altında sırasıyla Zâbec, Râminî, Vakvak, Selâhî, Benân ve Etverân adaları hakkında bilgi ve görsellere yer verilerek, bu denizde bulunan acayip hayvanlardan bahisle bu bölüm nihayetlendirilmektedir. Bu çalışma kapsamında gerek adı geçen adalar üzerinde gerekse Çin denizinde yaşayan, sıra dışı özelliklere sahip hayvanlarla dış görünüş itibariyle insana benzer vasıflara sahip olmakla beraber vahşi tabiatlarıyla ön plana çıkan, çıplak, kanatlı ya da yamyam bazı kavimler hakkında ayrıntılı bilgi ve görseller sunulmaktadır.

Kazvî’nin söz konusu eseri hakkında gerçekleştirilen mevcut çalışmalarda genel itibariyle eserin tek bir nüshasının ve bu nüshadaki tasvirlerin yüzeysel bilgilerle değerlendirildiği, dolayısıyla eserdeki çeşitli konular hakkında ayrıntılı ve mukayeseli bilgilere yer verilmediği anlaşılmaktadır.¹⁶ Bu sebeple kaleme alındığı tarihten itibaren astronomiden coğrafyaya, botanik ve zoolojiden tıp bilimlerine kadar pek çok alanda kapsamlı bilgi birikimine sahip bu eserin tafsilatlı olarak incelenmesi önem arz etmektedir. Bu sayede günümüz araştırmacılarının, eserin telif edildiği döneme dair bilimsel merak, eğilim ve birikim dünyası hakkında farkındalığının artmasıyla mevcut bilimsel birikim arasında köprü kurabilmesi mümkün olacaktır. Makale hacmi göz önünde bulundurularak, eserdeki belirli bir konu başlığını bütün ayrıntılarıyla ve çeşitli dönemlere ait üç farklı dildeki nüshaların mukayesesi üzerinden inceleyen bu çalışmanın acayip literatürüne katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Çin Denizi (Bahrû’s-Sîn)

Doğuda Bahrû’l-muhît’e (Büyük Okyanus) bağı olan bu deniz batıda Bahrû’l-Kulzüm’e (Kızıldeniz) uzanmakta olup, Bahrû’l-muhît’ten sonraki en büyük denizdir. Bu denize Bahrû’l-Herkend de denilmektedir. Derinliği fazla olan bu denizde çok sayıda devasa dalgalar oluşmaktadır. Denizcilerin bildirdiği üzere bütün gelgitler bu denizde gerçekleşmektedir. Ebû Reyhân Hârizmî *Âsâru’l-Bâkiye* olarak adlandırılan eserinde, Bahrû’s-Sîn’deki yuvarlak biçimli¹⁷ bir balığın denizin dibinden su yüzeyine çıkmasının denizin dalgalanmaya başlamasına işaret ettiğini belirtmektedir. Deniz

16 Bahsi geçen mevcut çalışmaların bir kısmı bu çalışma kapsamına dahil edilmiş olup, konuyla ilgili bazı tez çalışmaları için ayrıca bk. Başkan, *Manisa İl Halk Kütüphanesi’nde 45 Hk. 5355 No’da Kayıtlı Sürûri Çevirisi*; Keçelioglu, *Türkçe Aca’ib ü’l-Mahlukat*.

17 Balığın şekline dair ayrıntı Türkçe nüshalarda yer almakta olup “değirmi” kelimesiyle ifade edilmektedir.

sakinleşmeye başladığında ise denizdeki meşhur bir kuş yumurtlamakta ve denizin derinliklerinden başkasını bilmeyen bu kuş karaya çıkmamaktadır. Bu denizde sayılamayacak kadar çok ada bulunmaktadır. Denizdeki değerli tanelerin bulunduğu tatlı suda inci avcılığı yapılmaktadır. Bu denizin bazı adalarında ise altın çıkmaktadır. Bu adalarda acayip görünümlü hayvanlar yaşamaktadır. Bu denizde oluşan girdabın bulunduğu yere gelen gemiler buradan kurtulamamaktadır.¹⁸

Çin Denizinin Adaları Hakkında Bölüm (Fasl fî Cezâir-i Bahri's-Sîn)

Çok sayıda adası bulunan bu denizin bazı adaları meşhur olup, bu adalara insanlar ulaşabilmektedir.

Zâbec Adası¹⁹ (Cezîretü Zâbec)

Çin ile Hindistan'ın uzak diyarları sınırında yer alan büyük bir adadır. Bu adayı Mihrac isimli bir melik yönetmektedir. Muhammed b. Zekeriyya er-Râzî, Mihrac'ın günlük topladığı verginin her biri 600 dirhem değerindeki 200 altına ulaştığını belirtmektedir. Türkçe nüshalarda ayrıca bu adanın dağlarında ağaçlar gibi dallı budaklı altın bittiği belirtilmektedir. İbnü'l-Fakih bu adada benzerine başka bir yerde rastlamadığı garip şekilli hayvanlar gördüğünü bildirmektedir. Bir cins kediye benzeyen bu hayvanların yarasa kanadına benzeyen ve kulak bitiminden kuyruğa kadar uzanan kanatları bulunmaktadır (Resim 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7). Bu çalışma kapsamında incelenen en erken tarihliden en geç tarihliye kadar nüshaların çoğunda tasvirine rastlanan bu hayvan Arapça ve Türkçe nüshalarda tek başına resmedilmişken, yakın tarihli Farsça nüshalarda adada yaşayan diğer bazı hayvanlar eşliğinde resmedilmiştir. 1422 tarihli nüshadaki figür kompozisyonun sol üst köşesindeyken (Resim 3), 1424 tarihli nüshadaki figür kompozisyonun sol alt köşesindedir (Resim 4). Erken tarihli nüshalarda söz konusu hayvan aslan ya da kaplana benzer şekilde tasvir edilmişse de (Resim 1, 2, 3, 4) geç tarihli örneklerde koyun ya da tavşan benzeri figürlerle yer verilmiştir (Resim 6, 7). Tasvirlerden ikisinde metinde geçtiği üzere yarasa kanatlarını andıran kanatlar kullanılmışsa da (Resim 2, 5), diğer örneklerde farklı kanat türleriyle karşılaşılmaktadır. Tasvirler arasında 1854

18 Kazvîni, *Acâibü'l-Mahlûkât* (Cod. Arab, nr. 464, vr. 58^b; Yenicami, nr. 813, vr. 45^a; Fâtih, nr. 4171, vr. 66^b-67^a; Lâleli, nr. 1991, vr. 76^a; Şehid Ali Paşa, nr. 1832, vr. 40^a; Fâtih, nr. 4172, vr. 69^b-70^a; Cod. Arab, nr. 463, vr. 67^b; MS, Or. quart., nr. 1828, vr. 116^b-117^a; [2000], vr. 101-102; Oğuz, *Sürûri'nin Kitâbü'l-Acâibü'l-Garâib'i*, s. 427-428).

19 Bu ismin yazılışı *Zâbec*, *Râbec*, *Râbec*, *Râyec* ya da *Râbeh* şeklinde nüshadan nüshaya farklılık arz etmektedir. 1280 tarihli nüsha ile bazı Farsça nüshalarda *Zâbec*, Türkçe nüshalarda *Râyec* olarak geçmektedir.

tarihli nüshadaki figür gerek gelişigüzel çizimi gerekse rengârenk kanatlarıyla dikkat çekmekteyken (Resim 7), en titiz işçiliğe, minyatür sanatında en gelişmiş ve zengin örneklerin görüldüğü XVI. yüzyıl sonlarına tarihlenen Türkçe nüshada rastlanmaktadır (Resim 5).



Resim 1: Zâbec adasındaki kediye benzer kanatlı hayvan, 1280
(Cod. Arab, nr. 464, vr. 58^b).



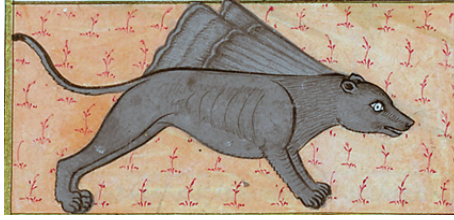
Resim 2: Zâbec adasındaki kediye benzer kanatlı hayvan, 1322
(Yenicami, nr. 813, vr. 44^b).



Resim 3: Zâbec adasında yaşayan bazı hayvanlar, 1422
(Fâtih, nr. 4171, vr. 67^b).



Resim 4: Zâbec adasında yaşayan bazı hayvanlar, 1424
(Lâleli, nr. 1991, vr. 76^b).



Resim 5: Zâbec adasındaki kediye benzer kanatlı hayvan, XVI. yüzyıl sonları
(nr. A-3632, vr. 99^b).



Resim 6: Zâbec adasındaki kediye benzer kanatlı hayvan, 1770
(Cod. Arab, nr. 463, vr. 68^a).



Resim 7: Zâbec adasındaki kediye benzer kanatlı hayvan, 1854
(MS, Or. quart., nr. 1828, vr. 118^b).

Bu adada ayrıca antiloba benzeyen kırmızı renkli ve beyaz benekli dağ keçileri bulunmaktadır. Kuyrukları geyik kuyruğuna benzeyen bu hayvanların etleri ekşidir (Resim 3, 4, 8, 9, 10, 11, 12, 13). Bu hayvanın tasvirlerinde tanıma uygun biçimde antilop, geyik ya da keçi türünden figürlerle karşılaşılmaktaysa da yalnızca 1322, 1424 ve 1501 tarihli nüshalarda tam tarife uygun biçimde, üzerinde beyaz noktalar olan kırmızı derili hayvanlar resmedilmiştir (Resim 4, 9, 10). En erken tarihli nüshadaki kırmızı renkli figürün üzerinde gri benekler bulunmaktayken (Resim 8), 1422 ve 1770 tarihli nüshalarda beneksiz şekilde kırmızı bir figür yer almaktadır (Resim 3, 12). Türkçe nüshalarda ise tanımdan farklı olarak bembeyaz ya da kahverengi keçi figürleri bulunmaktadır (Resim 11, 13). İbnü'l-Fakih'in bu adada gördüğünü belirttiği bir başka hayvan da kediye benzeyen ve kendisinden misk elde edilen bir hayvandır. Bunun yanı sıra adada misk faresi de bulunmaktadır (Resim 3, 4, 8, 9, 14, 15). 1280 tarihli nüshadaki tasvirde dağ keçisinin sağında sarı renkte misk kedisi solunda siyah renkli misk faresi resmedilmişken (Resim 8), 1322 tarihli nüshada dağ keçisi ve maymunların ortasında yalnızca misk faresi yer almaktadır (Resim 9). 1422 tarihli nüshada maymun figürünün solunda kahverengi misk faresi, sağında siyah misk kedisi resmedilmiştir (Resim 3). 1424 tarihli nüshadaki manda yutan büyük yılan figürünün önünde beyaz misk faresi, kayalıkların üzerinde ise siyah misk kedisi yer almaktadır (Resim 4). Türkçe nüshalara göre misk sıçanlarının pisliğinden “kalye-i misk” denilen bir tür misk elde edilmektedir. Türkçe nüshalarda resmedilen misk sıçanlarının şekli kedi (Resim 14) ve köpeğe (Resim 15) benzerlikleriyle dikkat çekmektedir. Adadaki Nasban adı verilen meşhur dağda fil ve manda yiyen büyük yılanlar vardır (Resim 3, 4, 16, 20, 21). Bu büyük yılan 1280 tarihli nüshada adada yaşayan maymunlar ve kanatlı kavimden bir figür eşliğinde resmedilmişken (Resim 16), küçük hacimli tasvir edildiği 1422 tarihli Farsça nüsha (Resim 3) ile Türkçe nüshalarda tek başına yer almaktadır (Resim 20, 21). Eserdeki tanıma en uygun tasvir ise 1424 tarihli nüshada yer almakta olup, buradaki büyük yılan figürü bir mandayı yutar vaziyettedir (Resim 4). Adada ayrıca manda ve koça benzeyen beyaz maymunlar yaşamaktadır. Maymunlardan bir kısmının da göğsü beyaz, sırtı siyahtır (Resim 3, 4, 9, 16, 17, 18, 19). 1280 tarihli nüshada tanıma uygun biçimde iki maymun figüründen biri beyaz renkliken, diğerinin göğsü beyaz sırtı siyah renktedir (Resim 16). 1322 tarihli nüshada da biri beyaz, diğeri tamamen siyah iki maymun figürüyle karşılaşılmaktadır (Resim 9). 1422 tarihli nüshada yalnızca siyah (Resim 3), 1424 tarihli nüshada ise yalnızca beyaz renk maymun figürü yer almaktadır (Resim 4). 1501 tarihli nüshada göğsü beyaz, sırtı siyah cinsteki tek maymun resmedilmişken (Resim 17), Türkçe nüshalarda ise siyah renkli bir grup

maymuna yer verilmiştir (Resim 18, 19). Zekeriyâ b. Yahyâ b. Hâkân²⁰ bu adada duydukları her dili konuşan beyaz, kırmızı ve sarı renkli papağanlardan²¹ bahsetmektedir. Türkçe nüshalarda bu renklerin yanı sıra yeşil ve siyah, Farsça nüshalarda ise fazladan yeşil sıralanmaktadır. Papağan tasvirlerine bu çalışma kapsamında sadece Türkçe nüshalarda rastlanmıştır (Resim 22, 23). Bu nüshaların metinlerinde zikredilen papağanlara ilişkin renk skalasındaki fazlalık tasvirlerle de yansımış olup, XVI. yüzyıl sonlarına tarihlendirilen nüsha gerçekçi papağan figürlerinin yanı sıra beyaz, kırmızı, sarı, siyah ve yeşil renklerin tamamına yer vermesiyle dikkat çekmektedir (Resim 22).



Resim 8: Zâbec adasındaki dağ keçisi, misk kedisi ve misk faresi, 1280 (Cod. Arab, nr. 464, vr. 59^a).



Resim 9: Zâbec adasındaki dağ keçisi, misk kedisi ve maymunlar, 1322 (Yenicami, nr. 813, vr. 44^b).

20 Zâbec adasına ilişkin rivayetlerde iki defa atıfta bulunulan bu ismin müellifin şahsen tanıdığı bir kimse olması ihtimali bulunmaktadır. Zira doğrudan bu isimle anılan meşhur bir şahıs adına kaynaklarda rastlanmamıştır.

21 Eserin 1545 tarihli Farsça nüshasında (Dublin Chester Beatty Library, MS, Per, nr. 212) metindeki papağanlarla ilgili bilginin ardından adada yaşayan tavus kuşlarıyla bir başka çeşit kuştan daha bahsedilmiş ve konuya ilişkin tasvirde adada yaşayan misk kedisi ve faresi, geyik, maymun ve kavim tasvirlerinin dışında iki adet tavus kuşu ile bir ağacın dallarına konmuş kuş figürlerine figürüne de yer verilmiştir (bk. Rührdanz, "Between Astrology and Anatomy", s. 61).



Resim 10: Zâbec adasındaki dağ keçisi, 1501 (Fâtih, nr. 4172, vr.70°).



Resim 11: Zâbec adasındaki dağ keçisi, XVI. yüzyıl sonları (nr. A-3632, vr. 100°).



Resim 12: Zâbec adasındaki dağ keçisi, 1770 (Cod. Arab, nr. 463, vr. 68°).



Resim 13: Zâbec adasındaki dağ keçileri, 1854 (MS, Or. quart., nr. 1828, vr. 118°).



Resim 14: Zâbec adasındaki misk sıçanı, XVI. yüzyıl sonları (nr. A-3632, vr. 98^b).



Resim 15: Zâbec adasındaki misk sıçanı, 1854 (MS, Or. quart., nr. 1828, vr. 117^b).



Resim 16: Zâbec adasındaki maymunlar, yılan ve kanatlı kavim, 1280 (Cod. Arab, nr. 464, vr. 59^a).



Resim 17: Zâbec adasındaki göğsü beyaz sırtı siyah maymun, 1501 (Fâtih, nr. 4172, vr. 70^b).



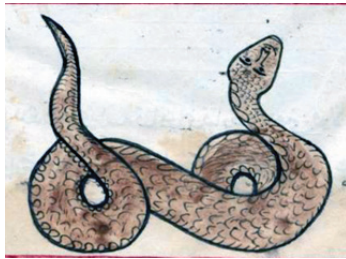
Resim 18: Zâbec adasındaki maymunlar, XVI. yüzyıl sonları (nr. A-3632, vr. 99°).



Resim 19: Zâbec adasındaki maymunlar, 1854 (MS, Or. quart., nr. 1828, vr. 117°).



Resim 20: Zâbec adasındaki büyük yılan, XVI. yüzyıl sonları (nr. A-3632, vr. 100°).



Resim 21: Zâbec adasındaki büyük yılan, 1854 (MS, Or. quart., nr. 1828, vr. 118°).



Resim 22: Zâbec adasındaki papağanlar, XVI. yüzyıl sonları (nr. A-3632, vr. 99*).



Resim 23: Zâbec adasındaki papağanlar, 1854 (MS, Or. quart., nr. 1828, vr. 118*).

