

VOLUME • ISSUE / CİLT • SAYI: 54 JUNE • HAZİRAN 2018
ONLINE ISSN: 2529-0061 • PRINT ISSN: 1302-4973

MARMARA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT

FAKÜLTESİ

DERGİSİ

INTERNATIONAL JOURNAL OF
THEOLOGICAL AND ISLAMIC STUDIES



MARMARA ÜNİVERSİTESİ YAYINEVİ

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi • International Journal of Theological and Islamic Studies - (JIST)
6 Aylık Hakemli Akademik Dergi • Biannual Peer-Reviewed Academic Journal
Yıl • Year: June • Haziran 2018, Cilt-Sayı • Volume-Issue: 54
Online ISSN: 2529-0061 **Basılı ISSN:** 1302-4973

Marmara Üniversitesi Rektörlüğü Adına İmtiyaz Sahibi • Owner
Prof. Dr. Mehmet Emin ARAT (Rektör • Rector)

Derginin Sahibi • Owner of the Journal

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına • On behalf of Marmara University Faculty of Divinity
Prof. Dr. Ali KÖSE, İlahiyat Fakültesi Dekanı • Dean of the Faculty of Divinity

Editör • Editor
Hikmet YAMAN

Editör Yardımcısı • Assistant Editor
Selime ÇINAR, Muhammed Enes TOPGÜL, Güllü YILDIZ

Yayın Kurulu • Editorial Board

Muhammed ABAY, Rahim ACAR, Ercan ALKAN, Safi ARPAGUŞ, Ali AYTEN, Bilal BAŞ, Muhammed COŞKUN, Selime ÇINAR, Hayrettin Nebi GÜDEKLİ, Amjad M. HUSSAİN, Mahmut KELPETİN, Nail OKUYUCU, Muhammed Enes TOPGÜL, Hikmet YAMAN, Güllü YILDIZ

Danışma Kurulu • Advisory Board

Hatice ARPAGUŞ, Marmara Üniversitesi, Murtaza BEDİR, İstanbul Üniversitesi, Ertuğrul BOYNUKALIN, Marmara Üniversitesi, Vincent CORNELL, Emory University, Grace DAVIE, University of Exeter, Ekrem DEMİRLİ, İstanbul Üniversitesi, İbrahim Kâfi DÖNMEZ, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, İsmail E. ERÜNSAL, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, İhsan FAZLIOĞLU, Medeniyet Üniversitesi, Necmettin GÖKKIR, İstanbul Üniversitesi, Halil İbrahim KAÇAR, Marmara Üniversitesi, Ömer KARA, Atatürk Üniversitesi, İlhan KUTLUER, Marmara Üniversitesi, Ali Ulvi MEHMEDOĞLU, Marmara Üniversitesi, Ahmet ÖNKAL, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Tahsin ÖZCAN, Marmara Üniversitesi, Mehmet ÖZŞENEL, Marmara Üniversitesi, Devin STEWART, Emory University, Mustafa TAHRALI, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Richard C. TAYLOR, Marquette University, Fehrullah TERKAN, Ankara Üniversitesi, Ahmet Hakkı TURABİ, Marmara Üniversitesi

Makale Düzenleme • Editing Articles
Hikmet YAMAN, Marmara Üniversitesi

İletişim Bilgileri • Contact Details

Adres • Address: Mahir İz Cad. No: 2 Bağlarbaşı 34662 Üsküdar İstanbul, TÜRKİYE
Tel • Phone: +90 (216) 651 43 75 (PBX) / **Faks • Fax:** +90 (216) 651 43 83
Web: <http://dergipark.gov.tr/maruifd>
E-Posta: ilahiyat.dergi@marmara.edu.tr

Marmara Üniversitesi Yayınevi • Marmara University Press

Adres • Address: Göztepe Kampüsü 34722 Kadıköy, İstanbul
Tel • Phone / Faks • Fax: +90 (0216) 348 43 79
E-Posta • E-Mail: yayinevi@marmara.edu.tr

Baskı • Printing Press: Seçil Ofset

Adres • Address: 100. Yıl Mah. Matbaacılar Sitesi 4. Cad. No:77 Bağcılar / İstanbul
Tel • Phone: +90 212 629 06 15
Sertifika No • Certificate No: 12068

MARMARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin hakemli akademik yayınıdır. Altı ayda bir yayınlanır. Dergide yayınlanan yazılardaki görüşler yazarlarına aittir; Yayın Kurulu tarafından benimsendiği anlamına gelmez. Yayın Kurulu, yazının özüne dokunmaksızın gerekli yazım ve cümle değişiklikleri yapma hakkını saklı tutar. Dergiden yapılan alıntılarda kaynak göstermek mecburidir. Dergi EBSCO ve ULRICHSWEB Global Serials Directory Uluslararası İndeksi, ULAKBİM Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı (SBVT) tarafından taranmaktadır.

INTERNATIONAL JOURNAL OF THEOLOGICAL AND ISLAMIC STUDIES (JIST) is a peer-reviewed academic journal. It is published every six months. All the opinions written in the articles are under responsibilities of the authors and it does not mean that they are adopted by the board. The Editorial Board reserves the right to make necessary changes in spelling and sentence, without prejudice to the essence of summer. The published contents in the articles cannot be used without being cited. The journal is indexed by EBSCO and ULRICHSWEB Global Serials Directory International Index, ULAKBİM Humanities & Social Sciences Index.



İçindekiler / Contents

Makaleler / Articles

II. Abdülhamid Döneminde Dini Yayıncılık: İslâmî Metinleri Kim Üretir?-II
Religious Publishing in Abdulhamid II Era: Who Produces the Islamic Texts? -II..... 1-44
Filiz DIĞIROĞLU

Mehmed Zihni Efendi Örneğinde *Sahih-i Buhârî* Baskılarının Tashihi
Revising the Publications of Sahih al-Bukhârî in the Example of Mehmed Zihni Efendi 45-78
Ali ALBAYRAK

İslâm'dan Önce Tâif
Al-Tâ'if in the Pre-Islamic Period 79-103
Mahmut KELPETİN

Kadı Sicilleri Işığında Osmanlı Kıbrıs'ında Kölelik (17. ve 18. Yüzyıllar)
The Institution of Slavery in Ottoman Cyprus in the Light of the Qadi Registers (17th and 18th Centuries)... 104-135
Ümit GÜLER

Araştırma Notu / Research Note

Hadislerin Tespitinde Bütünsel Yaklaşım Adlı Eser Üzerine Bir Değerlendirme..... 136-153
Hüseyin HANSU

Buhari'nin Cerh-Ta'dil Metodu Adlı Eser Üzerine 154-165
Muhammed Enes TOPGÜL

Kitap Tanıtımı / Book Review

Mürteza Bedir, *Ebû Hanîfe Entelektüel Biyografi*..... 166-169
Hamit KAMER

Mehmet Çilek, *İmam Müslim ve Kitâbü't-Temyîz Adlı Eseri*..... 170-176
Muhammet İkbâl ASLAN

Sempozyum Tanıtımı / Symposium Review

Zâhiri Selefî Din Yorumu Sempozyum Tanıtımı 177-182
Zehra Betül USTAOĞLU



MAKALELER

II. Abdülhamid Döneminde Dinî Yayıncılık: İslâmî Metinleri Kim Üretir?-II

Religious Publishing in Abdulhamid II Era: Who Produces the Islamic Texts? –II

Filiz DIĞIROĞLU*

Öz: Osmanlı metin dünyasında hem ilmiyenin hem de halkın ihtiyacını karşılayacak dinî metinler her dönem var olmuştur. Matbaanın yaygınlaşması ve Tanzimat reformlarının etkisi ile çeşitlenen Osmanlı metin dünyasında da dinî metinler ağırlığını korumuştur. Bu makale, II. Abdülhamid döneminde üretilen İslâmî metinlerden ziyade onların üreticilerini tespit etmeyi amaçlamaktadır. Çünkü dönemin siyasi ve ilmi havası içerisinde dinî bilginin üretimini sağlayanların kimlikleri, metinlerin mahiyeti başta olmak üzere birçok şeye etki edebilir. Makale 'II. Abdülhamid döneminde dinî metinleri kim üretir?' sorusuna cevap aramaktadır. Bu sorunun cevabı II. Abdülhamid döneminde kurumsal bir yapıya kavuşan ve etkili bir biçimde uygulanan matbuat denetim mekanizmasının faaliyetlerine bakılarak bulunabilir. Bu bağlamda faaliyetlerini denetimin en üst kurumu olan Maarif Nezareti'ne bağlı olarak sürdüren Encümen-i Teftiş ve Muayene Heyeti kayıtları incelendi. Söz konusu dinî metin olunca Maarif'teki heyete yardımcı olmak üzere Bab-ı Fetvâda kurulan Tetkik-i Müellefat Heyeti'nin defterleri taranarak çeşitli veri setleri oluşturuldu. Çünkü bu defterler, incelenen eserin adı, konusu, müellifi, telif türü, incelemeyi talep eden kişi/kurum ile eserin yayınlanıp yayınlanmayacağına dair görüşler gibi oldukça zengin bilgiler içermektedir. Dolayısıyla Bab-ı Fetvâdaki defter kayıtları, söz konusu sorunun cevabı için en uygun zemini oluşturmaktadır.

Meşihat'taki Tetkik-i Müellefat Heyeti'nin muhatapları, ruhsat alma girişiminde bulunan diğer bir deyişle dinî eser neşretmek isteyen kişi ve kurumlardır. Bu heyetin kayıtlarına göre basım izni müracaatında bulunanlar müellif, mütercim, muhaşşi gibi doğrudan metin üretimine katkıda bulunanlar ile gerek medrese ders kitapları gerekse halka yönelik ilmihal kitaplarını basmak üzere ruhsat başvurusunda bulunan yayıncılardır. Metin üretimine doğrudan katkıda bulunanlar kimliklerine göre tasnif edildiğinde bürokrat, ulema, talebe, meşayih ve tarikat mensubu gibi çeşitli sosyal gruplar ile karşılaşmış, ulema vasfını barındıranlar bu makaleye konu edilmiştir. Ruhsat başvurusunda bulunan müracaat sahipleri incelendiğinde ortaya çıkan en çarpıcı sonuç, Osmanlı ulemasının metin üretimindeki tekeli artık kaybettiğidir. Her ne kadar tekeli yitirse de Osmanlı uleması, dinî eser telif eden ikinci büyük sosyal grup olarak varlığını devam ettirmiştir. Elinizdeki çalışma müellif ulemanın kategorik tasniflerle kimlerden teşekül ettiği, ne tür eserler kaleme aldığı ve bu eserlere karşı devletin tutumunu ortaya

* Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Bilgi Belge Yönetimi, filiz.digiroglu@marmara.edu.tr
Orcid No: 0000-0001-9319-8340

koymaktadır. Bu tasnifler sayesinde müellif ulemanın çeşitliliği ile Osmanlı coğrafyasındaki dağılımı ortaya çıkarılmaktadır.

Tetkik-i Müellefat Heyeti kayıtları, II. Abdülhamid döneminde matbu dinî neşriyatın seyrini, ruhsat başvurusunda bulunan eserlerin incelenme sürecini, heyet üyelerinin verdiği kararları göstermektedir. İşte bu makale bir dinî eserin yayınlanıp yayınlanmayacağına dair kararları ve özellikle ruhsat alması uygun görülmeyen eserlerin 'sakıncalı' bulunan taraflarını kaynakların müsaade ettiği nispette tespit etmiştir. Aslında bu tespitler devletin dinî neşriyata müdahalesinin boyutlarını ortaya koyabilecek ufuk açıcı bilgilerdir. Bu makale müellif ulemanın eserlerine ruhsat alma girişimine odaklanarak ulemanın ulemayı tedkik ettiği süreci anlamaya çalışmaktadır. Bu bağlamda Osmanlı ilmiyesinin üst düzey ulemasından müteşekkil heyetin denetim ve kontrol yetkisini nasıl kullandığı gözlenmiştir. Devletin incelemelerde bulunan heyet başkanından başka medreselerinde tahsil-i uluma devam eden talebeye kadar herkese eşit mesafede bir tutum sergilediği müşahede edilmiştir. Aynı şekilde denetim mekanizmalarının faili olan ulemanın, müellif/denetlenen ya da heyet üyesi/denetleyici sıfatlarını haiz olarak mekanizma ile farklı düzeylerde ilişkiler kurduğunda da sistemin adilane suretle işletildiği görülmüştür. Bunların yanı sıra söz konusu dönemde taltif edilen müellif ulema ile dinî metin türleri ve telif meselesine dair bazı ayrıntılar da ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: II. Abdülhamid, Meşihat, ulema, Çerkeşşeyhizade Mehmet Tevfik Efendi, matbuat denetimi.

Abstract: Among Ottoman texts, there have always been religious texts that responded to the needs of both the scholars and the common people. These religious texts were upheld to be the focusing point, even after the Ottoman texts increased in variety due to the printing press becoming widespread and the influence of the Tanzimat reforms. Thus, this paper mainly aims to identify the producers of religious texts rather than to study the texts in the era of Abdulhamid II. This is because, under the political and scientific atmosphere of the era, identities of those who produced the religious knowledge had an effect on a variety of things, among them especially the character of the texts. This paper's main pursuit is to search for the answer to the question as to who were responsible for producing the religious texts in the era of Abdulhamid II. The answer can be found by looking into the activities of the printing press control mechanism that was obtained at an institutionalized structural level and was effectively applied in that era. In this context, the records of Encümen-i Teftiş ve Muayene Heyeti (the Office of Sheikh al-Islam), that was working dependently with the Ministry of Education, the supreme authority of printing press control mechanism, have been examined.

As these religious texts are researched and examined, diverse data sets are composed by searching the registers of Tetkik-i Müellefat Heyeti (the Council of Examination of Written Works) that were found within the Bab-1 Fetva (the Office of Sheykhul-Islam). These registers comprise of very rich data like title of the book under examination, its author, topic and genre, the person or agency that requested the examination and the evaluation and decision of the council about whether it will be published or not. Thus the registers in Bab-1 Fetva (the Office of Sheikh al-Islam) are the most suitable sources for this research. Moreover, the interlocutors of the council in the office of Sheikh al-Islam, were the persons responsible to demand the permit for publishing, in other words, they were the persons or agencies who required the publication of a religious text. According to the registers of the council, the interlocutors were authors, translators or annotators who contributed directly to the production of text and to the publishers who requested the permit for publishing the academic textbooks and the religious instruction for public readers. As classifying the identities of the direct contributors to the

production of texts, it appears that they belong to the various social groups like bureaucrats, scholars, disciples, sheikhs and members of religious orders. From among them, only the scholars will be discussed further in this paper. The most impressive result of examining those who requested the permit for publishing is that of Ottoman scholars had lost their monopoly in the production of the texts. Nevertheless, they continued to be the second largest group in the production of religious texts.

This paper presents the categorization of the scholar-authors according to their identities, the variety of the texts they produced and the attitude of the state in the face of these texts. Due to these categorizations, it offers the research the variety of the scholars-authors and their diffusion in Ottoman lands. The registers of Tetkik-i Müellefat Heyeti (the Council of Examination of Written Works), demonstrate the progress of religious publication in the era of Sultan Abdulhamid II, the examination process of the books issued to the authorization and the decisions of the members of the council. This paper determines the evaluations on the religious texts to be published or not, and especially the “objectionable aspects” of the texts of which publication was rejected. In fact, these determinations give stimulating data that can reveal the dimensions of the state’s intervention in religious publication. By focusing on scholar-authors who applied for permission, this paper attempts to demonstrate the process in which scholars investigated other scholars. In this context, it shows how the council, consisting of high-ranking ottoman scholars, used their authority of supervision and control. It has been observed that the state stands in an equal distance to every request from the head of council to the disciple from a provincial madrasa. Likewise, it can be observed that being actors of the control mechanism, the scholars fairly ran the system even when they were involved in different kinds of relationships with the mechanism as the members of the council to the investigators. In addition to these diverse aspects of control mechanism, this paper deals with some further details about published scholar-authors, genres and the process of compiling the religious texts.

Keywords: Abdulhamid II, the Office of Sheikh al-Islam, Scholar, Control of Printing Press, Tcherkesh-sheikhi-zadeh Mehmed Tewfik Efendi

Giriş

Matbaanın yaygınlaşması ve Tanzimat reformlarının uygulanmasının ardından “yeni okur” tipi için yeni kitap türleri piyasada yer almaya başlamıştır. Fakat yeni metin türleri devreye girse de Osmanlı metin dünyasında dinî metinler ağırlığını her zaman korumuştur. Dinî bilginin üretimini doğrudan veya dolaylı olarak sağlayan müellif, mütercim ve yayıncıların kimliklerine odaklanacak bu çalışma, “II. Abdülhamid döneminde dinî metinleri kim üretir?” sorusunun izini süren makale serisinin ikincisini oluşturmaktadır.¹ Bu sorunun cevabının aranacağı en makul zeminlerden biri, II. Abdülhamid dönemindeki matbuat denetim mekanizmaları ile bunlara muhatap olan dinî metin üreticisi müellif ve yayıncıların ruhsat başvuru süreçleridir. Kitap yayınlama süreçlerinin başlangıcını oluşturan ruhsat baş-

1 Filiz Dığıroğlu, “II. Abdülhamid Döneminde Dini Yayıncılık: İslami Metinleri Kim Üretir? – I”, *History Studies*, Mart 2017, IX, sy. 1, s. 85-110.

vurusu, II. Abdülhamid dönemindeki matbaa açma, kitap toplama, kitap/gazete yasaklama gibi birçok basamaktan oluşan karmaşık matbuat denetim sisteminin bir parçasıdır.

Matbuat denetimi II. Abdülhamid ile başlamasa da onun döneminde güçlü bir kurumsal yapıya kavuşmuş ve oldukça organize bir şekilde işletilmiştir. Bu dönemde dinî metin olsun ya da olmasın metin neşretmek isteyenler, Maarif Nezareti bünyesindeki Encümen-i Teftiş ve Muayene Heyeti'nden izin almak zorundaydı. Ruhsat/basım izni alma işlemi, matbuat denetim mekanizmasının en üstündeki bu kurumun işlerinden sadece biriydi. Basım izni alınmak istenen dinî bir metin ise Maarif Nezareti'nin zikredilen birimi, söz konusu eser hakkında Meşihat'tan görüş isterdi. Çünkü Meşihat'ta dinî kitapları değerlendiren Tedkik-i Müellefat Heyeti adında müstakil bir heyet kurulmuştu. Bu heyet daha sonraları Meşihat'ta Mushaf'ları denetlemekle görevli heyetle birleştirilerek Tedkik-i Mesâhif ve Müellefât-ı Şeriyye ismiyle görevine devam edecektir.²

II. Abdülhamid döneminde dinî yayınları kontrol etmek amacıyla kurulan Tedkik-i Müellefat Heyeti'nin gündemindeki kitaplar/risâleler, "II. Abdülhamid döneminde dinî metinleri kim üretir?" sorusu çerçevesinde değerlendirildiğinde ilginç sonuçlarla karşılaşmıştır. Bu sonuçlara geçmeden önce Tedkik-i Müellefat Heyeti defterlerindeki kayıtların içeriğine temas edilmelidir. Heyetin karar defterleri incelenen eserin adı, konusu, müellifi, telif türü, incelemeyi talep eden kişi/kuruma dair bilgiler ile eserin yayınlanıp yayınlanmayacağına dair görüşler içerir. Ancak her bir kayıt yukarıda sıralanan bilgilere eşit derecede yer vermez. Yani bu kayıtlardaki bilgiler sistematik değildir.³ Tüm sınırlılıklarına rağmen defterlerdeki verilerin tamamı ele alınmış ve bu makalenin ilk başlığında değerlendirilmiştir. Bu değerlendirmelerin başında, II. Abdülhamid döneminde dinî metin neşretmek isteyenlerin büyük çoğunluğunu, Osmanlı Devleti'nin bürokrat ve memurlarının oluşturması gelir. Ulema sınıfı II. Abdülhamid döneminde İslâmî metinleri üretmedeki tekeli kaybetmişse de⁴ bu alanda faaliyet gösteren ikinci büyük meslek grubu olarak varlığını devam ettirecektir. İşte bu makale dinî metin üretim ve denetim sürecinde ulemanın rolünü siyasî, bürokratik ve sosyal konularına odaklanarak ele alacaktır. Ayrıca II. Abdülhamid dönemi Osmanlı ulemasının ne tür kitaplar telif ettiği ile denetim mekanizmalarındaki ilmiye ricalinin bu kitapları ve müellifleri nasıl tedkik ettiği ortaya konacak, incelemelerde ne tür değişiklikler talep edildiği, kaynakların elverdiği ölçüde tespit edilecek, II. Abdülhamid dönemi merkez ve taşra ulemasının kitap/risâle yayınlama ruhsat başvuruları üzerinden bu döneme dair İslâmî neşriyatın/teelifatın bütüncül bir tablosu ortaya konmaya çalışılacaktır.

2 Bu meclis hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Filiz Dığıroğlu, "II. Abdülhamid Dönemi Matbuat Politikaları: Mushaf Basımı ve Dini Neşriyat", *II. Abdülhamid Han ve Dönemi* (ed. Fahrettin Gün – Halil İbrahim Erbay), Ankara: TBMM Basımevi, 2017, s. 634-7.

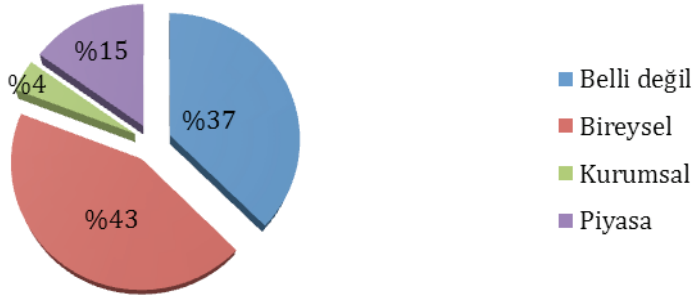
3 Bu defterler ve kaynaklık değeri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Filiz Dığıroğlu, "Osmanlı Matbuat Tarihinin Kaynağı Olarak Meşihat Arşivi", II. Uluslararası Osmanlı Coğrafyası Arşiv Kongresi (20-24 Kasım 2017), (basılmamış tebliğ).

4 Konu hakkında etraflı bilgi için bk. Dığıroğlu, "II. Abdülhamid Döneminde Dinî Yayıncılık" s. 85-110.

1. II. Abdülhamid Döneminde Dinî Neşriyatın Aktörlerine Dair

Tetkik-i Müellefat Heyeti'nin verileri II. Abdülhamid döneminde dinî neşriyat faaliyette bulunanları tahlil etmeye imkân verecek detaylara sahiptir ve bundan dolayı çeşitli grafiklerde ele alınacaktır. Öncelikle bir dinî eser için ruhsat almaya girişenler veya bir dinî eser hakkında inceleme talep eden kurumlar belirlenerek “başvuru türlerine” göre grafiğe yansıtılacaktır.⁵ Bu grafikte kitap yayınlama ya da denetleme başvurusu yapanlar “bireysel”, “kurumsal” ve “piyasa” başlıkları altında ele alınmıştır. “Bireysel” başlığı büyük çoğunluğunu bizzat müelliflerin oluşturduğu şahsî ruhsat başvurularını içermektedir. “Kurumsal” başlığı Zaptiye Nezareti ve Rüşumat Emaneti başta olmak üzere Posta ve Telgraf Nezareti gibi devletin diğer kitap denetim mekanizmalarından gelen müracaatlar ile Mabeyn Başkitabeti taleplerini kapsar. “Piyasa” başlığı ise matbaacı, sahaf ve kitapçılardan müteşekkil başvurularından oluşmaktadır.⁶

Grafik 1. Başvuru Türleri (1889-1906)

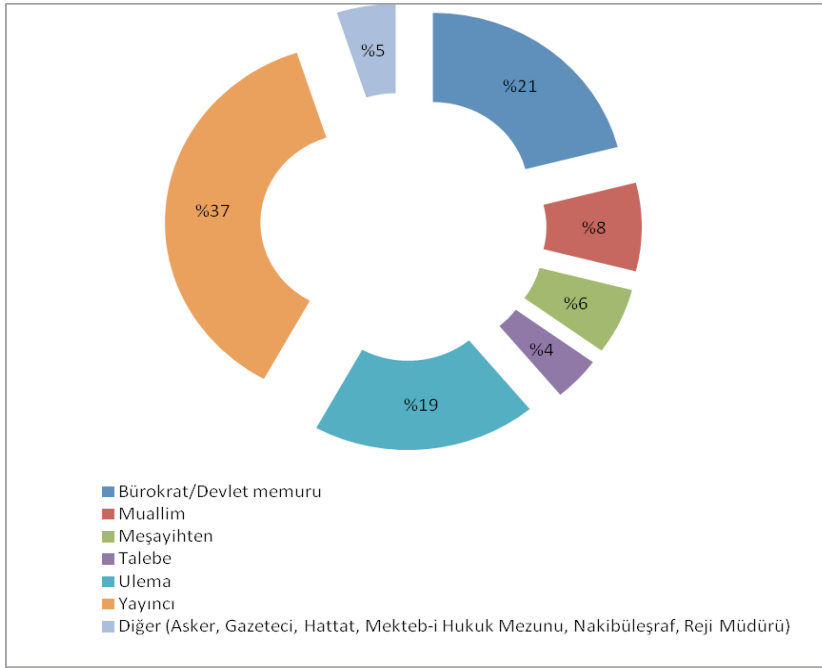


Kaynak: Meşihat Arşivi, Defter nr. 1509, 1784, 1785.

Müracaatların %43 bireysel, %37 belirsiz, %15 piyasa ve %4 kurumsal şeklinde dağılım gösterdiği grafikte bireysel başvuruların çoğunlukta olduğu açıkça görülür. Bu durum XIX. ve XX. yüzyıl Osmanlı dünyasında üretilen metinlerin yazarları tarafından bastırma ve yayınlama eğiliminin hâkim olmasından kaynaklanır. Ruhsat başvurularında müracaat sahibinin kimlik bilgilerinin yeterli olmaması nedeniyle belirlenemeyenlerden oluşan “Belli değil” başlığı, ikinci büyük dilim olarak grafikte yer almaktadır. Elbette müelliften farklı bir tonda metin üretimine katkı sağlayan piyasa (matbaacı, yayıncı) ise müracaat yoğunluğu itibarıyla üçüncü sıradadır.

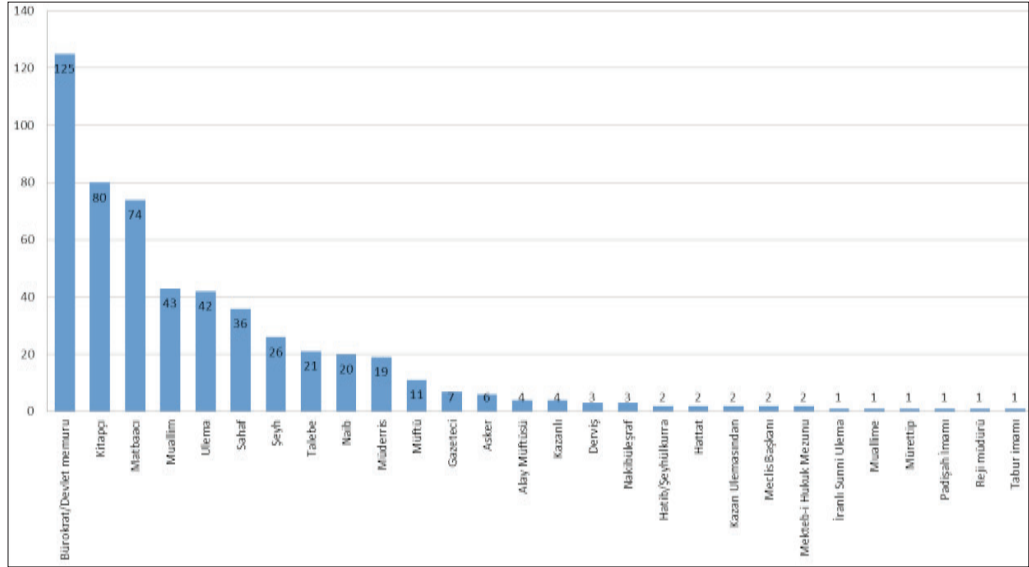
5 Heyete gelen müracaatlar, başvuru sahibinin kendini tanımlama biçimine göre ele alınmıştır. Ayrıca heyet önüne mükerrer surette gelen eserler de tek müracaat olarak grafikte yerini almıştır.

6 Bu makelde kullanılan grafikler yazarın şu makalesinden elde edilmiştir (bk. Dıġıroġlu, “II. Abdülhamid Döneminde Dinî Yayıncılık”, s. 91-5).

Grafik 2. Başvuru sahiplerinin mesleki dağılımı (1889-1906)

Kaynak: Meşihat Arşivi, Defter nr. 1509, 1784, 1785.

Başvuru sahiplerinin mesleki dağılımlarını gösteren yukarıdaki grafik, ‘dinî metinleri kimin ürettiği’ sorusunu büyük oranda cevaplayacaktır. Burada metin üretiminin en geniş anlamıyla hem metinleri telif eden hem de neşredenleri kapsadığı belirtilmelidir. Grafikte yayıncılar ağırlıklı görünse de onlar metin üretimine sadece neşriyat noktasında katkı yapmış ve medrese talebelerine yönelik olarak klasik metinlerin ya da halka yönelik olarak modern dönemde ortaya çıkan muhtasar türlerin tedavüle girmesini sağlamışlardır. %21’lik payı ile bürokrat ve %19’luk payı ile ulema kategorisinin ise esas metin üretenler olduğu hatırdan çıkarılmamalıdır. Metin üretimine katkıları bağlamında %8’lik payı ile muallimler, %6’lık payı ile tarikat ehli ve %4’lük payı ile talebeler göze çarpmaktadırlar. %8’lik dilimde yer alan muallimlerin bürokrat-devlet memuru kategorisine dâhil edilmesi durumunda bu kategorinin dilimi yaklaşık %30 bandına ulaşacaktır. Burada akla “Bürokrat-devlet memuru kategorisindeki gözle görünür artışın sebebi nedir? Ulema dinî metin üretiminde yegâne adres iken ne oldu da II. Abdülhamid döneminde bürokrat ve devlet memurları dinî metinler yazmaya başladılar?” soruları gelmektedir. Bu soruların cevaplarının bir kısmının, Osmanlı modernleşmesi ve II. Abdülhamid dönemi politikaları ile doğrudan veya dolaylı alakalı olduğunu ve ilk makalemizde kısmen ele alındığını zikretmekle yetineceğiz. Burada ise ulemanın dinî eser telif etme durumu ve ruhsat alma süreçleri ele alınacaktır.

Grafik 3. Başvuru sahiplerinin mesleki çeşitliliği (1889-1906)

Kaynak: Meşihat Arşivi, Defter nr. 1509, 1784, 1785.

Dinî eser telif edenlerin mesleki çeşitliliğine bakmak, ulemanın dinî eser üretimindeki yerini tespit etmek bakımından faydalı olacaktır.⁷ Meslek türlerinin görüldüğü grafikte en yüksek oran yine bürokrat-devlet memuru kategorisidir. Bu grafikte bir önceki meslekî dağılım grafiğinin ötesine geçip, mesleklerin alt grupları gösterilmeye gayret edildi. Bürokrat-devlet memuru kategorisi en alt düzeydeki kâtipten valiye, muallimden müdüre, muhasebe memurundan paşaya kadar oldukça geniş bir memur kadrosunu bünyesinde barındırmaktadır. Yayıncı kategorisinin kitapçı, matbaacı, sahaf ve mürettepten teşekkül ettiği görülmektedir. Ulema kategorisinin içine dercedilen meslekler ise müderris, müftü, hatib, şeyhülkurra, naib, tabur imamı, padişah imamı, alay müftüsü ve iki müracaatı ile kayıtlara geçen Tedkik-i Müellefat Heyeti başkanıdır.⁸ Bir önceki mesleki dağılım grafiğinde %6'lık payı ile eser telif edenler arasında bulunan tarikat ehli de müstakil olarak anılmalıdır. Eser telif edip basım onayı için müracaat eden şeyh efendi ve dervişan, ulema ve bürokratlardan ayrı bir kategoride değerlendirilmiştir. Müracaat sahiplerinin meslekî dağılımlarına dair ayrıntıların ardından “ulema” kategorisindeki başvurular ve heyetin bu başvuruları nasıl değerlendirdiği daha yakından incelenmelidir.

7 Başvuranların hangi meslek gruplarına mensup olduklarını biraz daha müşahhas hale getiren grafikte esas alınan, başvuru sahiplerinin kendilerini tanımlama biçimleridir. Dilekçelerinin sonunda yer alan kendilerini tanımlama biçimine göre düzenlenen bu grafikte, kimlik/meslek tanımlamalarının belirtilmediği müracaatlar gösterilememiştir. Ayrıca “Mekteb-i Hukuk mezunu” ya da “Kazanlı” gibi meslek kategorisinde sayılması meşhûk olan başvurular, kendilerini tanımladıkları biçimde grafiğe dâhil edilmiştir.

8 Ulema kategorisindeki bu mesleki çeşitlilik ilmiye hiyerarşisinin her basamağındaki âlimin eser telif ederek kariyerini taçlandırma isteğinin doğal bir sonucu olmalıdır.

2. Ulemanın Ulemayı Tedkiki: Tashih, Tadil ve Red

2.1. Merkez Başvuruları

İslâm tarihi boyunca dinî bilginin üreticisi ve yorumlayıcısı olan âlimler kadar olmasa da dinî ilimlere dair eser telif eden bürokratlara da rastlanmaktadır. Bu bağlamda Osmanlı dönemi meşhur bürokratlarından Lütü Paşa'nın dinî eser telifleri hatırlanabilir.⁹ Ancak bu durum hiç bir zaman nicelik olarak âlimlerin önüne geçecek boyutlara ulaşmamıştır. XIX. yüzyılın son çeyreğinde ise Osmanlı bürokrat ve memur kadrolarının dinî eser “telif performansı”, ulemanın ile yarışacak, hatta bazı zamanlar ulemanın önüne geçecek boyuta erişmişti. Bu durum Osmanlı modernleşmesi ile yakından alakalıdır.

II. Abdülhamid devrinde kitap telif edip bastırmak isteyen herkes devletten gerekli izni almak zorundaydı ve bu konuda kimseye bir iltimas tanınması söz konusu değildi. Dolayısıyla dinî metin üreten ister bürokrat ister ulema olsun Bab-ı Fetva'daki heyetin tedkikinden geçmektedir. Bu bağlamda payitahttaki müellif ulemanın Tedkik-i Müellefat Heyeti ile münasebeti ele alınmaya değerdir. Söz konusu münasebet, ilmiye hiyerarşisinin üst basamaklarındaki âlimlerden müteşekkil Tedkik-i Müellefat Heyeti'nin Osmanlı ulemasının eserlerini incelemesi ve onaylaması/reddetmesi sürecini kapsamaktadır. Bu süreç, heyetin eserleri değerlendirme esaslarından ziyade II. Abdülhamid döneminde merkez-taşradaki müellif ulemanın “telif performansı”nı anlamak için irdelenecektir.

İslâm âleminin birçok yerinde olduğu gibi Dersaadet'te de ulema, medreselerde ders okutmak, talebe yetiştirmek, icazet vermek, eser telif etmek suretiyle hizmetlerini sürdürmekteydi. Tedris, iftâ ve yargı hizmetini bünyesinde birleştiren ilmiyenin bu özelliği, Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan beri mevcuttur. Tanzimat sonrası Osmanlı'da tedris ve yargı hizmetini modern kurumlarla paylaşmak zorunda kalsa da ulema, bürokrasinin dinî kanadını oluşturan Meşihat birimlerinde ya da Maarif, Adliye ve Evkaf Nezaretleri başta olmak üzere bürokrasinin diğer enstrümanlarında görevlendirilmeye devam etti. II. Abdülhamid döneminde ulemanın Maarif Nezareti'nde görevlendirilmesinin hususi birtakım sebepleri ve neticeleri olsa da,¹⁰ konumuz açısından Maarif Nezareti'ni özel kılan husus, dinî bürokrasi dışında görev alan müellif ulemanın yoğunlaştığı sahalardan biri olmasıdır.

9 *Asafnamesi* ve müverrihliği ile tanınan 16. yy. önemli devlet adamlarından Lütü Paşa'nın yirmi yıllık emeklilik döneminde hatırı sayılır miktarda dinî eser ürettiği görülmektedir. Lütü Paşa'nın İslâmî eser telifatını ve bu eserlerin kaynaklarını değerlendirerek Paşa'nın biyografisinde az bilinen bir yönünü ortaya çıkaran son dönemde yapılmış vasıflı bir çalışma için bk. Asım Cüneyd Köksal, “Bir İslâm Âlimi Olarak Lütü Paşa”, *Osmanlı Araştırmaları*, 2017, sy. 50, s. 29-72.