Zekeriyyâ b. Yahyâ b. Hâkân ayrıca Zâbec adasında yaşayan, insana benzemekle beraber anlaşılma bir dil konuşan, sesleri sığırık kuşuna benzeyen, insan gibi yiyip içen, ağaçtan ağaca uçabildikleri kanatlara sahip, beyaz, siyah ve yeşil renk gövdeli bir kavim gördüğünü aktarmaktadır. 1770 tarihli nüshada bu renklere kırmızı da eklenmiştir.²² Türkçe nüshalarda ise ayrıca ağaçların yemişlerinden yedikleri belirtilmektedir. 1280 tarihli nüshada maymun ve yılan figürleri eşliğinde, ağaç dalları üzerinde resmedilmiş kanatlı figürün ten rengindeki çıplak gövdesi insan biçimindeyken (Resim 16), 1322 tarihli nüshada ağaç dalları üzerinde oturan çıplak insan görünümlü üç tane kanatlı figüre,²³ XVI. yüzyıl sonlarına tarihlendirilen Türkçe nüshada biri uçar vaziyette üç adet kanatlı çıplak figüre yer verilmiştir. Bu nüshadaki figürler metindeki ifadeye uygun biçimde ellerinde ağaç meyvelerinden tutmaktadır.²⁴ 1770 tarihli nüshadaki üç kanatlı figür ise metinle kısmen uyum içerisinde kırmızı, beyaz ve sarı renklerde resmedilmiştir.²⁵ Tasvirler arasındaki en sıra dışı örnek 1854 tarihli Türkçe nüshada yer almakta olup, buradaki figürler tanımdan oldukça farklı biçimde kanatsız resmedilmiş, farklı baş yapılarına sahip, acayip gövdeli yaratıklar görünümündedir.²⁶

22 Resimler için bk., Kazvî, *Acâibü'l-Mahlûkât* (Yenicami, nr. 813, vr. 44^b; nr. A-3632, vr. 99^b; Cod. Arab, nr. 463, vr. 68^b; MS, Or. quart., nr. 1828, vr. 118^a).

23 Resim için bk., Kazvî, *Acâibü'l-Mahlûkât* (Yenicami, nr. 813, vr. 44^b).

24 Resim için bk., Kazvî, *Acâibü'l-Mahlûkât* (nr. A-3632, vr. 99^b).

25 Resim için bk., Kazvî, *Acâibü'l-Mahlûkât* (Cod. Arab, nr. 463, vr. 68^b).

26 Resim için bk., Kazvî, *Acâibü'l-Mahlûkât* (MS, Or. quart., nr. 1828, vr. 118^a).

Mâhân b. Bahr es-Sîrâfî bu adada kırmızı, sarı, mavi ve farklı renklerde çok miktarda gül gördüğünü belirtmektedir. Daha sonra kırmızı bir örtü alarak üzerine mavi güller koyduğunu ve örtüyü güllerle birlikte götürmek istediğinde örtüde oluşan ateşin oradaki bütün gülleri yaktığını ama örtünün yanmadığını aktarmaktadır. İnsanlara bu durum hakkında sorduğunda ise bu gülün faydasının çok olduğunu ancak onu bu ormandan çıkarmanın mümkün olmadığını söylemişlerdir. Muhammed b. Zekeriyâ bu adadaki acayip şeylerden birinin de kâfur ağacı olduğunu belirtmektedir. Altında 100'den fazla insanın gölgelenebileceği kadar büyük bir ağaçtır. Ağacın üst kısmı oyulduğunda kâfur suyu akmakta, alt kısımları oyulduğunda ise reçinesi ortaya çıkmakta ve bu reçine ağaç gövdesinden dışarı çıkarılırsa ağaç kurumaktadır. Yalnızca Türkçe nüshalarda bildirildiği üzere bu adada ayrıca bütün uzuvları insana benzeyen ancak burunları at burnu gibi yarılmış vaziyetteki bir kavim yaşamaktadır.²⁷ Bu kavme ilişkin tasvirlerden birinde karşılıklı, beyaz tenli iki çıplak figüre rastlanmakta olup figürlerden biri uzun saçlıdır.²⁸ Diğer tasvirdeki karşılıklı iki figür ise giyinik vaziyette ve başlıklı olarak resmedilmiştir (Resim 24).



Resim 24: Zâbec adasındaki at burunlu kavim, 1854 (MS, Or. quart., nr. 1828, vr. 119°).

Râminî Adası (Cezîretü'r-Râminî)

Çok fazla acayıplık içeren bir adadır. Türkçe nüshalara göre, havası latif, nimeti bol ve şehir sayısı fazla olan bu ada 700 fersah²⁹ uzunluğundadır. İbnü'l-Fakîh bu adada sözleri anlaşılmayan, çıplak, yalın ayaklı kadınlar ve erkekler gördüğünü aktarmaktadır. Bu kavim ağaçların üzerinde yaşamaktadır. Vücutlarındaki kıllar edep yerlerini örtmektedir. Türkçe nüshalara

27 Kazvînî, *Acâ'ibü'l-maḥlûkât* (Cod. Arab, nr. 464, vr. 58^b-59^b; Yenicami, nr. 813, vr. 45^a-46^a; Fâtih, nr. 4171, vr. 67^a-68^a; Lâleli, nr. 1991, vr. 76^b-77^a; Şehid Ali Paşa, nr. 1832, vr. 40^a-b; Fâtih, nr. 4172, vr. 70^a-71^a; nr. A-3632, vr. 98^b-100^b; Cod. Arab, nr. 463, vr. 67^b-69^a; MS, Or. quart., nr. 1828, vr. 117^a-119^a; [2000], vr. 102-103; Oğuz, *Sürûri'nin Kitâbü'l-'Acâibü'l-Ġarâib'i*, s. 428-430).

28 Resim için bk., Kazvînî, *Acâibü'l-Maḥlûkât* (nr. A-3632, vr. 100^b).

29 Türkçe nüshalar arasındaki Milli Saraylar nüshasında (nr. A-3632) 7 fersah olarak ifade edilmektedir.

göre ayrıca uzun saçları olduğu bildirilmektedir. Sayılamayacak kadar kalabalık bir kavimdir. Yiyecekleri ağaçların meyveleridir. İnsanlardan ürken bu kavimden biri insanların yaşadığı yerlere götürülürse orada durmaz ve ormanlara kaçar.³⁰ 1280 ve 1322 tarihli nüshalarda ağaç dalları üzerinde resmedilmiş çıplak figürlere rastlanmaktayken,³¹ 1280 tarihli nüshadaki figürlerin metinde bildirildiği üzere derilerinin yoğun kıllarla kaplı olması dikkat çekmektedir.³² Türkçe nüshadaki tasvirde ise özellikle belirtildiği şekilde uzun saçlı ve edep yerleri kıllarla kaplı çıplak figürlerin bir ağacın meyvelerine uzandıkları görülmektedir.³³ Bu tasvirdeki bir diğer dikkat çekici husus, diğer nüshalardaki cinsiyetleri belirsiz figürlerden farklı olarak kadın ve erkek birer figüre yer verilmesidir. 1770 tarihli nüshadaki tasvirde yer alan figürler ise belden aşağı kısımlarının örtülü olmasıyla sıra dışı bir görünüm arz etmektedir (Resim 25).



Resim 25: Râminî adasındaki ağaçlarda yaşayan kavim, 1770 (Cod. Arab, nr. 463, vr. 69ª).

Muhammed b. Zekeriyyâ er-Râzî bu adada ayrıca söyledikleri anlaşılmayan, çıplak ve küçük hacimli bir kavmin yaşadığını, boylarının dört karış uzunluğunda olduğunu bildirmektedir. Kızıl renkli saçlara sahip bu kavim ağaçlara tırmanırılar.³⁴ 1280 ve 1770 tarihli nüshalardaki tasvirlerde ağaçlar arasında resmedilmiş kızıl saçlı, çıplak figürler bulunmaktayken, 1770 tarihli nüsha tasvirinde fazladan ağaç dalına konmuş büyük boyutlu bir kuş figürü yer almakta olup, bu figür kavmin cüssesinin küçüklüğünü vurgulaması açısından da önem arz etmektedir.³⁵ Farsça nüshadaki tasvirde ise arka arkaya çıplak bir kadın ve iki erkek figürü resmedilmiştir. Siyah saçlı oluşlarıyla dikkat çeken bu figürler, diğer nüshalardan farklı olarak

30 Resimler için bk., Kazvîni, *Acâibü'l-Mahlûkât* (Cod. Arab, nr. 464, vr. 59^b; Yenicami, nr. 813, vr. 45^a; nr. A-3632, vr. 101^a; 1770 Cod. Arab, nr. 463, vr. 69^a).

31 Resimler için bk., Kazvîni, *Acâibü'l-Mahlûkât* (Cod. Arab, nr. 464, vr. 59^b; Yenicami, nr. 813, vr. 45^a).

32 Resim için bk., Kazvîni, *Acâibü'l-Mahlûkât* (Cod. Arab, nr. 464, vr. 59^b).

33 Resim için bk., Kazvîni, *Acâibü'l-Mahlûkât* (nr. A-3632, vr. 101^a).

34 Resimler için bk., Kazvîni, *Acâibü'l-Mahlûkât* (Cod. Arab, nr. 464, vr. 59^b; Lâleli, nr. 1991, vr. 77^b; Cod. Arab, nr. 463, vr. 69^a).

35 Resim için bk., Kazvîni, *Acâibü'l-Mahlûkât* (Cod. Arab, nr. 463, vr. 69^a).

bu nüsha metninde saç renginin vurgulanmamış olması açısından metinle uyum içerisinde.³⁶

Râminî adasında kâfur, bambu ve bakkam ağaçları da bulunmaktadır. Adada yetişen bakkam ağacının meyvesi harnup meyvesine, tadı ise ebûcehil karpuzuna benzemektedir. Râzî'ye göre bu adada ayrıca büyük bir eşeğe benzeyen ve başı üzerinde kıvrık tek bir boynuzu bulunan gergedanın yanı sıra kuyruksuz mandalar³⁷ yaşamaktadır (Resim 26, 27, 28, 29). Türkçe nüshalara göre bu adadaki gergedan denilen canavar, tepesindeki boynuzunu file saplayıp kaldırmaktadır.³⁸ Yalnızca 1322 tarihli Arapça nüsha ile Türkçe nüshalardan birinde rastlanan gergedan tasvirinde eşek ya da at benzeri, alnı üzerinde yukarıya doğru daralan formda uzun bir boynuzla sahip hayvan figürü yer almaktadır (Resim 26, 27). 1322 tarihli nüshadaki figür kanatlı oluşuyla, diğer figür ise metinde vurgulandığı şekilde boynuzuyla bir fili kaldırır vaziyette resmedilmesiyle dikkat çekmektedir. Manda tasvirine ise sadece Türkçe nüshalarda rastlanmakta olup, metinde kuyruksuz oldukları bildirilmesine karşın kuyruğa sahip olmaları açısından figürler dikkat çekmektedir (Resim 28, 29). 1854 tarihli nüshadaki figürün kuyruğu nispeten küçük boyutludur (Resim 29).



Resim 26: Râminî adasındaki gergedan, 1322 (Yenicami, nr. 813, vr. 45*).



Resim 27: Râminî adasındaki gergedan, XVI. yüzyıl sonları (nr. A-3632, nr. 101*).

36 Resim için bk., Kazvîni, *Acâibü'l-Mahlûkât* (Lâleli, nr. 1991, vr.77^b).

37 Türkçe nüshalarda su sığırı olarak ifade edilmektedir.

38 Kazvîni, *Acâibü'l-mahlûkât* (Cod. Arab, nr. 464, vr. 59^b; Yenicami, nr. 813, vr. 46^a; Fâtih, nr. 4171, vr. 68^{a-b}; Şehid Ali Paşa, nr. 1832, vr. 40^b; Fâtih, nr. 4172, vr. 71^a; nr. A-3632, vr. 100^b-101^b; Cod. Arab, nr. 463, vr. 69^a; MS, Or. quart., nr. 1828, vr. 119^b-120^a; [2000], vr. 103).



Resim 28: Râminî adasındaki su siğiri, XVI. yüzyıl sonları (nr. A-3632, vr. 101^b).



Resim 29: Râminî adasındaki su siğiri, 1854 (MS, Or. quart., nr. 1828, vr. 120^a).

Vakvak Adası (Cezîretü'l-Vakvak)

Zâbec adası ile yan yana olan ve 1700 adadan oluşan bu adayı bir kadın yönetmektedir. Mûsâ b. Mübârek es-Sîrâfî bu kadın melikenin yanına gittiğini ve kendisini başında altın tacıyla bir tahtın üzerinde çıplak vaziyette otururken gördüğünü belirtmiştir.³⁹ Melikenin yanında 4000 çıplak bakire hizmetçi bulunmaktadır. Adaya Vakvak isminin verilmesinin, adadaki bir ağacın yanından geçenlerin ağacın meyvelerinden vak vak diye sesler duymasından kaynaklandığını söylemişlerdir (Resim 30). Ada halkı bu sestene anladıkları şeyi uğursuz saymaktadırlar. Muhammed b. Zekeriyâ er-Râzî bu adada bol miktarda altın bulunduğunu, ada halkının altından köpekleri için zincirler, maymunları için tasmalar yaptığını ve altınla dokunmuş elbiseler giydiğini bildirmektedir. Ayrıca adada en tuhaf ağaç türlerinden biri olan abanoz ağacı bulunmaktadır. Üst kısmında yeşil yaprakların bulunduğu bir taşı andıran bu ağaç ilk zamanlarında beyaz renkliyken yıllandıkça taş gibi kararmaktadır.⁴⁰ 1501 tarihli Farsça nüshadaki tasvirde bu adanın kadın padişahının belden yukarısı çıplak vaziyette bir taht üzerinde oturduğu görülmektedir. Başında altın tacıyla resmedilen uzun saçlı kadın figürü,

39 Resimler için bk., Kazvî, *Acâibü'l-Mahlûkât* (Cod. Arab, nr. 464, vr. 60^a; Fâtih, nr. 4172, vr. 71^a; Cod. Arab, nr. 463, vr. 69^b).

40 Kazvî, *Acâibü'l-mahlûkât* (Cod. Arab, nr. 464, vr. 59^b-60^a; Yenicami, nr. 813, vr. 46^a-b; Şehid Ali Paşa, nr. 1832, svr 41^a; Fâtih, nr. 4172, vr. 71^a-b; nr. A-3632, vr. 101^b; Cod. Arab, nr. 463, vr. 69^a-b; MS, Or. quart., nr. 1828, vr. 120^a-b; [2000], vr. 103).

karşısında ayakta bekleyen beyaz sarıklı ve yeşil kaftanlı erkek figürüyle konuşmaktadır. Bu erkek figürünün, eser metninde kendisinden bu melikeyi gördüğüne dair rivayette bulunulan Mûsâ b. Mûbârek es-Sîrâfî olduğu düşünülmektedir.⁴¹ Başında altın tacıyla tahtında oturan kadın padişahın bakire hizmetkarları eşliğinde resmedildiği örnekler ise 1280 ve 1770 tarihli Arapça nüshalarda bulunmaktadır. 1280 tarihli nüshadaki gerek padişah gerekse hizmetkâr figürleri tamamen çıplak vaziyette olup, başlarının etrafında dönemin resim geleneğini yansıtan altın yıldızlı dairesel haleler resmedilmiştir. Ayrıca figürlerin kollarında altın bilezikler ve ayak bileklerinde altın halhaller yer almaktadır.⁴² Bu durumun eser metninde vurgulanan adada bol miktarda altın bulunduğu bilgisiyle bağlantılı olduğu düşünülmektedir. 1770 tarihli nüshadaki tasvirde ise yalnızca padişahın değil hizmetkâr figürlerinin de başları üzerinde altın taçlara yer verilmiştir. Bu tasvirdeki kadın padişahın tamamen çıplak, hizmetkârların ise yarı çıplak vaziyette resmedilmesi dikkat çekmektedir.⁴³ 1322 tarihli nüshada diğer örneklerden farklı olarak yalnızca Vakvak ağacının tasviri bulunmaktadır. Ağaca ve adaya ismini veren, vak vak diye sesler çıkardığı rivayet edilen ağaç meyveleri buradaki tasvirde insan başı şeklinde resmedilmiştir (Resim 30). Değişik dönemlere ait ve farklı içerikteki eserlerde yer alan Vakvak ağacı tasvirlerinde bu nüshadaki örnekten farklı olarak ağacın meyvelerinin insan, peri, siren, ejderha, gergedan ve boğa gibi farklı türden yaratıklar şeklinde resmedildiği de görülmektedir.



Resim 30: Vakvak adasındaki vakvak ağacı, 1322 (Yenicami, nr. 813, vr. 45^b).

Selâhî Adası⁴⁴ (Cezîretü's-Selâhî)

Çok sayıda adadan oluşmuş bu adaya müslümanlardan biri girdiğinde, adanın hayrının bolluğu ve güzelliği sebebiyle bir daha dışarı çıkmamaktadır.

41 Resim için bk., Kazvinî, *Acâibü'l-Mahlûkât* (Fâtih, nr. 4172, vr. 71^a).

42 Resim için bk., Kazvinî, *Acâibü'l-Mahlûkât* (Cod. Arab, nr. 464, vr. 60^a).

43 Resim için bk., Kazvinî, *Acâibü'l-Mahlûkât* (Cod. Arab, nr. 463, vr. 69^b).

44 Türkçe nüshalarda Belâhî Adası olarak ifade edilen bu ada Vakvak Adası'ndan önce zikredilmektedir.

Adada bol miktarda altın ve şahin⁴⁵ bulunmaktadır. İbn Fakih'in kitabında anlattığına göre adanın hükümdarları Çin hükümdarıyla hediyeleşmekte ve şayet böyle davranmazlarsa adada yağmur yağmayıp kuraklık yaşana-çağını iddia etmektedir.⁴⁶ Bu çalışma kapsamında incelenen nüshalar arasında bu adaya ilişkin tasvire rastlanmamıştır.

Benân Adası (Cezîretü'l-Benân)

Adada beyaz tenli, güzel görünüşlü çıplak bir kavim yaşamaktadır. Dağ başlarını mesken edinen bu halk insan etiyle beslenmektedir. Bu adanın arkasında iki büyük ada daha bulunmaktadır. Bu iki adada siyah tenli, iri bedenli, çok kıllı, uzun yüzlü ve büyük ayaklı bir kavim yer almaktadır. Bu kavim de aynı şekilde insan yiyeceğidir.⁴⁷ Benân adasındaki beyaz tenli kavmin figürlerine Türkçe nüshalarda rastlanmış olup, bunlardan birinde adeta kavga eder vaziyette resmedilmiş, insan uzuvlarına sahip iki çıplak erkek figür,⁴⁸ diğerinde ise tek çıplak figür yer almaktadır.⁴⁹ Bu adanın arkasındaki adalarda yaşayan siyah tenli kavme ilişkin tasvire ise yalnızca 1501 tarihli nüshada rastlanmıştır. Buradaki çiçekler arasında diz çökmüş vaziyette resmedilen siyahi figürün altın bileklikleri ve pazubentleri dikkat çekmektedir (Resim 31).



Resim 31: Benân adası yakınında yaşayan siyah tenli kavim, 1501

(Fâtih, nr. 4172, vr. 71^b).

45 Eserin Münih nüshasından (Cod. Arab, nr. 464) sonra ikinci en erken tarihli nüshası olduğu düşünülen British Library (Or., nr. 14140) nüshasındaki Selâhi Adası şahinlerinin tasvirleri için bkz. Carboni, *The Wonders of Creation*, s. 41.

46 Kazvîni, *Acâibü'l-mahlûkât* (Cod. Arab, nr. 464, vr. 60^a; Yenicami, nr. 813, vr. 46^b; Şehid Ali Paşa, nr. 183, vr. 40^b-41^a; Fâtih, nr. 4172, vr. 71^b; nr. A-3632, vr. 101^b; Cod. Arab, nr. 46, vr. 69^b; MS, Or. quart., nr. 1828, vr. 120^a-b; [2000], vr. 103).

47 Kazvîni, *Acâibü'l-mahlûkât* (Cod. Arab, nr. 464, vr. 60^a; Yenicami, nr. 813, vr. 46^b; Şehid Ali Paşa, nr. 1832, vr. 41^a; Fâtih, nr. 4172, vr. 71^b; nr. A-3632, vr. 102^a; Cod. Arab, nr. 463, vr. 69^b-70^a; MS, Or. quart., nr. 1828, vr. 120^b; [2000], vr. 103-104).

48 Resim için bk., Kazvîni, *Acâibü'l-Mahlûkât* (nr. A-3632, vr. 102^a).

49 Resim için bk., Kazvîni, *Acâibü'l-Mahlûkât* (MS, Or. quart., nr. 1828, vr. 120^b).

Etverân Adası⁵⁰ (Cezîretü Etverân)

Bu büyük adada gergedan, eşek büyüklüğünde iri cüsseli maymun cinsi ve kâfur ağacı bulunmaktadır. İskender'in gemileri bu adaya uğradığında bedenleri insan görünümünde, başları yırtıcı hayvan ya da köpek başı şeklindeki bir kavimle⁵¹ karşılaştıkları bildirilmektedir. Cin taifesinden oldukları bilinen bu kavme yaklaşıldığında gözden kaybolmaktadırlar.⁵² Yalnızca Türkçe nüshalarda rastlanan bu kavme dair tasvirlerden birinde metindeki tanıma uygun biçimde insan bedenli, köpek ya da yırtıcı hayvan başlı, dişi ve erkek iki çıplak figürle karşılaşılmaktayken,⁵³ diğer tasvirdeki giyinik figürlerin başları insan başını andırmaktadır (Resim 32).



Resim 32: Tûrân adasındaki kavim, 1854 (MS, Or. quart., nr. 1828, vr. 121ª).

50 Türkçe nüshalarda adanın ismi Tûrân olarak geçmektedir.

51 Söz konusu kavme ilişkin bilgiye Ahmedî'nin (ö. 1412-13) XV. yüzyılın başlarında kaleme aldığı *İskendernâme* isimli eserde de "İskender'in Etvariye Adası'na Varışı" başlığı altında rastlanmaktadır. Eserin bazı nüshalarında Etvar (İtvar [?]) adası olarak da geçen bu ada *Acâ'ibü'l-mahlûkât* metninden farklı olarak Hint Okyanusu'ndaki adalardan biri olarak tanıtılmaktadır. Zülkarneyn olarak da bilinen İskender'in bu adada başları köpek başı, bedenleri insan şeklinde bir kavimle karşılaştığından bahsedilmektedir. Askerlerin onlara yaklaşmasıyla bu kavim gözden kaybolunca İskender onların cin olduğunu anlar (bk. Ahmedî, *İskendernâme*, vr. 250; MS, Or. quart. nr. 1271, vr. 98ª). Bu adanın isminin Türk mitolojisindeki erkekleri köpek başlı insanlar olarak tasavvur edilen İt-barak kavmiyle ilişkili olabileceği düşünülmektedir. Kavmin adındaki barak kelimesinin varmak fiilinden türetilerek, çok çabuk yürüyen ve koşan anlamına geldiği ya da çok tüylü bir köpek mânâsında kullanıldığı bilinmektedir. Mitolojiye göre Türkler'in kuzeybatısındaki karanlıklar ülkesinde, Hint Okyanusu kıyılarında ya da buradaki bir adada yaşadığı anlaşılan, köpek başlı, elleri ve dişleri köpek dişiyle pençesine benzeyen bu vahşi kavimle Oğuz Han'ın birkaç defa savaştığı bilinmektedir. Türkler için iyi bir hayvan sayılmayan köpeğin, Türkler'den uzak ve düşman vahşi kavimlerle özdeşleştirildiği anlaşılmaktadır (bk. Ögel, *Türk Mitolojisi*, I, 190-194; Turan, *Türk Canavarları Sözlüğü*, s. 127-130).

52 Kazvinî, *Acâ'ibü'l-mahlûkât* (Cod. Arab, nr. 464, vr. 60ª; Yenicami, nr. 813, vr. 46ª; Şehid Ali Paşa, nr. 1832, vr. 41ª; Fâtih, nr. 4172, vr. 71ª-72ª; nr. A-3632, vr. 102ª; Cod. Arab, nr. 463, vr. 70ª; MS, Or. quart., nr. 1828, vr. 120ª-121ª; [2000], vr. 104).

53 Resim için bk., Kazvinî, *Acâ'ibü'l-Mahlûkât* (nr. A-3632, vr. 102ª).

Bu Denizde Bulunan Acayip Hayvanlar Hakkında Bölüm (Fasl fî'l-hayevânâtî'l-acîbe elletî vücudet fi hâza'l-bahr)

Bunlardan biri denizcilerin bildirdiği üzere, denizin dalgaları çoğaldığında ortaya çıkan siyahî kişilerdir. Habeşliler'e benzeyen, boyları dört beş karış uzunluğundaki bu kişiler gemilere çıkarlar ancak zarar vermezler. Nüshalar arasında bu kişilere ilişkin tasvirle karşılaşmamıştır.

Tüccarların anlattığına göre bu denizde nurdan bir kuşu andıran bir canlı bulunmaktadır. Görüşü tamamen doldurduğu için kimse ona bakmayı başaramamaktadır. Bu canlı yelken direğinin en üst kısmına yükseldiğinde denizin sakinleştiği, dalgaların yatıştığı ve selamete erişileceği anlaşılmaktadır. Bu canlı daha sonra ortadan kaybolmakta ve nereye gittiğini kimse bilmemektedir. Söz konusu kuşa dair tasvire yalnızca 1280 tarihli nüshada rastlanmış olup, bu nüshadaki diğer tasvirlerde de olduğu üzere kırmızı ve kahverengi tonların ağırlıklı kullanımıyla sade zemin üzerine tavuğa benzeyen bir kuş resmedilmiştir (Resim 33). Tasvirde tanımda bildirilen nur vurgusu doğrudan hissedilmemekteyse de kuş figürünün gerek baş ve kuyruk bölgesinden uzanan kıvrımlı hatlar gerekse kuşun karşısında havada süzülür vaziyetteki bulut motifi kısmen ışık huzmeleri etkisi uyandırmaktadır.



Resim 33: Çin denizindeki nurlu kuş, 1280 (Cod. Arab, nr. 464, vr. 60^b).

Bu denizdeki adalardan birinde yaşayan çok başlı, farklı yüzlere sahip, dişleri eğri ve iki kanatlı yaratık deniz hayvanlarıyla beslenmektedir. Üç nüshada rastlanan bu kanatlı canavarla ilgili tasvirlerden birinde köpek başı şeklinde, tasmayla kuşatılmış iki başı ve renkli kanatları bulunan, kuyruklu ve iki ayaklı tuhaf bir yaratık görülmektedir (Resim 34). 1770 tarihli nüshadaki tasvirde yılan gövdeli, beş başlı ve kanatlı bir yaratık yer almaktadır (Resim 35). 1854 tarihli nüshada ise dış görünüş itibarıyla birbirinden farklı, tek başlı ve kanatlı iki yaratık resmedilmiştir (Resim 36). Bu son örnekte, metindeki çok başlılık tanımı yerine yaratığın farklı yüzlere sahip olma özelliğine odaklanıldığı anlaşılmaktadır.



Resim 34: Çin denizinin bazı adalarındaki çok başlı canavar, XVI. yüzyıl sonları (nr. A-3632, vr. 102^b).



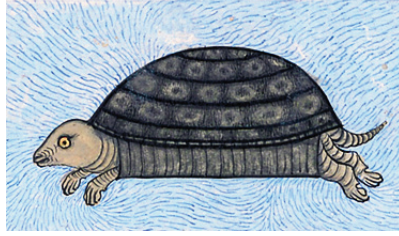
Resim 35: Çin denizinin bazı adalarındaki çok başlı canavar, 1770 (Cod. Arab, nr. 463, vr. 70^b).



Resim 36: Çin denizinin bazı adalarındaki çok başlı canavar, 1854 (MS, Or. quart., nr. 1828, vr. 121^b).

Denizde yaşayan canlılardan bir diğeri 200-300 arşın büyüklüğünde ve gemileri korkutan bir balıktır. Kanadını kaldırdığında yelken gibi açılmaktadır. Vakvak adası yakınlarında bulunan bu balığı korkutup kaçırmak için ada halkı çığlık atıp tahtalara vururlar. Bu balığa ilişkin bir tasvir de incelenen nüshalar arasında bulunmamaktadır.

Bu denizde yaşayan, her biri 20 arşın büyüklüğündeki kaplumbağalar her seferinde 1000 yumurta yumurtlamaktadır. Bunlar da Vakvak adası yakınlarında bulunmaktadır. Bu devasa kaplumbağalara yönelik tasvirler yalnızca Türkçe nüshalarda yer almaktadır. Tasvirlerden birinde profilden (Resim 37), diğesinde kuş bakışı resmedilmiş (Resim 38) birer kaplumbağa görülmektedir.



Resim 37: Çin denizindeki kaplumbağa, XVI. yüzyıl sonları (nr. A-3632, vr. 103^a).



Resim 38: Çin denizindeki kaplumbağa, 1854 (MS, Or. quart., nr. 1828, vr. 121^b).

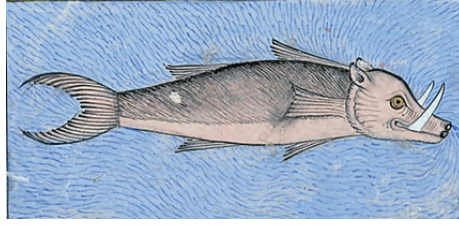
Çin denizindeki Etam denilen bir başka balık türünün de yüzü domuza, üzeri kıllarla kaplı üreme organı kadınların üreme organına benzemektedir. Bu balık türüne dair tasvirlerde keskin dişleri belirgin resmedilmiş domuz başlı, yüzgeçleri ve kuyruğu ile gövdesinin geri kalanı balık şeklindeki figürlerle karşılaşılmaktadır (Resim 39, 40, 41, 42). Yalnızca 1854 tarihli nüshadaki figürün dişleri belirgin resmedilmemiştir (Resim 42). Tasvirlerin üç tanesinde balık derisindeki pullar vurgulanmışken, bir tanesinde deri üzerinin pul yerine kıl şeklindeki çizgisel hatlarla tarandığı görülmektedir (Resim 41).



Resim 39: Çin denizindeki domuz yüzlü balık, 1422 (Fâtih, nr. 4171, vr. 68^b).



Resim 40: Çin denizindeki domuz yüzlü balık, 1424 (Lâleli, nr. 1991, vr. 77^b).



Resim 41: Çin denizindeki domuz yüzlü balık, XVI. yüzyıl sonları (nr. A-3632, vr. 103*).



Resim 42: Çin denizindeki domuz yüzlü balık, 1854 (MS, Or. quart., nr. 1828, vr. 122*).

Bu denizden çıkan bir karış civarındaki yengeç türü hızlı hareketlerle karaya yönelerek taşa dönüşmektedir. Hayvanî özelliklerini kaybeden bu oluşum, yoğun etkisiyle göz için sürme ve ilaçlara katılmaktadır. Eserde bahsedilen yengeç tasvirine yalnızca 1424 tarihli Farsça nüshada rastlanmış olup, buradaki örnekte boğumlu gövdeye sahip, altı ayaklı ve kıskaçlı bir yengeç figürü görülmektedir (Resim 43).



Resim 43: Çin denizindeki taşlaşan yengeç, 1424 (Lâleli, nr. 1991, vr. 78*).

Tuhfetü'l-garâib müellifinin bildirdiği üzere, Şeylan olarak adlandırılan bir başka balık türü ölünceye kadar iki gün kurulukta bekletilir. Tencereye koyulup kapağı kapatılarak pişirilir. Ateş yanarken tencerenin kapağı açık bırakıldığında sıçrayıp kaçarak gelincik gibi her yere saklanmaktadır. *Tuhfetü'l-garâib*'de bildirildiği üzere Harşene olarak adlandırılan, güvercinden daha büyük bir kuş türü uçuğunda Kerker denilen bir başka kuş gelerek bu kuşun altında yemek için pisliğinin düşmesini bekler. Eğer Kerker altında uçuyorsa Harşene pisler, uçmuyorsa pislemez. Denizdeki bir başka canlı türü, her sene bilinen bir vakitte sudan çıkıp avlanan misk hayvanıdır.

Geyiğe benzeyen bu hayvan boğazlandığında karnından misk elde edilmektedir. Bu misk başka bir beldeye götürülünceye kadar koku yaymamaktadır. Bu çalışma kapsamında incelenmiş nüshalar arasında bahsi geçen hayvanlara ilişkin tasvirlerle karşılaşılmamıştır.

Eserde Çin denizi ile bağlantılı olarak varlığından bahsedilen son hayvan Zâbec adası kapsamında da zikredilmiş olan, denizden karaya çıkarak manda ve fille açlığını gideren yılan türüdür. Bu yılan ağaç ya da kaya üzerinde gövdesini karnına doğru büzerek kıvrılmakta ve bu esnada ses duyulmaktadır.⁵⁴ Üç nüshada karşılaşılan yılan tasvirinde kıvrımlı gövdeye sahip, büyük yılan figürleri görülmektedir (Resim 44, 45, 46). 1280 tarihli nüshadaki gövdesinde düğümler oluşmuş yılan figürünün ağzında, metindeki tanımla birebir örtüşür şekilde bir mandanın yarısı resmedilmiştir (Resim 44). 1770 tarihli nüshadaki yılan figürünün gövdesinde de benzer şekilde düğüm oluşturulmuşken, bu figür herhangi bir hayvanı yutmaksızın tek başına sade zemin üzerine yerleştirilmiştir (Resim 46). 1322 tarihli nüshadaki yılan figürü ise tanımdaki ağaç gövdesine kıvrılma özelliğini vurgularcasına çalılıklar arasında yer almaktadır (Resim 45).



Resim 44: Çin denizindeki manda ve fil ile beslenen büyük yılan, 1280 (Cod. Arab, nr. 464, vr. 61^a).



Resim 45: Çin denizindeki büyük yılan, 1322 (Yenicami, nr. 813, vr. 46^a).

54 Kazvî'nin, *Acâ'ibü'l-mahlûkât* (Cod. Arab, nr. 464, vr. 60^b-61^b; Yenicami, nr. 813, vr. 46^b-47^a; Şehid Ali Paşa, nr. 1832, vr. 41^a-42^a; Fâtih, nr. 4172, vr. 72^a-73^b; nr. A-3632, vr. 102^b-103^b; Cod. Arab, nr. 463, vr. 70^a-71^b; MS, Or. quart., nr. 1828, vr. 121^a-122^b; [2000], vr. 104-106).



Resim 46: Çin denizindeki büyük yılan, 1770 (Cod. Arab, nr. 463, vr. 71^a).

Sonuç

XIII. yüzyılın ikinci yarısında Kazvîni tarafından kaleme alındığı bilinen *Acâ'ibü'l-mahlûkât ve Garâibü'l-Mevcûdât* isimli eserin en hacimli bölümünü teşkil eden "Süfliyyât" makalesinde tanıtılmış, Çin denizindeki çeşitli sıra dışı hayvanlar ve kavimler bu çalışma kapsamında değerlendirmeye tâbi tutulmuştur. Bu bağlamda incelenen XIII. yüzyıldan XIX. yüzyıla kadar farklı zamanlarda istinsah edilmiş Arapça, Farsça ve Türkçe nüshalar üzerinden Çin denizine dair malumat ve toplamda altmış üç tasvir hakkında mukayeseler gerçekleştirilerek bazı tespitlerde bulunulmuştur. Buna göre, eserdeki su küresine dair bölümde zikredilen, Bahrü'l-muhî'ten sonraki en büyük deniz hükümündeki Çin denizinde konumlanmış Zâbec, Râminî, Vakvak, Selâhî, Benân ve Etverân adaları arasında hakkında en fazla bilgiye sahip olunan ve çeşitli nüshalarda tasvirlerine en sık yer verilen adanın Zâbec adası olduğu anlaşılmaktadır. Bu adada varlığından bahsedilen kanatlı kedi benzeri hayvan, karınlarından güzel bir koku maddesi olan miskin elde edildiği misk kedisi ve faresi, beyaz benekli kızıl dağ keçisi, beyaz ve siyah renkli maymunlar, manda ve fil yiyen büyük yılanlar ile ağaçlarda yaşayan kanatlı kavme ilişkin tasvirlerle hemen her dönemde rağbet gösterildiği görülmektedir. Bunlar arasında manda ve fil yutan yılan hem Zâbec adası hem de Çin denizindeki acayip hayvanlar bahsinde iki defa zikredilmesinin yanı sıra 1280 ve 1424 tarihli nüshalarda doğrudan ağızında iri bir manda taşıyan yılan figürüyle resmedilmesi açısından önem arz etmektedir (Resim 4, 44). Aynı adada yaşadığı bilinen, duydukları her dili konuşma özelliğine sahip farklı renklerdeki papağanlarla ilgili tasvirlerle ise yalnızca Türkçe nüshalarda rastlanması dikkat çekmektedir (Resim 22, 23). Zâbec adasına ilişkin bir başka sıra dışı husus da burunları at burnu gibi yarılmış olarak tarif edilen kavme dair bilgiye yalnızca Türkçe nüshalarda rastlanmasıdır. Bu durum söz konusu nüshaların hazırlanışında yalnızca eser metnine müracaat edilmeyip, farklı kaynaklardan da istifade edildiğine işaret etmektedir. Ayrıca Türkçe nüshaların tasvirlerindeki benzerliklerin de nüshalar arasında bir silsile halinde gerçekleşen etkileşimden kaynaklandığı düşünülmektedir.