10 İlmîye mensuplarının maarif/mektep sisteminde istihdamı ve mektep programlarını düzenleyen komisyonda görev alması ile ilgili vurgu için bk. Mahmut Dilbaz, *II. Abdülhamid Döneminde Mektep Sisteminde İslâm Anlayışı* (doktora tezi, 2017), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 51, 118. Müfredat komisyonlarındaki ilmiye istihdamı hakkında ayrıca bk. Benjamin Fortna, *Geç Osmanlı ve Erken Cumhuriyet Dönemlerinde Okumayı Öğrenmek* (trc. Mehmet Beşikçi), İstanbul: Koç Üniversitesi, 2013, s. 121-2.

Müellif ulemanın yapısını anlamak için genel itibarıyla kariyerlerine, özelde ise kariyerlerinin hangi basamağında Bab-1 Fetvâdaki heyetle muhatap olduğuna bakılmıştır. Bu usûl ile müellif ulemanın kimlerden oluştuğu müşahhas hale getirilecektir. İlk olarak Osmanlı bürokrasisinde görev yapan ulemanın eser telif edenleri “ulema-bürokrat” olarak tasnif edilmiştir.¹¹ Bu tasnif dâhilinde ulema-bürokratta aranan başlıca özellik ise medrese icazetinden ziyade kariyerinde klasik ilmiye vazifelerinden birini icra etmesidir.¹² Bu tanımın daha iyi anlaşılması için Manastırlı İsmail Hakkı örnek olarak ele alınabilir. *Telhîsu'l-kelâm fî berâhini akâidi'l-islâm*'ın müellifi¹³ olarak kayıtlara yansıyan Manastırlı, Ayasofya Camii kürsü şeyhliğinden Fatih Camii müderrisliğine, Mekteb-i Hukuk'ta fıkıhtan Darülfünun'da usûl-ı fıkıh ve tefsir müderrisliğine kadar geniş bir zeminde ilmi vazifelerini icra etmiş bir müderris ve âlimdir. Görüldüğü üzere Manastırlı, hem klasik ilmiye görevlerini ifa etmiş hem de dönemin en önemli yüksek eğitim kurumlarında birçok dinî derse girmiştir¹⁴ ve dolayısıyla bu makalede oluşturulan ulema-bürokrat kategorisine oldukça uygun bir isimdir. Ancak ilmiye kökenli olmakla beraber ilmiyeden vazife almamış ya da ilmiyede tahsil hayatına başlayan ancak başka sahalarda devam ederek Osmanlı bürokrasisinin farklı kademelerinde görev yapmış müellifler ise bu kategorinin dışında bırakılmıştır.¹⁵ Bunlar dinî eser telif eden bürokrat/memur kategorisinde değerlendirilerek bu makale serisinin ilkinde ele alınmıştır.¹⁶ Heyet defterindeki tanımlamaların esas alındığı tasniflerde müracaat sahipleri kendilerini bürokrasideki göreviyle tavsif ettiyse ve hakkında ilmiyede aktif görevi ile ilgili herhangi bir başka bilgi yoksa da bürokrat olarak değerlendirilmiştir.

-
- 11 Bu tasnif, Tetkik-i Müellefat Heyeti kayıtlarının “İslâmî metinleri kim üretir” sorusu çerçevesinde değerlendirilmesiyle oluşturulmuş ve müellif ulemanın alt kategorilerinden biri olarak zikredilmiştir. Ulema tasnifinde amaç sabit ayırım çizgileri çizmek değil, dinî metin üreten müellif ulemanın çeşitliliğine dair geniş örüntüleri ortaya koymaktır. Bu kategoriler, çeşitli metinlerin müelliflerini anlamak ve onlara dayanak oluşturan tavırları anlamlandırabilmek için ilmiye kariyerindeki yerlerini netleştirmek olarak görülmelidir.
- 12 Tasnifin daha iyi anlaşılması için Mehmed Zihni Efendi ve Mahmud Esad Seydişehirî örnekleri verilecektir: Medrese icazeti bulunmasına rağmen ilmiye payelerini ve görevlerini almamış olması, uzun yıllar hem mekteplerde muallimlik yapması hem maarif/matbuât kurumlarında üyelik ve başkanlık yapması ile klasik ilmiye müelliflerinin dışında bir profil sergileyen Mehmed Zihni Efendi bürokrat/memur kategorisinde değerlendirilmiştir (Zihni Efendi'nin benzer yönleri ile ele alındığı bir çalışma için bk. Dilbaz, *II. Abdülhamid Döneminde Mektep*, s. 79-81). Bu bağlamda medrese icazetinden sonra, Fatih dersiamlığı yapmış hatta Anadolu kazaskerliği payesine kadar yükselmiş ancak herhangi bir ilmiye görevini fiilen sürdürmemiş kalemiye mensubu olarak Mahmud Esad Seydişehirî de oldukça ilginç bir örnektir. Bu makalede Seydişehirli de bürokrat/memur kategorisinde değerlendirilmiştir (Seydişehirli biyografisi için bk. Kamil Yaşaroğlu, “Mahmud Esad Seydişehirî”, *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, 1999, II, s. 68-9; Seydişehirli'nin benzer yönlerine vurgu yapan bir çalışma için bk. Dilbaz, *II. Abdülhamid Döneminde Mektep*, s. 74-9).
- 13 Meşihat Arşivi, nr. 1785, s. 105, 18 Ş 1321/ 9 Kasım 1903.
- 14 Manastırlı İsmail Hakkı biyografisi için bk. İsmail Kara, “İsmail Hakkı (Manastırlı)”, *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, 1999, I, 671-2; Manastırlı'nın muallim portresi ve II. Abdülhamid dönemi eğitim sistemindeki yeri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Dilbaz, *II. Abdülhamid Döneminde Mektep*, s. 105-7.
- 15 Bu makalenin 12. dipnotundaki M. Zihni Efendi ve Seydişehirli Mahmut Esad örneklerinin kategorizasyonuna bk.
- 16 Bu bağlamda yakın dostu İbnülemin'in Giritli Sırrı Paşa için ilk memuriyetlerinde “o zamanlar sarıklı idi” tavsifi hatırlanmalıdır. Taşra bürokrasisinde müfessir ve mütercim bir vali olan Giritli Sırrı Paşa'nın ele alındığı bir çalışma için bk. Dıñoğlu, “II. Abdülhamid Döneminde Dini Yayıncılık”, s. 96-102.

II. Abdülhamid döneminde dinî eser telif eden ulemanın önemli bir kısmının bürokraside vazife almadan sadece ilimle meşgul olduğu görülür. Müellif ulema içindeki bu grubun ağırlığını oluşturan müderrisler bu makalede dersiam tasnifinde değerlendirildiler. Bu tasnife tabi olan müracaat sahipleri ilmiyedeki konumları, eserleri ve eserlerinin değerlendirme süreçleri üzerinden ele alınmıştır. Bu süreçleri takip etmek, ulemanın ulemayı tedkik ettiği sahayı keşfetmek anlamına geldiği gibi heyetin müellif ulemanın eserlerini değerlendirme esaslarını da ortaya koyma imkânı sağlayacaktır. Dikkat çeken bir diğer grup ise “talebe-i ulum” sıfatı ile kitap basım ruhsatına müracaat edenlerdir. Dolayısıyla müellif ulema tipolojisini ulema-bürokrat, dersiam ve talebe-i ulum olmak üzere üç ayrı sınıfla oluşturduğu görülmektedir.

2.1.1. Ulema-Bürokrat

Müellif ulemanın içindeki ulema-bürokratların ne tür eserler yazdığı ve heyetin bu eserleri nasıl değerlendirdiğine geçmeden önce bu tasnife dâhil olan kimselerin Osmanlı Devleti'ndeki kariyerlerine göz atmak faydalı olacaktır. Eser telif eden ulema-bürokrat, Maarif başta olmak üzere Osmanlı merkez bürokrasisinin çeşitli sahalarında vazife aldığı gibi Meşihat'teki dinî bürokraside de görev almaktadır. Burada başvuruları sebebiyle heyetle muhatap olan ulema-bürokratların kimlikleri, eserleri ve eserlerin denetim mekanizmalarında nasıl değerlendirildiği ele alınacaktır. Maarif Nezareti bünyesinde çalışan ilmiyeli bürokratlardan Dağıstanî Fevzi Efendi, M. Emin [Mekkî] Efendi ve Süleyman Sırrı Efendi'nin eserlerine ruhsat alma girişimleri, ulema-bürokrat başvuru türüne oldukça uygun örneklerdir. Bu örneklerden ilki heyetten tek seferde onay almış, diğerleri ise tashih ve tadil süreçleri sonunda onay alabilmişlerdir. İlk örneği oluşturan Dağıstanî Fevzi Efendi, hem Meclis-i Maarif¹⁷ azası hem de Fatih Camii dersiamıdır.¹⁸ Merkez bürokrasisinde görev alan ilmiye kökenli bir bürokrat olarak Tetkik-i Müellefat Heyeti ile muhatap olmuştur. Fevzi Efendi'nin *el-Hediyyetü'l-Medeniyye li'l-kasîdeti'n-Nebeviyye* adlı eseri, Bab-ı Fetva'daki heyetten ilk başvuruda onay almıştır.¹⁹

Tedkik-i Müellefat Heyeti ile muhatap olan M. Emin [el-Mekkî] Efendi ulema-bürokrat türündeki müelliflerden bir diğeridir. M. Emin Efendi kitap denetim mekanizmasının

17 Abdülhamid döneminde “Dersaadet ve taşrada mevcut bilcümle müessesat-ı maârifin cihet-i ilmiye ve idaresine müteallik kâffe-i vezâifin merci-i tedkikâtı” olarak tanımlanan Meclis-i Kebir-i Maarif'in 1885-1908 yıllarındaki üye dağılımında ilmiyenin dikkat çekici artışına dair kantitatif veriler için bk. Dilbaz, *II. Abdülhamid Döneminde Mektep*, s. 61-2.

18 Merkez bürokrasidaki memuriyetini emekliliğine kadar sürdüren Fevzi Efendi 21 Aralık 1912'de vefat etmiştir. Dağıstanî Fevzi Efendi biyografisi hakkında bk. Sadık Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması*, I-V, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi, 1996, I, 57.

19 Meşihat Arşivi, nr. 1509, s. 43/33; Meşihat Arşivi, nr. 1785, s. 52, 27 Ra 1318/ 25 Temmuz 1900. Baskı onayı aldığı yıl içerisinde İstanbul'da kitabını bastırmıştır. Söz konusu kitap Hacı Hüseyin Efendi matbaasında basılmıştır. Faaliyetlerinin önemli bir kısmını başta Mushaf olmak üzere dinî neşriyat oluşturan bu matbaa ve faaliyetleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Filiz Dıñoğlu, *Dersaadet'te Bir Acem Kitapçı: Kitap-füruş Hacı Hüseyin Ağa*, İstanbul: Turkuaz Yayınları, 2014.

en üstündeki kurumda yani Encümen-i Teftiş'te görev yapmaktadır. Basımına izin istediği *Fezâil-i Hulefâ-yı İzâm-ı Osmâniyye ve Haremeyn-i Şerifeynde Âsâr-ı Mebrûreleri* adlı eseri “işaret edilen mahallerin tashihine itina olunmak şartıyla” onaylanmış²⁰ ve ruhsat alır almaz basılmıştır.²¹ Kitabın mahiyeti II. Abdülhamid dönemi din-siyaset ilişkileri bağlamında panislamist/İttihad-ı İslâm politikaları ile oldukça uyumludur.²² Osmanlı hilafetini vurgulayan ve Osmanlıların kutsal kentlere yaptıkları hizmetleri anlatan bir eserin dahi ancak denetim mekanizmalarının tasdikinden sonra kabul görmesi son derece şaşırtıcıdır.

Ulema-bürokrat müracaatları içerisinde Encümen-i Teftiş ve Muayene azası Süleyman Sırrı Efendi [Ermenekli]'nin basım izni talebi birçok açıdan kayda değerdir. Birincisi Encümen-i Teftiş ve Muayene, kitap denetim sisteminin en başındaki kurumdur. Dolayısıyla inceleme yapan Meşihat'taki heyetin de bir şekliyle bağlı olduğu Encümen üyelerinden birinin telifatının incelenmesi söz konusudur. Aslında bu durumda M. Emin [Mekkî] Efendi müracaatı ile aynı düzeyde bir muhataplık söz konusudur.²³ İkincisi Sırrı Efendi'nin 16 Ekim 1890'da fahri olarak atandığı Tetkik-i Müellefat Heyeti vazifesine, Maarif'teki Encümen'e atanana kadar devam etmesidir.²⁴ Sırrı Efendi müracaatın değerlendirildiği tarih itibarıyla Meşihat'taki komisyondan ayrılmıştır. Ayrıldıktan kısa bir süre sonra *Kenzü'l-akâide* basım onayı için müracaat etmiştir. Merkez bürokratı olarak basım izni istediği *Kenzü'l-akâid'i* değerlendiren heyet, hiyerarşik olarak kendi kurumuna danışmanlık yapan alt kurullardan biriydi. Bu başvuruyu özel kılan hususlardan birisi Sırrı Efendi'yi kitaplara dair karar veren mekanizmada “özne” statüsünden “nesne” statüsüne geçirmesidir. Bu statü geçişlerini daha da karmaşık hale getiren ise “nesne” statüsüyle muhatap olduğu Meşihat biriminin, Maarif'teki üst kurulunda aktif olarak çalıştığı aslında yine bir tür “özne” olduğu dönemde değerlendirme yapılmasıdır.

20 İncelemeyi yapan heyetin “amiri” olan kurumun üyesine bu tür bir yanıtın verilmesi, sistemin herkese eşit ve adil bir şekilde işletildiğine dair iyi bir örnektir (Meşihat Arşivi, nr. 1509, s. 68/14; Meşihat Arşivi, nr. 1785, s. 93, 13 M 1320/ 22 Nisan 1902).

21 Eser Matbaa-i Osmaniyede basılmıştır. Eserin üzerinde görülen 1318 tarihi, baskı tarihinin Rumi takvim esas alınarak yazıldığını göstermektedir. Ayrıca risâlenin kapağındaki “16 numarolu ve fi 22 Nisan sene 1318 tarihli makam-ı Meşihat-penahinin tasdikini ve Maarif-i Umumiye Nezaret-i celilesiyle Matbuat-ı Dâhiliye Müdüriyet-i aliyyesinin fi 11 Mart sene 1318 tarihli ve on altı numaralı ruhsatname-i resmîyesini haizdir” ibareleri yazar ya da yayıncının Meşihat tasdikini okuyucuya bir kez daha hatırlatmak istediğini göstermektedir. Risâlenin *Hilafet Risâleleri* antolojisindeki yayımlanmış hali için bkz. *Hilafet Risâleleri* (haz. İsmail Kara), İstanbul: Klasik Yayınları, 2002, I, 261-280.

22 Bu kitaba dair yorumunun yanı sıra İttihad-ı İslâm politikaları çerçevesinde matbuatın da bir araç olarak kullanıldığına ve Abdülhamid dönemi din-siyaset ilişkilerine dair ayrıntılı bilgi için bk. İsmail Kara, “Halife, Sultan, İmparator-II. Abdülhamit Devrinde Din ve Siyaset Meselelerine Dair Birkaç Not”, *Müslüman Kalarak Avrupalı Olmak-Çağdaş Türk Düşüncesinde Din Siyaset Tarih Medeniyet*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017, s. 184, 163-191.

23 Aslında bu tür müellif ulemanın Bab-ı Fetvâdaki heyet tarafından incelenmesi bürokratik kariyerleri açısından dikey kesişme alanları oluşturmaktadır. Çünkü Bab-ı Fetvâdaki heyetin değerlendirdiği kitabın müellifi, söz konusu değerlendirmeyi yapan heyetin bürokrasidaki amiri konumundaki Maarif Nezareti'nin birimlerinde çalışabilmektedir.

24 Musa Alak, “Süleyman Sırrı”, *DİA*, EK-2, 544.

Sırrı Efendi'nin telif edip basımına izin istediği *Kenzü'l-akâid* birkaç defa heyetin önüne gelmiş, tashih ve tadil süreci uzun sürmüştür. Kalam ilmüne dair olan eser heyet tarafından incelendiğinde içeriğinde yanlışlık ve eksiklikler tespit edilmiş, müellifinin dikkatlice tashih edip yeniden göndermesi tavsiye edilmiştir. Aslında Sırrı Efendi'nin heyetle münasebeti ulemanın ulemayı tashih ve tadile yönlendirdiği tipik vakalardan biridir. Yaklaşık iki yıl sonra kitabı tashih ettiği beyanıyla Sırrı Efendi yeniden başvurduğunda kitap tekrar incelenmiş ve bu defa basım izni almıştır.²⁵ Başvurular arasındaki iki yıl, bir merkez bürokratu olarak Sırrı Efendi'nin yoğun mesaisinden ayırabildiği kısa zamanlarda tashihlerle meşgul olabilmesine hamledilmelidir. *Kenzü'l-akâid*, basım izni aldığı yıl içerisinde Mahmut Bey matbaasında basılmıştır.²⁶ Ertesi yıl Ahter matbaasında gerçekleşen baskı tekrarı da rağbet gören bir eser olduğunu düşündürmektedir.²⁷

Heyetin merkezdeki ulema-bürokrata karşı gösterdiği müdekkik tavırdan dinî bürokraside görev yapan bürokrat-âlimler de nasibini almıştır. Meşihat Mektubi kalemi hulefasından Yusuf Suad Efendi'nin²⁸ siyere dair yazıp basım ve neşri için ruhsat istediği *Mirâtü's-şuûn* adlı kitabın bazı yerlerinin düzeltilip tekrar gönderilmesi gerektiğine²⁹ dair karar, dinî bürokraside çalışan ilmiyelilerin bile heyet denetimine takıldığını gösteren bir başka örnektir. Bu sıkı denetim aynı eserin heyetin gündemine birden fazla gelmesine neden olmaktadır. Örneğin İstanbulî Mehmed Raif Efendi'nin *Rûhu'l-kıyas* adıyla yazdığı eser, dört defa heyet önüne gelmiştir. Kitap içeriğinin karışık ve barındırdığı şiirlerin de karmaşık olması sebebiyle reddedilmiştir. İki yıl boyunca aynı eser üzerinden muhatap olduğu heyete en sonunda *Kasâid-i Enbiyâ* ismiyle yeniden başvurmuştur. Heyetle uzun süre muhatap olan müelliflerin bulduğu pratik çözümlerin başında eser adında değişikliğe gitmek vardır.³⁰ Bu metodu uygulayan müellif yine de olumsuz yanıt almış olmalıdır. Nihayetinde Hacı Raif Efendi, söz konusu kitap hakkındaki kararı bozmak üzere temyiz mahkemesi hüviyetindeki Meclis-i

25 Meşihat Arşivi, nr. 1784, s. 141, s. 177, 29 S 1313/ 21 Ağustos 1895, 29 Ca 1315/ 26 Ekim 1897.

26 Süleyman Sırrı, *Kenzü'l-akâid*, Dersaadet: Mahmud Bey Matbaası, 1315, 109 s.

27 Süleyman Sırrı, *Kenzü'l-akâid* – ilm-i kelimadan kenzü'l-akâid nam risâle-i nefise-, 2. bs. Dersaadet: Ahter Matbaası, 1316, 108 s. II. Abdülhamid dönemi din dersi kitaplarını inceleyen Mahmut Dilbaza göre kitaptaki “tashih-i akâid” vurgusu, Sırrı Efendi'nin dönem ruhuna uygun bir eser telif ettiğini göstermektedir (Dilbaz, II. *Abdülhamid Döneminde Mektep*, s. 42, dp. 104).

28 Meşrutiyet dönemi siyer müelliflerinden Yusuf Suad'ın biyografisi ve siyer teliflerine dair ayrıntılı bilgi için bk. Güllü Yıldız, “II. Meşrutiyet Dönemi Siyer Müellifleri Arasında Geleneğin Sesi: Düzceli Yusuf Suad”, *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 201, XV, sy. 29, s. 63-93; a.mlf., “İki Siyer Tek Müellif: Düzceli Yusuf Suad'ın Siyer Telifleri”, *Otur Baştan Yaz Beni: Oto/Biyografiye Taze Bakışlar* (haz. Abdulhamit Kırmızı), İstanbul: Küre Yayınları, 2013, s. 227-262.

29 Başbakanlık Osmanlı Arşivi (bundan sonra BOA), Maarif Nezareti Mektubi Kalemi (bundan sonra MF MKT), 429/27, 429/29.

30 Bu tavır belki eserin içeriğinin değişmesi ile zorunlu bir tercih olarak kitap adının da değişmesinden belki de heyetin önüne yeni bir isimle gitmenin psikolojik avantajından yararlanma isteğinden kaynaklanıyordu. İsim değişikliği ile yapılan bir diğer müracaat örneği olarak Türkzâde Hafız Mehmed Ziyaeddin Efendi'nin tertib ettiği eserin kaydı için bk. Meşihat Arşivi, nr. 1785, s. 60 (15 L 1318).

Tedkikat-ı Şer'iyye'ye³¹ gönderilmesini talep etmek zorunda kalmıştır.³² Bu itirazı 1309'da kâtipliğine atandığı meclise yapması, bu tür davalarla ilgili tecrübelerinden kaynaklanmış olabileceği gibi meclisin işleyişindeki tecrübelerine de dayanıyor olabilir.³³

Heyetle muhatap olan ilmiyeliler arasında "İmam-ı Sani-i Hazret-i Şehriyari-i Esbak" Mehmed Emin Efendi de bulunmaktadır. Padişahların günlük hayatlarında en çok muhatap oldukları kişiler arasında yer alan ve günümüzde imamların yaptığı vazifelerin hepsini Osmanlı sarayında yerine getiren imâm-ı sultânîlerden³⁴ biri olan Mehmed Emin Efendi'nin ilmiye kariyerinin üst mertebelerine eriştiğine şüphe yoktur. Padişahın ikinci imamı *Mecmua-i Müfide* adlı bir eser tertip etmiştir. "Cem ve tertib" ettiği bu esere baskı onayı almak için müracaat eder. Heyetle bu noktada yolları keşişen padişah imamının müracaatı menfi neticelenmiştir. Heyet, "bir hayli hatayı müstemil olduğu" gerekçesiyle esere basım ruhsatı vermemiştir.³⁵ M. Emin Efendi ikinci müracaatında da ruhsat alamamıştır.³⁶ Görüldüğü gibi Mehmed Emin Efendi gibi ilmiye teşkilatında önemli bir makama erişmiş, sarayda bizzat Sultan'a imamlık yapmış bir ilmiyeli de heyetin müdekkik incelemesine takılabilmiştir.

2.1.2. Dersiam

Heyetle muhatap olan ulemanın önemli bir kısmı ise bürokrasiye girmeden yalnızca ilimle meşgul olan ve bu meşguliyetin doğal bir uzantısı olarak eser telif eden ilmiye ricalidir. Bu kategoride yer alması hiç de şaşırtıcı olmayan ilmiye mensupları elbette dersiamlardır ve eserlerine yayın izni almak için heyet gündemini sık sık işgal etmişlerdir. Dersiam, medreselerde öğrencilere, camilerde halka açık ders verme yetkisine sahip müderris için kullanılan bir unvandır. Özellikle XIX. yüzyılda daha da önem kazanan dersiamların icazet verme yetkisi olanlarına ise "muciz dersiam" denirdi.³⁷ Heyetle muhatap olan müderrisler içerisinde "muciz dersiam" sıfatını haiz iki başvuru tespit edilmiştir. Bu başvuru sahiplerinin or-

31 Meclis-i Tedkikat-ı Şer'iye hakkında ayrıntılı bilgi için bk. İlhami Yurdakul, *Osmanlı Devleti'nde Şer'i Temyiz Kurumları: Fetvahane-i Ali, Meclis-i Tedkikat-ı Şer'iyye ve Mahkeme-i Temyiz Şer'iyye Dairesi* (yüksek lisans tezi 1996), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

32 "... [kitap] menkûz olarak reddolunduğundan ve ifadât-ı saireden bahisle mezkûr kitabın Meclis-i Tedkikat-ı Şer'iyyeye havale buyrulması müsted'i Raif Efendi..." (Meşihat Arşivi, nr. 1784, s. 64, 15 R 1309/ 18 Kasım 1891).

33 Atanma tarihi ve biyografisi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Albayrak, *Son Devir Osmanlı*, III, 281.

34 İmâm-ı sultânîler hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Murat Akgündüz, "Osmanlı Padişahlarının Özel İmamları: İmâm-ı Sultânîler", *İstem*, 2006, IV, sy. 7, s. 65-74.

35 Meşihat Arşivi, nr. 1784, s. 78, 20 L 309/18 Mayıs 1892.

36 İkinci müracaatında esastan ziyade usûlden reddedildiği görülmektedir. "Risâlenin satır başlarına birçok noktalar vaziyıla iade edilmesi üzerine tesadüf eylediği sehv ve görebildiği imla hatalarını tashih ile ol babda tanzim eylediği hata ve sevap cetvelinin takdimiyle görülecek" (Meşihat Arşivi, nr. 1784, s.80, 2 M 310/ 27 Temmuz 1892).

37 Dersiam olabilmek için medreseden mezun olup icazet aldıktan sonra bir imtihana daha girmek gerekiyordu. Dersiamlar cami derslerini umumiyetle sabah namazı ile öğle namazı arasında verirler, halka açık olan bu derslere her kesimden birçok kimse katılırdı. Bu şekilde halka açık ders verme yetkisi alan müderrisler halk arasında oldukça etkili oluyorlardı; hatta onların bu nüfuzlarından zaman zaman devlet de faydalanıyordu. Nitekim II. Mahmud, yaptığı ıslahatları geniş ölçüde dersiamlar vasıtasıyla halka duyurmuştur (Mehmet İpşirli, "Dersiam", *DİA*, IX, 185-6).

tak yönü her iki dersiamın da Fatih Camii'nde ders okutmasıdır. Bir diğer ortak yönleri ise icazet vermeleri hasebiyle dönemin birçok âliminin ve dinî bürokratinin yetişmesinde hizmet etmiş ve verdikleri icazetlerle klasik medrese sisteminde kalıcı izler bırakmış olmalarıdır. Heyetin değerlendirdiği muciz dersiam başvurularından biri el-Hac Tahir Efendi'ye aittir. Tahir Efendi'nin telif edip izin istediği *Zübtedü'l-akâid'e* bazı yerleri çıkarılmak suretiyle basım onayı verilmiştir.³⁸ Diğer müracaat sahibi muciz dersiam Mehmed Eşref Efendi'dir. Eşref Efendi aslında Mısır baskısı olan hanefi fikhına dair bir kitabın İstanbul'da da basılmasını arzu etmiştir.³⁹ Söz konusu kitap heyet tarafından istifadeye layık bir eser olarak müta-laa edilmiş ve basım izni almıştır.

Meşhur dersiamlar daha çok selâtin camilerinde veya medreselerin bulunduğu Fatih, Beyazıt, Süleymaniye, Ayasofya ve Nuruosmaniye'de ders okutmuşlardır.⁴⁰ Heyetle muhatap olan müellif dersiamların dağılımına bakıldığında söz konusu tablonun devam ettiği görülmektedir. Nitekim eser telifinde Fatih Camii dersiamlarının yanı sıra Üsküdar dersiamı ve Süleymaniye Camii dersiamı müracaatları da bulunmaktadır. Süleymaniye Camii dersiamı Ali Rıza Efendi'nin *Siyelkûtî Tahşiyesi*, istifadeye layık eserlerden addedilip basım izni almıştır.⁴¹ Fatih dersiamlarından Tokadî Mehmed Şerif Efendi'nin hadisleri kolaylıkla bulmak için fihris suretinde hazırladığı eserin basılmasında bir beis olmadığı,⁴² sudur-ı izamdan Mehmed Fevzi Efendi'nin telif edip basımına ruhsat istediği *Fethu'l-verde Şerhu'l-Bürde'nin* de "tab'a münasip olduğu" kararına varılmıştır.⁴³ Huzur dersi muhatap ve mukarrirliği de yapan Üsküdar dersiamlarından Vildan Faik Efendi'nin Türkçe kaleme aldığı *Esrar-ı Savm* risâlesine de ruhsat verilmiştir.⁴⁴ Görüldüğü üzere heyetin incelemeleri, her zaman tashih ve tadil sürecini başlatmamış, olumlu neticelenen birçok örnek de vuku bulmuştur.

Fatih Camii dersiamı Eğinli Mehmed Rahmi Efendi'nin cem ve telif edip basımına izin istediği *Tefcîru't-tensim fi kalbi selîm* ise heyetin önüne ilk geldiğinde şartlı bir onay alabilmiştir. Yazar itiraz edilen yerleri tashih ederek yeniden başvurduğunda "çizilen mahaller dışındakilerin basımının münasip" olduğu kararına varılmıştır.⁴⁵ Velud bir ilmiye mensubu olan Rahmi Efendi başvurusunun dikkate değer bir tarafı da bir sonraki aşamada başvuru-

38 Meşihat Arşivi, nr. 1785, s. 75, 19 Ca 1319/ 3 Eylül 1901.

39 *Ukûdü'l-cevahiri'l-münife fi edilleti mezhebi'l-İmâm Ebî Hanîfe* isimli kitap başvurusu için bk. Meşihat Arşivi, nr. 1784, s. 81, 2 M 1310/ 27 Temmuz 1892.

40 Şemsettin Şeker, *Ders ile Sohbet Arasında Ondokuzuncu Asır İstanbulunda İlim, Kültür ve Sanat Meclisleri*, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Yayınları, 2013, s. 74-5. Süleymaniye Camii dersiamı Haşim Efendi'nin tercüme eserine ruhsat almak üzere Maarif Nezareti'ne takdim ettiği dilekçe için bk. EK 1.

41 Meşihat Arşivi, nr. 1784, s. 80, 2 M 1310/ 27 Temmuz 1892.

42 *Mir'âtü ehâdisi'l-Buhârî* adlı esere dair karar için bk. Meşihat Arşivi, nr. 1784, s. 132, 27 C 1312/ 26 Aralık 1894.

43 Meşihat Arşivi, nr. 1785, s. 9, 13 Za 1315/ 5 Nisan 1898.

44 BOA, MF MKT 379/46, 11 B 1315/6 Aralık 1897. Vildan Faik Efendi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Arzu Güldöşüren, "Vildan Faik Efendi", *DİA*, XLIII, 108-9.

45 Meşihat Arşivi, nr. 1784, s. 101, 22 L 1310/ 9 Mayıs 1893. *Tefcîru't-tensim* adlı eserin tekrar baskı izni talebi ve bu onayı alması eserin revaç bulunduğunu gösterir (Meşihat Arşivi, nr. 1509, s. 42/19; Meşihat Arşivi, nr. 1785, s. 62, 28 S 1318/ 27 Haziran 1900).

sunu değerlendiren heyetin üyesi olması ve “karar veren” merciine yükselmesidir. Zira eseri için başvurduğu esnada henüz heyet üyesi değildir. Birkaç yıl sonra ise uzun süre görev yapacağı Tedkik-i Müellefat Heyeti’nde kitap denetiminin aktörlerinden biri olmuştur.

2.1.3. Talebe-i Ulûm

İlmiye sınıfının en alt tabakasını oluşturan “talebe-i ulûm”un ana gayeleri ders takip etmek ve tahsilini tamamladıktan sonra ilmiyede vazife almaktır.⁴⁶ Ancak dinî eserleri inceleyen heyetin kayıtlarına bakıldığında “talebe-i ulûm”dan bazılarının ders takibinin ötesine geçip eser telif ettikleri görülür. “Talebe-i ulûm” sıfatıyla basım onayına müracaat edenlerin bir kısmı İslâm telif geleneği çerçevesinde kendi telif ettikleri eserler için heyet ile muhatap olmuştur. Diğer bir kısmı ise metnine hiç bir şekilde müdahil olmadıkları “kütüb-i mu’tebere” olarak tavsif edilen kitapların basımına izin almak için başvuruda bulunmuşlardır. Burada “kütüb-i mu’tebere” tabiri bir yönüyle medresede okutulan klasik ders kitaplarına da işaret etmektedir.

Talebe-i ulûmun gerçekleştirdiği iki farklı müracaat türünün daha iyi anlaşılması için bazı talebe müracaatlarına değinmek faydalı olacaktır. Metinlerine müdahil olunmayan kitaplara baskı ruhsatı alma girişimlerine örnek olarak Damad-ı cedit İbrahim Paşa medresesinde ikamet eden talebe-i ulumdan el-Hac Hafız Mustafa Hilmi zikredilebilir. O, Tah-tâvî’nin *Hâşiyetü’t-Tahtâvî alâ Merâkî’l-felâh Şerhu Nûri’l-izâh* adlı kitabına baskı onayı istemiştir.⁴⁷ Yaklaşık bir ay içerisinde, Meşihat makamının “kütüb-i mu’tebereden” kabul ettiği esere, baskı tekrarı için onay verilmiştir.⁴⁸ Benzer bir talep de talebe-i ulumdan Mehmed Arif Efendi’ye aittir. Bu müracaat ile içlerinde *Saçaklızade* gibi meşhur medrese ders kitaplarının da olduğu altı kitaba birden baskı onayı istenmiştir.⁴⁹

Osmanlı medrese talebelerinden biri neden Hanefi fikhının meşhur kitaplarından Tah-tâvî haşiyesine ya da Saçaklızade gibi medrese ders kitaplarına basım ruhsatı ister? Bu sorunun cevabı hem Osmanlı yayın tarihindeki aktörlerin belirlenmesine hem de dinî neşriyatı yürütenlerin bir kısmının tespitine imkân verecektir. Söz konusu talep bir softanın ticarî

46 Değişik coğrafya ve kültürler içinde yetişmiş, farklı seviyede ve farklı mezhep ve meşrepte hocalara ulaşmak, onların derslerine katılmak, kitaplarını görüp okumak/istinsah yoluyla edinmek, ilmi münakaşa ve münazaralara iştirak etmek, ilmi ve fikri alışverişlerde bulunmak gibi birbirleriyle irtibatlı birçok unsuru içinde barındıran bir faaliyet ve seferler, arayışlar bütünü olarak *talebe-i ilm* kavramı hakkında bk. İsmail Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz Şerh ve Haşiyeye Meselesine Dair Birkaç Not*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011, s. 44. İstanbul’da talebe-i ulûm sıfatıyla ders takip eden Rizeli müderris Hafız Kasım Efendi’nin II. Abdülhamid’in son ve II. Meşrutiyet’in ilk yıllarına tekabül eden talebelik serüvenine dair ayrıntılı bigi için bk. Ali Adem Yörük, *Müderris ve Hukukçu Rizeli Hafız Kasım Efendi*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014, s. 13-101.

47 Bu ruhsat başvurusu bir talebenin kitap yazma saikleri ve neşretme sebepleri üzerine de bilgiler içerir. Dilekçenin sahibi medreseli softa, Sultan Abdülhamid’in eğitimin yaygınlaştırılması çağrısına uymak maksadıyla söz konusu kitaba ruhsat onayı istediğini ifade etmektedir (BOA, MF MKT 445/57, Lef 1, 25 Mart 1315/ 6 Nisan 1899).