Çin denizindeki bütün adalarda yaşayan çeşitli kavimlerin ortak özelliği ise çıplak oluşlarıdır. Bu kişiler için eser metninde dış görünüş itibariyle insana benzer özellikleri olduğu belirtilmekle beraber, bizzat insan kelimesinin kullanılmaması ve bunun yerine kavim kelimesinin tercih edilmiş olmasının da insana özgü örtünme vasfından uzak, yabani halleriyle bağlantılı olduğu düşünülmektedir. Vakvak adasına dair 1501 tarihli nüshadaki tasvirde adanın kadın padişahının yarı çıplak, karşısında duran râvi konumundaki Mûsâ b. Mübârek es-Sîrâfî'nin ise tamamen giyinik vaziyette resmedilmesi de bu hususu doğrulamaktadır (Fâtih, nr. 4172, vr. 71^a). Her ne kadar 1501 tarihli Farsça ve 1770 tarihli Arapça nüshalarda yarı çıplak resmedilmiş kavim figürlerine rastlanmaktaysa da nüsha metninde bu kavimlerin çıplaklıkları vurgulanmaktadır (Cod. Arab, nr. 463, vr. 69^a, Fâtih, nr. 4172, vr. 71^a; Cod. Arab, nr. 463, vr. 69^b). 1854 tarihli Türkçe nüshadaki Zâbec ve Tûrân adası kavimlerinin giyinik vaziyette resmedilmesi sıra dışı bir uygulama sunmaktayken (Resim 24, 32), XVI. yüzyıl sonlarına tarihlendirilen Türkçe nüshada aynı kavim mensuplarının çıplak şekilde resmedilmesi (nr. A-3632, vr. 100^b, nr. A-3632, vr. 102^b), her iki nüshada da ilgili kavim için çıplaklık vurgusu yapılmamakla beraber genel olarak vahşi tabiattaki bu kavimlerin çıplak tasavvur edildiğini düşündürmektedir. Adalardaki farklı kavimlere yönelik bir başka dikkat çekici ayrıntı da ağaçlarda yaşayanların meyveyle beslenmesine karşın, Benân adası kavmi gibi dağ başlarını mesken edinenlerin insan etiyile beslenmesidir.

Tasvirlerle ilgili bir başka sıra dışı uygulamaya Râminî adasındaki tek boy-nuzlu gergedanın 1322 tarihli nüshadaki tasvirde, tanımda bildirilmemesine rağmen kanatlı olarak resmedilişinde rastlanmaktadır (Resim 26). Bu uygulamanın eser metninde genel olarak çeşitli hayvan, canavar ve kavim tanımlarında kanat vurgusu yapılmasından kaynaklanmış olabileceği gibi, hassaten 1322 tarihli nüshadaki farklı nitelikte unsurların kanat eşliğinde resmedilmesiyle nüshaya özgü bir tercih olabileceği de düşünülmektedir. Zira söz konusu nüshadaki gezegen tasvirlerinin dahi diğer nüshalardan farklı olarak kanatlı melek figürleri eşliğinde resmedildiği görülmektedir. Ayrıca kanat çizimlerinde kullanılan münhani motifleri de bu dönemin genel özellikleri arasında olmakla beraber, ilgili nüshadaki çeşitli oluşumlarda geleneksel olarak sıklıkla tercih edilmiştir. Benzer şekilde Râminî adasındaki gergedan tasvirinin yalnızca Türkçe nüshalardan birinde boy-nuzuyla fili havaya kaldırır vaziyette resmedilmiş olması da olağan dışı örneklerden bir diğerini teşkil etmektedir (Resim 27). Bilhassa Türkçe nüshalarda gergedanın bu özelliğine değinilmiş olması da tasvirdeki farklılığı açıklamakla beraber, Türkçe nüshalardaki metin ilavelerinin bir başka örneğini sunmaktadır.

Ana hatlarıyla çeşitli nüshalardaki tasvirler dönemlerinin resim geleneği açısından değerlendirildiğinde, en erken tarihli tasvirli nüsha olduğu bilinen 1280 tarihli nüshadaki tasvirler dönemin genel özelliği itibarıyla, varak rengindeki sade zemin üzerinde yer alan kırmızı, sarı ve siyah tonların ağırlıklı kullanıldığı insan ve hayvan figürlerinin yanı sıra yeşil renkli, kalıpsal ağaç motifleri içermektedir. Bu tür ince yapraklı, daha ziyade dal biçimindeki ağaç motiflerine aynı döneme ait *Kitâbü'l-Hayevân*, *Varka ve Gülşah*, *Kelile ve Dimne* gibi eserlerin tasvirlerinde de rastlanmaktadır. Dönem özelliğini yansıtan bir diğer uygulama da Vakvak adası kadın padişahının bakire hizmetçileri eşliğinde resmedildiği tasvirdeki figürlerin baş çevrelerini kuşatan altın yaldızlı dairesel halelerdir (Cod. Arab, nr. 464, vr. 60^a). 1322 tarihli nüshadaki bütün figürlerin kırmızı zemin üzerinde resmedilmiş olması XIV. yüzyıla ait tasvirlerde sıklıkla karşılaşılan bir uygulamadır. 1422, 1424 ve 1501 tarihli Farsça nüshalardaki tasvirler zarif hatlara sahip figürleri, renk skalasının genişlemesi ve zemine yerleştirilen bitki öbekleriyle tasvir sanatındaki yeni arayışlara işaret etmektedir. XVI. yüzyıl sonlarına tarihlendirilen Türkçe nüshadaki tasvirler ise gerek zengin ve canlı renkleri gerekse özenli fırça darbeleri ve figürlere gerçekçilik kazandıran tahrirleriyle tasvirler arasındaki en dikkat çekici örnekleri oluşturmaktadır. 1770 tarihli nüsha ise yarı giyinik vaziyetteki kavim tasvirlerinin yanı sıra renk kullanımı ve figürlerin vücut hatlarındaki yenilik arayışlarıyla ön plana çıkmaktayken, 1854 tarihli Türkçe nüshadaki tasvirler gelişigüzel fırça darbeleriyle çizilmiş, solgun renkli figürleriyle tasvir sanatındaki gerilemeye işaret etmektedir. Binbir gece masalları etkisi uyandırmakla beraber çeşitli dönemlerde sıra dışı anlatılara ve oluşumlara yönelik talep ve rağbetin boyutunu gösteren bu nüshalar aynı zamanda olağan dışı mahlukata ve mevcudata dair tasavvurun mahiyetini ortaya koyması açısından önem arz etmektedir. Bu alanda yapılacak araştırmaların artmasıyla her dönemde büyük ilgi uyandıran acayip literatürünün zenginleştirilmesi temenni edilmektedir.

Bibliyografya

- Ahmedî, *İskendernâme*, çev. F. Öztürk, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.
- Ahmedî, *İskendernâme*, Berlin: Staatsbibliothek, MS, Or., quart., nr. 1271, 1^a-242^b.
- Al, Şerife Burcu, *‘Acâibü’l-Mahlûkât: Giriş, Metin, İnceleme, Dizin-Sözlük* (yüksek lisans tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.
- Badiee, Julie, “The Sarre Qazwini: An Early Aq Qoyunlu Manuscript?”, *Ars Orientalis*, 14 (1984): 97-113, <https://www.jstor.org/stable/4629331>
- Bağcı, Serpil v.dğr., *Osmanlı Resim Sanatı*, İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2006.
- Başkan, Gülhan, *Manisa İl Halk Kütüphanesi’nde 45 Hk. 5355 No’da Kayıtlı Sürûri Çevirisi ‘Acâibü’l-Mahlûkât Adlı Eserin Minyatürlerinin İncelenmesi* (yüksek lisans tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.
- Berlekamp, Persis, *Wonder, Image and Cosmos in Medieval Islam*, New Haven: Yale University Press, 2011.

- Bülbül Oğuz, *Betül, Sürûrî'nin Kitâbü'l-Acâibü'l-Garâib'i Üzerine Göstergebilimsel Bir İnceleme*, (doktora tezi), Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.
- Carboni, Stefano, *The Wonders of Creation and the Singularities of Painting: A Study of the Ilkhanid London Qazwini*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015.
- Daston, Lorraine - Katharine Park, *Wonders and the Order of Nature 1150-1750*, New York: Zone Books, 2001.
- Erdem, Tuğba, *Mir'ât-ı 'Acâibü'l-Mahlûkât ve Keşf-i Garâibü'l-Mevcûdât (İnceleme-Çeviriyazılı Metin-Tıpkıbasım, 400°-488°)* (yüksek lisans tezi), Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020.
- Gedizli, Mehmet, *'Acâibü'l-Mahlûkât [200°-404°] (Giriş, Transkripsiyonlu Metin, Dil-Yazım Özellikleri, Dizin-Sözlük)*, (doktora tezi), Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011.
- Göl, Osman, *Ali bin Abdurrahman Acâibü'l-Mahlûkât (1.-35. Varak)* (yüksek lisans tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.
- Hees, Syrinx von, "The Astonishing: A Critique and Re-Reading of 'Ağâ'ib Literature," *Middle Eastern Literatures*, 8/2 (2005): 101-120.
- İnan, Recai, *'Acâibü'l-Mahlûkât: Giriş, Transkripsiyon, İnceleme, Dizin, Sözlük*, (yüksek lisans tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.
- Kazvîni, Zekeriyâ b. Muhammed, *Acâ'ibü'l-mahlûkât ve garâibü'l-mevcûdât*, München, Bayerische Staatsbibliothek, Cod. arab., 464, vr. 1^a-212^b.
- Kazvîni, Zekeriyâ b. Muhammed, *Acâ'ibü'l-mahlûkât ve garâibü'l-mevcûdât*, Süleymaniye Ktp., Yeni Cami, nr. 813, vr. 1^a-193^a.
- Kazvîni, Zekeriyâ b. Muhammed, *Acâ'ibü'l-mahlûkât ve garâibü'l-mevcûdât*, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 4171, vr. 1^a-280^a.
- Kazvîni, Zekeriyâ b. Muhammed, *Acâ'ibü'l-mahlûkât ve garâibü'l-mevcûdât*, Süleymaniye Ktp., Laleli, nr. 1991, vr. 1^a-291^b.
- Kazvîni, Zekeriyâ b. Muhammed, *Acâ'ibü'l-mahlûkât ve garâibü'l-mevcûdât*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1832, vr. 1^a-216^b.
- Kazvîni, Zekeriyâ b. Muhammed, *Acâ'ibü'l-mahlûkât ve garâibü'l-mevcûdât*, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 4172, vr. 1^a-338^a.
- Kazvîni, Zekeriyâ b. Muhammed, *Acâ'ibü'l-mahlûkât ve garâibü'l-mevcûdât*, Milli Saraylar Başkanlığı Yazma Eser Kütüphanesi, nr. A-3632, vr. 1^a-134^a.
- Kazvîni, Zekeriyâ b. Muhammed, *Acâ'ibü'l-mahlûkât ve garâibü'l-mevcûdât*, München, Bayerische Staatsbibliothek, Cod. Arab., nr. 463, vr. 1^a-299^b.
- Kazvîni, Zekeriyâ b. Muhammed, *Acâ'ibü'l-mahlûkât ve garâibü'l-mevcûdât*, Berlin, Staatsbibliothek, MS, Or. quart., nr. 1828, vr. 1^a-162^b.
- Kazvîni, Zekeriyâ b. Muhammed, *Acâ'ibü'l-mahlûkât ve garâibü'l-mevcûdât*, Beyrut: Müessesetü'l-a'lem li'l-matbûât, 2000.
- Keçelioğlu, Sünbül, *Türkçe Aca'ib ü'l-Mahlukat Yazmalarının Minyatürlerinde Üslup ve İkonografi*, (yüksek lisans tezi), Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1997.
- Kut, Günay, "Acâibü'l-Mahlûkât", *DİA*, 1988, I, 315-317.
- Kut, Günay, "Türk Edebiyatında Acâibü'l-Mahlûkât Tercümelere Üzerine", *Acâibü'l-Mahlûkât: Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları II*, haz. Fatma Büyükkaracı Yılmaz, İstanbul: Simurg Yayınevi, 2010, s. 1-9.
- Lewicki, T., "Al-Kazwini, Zakariyya b. Muhammad b. Mahmud Abu Yahya", *The Encyclopaedia of Islam*, IV, 865-866.
- Moor, Bilha - E. A. Rezvan, "Al-Qazwini's 'Ağâ'ib Al-Makhlûqât wa Gharâ'ib Al-Mawjûdât: Manuscript D 370", *Manuscripta Orientalia*, 8/4 (2002): 38-68.
- Ögel, Bahaeddin, *Türk Mitolojisi*, I-II, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2010.
- Rabbat, Nasser, "Ajib and Gharib: Artistic Perception in Medieval Arabic Sources", *The Medieval History Journal*, 9/1 (2006): 99-113.

- Rührdanz, Karin, "Between Astrology and Anatomy", *Ars Orientalis*, 42 (2012): 56-66, <https://www.jstor.org/stable/43489764>
- Rührdanz, Karin, "Illustrated Persian Ajā'ib Al-Makhlūqāt Manuscripts and Their Function in Early Modern Times", *Society and Culture in the Early Modern Middle East Studies on Iran in the Safavid Period*, ed. Andrew J. Newman, Leiden: Brill, 2003, s. 33-47.
- Sarıkaya, Bekir, *Rükneddin Ahmed'in Acâibü'l-Mahlûkât Tercümesi (Giriş-Metin-Sözlük)*, (doktora tezi), Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, 2010.
- Turan, Ahmet Burak, *Türk Canavarları Sözlüğü*, İstanbul: Holden Kitap, 2022.
- Yaniç, Sema, *Hâce Hatib Mahmud er-Rumi ve Haridetü'l-'Acayib ve Feridetü'l-Garayib Tercümesi İsimli Eserinin Edisyon Kritik ve Tahlili*, (doktora tezi), Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004.
- Yıldırım, Maksut, *'Acâ'ibü'l-Mahlûkât (106.-140. Varak) (Transkripsiyonlu Metin-Giriş-İnceleme-Dizin-Sözlük)*, (yüksek lisans tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.

Extended Summary

Depictions of Animals and Peoples from the Chinese Sea and its Islands in Copies of Qazwini's *Ajā'ib Al-Makhlūqāt wa Gharā'ib Al-Mawjūdāt*

This study researches depictions of unusual animals and peoples from the Chinese Sea and its islands in some Arabic, Persian, and Turkish copies of the cosmographic and geographic work, *Ajā'ib Al-Makhlūqāt wa Gharā'ib Al-Mawjūdāt* (The Wonders of Creation and the Oddities of Existing Things), by Qazwini (d. 1283). These copies were made between the thirteenth and nineteenth centuries and are preserved in libraries in Istanbul and Berlin. The work includes four introductions, two main chapters, and an epilogue. The first chapter deals with celestial realms (the Lunar Sphere) and the second with earthly ones (the Sublunar Sphere). The second chapter entitled "al-Sufliyyat" describes the spheres of fire, air, water, and earth. It also gives detailed information about various islands, peoples, and animals including stories about extraordinary creatures and wild, naked humanoids living on islands in the Chinese Sea. The Chinese Sea is the biggest sea in the world other than Bahr al-Muhit (the Surrounding Sea), which unites with it in the East and has many islands that can all be reached by people. The sea which unites with Bahr al-Kulzum (the Red Sea) in the West is also called Bahr al-Harqand (the Harqand Sea). The work tells stories about real and fantastical as well as oddly behaving and oddly featured creatures including winged cats, civet cats, musk rats, red mountain goats with white spots, monkeys similar to buffalos and rams, large snakes with a diet of buffalos and elephants, omnilingual parrots, rhinoceroses similar to donkeys, buffalos without tails, huge turtles, petrified crabs, various birds and fishes, and naked humanoids with wild natures who are occasionally cannibalistic. Some of these humanoids fly with wings or live in trees. Information about and depictions of the animals and peoples of different islands and the sea around them are found in the *jazirat* (island) subsections named after different islands in the Chinese Sea—Zabaj, Ramini, Waqwaq, Salahi, Banan, and Atwaran. This section is found in the second chapter of the work as a part of the sphere of water entitled "Fasl fi Zikr al-Ahwal al-Ajiba li al-Bihar" (The Subchapter about the Strange Conditions for Seas). Appearing in this study are sixty-three depictions from different copies of Qazwini's work. The subjects of the depictions are the naked tree-dwellers speaking an incomprehensible language on Zabaj. Also found on Zabaj are the winged people flying from one tree to another; the cats with the wings of bats and the civet cats from whose stomach a kind

of musk is obtained for perfume; as well as the musk rat; the antelope whose skin is red with white dots and a tail which looks like the tail of the gazelle; the large snake from the mountain called Nasban; white and black monkeys; and the parrots with white, black, red, green and yellow colors which repeat every word they hear. On Ramini are more naked tree-dwellers as well as small-bodied people and rhinoceroses which resemble donkeys and buffaloes without tails. On Waqwaq is the naked queen, who is sitting on her throne and wearing a golden crown, surrounded by her naked female slaves. Also on Waqwaq is a tree whose fruit produce a sound like “waq waq.” On Banan are beautiful and cannibalistic people as well as a black man with an elongated face and big feet. On Atwaran are found predatory animal-headed people. Additional creatures include a shining bird above the Chinese Sea, multi-headed creatures on various islands, a giant sea turtle, a pig-faced fish called Etam, a species of crab which turns into stone after moving to land, and a giant snake which is able to eat buffaloes and elephants. This study analyzes similarities and differences in these depictions.