48 BOA, MF MKT 445/57, Lef 3, 27 Nisan 1315/ 9 Mayıs 1899; Benzer bir talebe-i ulûm müracaatı için bk. MF MKT 429/29.

49 Meşihat Arşivi, nr. 1784, s. 44.

teşebbüsünden ziyade ilmî endişelerine, gayretlerine tekabül ediyor olmalıdır. Yani talebe ders notlarını kitaplaştırmak gayesiyle bu müracaatta bulunmuş gibidir. Belki de bu tür talebe müracaatları ders notlarının/kitaplarının çoğaltılma usûllerinin değiştiğine işaret ediyor. Kanaatimizce matbaadan önce öğrencilerin ya da hattatların çoğalttığı bu tür kitaplar, artık talebelerin isteği ya da matbaacıların ticarî maksatla basmak istediği eserlerdir. Heyetin önüne incelenmek üzere gelen klasik kaynaklara diğer bir ifadeyle medrese ders kitaplarına basım izni isteyenlerin matbaacı-kitapçı-sahaf esnafından olması da bu durumla yakından alakalı olmalıdır.⁵⁰

Heyetin önüne gelen talebe müracaatlarından bir kısmını şerh-haşiye geleneği çerçevesinde kaleme alınan eserler oluşturur. Talebelerin şerh-haşiye türünde eser telif etmesinin ardındaki en kuvvetli motivasyonun, eser telif ettikleri konuda rüşlerini ispat etmek olduğu hesaba katıldığında,⁵¹ heyetin önüne gelen talebe-i ulûm müracaatları daha anlamlı hale gelir. Nitekim Mekke-i Mükerrreme ahalisinden ve talebe-i ulûmdan Hüseyin Efendi'nin basım onayı istediği eser bu bağlamda değerlendirilebilir. *Kenzü'd-dakâik* metni üzerine şerh olarak kaleme aldığı *Ahsenü't-tarâik* isimli kitaba heyet, “tab‘ında itina gösterilmek kaydıyla” onay vermiştir.⁵² Medrese talebeleri sadece şerh-haşiye yazmamış aynı zamanda tercüme de yaparak ilme katkı sağlamışlardır. Heyet kayıtlarında görülen bu tür bir müracaatın sahibi Mustafa Necib Efendi'dir. Mütercim sıfatıyla yaptığı başvuruda *Sirru's-salât* ismini verdiği tercüme eserine onay istemiştir.⁵³ Aynı şekilde Aydınli Mustafa Ferid Efendi de *Külliyât-ı Vesâyâ* adlı eserine ruhsat istemişe de söz konusu kitabın basım ve neşri uygun görülmemiştir.⁵⁴

Görüldüğü gibi heyetin değerlendirdiği talebe-i ulum müracaatlarından menfi sonuçlanan olduğu gibi müspet sonuçlanan başvurular da vardır. İşkodralı Musa Rifat Efendi'nin *Enfesü'n-nesâyih*'ine izin verilmezken,⁵⁵ Hacı Hafız İsmail Hakkı Efendi'nin *Şemâil-i Şems-i Cihân*'ının basılması uygun görülmüştür.⁵⁶ Olumlu neticelenen bir talebe-i ulum müracaatı

50 Bu bağlamda matbaacı, kitapçı, sahaf esnafının içerisinde kayda değer örnek olarak iki kitap şirketinin müracaatı zikredilmelidir. Şirket-i Sahafiye-i İraniye kayıtları için bk. Meşihat Arşivi, nr. 1784, s. 79, 88; Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye için bk. Meşihat Arşivi, nr. 1784, s. 38; 1785, s. 24, 33, 50, 94_M. Kitabın 'metalaşması kavramı üzerinden Osmanlı'da mektep/medrese ders kitapları basmak suretiyle gelişen bir piyasa mekanizmasının varlığına dikkat çeken ve çocuk kitapları/dergileri üzerinden bu tür bir okuma yapan bir çalışma için bk. Fortna, *Geç Osmanlı ve Erken Cumhuriyet*, s. 227-253.

51 “Şerhle, haşiye ile, talikat ile bir metnin problemini çözen kişi sadece mesleğinin ve yolunun içinde bulunduğu seviyedeki problemlerini çözmüş olmaktan dolayı değil daha yukarıda bir seviyede, daha sistematik ve teferruatlı, daha derin ve bu yüzden ilimle irtibatı gelişmiş ve kuvvetlenmiştir” (Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz*, s. 29), “Yüksek seviyeli medrese hocalıklarına doğru tirmanacak olan üstatlarda aranacak şartlar arasında bazen okuttuğu veya okutacağı bir metin için başarılı bir şerh yazması da vardır” (s. 45). Şerh, tedris ve medrese bahsi için ayrıca bk. s. 28-52.

52 Meşihat Arşivi, nr. 1785, s. 110.

53 “... talebe-i ulûmdan Necip Efendi'nin *Huşûkiye Risâlesi*'nden tercüme ve *Sirru's-salât* tesmiye...” (Meşihat Arşivi, nr. 1784, s. 40, nr. 41; s. 26, nr. 13).

54 BOA, MF MKT 409/55, Lef 3, 29 Ca 1316/15 Ekim 1898.

55 BOA, MF MKT 1060/1, Lef 4, 16 B 1326/14 Ağustos 1908.

56 BOA, MF MKT 1060/2, 16 Ca 1326/16 Haziran 1908. Mahmut Bey Matbaası'nda basılan eserin kapak sayfasında

da Nişancı Mehmed Paşa medresesinde ilim tahsil eden Mustafa Efendi'nin başvurusudur. Heyet tarafından değerlendirilen *Bahru'l-edhiyye*'nin "tab ve neşri münasip" görülmüştür.⁵⁷ Bu örneklere ilaveten Süleymaniye'de Darül-hadis Medresesi talebesinden Midillili Abdülcelil Efendi'nin müracaatı zikredilmelidir. Ancak bu müracaat sonucundan ziyade heyetle muhataplık sürecindeki diğer ayrıntılar bakımından ele alınmalıdır. Heyetin gündemine birden fazla – dört defa – gelen talebe-i ulûm müracaatlarından biridir. *Fihî'l-ismâ' ve seb'in firka*'nın⁵⁸ heyet gündemini mükerrer işgal etmesinin nedeni, içerikten ziyade usûl hatasından kaynaklanır. Kitap isminde yaşanan karmaşayı Abdülcelil Efendi bizzat heyete giderek şifahen verdiği ifade ile düzeltmiştir.⁵⁹

2.1.4. Merkezî Merkezi: Tedkik-i Müellefat Heyeti Reisinin Tevbe'si

Üst düzey Osmanlı bürokrasisinin dinî kanadında vazifeli Tedkik-i Müellefat Heyeti'nin başkanı da dinî eser yayınlamak istediğinde aynı prosedürden geçmek zorundaydı. Heyet başkanının başvurusunun incelenme süreci, heyetin son derece müdakkik bir şekilde çalıştığı, kararların ilmi müzakereler sonucunda verildiği, her üyenin kanaatini rahatlıkla ifade ettiği bir ortamın resmini çizmektedir. Bu durum II. Abdülhamid dönemi matbuat politikaları literatürüne hâkim olan "sansür paradigmasına" aykırı bir tablo oluşturmaktadır.⁶⁰

Çerkeşseyhizade Tevfik Efendi'nin başkanlığını yürüttüğü heyet ile müellif sıfatıyla ilk muhataplığı *el-İtkân fi tahkiki'l-imân* isimli eserine basım onayı istediğinde başlar. Bu eser heyet tarafından incelenip "şayan-ı istifade" eserlerden biri olarak değerlendirilmiş ve basım izni verilmiştir.⁶¹ Ancak başkan bile olsanız müracaatınızın her zaman olumlu sonuçlanacağını bir garantisi yoktur. Nitekim Tevfik Efendi'nin *Tevbe* risâlesi heyetin gündemine geldiği

"Bâb-ı Fetvâpenâhinin tasdikıyla tab' olunmuştur" ifadesi dikkat çekmektedir. Meşihat onaylı bir eser olduğunu kapakta duyurmak yazarın mı yayıncının mı özel tercihi bilinemez ancak okuyucuyu etkilemeye matuf bir politika olduğuna şüphe yoktur. Bir talebe-i ulûm müracaatı neticesinde yayımlanan bu eserin müellifi, tâbî'i ve nâşiri el-Hac Hafız İsmail Hakkı Divriği'dir (bk. EK 2).

57 Meşihat Arşivi, nr. 1509, s. 54/6.

58 Meşihat Arşivi, nr. 1784, s. 85, 99.

59 "...arzuhalde mukaddema tasdik olunan kitabın ismi bâlâsında muharrer olduğu vechile *Hâzâ Kitâb fihî'l-ismâ ve seb'in firka ve'r-red aleyhim* olup kendi tarafından *Mürşidü'd-dâllin ibtalî'l-mudillîn* tesmiye eylediğini beyan eylediği gibi heyet-i daiyanemize gelerek şifahen dahi dermiyan eylemesine mebni..." (Meşihat Arşivi, nr. 1784, s. 99, 15 L 1310).

60 Dönem sansürünü keyfi bir biçimde yorumlayan bu hâkim paradigmayı gösteren Jön Türk neşriyatından bir örnek olarak Ahmet Emin Yalman'ın 1914'te Columbia Üniversitesi'nde tamamladığı doktora tezi verilebilir: "... Sansürcüler yalnızca 'anayasa', 'istibdat', 'Mithat Paşa' gibi sakıncalı kelimelerin kullanılmasını engellemekle görevli *kıfayetsiz insanlardan* oluşuyordu" (vurgular bizim) (Ahmet Emin Yalman, *Modern Türkiye'nin Gelişim Sürecinde Basın 1831-1913*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018, s. 64). Bütün Jön Türk neşriyatının yanı sıra bk. Süleyman Kani İrtem, *Abdülhamid Devrinde Hafiyelik ve Sansür: Abdülhamid'e Verilen Jurnaller* (haz. Osman Selim Kocahanoğlu), İstanbul: Temel Yayınları, 1999, s. 49, 177-277; Abdülhamid dönemi basın rejimine dair Kani İrtem'den daha soğukkanlı değerlendirmeler yapan bir çalışma için bk. Orhan Koloğlu, *Osmanlı Dönemi Basımının İçeriği*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi 2010, s. 94-114; Abdülhamid dönemi sansür uygulamaları hakkında ayrıca bk. Alpay Kabacalı, *Başlangıçtan Günümüze Türkiye'de Basın Sansürü*, İstanbul: Gazeteciler Cemiyeti Yayınları, 1990, s. 59-79.

61 Meşihat Arşivi, nr. 1784, s. 71, 3 B 1309/ 2 Şubat 1892.

ilk seferde tartışmaya yol açmıştır. Nihayetinde heyetin çoğunluğu risâlenin basımında mahzur görmüştür.⁶² Daha sonra Fetvahaneden görüş istenmiş ve yeniden oylama yapılmıştır.⁶³ *Tevbe* risâlesinin içeriğine ya da heyet başkanının müellif sıfatıyla Tedkik-i Müellefat ile muhataplığının serencamına geçmeden önce Çerkeşseyhizade Tevfik Efendi'nin biyografisinden bahsetmek gerekir.

1242 Receb'inde Çerkeş'de dünyaya gözlerini açan Tevfik Efendi, yirmili yaşlarında “tekmil-i ulûm” için İstanbul'a gelmiştir. Vidinli Mustafa ve Hafız Seyyid Efendilerden okuduğu dersler nihayetinde icazet almış (1269), Anadolu'nun çeşitli şehirlerinde ve Kahire'de görev yapmıştır. Kahire'de görev yaptığı esnada bir divan yayınlamıştır. Daha sonra memleketi Çerkeş'e dönerek on-on iki yıl burada hizmet etmiş, okuttuğu yirmi kadar talebeye icazet vermiştir. Bu esnada *İcmâl-i İlm-i Nahv, Tahkik-i İdrâkât*, ilm-i sarfa dair *Mufasssal* ve daha birçok mevzuda ilmî eserler kaleme almıştır. İane-i Şehriyye ve Harbiye, İlga-yı Kavaim Komisyonu başkanlığı gibi hizmetlerde de bulunmuştur. 1883 yazında *Miftâhu'l-akâid* adlı eserini yayınlamıştır. Bir arazi meselesini çözmek üzere görevlendirildiği Aydın vilayetinde Şeyh-i Ekber hakkında *Levâiyih-ı Kudsiyye*⁶⁴ ile Arapça bir eser kaleme alarak İzmir vilayet matbaasında bastırmıştır. İstanbul'a döndüğünde Meclis-i Tedkikat-ı Şer'iyeye azalığına ilaveten Rumeli Kazaskerliği muavinliği ile Meclis-i Meşâyih nezareti uhdesine tevcih edilmiştir. Türkçe olarak kaleme aldığı *Tuhfetü's-sıbyan* nahv ilmine dairdir.⁶⁵ Meclis-i Meşâyih nazırı iken yayınladığı *Meziyyetü'l-İslâm*⁶⁶ ile Giritli Sırrı Paşa'nın risâlesine reddiye olarak kaleme aldığı *Akâid-i Neseфи Tercümesindeki Yanlışlıklar* da basılı eserleridir.⁶⁷ Mantık, kelam ve felsefe konularına dair yazdığı *Gâyetü'l-beyân fi ilmi'l-mizân* adlı eseri Mek-teb-i Sanayi Matbaası'nda basılmıştır. Süleymaniye Kütüphanesi'nde yazma nüshası bulunan *Ta'zîmü's-sahâbe* adlı bir eseri daha bulunmaktadır.⁶⁸ Söz konusu telifatın neredeyse tamamı

62 Meşihat Arşivi, nr. 1784, s. 87, 11 R 1310/ 2 Kasım 1892; s. 90, 2 Ca 1310/ 22 Kasım 1892. Bk. EK 3.

63 Meşihat Arşivi, nr. 1784, s. 94, 11Ş 1310/ 28 Şubat 1893.

64 Risâlenin kapağında 21 Safer 1303/29 Kasım 1885 tarihinde yayımlandığı yazılıdır. Müellifi Tevfik Efendi *Levâiyuh'l-kudsiyye*'nin yazılma sebebinin İzmir'e gittiği esnada İbnü'l-Mansûri isminde bir şahısla karşılaştığını, bu şahsın başta İbnü'l-Arabî olmak üzere evliyânın büyüklerini küfürle itham ettiğini, dahası itham etmeyenlerin de kâfir olduğunu söylediğini, bunun üzerine eserini kaleme aldığını belirtir. Tevfik Efendi'nin bu eserini değerlendiren bir makale için bk. Hür Mahmut Yücer, “Bir İbn Arabî Müdafaası: Çerkeşizade Mehmed Tevfik Efendi ve Levâiyuh'l-kudsiyye fi fedâilîş-Şeyhi'l-Ekber adlı Eseri”, *Tasavvuf* (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-1), 2008, IX, sy. 21, s. 331-351.

65 Burada özetlediğimiz tercüme-i halî, Çerkeşseyhizade Tevfik Efendi'nin *Kasâid-i Tevfik* risâlesinin son kısmında yer almaktadır (*Kasâid-i Tevfik*, İstanbul: Mihran Matbaası, 1304, s. 46-8).

66 *Meziyyetü'l-İslâm*, Dersaadet: Mahmut Bey Matbaası, 1306.

67 Giritli Sırrı Paşa (1313/1895) tarafından kaleme alınan *Nakdül-kelâm fi Akâidi'l-İslâm* adlı kitabının tenkid ve tashîhi ile ilgili bir başka risâle daha kaleme almıştır (Yücer, “Bir İbn Arabî Müdafaası...”, s. 336).

68 “Arapça eserine herhangi bir mukaddime yazmayan müellif, hamdele ve salveleden sonra konuya girmiş ve sahabeye hürmet göstermenin vacip olduğunu, ayrıca onlara dil uzatmaktan sakınmak gerektiğini vurgulamıştır. Bu hususun bütün sahabe için gerekli olduğunu, özellikle Aşere-i Mübeşşere konusunda daha hassas olunması gerektiğini belirten müellif, daha sonra ashabın faziletine işaret eden ayet ve hadisleri ele alarak incelemiştir. Sahabe arasında cereyan eden birtakım olayların izahı ve halli üzerinde duran müellif, bu konuları değişik eserlerden nakillerde bulunarak ele almaktadır. En çok nakilde bulunduğu eserler; *es-Savâiku'l-muhrika*, *et-Temhid*, *el-Muvâfik*, *Tathîru'l-cenân ve'l-lisân* gibi kelâmî eserlerdir. Hz. Ali ve Muaviye ile Hz. Âişe, Talha ve Zübeyr arasındaki olaylar, Yezid ve Hz. Hüseyin olayı en çok işlediği konulardır. Bu hususta Ehl-i sünnet'in görüşünü ön plana çıkarmaktadır” (Yücer,

Meşihat'taki dinî yayınları inceleme heyeti kurulmadan çok önce yayınlanmıştır.⁶⁹ Velud bir yazar olduğu anlaşılan Tevfik Efendi, 1889 yılında başkanı olduğu Tedkikat-ı Müellefat Heyeti ile müellif sıfatıyla birkaç kez muhatap olmuştur. İlk müracaatında *İtkân* adlı eserine ruhsat almayı başardığı ifade edilmişti. İkinci başvurusu da kitap olarak neşredilmiş ancak bu risâlenin ilginç bir baskı ve neşir serüveni olmuştur. Bu serüvene dair ayrıntıları Tevfik Efendi'nin olayla ilgili sorgulama esnasında Saray'a verdiği ifadesinde görmek mümkündür.

8 Ekim 1893'te Yıldız Sarayı Mabeyn Başkıtabet Dairesi'nde kaleme alınan bir evrakta yayınladığı eser dolayısıyla Meclis-i Tedkik-i Müellefat Reisi Tevfik Efendi hakkında soruşturma açılması istenmiştir. Sarayı rahatsız eden bu kitap neydi? Tevfik Efendi'nin başkanı olduğu inceleme heyeti tarafından "resmen mahzur mütalaa edilerek tasdik edilmeyen" risâleye (*Tevbe*), yazarı *Hamidiye* ismini vererek, Mısır'a göndermiş ve orada bastırmıştır. Matbu eserin İstanbul'a gönderildiği, bir kısmının dağıtıldığı, bir kısmının ise dağıtılmak üzere olduğu haber alınmıştır. Meşihat'taki heyet tarafından incelenip tasdik edilmeyen bir eserin tab ve neşri kanunen yasaktır. Tevfik Efendi gibi kazaskerlik payesine ulaşmış bir âlimin bu yasağı delerek eserini bastırması hiç hoş karşılanmamıştır. Bu davranışı nedeniyle Tevfik Efendi hakkında soruşturma başlatılması istenmiştir.⁷⁰

Esasen Ehl-i sünnet çizgisinde bir müellif olan Tevfik Efendi'nin *Tevbe* risâlesinin içerik dolayısıyla denetime takılması yeterince ilginçtir. Ancak akla gelen ilk soru heyet başkanının onaylanmayacağını düşündüğü eserini Mısır'da bastırıp, ismini değiştirerek gümrükte veya kitapçılarda yapılacak rutin kitap denetimlerinden kurtarmayı mı hedeflemiştir? Baskı yeri ve isim tercihinde içerikten bağımsız endişeler mi taşınmaktaydı? Bu endişelerin başında izin sürecinin uzamasının eserin satış ve dağıtımını olumsuz etkileyeceği mi gelmektedir? İsim değişikliğini de bu endişeye mi hamletmek gerekir? Eserin isminin padişaha atfen "Hamidiye" seçilmesi affa ya da taltife mazhar olma beklentisi olarak mı yorumlanmalıdır? Bab-ı Fetvâda başlatılan incelemede Tevfik Efendi Meşihat'a çağrılarak tevbe hakkında yazmış olduğu risâleyi Mısır'da bastırmasının amacı sorulmuş, kimlerin vasıtasıyla bastırıldığı ve özellikle eser ismindeki tercihi sorgulanmıştır. Bu soruşturma dâhilinde sorgulanan bir başka isim ise Tekâyâ müfettişi Muhtar Efendi'dir. Her ikisinin cevapları yazılı olarak Saray'a sunulmuştur.⁷¹ Söz konusu risâlenin içeriği Kalamî bir meseleden ibarettir, ancak Osmanlı'daki dinî neşriyatı kontrol eden heyet tarafından bu eserin basımı hususunda "ihtilaf-ı ârâ" ortaya çıkmış ve basımına dair tereddüdlere dile getirilmiştir. Risâle tevbenin kabulünün Allah üzerine vacip olup olmaması ile ilgili kalamî bir tartışmadan bahsetmektedir. Bu

"Bir İbn Arabî Müdafaası...", s. 335-6).

69 Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi, Beyazıt Umumi Koleksiyonu'nda bulunan Çerkeşşeyhizade Mehmet Tefvîke'ye ait *Mecmûa-i Resâil*'de 14 matbu risâlesi toplu olarak görülmektedir. Kütüphane kayıtlarında 8027/3 künye kaydı ile yer alan bu mecmuanın eser tespit fişinde müellif vakfı olduğu belirtilir.

70 Söz konusu eseri "... nam-ı nami-i şahane ile tevsim etmesi ve bunu Mısır'da tab ettirerek neşir eylemesi bir politika maksadına mebni olmak..." üzere yorumlanmasına ve soruşturma başlatılmasına dair bk. BOA, Yıldız Parakende Evrakı Meşihat (bundan sonra YPRK MŞ) 5/19, Lef 3, 27 Ra 1311/8 Ekim 1893.

71 BOA, YPRK MŞ 5/19, Lef 1.

tartışmada bütün tarafların görüşleri sıralanırken Mu'tezilî görüş de sıralanmıştır. Heyetteki bazı üyeler eserdeki bu ifadelerde bir mahzur görmezken, bazı üyeler bu ifadelerin yer alması, bazıları ise ifadelerin tashih edilmesi şartıyla eserin basılması gerektiği yönünde görüş belirtmişlerdir.⁷² Basımına izin verilmeyen eserin Mısır'a kadar gönderilip bastırılması iddiası ve izinsiz olarak isminin padişaha nisbetle "Hamidiye" konması noktasında Meşihat tam bir görüş belirtmemiş, ilmiye ricalinden bir zatın kulluğunun ve padişaha bağlılığın bir yansıması olarak değerlendirip takdir edilmesi gereken bir tavır olarak yorumlamıştır. Bu yorumun altında Şeyhülislam Mehmed Cemalettin ve Meşihat müsteşarı İbrahim Hakkı Efendilerin imzası bulunmaktadır.⁷³

İnceleme çerçevesinde sorgulanan Tekaya müfettişi Ahmed Muhtar Efendi'nin ifadesine göre, Tevfik Efendi bir kitap bastırmak istediğinden bahsederek kendisine Mısır'da tanıdığı matbaacı olup olmadığını sormuştur. Matbaacı "Tübâ?" adlı kimseyi tanıdığını ve bu matbaacının İstanbul'da İbrahim adında bir adamının olduğunu söylemiştir. Tevfik Efendi kitabın bir formasının kaçta basılacağını öğrenmek istediğinde, Muhtar Efendi bu soruyu Şeyh İbrahim'e yöneltmiştir. Şeyh İbrahim de Mısır'a mektup yazarak soracağını beyan etmiştir. Gelen cevapla bin nüshanın üç Mısır lirasına basılacağını öğrenen Tevfik Efendi, bastırmak üzere harekete geçmiştir. Bin nüsha bastırılan risâlenin yüz tanesi Mısır'da dağıtılıp geri kalan dokuz yüz adedi, İstanbul'a gönderilerek Tevfik Efendi'ye teslim edilmiştir.⁷⁴

Çerkeşseyhizade Tevfik Efendi ifadesine, risâledeki isim tercihinin açıklayarak başlamıştır. Birçok kitapta ve özellikle Beyrut'ta basılan Şeyh Hüseyin Cîsr'in risâlesinde olduğu gibi teberrüken "*Hamidiye*" ismini koyduğunu ve başka türlü bir maksadı olmadığını ifade eder. Mısır'da basımına Tekâya müfettişi Muhtar Efendi tavassut etmiş ve Hoşkadem Matbaası'nda basılmıştır.⁷⁵ Soruşturmanın ikinci kısmında kitabının mahiyetinden ve başkanı olduğu meclisin bu kitabı değerlendirme sürecinden bahseder. Meclisin iki üyesi (Süleyman Sırrı Efendi⁷⁶ ve Hafız Ahmed Efendi) olumlu görüş beyan ederken diğer üç üye (Rıza Efendi, Yahya Efendi ve Halis Efendi) olumsuz görüş beyan etmiştir. Bunun üzerine Fetvahaneden görüş istenmesine karar verilmiştir. 22 Şubat 1893'de Fetvahaneden kitaba onay verilmiştir. Fetvahaneden onay gelmesine rağmen Tedkik-i Müellefat Heyeti sekiz ay boyunca kitabın basımına onay verilip verilmeyeceğine dair hiçbir resmi tebligatta bulunmamıştır. Nihayetinde ruhsat almış olsa da *Tevbe* risâlesinin ruhsat alamadığına dair bilginin yayılması ve sürenin uzaması İstanbul'daki matbaalarda basımını güçleştirmiştir. Bu nedenle birçok telifata basımevi olan Mısır matbaalarını tercih etmek zorunda kaldığını ifade etmiştir.⁷⁷

72 Meşihat Arşivi, 1784, s. 87, 11 R 1310/ 2 Kasım 1892.

73 BOA, YPRK MŞ 5/19, Lef 1.

74 BOA, YPRK MŞ 5/19, Lef 6, 29 Ra 1311/10 Ekim 1893.

75 Tevfik Efendi savunmasında risâlenin Mısır'da Hoşkadem Matbaası'nda basıldığını ifade etse de risâlenin sonunda matbaa adı zikredilmeden Kahire'de Hoşkadem semtinde basıldığı kayıtlıdır.

76 Risâle hakkında olumlu kanaat bildiren azalardan Süleyman Sırrı Bey'in bu bölümün başında heyetle birçok defa muhatap olan *Kenzü'l-akâid* yazarı, Osmanlı ulema ve bürokratı olduğu hatırlatılmalıdır.

77 BOA, YPRK MŞ 5/19, Lef 7, 29 Ra 1311/10 Ekim 1893. İfadesi için bk. EK 4.

Tevfik Efendi'nin ifadesinde zorunlu tercih olarak belirttiği Mısır'ın alternatif baskı merkezi olması, özellikle de payitahtta onaylanmayan fikirlere ve teliflere alternatif oluşturması düşündürücüdür. Her ne kadar baskı izni çıksa, resmi makamlarca risâlesinin içeriği onaylansa da bu sürecin uzamasının eserinin itibarını zedelediğini düşünerek Mısır'ı tercih ettiğini söylemesi durumun muğlâklığını ortadan kaldırmaz. Eser nüshalarının büyük çoğunluğunun İstanbul'a getirilmesi eserini İstanbul merkezli okur kitlesi için kaleme alındığını açıkça gösterir. Üstelik Mısır'ın illegal birçok yayının basım ve dağıtım merkezi olduğunun bilinmesi, bu tercihi daha da şüpheli kılmaktadır.⁷⁸ Ayrıca kitap adı değişikliğinde örnek aldığı kişi olarak Hüseyin Cîsr'in adını zikretmektedir. Cîsr'in kaleme aldığı *Hamidiye* risâlesi ile taltife mazhar olması ve II. Abdülhamid nezdinde "muteber ulema"dan olması da Tevfik Efendi'nin Sultan'a hoş görünme çabaları ya da Sultan'ın meşhur vesveselerinden korunma gayretleri olarak mı yorumlanmalıdır? Kitap adının değişmesi Sultan'ın vesveselerinden korunmaya matuf bir çaba olabilir.⁷⁹ Ancak kitap adının tamamına bakıldığında konunun değişmediği görülecektir.⁸⁰ Daha makul bir yaklaşımla Tevfik Efendi'nin kitap adı değişikliği ve Mısır tercihi, basım onayı sürecinin uzaması ile zedelenen itibarını onarmak maksadına hamledilmelidir. Hatta kitaba itibar kattığı muhakkak olan dört takriz de bu bağlamda değerlendirilmelidir. Risâlenin başındaki takrizler temyiz mahkemesi Reis-i Evveli Seyyid el-Hac Ömer Fehmi Efendi, Medine'nin Şâfiî müftüsü Seyyid Cafer b. es-Seyyid İsmail el-Medenî el-Berzencî, Mekteb-i Nüvvâb'da Mecelle Muallimi olan Mustafa Vehbi Efendi ve Medinetü's-Selâm'da mezun ve müderris Ömer Sabri Efendi tarafından kaleme alınmıştır.

2.2.5. Kitap Denetiminde Fetvahanenin Rolü

Çerkeşşeyhizade'nin *Tevbe'si* hakkında Fetvahaneden görüş istenmesi, Fetvahanenin kitap denetimindeki etkin rolünü göstermektedir. Aslında Fetvahanenin kitap kontrollerinde yer alması, Meşihat'ta dinî kitap denetimi için kurulan Tedkik-i Müellefat Heyeti'nden önce sine dayanmaktadır. Fetvahane, Tedkik-i Müellefat'ın göreve başlamasından sonra da gerek bu heyetin gerekse Maarif'in doğrudan havale ettiği kitaplar hakkında görüş bildirmiştir. Bu bağlamda Tedkik-i Müellefat Heyeti'nin Meşihat birimleri içerisinde yoğun mesai yürütene Fetvahanedir denilse pek yanlış olmayacaktır. Çünkü Fetvahaneye havale edilip görüş istenen kitapların sayısı hiç de az değildir.

Havale edilen kitapların içerisinde üst düzey ulemanın da eserleri bulunur. İlginç bir örnek olarak hem heyette hem de Meşihat'ın diğer birimlerinde görevli birçok ilmiye mensubunun hocası olan Fatih dersiamlarından Ahmed Hulusi Efendi'nin *Fetâvâ-yı Ferâiziyye* adlı

78 Mısır'ın muhalif Jön Türk neşriyatına ev sahipliğine dair bk. Ekmeleddin İhsanoğlu, *Mısır'da Türkler ve Kültürel Mirasları*, İstanbul: İslâm Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi, 2006, s. 185-6.

79 Mehmet Tevfik Efendi'nin torunlarından Baha Tanman'dan aktarılan ifadelere dayanarak yapılan bir yorum bizi bu görüşe sevk etmiştir: "...yaşlılık yıllarında Ankara'yı çok özlediği ve ziyaret etmek istediği halde, II. Abdülhamid'in malum vesvesesi yüzünden, ailesinin epeyce nüfuzlu olması sebebiyle Ankara'ya gitmesine izin verilmemiştir." Bu aktarımın ayrıntıları için bk. Yücer, "Bir İbni Arabî Müdafası..." s. 334, dp. 4 (vurgular bizim).

80 Kitabın tam adı *er-Risâletü'l-Hamidiyye fî ma'nâ vücûbi kabûlî't-tevbe ilallâhi Teâlâ'dir* (EK 5 ve EK 6).

eseri zikredilmelidir. Hocalarının kitabına onay söz konusu olunca heyet bir üst görüşe daha müracaat etmek istemiş belki de sorumluluğu paylaşmak istemiş ve “konusu itibariyle Fetvahane’ye havale edilmesini” uygun görmüştür.⁸¹ Bir diğer örnek Fatih dersiamlarından İsmail Efendi’nin tercüme ve telif eylediği *Vesâilü’l-felâh fi mesâilî’n-nikah* kitabının değerlendirme sürecidir. Söz konusu eser fıkıh bahsine dair olması hasebiyle Fetvahane’den görüş istenmiştir.⁸² Her iki eser için “tab ve neşrinde beis olmadığı” şeklinde görüş beyan edilmiştir. Fetvahane sadece merkez ulemasının değil taşra ulemasının da teliflerini değerlendirmekteydi. Belka naibi Ahmed Cevheri Efendi’nin telif edip tab’ına ruhsat istediği *Fıkh-ı Hanbelî*, Fetvahane defterlerinde kaydı bulunan taşra müracaatlarından biridir.⁸³ Müelliflerin merkez ya da taşra ulemasından olmasına bakılmaksızın eserin konusu itibariyle fıkıh ve fetvaya müteallik olması durumunda Fetvahane’den görüş istenmiştir.

2.2. Taşra Başvuruları

Taşrada görev yapan müderris, naip ve müftülerin başını çektiği müellif müracaatlarının incelendiği bu bölümde müellifler hakkındaki veriler, ilmiye ya da bürokrasideki pozisyonlarına göre değil coğrafi dağılımlarına göre sınıflandırılmıştır.⁸⁴ II. Abdülhamid dönemi dinî neşriyatının mecralarını görmek maksadına matuf olarak bu usûl tercih edilmiştir.⁸⁵ Elbette taşradaki müellif ulema burada görülenden ibaret değildir. Makalede zikredilen taşra uleması, basım izni almak üzere söz konusu prosedürleri işleten ve Tetkik-i Müellefat Heyeti ile muhatap olan müelliflerdir.

2.2.1. Anadolu

Tetkik-i Müellefat Heyeti’ne yapılan taşra müracaatları içerisinde müderrisler yoğunluk olarak üst sıralarda yer almaktadır. Müellif müderrislerin bir kısmının dersiam sıfatını haiz oldukları görülür. Heyetin değerlendirdiği bu tür müracaatlardan birisi Konya dersiamlarından Mehmed Efendi’ye aittir. Dersiam Mehmed Efendi, üç eseri için aynı anda ruhsat başvurusunda bulunmuştur.⁸⁶ Eserleri inceleyen heyet sadece *ez-Zahîratü’l-kesîre*

81 Meşihat Arşivi, nr. 1784, s. 79, 19 Za 1309/ 15 Haziran 1892. Meşihat Arşivi, nr. 379, s. 93A; 31.

82 Meşihat Arşivi, nr. 1784, s. 110, 7 Ş 1311/ 13 Şubat 1894. Meşihat Arşivi, nr. 379, s. 119; 152.

83 Meşihat Arşivi, nr. 379, 105; 17 (23 L 1310); Eseri Fetvahane’ye havale eden Tetkik-i Müellefat Heyeti’nin defter kaydı için bk. Meşihat Arşivi, nr. 1784, s. 100 (22 L 1310).

84 Tetkik-i Müellefat Heyeti’nin kayıtlarına göre taşradan başvuran ulemanın iki kısımdan oluştuğu görülmektedir: Birincisi taşranın kendine mahsus uleması, ikincisi ise vazife icabı taşrada bulunan ulemadır. İkinci kısımdaki başvuru sahipleri doğrudan bölgesel bir özellik taşımasa yani mahalli bir unsurun kitap başvurusu olmasa da nihayetinde bu yapının bir parçasıdır. Ayrıca görevleri esasında tamamladıkları eserleri için buldukları coğrafyadan yaptıkları başvuru her halükarda anlamlıdır. Taşra müracaatları doğrudan Maarif Nezareti’ndeki Encümen’e yapılabildiği gibi taşra Maarif müdürlükleri vasıtasıyla da yapılabilmekteydi.

85 II. Abdülhamid dönemindeki dinî eser müelliflerinin taşra dağılımını gösteren harita için bk. EK 7. Bu haritanın hazırlanmasında yardımlarını esirgemeyen kıymetli meslektaşım Yunus Uğur ve Şehir Üniversitesi, Şehir Araştırmaları Merkezi çalışanlarına teşekkür ederim.

86 Meşihat Arşivi, nr. 1784, s. 167, 25 Za 1314/ 27 Nisan 1897.

fi mağfireti'l-kebîre adlı esere basım onayı vermiş, diğer ikisinin “tab ve neşri caiz olmadığı”nı bildirmiştir. Bepazarı dersiamlarından Naimzade Ahmed Nazif Efendi’ye nazmettiği *el-Âsârü'l-vahtâniyye ve'l-envâru's-samadaniyye* isimli risâleyi basması için ruhsat verilmiştir.⁸⁷

Heyetin değerlendirdiği taşra uleması kayıtlarından bir diğeri Kastamonu Ziyaiyye Medresesi müderrisi Mehmed Hulusi Efendi’ye aittir. Bu müracaat Hulusi Efendi’nin daha önce bastırıldığı *Kurban Risâlesi*’ni bazı ilave ve tashihlerle yeniden bastırmak istemesi sonucunda gerçekleşmiştir. Vilayet üzerinden merkeze gelen talep⁸⁸ değerlendirilerek *İlaveli Kurban Risâlesi*’ne ruhsatname verilmiştir.⁸⁹ İlk baskıdan ayrılması, yaptığı tashih ve eklemelerin anlaşılması için metnin başlığına “İlaveli” ibaresini eklemiştir. Heyetin önüne aynı medresede görevli bir başka müderrisin eseri de gelmiştir. Heyet müderrislik vazifesine ilave olarak idadide muallimlik yapan Hacı Ahmed Ziya Efendi’nin yazdığı eseri değerlendirmiştir. Taşra müellif ulemasından Ziya Efendi’nin mektepte vazifeli olması dikkatten kaçmamalıdır. Çünkü değerlendirmeye konu olan *Miftâhu'l-felâh*’ın ders kitabı olması istenmiştir. Ders kitaplarını da inceleyen Bab-ı Fetvâdaki heyet sadece kitaba dair görüş beyan etmektedir. Kitabın müfredata alınıp ders kitabı olmasına karar veren nihai merci Maarif Nezaretidir. Nihayetinde *Kudûri-i Şerif* tercümesi olan bu eserin idadi programına alınması uygun görülmemiş, talep reddedilmiştir.⁹⁰ Müellifin söz konusu kitabı ders kitabı olarak teklif etmesi, daha önce yazdığı *Vesiletü'n-necât*’ın uzun süre mekteplerde okutulması tecrübesinden kaynaklanmaktadır.⁹¹ Görüldüğü üzere bu talebin sahibi klasik medrese sisteminden mezun olan bir müderris ve hem medrese sistemine hizmet etmekte hem de modern mekteplerde ders vermektedir. İdadide muallimlik yaptığı esnada medrese talebelerinden oldukça farklı olan mektepli talebe profili ile karşı karşıya kalmıştır. Mekteplilerin okuyacağı ders materyali sıkıntısını bizzat yaşamış bir muallim-müderris olmalıdır. Heyetle muhatap olan müellif ulemanın eser kaleme alma motivasyonları makalenin sınırlarını aşsa da bu örnek üzerinden şu çıkarımda bulunulacaktır: Ahmed Ziya Efendi ihtiyaca bîanen *Miftâhu'l-felâh*’ı tasarlamış ve kaleme almıştır.

87 Dersiam Naimzade’nin “ahlâf-ı ümmete bir yadigâr-ı nacizâne” olarak tanzim ettiği risâlenin baskı izni aldığına dair bk. BOA, MF MKT 481/7, Lef 3, 25 L 1317/26 Şubat 1900. Kütüphane kayıtlarında bu eserini bastırıldığına dair bir bilgiye rastlamasak da kayıtlar, Naimzade’nin velud bir müellif olduğunu gösterir.

88 1509, s. 33/102, Meşihat Arşivi, 1785, s. 43, 20 L 1317/21 Şubat 1900. Söz konusu kitabın ilk baskı ruhsatnamesi için bk. BOA, MF MKT 3/74 (03.C.1289).

89 BOA, MF MKT 481/8, 20 Ş 1317/ 24 Aralık 1899.

90 Kitabın müfredata alınmama sebebi içerikle bağlantılı değil prosedürel bir nedenle açıklanmıştır. “... mekâtib-i idadiyenin bu seneye mahsus olan programları ikmal edilmiş olduğu cihetle *Miftâhu'l-felâh*’ın mezkûr programa idhaliye mahal bulunmadığı...”na dair bk. BOA, MF MKT, Lef 2, 1079/12, 23 Eylül 1324/6 Ekim 1908.

91 Tetkik-i Müellefat Heyeti kayıtlarında *Vesiletü'n-necât* müellifi Ahmed Ziyaüddin, Kastamonu Askerî Rüşdiye muallimi olarak anılır (Meşihat Defteri 1785, s.1, nr.66). Bursalı Mehmed Tahir’in “zamanımız ulemasından gayretli bir zat” olarak tavsif ettiği Ahmed Ziyaüddin Efendi’nin *Vesiletü'n-necât* adlı eseri de senelerce askeri rüşdiyelerde talebinin istifade ettiği bir eser olarak kayıtlıdır (*Osmanlı Müellifleri* [haz. Ali Fikri Yavuz – İsmail Özen], I-III, İstanbul: Meral Yayınevi, ts., I, 474).

Heyetin değerlendirdiği Anadolu menşeli müracaatların bir diğerinde Antakya ulemasından Hacı Mehmed Rüşdi Efendi, *Mevlid ve Hallü'l-işkâl fi mebâhisi'l-cüz' ve'l-ihityâr* adlı eserlere ruhsat istemi⁹² ve ruhsat dilekçesini müellif sıfatıyla imzalamıştır. Bu imza sayesinde Paçacızâde ailesine mensup olduğu ve Meydan Camii müderrisliğini ifa ettiği anlaşılmaktadır. Heyet'in değerlendirdiği eserlerden *Mevlid* hataları barındırması nedeniyle basım onayı alamazken *Hallü'l-işkâl* baskı onayı alabilmiştir.⁹³ Kütüphane kayıtlarında hemşehrisi Belenli Mesud ile yazdıkları ve müşterek yazılması hasebiyle türünün tek örneği olan bir *Müşterek Mevlid* kitabı görünmektedir.⁹⁴ *Müşterek Mevlid*'in heyetin değerlendirip reddettiği Paçacızâde'nin *Mevlid*'i ile bir ilişkisi olup olmadığı tespit edilememiştir. Ancak Paçacızâde'nin heyetten onay alamayan *Mevlid* kitabından edindiği tecrübeyi, arkadaşıyla beraber kaleme aldığı *Müşterek Mevlid*'in yazımında kullandığı düşünülebilir.

Taşrada müderris dışında en fazla başvuru yapan ilmiye mensupları, kadı ve naiplerdir. Sayıları az olmakla birlikte müftü müracaatları da zikredilmelidir.⁹⁵ Edirne müftüsü M. Fevzi Efendi gibi yaşadığı her yıla bir eser yazan ve ardında 75 eser bırakan bir müellif ulemanın heyetle muhatap olmaması düşünülemez. Heyet kayıtlarında sadece *Fethu'l-verde* şarihi olarak yer alsada Türk edebiyatında Hz. Peygamber'le ilgili en çok eser verenlerin başında gelir. Nakşi, Halidî, Mekkî koluna bağlı bir sufi olarak hayatını sürdüren M. Fevzi Efendi, son dönem Osmanlı sufi-âlim tipinin müşahhas bir halidir.⁹⁶

Müracaatlar arasında dikkati çeken bir başvuru da Erzurum'dan yapılmıştır. Cafer Efendi Mahallesi Camii hatibi şeyhülkurra Mustafa Niyazi mührüyle verilen dilekçede üç kitap için

- 92 Meşihat Arşivi, nr. 1509, s. 71/36, 37; Meşihat Arşivi, nr. 1785, s. 91, 23 R 1320/30 Temmuz 1902. "Mevlidi Nebeviyye Tatriki'l-İlhamiyye" isimli eserin ruhsat başvuru dilekçesini "Antalya ulemasından" şeklinde imza atmasına dair bk. BOA, MF MKT 639/46, Lef 1, 28 Mayıs 1318/10 Haziran 1902.
- 93 *Hallü'l-işkâl*'in birkaç baskı yapması rağbet gören bir eser olduğunu göstermektedir: Mehmed Rüşdi, Paçacızâde, *Hallü'l-işkâl fi mebâhisi'l-cüz'îl-ihityârî*, İstanbul: Arif Efendi Matbaası, 1318. 16 s.; Mehmed Rüşdi, Paçacızâde, *Hallü'l-işkâl fi mebâhisi'l-cüz'îl-ihityârî*, İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1320, 16 s.; Mehmed Rüşdi, Paçacızâde, *Hallü'l-işkâl fi mebâhisi'l-cüz'îl-ihityârî*, İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1321, 16 s.
- 94 Yegâne nüshası Belenli Mesud'un hattıyla Kayseri Raşid Efendi Kütüphanesi Nr. 152'de kayıtlı olan *Müşterek Mevlid*, 254 beyti muhteva eden eser Mesnevi tarzında yazılmıştır. Bu eser M. Fatih Köksal tarafından yeni harflerle 2011'de yayımlanmıştır (*Mevlid-nâme*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011).
- 95 Keskin müftüsü Mehmet Ali Efendi'nin kaleme aldığı *Cem'u'l-muhtâr ale'l-Muhtasar*, içeriği karmaşık bulunarak baskı izni alamazken (Meşihat Arşivi, 1784, s. 6, 20 S 307/16 Ekim 1889.) Görele müftüsü İbrahim Hilmi Efendi'nin başvurduğu *Bustânü'l-ârifin*, bir hayli hata içerdiği gerekçesiyle baskıya uygun bulunmamıştır (Meşihat Arşivi, nr. 1509, s. 36/126; Meşihat Arşivi, nr. 1785, s. 48, 23 M 1318/23 Mayıs 1900).
- 96 Denizli-Tavas'ta dünyaya gelen Mehmed Fevzi Efendi (1826-1900), Manisa'daki medrese tahsilinin akabinde Anadolu coğrafyası içinde ve dışında müftülük, müderrislik, naiplik, kazaskerlik gibi önemli vazifelerde bulunmuştur. Oldukça velud bir yazar olan Fevzi Efendi, yetmiş beş yıl yaşamış ve çoğu küçük risâleler halinde yetmiş beş adet eser kaleme almıştır. Biyografisi için bk. Mustafa Uzun, "Mehmed Fevzi", *DİA*, XII, 506-9; Ömer Yılmaz, Mine Oymak, "Edirne Müftüsü Mehmed Fevzi Efendi ve Vesile-i Saâdet Adlı Eseri / Master Mehmet Fevzi-the mufti of Edirne and his work "Vesile-i Saâdet" (the conducive to happiness)", *Turkish Studies* (Prof. Dr. Mehmet Akkuş Armağanı), 2016, XI, sy. 17, s. 587. II. Abdülhamid dönemi dinî yayıncılığının konuşulduğu bu zeminde Fevzi Efendi'nin *en-Nesâyihü'l-Fevziyye fi'l-ed'îye ve'l-medâyihî's-seniyye* adlı küçük risâlesi de anılmalıdır. Çünkü Sultan Abdülhamid'in hilafetini savunmak ve muhalifleri tenkit etmek maksadıyla kaleme almıştır. Bu risâlenin değerlendirmesi ve metin neşri için bk. *Hilafet Risâleleri* (haz. İsmail Kara), İstanbul: Klasik Yayınları, 2002, I, 22, 253-260.

ruhsat başvurusunda bulunulmuştur.⁹⁷ Kıraat ilmine ait olan kitaplar Teftiş-i Mesahif'e havale edilir ve kararı orada verilir. Her ne kadar yazar şeyhülkurra da olsa Mushaf meclisinde eserlerine onay verilmez.⁹⁸

Naip başvuruları içerisinde *Necâtü'l-mükellefin*⁹⁹ ve *Fütûhuş-Şâm Tercümesi*¹⁰⁰ ile Karamürsel eski naiblerinden Şevket Efendi'nin iki eseri değerlendirilmiştir. *Necâtü'l-mükellefin* ilk incelemede onay alamadıysa da ikinci müracaatında ruhsata nail olabilmıştır. İki ciltten müteşekkil *Fütûhuş-Şâm Tercümesi* ise aslına muvafık olmadığı gibi bazı hataları da barındırdığı gerekçesiyle reddedilmiştir.¹⁰¹ Taşra naiplerinden Abdullah Şevket Efendi'nin *Necâtü'l-mükellefin* dışında bir de *Ahlâk-i Dinî* isimli eseri basılmıştır.¹⁰² Eserlerinde ehl-i sünnet anlayışına sıkı sıkıya bağlı olduğu görülen Şevket Efendi, son dönem ahlâk literatüründe ilmiye kanadının muhafazakâr savunucularından biri olarak değerlendirilmektedir.¹⁰³

Taşra müracaatları arasında Urfa naibinin başvurusu tipik ruhsat başvurularından farklı bir yerde durmaktadır. Çünkü Naib Ahmed Faiz Efendi ruhsat verilmiş eserini Halep'te bastırmak üzere tarafına iadesini talep eder. Heyet yaptığı incelemede kitabın birçok yerinin kaynaklara uygunluk derecesini problemli bulmuştur. Bu nedenle Heyet kararındaki vurgu, kaynaklara müracaat edilerek metnin ıslah edilmesidir. Nihayetinde kitaptaki hataların tasih edilip, incelenmek üzere tekrar gönderilmesi istenmiştir.¹⁰⁴ Bu başvuruda naibin "ruhsat verilmiş" olarak tavsif ettiği eserine ilk onayın hangi kurum tarafından verildiği belirtilmemiştir. Onayı veren kurumun meşukluğu bir tarafa bırakıldığında da bu müracaat diğerlerinden ayrılmaktadır. Çünkü eserin nerede bastırılacağı ruhsat müracaatlarında pek belirtilmemektedir. Bu bağlamda genel eğilimden farklı olarak Halep'te bastıracağı özellikle zikredilmiştir.

2.2.2. Hicaz ve Diğer Arap Vilayetleri

Tedkik-i Müellefat Heyeti'nin gündemine Osmanlı taşrasının Arap yoğunluklu bölgelelerinden de talepler gelmiştir. Beyrut, Şam, Mısır ve Hicaz gibi bölgelerdeki müellif ulemanın

97 Söz konusu kitaplar *Senedü'l-hıfz*, *Mürşidü'l-mübtedi* ve *Tabsiratü'l-müteallimin*'dir.

98 Meşihat Arşivi, nr. 1509, s. 42/24; Meşihat Arşivi, nr. 1785, s. 53, 13 Ra 1318/10 Ağustos 1900.

99 İlk inceleme neticesi için bk. Meşihat Arşivi, nr. 1785, s. 53, 13 Ra 1318/ 11 Temmuz 1900. İkinci müracaat dilekçesi için bk. BOA, MF MKT 550/40, Lef 1, 25 Zilkaade 1318/16 Mart 1901.

100 Meşihat Arşivi, nr. 1509, s. 57/31; Meşihat Arşivi, nr. 1785, s. 80, 29 Ş 1319/11 Aralık 1901. Ruhsat dilekçesi için bk. BOA, MF MKT 562/47, Lef 1, 28 M 1319/17 Mayıs 1901.

101 Şevket Efendi'nin izin dilekçesi için bk. BOA, MF MKT 562/47, Lef 3, 14 N 1319/25 Aralık 1901. "... şu halde tab ve neşri caiz olamayacağı"na dair Meşihat kararı için bk. Lef 3 (14 N 1319).

102 Abdullah Şevket b. Mahmud Hamdi, *Necâtü'l-mükellefin*, İstanbul: Şirket-i Mürettibiye Matbaası, 1317; İçelli Abdullah Şevket b. Mahmut Hamdi, *Ahlak-ı Dinî*, İstanbul: Hürriyet Matbaası 1328. Açık künyeleri verilen matbu eserlerinden *Ahlak-ı Dinî*'yi müellif, "Ahlâk-ı hasene için bir üssül-harekât olmak üzere herkesin anlayacağı surette bir eser-i mahsus bulunmadığı"ndan kaleme aldığı ifade etmektedir.

103 Hasan Meydan, "Osmanlı Son Döneminden Ahlâk ve Terbiye'ye İki Farklı Yaklaşım: Abdullah Şevket ve Mehmet Hazık'ın Ahlâk ve Terbiye Anlayışları Üzerine Bir Karşılaştırma", *Tarih Okulu Dergisi*, 2017, sy. 29, s. 1-22.

104 Meşihat Arşivi, nr. 1784, s. 15, 28 C 1307/ 19 Şubat 1890.

talepleri Bab-1 Fetva'daki heyet tarafından değerlendirilmiştir. İlim dilinin Arapça olması hasebiyle dinî eserlerin Arapça telifat üzerinden yürüdüğünü söylemeye gerek yoktur. Yine bu bölgelerden gelen eserlerin dinî olsun olmasın Arapça yazıldığını ifadeye de hacet yoktur. Hal böyle iken Hicaz vilayetinden heyete yapılan yegâne başvurunun *Kadı Beyzâvi Tefsiri*'nin Cava lisanına tercümesi ile ilgili olması enteresandır. Talep, Mekke'de basılmış tefsir tercümesinin tekrar baskı onayıyla ilgilidir. Tedkik-i Müellefat Heyeti'nde söz konusu dile hâkim bir üye olmadığı için, şöyle bir tavsiye kararı verilmiştir: Kitap hilafet merkezi İstanbul'a gönderilmek yerine Mekke matbaasındaki musahhihlerin tasdik ettiği nüsha esas alınarak basılmalıdır.¹⁰⁵

Beyrut matbuat açısından son derece hareketli bir saha olduğu için Beyrut Maarif müdürlüğü, taşra birimleri içerisinde ruhsat alma veya kitap soruşturma işlemlerinde oldukça faaldir. Bu şekilde Beyrut Maarif müdürlüğü vasıtasıyla gelen ruhsat taleplerinden birisi Belka naibi Ahmed Cevheri Efendi'ye aittir.¹⁰⁶ Beyrut vilayetinin ilgilendiği saha içerisindeki bir diğer başvuru da Trablusşam'da el-Mansûrî Cami-i Kebir'i müderrisi Abdüllatif'e aittir. Müderris Abdüllatif Efendi'ye *Haşiyetü'l-Düreri'l-cevheriyye ala metni'l-Beykûniyye* isimli kitabı basması için ruhsat verilmiştir.¹⁰⁷ Kayıtlarda Beyrut Bidayet Mahkemesi reisi olarak anılan Yusuf Nebhani'nin eserlerine ruhsat alma girişiminden de bahsedilmelidir. Hadis, tasavvuf ve hal tercümesi sahalarında otorite olan ve kadılık yapan Yusuf b. İsmail Nebhanî (Filistin 1869-Beyrut 1926) tahsilini Ezher'de tamamlamış, bir süre İstanbul'da bulunmuş daha sonra atandığı Beyrut Hukuk Mahkemesi reisliğini yirmi yıl sürdürmüştür.¹⁰⁸ Birçok eseri olan Nebhani'nin heyet gündemine gelen dört eseri de tek seferde onay almıştır.¹⁰⁹

Yemen vilayeti aracılığıyla basım izni sürecini başlatan Tabur imamı Mehmed Niyazi Efendi'nin değerlendirmeye konu olan eseri *Mevlid ve Mi'râc-ı Hazret-i Peygamberi*'dir. Eserini görevi sebebiyle bulunduğu Yemen'de tamamlamış olmalıdır. Tabur imamının heyette incelenen eseri bir hayli hatalı bulunmuş ve reddedilmiştir.¹¹⁰ Aynı şekilde Bağdat'taki ordunun süvari alayı imamlığını yaptığı esnada Saadeddin Efendi ruhsat alma girişimini

105 Cava lisanına tercüme edilip Mekke-i mükerrerme matbaası musahhihlerinin tasdiklediği *Kadı Beyzavi Tefsiri*'nin tekrar baskı için Meclis gündemine gelmesi üzerine yapılan yazışma için bk. Meşihat Arşivi, nr. 1785, s.133, nr. 31, 4 C 1323/ 6 Ağustos 1905.

106 Fetvahane kararına rabt edilen *Fıkh-ı Hanbelî* eserinin ruhsat alma girişimine dair ayrıntılar için bk. Meşihat Arşivi, nr. 1784, s. 100, 22 L 1310/9 Mayıs 1893. Meşihat Arşivi, nr. 379, 105; 17 (23 L 1310)

107 Ruhsat talebi dilekçesi için bk. BOA, MF MKT 336/62, Lef 1, 8 Eylül 1312/20 Eylül 1896; Meşihat kararı için bk. Lef 3, 13 C 1314/ 19 Kasım 1896; Meşihat Arşivi, nr. 1784, s. 157, 27 Ca 1314/3 Kasım 1896.

108 Nebhani hakkında bk. *Hilafet Risâleleri* (haz. İsmail Kara), İstanbul: Klasik Yayınları, 2002, I, 28; M. Sait Özervarlı, "Nebhani, Yusuf b. İsmail", *DİA*, XXXII, 471-2.

109 Yusuf Nebhani'nin Tetkik-i Müellefat Heyeti tarafından basımı onaylanan eserleri şunlardır: *Hucetullah ale'l-âlemîn [fi mu'cizâtı Seyyidi'l-mürselîn], Salavâtü's-senâ [alâ Seyyidi'l-enbiyâ alâ efdali's-salât ve't-teslîm], Saâdetü'd-dâreyn [fi's-salâti alâ Seyyidi'l-kevneyn], İrşâdü'l-hiyara [fi tahziri'l-müslimin min medâris'n-Nișara]* (Meşihat Arşivi, nr. 1785, s. 52, 68, 84).

110 Meşihat Arşivi, nr. 1784, s. 139, 25 Z 1312/19 Haziran 1895.

mahallî maarif müdüriyeti kanalıyla başlatmıştır. Bağdat'taki süvari alayı imamının girişimi Yemen tabur imamının gibi olumsuz sonuçlanmamış, baskı için münasip görülmüştür.¹¹¹

Taşra yerel ulehasının telif süreci de heyet defterlerinden takip edilebilmektedir. İstanbul'daki Meşihat makamının azaları, Şam-ı Şerif ulehasından Sefercelânîzâde Emin Efendi'nin *el-Kevkebü'l-hasîs şerhu Dürreti'l-hadîs*'ine onay vermiştir.¹¹² Musul ulehasından Ahmed Fahri Efendi'nin basım izni başvurusu ise nicelik açısından oldukça dikkat çekicidir. Çünkü dokuz eserine birlikte basım izni talep etmiştir. Söz konusu eserler bir süre meclis gündemini işgal etmiştir. Nihayetinde Musullu âlimin dokuz eserinden *Kitâbü'l-Ferîd* ve *Kitâbü's-Seyfi'l-avn* adlı risâleleri dışındakilere basım ruhsatı verilmiştir.¹¹³

2.2.3. Rumeli

Tetkik-i Müellefat Heyeti'nin önüne gelen taşra müracaatları içerisinde yoğunluğu en az olan bölge Rumeli vilayetleridir. Taşra müracaatlarının doğrudan İstanbul'a yapılabildiği gibi taşra Maarif müdürlükleri üzerinden de yapılabildiğini hatırlatalım. Ancak Rumeli'de bu tür bir ruhsat girişimine bizzat valiliğin aracılık ettiği görülmüştür. İşkodra valisi Bahri Paşa sorumluluk alanında naiblik yapan Üveys Efendi'nin ruhsat talebini gerekli mercilere iletmıştır. İşkodra merkez naibi Üveys Nail Efendi ruhsat talebini, Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye şerhlerinden *Tafsîl* risâlesine bazı izahlar ve faydalı meseleler ilave ederek hazırladığı *Sirâcü't-Tafsîl* kitabı için yapmıştır. Bab-1 Fetvâdaki heyet her ne kadar fıkıh kitaplarından derlenmiş olsa da bazı ibareleri ve nakilleri anlaşılabilir bulduğundan başvuruyu reddeder.¹¹⁴ Muhammed Hilmi'nin *el-Ferâidü'l-Hakâniye*'si, Bab-1 Fetvâdaki heyetin değerlendirdiği Rumeli menşeli müracaatlardan bir diğeridir. Heyet Gümülcin'e Kır mahalle müderrisi Muhammed Hilmi'nin eserine ise şartlı onay vermiştir. Buna göre işaret edilen yerler çıkarılmak suretiyle kitap basılabilecek ve baskıdan sonra bir nüshası da heyete gönderilecektir.¹¹⁵ Üsküp müderrisinin baskı onayı istediği *Tuhfetü'l-ahvâl* risâlesi hakkında "hatiât-ı kesireyi şamil olduğu cihetle tab u neşri caiz olmadığı"na karar verilmiştir.¹¹⁶ Prizren naibi Abdüllatif Efendi'nin

111 Meşihat Arşivi, nr. 1509, s. 58, 12 Ca 1319/14 Aralık 1891.

112 Meşihat Arşivi, nr. 1509, s. 20/153; Meşihat Arşivi, nr. 1785, s. 23, 9 Za 316/21 Mart 1899. Suriye Maarif Müdüriyeti'nin tahrirati için bk. BOA, MF MKT 437/4, 23 Ş 1316/6 Ocak 1899.

113 Basım izni başvurusunda bulunulan eserlerin adları şöyledir: "*Kitâbü'l-Ferîd*, *Kitâbü's-Seyfi'l-avn*, *Tuhfetü'l-ibrâr*, *Vasiyyetü'l-merîd*, *Ukûdü'l-mudiyye*, *Vesîletü'l-müştâk*, *Nazmü'l-alakat*, *Mesâil-i Defter*?" (Meşihat Arşivi, nr. 1785, s. 49, 12 M 1317/23 Mayıs 1899); aynı defterin 50. sayfasındaki Musullu âlimin başvurusunda *Ravzatü'l-mutahhar* olarak kayıtlı eser Maarif defterinde *Ravzatü'n-nazır* olarak kayıtlıdır (Meşihat Arşivi, nr. 1509, s. 22/8). Musul ulehasından A. Fahri Efendi'ye *Ravzatü'n-nazır* isimli fıkıh kitabını basması için ruhsat verildiğine dair Meşihat kararı için bk. BOA, MF MKT 442/65, Lef 4, 27 M 1317/7 Haziran 1899.

114 "...kitabın mündericatı kütüb-i fihhiyyeden cem ve nakl olunmuş ise de bazı ibarât ve menkulâtı anlaşılamayacak derecede tahrif ve ihlal edilmiş ve bazı menkulât dahi kat'a aslına temas etmediği cihetle tab ve neşri gayr-ı caiz bulunmuş olmağla" (Meşihat Arşivi, nr. 1784, s. 23, 26 Ş 1307/17 Nisan 1894).

115 Meşihat Arşivi, nr. 1509, s. 60/59; Meşihat Arşivi, nr. 1785, s. 74, 12 Ca 1319/ 27 Ağustos 1901.

116 Meşihat Arşivi, nr. 1784, s. 126.

tertib ettiği *Tercümân-ı Kudûrî* risâlesi de ruhsat alamamıştır.¹¹⁷ Rumeli coğrafyasından gelen müellif ulema başvuruları içinde olumlu neticelenen tek müracaat, Sultanyeri eski naibi Bekir Sami Efendi'nin *Dürer Gurer* tercümesi olmuştur.¹¹⁸

3. Taltife Mazhar ya da Tedkike Maruz Ulema

Kitabın dünya tarihine dâhil olmasından beri yazılan kitap sebebiyle cezalandırılan yazarlar ya da Sultan başta olmak üzere devlet büyüklerine sundukları kitaplar vesilesiyle ödüllendirilen müellifler var olagelmıştır. Müelliflerin ya da eserlerin her halükarda tedkike maruz kaldıkları II. Abdülhamid dönemi kitap denetim sisteminde, eserler/yazarlar ruhsat alıp almama durumlarına göre bir şekilde otorite tarafından onaylanmış ya da onaylanmamış kategorisine dâhil olmaktadır. Bu kategoriler matbuat üzerindeki denetimlerin başladığı andan itibaren devreye girmişlerdi. Denetimin Sultan Abdülhamid döneminde başlamamakla beraber onun döneminde oldukça sistemli ve yaygın bir kurumsal örgütlenme şeklinde tezahür ettiği hatırlanmalıdır. İşte bu denetim sistemi içerisinde İslâmî metinleri incelemekle görevli Bab-ı Fetvâdaki heyet, kitap değerlendirmeye noktasında tam bir danışma meclisi olarak görev yapmıştır. Bu danışma organının vazifesi, özel olarak kitapların müelliflerini değerlendirmeye/değerlendirmeye kadar genişletilmiştir. Devletin ilgili birimleri taltif etmeyi düşündükleri yazarların eser içeriğinin bir kez de heyet tarafından gözden geçirilmesini isteyebiliyordu. Heyet herhangi bir talep olmaksızın müellifleri tıpkı kitapları değerlendirdiği gibi inceleyebiliyordu. Tedkik-i Müellifat Heyeti'nin iltifata layık gördüğü müellif ulema örneklerine yakından bakmak hangi müellif ve eserlerin desteklendiğini gösterecektir.

Heyetin kitap değerlendirmenin boyutlarını genişlettiği örneklerden biri olarak Beyrut ulemasından Bekir et-Temîmî en-Nablusî'nin ruhsat sürecine bakılabilir. Beyrutlu âlim, Protestanların din-i mübin-i İslâm hakkında istihfaf maksadıyla neşr ettikleri *er-Ruhbânü'l-Celîl* adlı kitaba reddiye kaleme almıştır. Nablusî'nin *es-Seyfü'l-Hamidî* adlı bu reddiyesi Bab-ı Fetvâdaki heyet tarafından değerlendirilir. Heyet'e göre kitap ile hamışindeki *Tenvîrû'l-ehân* isimli diğer kitap, şayan-ı istifade eserlerden biridir. Müellifi de "taltif-i âli-i hazret-i meşihâtpenâhîlerine şâyân ulemâ-yı dâiyânedendir."¹¹⁹ Bu örnek heyetin eserin ötesinde bir değerlendirmeye gittiğini ve müellifi de değerlendirip övgüye layık bulunduğunu göstermektedir.

Taltife mazhar olmakla neticelenen değerlendirmelerden biri de Muş ulemasından Arabzade el-Hac Mehmed Hamdi Efendi'nin baskı izni talebidir. İncelenen *Fethu'r-Rahmân, Mecma'u'l-ulûm* ve *Beyyînü'l-Kevneyn* adlı kitaplar basıma layık bulunur. Ayrıca taltife müstahak olan yazarının da "suret-i münasibede taltif"inden geri durulmaması Meşihat tarafından ifade

117 Hem imtiyazını hem de gelirini Hicaz demiryolu masrafına terk edeceği eserine baskı ruhsatı istediği dilekçe için bk. BOA, MF MKT 785/4, Lef 2, 16 Zilhicce 1321/ 4 Mart 1904; Değerlendirme için bk. Lef 4, 15 Zilhicce 1322/ 20 Şubat 1905.

118 BOA, MF MKT 787/46, 9 R 1322/ 23 Haziran 1904.

119 Meşihat Arşivi, nr. 1785, s. 3, 6 Z 1315/ 28 Nisan 1898.

edilir.¹²⁰ Bu tür bir kabul yazar için kitapların devlet tarafından basılma ihtimalini gündeme getirmiş olmalıdır. Özellikle ders kitabı mahiyetinde kaleme aldığı *Mecma'û'l-ulûm*'un¹²¹ bu şekilde basılacağını düşünmüştür. Ancak ilk baskısı 1319 yılında İstanbul'daki Hulusi Efendi Matbaası'nda yapılan *Mecma'û'l-ulûm*'u kendi imkânları ile bastırmıştır. Meşrutiyetten sonra bir kez daha ümitlenen müellif, kitaplarının parası olmadığı gerekçesiyle Maarif Nezareti Matbaası'nda basılmasını talep etmiştir.¹²² Kitaplarının son derece faydalı olacağı iddiası da devleti ikna etmemiş olmalı ki talep olumsuz karşılanmıştır.¹²³ Ruhsat aldığı eserlerden basılan ilk ve tek eseri olan *Mecma'û'l-ulûm*, Meşrutiyet döneminde tekrar basılmıştır.¹²⁴

Hilafet merkezi İstanbul tarafından telif ettikleri dinî kitaplar vesilesi ile taltif edilme onuruna erişen birçok âlimden biri Mısır ulemasından Said Efendi'dir. Telif ettiği fenn-i mantika ait *el-Kavlü'l-eslem fi şerhi's-selem* vesilesi ile 5. rütbeden bir kıta Mecidi nişanı ih-sanına nail olmuştur.¹²⁵ Trablusşam ulemasından *Risâle-i Hamidiye* müellifi Hüseyin Cisir Efendi de rütbesi bir derece yükseltmek suretiyle iltifata mazhar olan ulema'dandır.¹²⁶ Osmanlı sınırları dışındaki sünni ulemanın da hilafet merkezi tarafından onandığı görülmüş-tür. İşte bu tür bir hadise Tahran sefiri aracılığıyla Tedkik-i Müellefat Heyeti'nin gündemine giren İranlı sünni bir âlimin eserinde görülmüştür.¹²⁷ İranlı Şemsü'l-ulema Şemseddin Efen-di'nin *Dav'ül-Ebsâr* namıyla telif ettiği Arapça risâle değerlendirilir. Hatadan salim olduğu anlaşılan eserin müellifinin de bir nişanla taltifinin münasip olacağı kararına varılır.¹²⁸ He-yetin bu kararı, Şii coğrafyada yaşayan Sünnî bir âlimin hilafet merkezinde taltif edilmesi ile gözetilen birçok siyasetle yakından ilgili olmalıdır. "Cem ve telif" eylediği kitap sebebiyle müellifi nişana layık bulunan müracaatlardan birisi de Batavya'da Umur-ı arabîyye fahri mü-şaviri olan Seyyid Osman'a aittir. Bu müracaat şöyle gerçekleşir: Maarif Nezareti kitabın kay-nakları olan "kütüb-i mu'tebere-i şer'îyyeye" muvafık olup olmadığı ile mürettibi Seyyid

120 Meşihat Arşivi, nr. 1785, s. 20, 6 Ş 1316/ 20 Aralık 1898.

121 "Talebe-i ulûmun mekâtib ve medreselerde duçar olduğu müşkilât ve mufassal mutavvel kitaplarla izâ'a eyledikleri evkât nazar-ı dikkate alınarak on yedi ilim ve fennin kavâid ve şevâhidini câmi' ve kâffe-i ehl-i ilim ve erbâb-ı tahsile bir hizmet olmak üzere bi-tevfikihi Teâlâ tasnif ve tahrir olunmuştur. İşbu kitabın dikkatle mutalaası halinde kavâid ve şevâhid-i ulûmu mükemmelen görerek ... hâsıl olacağı ve tâlib-i ilm için kifâyet edeceği bî-iştibâhdır" (Mehmed Hamdi Ebü'l-Vefâ b. Abdullah Arapzade, *Mecma'û'l-ulûm*, Dersaadet: Mercan'da Hulusi Efendi Matbaası, ts.).

122 Talep dilekçesi için bk. BOA, MF MKT 1138/60, Lef 1, 11 Haziran 1325. Ayrıca bk. BOA, DH MKT 951/67.

123 "... kitapların tabî kendisinin bileceği keyfiyet olduğundan..." (BOA, MF MKT 1138/60, Lef 3, 4 Ağustos 325).

124 Mehmed Hamdi Ebü'l-Vefâ b. Abdullah Arabzade, *Mecma'û'l-ulûm*, Dersaadet: Hulusi Efendi Matbaası, ts., 319, 19s.; Mehmed Hamdi Efendi, *Mecma'û'l-ulûm*, Dersaadet: Hulusi Efendi Matbaası, 1326. 48 s.

125 BOA, İrade Taltifat (Bundan sonra İ. TAL) 49/48 17 L 1311/ 23 Nisan 1894.

126 BOA, Yıldız Parekende Evrakı, Başkıtabet (Bundan sonra Y PRK BŞK) 62/10, 18 M 1318/18 Mayıs 1900.

127 Meşihat Arşivi, nr. 1784, s. 50, 21 B 1308/ 2 Mart 1891.

128 "...risâle-i mezkûrenin ibarâtca bazı hatiâtı var ise de mündericâtı rü'yet-i Bâri-i Teâlâ hakkında hakkında ulemâ-yı izâmın edillesinin cem'inden ibaret olarak hatadan âri bulunduğu ifade olunmuş mumaileyh Şemseddin Efendi'nin ehl-i sünnet ulemasından bulunmasına nazaran taltifi re'y-i ferman buyrulduğu takdirde münasip rütbeden bir nişan-ı ali ita ve ihsan buyrulması sureti vârid-i hâtır-ı dâiyanem olup..." (BOA, Yıldız Sadaret Hususi Maruzat Evrakı [bundan sonra YA Hus] 244/28, Lef 3, 26 B 1308/ 7 Mart 1891). EK 8.

Osman'ın “şâyân-ı taltîf” olup olmadığını heyete danışır. Bab-ı Fetva'daki heyet, Seyyid Osman'ı ödüle layık müellif olarak değerlendirir.¹²⁹

Nişan ve iltifata mazhar olan müellifler içerisinde Maarif bürokratı M. Zihni Efendi'den de bahsetmek gerekir. Zihni Efendi, medrese kökenli olmasına rağmen ilmiyede görev almamış bir bürokrattır. Mehmed Zihni Efendi'nin yazdığı *el-Kavlü'l-mecîd* adlı kitaptan dolayı terfi ettirilmesine dair irade sadır olduğunda Mekteb-i Mülkiye-i Şahane usûl-i fıkıh muallimi ve Mekteb-i Sultani'de edebiyat-ı Arabiye muallimliğinde bulunmaktaydı.¹³⁰ M. Zihni Efendi'nin usûl-ı fıkıh, furû-ı fıkıh ve Arap diline dair yazdığı ders kitaplarının uzun müddet mekteplerde okutulması iltifata nail olduğunun en açık göstergesidir. Sultana kitap sunma ve takdim edilen kitaplar vesilesi ile taltif edilmenin konuşulduğu bu zeminde, sabık Edirne müftüsü Fevzi Efendi'nin kütüphane-i hümayuna eserlerini takdim etmesi de bir başka örnek olarak zikredilmelidir. Fevzi Efendi hali hazırda ders kitabı olarak okutulan altı kitap ile tefsire dair altı ciltlik kitap olmak üzere toplam on iki cilt kitabını saray kütüphanesine takdim etmiştir.¹³¹ Bu takdimin iltifata nail olmak niyetiyle mi yapıldığına ya da müellifin iltifata mazhar olup olmadığına dair bir bilgiye ulaşamamak da yazarların saray kütüphanesine kitaplarını hediye etmesine dair bir tavır olarak buraya kaydedilmiştir.