Murteza Bedir, ed., Abū Ḥafṣ Najm al-Dīn ‘Umar al-Nasafī’s *Tahṣīl Uṣūl al-Fiqh wa Tafṣīl al-Maqālāt fihā ‘alā’l-Wajh*

Istanbul: İSAM Yayınları, 2024, 160 pages with indices
ISBN: 978-625-428-583-7

DALE J. CORREA*

Murteza Bedir’s edition of the relatively unknown *Tahṣīl Uṣūl al-Fiqh wa Tafṣīl al-Maqālāt fihā ‘alā’l-Wajh* by the renowned scholar Abū Ḥafṣ Najm al-Dīn ‘Umar al-Nasafī (d. 537 AH/1142 CE) is a welcome addition to the sources available for the study of Islamic legal theory. The text itself is a short treatise on the basics of *uṣūl al-fiqh*, written in a concise and efficient manner to summarize the main points of the discipline for the average madrasa student in twelfth-century *mā warā’ al-nahr* (Transoxania). For this reason, the *Tahṣīl* has the potential to be an excellent teaching resource for twenty-first century Islamic law classrooms that would rival the enduring popularity of Imam al-Ḥaramayn Ḍiyā’ al-Dīn ‘Abd al-Malik al-Juwaynī’s (d. 478 AH/1085 CE) *Waraqāt*. The *Tahṣīl* is also a fascinating research source in its own right, especially as knowledge of its existence—and the existence of al-Nasafī’s larger anthology of which it is a part, *Maṭla’ al-Nujūm wa Majma’ al-‘Ulūm*—has long been limited to a small group of scholars. The *Maṭla’*—and consequently, the *Tahṣīl*—is found in only two copies, one held at the Biruni Institute in Tashkent, Uzbekistan, and another at the Raza Library in Rampur, India. Written within the chronological, geographic, and intellectual vicinity of ‘Alā’ al-Dīn al-Samarqandī’s (d. c. 540 AH/1145 CE) *Mizān al-Uṣūl fī Natā’ij al-‘Uqūl* and Abū ‘l-Thanā’ Maḥmūd al-Lāmishī’s (d. after 539 AH/1144 CE) *Kitāb*

* Middle Eastern Studies Librarian & History Coordinator, The University of Texas Libraries, The University of Texas at Austin / Orta Doğu Çalışmaları Kütüphanecisi&Tarih Koordinatörü, Teksas Üniversitesi Kütüphaneleri, Austin Teksas Üniversitesi, Texas, USA.
ORCID: 0000-0001-6480-9034; e-posta: d.correa@austin.utexas.edu

DOI: 10.26570/isad.1727715 • Gelis/Received 10.03.2025 • Kabul/Accepted 22.05.2025

Atıf/Citation Bedir, Murteza, ed., “Abu Hafs Najm al-Din ‘Umar al-Nasafi’s Tahsil Usul al-Fiqh wa Tafsil al-Maqalat fiha ‘ala’l-Wajh”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 54 [2025]: 203-206.

fi Uṣūl al-Fiqh, the *Taḥṣīl* offers us the opportunity to understand how one of the greatest Ḥanafī scholars of Samarqand understood and taught *uṣūl al-fiqh* alongside his Samarqandī colleagues. Bedir's edition of the *Taḥṣīl* facilitates readers' engagement with this important work by providing not only a clear, organized text, but also an insightful analysis of the extant manuscript copies and a crucial argument for the place of this work in the history of Ḥanafī *uṣūl al-fiqh*.

The first introduction to the volume provides readers with a vital understanding of the historical and intellectual context of the *Taḥṣīl*. Bedir situates the *Taḥṣīl* as one of only a few texts written in the Ḥanafī-Māturīdī approach to legal theory. Established by 'Alā' al-Dīn al-Samarqandī in his *Mizān al-Uṣūl fi Natā'ij al-Uqūl*, the Ḥanafī-Māturīdī approach to legal theory consciously integrates Ḥanafī-Māturīdī theological concerns into legal theoretical discussions. Al-Samarqandī's project is what I have termed the "theological turn" of the fifth and sixth centuries AH/twelfth century CE, as his students and colleagues al-Nasafī and al-Lāmishī also utilize this approach in their works of legal theory.¹ The theological turn represents a marked departure from the juristic approach of earlier Ḥanafī legal theorists such as Abū Bakr Muḥammad al-Sarakhsī (d. 483 AH/1090 CE) and the Bazdawī brothers, Abū 'l-Ḥasan 'Alī (Fakhr al-Islām, d. 482 AH/1089 CE) and Abū 'l-Yusr Muḥammad (d. 493 AH/1100 CE). Al-Nasafī's *Taḥṣīl* and al-Lāmishī's *Uṣūl* continue al-Samarqandī's efforts to integrate theology and legal theory, primarily by rearticulating the same main points in a more succinct fashion. I agree with Bedir's assertion that al-Samarqandī's work, in particular, as well as those of al-Nasafī and al-Lāmishī, indicate the beginning of a Māturīdī Ḥanafī identity that defines itself as distinct from the Mu'tazilī, juristic Ḥanafī, or the Ash'arī legal-theological approaches. Abū Manṣūr al-Māturīdī (d. 333 AH/944 CE) had been considered a leading figure in Ḥanafī theology and law up to this point, but it is with al-Samarqandī that we see the conscious and systematic use of al-Māturīdī's name throughout the *Mizān* to indicate the connection between Ḥanafī legal theory and al-Māturīdī's theological contentions.

Bedir's second introduction—which represents the distillation of his distinguished career in Islamic legal theory—expands on his earlier assertions through his discussion of the *Taḥṣīl*'s place in the history of

1 Dale J. Correa, "Taking a Theological Turn in Legal Theory: Regional Priority and Theology in Transoxanian Ḥanafī Thought," in *Locating the Shari'a* (Brill, 2019), pp. 111-126; Dale J. Correa, "Testifying Beyond Experience: Theories of Akhbār and the Boundaries of Community in Transoxanian Islamic Thought, 10th-12th Centuries CE," Ph.D. (United States – New York: New York University, 2014), <https://search.proquest.com/pqdtglobal/docview/1615128773/abstract/68792FE4566B4A08PQ/1>.

Ḥanafī legal theory and its relationship to the *Mizān*. The introduction is essential reading for the *Tahṣīl*'s audience, as it situates the *Tahṣīl* among al-Nasafī's other famous and not-so-famous works, as well as among Ḥanafī works of legal theory. We glean from Bedir's account of the impact of al-Nasafī's *Al-'Aqidah al-Nasafiyah*, *al-Manẓūmah fi 'l-Khilafiyāt*, and *Al-Taysir fi 'l-Tafsir*—which stand out among other known but not as well-studied works—that al-Nasafī was dedicated to pedagogy and enhancing student learning. This is an essential point to bear in mind for what follows: it is only here, in this edition's introduction, that we come to understand that the *Tahṣīl* is most likely al-Nasafī's summary (in many cases, word-for-word) of al-Samarqandī's larger and more complex opus, *Mizān*. Bedir offers two potential explanations for the verbatim crossover between the two works: (1) Both al-Samarqandī and al-Nasafī drew from the scholarship of the same teacher, most likely Abū 'l-Mu'in Maymūn al-Nasafī (d. 508 AH/1114 CE), and wrote similar works; or (2) al-Nasafī, admitting in the *Maṭla'* that he composed the work towards the end of his life, summarized al-Samarqandī's existing, dominant text of legal theory as an expeditious way to compile all of the necessary Islamic disciplines into one anthology. The latter explanation is more persuasive for Bedir, and for me, as al-Nasafī would not have had time to write each work of the anthology himself if he knew he had to complete the project in a short time period. Another piece of compelling evidence for this explanation is that some of the works included in the *Maṭla'* belong to other authors. Al-Nasafī was clearly not opposed to gathering together the needed scholarship, even if it came from other writers. Thus, as Bedir rightly argues, instead of reinventing the legal theory wheel, al-Nasafī summarized the reigning text in the field with which he most agreed. Although most likely derivative, the *Tahṣīl* takes the honored place of being the second *uṣūl al-fiqh* work composed with the Ḥanafī-Māturidī approach.

It is curious to note, as Bedir does, that al-Nasafī utilizes the Ḥanafī organization of an *uṣūl al-fiqh* text by placing the section on *ḥukm* at the end of the *Tahṣīl*, while al-Samarqandī organized his text with the section on *ḥukm* at the beginning, like the Ash'arīs were wont to do. Beyond that, the *Mizān* and the *Tahṣīl* are remarkably similar and employ certain phrasings throughout verbatim. Bedir and his team drew on the relationship between the *Tahṣīl* and the *Mizān* to use the *Mizān* to elucidate topics in the *Tahṣīl* that might seem initially inaccessible for students starting out in *uṣūl al-fiqh*. Rather than irreparably breaking with the conventions of modern editing practice, I believe that Bedir's efforts to offer clarity from a peer text make the *Tahṣīl* all the more useful in a classroom setting. Insightfully, Bedir argues that the *Mizān* functions essentially as yet another copy of the *Tahṣīl*, which lends it credibility for this explanatory role.

The edition itself is masterfully done, particularly in consideration of the additions that Bedir has made to the text in order to facilitate a beginner's understanding of the complex topics. A table of symbols allows us to understand from which manuscript a particular word, phrase, or section arose and any issue associated with it in that copy. Included in this table, as well, are symbols that elucidate the copies' pagination and where and how Bedir made additions to the text. Bedir has broken the *Taḥṣīl* into two main sections: on *adillah* and on *aḥkām*. Each part begins with a title page that includes a table of main divisions. The title pages and tables of contents are Bedir's additions to the text and provide waymarking for both readers who may already be familiar and expecting a certain order to a work of *uṣūl al-fiqh*, as well as those who are just starting to understand the discipline. The first part on *adillah* has seven main divisions, each comprising numerous subtopics. The second part on *aḥkām* has two main divisions with numerous subtopics. The *Taḥṣīl* ends with Abū 'l-Ḥasan al-Karkhi's *Uṣūl (Faṣl fī 'l-Uṣūl allatī 'alayhā Madār Masā'il Aṣḥābinā)*. Bedir helpfully provides six indices—for Qur'anic verses, hadith, scholars, books, various groups, and terminology—and an ample bibliography.

There are only two areas in which I would offer critique. First, it would be helpful to have an indication of where the *Mizān* was employed for the additions to the text, as that is currently lacking in the table of symbols and abbreviations. Although we understand from the introduction that the *Mizān* is being used in this way, it would enhance the advanced reader's experience of the text to know where Bedir and his team found it helpful to use the *Mizān* as a third copy of the *Taḥṣīl*. Additionally, it would be informative and would expand upon the current excellent offering to have the marginalia included in the edition. In the case of the Tashkent copy, in particular, the marginalia offer helpful insights and potential lines of inquiry for readers. Transcribing the marginalia is an effort in and of itself, but it would be a remarkable addition (especially if made available in a digital format).

Murteza Bedir's edition of Abū Ḥafṣ Najm al-Dīn 'Umar al-Nasafi's *Taḥṣīl Uṣūl al-Fiqh wa Tafṣīl al-Maqālāt fihā 'ala 'l-Wajh* is an essential contribution to the sources and study of Islamic legal theory. This work will be of interest to students and scholars of all levels and accessible for use as a classroom textbook. The *Taḥṣīl* offers many opportunities for the expansion of Ḥanafī scholarship and education at both Muslim and non-Muslim institutions of learning, and I hope to see more publications on the Ḥanafī-Māturīdī approach to legal theory in the future because of this edition.

Malissa Taylor, Land and Legal Texts in the Early Modern Ottoman Empire: Harmonization, Property Rights and Sovereignty

London: I.B. Tauris, 2023
ISBN: 9780755647682

RUKİYE YİĞİT*

Osmanlı toprak hukukuna dair literatür, uzun yıllar boyunca Halil İnalcık, Ömer Lütfi Barkan ve Colin Imber gibi araştırmacıların şekillendirdiği çerçevede ilerlemiştir. Bu çerçevede, Osmanlı'daki hukuk düzeni, "seküler hukuk" niteliğindeki kanunun, "dinî hukuk" niteliğindeki şeriatın bağımsız olarak ortaya çıktığı ve geliştiği varsayımına dayandırılmıştır. Şeriat ise çoğu zaman statik, değişime kapalı bir alan olarak değerlendirilmiştir. Ancak son dönem çalışmaları, böyle keskin bir ayrımın aksine, şeriat ve kanun arasında karşılıklı etkileşime dayalı dinamik bir ilişki bulunduğunu ortaya koymaktadır. Aynı çalışmalar, öncesinde merkezi iktidarın toplumu denetleme aracı ve hukukî olmaktan ziyade idarî bir tasarruf biçiminde değerlendirilen mîrî arazi rejiminin, içtihatlar yoluyla meşruiyet kazandığını ve devlet ile reâyâ arasında uzlaşmacı bir yapıya dönüştüğünü göstermektedir. Bu bağlamda Malissa Taylor'ın *Land and Legal Texts in the Early Modern Ottoman Empire* isimli çalışması, Osmanlı toprak hukukuna farklı bir bakış açısı getirmesi bakımından literatürde dikkate değer bir yere sahiptir. Bu yazıda, eserin konuya yaklaşımı, kullandığı kavramsal çerçeve ve yöntem açısından bir değerlendirmesi yapılacaktır. Bayram Pehlivan'ın aynı konuda ve aynı yıl yayımlanan *Sultan, Reaya ve Hukuk: Klasik Dönem Osmanlı Devleti'nde Tarım Topraklarının Mülkiyeti Sorunu*

* Arş.Gör., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü / Research Assistant, İstanbul University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences. İstanbul, Türkiye. ORCID: 0000-0002-7134-9889; e-posta: rukiye.yigit@istanbul.edu.tr

DOI: 10.26570/isad.1727725 • Gelis/Received 12.02.2025 • Kabul/Accepted 10.05.2025

Atıf/Citation Yığıt, Rukiye, "Malissa Taylor, Land and Legal Texts in the Early Modern Ottoman Empire: Harmonization, Property Rights and Sovereignty", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 54 (2025): 207-213.

isimli çalışmasına, Taylor'ın yaklaşımını kavramsal ve yönetsel bakımdan daha iyi değerlendirebilmek amacıyla yer yer atıfta bulunulacaktır. Nitekim Pehlivan'ın farklı bir metodolojik perspektifle konuya yaklaşımı, Taylor'ın önerdiği çerçevenin sınırlılıklarını ve imkânlarını daha açık bir biçimde ortaya koyabilmek için anlamlı bir zemin sunmaktadır.

Taylor'ın eserinin merkezinde Osmanlı toprak rejiminin XVI. yüzyıldan XIX. yüzyıla uzanan süreçte geçirdiği dönüşüm yer almaktadır. Yazarın temel argümanına göre, bu süreç boyunca Osmanlı uleması ve bürokratları, tarım toprakları üzerinde güçlü bir devlet kontrolü kurmuş; toprak mülkiyeti ve vergilendirme sistemlerini yeniden yapılandırarak bu doğrultuda tutarlı ve sürekli bir hukuk sistemi inşa etmişlerdir. Ona göre klasik dönemin zirvesi olarak görülen Kanûnî dönemi kanunnameleri, söz konusu sistemin başlangıç noktasını teşkil eder. Bu bağlamda, Osmanlı öncesi Hanefi fıkıh literatüründe bulunmayan ve Ebussuud (ö. 982/1574) tarafından geliştirilen mîrî arazi anlayışıyla sultana daha geniş bir hukukî yetki alanı tanınmış, devletin tarım arazileri üzerinde denetimi güçlendirilirken, çiftçilerin kullanım ve tasarruf hakları da belirli sınırlar çerçevesinde güvence altına alınmıştır. Taylor'a göre, özellikle XV. yüzyıl ortalarından itibaren Osmanlı fetihleriyle ele geçirilen -Anadolu'nun büyük bir kısmı ile Rume- li'deki Selanik ve Üsküp gibi şehirleri kapsayan- topraklar özel mülk (*milk*) değil, doğrudan devlet hazinesine (*beytülmal*) ait mîrî arazi olarak kabul edilmiştir. Bu uygulama, XVI. yüzyılda Ebussuud Efendi'nin içtihatlarıyla hukukî bir zemine oturtulmuş ve sistematik hale getirilmiştir. Böylece yeni düzende toprağın asıl sahibi devlet sayılmış; çiftçilere ise toprağı fiilen işlemeye devam ettikleri sürece, ömür boyu tasarruf hakkı, bu hakkın miras yoluyla intikali ve belirli hukukî koşullar altında üçüncü kişilere devri (tasarruf hakkının devri) gibi yetkiler tanınmıştır. Taylor, bu hakları bir "hak demeti" olarak kavramsallaştırır ve bu yapının zamanla yalnızca reâyâ ile sınırlı kalmayıp, üst sınıflara yayılarak kapsamının genişlediğini ifade eder. Böylece ilerleyen yüzyıllarda, icâreteyn, gedik ve malikâne gibi uygulamalar aracılığı ile askerî elitler ve şehirliler de benzer haklardan yararlanma imkânı bulmuştur. "Haklar demeti"nin bu şekilde genişlemesi, farklı toplumsal grupların toprakla kurduğu mülkiyet ilişkilerini ortak bir yasal zeminde tanımlamaya yönelik bir standartlaşma sürecini beraberinde getirmiştir.