Müellifin yazdığı kitaba onay beklemenin ötesinde yazdığı kitabın terfisinde etkili olmasını beklediği müstakil örneklere de rastlanır. Nitekim Konya ceza mahkemesi reisi M. Hilal Efendi'nin müracaatı bu bağlamda zikredilebilir. Müellif risâlesinin “9 senedir devriye mevleviyetinde” bulunan rütbesini de arttıracığını ümit etmektedir. Benzer bir talep Zile'de Hacımüftüzade Şerif Efendi'nin arzuhalinde de görülmektedir: Telifi olan *Menâzîmü'l-ferâiz*'e ruhsat ve kendisinin “terfi-i rütbesi”. Heyet, Şerif Efendi'nin kitabının usûle uygun olduğunu ancak terfi meselesinin kendi birimlerinin meselesi olmadığını ifade eder.¹³²

4. Matbaacı/Sahaf Karşısındaki Müellif Ulema: Telif Hakkı

Osmanlı matbuat hayatında yazarlar yayınlamak istedikleri eserler için umumiyetle kendileri ruhsat alır, sonrasında bu eserleri istedikleri matbaada bastırılırdı. Yayıncılığın profesyonelleşmesi ile birlikte ruhsat alma prosedürünü yürüten matbaacı/yayıncılar ortaya

129 Meşihat Arşivi, nr. 1509, 40/9; Meşihat Arşivi, nr. 1785, s. 65, 9 M 1318/ 9 Mayıs 1900.

130 BOA, İrade Dahili (bundan sonra İ. DH) 1070/83959 (16 C 1305).

131 Hediye edilen kitaplar şunlardır: İlm-i Sarftan *Binâ* şerhi *Fethu'l-gınâ*, İlm-i Nah'den *İzhâr* şerhi *Miftâhu'l-merâm*, İlm-i Mantıktan *Fenari* Şerhi *Hülâsatü'l-mizân*, İlm-i mantıktan *Muğni't-Tüllâb* şerhi *Seyfi'l-gullab*, İlm-i kelimadan *Celâl* şerhi *Cemal*, ilm-i kelimadan *Metn-i Celâl* şerhi *Kenzü'l-ferâid*, Kur'an-ı Kerim'in her bir suresinin ibtidâdaki ayetlerinin tefsirlerine ve kavaid-i sairesine müteallik *el-Ünsü'l-ma'nevî*, Ve'n-Necm suresinin tefsiri *Kuddisetü'l-İrfan*, Sure-i Mülk tefsiri *Tesyîru'l-helek*, Elem Neşrah Leke suresinin tefsiri *Kuddisetü'l-ferâh*, İhlas-ı şerif suresinin tefsiri *Mesîru'l-halâs*, Suret-i Felak tefsiri *Tefricü'l-Felak* (BOA, Yıldız Esas Evrakı (bundan sonra YEE) 143/3 [6 R 1327]).

132 Meşihat Arşivi, nr. 1784, s. 39, 28 Ra 1308/ 11 Kasım 1890.

çıktılar.¹³³ Başlangıçta telif ile ilgili meselelerin muğlâk kaldığı Matbuat Nizamnamelerinde zamanla telif haklarının korunmasına yönelik hükümler yer almıştır.¹³⁴ Genel telif hakları ile ilgili düzenlemelerden ziyade burada özellikle dinî eserlerin telif türleri olan şerh, haşîye, talikat gibi eserlerin telif hakları ile ilgili düzenlemeye dikkat çekilecektir. Çünkü matbu dinî eserlerin incelendiği heyetin gündemine gelen müracaatların büyük bir kısmında müellifler kendilerini “tertib eden/mürettib”, “cem eyleyen”, “taşîye eden”, “telif eyleyen” gibi sıfatlarla tavsif etmişlerdir. Söz konusu düzenlemeye göre “bir kitabın evvelinden ahirine kadar etrafına ve satırları arasına gerek kendi namına gerek meşâhir-i ulemâ akvâline bi'l-ibtinâen yazılan ve ibârât-ı kitabın teshil-i me'ânisi hakkında şerh ve taşîye kuvvetinde bulunan ta'likât ve ilavât telif hükmü ve kuvvetinde addolunarak mürettibi müellif gibi müstehk-ı imtiyaz olacaktır.”¹³⁵

Matbuat ile ilgili düzenlemelerin ayrıntılarının belirlendiği ve yayıncılığın profesyonelleştiği zeminde iş bölümü de netleşmiş görünmektedir. İş bölümünün bir parçası olarak yazarları adına izin alma prosedürlerini yerine getiren matbaacı/yayıncılar, ilmiye mensubu müelliflerine de bu tür hizmetler sunmuşlardır. Bu hizmetin farklı bir boyutu, daha doğrusu telif sıkıntısının yaşanmayacağı bir matbaacı/yayıncı teşebbüsü burada söz konusu edilecektir. *Muhaşşa Şerh-i Akaid* adlı kitabı tertib eden Beyazıd Cami-i şerifi dersiamlarından Mustafa Efendi, 8 sene önce varisi olmadan vefat etmiştir. Buna binaen kitabın izin prosedürlerini başlatan Sahaf Yusuf Ziya Efendi'nin dilekçesi ile kitap incelemesi başlamıştır.¹³⁶ Maarif Nezareti'ndeki Kütüb-i Diniyye ve Şer'iyye Heyeti'nin ilk incelemesinin ardından Bab-ı Fetvâdaki heyetin de incelemesi uygun görülmüştür. Bunun üzerine Meşihat'a gelen eserin tekrar baskı yapılmasında bir beis görülmemiştir.¹³⁷ Dersiam Mustafa Efendi'nin eserini sahaf Yusuf Ziya Efendi'nin gönül rahatlığı ile basma yetkisine kavuştuğuna şüphe yoktur.

Hacı Küçük Camii imamı Kayserili Mehmed Nahif Efendi'nin telif ettiği *Enîsü'l-âbidîn*'in basım izni hikâyesi de tipik bir telif hakkı meselesidir. *Enîsü'l-âbidîn* 11 Mart 1899'da aldığı baskı ruhsatı üzerine Arif Efendi Matbaası'nda 17 Haziran 1899'da basılmıştır.¹³⁸ Birkaç yıl sonra Şirket-i Osmaniye müdürü Ahmed Cevdet, *Enîsü'l-âbidîn*'i basmak istemiş ve müracaatını gerçekleştirmiştir.¹³⁹ Tetkik-i Müellefat Heyeti defterlerinde ve Meşihat'ın Maarif'e gönderdiği tezkirede eserin içerik değerlendirmesinden onay aldığı görülür.¹⁴⁰ Basımında mahzur yoksa da yazarı Mehmed Nahif Efendi kendi eserinin bir başkası tarafından

133 Yazarları adına yayın prosedürlerini takip eden yayıncı profiline örnek olarak Kitapçı Arakel'in konu edildiği bir çalışma için bk. Dıġıroġlu, “İslami Metinleri Kim Üretir?-I”, s. 99-100.

134 Osmanlıda telif hakları ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Fatmagül Demirel, “Osmanlı Devleti'nde Telif Hakları Sorunu”, *Bilgi ve Bellek*, 2006, sy. 5, s. 93-104.

135 BOA, Şura-yı Devlet (bundan sonra ŞD), 212/8, 18 Za 1309/ 14 Haziran 1892.

136 BOA, MF MKT 802/65, Lef 1, 19 Haziran 320/ 2 Temmuz 1904.

137 BOA, MF MKT 872/18, Lef 1, 22 Şubat 1320/7 Mart 1905.

138 Kitap kapağı için bk. EK 9.

139 Matbaacının dilekçesi için bk. BOA, MF MKT 618/56, Lef 1, 4 Mart 1317/ 17 Mart 1901.

140 Meşihat Arşivi, 1785, s. 94_M; BOA, MF MKT 618/56, Lef 3, 12 Haziran 1318/25 Haziran 1902.

basılmasına “rızam yoktur” dediği için matbaacının başvurusu olumsuz cevaplanmıştır.¹⁴¹ Şirket-i Osmaniye'nin baskısına rıza göstermeyen Nahif Efendi'nin eseri birkaç yıl sonra Hacı Abbas Efendi Matbaası'nda basılmıştır.¹⁴² Birkaç sene sonra *İlaveli Enisü'l-âbidîn* ismiyle başka bir matbaada yeniden bastırıldığı kitabın iç kapağında, satış yeri olarak oğlunun kitapçı dükkânını işaret etmiştir. Eserin kapağında okuyucuları ile telif tecrübesini paylaşan müellif, “taklid kitap” hikâyesinden de şöyle bahsetmiştir:¹⁴³

“Lütf-ı Bâri ile akdemce telifine muvaffak olduğum *Enisü'l-âbidîn* nam risâlem mazhar-ı kabul-i âmme olarak neşri tekessür ettikçe bazı garazkârânın menâfi-i şahsiyyeleri için kanunun bahş eylediği kırk sene imtiyaz-ı telifiyye ve hakk-ı sarihama tecavüz ve kitabımı taklid ederek sıhhatini de ihlal eylemişlerdi. Bu kere âcizleri tarafından bi-avnihi Teâlâ aslından fazla 500'e karib mesâil-i diniyye ve vezâif-i İslâmiyye cem' ve derc olunarak ve Meşihat-ı uzmâ Tedkik-i Müellefât-ı Şer'îyye heyet-i muhteremesince de tedkik ve tasdik edilerek *İlaveli Enisü'l-âbidîn* namıyla intişarına muvaffak olduğumdan yine her hukuku bana ve evladlarıma aid olacağı ahkâm-ı kanuniyyeden olmağla bu ihtarım ve mührüm olmayan nüshalara sahte nazarıyla bakılacağı ve mukallidlerinin de kanunen mesul tutulacağı ihvan-ı dine ihtar olunur”.

Sonuç

Bu makalede II. Abdülhamid döneminde müellif ulemanın siyasî, bürokratik ve sosyal yapıdaki yeri ve pozisyonu incelenmiştir. Tetkik-i Müellefat Heyeti kayıtları üzerinden yapılan bu incelemenin vardığı ilk sonuç müellif ulemanın çeşitliliğidir. Kayıtlarda bürokratik yapan üst düzey ilmiye ricalinin eser telif etme gayreti kadar medrese eğitiminin esas taşıyıcıları olan dersiamların da telifatı göze çarpmaktadır. Bunların yanı sıra ilmiyenin en alt tabakasını oluşturan “talebe-i ulûm” müracaatları da kayda değer bir bileşen olarak müellif ulema içerisinde yer almaktadır.

Makalenin önemli bulgularından bir diğeri ise müellif ulemeden bazılarının kariyer çizgisinde enterasan kesişmeler olduğudur. Bu kesişmenin alt düzeydeki yansıması, müellif sıfatıyla muhatap oldukları/olacakları Bab-ı Fetvâdaki heyetin üyesi olmaları ile ortaya çıkmaktadır. Bu durum Eğinli Mehmet Rahmi Efendi gibi bazılarını denetim mekanizmasının “karar verilen” nesnesinden “karar veren” öznesine doğru evirirken heyet başkanı Çerkeşşeyhade Tefik Efendi gibi bazılarını da öznenen nesneye doğru evirmiştir. Söz konusu kesişmenin üst düzeydeki yansıması ise Bab-ı Fetvâdaki heyetin görüş bildirdiği Maarif Encümeni'nde görevli ulemanın müellif sıfatıyla tedkike maruz kaldığında görülmüştür. Süleyman Sırrı Efendi'nin *Kenzü'l-akâid* değerlendirmesi bu kesişmelerin üst düzey yansımalarına

141 BOA, MF MKT 618/56, Lef 3, Evrak arkası (20 Haziran 1318/3 Temmuz 1902).

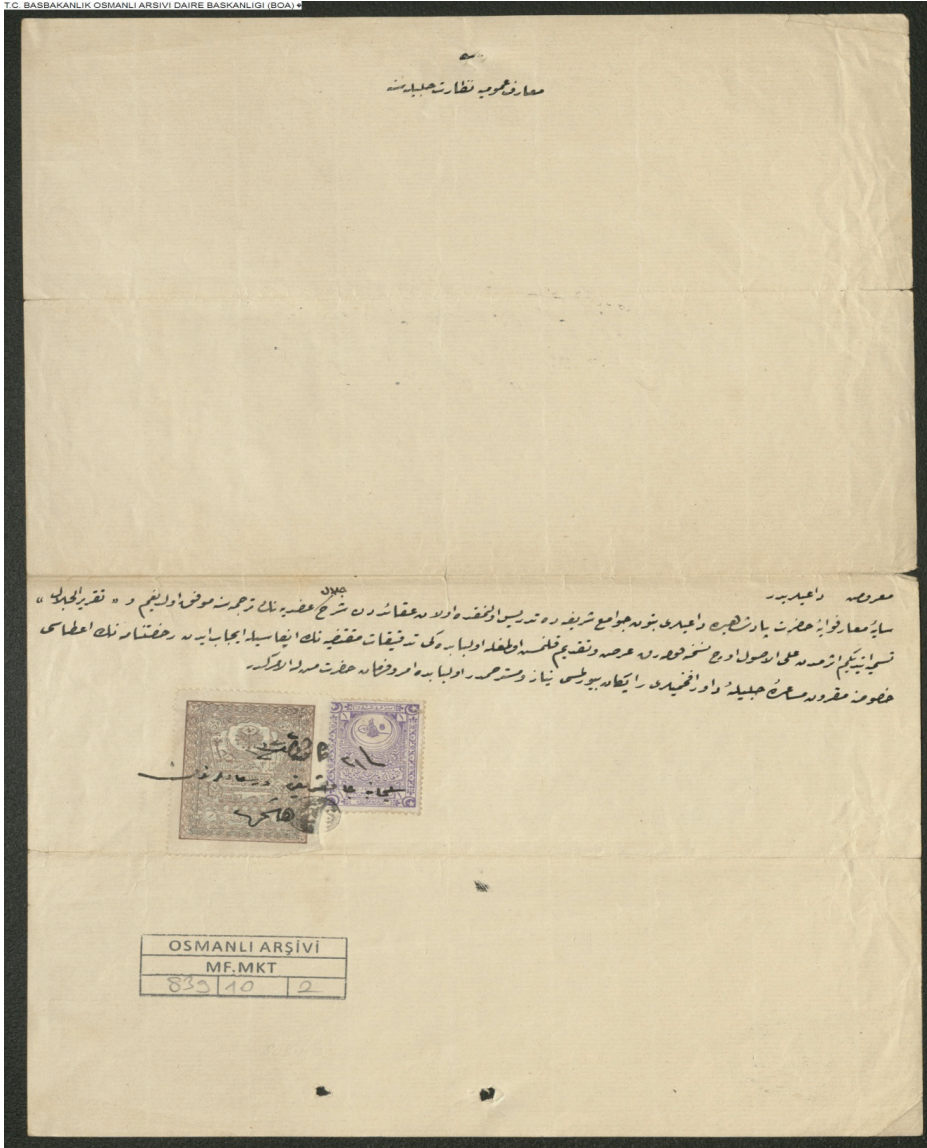
142 Muhammed Nahif b. el-Hac Ahmed Kayseri, *Enisü'l-âbidîn*, Dersâadet: Hacı Abbas Efendi Matbaası, 1323, 168 s.

143 Mehmed Nahif el-Hâc, *İlaveli Enisü'l-âbidîn*, İstanbul: Matbaa-i Ahmed İhsan, 1327, 142 s.

güzel bir örnektir. Bu kesişmelerin gösterdiği diğer bir husus ise kitap denetimlerinin, herkese eşit mesafede adilane suretle yapılmakta olduğudur. Bu bulguyu kanıtlayacak birçok örneğin yanısıra denetimlerin merkezindeki Tedkik-i Müellefat Heyeti başkanının ruhsat alma girişimi özellikle hatırlanmalıdır.

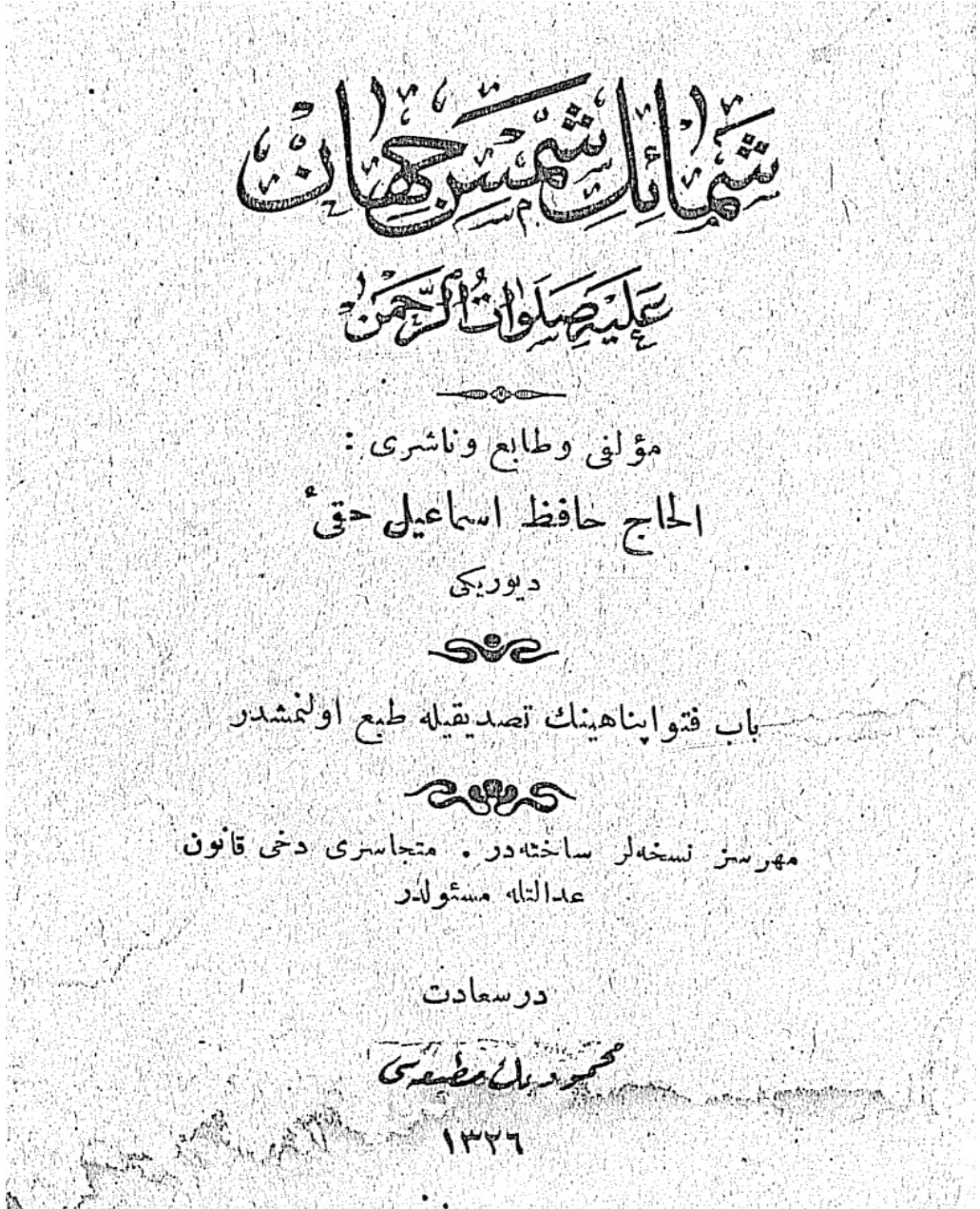
Elinizdeki çalışma Bab-ı Fetva'daki ilmiye ricali tarafından dinî kitapların ve müellifleri olan âlimlerin nasıl tedkik edildiğini ele almıştır. Ancak makalenin öncelikli meselesi heyetin hangi gerekçelerle eserlere onay verip vermediğini anlamak değildir. Buna rağmen tespit edilen gerekçeler zikredilmiştir. Bu tespitler ulemanın ne tür durumlarda devlet denetimine takıldığını göstermesi bakımından kıymetli olması bir tarafa denetimden geçebilenlerin “makbul ulema mı sayıldığı” türündeki bazı sorulara da yanıt oluşturabilir. Makalenin bu ve benzeri birçok yeni sorunun cevaplanmasına temel oluşturacağı ve katkı sağlayacağı umulmaktadır. Yine bu makale çerçevesinde dışarda bırakılan müelliflerin kitap telif etme motivasyonları ya da ulema-bürokrat, müderris, müftü, naib gibi müellif ulema türlerinin ürettiği metinler arasındaki benzerlik ve farklıklar meseleleri de yeni araştırmaları bekleyen konular olarak zikredilmelidir.

EK 1: Süleymaniye Cami-i şerifi dersiamlarından Haşim Efendi'nin tercüme ettiği *Takrirü'l-Celâl* adlı esere basım ruhsatı almak üzere Maarif Nezareti'ne takdim ettiği dilekçe (BOA, MF MKT, 839/10).



MF.MKT.00839.00010.002

EK 2: Talebe-i ulûm'dan birinin müracaatı neticesinde yayımlanan *Şemâil-i Şems-i Cihân*. Eserin müellifi, tâbi'i ve nâşiri el-Hac Hafız İsmail Hakkı Divriği'dir.



EK 3: Çerkeşşeyhizade'nin tevbe hakkında kaleme aldığı risâleye dair Tetkik-i Müellefat Heyeti'nin değerlendirmesini gösteren karar defteri sayfası (Meşihat Arşivi, nr. 1784, s. 87).

۲۷ ۸۷

توبه حضرت قلم الحسنی اولیٰ علیہ السلام لاجل التوبه بصدق کلمات هدیة خیر من اولیٰ شیخ زاج ساطع

از بار بیست و هفت

رسالة توبه ۲ اعداد و نجات و جواب فتوا الغیبه مع اسم فضیله سنی
 توبه ایضا کتب معتبره بر موافق ~~توبه~~ توبه صدق و قبوله موافقت
 ایده به جای توبه ایضا
 توبه توبه و طایفه توبه ایضا
 در جواب علی الله حقان مسلمة قابل اولاد توبه
 و اطلاقه جزا ایده مذکورده است
 ایده هم چکی کمال و در توبه ایده
 لانا التوبه خیرا و احیایه حاله فیضی ایضا و توبه خیرا ایضا
 سوا اینها شیخ و اولاد
 سوا اینها توبه ایضا و توبه ایضا
 سوا

بیان اولیٰ لان التوبه واجب توبه علی الله تعالیٰ کله لا اعتقاد لایضا المعزله بن کمال و دعوا توبه هدیة
 اولیٰ شیخ

۱۱

EK 4: Çerkeşeyhizade Tevfik Efendi'nin kitap soruşturmasına dair verdiği yazılı ifade (BOA, YPRK MŞ 5/19, lef 7).

۵۰

مقام عالی شیخنا حضرت

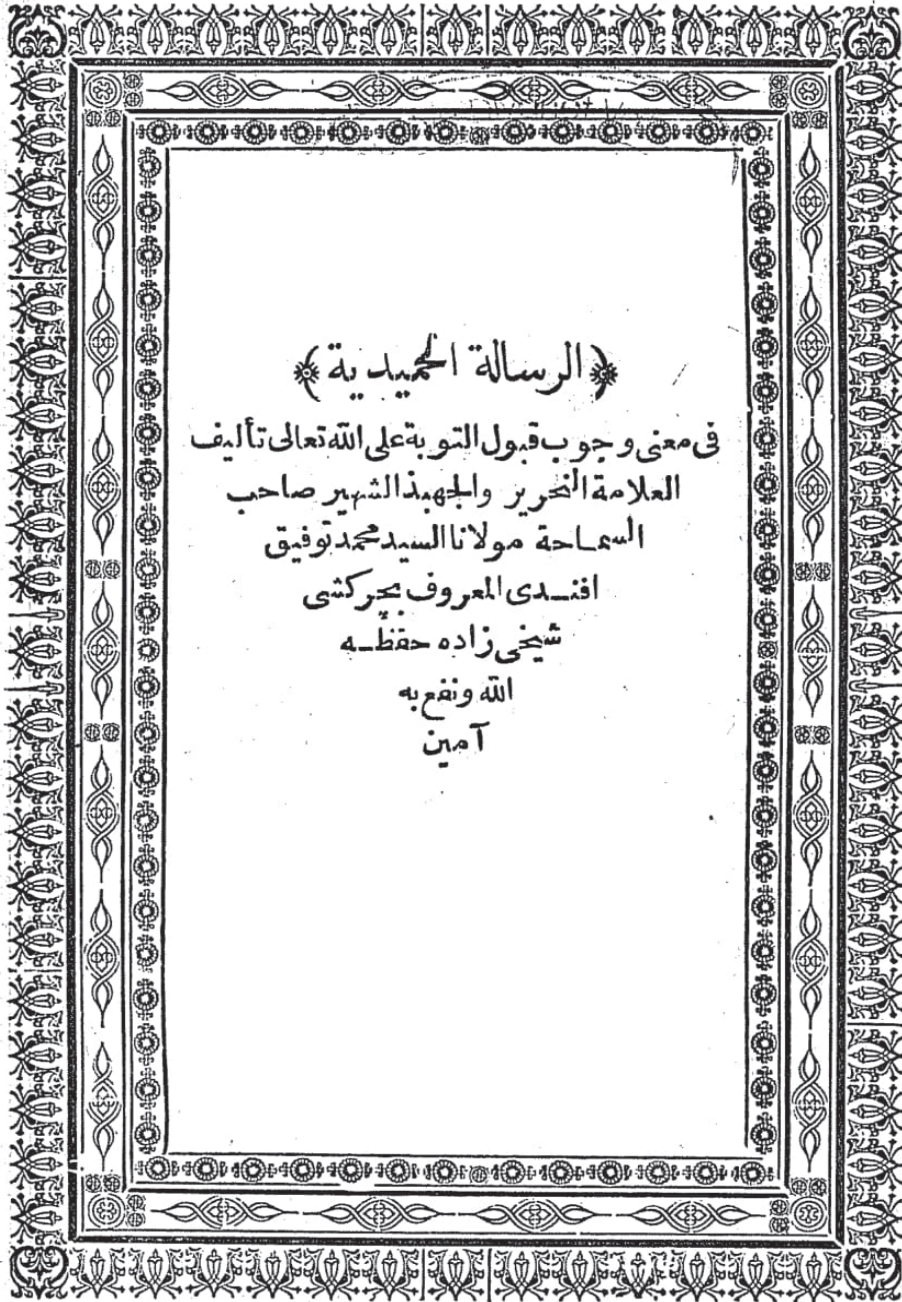
ترتیباً در اول کتب سوال شایانیه بر وجه آتی جواب و بر بیلو رسوخیده که
رساله عاجزانه منده حمیده تسبیح کتب سائره ده و مخصوصه برونه مطبوع اولان شیخ جبرک رساله سنده اولدین کی حجه تبرک و فیتن
مقصودینه بیز اولوب بقده در لور مقصود اوقدر
مصدوره طبعی تکلیف بامفتی مختار فیاض واسطه سیده خوش قدم مطبعه سنده اولدین

مصدوره طبع ایتمه بولمیشیم کلمه رساله مذکوره من ابر مضمور مازیدی و حسن اشعری قولدین دیر جوقی کتب مطبوعه تفسیریه و احادیثیه و اصولیه و کلامیه
و صوفیه ده مندرج اولوب هر در لوی ذیرون سلم اولدین توبه تک قبولک و جوب عادی و حدی اید واجب اولدینده و از احوال اولدینک
جمع و تالیف مندرج عبارت اولمسنه بیز لفظ نقد بیکاه عالیله قلم درت عدد صورتان معلوم عالیه شیخنا پیری اولدین دیر جوب اعضا دست کتب مطبوعه
و فضیله حافظ احمد افندی تصدیق و قبول و دیگر احوال کرمقورضا و فضیله بولجی و کرمقورضا اصل افندی بایده انمد دینی شیخنا و تحفه اید برابر رساله مذکوره ده
و جوب و عدد محرر دیو عدم نقد بقده بولمیشی اوزرینه رساله مذکوره مقام شیخنا لاجل التوفیق فستوخانه عالیله جواله بولمیشی لیسر توبه تک قبولک
و جوب و عدد اید واجب اولدینده و از احوال انمد ده محذور اولدین ادا و من چه سینه شیخنا تا یکجده مورخ مذکره اید بینه انباش کون طبعک جواز عم
جوازینده و از اسکای دست ایتمه ده و عیون خطا یا تبلیغات سیده اجزا اولدین حالده بعضه مسئله مذکوره بر عادی اولدین جمعی الدین و عی حقیق تک تبرک اولدین
نام کتبی رساله تبرک عدم نقد بقده اعصار ایتمه اعضا موم الیه تک و تصدیق اوزرینه در حال معا ملا رسمیه تک اجزا بولمیشی بوزر مطبوعه سنده بوزر
محذور و منس اولدین رساله تبرک عدم طبعی طریق بقرم اولدین اسکال اولدینده بروج مودف مشقول عینی کتب مطبوعه معتبره اولدینده و نقاحانه ایتمه
مصدق بولدینده و توبه تک غیر مودود اولدین خلقه اعلیله متعدد احادیث نبویه اید نهایت اید و کینه بنا و تشریح قرآنیله و احادیثیه و غیره
یرکنه اولدین عباد سلیمی حصه دار اینک و زلمن شایانیه ده انمدست رالیله تک یار و اغیاره فارسیه یا خیال اولدین نام سلیله اکیله کتبه شیخنا
اجزا محاکمه شایانیه و از اولدین معرفه ده رساله تبرک معا لاجل متلاطبه مجوریت حاصل اولدین مودف اولدینده اید و من حضرت عی اولدین

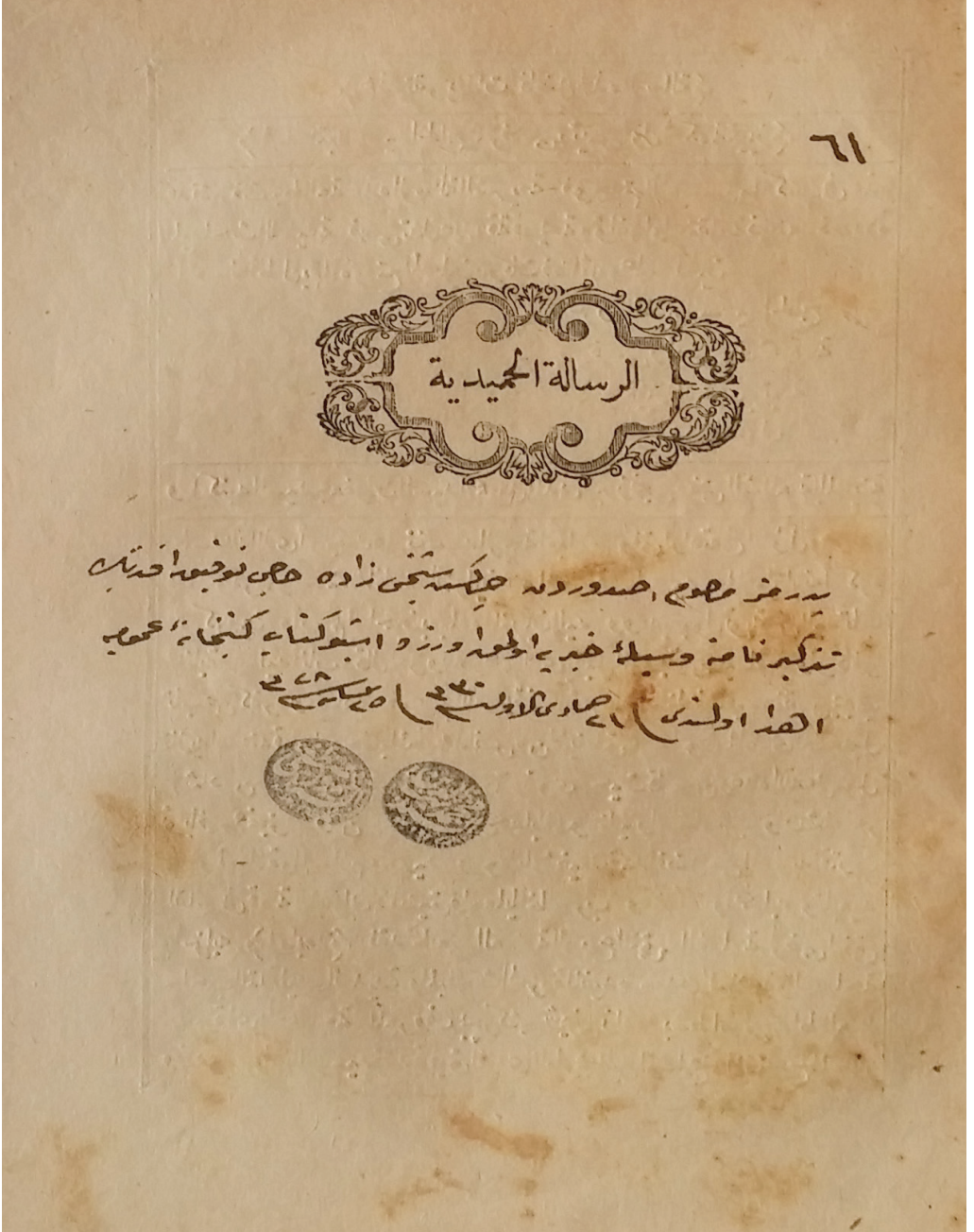
۹۹

ماط مجلس شیخنا
مجلسین اولدین

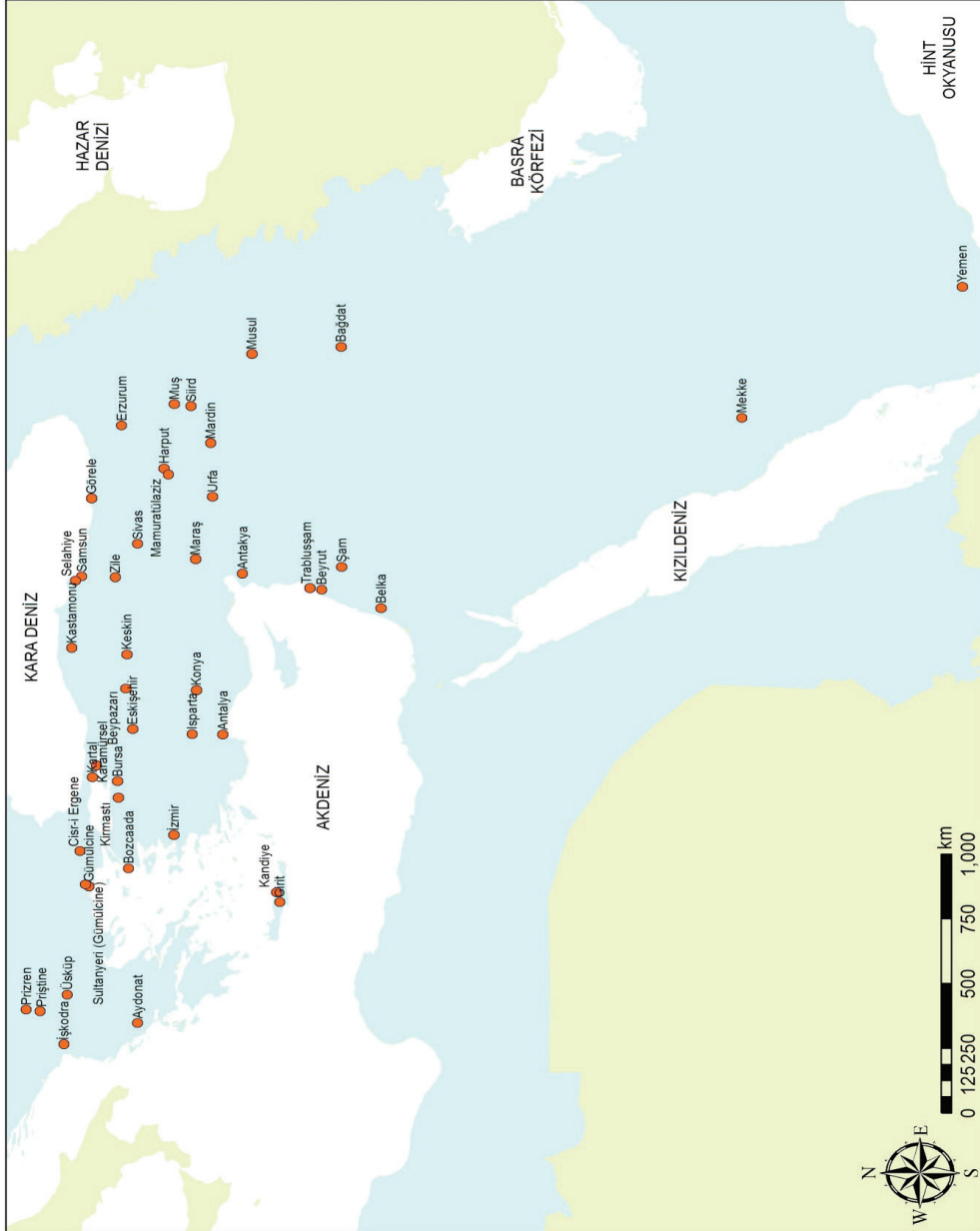
Y.PRK.MŞ 5/19



EK 6: Tevfik Efendi'nin er-*Risâletü'l-Hamidiye* adlı eserinin oğulları tarafından Kütüphane-i Umumi'ye bağışlanan nüshalarından biri.