Taylor, bu dönüşüm sürecini açıklarken, Hanefi fıkıh âlimlerinin yaklaşım- larını da iki temel kategoriye ayırır. Birinci kategoride değerlendirdiği "oto- nomist"ler, hukuk kaynağı olarak yalnızca sultanın emirlerini esas alırken, ikinci kategorideki "analojist"ler hem fıkıh kurallarını hem de sultanın yasa koyucu yetkisini dikkate alarak hükme ulaşırlar. Taylor'ın "bağdaştır- ma" (harmonization) ve "uzlaştırma" (reconciliation) olarak adlandırdığı

bu süreçte, şer'î hukuk ile sultanın otoritesi birbirine yaklaşmış ve nihayetinde hukukî düzlemde birleşmiştir.

Ebussuud'un mîrî arazi sınıflandırması, XVII ve XVIII. yüzyıl Hanefî fıkıh literatüründe, özellikle fıkıh eserleri ve fetvalarda geniş kabul görmüştür. Bu yaklaşım, yalnızca şer'î kaynaklara değil, aynı zamanda sultanın hukukî düzenlemelerini yansıtan kanun metinlerine de intikal etmiş; böylece farklı hukukî metin türleri arasında ortak bir anlayış tesis edilmiştir. Söz konusu sınıflandırmayı hukukî açıdan temellendirmek amacıyla, dönemin kanunnamelerine fikhî ifadeler dahil edilmiştir. Bu bağlamda Taylor, eserinin önemli bir bölümünü XVII. yüzyıla ait Kânûn-ı Cedîd ile Girit Kanunnamesi'nin karşılaştırmasına ayırır. Ona göre, Kânûn-ı Cedîd, Ebussuud'un geliştirdiği mîrî arazi anlayışı doğrultusunda, Osmanlı idarî uygulamaları ile Hanefî fıkıh ilkeleri arasında bir uyum kurma çabasıdır. Buna karşılık Girit Kanunnamesi, Taylor'ın tespitiyle, klasik Hanefî görüşlerine daha bağlı kalarak mîrî arazi rejiminin merkezileşen yapısına yönelik eleştiriyi yansıtmıştır. Bu sebeple fethedilen toprakların mülk sayılması gerektiğini ve mîrî arazi rejiminin öngördüğü tapu harcının bidat olduğunu savunmaktadır. Taylor'a göre bu metin, Kadızâdeliler ve Selefî çizgideki hukukçuların kurumsallaşmakta olan mîrî arazi rejimine yönelik yerel direnişini temsil etmektedir. Ancak bu karşı duruş, Girit ve çevresiy-le sınırlı kalmıştır.

XVI. yüzyıl ortalarından itibaren Ebussuud'un içtihatlarıyla hukukî/fikhî temeli atılan mîrî arazi rejimi, XVII. yüzyılda genel kabul görmüş ve bu dönemde Haskefi (ö. 1088/1677) gibi âlimlerin katkılarıyla klasik Hanefî içtihadı çerçevesinde sistematik hale getirilmiştir. Taylor'ın "mutasarrıflar çağı" olarak tanımladığı XVIII. yüzyılda ise, askerî elit, arazinin işletilmesinde doğrudan rol almaya başlamıştır. Aynı dönemde Şamlı ulema, özellikle de Abdülganî b. İsmâil en-Nablusî (ö. 1143/1731), Osmanlı merkezî hukuk anlayışıyla yerel pratikler arasında köprü kuran daha pragmatik bir yorum dili geliştirmiştir. Bu bağlamda, XVI. yüzyılda başlayan ve bu yorum geleneğinin etkisiyle Suriye coğrafyasında giderek güçlenen mîrî rejim uygulamaları, yüzyıllara yayılan kademeli bir dönüşümün parçası olarak 1858 Arazi Kanunnamesi ile hukukî bir zemine kavuşturulmuştur. Söz konusu kanunname Hanefî fıkıh külliyatının modern anlamda kodifikasyonuna yönelik bir "ön deneme" niteliğindedir. XVII. yüzyıldan itibaren sultanın emirleri ve kanunnameleri Hanefî fıkıhıyla giderek iç içe geçmiş, böylece çiftçilerden başlayarak üst sınıflara ve nihayetinde bütün Osmanlı halkına teşmil edilen mülkiyet hakları tarihsel bir süreklilik içinde kurumsallaşmıştır. Bu çerçevede Taylor, İslam hukukunun yalnızca fakihlerin kontrolünde gelişen bir alan olmadığını, siyasî aktörlerin de bu hukukî dönüşümde belirleyici rol oynadığını ileri sürmektedir.

Taylor, çalışmasında kullandığı kaynakları açıklarken, Brinkley Messick'in İslam hukukunun belgelerini "arşiv" ve "kütüphane" kategorileri altında sınıflandıran yaklaşımını bir referans noktası olarak benimser. Ancak bu tasnifi birebir uygulamak yerine, Messick'in yalnızca fetvalar için öngördüğü geçişkenlik alanını diğer bazı belge türlerini de kapsayacak şekilde genişletmeye çalışır. Bu bağlamda fetvalara ek olarak; kanunnameler, فرمانlar ve diğer hukukî belgelerin de hem teorik hem pratik boyutlar taşıyan karma doğasına dikkat çekerek bu keskin kategorik ayrımı esnetir. Bununla birlikte, Taylor'ın genel metodolojisi İslam hukukunun kendi geleneksel kaynak tasnif sistemine değil, modern Batılı sosyoloji ve hukuk teorileri çerçevesinde şekillenmektedir. Bu metodolojik tercih, İslam hukukunun özgün, çok katmanlı ve geçirgen kaynak yapısını modern kategoriler içerisinde daraltarak yeniden yorumlamasına yol açmaktadır.

Pehlivan'ın farklı bir metodolojik perspektifle aynı konuyu ele alışı, Taylor'ın önerdiği çerçevenin sınırlılıklarını ve imkânlarını daha açık biçimde ortaya koymaya imkân vermektedir. Bu bağlamda, Taylor'ın modern sosyohukukî kategorilerle şekillendirdiği anlatı, Pehlivan'ın klasik fıkıh geleneğine dayalı çözümlemesiyle karşılaştırmalı bir şekilde değerlendirilmeye çalışılacaktır. Pehlivan, XVI. yüzyılda Osmanlı toprak hukukunun -kendi ifadesiyle- "şeriatla nasıl uyumlu hale getirildiğini" incelemektedir. Ona göre bu süreç, tarım topraklarının hukukî statüsünü netleştirmeye yönelik bilinçli bir düzenlemedir. Zira Osmanlı'da toprak rejimi yalnızca teorik bir mesele değil; devletin iktisadi işleyişi, idarî sürdürülebilirliği ve toplumsal düzeni açısından da belirleyici bir unsurdur. Pehlivan çalışmasına, İslam düşüncesi çerçevesinde toprakta devlet mülkiyetinin tarihsel ve kavramsal temellerini tartışarak başlar. Bu bağlamda erken dönem Hanefi kaynaklarına dayanarak, fethedilen toprakların özel mülk haline getirilip getirilemeyeceği ve sultanın bu topraklar üzerindeki yetkisinin sınırları gibi meseleleri inceler. Yazara göre sultanın toprak üzerindeki otoritesi, şahsî bir mülkiyet (*mil*k) yetkisine değil; maslahat ve zaruret ilkeleri doğrultusunda toprak üzerinde düzenleme ve tasarruf yetkisine dayanır. Bu tasarruf yetkisi ise, şer'î çerçevede toplumun ortak menfaatini gözetten bir idare anlayışını ifade etmektedir.

Pehlivan, X. yüzyılda Tahâvî (ö. 321/933) tarafından geliştirilen ve klasik mülkiyet anlayışına alternatif olarak, fethedilen toprakları vakıf kurumu çerçevesinde kamu yararına tahsis eden yeni yorum arayışlarına odaklanır. Bu yorumun Orta Asya Hanefî geleneği içerisinde Serahsî (ö. 483/1090), Semerkandî ve İsbicâbî (ö. 535/1141) gibi şârihler aracılığı ile geliştirildiğini ve sonrasında Osmanlı topraklarında nasıl benimsendiğini ayrıntılı biçimde ortaya koyar. Bu çerçevede, Orta Asya Hanefî geleneği içinde geliştirilen "arz-ı havz" ve "arz-ı memleket" kavramlarını öne çıkarır.

Pehlivan, başta Ebussuud Efendi olmak üzere Osmanlı hukukçularının, bu kavramları, mîrî arazi rejimini meşrulaştırmak amacıyla nasıl yeniden yorumladıklarını ve dönüştürdüklerini ayrıntılı biçimde analiz eder. Ebussuud reâyânın toprak üzerindeki tasarruf hakkını “icâre-yi fâside” kavramı üzerinden yeniden tanımlamış; bu yaklaşım sonraki dönemde Osmanlı uleması tarafından benimsenerek sistematik bir hukukî çerçeve haline getirilmiştir. Böylece mîrî arazinin alım-satım ve vakıf gibi işlemlere konu olmasının önüne geçilmiştir. Yazar ayrıca tapu, ferağ, tefviz ve intikal gibi kavram ve kurumlar aracılığı ile reâyânın kullanım haklarının nasıl yeniden şekillendiğini ortaya koyar. Bu süreçte Kemalpaşazâde (ö. 940/1534), Birgivi (ö. 981/1573) ve İzmirî (ö. 1165/1751) gibi âlimlerin konuya dair yaklaşımlarını mukayeseli biçimde inceler.

Pehlivan, ayrıca merkezî fetva otoritelerinin yanında taşra kadıları ve risale müelliflerinin görüşlerine de yer vererek, bu hukukî yapının yalnızca merkezî düzeyde değil, merkezi ve taşrayı kuşatan çoğulcu bir yorum geleneği içinde inşa edildiğini iddia eder. Sonuç olarak, klasik fıkıh şerhleri, risaleler ve kanunnameler gibi metinleri birlikte değerlendiren yazar, mîrî arazi sistemini yalnızca idarî bir uygulama değil, tarihsel içtihadı dayalı bir hukukî rejim olarak yorumlamaktadır.

Her iki çalışmanın içerik ve yöntem bakımından taşıdığı farklılıklar dikkate alındığında, Taylor’ın dört yüzyılı kapsayan bu hukukî değişim anlatısını fıkıh eserleri, fetvalar ve kanunnameler gibi çeşitli kaynaklara dayandırması, çalışmayı hem Osmanlı hukuk tarihi hem de İslam hukuk tarihi açısından değerli kılmaktadır. Ancak Taylor’ın, daha önce de değinildiği üzere, söz konusu kaynakları İslam hukukunun kendi tasnifi yerine Messick’in terminolojisinden hareketle açıklama çabası dikkat çekicidir. Her ne kadar Taylor, Messick’in tasnifini aynen benimsemese de kaynakları teorik ve pratik alanlara ayırma çabası büyük ölçüde Messick’in kavramsal çerçevesinden etkilenmiştir. Zira Samy Ayoub ve Guy Burak gibi araştırmacılar da Messick’in teorik ve pratik kaynaklar arasındaki etkileşimi ihmal eden indirgemeci tasnifinin, İslam hukukunun bilgi üretimi ve bütüncül yapısını tam olarak yansıtmadığını ifade etmişlerdir. Buna ek olarak Taylor’ın -aynı tasniften hareketle ifade edecek olursak- arşiv kaynaklarını kullanmaması ve fikhî pratik hakkında yeterli bilgi sunmaması, çalışmanın hukukî çeşitliliği yansıtmaya kapasitesini önemli ölçüde sınırlamaktadır.

Pehlivan ise kullandığı kaynakları fıkıh edebiyatının özgün yazın türleri çerçevesinde sınıflandırarak; “fetâvâ, nevâzil” ve “vâkıât” literatürü aracılığı ile Hanefî içtihat geleneğinin izini sürmektedir. Klasik fıkıh metinlerini, şerhleri, risaleleri ve kanunnameleri birbiriyle bağlantılı normatif halkalar olarak değerlendiren bu yaklaşım, hukukî sürekliliği ve içtihadî gelişmeleri açıklama çabasıyla önemli bir çerçeve sunar. Bu yönüyle Pehlivan,

metinleri tarihsel bağlamları içinde ilişkilendirmeye odaklanırken, Taylor kaynaklarının daha çok üretim ve dolaşım süreçlerine odaklanır.

Taylor'ın çağdaş sosyohukukî literatürden ödünç aldığı "harmonization, sovereignty, otonomist, analojist" gibi kavramsallaştırmalar, Osmanlı hukuk düşüncesine katmanlı bir analiz imkânı sunmakla birlikte, bu kavramsal çerçevenin çalışma boyunca tutarlı biçimde sürdürülemediği ve kavramlar arası ilişkilerin yer yer muğlak kaldığı görülmektedir. Pehlivan'ın çalışmasında ise bu türden kavramsal bir çerçeve doğrudan inşa edilmemekte; bunun yerine, metinler arası karşılaştırma yoluyla, klasik fıkıh terminolojisinin (*örf, maslahat, icâre-yi fâside, arz-ı havz, arz-ı memleket gibi*) kazandığı yeni anlam dünyası keşfedilmektedir.

Taylor XVII ve XVIII. yüzyıllardan bugüne taşıdığı yeni veri ve yorumlarla Osmanlı toprak hukukunun tarihsel gelişimini tasvir eden güçlü bir anlatı ortaya koymaktadır. Konuya metinlerin üretim ve dolaşım süreçleri üzerinden yaklaşarak, hukukî metinlerin kimler tarafından ve hangi toplumsal bağlamda üretildiği, taşrada nasıl bir otorite işlevi gördüğü gibi sorular etrafında çalışmasını şekillendirir. Risale, fetva ve sicil gibi belgeleri yalnızca normatif kaynaklar olarak değil, aynı zamanda yazılı iktidarın üretildiği araçlar olarak ele alır. Bu yönüyle Taylor'ın eseri, hukuk tarihi ile sosyal tarih arasında bir köprü kurarak yazma pratiklerini sosyopolitik bağlam içinde anlamlandırmaktadır. Bununla birlikte, mîrî arazi anlayışının sultanın mülkiyetiyle ilişkisi ve örfi yetkilerin şeriatla nasıl bağdaştırıldığı gibi çalışmada sıklıkla geçen soru ve sorunlara tatmin edici bir cevap verilmez. Pehlivan ise mîrî arazi rejiminin temellendirilmesi olgusu çerçevesinde, Osmanlı şeyhülislamlarının, klasik Hanefi doktrini ile pratik ihtiyaçlar arasında nasıl bir uyum kurduklarını metin merkezli bir çözümlemeyle ele alır. Böylece Pehlivan, normatif metinlerin içsel dönüşümünü ve şeriat-kanon ilişkisini içtihadî imkânlar üzerinden analiz etmeye çalışır.

Pehlivan ile Taylor, Osmanlı toprak hukukunu ele alırken farklı yöntemsel ve kavramsal perspektifler benimsemekte ve böylece alan yazınına birbirini tamamlayan katkılar sunmaktadır. Bu iki eser arasındaki en belirgin farklardan biri, şeriat ve kanun arasındaki ilişkiye bakış tarzıdır. Pehlivan, Hanefi fıkıhı içinde şeriatın içtihat yoluyla değişebilirliğini savunarak, Osmanlı uygulamasının mezhep doktrini ile nasıl telif edildiğini gösterir. Taylor ise bu tür bir normatif bütünlük arayışına girmez; onun için önemli olan, metinlerin yerel bağlamda nasıl üretildiği ve dolaşıma sokulduğudur. Böylece Pehlivan hukukî meşruiyetin fikrî temellerini, Taylor ise bu meşruiyetin sahadaki inşa süreçlerini analiz eder.

Pehlivan ile Taylor'ın çalışmaları, Osmanlı toprak rejimine farklı yönlerden yaklaşılar da birbirini tamamlayan iki bütüncül yorum sunar. Pehlivan Hanefi fıkıh geleneği çerçevesinde mîrî arazi sisteminin şer'î meşruiyetini

normatif metinler üzerinden analiz ederken, Taylor aynı meseleyi metin üretim pratikleri ve bilginin dolaşımı bağlamında ele alır. Her iki çalışmanın yöntemsel farklılıkları, Osmanlı toprak hukukunun yalnızca idarî bir düzenleme değil, aynı zamanda bilgi üretimi, meşruiyet inşası ve siyasal otoritenin kurumsallaşmasıyla yakından ilişkili çok katmanlı bir yapı olduğunu göstermektedir. Birlikte okunduklarında, hukukî-tarihsel derinlik ile metinsel-toplumsal analiz bir araya gelerek, Osmanlı hukuk düşüncesine dair daha kapsamlı ve dengeli bir kavrayış imkânı ortaya çıkar. Bu sebeple her iki çalışma da Osmanlı toprak hukukuna dair araştırmalar için kapsamlı bir perspektif sunan önemli başvuru kaynakları arasında yer almaktadır.