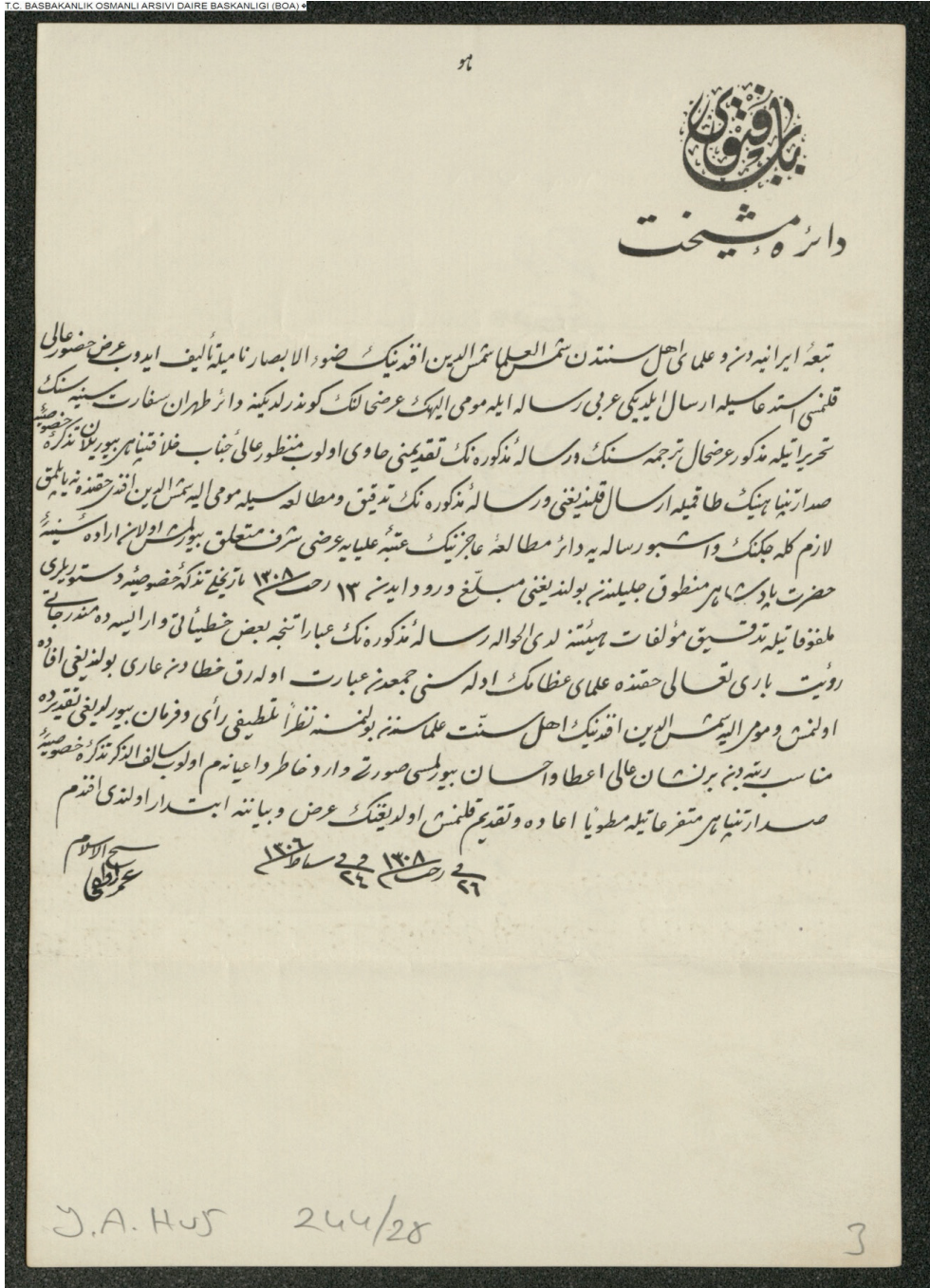
EK 7: Dinî Eser Müelliflerinin Taşra Dağılımı Haritası (1889-1906).



Kaynak: Bab-1 Fetva, Tetkik-i Müellefat Heyeti Defterleri 1784-1785.

EK 8: İranlı ulemanın taltifine dair evrak (BOA, YA HUS 244/28, Lef 3).

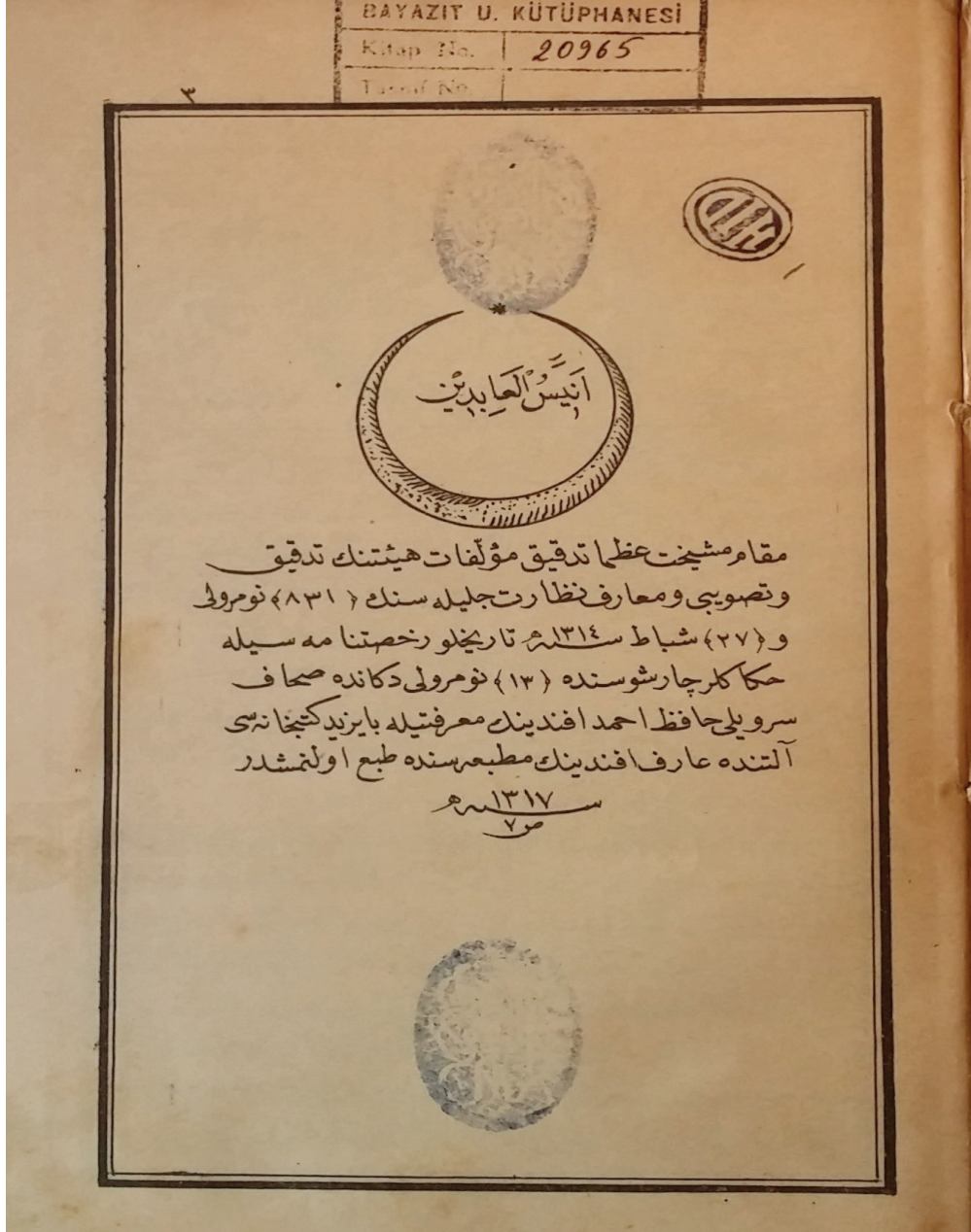
T.C. BASBAKANLIK OSMANLI ARSIVI DAİRE BASKANLIĞI (BOA)



Y.A.HUS.00244.00028.003

EK 9: Telif meselesi ile gündeme gelen *Enisü'l-Abidîn* adlı eserin kapağı.

Kapaktaki “Makam-ı Meşihat-ı uzmâ Tetkik-i Müellefât Heyeti'nin tedkik ve tasvibi ... ile... tab' olunmuştur” ifadeleri dikkat çekmektedir.



Kaynaklar

1. Arşiv Kaynakları

1.1. Başbakanlık Osmanlı Arşivi

Dâhiliye Nezareti Mektubi Kalemi (DH MKT)

İrade Taltifat (İ TAL)

İrade Dâhiliye (İ DH)

Maarif Nezareti Mektubi Kalemi (Bundan sonra MF MKT)

Şura-yı Devlet (ŞD)

Yıldız Esas Evrakı (Y EE)

Yıldız Parekende Evrakı, Başkitabet (Y PRK BŞK)

Yıldız Sadaret Hususi Maruzat Evrakı (YA HUS)

Yıldız Parekende Evrakı, Meşihat (Y PRK MŞ)

1.2. Meşihat Arşivi

Tedkik-i Mesâhif ve Müellefât-ı Şer'iyeye Dairesi Defterleri nr. 1784, 1785.

Fetvahaneye-i Âli Tezkire Defterleri nr. 379

Nezaret Amed Defterleri nr. 1509.

2. Diğer Kaynaklar

Akgündüz, Murat. "Osmanlı Padişahlarının Özel İmamları: İmâm-ı Sultâniler." *İstem*, 2006, IV, sy. 7, s. 65-74.

Alak, Musa. "Süleyman Sırrı." *DİA*, EK-II, 544-5.

Albayrak, Sadık. *Son Devir Osmanlı Uleması*. I-V, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi, 1996.

Bursalı Mehmet Tahir. *Osmanlı Müellifleri* (haz. Ali Fikri Yavuz – İsmail Özen). İstanbul: Meral Yayınevi, I-III, ts.

Demirel, Fatmagül. "Osmanlı Devleti'nde Telif Hakları Sorunu." *Bilgi ve Bellek*, Kış 2006, sy. 5, s. 93-104.

Diğiroğlu, Filiz. "II. Abdülhamid Dönemi Matbuat Politikaları: Mushaf Basımı ve Dini Neşriyat." *II. Abdülhamid Han ve Dönemi* (ed. Fahrettin Gün – Halil İbrahim Erbay), Ankara: TBMM Basımevi, 2017, s. 634-637.

-----". "II. Abdülhamid Döneminde Dini Yayıncılık: İslami Metinleri Kim Üretir? – I." *History Studies*, Mart 2017, IX, sy.1, s. 85-110.

-----". "Osmanlı Matbuat Tarihinin Kaynağı Olarak Meşihat Arşivi." II. Uluslararası Osmanlı Coğrafyası Arşiv Kongresi (20-24 Kasım 2017), (basılmamış tebliğ).

-----". *Dersaadet'te Bir Acem Kitapçı: Kitap-fürüş Hacı Hüseyin Ağa*. İstanbul: Turkuaz Yayınları, 2014.

Dilbaz, Mahmut. *II. Abdülhamid Döneminde Mektep Sisteminde İslâm Anlayışı* (doktora tezi, 2017). Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Fortna, Benjamin. *Geç Osmanlı ve Erken Cumhuriyet Dönemlerinde Okumayı Öğrenmek* (trc. Mehmet Beşikçi). İstanbul: Koç Üniversitesi, 2013.

Güldöşüren, Arzu, "Vildan Fâik Efendi", *DİA*, XLIII, 108-9.

Hilafet Risâleleri (haz. İsmail Kara). I, İstanbul: Klasik Yayınları, 2002.

İhsanoğlu, Ekmeleddin. *Mısır'da Türkler ve Kültürel Mirasları*. İstanbul: İslâm Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi, 2006.

- İpşirli, Mehmet. "Dersiam." *DİA*, IX, 185-6.
- İrtem, Süleyman Kani. *Abdülhamid Devrinde Hafiyelik ve Sansür: Abdülhamid'e Verilen Journaller* (haz. Osman Selim Kocahanoğlu). İstanbul: Temel Yayınları, 1999.
- Kabacalı, Alpay. *Başlangıçtan Günümüze Türkiye'de Basın Sansürü*. İstanbul: Gazeteciler Cemiyeti Yayınları, 1990.
- Kara, İsmail. *Müslüman Kalarak Avrupalı Olmak-Çağdaş Türk Düşüncesinde Din Siyaset Tarih Medeniyet*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.
- ". "İsmail Hakkı (Manastırlı)." *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, İstanbul 1999, I, 671-2.
- ". *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011.
- Kasâid-i Tevfik*. İstanbul: Mihran Matbaası 1304.
- Koloğlu, Orhan. *Osmanlı Dönemi Basımının İçeriği*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi 2010.
- Köksal, Asım Cüneyd. "Bir İslâm Âlimi Olarak Lütfi Paşa." *Osmanlı Araştırmaları*, 2017, sy. 50, s. 29-72.
- Köksal, M. Fatih. *Mevlid-nâme*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011.
- Mehmed Nahif el-Hâc. *İlaveli Enisü'l-âbidin*. İstanbul: Matbaa-i Ahmed İhsan, 1327.
- Meydan, Hasan. "Osmanlı Son Döneminden Ahlâk ve Terbiye'ye İki Farklı Yaklaşım: Abdullah Şevket ve Mehmet Hazık'ın Ahlâk ve Terbiye Anlayışları Üzerine Bir Karşılaştırma." *Tarih Okulu Dergisi* 2017, sy. 29, s. 1-22.
- Meziyyetü'l-İslâm*. Dersaadet: Mahmut Bey Matbaası 1306.
- Muhammed Nahif b. el-Hac Ahmed Kayseri. *Enisü'l-âbidin*. Dersaadet: Hacı Abbas Efendi Matbaası, 1323.
- Özervarlı, M. Sait. "Nebhani, Yusuf b. İsmail." *DİA*, XXXII, 471-2.
- Şeker, Şemsettin. *Ders ile Sohbet Arasında Ondokuzuncu Asır İstanbulu'nda İlim, Kültür ve Sanat Meclisleri*. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Yayınları, 2013.
- Uzun, Mustafa. "Mehmed Fevzi." *DİA*, XXII, 506-9.
- Yalman, Ahmet Emin. *Modern Türkiye'nin Gelişim Sürecinde Basın 1831-1913*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.
- Yaşaroğlu, Kamil. "Mahmud Esad Seydişehir." *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*. İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, 1999, II, 68-9.
- Yıldız, Güllü. "II. Meşrutiyet Dönemi Siyer Müellifleri Arasında Geleneğin Sesi: Düzceli Yusuf Suad." *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 2010, XV, sy. 29, s. 63-93.
- ". "İki Siyer Tek Müellif: Düzceli Yusuf Suad'ın Siyer Telifleri." *Otur Baştan Yaz Beni: Oto/Biyografiye Taze Bakışlar* (haz. Abdulhamit Kırmızı). İstanbul: Küre Yayınları, 2013, s. 227-262.
- Yılmaz, Ömer – Mine Oymak. "Edirne Müftüsü Mehmed Fevzi Efendi ve Vesile-i Saâdet Adlı Eseri /Master Mehmet Fevzi–the mufti of Edirne and his work "Vesile-i Saâdet" (the conducive to happiness)." *Turkish Studies* (Prof. Dr. Mehmet Akkuş Armağanı), 2016, XI, sy.17, s. 583-608.
- Yörük, Ali Adem. *Müderri ve Hukukçu Rizeli Hafız Kasım Efendi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.
- Yurdakul, İlhami. *Osmanlı Devleti'nde Şer'i Temyiz Kurumları: Fetvahane-i Ali, Meclis-i Tedkikat-ı Şer'iyye ve Mahkeme-i Temyiz Şer'iyye Dairesi* (yüksek lisans tezi 1996). Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Yücer, Hür Mahmut. "Bir İbn Arabî Müdafaası: Çerkeşizâde Mehmed Tefvik Efendi ve Levâyihu'l-kudsiyye fi fedâilîş – Şeyhi'l-Ekber adlı Eseri." *Tasavvuf* (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-1), 2008, IX, sy. 21, s. 331-351.
- Mehmed Nahif el-Hâc, *İlaveli Enisü'l-âbidin*, İstanbul: Matbaa-i Ahmed İhsan, 1327, 142 s.



Mehmed Zihni Efendi Örneğinde *Sahîh-i Buhârî* Baskılarının Tashihi

Revising the Publications of *Sahîh al-Bukhârî* in the Example of Mehmed Zihni Efendi

Ali ALBAYRAK*

Öz: İslâm dünyasında ilk olarak Hindistan'da basılan (1270/1853) Buhârî'nin (ö. 256/870) *el-Câmi'us-sahîh* adlı eserinin en bilinen ve kabul gören neşri Sultan Abdülhamid'in (ö. 1918) talimatıyla Ezherli âlimler tarafından Mısır'da gerçekleştirilmiştir (1313/1896). Hemen sonrasında Mehmed Zihni Efendi (ö. 1913) de *Sahîh*'in İstanbul'daki ilk neşrini yapmıştır. Bu neşirlerde *Sahîh-i Buhârî* yazmaları içerisinde meşhur olan Yûnîni nüshası kullanılmıştır. Bilindiği gibi Ali b. Muhammed el-Yûnîni (ö. 701/1302) kendi nüshasını ana metin olarak aktarıırken elindeki diğer dört nüshanın farklarını metin üzerinde ve kenarlarda (*hamîş*) göstermiştir. Yûnîni'nin çok titiz bir şekilde tüm farklarını yansıttığı bu dört nüsha Asîlî (ö. 392/1002), Ebû Zer (ö. 434/1043), İbn Asâkir (ö. 571/1176) ve Semâni'ye (ö. 562/1167) aittir. İki neşirde de Yûnîni nüshası kullanılmasına rağmen aralarında bazı farklar vardır. Ezherli âlimler Yûnîni nüshasını ana metin ve kenardaki yoğun notlar şeklinde basarken, Mehmed Zihni Efendi ise günümüze daha yakın bir anlayışla sadece ana metni yansıtmıştır. Fakat ana metin açısından da aralarında farklar vardır. Çünkü Ezherli âlimler ana metni çok az bir tashihle aynen naklederken Zihni Efendi, Kastallânî'nin (ö. 923/1517) şerhindeki metni esas aldığından daha fazla tashih yapmıştır. Kastallânî şerhi de Yûnîni nüshasına göre yazıldığı halde ana metnin kimi yerlerde farklı olmasının sebebi, onun *Sahîh-i Buhârî* metnini belirtirken yapmış olduğu tercihlerdir. Çünkü o kimi zaman farklı nüshalardaki ifadeleri ana metin olarak öne çıkarmıştır. Genelde İbn Hacer'in (ö. 852/1449) etkisiyle oluşan bu tercihler, Zihni Efendi'nin neşrinde ve İslâm dünyasında basılan ilk Buhârî şerhlerine eklenen *Sahîh* metninin kısmen farklı olmasındaki en önemli etkidir. Günümüz *Sahîh-i Buhârî* baskılarında ve Buhârî şerhlerinde ise Ezherli âlimlerin neşrindeki ana metin kullanılmaktadır.

Asîlîden bu yana yansıtılmaya çalışılan farklılığın temelinde *Sahîh-i Buhârî* nüshaları arasındaki farklar bulunduğundan makalede önce bu temel nüshalar kısaca tanıtılmıştır. Ardından bu nüshalardaki farklılığı konu edinen Ebû Ali el-Gassânî el-Ceyyânî (ö. 498/1105) ve Kadî İyâz'ın (ö. 544/1149) eserlerinden bahsedilmiş, nüshalar arasındaki farkları titizlikle gösteren sonraki çalışmalardan Radıyyüddin Hasan b. Muhammed es-Sagâni (ö. 651/1252) ve Yûnîni'nin nüshaları ile Ahmed es-Sehârenfûri'nin (ö. 1297/1880) haşiyesine dair bazı bilgiler verilmiştir. Tashihle ilgili özet bir bilgilendirmeden sonra mezkûr isimlerin *Sahîh* nüshalarındaki hataları belirtmelerine ve tashih işlemlerine örnekler sunulmuş, Yûnîni nüshasının en muteber kopyasını yazdığı kabul edilen Abdullah b. Sâlim el-Basri'nin (ö. 1134/1722) tashihe yönelik notlarına da değinilmiştir. Daha sonra Ezherli âlimlerin Bulak neşrinde yaptığı tashihlerden tespit edilenler belirtilip Mehmed Zihni Efendi'nin tashihlerine geçilmiştir.

* Araştırmacı, binicimusavirlik@hotmail.com, Orcid No: 0000-0002-0319-597X

Osmanlı'nın son dönemindeki iyi yetmişmiş ve müktesebatı geniş âlimlerinden biri olan Zihni Efendi yenilikçi yönüyle ve güzel ahlakıyla tanınır. Gerek Arapça öğretiminde gerekse diğer eserlerinde ortaya çıkan bu yenilikçi yönü sayesinde *Sahîh-i Buhârî*'nin İstanbul'daki ilk neşri ona nasip olmuştur. Matbaada uzun yıllar yapmış olduğu mu-sahhahliğin getirdiği tashih tecrübesiyle "Zihni" mahlasını almasını sağlayan kıvrak zekâsının bir sonucu olarak bu neşir, günümüz baskılarında bulunmayan tashihler içerir. Zihni Efendi'nin söz konusu tashihlerinin ayrıntılı olarak incelendiği bu çalışma günümüz baskılarıyla mukayese etmek suretiyle onun başarısını ortaya koymayı ve böylelikle tashih çalışmalarının önemini vurgulamayı amaçlamaktadır. Bunun yanında onun eksik ve yanlış tashihlerini veya gözden kaçırdığı bariz yerleri de belirtmek suretiyle hadis külliyyatındaki tashih işleminin kolay bir şey olmadığına ve tashih çalışmalarının devam etmesi gerektiğine dikkat çekmek istenilmiştir. Çünkü *Sahîh-i Buhârî* gibi temel bir eserin tashihi, devamlılık isteyen ve birikimli olması gereken bir süreçtir. Şüphesiz bunun kurumsal olması ve bütün temel eserleri kapsaması temennimizdir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, *Sahîh-i Buhârî* baskıları, Yünîni, tashih, Mehmed Zihni Efendi.

Abstract: The first publication of Bukhârî's *al-Jâmi' al-sahîh* in the Islamic world was in India in 1270/1853. However, the most famous and acknowledged edition of it was carried out by al-Azharî scholars in Egypt in 1313/1896 with the instruction of Sultan Abdul Hamid (d. 1918). Just after this publication, Mehmed Zihni Efendi (d. 1913) published *Sahîh*'s first edition in Istanbul. In these editions, the famous Yünîni version of *Sahîh* was used in Istanbul. As is generally well-known by scholars of hadith, while putting his copy at the center of his transmission, Alî b. Muhammad al-Yünîni (d. 701/1302) demonstrated the differences of the other four versions of *Sahîh* in the text and in the footnotes of the text. The four copies are Asilî (d. 392/1002), Abû Zar (d. 434/1043), Ibn Asâkir (d. 571/1176), and Sam'ânî (d. 562/1167). Despite the use of the Yünîni's copy in the both the editions, there are some differences between them. While Azharî scholars have published the Yünîni's copy as main text and footnotes, Mehmed Zihni Efendi has published only the main text, which is close to the modern edition approach. However, there are differences between them in terms of the main text. While the Azharî scholars have published the main text with minor corrections, Mehmed Zihni Efendi, on the other hand, has taken Kastallânî's (d. 923/1517) commentary of *al-Jâmi' al-Sahîh* into consideration and made major corrections in his copy. Though Kastallânî's commentary is based on Yünîni's copy, there are some differences between the main text and its commentary because of the preferences of Kastallânî. The main reason for the differences is that Kastallânî highlighted some of the expressions of the different copies as the main text. These preferences, which are usually influenced by Ibn Hajar (d. 852/1449), are the most important factor in the edition of Zihni Efendi's text and the *Sahîh* text added to the first Bukhârî commentaries published in the Islamic world. The main text of the Azharî scholars' edition is used in contemporary *al-Sahîh al-Bukhârî* prints and its commentaries.

Since there are differences among editions of *al-Sahîh al-Bukhârî*, this article introduces its main versions. After that, the article deals with Abû Alî al-Ghassânî al-Jayyânî (d. 498/1105), Qādî 'Iyād, Radî al-Dîn Hasan b. Muhammad al-Sagâni (d. 651/1252), and Ahmad al-Sahâranfûri's works that mention the differences of these copies. After giving a summary of the corrections, the effort of the aforementioned scholars is evaluated by giving some samples of revisions. Moreover, in this article Abdullah b. Sâlim al-Basrî's notes in his edition, which is the most acknowledged copy of Yünîni's version, are also evaluated. Finally some corrections of the Azharî scholars' Bulaq version are specified and Mehmed Zihni Efendi's revisions are deliberated upon.

Zihni Efendi, one of the well-educated scholars of the late Ottoman period, is renowned for his innovative ideas and good morality. Due to his innovative ideas, which are reflected both in his Arabic and his scholarly works, the first publication of *al-Sahîh al-Bukhârî* in Istanbul was successfully accomplished. As a result of his experience as a proofreader in the printing house for many years and his subtle understanding that earned him the title of “Zihni”, his edition contains revisions that we don't have in today's editions. This study, in which the revisions of Zihni Efendi are examined in detail, aims to emphasize its success by comparing it with contemporary editions and thus emphasizes the importance of revision works. In addition, the emphasis will be on the difficulty of the process of revision in hadîth manuals by pointing out the missing and incorrect revisions or some parts that he failed to notice. Hence it is understood that the revision of *al-Sahîh al-Bukhârî* requires continuation and accumulation of scholarly works. We hope that such works may be in the future be found in most institutions and be covered by all the main reference books.

Keywords: Hadith, Publications of Sahîh al-Bukhârî, Yûnînî, revision, Mehmed Zihni Efendi.

GİRİŞ

Sahîh-i Buhârî İslâm dünyasında ilk defa 1853 yılında Hindistan'da neşredilmiştir. İleride değineceğimiz bu neşirden sonra *Sahîh* birçok defa basılmıştır ki, bunların en meşhuru II. Abdülhamid'in (ö. 1918) emriyle Ezherli âlimler tarafından 1895'te Mısır'da gerçekleştirilen baskıdır. Bulak'taki bir matbaada basıldığı için “Bulak baskısı” ve Sultan II. Abdülhamid'in gönderdiği nüsha kullanıldığı için de “en-Nüşatü's-Sultâniye” olarak bilinen bu neşirde, klasik dönemde *Sahîh-i Buhârî*'yle ilgili en titiz çalışma kabul edilen Yûnînî nüshası kullanılmıştır.

Eserin İstanbul'daki ilk basımı ise 1897 senesinde son dönem Osmanlı müderrislerinden Mehmed Zihni Efendi (ö. 1913) tarafından yapılmıştır. İstanbul baskısında da Yûnînî nüshası kullanılmış fakat bu nüshada bulunan ve hamîşlerle (kenarnot) gösterilen nüsha farkları yansıtılmamış, sadece nüshadaki ana metin nakledilmiştir. Mehmed Zihni'nin yapmış olduğu İstanbul baskısı *Sahîh*'in Yûnînî edisyonu açısından Mısır baskısına göre daha fazla tashih içermektedir. Günümüz İslâm dünyasındaki *Sahîh* baskılarında daha çok Yûnînî'nin ana metni kullanıldığından bu makalede Zihni Efendi'nin mezkûr metin bağlamındaki tashihleri ele alınacaktır. Yapılan bu tashihler nüsha farklılıkları ve nüshalardaki hatalarla doğrudan ilgili olduğu için makalede önce *Sahîh-i Buhârî* nüshalarına dair özet mahiyetinde bilgiler verilecek, ardından tashih olgusu ele alınacak ve *Sahîh-i Buhârî* nüshalarındaki tashih örnekleri zikredilecektir. *Sahîh* baskılarının ve Zihni Efendi'nin tanıtıldığı bölümden sonra onun tespit edilebilen tashihleri incelenerek bu tashihlerin isabet durumu tartışılacaktır. Zihni Efendi hakkında ayrıntılı bir çalışma mevcut olduğundan ¹ makalede onun hayatına özetle temas edilip daha ziyade *Sahîh* çerçevesindeki tashihlerine ağırlık verilecektir.

1 Hamza Ermiş, *Mehmed Zihni Efendi – Hayatı, Eserleri ve Arapça Öğretimindeki Yeri*, İstanbul: İSAM, 2011.

1. *Sahîh-i Buhârî* Nüshaları Arasındaki Farklar

1.1. *Sahîh-i Buhârî* Nüshaları ²

Sahîh-i Buhârî günümüze Firebrî (ö. 320/932) rivayetiyle ulaşmıştır. Buhârî'nin diğer râvisi İbrahim b. Ma'kîl en-Nesefî'nin (ö. 295/908) nüshası müstakil olarak mevcut olmasa da hadis şerhlerinde ve diğer kaynaklarda bu nüshanın diğer nüshalardan farklılaştığı noktalar belirtilmiştir. *Sahîh*'in üçüncü râvisi Hammâd b. Şâkir en-Nesefî'nin (ö. 311/923) nüshasının farkları ise klasik kaynaklarda nadiren zikredilir. *Sahîh*'i iki defa dinlediği belirtilen Firebrî'nin birçok râvisi vardır. Nüsha farkları konusunda en dikkat çeken isimler ise İbnü's-Seken (ö. 353/964), Müstemlî (ö. 376/986), Serahsî (ö. 381/991), Küşmihenî (ö. 389/998), Cürçânî (ö. 373/983-4) ve Mervezî'dir (ö. 371/982).

Daha sonraki râviler içerisinde Serahsî'nin nüshasını nakleden Dâvûdî'nin (ö. 467/1074-5) en önemli râvisi Ebü'l-Vakt (ö. 553/1158) ve Küşmihenî'nin nüshasını nakleden Kerîme (ö. 463/1071) *Sahîh*'i tek nüsha olarak yansıtan en meşhur isimlerdir. *Sahîh*'i birden fazla kişiden dinleyen ve bunlar arasındaki farkları tek nüshada yansıtan çalışmaların ilki Asilî'ye (ö. 392/1002) aittir. O, Cürçânî ile Mervezî rivayetlerini tek nüshada toplamıştır. Serahsî, Müstemlî ve Küşmihenî'yi tek nüshada toplayan Ebû Zer (ö. 434/1043) ise *Sahîh*'in genel olarak en sağlam nüshası kabul edilmektedir.

1.2. Nüsha Farklılıkları

Sahîh-i Buhârî'nin nüshaları içerisinde Firebrî ile Buhârî'nin diğer öğrencileri arasında farkların bulunması gayet doğaldır ve bu durum Mâlik b. Enes'in (ö. 179/795) *Muvatta'* adlı kitabının farklı nüshalarında olduğu gibi muhtemelen müellifin zamanla yaptığı değişiklikleri yansıtmaktadır. Fakat Firebrî'nin naklettiği *Sahîh-i Buhârî* nüshasındaki farklar, Firebrî'den ziyade onun râvilerinden kaynaklanır. Bunun temel sebebi olarak ise *Sahîh*'i iki kez dinlediği belirtilen Firebrî'nin bu aradaki değişiklikleri yansıttığı haşiyelerin çok karışık olması akla gelmektedir.³ Bu farklar genellikle bazı mütâbaat ve değerlendirmelerin farklı yerlerde olması veya hiç olmaması, hadislerdeki ve bâb başlıklarındaki ifadelerin değişik olması gibi hususlarda yoğunlaşmaktadır.⁴

2 Burada kısaca değineceğimiz *Sahîh-i Buhârî* nüshalarıyla ilgili bilgiler bu konuda en ayrıntılı çalışmayı yapan Cuma Fethî Abdülhalîm'in kitabından özetle kaydedilmiştir (bk. *Rivâyâtü'l-Câmi'îs-sahîh ve nüsehuhû*, Mısır/ Katar: Dâru'l-Felâh, 2013). Sagâni nüshasına dair bir bilginin bulunmaması gibi bazı önemli eksikleri olmasına rağmen epeyce emek sarf edildiği belli olan bu çalışmada nüshalar çok yönlü tanıtılmaktadır. Türkçedeki tek eser konumunda olan Abdulvahap Özsöy'ün *Buhârî Nüshaları ve Nüsha Farklılıklarının Mahiyeti Üzerine* (Kayseri: Fenomen Yayıncılık, 2016) adlı kitabı ise Cuma Fethî'den sadece Sagâni nüshasına atıf yapmakla ayrılmaktadır.

3 Farklılığın sebeplerinin izah edildiği bir çalışmamız yakın zamanda İFAV tarafından neşredilecektir.

4 *Sahîh*'in ana bölümlerinin (kitâb) sıralanmasındaki tek fark Oruç bölümünü diğerleri gibi Hac'dan sonra değil de ondan önce zikreden Mervezî nüshasında bulunmaktadır. Firebrî'nin râvilerinden olan ve muteber bir Şâfiî fakihî olarak ismi geçen Ebû Zeyd el-Mervezî'nin bu naklinin şahsi bir tasarrufa dayandığı anlaşılmaktadır. Çünkü bilebildiğimiz kadarıyla bu tür bir farklılık başka hiçbir nüshada olmadığı gibi buna dair bir izah da bulunmamaktadır.

Herhangi bir hatanın bulunmadığı nüsha farklılıkları daha çok olduğundan makalenin içeriğini doğrudan ilgilendiren husus, bazı nüshaların hatalı nakledilmesi sebebiyle oluşan nüsha farklılıklarıdır. Bu hatalar göz kaymasından, harekelemeyi yanlış yapmaktan ya da haşiyeleri yanlış yere koymaktan kaynaklanmaktadır.

1.3. Nüsha Farklarını Belirten Çalışmalar

Nüshalar arasındaki farkları gösteren çalışmaların Asîlî ve Ebû Zer nüshaları ile başladığını belirtmiştik. Bunlardan sonra farkları gösterme faaliyeti “sadece farklar üzerinde duran müstakil çalışmalar”, “birden fazla nüsha içerip aralarındaki farkları gösteren nüshalar” ve “*Sahîh*’in şerhi sırasında bu farkları özellikle belirten hacimli eserler” şeklinde devam etmiştir.

1.3.1. Müstakil Çalışmalar

Endülüs bölgesinin orijinal çalışmalarından birisi olan “nüshalar arasındaki farkları ve bunlardaki hataları gösteren” müstakil eserler Ceyyânî’nin (ö. 498/1105) *Tenbîh* ile onun talebesi Kadî İyâz’ın (ö. 544/1149) *Meşârik* adlı kitaplarıdır.⁵ *Sahîh-i Buhârî*, *Sahîh-i Müslim* ve *Muvatta’* nüshalarının değerlendirildiği bu eserlerde Ceyyânî daha çok senedler üzerinde yoğunlaşmış, Kadî İyâz ise bunu daha geliştirmiş ve kelimeleri alfabetik olarak ele alarak metin farklılıklarını da belirtmiştir. Gerek hadis konusundaki uzmanlıkları gerekse diğer birikimleri sayesinde bu kitaplar sonrakiler için çok önemli kaynaklar haline gelmiştir.

Bunlardan sonra bu konuda çalışma yapan İbn Kurkul’un (ö. 569/1173) *Metâli’* adlı eseri kanaatimizce Kadî İyâz’ın kitabının kötü bir kopyası, İbnü’l-Mebriid olarak bilinen İbn Abdilhâdî’nin (ö. 909/1503) *İhtilâf* adlı eseri de Ceyyânî’nin kitabının *Sahîh-i Buhârî*’yle ilgili kısmının özeti konumunda olduğundan makalede ayrıca ele alınmaya gerek görülmemiştir.⁶

1.3.2. Nüshalar

Sahîh’i rivayet ederken diğer nüshaların farklarını gerek metin üzerinde ve gerekse kenardaki notlarda (hamiş) gösteren çalışmalar Asîlî ve Ebû Zer’den sonra nispeten gelişme göstererek devam etmiştir. Bunların en önemlileri Sagânî ve Yûnînî nüshaları ile Sehârenfûrî haşiyesidir.

5 Ebû Ali el-Ceyyânî el-Gassânî, *Kitâbü’t-Tenbîh ale’l-evhâmi’l-vâkı’a fi’s-Sahihayn min kibeli’r-ruvât, Kısmu’l-Buhârî* (nşr. Mehmed Sâdık Aydın), Riyad: Dâru’l-Livâ, 1987; Kadî İyâz, *Meşâriku’l-envâr alâ sıhâhi’l-âsâr* (nşr. Ahmed Sâlih eş-Şâmî), I-III, Dimaşk: Dâru’l-Kalem, 2012.

6 İbn Kurkul, *Metâli’u’l-envâr alâ sıhâhi’l-âsâr* (nşr. Ahmed Uveys el-Cüneydî – v.dgr.), Mısır: Dâru’l-Felâh, 2012; İbnü’l-Mebriid, Yusuf b. el-Hasan, *el-İhtilâf beyne ruvâti’l-Buhârî ani’l-Firebri ve rivâyât an İbrahim b. Ma’kıl en-Neseî* (nşr. Salâh Fethî Helel), Riyad: Dâru’l-Vatan, 1999. Kitabın yazarı İbnü’l-Mibred olarak da telaffuz edilmektedir; fakat eserin muhakkiki bizzat İbnü’l-Mebriid’in talebesinin kitabından naklettiği okuyuşun bu şekilde olduğunu söyler (s. 10).

1.3.2.1. Sagâni Nüshası

Meşhur bir dilci olan Radiyyüddin Hasan b. Muhammed es-Sagâni (ö. 650/1252), Buhârî hayatta iken yazıldığı söylenen ve üzerinde Firebrî'nin kendi hattıyla tashih kaydı bulunan eski bir nüsha⁷ ile Ebû Zer rivayetindeki üç nüshanın farklarını gösterdiği bir çalışma yapmıştır. Önemli olmasına rağmen İslâm dünyasında pek bilinmeyen bu nüshayı İbn Hacer (ö. 852/1448) şerhinde kullanmış ve ona itibar etmiş, böylelikle nüshanın ilmî değerinin bir nebze bilinmesini sağlamıştır.

Günümüzde bu nüshayı ilim çevrelerine tekrar tanıtan kişi, birazdan değineceğimiz Sehârenfûri haşiyesini tahkik eden Takıyyüddin en-Nedvî'dir. Hindistan'daki Sagâni nüshasını inceleyen Nedvî sadece bu nüshada bulunan açıklamalardan tespit edebildiklerini de mukaddimesinde belirtmiştir.

Sagâni nüshasıyla ilgili en ayrıntılı çalışmayı ise Türkiye'deki Sagâni nüshalarını keşfeden Arafat Aydın yapmıştır.⁸ Bu çalışmada kullandığımız Sagâni nüshası da Türkiye'de bulunan ve titizlikle yazıldığı belli olan bir kopyasıdır.⁹

1.3.2.2. Yünîni Nüshası

Ali b. Muhammed el-Yünîni (ö. 701/1301) ulaşabildiği önemli Buhârî nüshaları arasındaki farkları tek nüshada yansıtmış ve bu nüshanın tashihi için uzun yıllar çalışmıştır.

Yünîni nüshasındaki ana metni, Ebü'l-Vakt'in onayından geçmiş olan Kerîme nüshası oluşturmaktadır.¹⁰ Bu sebeple çoğu zaman Kerîme nüshasıyla, kimi zaman da Ebü'l-Vakt nüshasıyla uyumaktadır ki, tashihler incelenirken bunların bir kısmı görülecektir. Yünîni bu nüsha ile Ebû Zer, Asîli, İbn Asâkir (ö. 571/1175) ve Sem'ânî (ö. 562/1167) nüshaları arasındaki farkları tek tek, harf harf göstermiştir. Her birinin hadis hafızı olması ve nüshaların çok titizlikle yazılmaları sebebiyle Yünîni'nin çok önemsedığı¹¹ bu dört nüshanın farklarının gösterilmesi, kanaatimizce bugünkü tahkik çalışmalarının bir benzeri niteliğindedir ve Yünîni nüshasının değerini arttıran bir husustur.

Yünîni'nin bu gayreti ve titizliği, gerek kopyalarının yaygınlığının gerekse matbaa döneminde bu nüshanın tercih edilmesinin gösterdiği üzere teveccühle karşılanmıştır.

7 İbn Hacer bunu "Bağdat nüshası" olarak isimlendirmektedir (bk. *Fethu'l-Bâri şerhu Sahih-i'l-Buhâri*, I-XIII, Lübnan: Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arabî, 1982, I, 125 [*Kitâbü'l-ilm, Bâbu mâ câe fi'l-'ilm*]).

8 Arafat Aydın, *Sagâni'nin Sahih-i Buhâri Nüshası Ve Türkiye Kütüphanelerindeki Yazmaları* (uzmanlık tezi), [İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016].

9 Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Damad İbrahim, nr. 266-269.

10 Bunun ayrıntıları için bk. Arafat Aydın – Ali Albayrak, "Sahih-i Buhâri Nüshalarına Dair Yeni Bulgular: Bulak Baskısı, Yünîni Yazmaları ve Abdullah b. Sâlim el-Basrî Nüshası", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2016, sy. 35, s. 7-8.

11 Yünîni'nin bu nüshaları tanıttığı risâlesi için bk. Cuma Fethî, *Rivâyât*, s. 667-677.

İleride ayrıntılarına değineceğimiz üzere Mısır'da gerçekleştirilen *Sahîh* baskısında da Yûnînî nüshası kullanılmış, günümüzde de bu baskının birçok tıpkıbasımı yapılmıştır.¹²

Yûnînî nüshası önemli olmakla beraber kendi nüshasını yansıtan ana metin birtakım hatalar içermektedir ve gerek Yûnînî'nin kaydettiği diğer nüshaların gerekse birçok alıntıyla işaret ettiği notların dikkate alınmaması sonucunda bugünkü *Sahîh* baskılarının çoğunda bu hatalar devam etmektedir ki, bunların bir kısmı bu çalışmada dile getirilecektir.

Yûnînî nüshasının en önemli kopyası, Abdullah b. Sâlim el-Basrî'nin (ö. 1134/1722) Yûnînî'nin aslından yazdığı ve iki kopyasıyla karşılaştırdığı nüshasıdır. Bu nüshanın tashihiyle yirmi yıl kadar uğraştığı belirtilen Basrî, Yûnînî'nin gösterdiği ihtimamın bir benzerini göstermiş ve Buhârî şârihlerinden yaptığı alıntılarla birçok noktayı açıklamaya çalışmıştır. Basrî nüshasının Türkiye'de birçok kopyası mevcuttur. Bu çalışmada kullanacağımız nüsha Konya'da bulunan ve gerçekten çok güzel yazılmış olan kopyasıdır.¹³

1.3.2.3. Sehârenfûrî Haşiyesi

Sagânî ve Yûnînî nüshalarına ulaşan Hindistanlı âlim Ahmed Ali es-Sehârenfûrî (ö. 1297/1880) şerhlerdeki bilgileri de derleyerek *Sahîh-i Buhârî* nüshaları arasındaki farkları yansıtan en ayrıntılı çalışmayı yapmıştır. Sehârenfûrî, yaptığı edisyonu kendi hâşiyeleriyle birlikte büyük boy iki cilt halinde Delhîde 1851-1853 yılları arasında basmak suretiyle dünya üzerindeki ilk basılı *Sahîh-i Buhârî* neşrini gerçekleştirmiştir. El yazısından yapılan bir baskı olması sebebiyle karışık bir görünüm arz eden bu hâşiyeli *Sahîh-i Buhârî* nüshası, kenarlardaki bilgilerin dipnotlar haline getirildiği güzel bir tahkikle 15 cilt halinde yeniden basılmıştır.¹⁴

Sehârenfûrî'nin elinde Yûnînî'nin Basrî kopyası bulunsa da asıl itibar ettiği Sagânî nüshasıdır ve bu sayede birçok hatayı tashih etmiştir. Hatta diyebiliriz ki, bugüne kadar yapılan *Sahîh-i Buhârî* baskıları içerisinde en az hata Sehârenfûrî neşrinde dir.¹⁵

1.3.3. Şerhler

Ayrıntılı Buhârî şerhleri içerisinde nüsha farklarına değinen müelliflerin başında İbn Hacer (ö. 852/1448) ile Kastallânî (ö. 923/1517) gelmektedir.

12 Bu çalışmada Âsitâne Kitabevi'nin baskısı kullanılmıştır: *Sahîhu'l-Buhârî* (İstanbul/Üsküdar: 2003). Bundan sonra kısaca Âsitâne olarak anılacak bu baskının makaleyle ilgili bölümleri, Yûnînî nüshasının meşhur kopyaları olan Basrî, Nüveyrî, Bedrânî ve Mizzî yazma nüshalarıyla karşılaştırılmıştır. Yûnînî nüshasının kopyaları için bk. Aydın – Albayrak, “*Sahîh-i Buhârî* Nüshalarına Dair Yeni Bulgular”, s. 11-19.

13 Konya Yusuf Ağa Yazma Eser Kütüphanesi, nr. 5555.

14 Ahmed es-Sehârenfûrî, *el-Câmi'u's-sahîh bi-hâşiyeti'l-muhaddis es-Sehârenfûrî* (nşr. Takıyyüddin en-Nedvî), I-XV, Beyrut: Dâru'l-Beşâirü'l-İslâmiyye, 2011.

15 Bu durum *Sahîh-i Buhârî* baskılarının karşılaştırmalı olarak incelendiği çalışmamızda ayrıntılı olarak incelenmektedir. Konu hakkında ayrıca bk. Mehmet Özşenel, “*Sahîh-i Buhârî* Neşirleri: Sehârenpûrî Neşri ile II. Abdülhamid Neşrinin Karşılaştırılması”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 2013, XI, sy. 21, s. 454-484.

1.3.3.1. İbn Hacer

Şerhini *Sahih-i Buhârî*'nin en sağlam rivayeti olarak kabul ettiği Ebû Zer nüshasına göre yapan İbn Hacer birçok nüshadan haberdar olup bu nüshalar arası farklara çoğunlukla değinmekte ve şayet hata varsa bunu özellikle belirtmektedir. Kendisinin bizzat dinlediği Ebû Zer nüshası olan Ebû Zer'in oğlu Ebû Mektûm İsa (ö. 497/1104) rivayeti yanında meşhur Mâlikî fakihî Ebü'l-Velîd el-Bâcî'nin (ö. 474/1081) nüshasını¹⁶ kullanmış ve kimi zaman bu nüshadaki notları nakletmiştir. Yûnînî nüshasını aslından okumasına rağmen Sagânî nüshasını tercih etmiş ve Sagânî'nin farklarına işaret ettiği Firebrî onaylı nüshada bulunan ilave izahları çoğunlukla nakletmiş, hatta bazı sorunlu yerleri buradaki bilgilerle çözmüştür.

Nüshalar dışında *Sahih-i Buhârî* ile ilgili çok önemli kaynaklar konumunda olan müstahreclere ve özellikle İsmailî'nin (ö. 371/992) müstahrec çalışmasına, asıl ve tali birçok hadis kitabına vâkıf olan İbn Hacer hataları belirlemede en önemli kaynak konumundadır.

1.3.3.2 Kastallânî

Kastallânî nüsha farklarına muhakkak değindiği şerhinde¹⁷ genellikle İbn Hacer'den nakilde bulunmaktadır. Onu burada ayrıca zikretmemizin sebebi, şerhini Yûnînî nüshası üzerinden yapmasıdır.¹⁸ Bu şekliyle hem İbn Hacer'in değinmediği bir nüshaya değinmiş olmakta hem de bugünkü Buhârî baskılarında temel kabul edilen Yûnînî nüshasıyla ilgili en önemli kaynak konumuna gelmektedir.¹⁹ Metin olarak Yûnînî nüshasındaki ana metni kullanmasına rağmen kimi zaman İbn Hacer'in izahları doğrultusunda diğer nüshalarda bulunan ibareyi tercih etmiş, böylelikle Yûnînî'nin ana nüshasından farklı ve daha doğru bir *Sahih* metni ortaya çıkmıştır. Nitekim İbn Hacer ve Aynî (ö. 855/1451) şerhlerine eklenen *Sahih-i Buhârî* metinlerinde ve ileride göreceğimiz gibi Zihni Efendi'nin tashihlerinde Kastallânî'nin metni ve yorumları tercih edilmiştir.

2. Tashih Olgusu

Bu bölümde tashihle ilgili kavram ve olgulara kısaca değinildikten sonra matbaa dönemi öncesinde gerçekleşen tashih uygulamaları ve uyarılarına dair örnekler verilecektir.

16 Ondan nakleden Ebû Ali es-Sadefî (ö. 514/1120) olduğundan "Sadefî nüshası" olarak bilinmektedir.

17 Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, *İrşâdüs-sâri li-şerhi Sahihî'l-Buhârî*, I-X, Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, ts.

18 Kastallânî, *İrşâd*, I, 40-1.

19 Aslında Yûnînî nüshasıyla ilgili en önemli kaynak yukarıda zikri geçen Basrî'nin tamamlanamayan Buhârî şerhidir (bk. Abdullah b. Sâlim el-Basrî, *Diyâüs-sâri fi mesâliki ebvâbi Sahihî'l-Buhârî* [nşr. Nüreddin Tâlib], I-XVIII, Katar: Dâru'r-Rakîm, 2011).

2.1. Galat, Tashîf, Tahrîf

Hadislerin nakli sırasında hataların olması kaçınılmazdır. Meşhur muhaddislerin bile yaptığı bu hatalar ancak çok olması durumunda zayıflık sebebi kabul edilmektedir. Tanım ve ifadeler kimi kaynaklarda farklılaşsa da genel olarak galat kelimesiyle ifade edilen bu hatalar “harflerin noktaları veya hareketleri değiştirilerek nakledilmesi” şeklindeyse tashif, daha farklı bir değiştirmeyse tahrif olarak isimlendirilmiştir.²⁰ Örneğin İbn Hacer, Buhârî'nin bir tercemede (Menâkıb, 4) zikrettiği Eslem b. Efsâ isminin Cürçânî nüshasında Ef'â olarak nakledilmesinin tashîf olduğunu söyler.²¹ Yine İbn Hacer “*haddesenâ Süleyman b. Harb 'an Şu'be 'ani'l-Hakem*” senedindeki Şu'be isminin Küşmîhenî nüshasında Sa'îd olarak geçmesini “galat-ı fâhiş” olarak niteleyip bunu şöyle izah etmiştir: “Süleyman b. Harb'in şeyhleri arasında Sa'îd isminde olup da Hakem'den nakilde bulunan herhangi birisi yoktur.”²²

Burada bizim için önemli olan husus tanımlar veya neyin nasıl ifade edildiği değil, hadislerin yazımı ve nakli sırasında yapılan bu tür hataların varlığıdır. Bunların bir kısmı yazının, yani noktalama ve harekelemenin gelişmediği veya çok yaygın olarak kullanılmadığı ilk dönemlerin ürünüdür. Diğer kısmı ise yazım sırasında yapılan yanlışlıklardır ki, bu her dönem olabilecek bir kusurdur.

Hadisleri nakleden râvilerin hatalarının düzeltilmesi tartışma konusudur.²³ Fakat kitapların nakli sırasında yapılan hatalar kesinlikle düzeltilmelidir. Tashih denilen bu düzeltme işlemi aşağıda göreceğimiz üzere birkaç şekilde olmaktadır.

2.2. Nüshaların Tashihi

Bir nüshanın tashihi ya yazan kişi tarafından ya da daha sonra bunu okuyan bir âlim tarafından yapılır. Sadece dil uzmanlarının yaptığı tashihler de mevcuttur. Bu tashihlerin ayrıntıları, özellikle *Sahîh-i Buhârî* nüshaları üzerinde yapmış olduğumuz çalışmalar sonucunda elde ettiğimiz bilgilere göre kısaca şu şekildedir:

2.2.1. Asla Bakarak Tashih

İstinsah edilecek, yani aynısı yazılacak olan nüshaya asıl (*asl*) denir. Bu asıldan yazılacak nüsha ise kopya (*fer'*) adını alır.²⁴ Fakat asıl ve kopya kavramları izafidir; çünkü her bir kopya aynen yazılacağı zaman asıl adını alır. Mesela Yûnîni nüshasının birçok kopyası vardır. Bu kopyalardan en meşhuru olan Basrî nüshasının da birçok kopyası yazılmıştır ve Basrî nüshası Yûnîni nüshasına göre kopya, kendi kopyalarına göre asıl olmaktadır. Yûnîni

20 Ayrıca bk. Emrullah İşler, “Tashif”, *DİA*, XL, 128.

21 İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VI, 420.

22 Âsitâne, III, 30, 7. hamîş (Âsitane diye andığımız neşir, Bulak baskısının tıpkıbasımı olduğundan, sayfa numarası dâhil her yönüyle Bulak baskısının veya herhangi bir tıpkıbasımının aynısıdır).

23 Bunun için bk. Cuma Fethî, *Rivâyât*, s. 499.

24 Ayrıca bk. Abdullah Aydınlı, “Asıl (Hadis)”, *DİA*, III, 473.

nüshasının kopyalarına Yûnîni nüshası denmesinde olduğu gibi kopyalara genellikle asıl nüshanın adı verilir. Şayet kopyalar birden fazla kişi tarafından yazılmışsa önemli kopyalar için ayrı bir isim kullanılması da vakidir.

Nüsha yazılırken başka nüshalarda farklı olan veya karışıklık olması muhtemel yerlere *sah* (sahîh) kaydı konur. Bu kayıt, ilgili kelimenin özellikle kontrol edildiğini ve asıldaki ibarenin böyle olduğunu ifade eder. Şayet bu asıldaki kelimedede bir gariplik varsa ve nüshayı kopyalayan kişi bu asılda bir hata olabileceğini belirtmek istiyorsa tadbîb işareti, yani yarım sâd harfi koyar ve böylece “asılda bu şekilde geçtiğini ama burada bir sorun olduğunu” ifade etmiş olur.

Bir nüsha kopya edildikten sonra asla bakılarak tekrar gözden geçirilmeli ve yanlışlar varsa tashih edilmelidir. Titizlikle yazılmış nüshalarda her hadisten sonra bir daire işareti vardır ve bunların içine de bir nokta konmuştur. Bu daireler nüsha yazılırken boş bırakılır ve kontrol edildikçe içlerine noktalar konur.²⁵

2.2.2. Âlimlerin Tashihi

Kitaplar istinsah edilirken esas olan, kitabın aynen yazılmasıdır; âlim olmayan bir müstensihin anlamı kontrol ederek yazması mümkün değildir. Daha sonra bu nüshaları okuyan ilim ehli gerekli düzeltmeleri kenarlara kaydetmişlerdir. Bu yüzden bir nüshanın güvenilirliği, nüshada bulunan semâf kaydındaki muteber âlimlerin isimleriyle doğrudan alakalıdır. Kimlerin bu nüshayı baştan sona dinlediğini gösteren söz konusu kayıtlarda hadis hâfızlarının isminin bulunması, bu nüshanın onların onayından geçtiğini göstermektedir.

Bir kitabı yazan veya rivayet eden muhaddisin tashih kaydı veya dışarıdan dinleyen bir âlimin semâf kaydı kanaatimizce nüshada hiçbir hatanın olmadığına göstergesi değildir. Çünkü konu üç beş sayfalık bir yazı değil, yüzlerce sayfadan ve binlerce rivayetten oluşan bir kitaptır ve bunun baştan sona bu kişiler tarafından ayrıntılı bir şekilde kontrol edilmesi mümkün değildir. Tashih ve semâf kayıtlarının genel bir tashihi yansıttığı unutulmamalıdır.

2.2.3. Dilocilerin Tashihi

Hadisin veya nüshanın nakli sırasında dil açısından yanlışlıklar olabileceğinden hadisle ilgilenen dilocilerin tashihine ayrı bir önem verilmiştir. Nitekim Yûnîni, dönemin en ünlü dilocisi İbn Mâlik'e (ö. 672/1273-4) nüshasını okumuş ve onun yorumları doğrultusunda bazı tashihlerde bulunmuştur.²⁶ Yukarıda belirttiğimiz gibi önemli bir dilci olan Sagâni ise nüshasının kenarında “bütün nüshalarda böyledir ama aslında şöyle olmalıdır” türü notlarla dil yanlışlıklarına dikkat çekmiştir.²⁷

25 Yazma eserler içerisinde belli bir yerden sonra bu noktaların konulmadığı nüshalarda da mevcuttur; bu durum kontrol işleminin yarım kaldığını gösterir.

26 Tespit edebildiğimiz tek tashih örneği için bk. Âsitâne, IV, 187. Yûnîni'nin bu tashihe verdiği önem İbn Mâlik'e yapmış olduğu bu oturumları nüshasının baş kısmına kaydetmiş olmasından anlaşılmalıdır.

27 Bunun örnekleri için bk. Aydın, *Sagâni'nin Sahîh-i Buhârî Nüshası*, s. 71-3.

2.3. *Sahîh-i Buhârî* Nüshalarında Tashih

Yukarıda belirtildiği gibi *Sahîh*'in nüshaları arasındaki farklılıklara değinen isimler nüshalardaki hatalara çoğunlukla işaret etmiştir. Müstakil çalışma yapanlar ve Buhârî'ye şerh yazanlar yanlış sadece belirtirken nüsha sahipleri veya bunların râvileri kimi zaman bu tür bilgilerle nüshalarını düzeltmiştir. *Sahîh-i Buhârî* açısından önemli olan bazı isimlerin tashih örneklerini zikretmemiz, gerek nüsha farklarının mahiyetini kavramamıza gerekse tashih olgusunu daha somut olarak görmemize yardım edecektir.

2.3.1. Ceyyânî (ö. 498/1105)

Tespit edilebildiği kadarıyla “nüshalar arasındaki farkları ele alıp hatalı olanları tespit etme” konusunda dikkat çeken ilk kişi Endülüslü âlim Ebû Ali el-Ceyyânî el-Gassânî'dir. Yûnînî onun tashih uyarılarının bir kısmını nüshasının kenarlarında zikretmiştir. Yûnînî'nin gözden kaçırdığı yerlere örnek olarak şu haber zikredilebilir: Ceyyânî 7350. hadisin (İ'tisâm, 20) senesinde Süleyman b. Bilal isminin Firebrî nüshasında düştüğünü, Nesefî nüshasında ise mevcut olduğunu söylemiş ve bu ismin muhakkak olması gerektiğini vurgulamıştır.²⁸

2.3.2. Kadî İyâz (ö. 544/1149)

Kadî İyâz, *Sahîhayn* ve *Muvatta* hadislerindeki garib kelimelerin izahı yanında lafızların tashih ve zaptına tahsis ettiği eseri *Meşâriku'l-envâr alâ sihâhi'l-âsâr* adlı eserinde pek çok tashih örneği vermiştir. Bunlardan biri bizzat Yûnînî'nin Kadî İyâz'dan aktardığı şu örnektir: Hac, 63 ve 78'deki rivayetlerde Urve b. ez-Zübeyr'in *sümme haccetu me'a Ebi'z-Zübeyr* ifadesi bulunmaktadır. Küşmihenî ise muhtemelen bunun *ebî ez-Zübeyr* (babam Zübeyr) anlamında olduğunu fark edemeyip tâbiünden olan Ebû'z-Zübeyr ismini burada garipsemiş ve iki yerde de *me'a İbni'z-Zübeyr* şeklinde nakletmiştir. Kadî İyâz bu rivayetin bir tashif olduğunu belirtmektedir.²⁹

2.3.3. Sagânî (ö. 650/1252)

Sagânî daha çok dil yanlışlarına dair uyarılarda bulunmakla beraber rivayetlerle ilgili yanlışlara da işaret etmiştir. Mesela 1758. hadiste (Hac, 145) kendi nüshasında Ümmü Seleme ismi vardır. Sagânî diğer nüshalarda Ümmü Süleym isminin geçtiğini ve doğrusunun bu olduğunu belirtmiştir.³⁰

28 İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, XIII, 270. İbn Hacer elindeki nüshalarda bu ismin bulunduğunu söyleyerek itiraz etmektedir; ancak ileride değineceğimiz gibi Yûnînî nüshasında da bu isim yoktur.

29 Âsitâne, II, 152, 157. Zihni Efendi ilk rivayeti “Ebi'z-Zübeyr” olarak verdiği halde ikinci rivayette dalgınlığa düşerek bu ismi “İbni'z-Zübeyr” şeklinde kaydetmiştir (*Sahîhu'l-Buhârî* [Zihni Efendi neşrinin tıpkıbasımı], I-VIII, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992, II, 163, 169. Bu kaynak bundan sonra Çağrı olarak ifade edilecektir).

30 Sagânî, Damad İbrahim, nr. 266, vr. 204^b.

2.3.4. Yûnînî (ö. 701/1301-2)

Nüshası üzerinde yapmış olduğumuz incelemeye göre Yûnînî kendi nüshasını “olduğu gibi” nakletmeyi amaç edindiğinden genelde tashihe gitmemiş, ama çok önemseydiği diğer nüshalara ve Ceyyânî, Kadı İyâz gibi muteber isimlerin izahlarına bakarak hatalı olan yerlere muhakkak işaret etmiştir. Nitekim bir yerde geçen *hattâ lekad raeytü üridü en âhuze* ifadesi için kenarda şu notu düşmüştür: “Humeydî'nin [ö. 488/1095] *el-Cem' beyne's-Sahîhayn*'inde *hattâ lekad raeytünî üridü en âhuze* şeklinde geçmektedir ki, doğrusu da budur.”³¹ Yine 5568. hadisin (Edâhî, 16) metninde geçen Ebû Katâde ismiyle ilgili olarak Yûnînî doğrusunun Katâde olduğunu ve bu hadisin bir tekrarında (hadis no. 3997: Megâzî, 12) bu şekilde geçtiğini kenarda belirtmiştir.³²

Bunların yanında bizzat düzelttiği bazı yerler de mevcuttur. Mesela bir yerde kendi nüshasında “en-Nadr” olarak geçen ismin “el-Basrî” lafzından bozma bir hata olduğunu ve bu durumun hâfız imamların nüshalarından tahkik edildiğini söyler, kendi metnini de “el-Basrî” olarak kaydeder.³³

Bir de Yûnînî'nin ayrıca değinmediği ama Basrî'nin notlarından anlaşıldığına göre nüsha üzerinde sonradan düzelttiği bazı tashih örnekleri vardır. Örneğin metinde Cibrîl olarak geçen ve kenarda “bir nüshada *habr* şeklinde olduğu” belirtilen bir kelime, Basrî'nin anlattığına göre metne sonradan müdahaleyle *habr* şekline dönüştürülmüştür.³⁴ Bunun sonradan olduğu şuradan da bellidir ki, başka bir nüshada ne yazdığını kenarda göstermek için ana metinden bir farkı olması gerekmektedir; hâlbuki mevcut durumda iki kelime arasında bir fark bulunmamaktadır.³⁵

2.3.5. İbn Hacer (ö. 852/1448)

İbn Hacer kendi metnini oluşturmadığından Buhârî'nin nüshası üzerinde herhangi bir tashihte bulunmamışsa da *Fethu'l-Bârî* adlı şerhinde sayısız tashih uyarısı yaptığı görülür. Nitekim o *Sahîh*'teki 1373. hadisin (Cenâiz, 86) sonunda bulunan *zâde Gunder 'azâbu'l-kabri* şeklindeki mütâbaatın burada bulunmasının galat olduğunu, bazı nüshalarda 1372'nin sonunda bulunduğunu ve doğrusunun bu olduğunu belirtir.³⁶ Çünkü Gunder, yani Muhammed b. Ca'fer, Şu'be'nin en meşhur râvisidir ve Şu'be rivayeti, 1372. rivayettir. 1373'ün ne Şu'be'yle ne de Gunder'le bir ilgisi vardır.

31 Âsitâne, II, 65.

32 Âsitâne, VII, 103. Zihni Efendi de benzer bir açıklama yapmıştır (bk. Çağrı, VI, 239).

33 Konya, Yusuf Ağa, nr. 5555, vr. 289^b. Yûnînî'nin bu izahı Ezherli âlimlerce hazırlanan Buhârî baskısında yer almaz (bk. Âsitâne, IV, 151).

34 Konya, Yusuf Ağa, nr. 5555, vr. 590^a.

35 Ezherli âlimler bu ayrıntıyı belirtmemişler, ancak İbn Hacer'in şerhinden “Kadı İyâz'ın *Cibril* ifadesini fâhiş tashif olarak nitelediğini” naklettiği cümleleri aynen kaydetmişlerdir (Âsitâne, IX, 134).

36 İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, III, 183.

İbn Hacer'in çok ayrıntılı bir şekilde tahkik ettiği yerlerden biri 1168. hadisin (Teheccüd, 26) senesinde bulunan hatadır. Buradaki senedin *haddesenâ Süfyân kâle Ebü'n-Nadr haddesenî ebî 'an Ebî Seleme* kısmında geçen ve sadece bazı nüshalarda bulunan *ebî* lafzının yanlış olduğunu belirtirken şunları zikreder: Süfyân b. Uyeyne'nin naklettiği bu rivayet biraz önce geçmiştir (1161: Teheccüd, 24) ve orada Ebü'n-Nadr bu hadisi arada babası olmaksızın Ebû Seleme'den nakletmiştir. Humeydî bu hadise *Müsned'*inde yer verir; orada da Ebü'n-Nadr bunu Ebû Seleme'den rivayet eder. Ayrıca Ebü'n-Nadr'ın ne bu hadiste ne de başka bir hadiste babasından rivayeti bulunmaktadır; kim bunu eklerse hata yapmıştır.³⁷

İbn Hacer'in tashih örneklerinden biri de Yûnîni nüshasının aslına kendi el yazısıyla yazdığı nottur. Burada Yûnîni bir tercemede³⁸ geçen *'an Ömer ve'bni 'Avf* ifadesiyle ilgili olarak Kadı İyâz'dan “bunun yanlış yazıldığı, doğrusunun da Amr b. Avf olduğu” izahını nakletmektedir. İşte İbn Hacer bu notun hemen altında “söz konusu rivayetin Amr b. Avf el-Müzenî'den nakledilmiş olduğunu” belirterek Kadı İyâz'ın tashihi teyit etmekte,³⁹ şerhinde ise “bazı nüshalarda *'an Ömer* şeklinde geçtiğini ama bunun yanlış olduğunu” açıkça söylemektedir.⁴⁰

2.3.6. Abdullah b. Sâlim el-Basrî (ö. 1134/1722)

Yûnîni nüshasının en önemli kopyasını yazan Basrî için de önemli olan, bu nüshayı “olduğu gibi” nakletmektir. Aslı bu şekilde naklettiği gibi, iki kopyası ile bu asıl arasındaki farkları da titizlikle göstermiştir. Yirmi yıl kadar bu nüsha üzerinde çalıştığı nakledilen Basrî, bu süreç içerisinde İbn Hacer ve Kastallânî'den alıntılar yaparak hatalı gördüğü yerleri dipnotlarda belirtmiştir. Örneğin Basrî 1558. hadisin sonunda bulunan *ve zâde Muhammed b. Bekir* mütâbaatını naklettikten sonra “Yûnîni nüshasında bunun burada *sah* kaydıyla dipnot olarak bulunduğunu ama bazı nüshalarda *haddesenâ el-Hasen* sözünden önce [1557'nin sonunda] nakledilmiş olduğunu ve *Fethu'l-Bârî*'nin de buna delalet ettiğini” söylemiş ve “çünkü bu fazlalık Enes hadisiyle değil, Câbir hadisiyle alakalıdır” izahını yapmıştır.⁴¹ Biraz sonra göreceğimiz üzere Bulak baskısındaki tashihlerin önemli bir kısmı Basrî'nin notları doğrultusunda yapılmıştır.

37 İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, III, 35 (bu şerhe sonradan eklenen metinde *ebî* lafzı kaldırılmıştır). Zihni Efendi burayı tashih etmeden nakletmiştir (Çağrı, II, 52).

38 Buhârî, Hars 15 (2335. hadisten önce).

39 Konya, Yusuf Ağa, nr. 5555, vr. 188^a.

40 İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, V, 14. Ezherli âlimler, Kastallânî'den bu yönde açıklamalar nakletmelerine rağmen herhalde bütün nüshalarda böyle olduğundan herhangi bir tashihte bulunmamışlardır (Âsitâne, III, 106). Zihni Efendi de tashih yapmamayı tercih etmiştir (Çağrı, III, 70).

41 Âsitâne, II, 140.

3. Matbaa Döneminde *Sahîh*'in Tashihi ve Zihni Efendi

3.1. *Sahîh-i Buhârî* Baskıları

Bilebildiğimiz kadarıyla *Sahîh-i Buhârî* İslâm dünyasında ilk defa Hindistan'da, yukarıda değindiğimiz Ahmed Ali es-Sehârenfûrî tarafından basılmıştır (1270/1853). Bu baskıdaki ana metnin hangi nüshaya dayandığı net değildir. Elinde Yûnînî ve Sagânî nüshaları mevcut olan Sehârenfûrî'nin hadis ehlinin pek kullanmadığı “karma bir metin oluşturma” yolunu izlemesi ihtimal dâhilindedir; çünkü Yûnînî'nin ana metninde bulunan hataların birçoğu bu baskıda yoktur ancak Sagânî nüshasından ayrıştığı yerler de mevcuttur.

Mısır'daki ilk baskı Hindistan'dan on sene sonra yapılmıştır. 1280/1863 yılında Dâru't-Tibâ'a el-Kübrâ el-Mısriyye'de yapılan üç ciltlik bu neşrin musahhihi Muhammed Kitta el-Adevî (ö. 1862)⁴² iç kapaktaki ifadelerinde “bu baskıyı istisnai durumlar haricinde Kastallânî şerhindeki metne göre yaptıklarını” söylemekte, üçüncü cildin en sonundaki izahta da “kitabın tashihi için çok emek sarf ettiklerini” belirtmektedir.⁴³ Bu neşirde ilk defa Kastallânî şerhi içerisindeki ana metin nakledilmiş ve hamişlerde de metinle ilgili çeşitli açıklamalarda bulunulmuştur. Fakat *Sahîh* metni harekeli değildir.

Sahîh'in en bilinen baskısı Sultan II. Abdülhamid tarafından Ezherli âlimlere yaptırılan ve Bulak'taki Emîriye Matbaası'nda basıldığından “Bulak Baskısı” olarak bilinen neşirdir (1313/1895). Bu neşirde Yûnînî nüshasının Basrî kopyası kullanılmış ancak Ezherli âlimlerin özellikle belirttiği kimi yerlerde başka kopyalar ve nüshalar tercih edilerek metin tashih edilmiştir.

Sahîh'in bir diğer basımı İstanbul'da Mehmed Zihni Efendi tarafından gerçekleştirilmiştir. Son kısımda inceleyeceğimiz bu baskıda Zihni Efendi tarz olarak Adevî neşirini benimsediğinden nüsha farklarını nadiren yansıtmış, hamişlerde daha ziyade metinle ilgili açıklamalarda bulunmuştur. Adevî neşirinden farklı olarak o, Bulak neşirindeki harekelemeyi kendi neşrine taşımıştır.

Bugünkü *Sahîh* baskılarının neredeyse tamamında ve Buhârî şerhlerine eklenen metinlerde Bulak neşri kullanılmaktadır.

3.2. Bulak Baskısında Tashih Örnekleri

Ezherli âlimlerin yapmış olduğu bu baskıda Yûnînî ile Basrî'nin kenardaki notları doğrultusunda ve Yûnînî dışındaki nüshalara uygun olarak bazı tashihler yapılmıştır. Doğrudan konumuz olan bu tashihlerden tespit edebildiklerimiz şunlardır:

- Yûnînî'nin aslında 891. hadis (Cumua, 10) *haddesenâ Muhammed b. Yûsuf* şeklinde başlamaktadır. Kenarda ise bütün nüshaların hamişinde *haddesenâ Ebû Nuaym* olarak

⁴² Baskı ve ölüm tarihleri bu şekildedir. Muhtemelen bu neşir onun vefatının ardından basılabilmektedir.