Bekir Kuzudişli, *The History of Ḥadīth-“From The Prophet to The Six Canonical Books”*

New Jersey, Gorgias Press, 2025, 337 sayfa
ISBN: 978-1-4632-4779-9

SEYİT ALİ GÜŞEN*

İslamî ilimlerin tarihine yönelik çalışmaların görünür hale gelmeye başladığı son yüzyıllık zaman diliminde, Türkiye’de hadis ilminin tarihi çeşitli araştırmalara konu olmuştur. Bu çalışmaların büyük bir kısmı, Hz. Peygamber ve sahabe dönemini merkeze alarak ilk üç asra yoğunlaşmakta; sonraki yüzyılları ise daha çok ilgili zaman diliminde kaleme alınan eserler çerçevesinde ve genel bir biçimde ele almaktadır. Bu kitapların her biri, yazılış amaçları ve kullandıkları sistemler açısından farklılık göstermektedir. Bazıları dönemsel tartışmaları ön plana çıkarırken, bazıları belirli eserlere yoğunlaşmakta, kimi kitaplar ise yalnızca genel bir bakış sunmayı hedeflemektedir. Öte yandan, hadis tarihine dair yazılmış kimi eserler ise giriş mahiyeti taşımakta ancak yoğun içeriklerinden dolayı konuyla ilk defa karşılaşan okuyucular için ağır gelebilmektedir.

İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyesi Bekir Kuzudişli tarafından kaleme alınan *Hadis Tarihi* adlı eser, hem giriş seviyesindeki okuyucuların ihtiyaçlarını karşılamayı hem de ilgili dönem hakkındaki temel bilgileri hadis tarihine bağlayarak sunmayı amaçlamaktadır. Yazarın aktardığına göre kitabın ortaya çıkışı, 2007 yılında uzaktan eğitim yöntemiyle hadis tarihi öğrenmek isteyen bir grup için hazırlanan bir projeye dayanmaktadır. On yıllık eğitim süreci ve elde edilen geri bildirimler doğrultusunda bazı düzeltmeler, eklemeler ve çıkarmalar yapılarak 2017 yılında

* Doç.Dr., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü / Assoc. Prof., İstanbul University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences. İstanbul, Türkiye. ORCID: 0000-0002-8873-111X; e-posta: aligusen@istanbul.edu.tr

DOI: 10.26570/isad.1727728 • Gelis/Received 08.03.2025 • Kabul/Accepted 23.05.2025

Atrif/Citation Güşen, Seyit Ali, "Bekir Kuzudişli, The History of Hadith- "From The Prophet to The Six Canonical Books"", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 54 [2025]: 214-217.

İlahiyat fakültelerinde ders kitabı olarak kullanılabilecek bir metin ortaya konmuştur. 2025 yılına kadar dokuz baskı yapan *Hadis Tarihi*, daha geniş bir okuyucu kitlesine ulaşması amacıyla Asmaa Ramil¹ tarafından İngilizce’ye çevrilmiş ve *The History of Hadith-“From The Prophet to the Six Canonical Books”* adıyla Gorgias Press tarafından yayımlanmıştır.

The History of Hadith’te yazarın, belirli hedefler doğrultusunda bir yapı inşa etmeye çalıştığı görülmektedir. Yazar öncelikle “Hz. Peygamber’den gelen bir hadisin *Kütüb-i Sitt’e*’ye nasıl ulaştığı” sorusuna cevap aramaktadır. Bu yüzden kitabın alt başlığı *From The Prophet to the Six Canonical Books* şeklinde belirlenmiştir. Bu doğrultuda kitap, hadis tarihine yön veren üç asırlık bir dönemi, tarihî dönüm noktaları üzerinden incelemeyi yöntem olarak benimsemektedir. Kitabın bölüm başlıklarında da görüldüğü üzere, hadis tarihini etkileyen bazı temel olaylar esas alınarak bir yapı kurulmuştur. İlk bölüm, “Introduction to Hadith” başlığı altında giriş niteliğindedir ve burada hadis ve sünnet terimlerinin anlamları tahlil edilmektedir. Hadis tarihinin işlendiği kısım ise ikinci bölümden itibaren başlamaktadır. “The Early Period of Narration” başlığını taşıyan bu bölümde I. (VII.) asırdaki hadis rivayetleri ele alınmaktadır. Yazar bu asırda hadis rivayetinde öne çıkan meseleleri “Hadith Before Tadwin: Hadith Narration During the Period of the Companions / Tedvin Öncesi (Sahabe Döneminde) Hadis Nakli”, “The Nature of Narration in the First Century / Hadis Rivayetinin Sıfatı” ve “The Events of the Fitnah / İlk Fitne Hareketleri” başlıklarında incelemektedir.

Bu başlıklar, önceki hadis tarihi kitaplarında genellikle hadis tarihi ile bağ kurulmadan işlenmişken, bu çalışmada her bir konu ana amaçla ilişkilendirilerek sunulmuştur. Örneğin sahâbîlerin anlatıldığı kısımda, onların hadis rivayetiyle olan ilişkileri irdelenmiş ve rivayetlerin sahâbîden tâbiîn nesline nasıl aktarıldığı sorusuna yanıt aranmıştır. Bu hedef doğrultusunda, daha önceki çalışmalarda yer almayan “ihtiyaç halinde hadis rivayeti” ve “yarı sistemli hadis rivayeti” gibi özgün kavramlar üzerinden metin geliştirilmiştir.

Yazar, kitabın bölümlenmesini ise hadis tarihinde dönüm noktası olan olayları dikkate alarak yapmaktadır. Dolayısıyla o, yüzyıllara göre yapmayı amaçlamamış olsa da hadis rivayeti açısından önemli kabul edilen olayların yüzyıl geçişlerine denk gelmesi sebebiyle hem yüzyıla hem de konuya dayalı doğal bir tasnif ortaya çıkmıştır. Buna göre I. (VII.) yüzyılda hadislerin sahâbîlerden tâbiîne rivayetinin mahiyeti ve hadis naklini etkileyen

1 Asmaa Ramil, beşerî ve sosyal bilimler alanında uzmanlaşmış bir çevirmendir. Özellikle edebiyat, İslam bilimleri, karşılaştırmalı dinler, tarih ve felsefe alanlarında çalışmaktadır. Farklı dillerden metinleri hem Arapça’ya hem de İngilizce’ye aktarmıştır.

olaylar kitabın ikinci bölümünde; II. (VIII.) yüzyılda hadisın ilmi bir disiplin haline gelişi, “The Emergence of Ḥadīth Narration and the Science of Ḥadīth” başlıklı üçüncü bölümde ve *Kütüb-i Sitte*’nin ayrıntılı incelenmesi ise dördüncü ve beşinci bölümlerde ele alınmıştır.

Yukarıda sunulan söz konusu başlıklar, konuya dair kitaplarda genellikle hadis tarihi ile bağı kurulmadan işlenmişken, *The History of Ḥadīth*’te her bir konu özellikle hadis rivayetini nasıl etkilediği konusuyla ilişkilendirilerek sunulmuştur. Kitabın en güçlü tezlerinin yer aldığı II. (VIII.) asrı ele alan bölümde ise “sistematik rivayet” terimi ortaya atılmıştır. Buna göre, I. (VII.) yüzyılda sahâbîlerin bireysel çabalarıyla ve hayatın doğal akışı içinde gerçekleşen hadis aktarımı, bu dönemde tedvin ve tasnif aşamalarının etkisiyle sistemli bir ilim dalına dönüşmüştür. Bu görüşü temellendirmek için rihle, isnat kullanımı ve râvi tenkidi gibi başlıklar tarihi bağlamları içinde incelenmiş; bu unsurların hadis tarihine etkileri tartışılmıştır. Bölümün dikkat çeken diğer başlığı ise, hadis tarihine etkileri bakımından düşünce ekollerinin analiz edildiği kısımdır. Burada bütün mezheplerin incelenmesi hedeflenmemiş, hadis tarihine en çok etki eden ehl-i hadis, ehl-i re’y ve Mûtezile ekolleri arasında yapılan karşılaştırmalar ve ayırım noktaları ön plana çıkarılmıştır.

Yukarıda zikredildiği üzere kitabın dördüncü ve beşinci bölümleri III. (IX.) yüzyıla ayrılmıştır. Bu bölümlerde, dönemin hadis tarihi açısından öne çıkan gelişmelerini ele alan başlıklar yer almakta; özellikle isnat kullanımının bu dönemdeki gelişimine değinilmekte ve aynı zamanda fikhî ve itikadî tartışmaların III. (IX.) yüzyıl eserlerine olan etkisi incelenmektedir. Takip eden başlıklarda, *Kütüb-i Sitte* olarak bilinen altı temel hadis kitabının yazarları ve eserleri hakkında bilgi verilmiş; bu eserlerle ilgili okuyucunun temel düzeyde bilgi ihtiyacını karşılayacak açıklamalarda bulunulmuştur. Bu bölümde her müellif için tek bir şablon kullanılmamış; her birinin hayatı ve eserine farklı hacimlerde yer verilmiştir. Mesela Buhârî ve Müslim’in hayatları aktarıldıktan sonra, eserleri oldukça ayrıntılı şekilde incelenmiş; ardından bu iki sahih kitap birbiriyle karşılaştırılmış ve sonraki dönemlerde “sahih” unvanını kazanan bu eserlerin eleştirileri kısaca ele alınmıştır.

Yazar, müelliflerin hayatlarını anlatırken metne dahil ettiği haritalar sayesinde, bu âlimlerin eğitim süreçlerindeki seyahatleri (rihleleri) görselleştirmiştir. Ayrıca kitapların görselleri üzerine yapılan işaretlemelerle, metinde anlatılan teorik özelliklerin pratik karşılıkları da okuyucuya sunulmuştur. Ancak harita ve kitap görsellerinin renkli baskı yapılmamış olması, okuyucunun dikkatini dağıtabilecek bir unsur olarak değerlendirilmektedir.

Yazarın pedagojik hedeflerini yansıtan önemli ayrıntılardan biri de her bölüm sonunda yer alan terimler ve değerlendirme sorularıdır. Bu kısımlarda ilgili bölümde geçen yeni ıstılahlar bir araya getirilerek öğrenmenin

pekişmesi sağlanmakta; sorular aracılığı ile okuyucunun dikkatinin canlı tutulması amaçlanmaktadır.

Türkiye'deki İlahiyat fakültelerinde uzun yıllardır temel ders materyali olarak kullanılan ve İngilizce tercümesiyle gerek ulusal İngilizce İlahiyat programlarındaki hadis derslerinde gerekse uluslararası İngilizce eğitim öğretim veren akademik kurumlarda temel kaynaklardan biri olmaya aday bu eser, yaklaşık yarım asırdır sürdürülen hadis tarihi araştırmalarına yeni kavramlar ekleyerek, günümüz okuyucusuna farklı bakış açıları sunmayı hedeflemektedir. Bu bağlamda yazar, çoğunlukla birincil kaynaklara başvursa da güncel literatüre sık sık atıfta bulunarak, okuyucunun hadis tarihine dair akademik gelişmeler ışığında bilgiye ulaşmasını sağlamaktadır. Kitabın girişinde, yalnızca ilk üç asrı inceleyeceği belirtilmişse de okuyucunun bu dönemle yetinmeyeceği açıktır. Bu sebeple, hadis tarihinin sonraki on bir asrını ele almamış olması, esere yöneltlen en önemli eleştirilerden biri olarak dikkat çekmektedir.

Yaklaşık yirmi yıllık bir eğitim sürecinin ürünü olan bu kitap gerek kaynak kullanımı gerekse metinlerin anlaşılır hale getirilmesi noktasında Türkiye'deki pek çok akademisyen ve okuyucudan alınan geri bildirimlerle geliştirilmiş; böylece hata oranı en aza indirilmiştir. Uzun süreli bir tecrübe sonrasında İngilizce'ye çevrilen bu eserin ilk baskısında karşılaşılan muhtemel eksikliklerin ise sonraki baskılarda giderileceği umulmaktadır. Ancak Türkçe baskının sonunda yer alan; ilk üç asırda hadis tarihi açısından önemli olayların kronolojisini ve *TDV İslâm Ansiklopedisi'*ndeki hadisle ilgili şahısların sıralamasını içeren eklerin tercüme nüshada yer almaması, İngilizce baskı açısından bir eksiklik olarak göze çarpmaktadır.

Ariela Marcus-Sells, *Sorcery or Sience?: Contesting Knowledge and Practice in West African Sufi Text*

The Pennsylvania State University Press, 2022
ISBN: 978-0-271-09229-4

ABDURRAHMAN MIHÇIOĞLU*

Batı Afrika'nın sosyal ve siyasal hayatına dair XIX. asrın ikinci yarısından itibaren hayli çalışma yapılmıştır. Ancak Kâdiriyye-Muhtâriyye/Küntiyye ve Ticâniyye gibi XVIII. asrın sonundan itibaren bölgede hâkim olan tarikat müessislerinin hayatını ve görüşlerini bütünlüklü bir şekilde ele alan ve tasavvuf tarihi araştırmaları kapsamında mütalaa edilebilecek kitap hacmindeki çalışmalar ancak son otuz yılda telif edilebilmiştir. Bu çalışmaları, bahse konu iki tarikat silsilesindeki şeyhlerle nazariyelerine dair ilmi faaliyetler de takip etmiştir. Ariela Marcus-Sells'in Stanford Üniversitesi'nde Shahzad Bashir ile Sean Hanretta danışmanlığında tamamladığı (2015) doktora tezinin kitaplaştırılmasından ibaret bu eser de, Aziz A. Batran'ın, Kâdiriyye'nin Batı Afrika'daki en güçlü kolunu teşkil eden Muhtâriyye/Küntiyye'ye ilişkin çalışmasına¹ benzer şekilde aynı kolun müessisi kabul edilen Muhtâr el-Küntî ve oğlu Muhammed (ö. 1242/1826) hakkındadır.

Sells'in dört bölümden ibaret eserinin giriş kısmındaki hedefi, her toplumun seçkinlerinde gözlemlenebilen, metafizik bilgiyi tanımlama ve bu bilgiyi kontrollü bir şekilde kitlelere aktarma tavrının Küntî meşayihinde de müşahade edildiğine işaret etmek ve onların da gaybî ilimlere/ilm-i esrara dair bilgileri ve uygulamaları sosyal otoritelerini temin için bir vasıta olarak kullandıklarını göstermektir. O, Küntîler'in bahse konu ilimlere

* Araştırma Görevlisi Dr., Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü / Research Assistant, PhD., Fatih Sultan Mehmet Vakıf University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Basic Islamic Sciences. İstanbul, Türkiye.
ORCID: 0000-0003-1010-157X; e-posta: abdurrahmanmihcioglu@gmail.com

DOI: 10.26570/isad.1654807 • Gelis/Received 10.03.2025 • Kabul/Accepted 28.04.2025

Atıf/Citation Mihçioğlu, Abdurrahman, "Ariela Marcus-Sells, *Sorcery or Sience?: Contesting Knowledge and Practice in West African Sufi Text*", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 54 (2025): 218-223.

1 Bk. Batran, *The Qadiriyya Brotherhood in West Africa and The Western Sahara*.

dair metinlerinden hareketle bu hedefle mütenasip olarak şu iki hususu ispatlayacağını iddia eder: Birincisi, Küntî meşayihinin gaybî ilimlere/ilm-i esrara dair tanımları ve bu ilimleri müdafaalarının kökünün tasavvuf kozmolojisi ve metafiziğine uzandığıdır. İkincisi ise bahse konu ilim ve bunun amelî tezahürlerinin, bu iki zatın yaşadığı toplumdaki sosyal otoriteyle irtibatlı oluşudur. Sells, bahse konu hedefe ulaşmanın, dönemin Batı Afrika İslam toplumundaki sosyal ve siyasî otorite, dinî pratikler ve ulemanın epistemolojisini yeniden inşa ile mümkün olacağını öne sürer (s. 2-3).

Batran'ın Muhtâr b. Ahmed el-Küntî'nin Batı Afrika müslümanları üzerinde müessir olduğuna dair kanaatine iştirak eden Sells, bununla birlikte Muhammed el-Küntî'nin de bu tesirde azımsanmayacak bir katkısı olduğunu, onun eserlerini yeni bir okumaya tâbi tutarak ispata çalışır. Ayrıca o, bu iki zatın hayatını ve düşüncesini, hem XVIII. asır Sahra'sının sosyal ve ekonomik tarihini hem de bu iki zatın gaybî ilimlere/ilm-i esrara dair bilgileri ve bu bilgiler ışığında telif ettikleri eserleri merkeze alarak yeni baştan yazma iddiasındadır (s. 8, 24-25). Sells, Marksist tarih nazariyesiyle mütenasip bu yaklaşımının yanı sıra usul itibariyle hermenötik yaklaşımı esas alacağını belirtmekte, Küntîler'in eserlerini gerek kendilerinin gerekse müritlerinin nasıl anladığı ve bu metinleri ne amaçla kullandıklarından bağımsız bir şekilde *yapıçözüm*e tâbi tutacağını ve metinlerden kendi çıkardığı neticelerle bu iki zatın biyografisini yeniden inşa edeceğini belirtmektedir (s. 2, 22-23). Onun bu metodolojik tercihinin yanı sıra bahse konu iki zatı tevarüs ettikleri geleneğin birer halkası değil de farklı ve müstakil bir tavrın mümessili gibi görme ve gösterme çabası (s. 10-11) çalışma boyunca müşahade edilen birçok tenakuza ve probleme de yol açmaktadır.

Sells "The Visible World" (Şehadet âlemi) başlıklı birinci bölümde Küntî ailesinin yaşadığı Nijer deltası ile günümüz Moritanya'sının sosyal, ekonomik ve siyasî yapısını ele almakta, bölgede daha önce yaşamış sufilerle onların tasavvuf anlayışına temas etmektedir (s. 27-61). O, bu bölümün temel argümanının Muhtâr el-Küntî'nin bir Kâdirî halifesi olduğuna dair iddiaları reddetmek ve onu şeyhlerinden aldığı evrâdî, özellikle Abdülkâdir-i Geylânî'den nakledilen evrâdî okuyan, bazı virdleri de tavsiye eden bir sâlik olarak sunmak olduğunu belirtir ve onun organizasyonel bir tarikat anlayışını tevarüs ettiği kabulünü inkâr eder. İkinci kuşak Küntî meşayihinden Ahmed el-Bekkâî (ö. 1281/1866) gibi zatların bu yöndeki beyanlarını da farklı siyasî sebeplere hamleder (s. 28, 47, 49-52, 59). Halbuki Muhtâr el-Küntî'nin *el-Kevkebü'l-vekkâd*² isimli eserine üstünkörü bir bakışla dahi bu iddiayı yanılsamak mümkün olduğu gibi, kendisi de takip eden sayfalarda Küntî ailesinin Sahra bölgesindeki tarikat silsilesinin tahkimi ve

2 Bk. Küntî, *el-Kevkebü'l-vekkâd*.

büyütülmesinde rol oynadığını belirtir (s. 41). Sells, benzer şekilde Küntî meşayihini kastederek, manevi makamları sebebiyle Allah'ın salih kullarından olduğu kabul edilen bu zatlara müritlerin teslimiyetinin yeni bir dinî ve toplumsal otoritenin teşkiline zemin hazırladığını öne sürmektedir. Ne var ki sair coğrafyalar bir yana, sadece bahse konu coğrafyada bile XVII. asırda siyasî ve toplumsal bir güç haline gelen Şâzeliyye-Nâsiriyye meşayihine bakılsa bunun o coğrafya için yeni bir hadise olmadığı görülecektir.³

“The Realm of the Unseen” (Gayp âlemi) başlığını verdiği ikinci bölümde, Muhammed ve babası Muhtâr el-Küntî'nin manevi tecrübeleri ile kerametlerinden hareketle onların bu âleme dair tasavvurlarını aktaran Sells nefis tezkiyesi, ruhun tasfiyesi, cinlerle irtibat ve bunların istihdamı, fena makamı ve bu makamda tecrübe edilen haller ve Allah'ın veli kullarının bu âleme dair müşahedelerini bu iki zatın metinlerinden hareketle tahlil etmektedir (s. 62-86). Özellikle âlem-i gayba dair telakkilerinde İbnü'l-Arabî düşüncesinden etkilendiği görülen (s. 64-65) Küntîler'in nefis mertebeleri, kalbin fonksiyonu ve nefis-ruh münasebetine dair kanaatleri (s. 68, 71-73) tevarüs ettikleri geleneği yansıtırken, yazarın bu kanaatleri bahse konu gelenekle irtibatlandırmak yerine bu iki zata özgülemesi dikkat çekicidir. Öte yandan Sells, Muhtâr el-Küntî'nin marifetullaha erişme hususunda peygamberlerden itibaren irfanın hiyerarşik olarak derece derece müminlerin gönlünde mâkes bulacağına dair ifadeleriyle masumiyet iddiasında bulunduğunu öne sürmekteyse de (s. 82-83), Küntî'nin metinlerine bütüncül bakış bu yorumun isabetsiz olduğunu gösterir.

Sells “The Sciences of the Unseen” (Gaybî ilimler) başlığını verdiği üçüncü bölümde, Küntîler'in gerek kendileri gerekse müritleri için takdir ettikleri evrat ve ezkârın gayp âlemi ile doğrudan irtibatının idrakinde olduklarını iddia etmektedir (s. 87-88). Buna bağlı olarak bu iki zatın genel mânada tasavvufu ve özel mânada ism-i âzam, mücerrep dualar, muskalar, vefkler, cinlerle iletişim ve tılsımları bu âleme nüfuz etmenin yanı sıra görünür âlemin işleyişiyle insan fiillerine tesir için birer vasıta olarak kullandığına işaret etmekte ve bunu örneklendirmektedir (s. 93-99). Bu bölümde ayrıca sihir ve büyü ile bu uygulamalar mukayese edilmekte, Küntîler'in bu husustaki müdafaalarına yer verilmekte, Batı Afrika'da sihir ve büyü'nün ne ölçüde yaygın olduğu ve buna dair var olan literatür tartışılmakta ve İslam tarihinde ulemanın sihir ve büyüye dair yaklaşımları değerlendirilmektedir (s. 111-118). O, Küntîler'in tarikat silsilesinde yer alan Muhammed b. Abdülkerîm el-Megîlî'nin (ö. 909/1504) sihrin ve büyü'nün haramlığına dair beyanlarına dikkat çekerek Küntîler'in hem bu zatın kanaatlerine hem

3 Bu meselenin takip edilebileceği, Nâsiriyye'ye dair bir araştırma için bk. Schumann, *A Path of Reverent Love*, s. 287-300.

de miras aldıkları geleneğe nispetle ayrıksı durduklarını iddia etmekte (s. 15), bu iddiasını da bu iki zatın sihri ve büyü müdafaa ettikleri düşüncesine dayandırmaktadır. Halbuki onun Küntiler'in metinlerinden yaptığı iktibaslara yakından bakıldığında Sells'in sihir ve büyü olarak nitelediği şeylerin keramet ve gaybi bilgiye (ilham ve keşif) erişmek suretiyle tecrübe edilen, hizip ve muskalarda yer bulan vefk nevinden mücerrebat olduğu tebarüz eder (s. 112-113). Kaldı ki o da Muhtâr el-Küntî'nin sihre ve sihrin şümülündeki sair hususlara karşı olduğunu belirtmekten kendisini alamaz (s. 120). Keza Mısır'dan Mağrip'e medreselerde akaide dair eseri okutulan, Medyeniyeye şeyhlerinden İbrâhim b. Muhammed et-Tâzî'nin (ö. 866/1461) halifesi meşhur Eş'arî âlimi Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî'nin (ö. 895/1490) dahi *el-Mücerrebât*⁴ isimli bir eseri mevcuttur ve Mağrip'te tesir sahibi ulema arasında bu türde eser veren tek zat da o değildir. Sells'in ikrar ettiği üzere Ahmed et-Ticânî de bu ilimlerin arifler ve velilere mahsus olarak öğretilebileceğini beyan etmektedir. O Ticânî'nin bu tavrının Küntiler'de mâkes bulup bulmadığının bilinemeyeceğini, zira erken dönem Ticânî şeyhleri ile Muhtâr ve Muhammed Küntî arasındaki bir irtibata tesadüf edilmediğini öne sürer (s. 115). Ancak Ticânî'nin Tunus'taki halifesi, Tunus Kâdilkudatı İbrâhim er-Riyâhî'nin (ö. 1266/1850) Muhammed el-Küntî'ye mektup yazdığı ve Küntî'nin ism-i âzama ve ilm-i hurufa dair risalesini methettiği bilinmektedir.⁵ Bu irtibat, Ticânî meşayihinin de Küntiler'i takdirle andığını göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Sells, ism-i âzama dair Muhammed el-Küntî'nin miras aldığı gelenekte bir sarahat bulunmadığını, ilk defa onun ism-i âzama açıkça kayda geçirdiğini belirtse de (s. 92-93), hem Mağrip'te hem de Sahra'da Şettâriyye şeyhlerinden Muhammed el-Gavs'ın (ö. 970/1562) *Cevâhirü'l-Hams*'inin ve Ahmed b. Ali eş-Şinnâvî'nin (ö. 1028/1619) bu eser üzerine şerhinin tedavülde olduğu ve bu eserde ism-i âzama dair sarîh malumat bulunduğu, Ahmed et-Ticânî'nin ve bölge meşayihinin de bu eserden istifade ettiği malumdur.⁶

“Bridging The Worlds in Prayer” (Hiziplerde dünyaları buluşturmak) başlıklı dördüncü bölümde yazar, Küntiler'in telif veya tasnif ettikleri hizipler ve dua mecmualarının fonksiyonlarıyla bölgede tedavülde olan, sözlü veya yazılı olarak aktarılagelen hiziplerden ne ölçüde istifade edildiğini irdelemekte, bu metinlerin teorisine dair çıkarımlarda bulunmakta ve bu metinlerin Küntiler'in “otoritesini” sağlamlaştırma vazifesi gördüğünü iddia etmektedir (s. 127-160). Küntiler'in, bölgede yaygın olarak okunan

4 Eser, Ahmed ed-Deyrebî'nin *Mücerrebât* ismiyle de bilinen *el-Fethü'l-melikü'l-mecid*'inin kenarında neşredilmiştir.

5 Bk. Osmân, “Süretü't-tevâsuli'l-ilmiyyi ve's-sekâfiyyi, s. 232-52.

6 Bu hususun teferruatı için bk. Mıhçıoğlu, *Ahmed Ticânî Hayatı Eserleri Görüşleri*, s. 70-71,79.

hiziplerin çoğunlukla sözlü olarak aktarılmasından istifadeyle kendi isimlerini bu metinlere yerleştirmek suretiyle tesir güçlerini artırarak otoritelerini pekiştirme imkânı bulduğuna (s. 130) dair bu iddia, onların bu hizipleri bir propaganda aracı olarak kullandıkları anlamı taşımaktadır. Halbuki tasavvuf tarihinde meşayihin kendi terbiye usulünü tayinde dua ve evrâd mecmuaları tertip etmesi ve bu metinleri müritlerine telkini müridin seyrüsülûkü için elzem görülmüş, bu, tezkiye ve tasfiye sürecinin bir parçası kabul edilmiştir. Sells gerek Küntiler'in gerekse sufilerin tasnif ettikleri hizipler vasıtasıyla kendi "ideolojilerini" yaymaya çalıştıklarını, esasında Küntiler'in de müstakil hizip tasnifiyle bölgede var olan sair tarikat erbabının tasavvuf ve tarikat anlayışına cevap ürettiklerini iddia etmektedir (s. 149). Bu okuma biçiminin genel olarak tasavvuf tarihi ve özel olarak Mağrip ve Sahra tasavvuf tarihi dikkate alındığında noksan olduğu ortadadır. Bunun da başta zikrettiğimiz metodolojik tercihle ve yazarın ele aldığı zümreyi tevarüs ettikleri geleneğin yanında değil de karşısında konumlandırma çabasıyla doğrudan ilişkili olduğu açıktır. Kaldı ki yazarın kendisi de Küntiler'in salavat mecmualarında Muhammed b. Süleyman el-Cezûlî'nin (ö. 870/1465) *Delâilü'l-hayrât*'ından hayli iktibasta bulunduğunu ikrar etmekte ve fakat Cezûlî'de farklı kelimelerle tasvir edilen bir nebevî sıfatın Küntiler tarafından farklı kelimelerle ifadesi gibi tâli farklılıkları esas bir farkmışçasına takdim etmektedir (s. 152, 154-155).

Sells, bu çalışmada Aziz A. Batran'ın eserinden farklı olarak Küntî ailesini özellikle gaybî ilimlere/ilm-i esrara dair eserlerinden hareketle ele almaktadır. Onun bu iki zatın bahse konu meseledeki eserlerini teferruatlı bir şekilde incelemesi ve bundan hareketle onların tasavvuf tarihindeki yerini tespiti çalışması bu çalışmanın literatüre kattığı yeniliklerden sayılabilir. Ancak onun bu eseri kaleme alırken tercih ettiği metodoloji ve bu iki zatı tevarüs ettikleri gelenek dışında konumlandırma çabası, bu zevatın metinlerini yorumlama noktasında yazarı hatalı çıkarımlara sürüklemiştir. Benzer şekilde, tasavvuf kavramlarının literatürdeki karşılıklarından haberdar olduğu görülen yazar, bahse konu metodoloji sebebiyle bu kavramların Küntiler'deki karşılıklarını ya görmezden gelmekte veya kavramları bile isteye farklı yorumlamaktadır. Yine de Kâdiriyye-Küntiyye tarihine ve özellikle bölgedeki sufilerin gaybî ilimlere/ilm-i esrara dair telif ve tasnif ettikleri eserler hakkında yapılacak müteakip çalışmalar için bu eserden istifade mümkündür. Ancak bahse konu eksikler sebebiyle evvela Aziz A. Batran'ın eseri ile bölgenin tasavvuf ve tarikat geleneğinde var olan birincil kaynakların okunması, akabinde bu esere müracaat edilmesi daha isabetli olacaktır.

Bibliyografya

- Batran, Aziz A., *The Qadiriyya Brotherhood in West Africa and The Western Sahara: The Life and Times of Shaykh al-Mukhtar al-Kunti (1729-1811)*, Rabat: Publications de l'Institut des Etudes Africaines, 2001.
- Deyrebî, *Fethü'l-meliki'l-mecîd li-nef'îl'l-'abîd*, Kâhire: Matba'atü Mustafâ Muhammed, 1316.
- Künti, Muhtâr b. Ahmed, *el-Kevkebü'l-vekkâd fî zikri fazli'l-meşâyih ve hakâiki'l-evrâd*, thk. Muhammed ed-Dimnâti, Rabât: Menşûrâtü Vizâreti'l-evkâf ve's-şu'ûni'l-İslâmiyye, 2009.
- Mihçioğlu, Abdurrahman, *Ahmed Ticânî Hayatı Eserleri Görüşleri* (doktora tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2024.
- Osmân, Abdurrahmân, "Sûretü't-tevâsuli'l-ilmiyyi ve's-sekâfiyyi beyne Tûnis ve Ezvâd ibâne'l-karni 19 m., min hilâli resâili mahtûtetin nâdiretin mine's-Şeyh İbrâhîm er-Riyâhî et-Tûnisi li's-Şeyh Muhammed el-Halife b. el-Muhtâr el-Künti", *Mecelletü'd-Dirâsâti't-Târihiyye ve'l-İctimâiyye*, 46 (2020): 232-52.
- Schumann, Matthew Conaway, *A Path of Reverent Love: The Nâşiriyya Brotherhood across Muslim Africa (11th-12th/17th-18th centuries)*, Phd diss., Princeton University Department of Near Eastern Studies, Princeton, 2020.

Yazarlar için not

- *İslam Araştırmaları Dergisi*, yılda iki kez yayımlanan hakemli ve akademik bir dergidir. Dergide İslam ilimleri ve diğer ilâhiyat disiplinleri başta olmak üzere İslam tarihi, medeniyeti ve müslüman toplumlara dair insan ve toplum bilimleri, bilim tarihi, edebiyat ve kültür alanlarında kaleme alınmış, İslam araştırmalarına özgün katkı sağlayacak nitelikte makale, araştırma notu, değerlendirme makalesi ve kitap tanıtımlarının yanı sıra sempozyum değerlendirmeleri ve vefeyat yazıları yayımlanır.
- Makalelerde daha önce başka bir yerde yayımlanmamış veya başka bir yere söz verilmemiş olma şartı aranır.
- Dergide hangi yazıların yayımlanacağına hakem usulüne göre Dergi Yayın Kurulu karar verir.
- Tercih edilen dil Türkçe olmakla birlikte Arapça, İngilizce, Almanca, Fransızca ve Farsça makalelere de yer verilir.
- Makaleler mümkünse 10.000, kitap ve diğer tanıtımlar 1.500 kelimeyi geçmemelidir. Türkçe makalelere 150–200 kelime arasında Türkçe öz ve 750–900 kelime arasında geniş İngilizce özet, ayrıca makale başlığı ve yazarla ilgili bilgileri içeren bir kapak sayfası eklenmelidir.
- Makaleler Microsoft Word programında (Word 97 veya daha ileri bir versiyonu), en az 2.5 cm kenar boşlukları bırakılarak, metin kısmının tamamı Times News Roman yazı tipinde, 12 punto ve 1.5 satır aralıklı, dipnotlar 10 punto ve 1.5 satır aralıklı olarak yazılmalıdır.
- Makale teslim edilmeden önce gerekli dipnotlar, bibliyografya, tablolar vb. tamamlanmış olmalıdır. Türkçe makalelerde uyulması gereken referans kuralları için bk. www.isad.isam.org.tr (Kılavuzlar/Makale).
- Başvurular, ekli Word dosyası halinde dergi@isam.org.tr e-posta adresine gönderilmek suretiyle yapılır.
- Dergiye gönderilen yazılar iade edilmez. Yazısı yayımlanan makale sahiplerine derginin yayımından sonra bir adet dergi nüshası gönderilir.
- Bu dergi ULAKBİM Ulusal Veri Tabanları, Modern Language Association Database, *Index Islamicus*, ATLA RDB ve ERIH Plus tarafından taranmaktadır.

Information for Contributors

- *İslam Araştırmaları Dergisi* [*Turkish Journal of Islamic Studies*], which the Türkiye Diyanet Foundation Centre for Islamic Studies (ISAM) began publishing in 1997 and has been published twice annually since 2001, is a refereed and academic journal. The journal publishes original research articles that contribute toward Islamic thought and culture principally within the fields of Islamic studies, Islamic history, the humanities and social sciences pertaining to Muslim societies; the journal also publishes research notes, review articles and book reviews as well as symposium reviews and obituaries.
- Articles submitted for publication may not have been previously published nor be pending publication elsewhere.
- All articles published in the journal are double-blind peer reviewed, but the Editorial Board reserves the right to decide what articles will be published.
- Articles written in Turkish as well as in Arabic, English, German, French and Persian are welcome.
- Normally, the entire manuscript of an article –including tables– should not exceed 10,000 words. The maximum size for reviews is 1,500 words. An extended English abstract of 750–900 words and a cover letter with the title of the article and the contact information of the author should also accompany all article submissions.
- Articles should be typed in Times News Roman 12-point font with 1.5 spacing and ample margins on all sides, and footnotes in 10-point font with 1.5 spacing.
- Articles written in English/French/German should follow the Footnotes Referencing Style given at isam.org.tr (Guidelines/Research Article).
- Submissions may be sent as a .doc attachment to dergi@isam.org.tr via e-mail.
- Manuscripts submitted for publication may not be returned. Contributors are sent a copy of the current issue after the publication of the article.
- Articles in this journal are indexed or abstracted in ULAKBİM National Databases, Modern Language Association Database, *Index Islamicus*, ATLA RDB, and ERIH Plus.