⁴³ Bu baskı Süleymaniye Kütüphanesi'nde mevcuttur (bk. Hidiv İsmail, nr. 14).

yazdığı açıklaması ve tashih kaydı vardır. Bu açıklamaya binaen Ezherli âlimler burayı Ebû Nuaym olarak değiştirmiştir.⁴⁴ İbn Hacer, Muhammed b. Yusuf ifadesinin sadece Kerîme'den nakledilen bir nüshada bulunduğunu ve bazı nüshalarda iki ismin birden geçtiğini belirtmektedir.⁴⁵

- 1453. hadiste (Zekât, 37) geçen *musaddık* kelimeleri Yûnîni nüshasında *mussaddık* şeklindedir ve Basrî hem asılda hem de kopyasında bu şekilde olduğunu belirtmiştir.⁴⁶ Ezherli âlimler İbn Hacer'e ve Kastallânî'ye atıf yaparak bunu *musaddık* şeklinde tashih etmiştir.⁴⁷
- 1590. rivayetin (Hac, 45) sonundaki mütâbaat ifadesi Yûnîni nüshasında *Yahya 'ani'd-Dahhâk* şeklindedir ki, İbn Hacer'in belirttiğine göre Ebû Zer ve Kerîme nüshalarında böyledir. Hâlbuki burası Yahya b. ed-Dahhâk şeklinde olmalıdır; çünkü bu râvinin adı Yahya b. Abdullah b. ed-Dahhâk'tır. Ezherli âlimler bu şekilde düzeltmiştir.⁴⁸
- Yûnîni nüshasında *ve kâle Ebû Harîz 'aniş-Şa'bi...* mütâbaatı hem şu an bulunduğu yer olan hadisin sonunda hem de bâb başlığının sonunda olmak üzere iki yerde geçmektedir. İlkinde tadbîb işareti ve bir asılda olmadığını gösteren *lâ* işaretinin bulunduğunu Ezherli âlimler kaydetmiş ve isabetli bir tashihle burayı metinden kaldırmışlardır.⁴⁹
- Yûnîni nüshasında haşiyede belirtilen bir bölümü Ezherli âlimler metne almıştır. Çünkü Yûnîni kendi nüshasında düşen bu kısmın diğer nüshalarda mevcut olduğunu belirtmekte ve bu nüshaları tek tek zikretmektedir.⁵⁰
- Yûnîni'de Duâd b. Ebî'l-Furât olarak geçen isim, yine Basrî'nin açıklamaları doğrultusunda diğer nüshalara ve İbn Hacer'in *Takrîb*'ine uyularak Davud şeklinde yazılmıştır.⁵¹
- 7198. rivayetin (Ahkâm, 42) mütâbaatında geçen Abdullah b. Ebî Cafer isminin doğrusu Ubeydullah b. Ebî Cafer'dir. Basrî'nin kenardaki izahı doğrultusunda Ezherli âlimler burayı düzeltmiştir.⁵²

44 Âsitâne, II, 5.

45 İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, II, 302. Bu hadisin tekrarı (1068: Sücûdü'l-Kur'ân, 2) Muhammed b. Yusuf rivayetidir. Bu sebeple 891'in Ebû Nuaym ile başlaması Buhârî'nin "mümkün olduğunca aynı senedle tekrar etmeme" usûlüne daha uygundur. "Kerîme" nüshası ile "iki şeyhi birden zikreden" nüshanın varlığı ise kanaatimizce Buhârî'nin 891'de önce 1068'deki senedi aynen tekrarladığını, sonra bunu başka bir şeyhinden de dinlediğini yansıtın senedle değiştirdiğini, ama haşiyede belirtilen bu değişikliği bazı râvilerin iyi yansıtmadığını göstermektedir.

46 Konya Yusuf Ağa, nr. 5555, vr. 116^b.

47 Âsitâne, II, 116.

48 Âsitâne, II, 148.

49 Âsitâne, III, 171.

50 Âsitâne, IV, 172; Konya Yusuf Ağa, nr. 5555, vr. 296^b.

51 Âsitâne, VIII, 127.

52 Âsitâne, IX, 77.

- 7241. rivayetin (Temennî, 9) sonundaki Süleyman b. Mugîre mütâbaatı Yûnînî nüshasında 7240'ın sonundadır. Basrî'nin uyarıları ve İbn Hacer'den yaptığı nakiller sebebiyle Ezherli âlimler burayı düzeltmiştir.⁵³
- 7350. rivayetin (İ'tisâm, 20) senesinde bulunan Süleyman (b. Bilâl) ismi Yûnînî nüshasında yoktur. İbn Hacer'in açıklamaları ve tashihi doğrultusunda Ezherli âlimler bunu eklemiştir.⁵⁴
- 7537. rivayette (Tevhîd, 50) et-Teymî olarak geçen isim Yûnînî nüshasında et-Temîmî şeklindedir. Kastallânî'nin bunun yanlış olduğuna dair uyarısını dikkate alan Ezherli âlimler burayı düzeltmiştir.⁵⁵
- 7543. hadisin (Tevhîd, 51) sonunda *fe-raeytühû yücâniû 'aleyhâ el-hicârete* ifadesi geçmektedir. Ezherli âlimlerin belirttiğine göre Yûnînî nüshasında *yücâniû* yerine *yahneu* kelimesi mevcuttur. Fakat sözlüklerde *yahneu* bu anlamda değildir; ya *yücâniû* ya da *yahni* olmalıdır.⁵⁶

Yukarıda kaydettiğimiz tashihlerin tamamı doğrudur; çünkü bunlar Buhârî'nin değil, *Sahîh*'i nakleden nüshalardan bazılarının hatasıdır.

3.3. Mehmed Zihni Efendi

3.3.1. Hayatı ve İlmî Kişiliği

1262/1846 doğumlu Mehmed Zihni Efendi İslâmî ilimlerin hemen her sahasında söz sahibi olabilecek donanıma sahip bir âlimse de özellikle zamanın önde gelen Arapça mütehasıslarından biri olarak tanınmıştır. Galatasaray Mekteb-i Sultânîsi ve Mekteb-i Mülkiyye'de Arapça, fıkıh ve kelam öğretmenliklerinde; Meclis-i Maârif azalıklarında bulunarak Osmanlı ilim ve kültürünün gelişmesine büyük hizmetler etmiş, bilhassa Arapça öğretimi ve fıkıh ilmi hususunda büsbütün yeni ve faydalı bir çığır açmıştır.⁵⁷ Cumhuriyet döneminden önce yazılmış en derli toplu ilmihal olan *Nimet-i İslâm, Meşâhîru'n-nisâ, el-Müntehab, el-Muktedab* kitapları ile *Sahîh-i Buhârî* ve *Sahîh-i Müslim* neşirleri onun en önemli eserleri konumundadır. Zihni Efendi'nin daha çok Arapça ve fıkıh alanlarında öne çıktığı halde *Sahîhayn*'i tashih ederek İstanbul'da neşreden ilk kişi olması, kanaatimizce onun matbaada musahhîh olarak çalışmasıyla elde ettiği dikkat ve tecrübe ile yeni tarz eserler yazmasından anlaşılan yenilikçi ve cesur yönünün birleşiminin sağladığı bir durum olmalıdır.

53 Âsitâne, IX, 85.

54 Âsitâne, IX, 107.

55 Âsitâne, IX, 157.

56 Âsitâne, IX, 158. Hâlbuki bu rivayetin *Sahîh*'teki tekrarlarından ikisinde *yecneu* ifadesi vardır. Buna göre *yücâniû* yerine, *yahneu* ile yazımı aynı olan ve sadece bir noktası unutulmuş *yecneu* kelimesiyle tashih edilmesi daha uygundur.

57 Ermîş, *Mehmed Zihni Efendi*, s. 63.

Olgun bir kişiliğe ve güzel bir ahlâka sahip olduğu belirtilen Zihni Efendi'yle ilgili kaydedilen şu bilgi onun bu yönünü gösterir: Bulunduğu bir mecliste dönemin iyi yazarlarının sayıldığı bir gazete yazısı gündeme gelince Zihni Efendi bu listede Mustafa Sabri'nin (ö. 1954) de bulunması gerektiğini belirtir. Kendisine “ama o sizi de tenkit ediyor” denildiğinde ise şu cevabı vermiştir: “Beni de tenkit etse o genç iyi yazıyor!”⁵⁸

3.3.2. *Sahîh-i Buhârî* Baskısı

Zihni Efendi daha önce belirttiğimiz gibi *Sahîh-i Buhârî*'nin İstanbul'daki ilk basımını yapan kişidir. İki yıllık bir çalışma sonrasında Matbaa-i Âmire diye bilinen Dârü't-Tibâ'a el-Âmire'de 1315/1898 yılında yapılan bu neşrin çoğunlukla Kastallânî şerhine uygun olarak yapıldığı, kitabın başındaki notta belirtilmektedir. Kitabın en sonunda da Mısır'da basılan iki metinle karşılaştırılarak tashih yapıldığı Mehmed Zihni Efendi tarafından açıklanmakta ve Mısırlı musahhirlere teşekkür edilmektedir.⁵⁹ Zihni Efendi tashihlerin bir kısmını da Aynî'nin şerhine göre yapmıştır ki, ileride bazı örneklerini göreceğimiz gibi bunlara ayrıca işaret etmiştir.

Zihni Efendi'nin çalışmasında “sadece tashihle iktifa edilmemiş; metinler üzerine doğru okuyup anlamayı kolaylaştıracak hareketler konularak sayfa kenarlarına bazı açıklayıcı notlar ilave edilmiştir. Bu notlarda kelimelerin sarf ve lügat yönünden açıklaması, hadisin başka bir rivayetinde veya *Sahîh-i Buhârî*'nin başka nüshalarında bulunan lafız fazlalığı, eksikliği veya lafız farkı, lafız üzerinde bulunan hareketlerin değişik ihtimalleri gibi hususlara da yer verilmiş, gerektiğinde şerhlerine bakılması istenmiştir.”⁶⁰ Mehmed Zihni'nin bu neşri aynen basılmış, eklenen bâb numaraları ve fihristle kitap daha kullanışlı hale gelmiştir.⁶¹ Çalışmamızda eserin bu baskısı kullanılmıştır.

3.4. Zihni Efendi'nin Tashihlerinin Değerlendirilmesi

Öncelikle Mehmed Zihni Efendi'nin Yûnînî nüshasını basarken yapmış olduğu tashihlerin nasıl tespit edildiği hususunda birtakım bilgilerin verilmesi uygun olacaktır. Buhârî'nin *el-Câmi'u's-sahîh*'inin okunması esnasında, eserdeki bazı isim ve ifadelerde hataların olduğu görülmüş, *Sahîh* nüshaları ve şerhlerine gidildiğinde ise hatanın bazı nüshalardan kaynaklandığı ve bu haliyle mevcut neşirlere de yansdığı anlaşılmıştır. Tespit ettiğimiz ve hatalı olduğunu düşündüğümüz yüzden fazla maddede Zihni Efendi'nin neşri incelenmiş ve onun bazı yerleri tashih ettiği, bazı tashihlerinin isabetli olmadığı, bazı yerleri ise gözden kaçırdığı fark edilmiştir. Tespit edilebilen doğru tashihler, hadis numaralarını

58 Ermiş, *Mehmed Zihni Efendi*, s. 262.

59 *Sahîhu'l-Buhârî* (haz. Mehmed Zihni Efendi), I, 1, VIII, 219. Kitabın orijinal baskısı İSAM Kütüphanesi'nde mevcuttur.

60 Ermiş, *Mehmed Zihni Efendi*, s. 124.

61 *Sahîhu'l-Buhârî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992).

aldığımız baskıda⁶² – ve diğer birçok baskıda – tashih edilmemiş olarak mevcuttur; çünkü Yûnîni nüshasında bu şekilde geçmektedir. Hadisleri numaralandırma gibi birçok artısı olan bu baskıda ve Yûnîni'nin ana metnini aynen basan diğer baskılarda, yıllarca önce yapılmış olan tashihlerin bile olmayışı bu baskılar için bir kusur olduğu gibi Zihni Efendi için önemli bir fazilettir.

3.4.1. İsbetli Tashihleri

- 137. hadisin (Vudû', 4) senedi *'ani'z-Zührî 'an Sa'id b. el-Müseyyeb 'an Abbâd* şeklindedir.

Burası *ve 'an Abbâd* şeklinde olmalıdır. Yani bu hadisi Sa'id, Abbâd'dan nakletmemiş; bilakis Zührî hem Sa'id'den hem de Abbâd b. Temîm'den nakletmiştir.

İbnü'l-Müseyyeb'in Abbâd'dan rivayeti olmadığı gibi⁶³ hadisin iki tekrarında da Zührî'den sonra sadece Abbâd ismi vardır.⁶⁴ Çünkü Süfyan'ın bazı râvileri bunu *'an Sa'id b. el-Müseyyeb ve 'an Abbâd* şeklinde aktarıırken bazıları sadece *'an Abbâd* diyerek nakletmiştir. Mehmed Zihni Efendi burayı tashih ederek nakletmiştir.⁶⁵

- 253. hadisin (Gusl, 3) sonunda Buhârî'nin şu ifadesi nakledilmektedir: *ve kâle Yezîd b. Harun ve Behz ve'l-Cüddî 'an Şu'be kadre sâ'in.*

Bu ifadeler 251. hadis olan Şu'be rivayetiyle alakalıdır ve orada zaten geçer. Bu tekrarın bir göz kayması sonucu olduğu ve sonradan bu yanlışın düzeltilmediği çok açıktır. 253'ten sonraki bu ifadeler kaldırılıp yerine şu açıklama konulmalıdır: *Kâle Ebû Abdillâh: Kâne İbnu 'Uyeyne yekûlu aḥîren 'ani'bnî Abbâs 'an Meymûne, Ve's-sahîhu mâ revâhu Ebû Nuaym.* Çünkü Yûnîni'nin kenarda belirttiği diğer nüshalarda sadece bu açıklama vardır.⁶⁶

Yûnîni'nin en muteber kopyasını yazan Abdullah b. Sâlim el-Basrî mevcut durumun Yûnîni'nin aslından kaynaklandığını, Mekkî kopyasında bunun düzeltildiğini açıklar.⁶⁷ Mehmet Zihni Efendi burada doğru bir tashihte bulunarak sadece olması gereken izahı nakletmiştir; çünkü onun dikkate aldığı Kastallânî şerhinde sadece bu vardır ve farklı bir nüsha kaydı bulunmamaktadır.⁶⁸

- 292. hadisin (Gusl, 29) sonu şöyle bitmektedir: *Kâle Yahyâ ve ahberani Ebû Seleme enne 'Urve b. ez-Zübeyr ahberehû ennehû semî'a zâlike min Rasûli'llâh.* Ayrıca 291'de *vecebe'l-gaslu*, 293'ün sonunda da *el-gasli aḥvat* ifadeleri geçmektedir.

62 *Sahîhu'l-Buhârî* (Beirut: Dâru'l-Erkam, ts.).

63 İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, I, 191-2.

64 Buhârî, Vudû', 34 (177); Buyû', 5 (2056).

65 Çağrı, I, 43.

66 Âsitâne, I, 60.

67 Basrî, *Diyâü's-sârî*, IV, 158-9.

68 Çağrı, I, 68; Kastallânî, *İrşâd*, I, 318.

Urve b. ez-Zübeyr isminden sonra olması gereken *ahberekû enne Ebâ Eyyûb ahaberekû* kısmı yanlışlıkla düşmüştür. Bu cümlemin eklenmesi gerekir; çünkü Urve tâbiin neslinden olduğundan onun Hz. Peygamber'den hadis işitmesi mümkün değildir. Yûnî'nin belirttiğine göre düşen bu kısım birçok nüshada mevcuttur.⁶⁹ Diğer yandan iki yerde geçen *gasl* ifadesi *gusl* olmalıdır; çünkü bu iki yerde yıkamadan değil, yıkanmadan bahsedilmektedir. Mehmed Zihni düşen kısmı eklediği gibi iki kelimeyi de *el-guslû* şeklinde harekelemiştir; çünkü Kastallânî bu senedi tam olarak nakleder ve iki kelimeyi de *gusl* olarak belirtir.⁷⁰

- 313. hadisin (Hayd, 12) senedi şu şekildedir: ... *'an Eyyûb 'an Hafsa – kâle Ebû 'Abdillâh: ev Hişâm b. Hassân 'an Hafsa 'an Ümmi 'Atiyye 'ani'n-Nebî – kâlet: Künnâ nünhâ...*

Rivayetin sonunda da *kâle ravâhu Hişâm b. Hassân 'an Hafsa 'an Ümmi 'Atiyye 'ani'n-Nebî* ifadesi vardır.⁷¹

Baş kısımda bulunan ve Buhârî'ye (Ebû Abdullah) atfedilen *ev Hişâm... 'ani'n-Nebî* ifadesiyle ne anlatılmak istendiği tam anlaşılammaktadır. Çünkü metnin başında *kâlet* kelimesinin bulunması bir yana ve *künnâ nünhâ* şeklinde başlayan bir rivayetin senedinin *'ani'n-Nebî* ifadesiyle bitmesi mümkün değildir. Burada diğer bir râvinin farklı nakli belirtilmek istendiği anlaşılmaktadır ancak bu farklı nakil en sonda zaten kayıtlıdır.

Diğer yandan bu fazlalık kısım ile hadisin sonunda bulunan mütâbaatı beraber nakleden sadece Kerîme nüshasıdır; diğerlerinde *kâle Ebû 'Abdillâh... 'ani'n-Nebî* kısmı yoktur. Kastallânî baştaki fazlalığı metin olarak kaydetmeyip sadece belirtmiş, buna uygun olarak Zihni Efendi bu ifadeyi kaldırmıştır.⁷²

- 643. hadisin (Ezân, 28) sonunda şu cümle vardır: *Ve kâle'l-Hasen... lem yu'î'hâ.*

Bu cümle bir sonraki bâbın başlığından sonra aynen nakledilmektedir ve ilgili olduğu yer de orasıdır. 643'ten sonra verilmesinin bir yanlışlık sonucu olduğu açıktır; nitekim birçok nüshada bu kısım yoktur.⁷³ Zihni Efendi doğru bir tashihle burayı kaldırmıştır; çünkü Kastallânî burayı metin olarak nakletmez ve sadece bir nüshada bulunduğunu belirttiği bu fazlalığın bir sonraki bâbda zaten geçtiğini, asıl yerinin de orası olduğunu söyler.⁷⁴

- 854. hadisin (Ezân, 160) sonundaki açıklamalar şu şekildedir: *Ve kâle Mahled b. Yezîd 'ani'bni Cüreyc: "illâ netnehû." Ve kâle Ahmed b. Sâlih 'ani'bni Vehb: "Utiye bibedr – Kâle İbn Vehb: ya'ni tabakan – fihi huðarât." Ve lem yezkur el-Leys ve Ebû Safvân 'an Yûnus kîssate'l-kıdr; felâ edri hüve min kavli'z-Zühri ev fi'l-hadis.*

69 Âsitâne, I, 66.

70 Çağrı, I, 76; Kastallânî, *İrşâd*, I, 339.

71 Âsitâne, I, 69.

72 Kastallânî, *İrşâd*, I, 352; Çağrı, I, 80.

73 Âsitâne, I, 131.

74 Çağrı, I, 158; Kastallânî, *İrşâd*, II, 24.

855'inci hadisin sonunda da şu açıklama mevcuttur: *Ve kâle Ahmed b. Sâlih ba'de hadisi Yûnus 'ani'bni Şihâb ve hüve yûşbitu kavle Yûnus.*

Sadece *ve kâle Maḥled b. Yezid 'an İbni Cüreyc: illâ netnehû* açıklaması 854. hadisle ilgilidir. Bu cümleden sonraki *ve kâle Ahmed b. Sâlih 'ani'bni Vehb* diye başlayan açıklamalar asıl yerine, yani 855. hadisin sonuna alınmalıdır. 855'in sonunda bulunan ve daha sonrakilerin bir yorumuna benzemekle beraber ne anlama geldiği tam anlaşılabilen son cümle ise başka bir nüshada olmadığından kaldırılmalıdır.

Yûnî'nin belirttiğine göre bu açıklamalar Ebû Zer, Asîlî, İbn Asâkir ve Sem'ânî nüshalarında 855. hadisin sonundadır ve bu nüshalarda en sondaki açıklama (*Ve kâle Ahmed b. Sâlih ba'de hadisi Yûnus...*) da yoktur.⁷⁵ Mehmed Zihni ilgili kısmı 855'in sonuna almış ve en sondaki açıklamayı tamamen kaldırmıştır; çünkü Kastallânî bu kısmı doğru yerde nakleder, en sondaki açıklamayı ise metin dışı olarak belirtir.⁷⁶

- Ezân bölümünün 163. bâb başlığı şu şekildedir: *Bâbu intizârî'n-nâsi kıyâme'l-imâmi'l-âlim.*

Bu bâb başlığının tamamen kaldırılması gereklidir.

162. bâb kadınların gece ve sabah karanlığında camiye çıkmasıyla ilgili bir başlık taşımaktadır: *Bâbu ḥurûci'n-nisâi...* Buradaki iki hadis (864, 865) bu konuyla ilgili olduğu gibi, bahsetmekte olduğumuz 163. bâb başlığından sonra gelen dört hadis de aynı konuyla ilgilidir. Evet, söz konusu başlıktan sonraki hadiste (866) bu başlıkta belirtilen konu da vardır; ama ondan sonraki üç hadisin bu konuyla hiçbir ilgisi bulunmaz. İbn Hacer'in naklettiğine göre sadece Kerîme nüshasında bulunan bu bâb başlığı⁷⁷ İbn Asâkir, Ebû Zer ve Asîlî nüshalarında yoktur.⁷⁸ Mehmed Zihni bu bâb başlığını kaldırmıştır; çünkü Kastallânî metin dışı olarak kaydettiği bu bâb başlığının buraya uygun olmadığını söylemektedir.⁷⁹ Buhârî'nin bâb başlıklarına tahsis edilmiş İbnü'l-Müneyyir (ö. 683/1284) ve Şah Veliyyullah (ö. 1176/1762) gibi âlimlerin eserlerinde bu bâba yer verilmez. Çünkü İbnü'l-Müneyyir, Asîlî nüshasını kullanır ve bu kısmın o nüshada olmadığı yoktur. Şah Veliyyullah'ın kaynağı ise İbn Hacer'dir.

- 874 ve 875. hadisler (Ezân, 164) ve bunların bulunduğu bâbın başlığı.

Bu bâbın tamamı, yani bâb başlığı ve iki hadisi *Sahîh*'in yeni baskılarından çıkarılmalıdır; çünkü bu bâbın biraz öncesinde hem bâb başlığı hem de hadisler aynen mevcuttur.⁸⁰

75 Âsitâne, I, 170-1.

76 Çağrı, I, 207-8; Kastallânî, *İrşâd*, II, 147.

77 İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, II, 280.

78 Âsitâne, I, 172.

79 Çağrı, I, 210 (bu baskıda diğerleriyle uyum için 162. bâbdan sonra 164. bâba geçilmiş; fakat 163. bâbın niye atlanıldığına dair hiçbir açıklama yapılmamıştır); Kastallânî, *İrşâd*, II, 152.

80 870. ve 871. hadisler ve aynı ifadeleri içeren bâb başlığı.

Buhârî'nin hadisleri tekrarlama usûlünde bir bâbı hem de bir sayfa arayla aynen tekrar etme yoktur.

Ebû Zer nüshasında bu tekrar yoktur⁸¹ ve İbn Hacer bu fazlalığı içeren nüshadan hiç bahsetmemektedir.⁸² Zihni Efendi doğru bir tashihle bu fazlalık kısmı kaldırmıştır.⁸³

- 1048. hadisten önceki başlıkta (Küsûf, 6) *Bâbu kavli'n-Nebî: Yuhavvifu'llâhu 'ibâdehû bi'l-küsûf. Ve kâle Ebû Mûsâ 'ani'n-Nebî* ifadesi geçmekte, 1048'den sonraki mütâbaat ifadelerinin en sonunda *tâbe'ahû Eş'as 'ani'l-Hasen* denilmektedir.

Bu haliyle Ebû Musa'nın naklettiği rivayet kısmı atlanmış gibi durmaktadır; hâlbuki onun rivayeti başlıkta zaten belirtilmiştir. Bu sebeple burası, Yûnîni'nin belirttiği diğer nüshalarda olduğu gibi⁸⁴ *kâlehû Ebû Mûsâ* şeklinde kaydedilmelidir.

Mütâbaat ifadelerinde ise sıralamada bir hata yapılmıştır. Çünkü Buhârî burada, başlıkta kullandığı ifadeyi nakletmeyenleri belirtmektedir; en son kısım ise bunu nakledenlerle ilgilidir. İbn Hacer'in kaynaklardan naklettiği üzere Eş'as bu cümleyi aktarmaz ve bu sebeple söz konusu ifade ilk cümleden sonraya alınmalıdır. Onun belirttiğine göre bu kısmı en sonda zikreden sadece Kerîme'dir.⁸⁵ Zihni Efendi iki yeri de tashih etmiştir; çünkü Kastallânî metin olarak diğer nüshalarda yazanı nakletmiş, Yûnîni nüshasındaki ana metni ise sadece belirtmiştir.⁸⁶

- 1071. hadisten önceki Sücûdü'l-Müslimîn me'âl-müşrikîn bâbında (Sücûdü'l-Kur'ân, 5) *ve kâne İbn 'Umer yescüdü 'alâ vuğûin* ibaresi bulunmaktadır.

İbn Hacer çoğunluğun burayı *'alâ gayri vuğûin* şeklinde naklettiğini ve doğrusunun da bu olduğunu, çünkü İbn Ömer ve Şa'bî'nin bu görüşte olduğunu kaynaklarda geçtiğini belirtmektedir.⁸⁷ Zihni Efendi'nin tashihi bu şekilde olmuştur; çünkü Kastallânî *gayr* kelimesini metinde nakletmiş ve bunun bulunmasının daha doğru olduğunu söylemiştir.⁸⁸

- 1172. hadisin (Teheccüd, 29) sonunda zikredilen mütâbaat ifadeleri 1173'ün sonunda sıralaması değiştirilerek tekrarlanmaktadır. 1172: *...kâle İbn Ebi'z-Zinâd... tâbe'ahû Kesîr b. Ferkad...* 1173: *...tâbe'ahû Kesîr b. Ferkad... ve kâle İbn Eb'z-Zinâd...* Hâlbuki burada tek bir hadis rivayeti vardır⁸⁹ ve bu rivayetle ilgili mütâbaat bilgilerini içeren ifadeler gereksiz yere tekrar edilmektedir.

81 Âsitâne, I, 173-4.

82 İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, II, 280-1

83 Çağrı, I, 211.

84 Âsitâne, II, 36.

85 İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, II, 430.

86 Çağrı, II, 26; Kastallânî, *İrşâd*, II, 268.

87 İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, II, 443. Yûnîni ise elindeki nüshalardan sadece Ebû Zer'in böyle naklettiğini söyler (Âsitâne, II, 41).

88 Çağrı, II, 32; Kastallânî, *İrşâd*, II, 283.

89 İki numara verilmesinin sebebi, İbn Ömer'in rivayetin ilk kısmını doğrudan naklederken ikinci kısmını ablasından

Zihni Efendi bunlardan sadece birini kaydederek doğru bir tashihte bulunmuştur.⁹⁰ Fakat burada farklı bir ifadesi nakledilen İbn Ebî'z-Zinâd'ın rivayeti sona alınsaydı daha güzel olurdu ki, Yûnînî'nin ana metninde en sonda bulunan mütâbaat ifadeleri aynen bu şekildedir.⁹¹

- 1334. hadisin (Cenâiz, 64) sonundaki mütâbaat ifadeleri *ve kâle Yezîd b. Harun ve 'Abdüssamed 'an Selîm: Ashame. Ve tâbe'ahû 'Abdüssamed* şeklindedir. Sondaki Abdüssamed mütâbaatı bir önceki cümlede zaten zikredilmiştir; bu haliyle anlamsız bir tekrar oluşturmaktadır.⁹² Zihni Efendi son kısmı kaldırarak bu hatayı tashih etmiştir; çünkü Kastallânî metni böyle nakletmiş, Yûnînî nüshasındaki durumdan hiç bahsetmemiştir.⁹³
- 1458. hadiste (Zekât, 41) *enne'llâhe ferada 'aleyhim zekâten min emvâlihim ve türaddü 'alâ fukarâihim* ifadesinin aslında *zekâten tü'hazu min emvâlihim* şeklinde olması gerektiği açıktır. Bulak baskısını yapan Ezherli âlimler bu kelimenin Kastallânî'de mevcut olduğuna işaret etmekle yetinmiş, Zihni Efendi ise bu kelimeyi eklemiştir.⁹⁴
- Buyû' bölümündeki 95. bâbın⁹⁵ başlığında yapılan nakiller içerisinde *sünnetukum beynekum ribhan* ifadesi geçmektedir.

Ebû Zer nüshasında olmayan⁹⁶ *ribhan* kelimesinin burada bir anlamı yoktur. Hemen altına denk gelebilecek bir yerde geçen ve orada bir anlamı olan *ribhan* kelimesi muhtemelen göz kayması sonucu buraya da yazılmıştır. Zihni Efendi bu kelimeyi kaldırmıştır; çünkü Kastallânî bazı nüshalarda geçen bu kelimenin burada bulunmasının yanlış olduğunu söylemektedir.⁹⁷

- 2620. hadiste (Hibe, 29) Hz. Esmâ' bt. Ebî Bekr'in ifadesi *kultu: ve'hye (ve hiye) râgibe, e-fe-asilu ümmî?* şeklinde baş kısmı eksik olarak geçmektedir. Kastallânî burayı *inne ümmî kadimet ve'hye râgibe...* olarak naklettiğinden⁹⁸ Zihni Efendi de bu şekilde neşretmiştir.⁹⁹

nakletmesidir. Tekrarları gösterirken büyük bir kolaylık sağlayan bu uygulama, hadislerin toplam sayısını şişirmekte ve bu örnekteki gibi bazı karışık yerlerde yanlışın devam etmesine sebep olmaktadır.

90 Çağrı, II, 53.

91 Âsitâne, II, 57.

92 Büyük bir ihtimalle bunun sebebi, Müstemlî'nin *ve kâle Yezîd b. Harun 'an Selîm: Ashame. Ve tâbe'ahû 'Abdüssamed* şeklindeki nüshası ile diğerlerinin *ve kâle Yezîd b. Harun ve 'Abdüssamed 'an Selîm: Ashame* şeklindeki nüshasının (İbn Hacer, *Fethu'l-Bâri*, III, 158) Kerime tarafından birleştirilmek istenmesidir.

93 Çağrı, II, 91; Kastallânî, *İrşâd*, II, 431. Aslında buradaki sorun tam olarak çözülmemiştir; çünkü bu tashih sonrasında bile metinde bulunan isim ile mütâbaatta geçen isim aynıdır. Yani mütâbaatın neden zikredildiği anlaşılmamaktadır. Fakat elimizdeki nüshaların çoğu bu şekilde olduğundan buradaki sorunu çözmek kolay değildir. Bu sorun başka bir incelememizde çözülmeye çalışılmıştır.

94 Âsitâne, II, 119; Çağrı, II, 125.

95 *Bâbu men ecrâ emra'l-emsâri...*

96 Âsitâne, III, 79.

97 Çağrı, III, 36; Kastallânî, *İrşâd*, IV, 96.

98 Âsitâne, III, 164. Ezherli âlimler Kastallânî şerhinde bu kısmın olduğunu kenarda belirtmişlerdir.

99 Çağrı, III, 142.

- 3608 ve 3609’uncu hadislerde (Menâkıb, 25; 34 ve 35. hadisler) “*fityân/gençler*” kelimesi geçmektedir.

Bu kelime yanlış yazılmıştır. Doğrusu “*fietâni/iki grup*” şeklindedir.¹⁰⁰ “Gençler savaşacak” ifadesinin burada bulunması pek anlamlı değildir. “İki grup savaşacak” ise doğru anlatımdır ve devamında gelen “**ikisinin** davası birdir” cümlesine uygun olan da budur. Mehmed Zihni Efendi, Kastallânî nüshasında *fityân* şeklinde geçtiğini ve bunun bir tashif olduğunu belirterek Aynı şerhindeki *fietâni* lafzını tercih etmiştir.¹⁰¹ Yünînî’de *fityân* yazılmasına rağmen kenarda bu kelimeyle ilgili olarak “hamişte *fietâni* olarak düzeltilmiştir” kaydı mevcuttur.¹⁰²

- 3720. hadis (Fezâilü ashâbi’n-Nebî, 13) *haddesenâ Ahmed b. Muhammed ahberenâ Hişâm b. ‘Urve* şeklinde başlamaktadır. Bu iki isim arasında *ahberenâ ‘Abdullâh* (b. Mübârek) kısmı Yünînî’de düşmüştür.¹⁰³ Ebû Zer nüshasında mevcut olan bu isim burada muhakkak olmalıdır; çünkü Ahmed el-Mervezî’nin (ö. 235/850) Hişâm’dan (ö. 146/763-4) rivayeti yoktur ve onun *Sahîh*’teki diğer on sekiz rivayeti de İbnü’l-Mübârek’tendir. Kastallânî şerhinde Abdullah kısmı mevcut olduğundan Zihni Efendi bunu eklemiştir.¹⁰⁴
- 4689’un (Tefsîr, Yusuf, 2) senedindeki isim Yünînî’nin metninde Abdullah olarak geçmektedir.¹⁰⁵ Bu ismin doğrusu Ubeydullah’tır. Nitekim bu sened 3383’ün (Ehâdîsu’l-enbiyâ, 19) sonunda tekrarlanmaktadır ve orada Ubeydullah şeklindedir. Ebû Zer haricindeki nüshalarda Abdullah şeklinde geçtiğini belirten Kastallânî bunu Ubeydullah olarak nakletmiş, Zihni Efendi de bu şekilde tashih etmiştir.¹⁰⁶
- 6057. hadisin (Edeb, 51) senedinde *haddesenâ İbn Ebi Zi’b ‘ani’l-Makburî ‘an Ebî Hüreyre* şeklinde geçen kısımda Sa’îd el-Makburî ile Ebû Hüreyre arasında bulunan *‘an ebîhi* ifadesi düşmüştür. Ebû Zer nüshasında¹⁰⁷ ve İbn Ebi Zi’b’in *Sahîh*’teki diğer tarikinde¹⁰⁸ bu kısım mevcuttur. Zihni Efendi *‘an ebîhi* ifadesini eklemiştir; çünkü Kastallânî bu ifadeyi şerhinde zikretmiş ve kullandığı Yünînî kopyasında bu kısmın bulunduğunu belirtmiştir.¹⁰⁹ Buradaki hatanın Buhârî’ye ait olma ihtimali de vardır; ancak bu rivayetin aslında *‘an ebîhi* kısmı mevcut olduğundan Ebû Zer nüshasındaki gibi *‘an ebîhi* lafzıyla kaydedilmesi gerekmektedir.
- 7095. hadis (Fiten, 16) *Haddesenâ İshak el-Vâsitî, haddesenâ Halef* şeklinde başlamaktadır.

100 *Fityân* ile *fietân* kelimelerinin noktasız yazılışı aynıdır.

101 Çağrı, IV, 178.

102 Âsitâne, IV, 200.

103 Âsitâne, V, 21.

104 Kastallânî, *İrşâd*, VI, 122; Çağrı, IV, 211.

105 Âsitâne, VI, 76 (Ebû Zer nüshasında Ubeydullah şeklinde olduğu hamişte belirtilir).

106 Kastallânî, *İrşâd*, VII, 177; Çağrı, V, 216.

107 Âsitâne, VIII, 17

108 1903: Savm, 8.

109 Çağrı, VII, 87; Kastallânî, *İrşâd*, IX, 44. Kastallânî, Yünînî nüshasının Mizzi kopyasını kullanmıştır.

Buradaki isim Halef değil, Hâlid olmalıdır. Anlaşılan o ki, Hâlid isminin elifsiz yazılışı ile Halef isminin yazılışı çok yakın olduğundan isimler karıştırılmıştır. Yanlışlığın kaynağı olan Yûnînî nüshasında bu isim Halef olarak geçse de kenarda şu açıklama vardır: Ebû Zer, Asîlî, İbn Asâkir ve Sem'ânî nüshalarında Hâlid şeklindedir.¹¹⁰ Kastallânî bu ismi Hâlid olarak naklettiğinden Zihni Efendi de bu şekilde düzeltmiştir.¹¹¹

- 7416. hadisten (Tevhîd, 20) önce *ve kâle 'Ubeydullâh b. 'Amr 'an 'Abdilmelik: Lâ şahsa ağyeru mine'llâhi* ifadesi mevcuttur.

Bu cümle 7416. hadisin mütâbaatıdır; bu sebeple ondan sonraya alınmalıdır.¹¹² Ebû Zer nüshasında doğru yerde olan bu cümleyi Kastallânî de hadisten sonra kaydetmiş, Zihni Efendi'nin tashihi de bu şekilde olmuştur.¹¹³

Mehmed Zihni Efendi'nin tashihi yapmayıp kenarda uyarıyla yetindiği yerler de mevcuttur. Mesela 2646. hadiste (Şehâdât, 7) göz kayması sonucu tekrarlanan ve anlam düşüklüğüne sebep olan bir cümleyle ilgili kenarda uyarı yapmakla yetinmiştir.¹¹⁴ Zihni Efendi'nin kimi zaman Kastallânî metni yerine Yûnînî'nin ana metnindekini tercih ettiği de vakidir. Mesela 4742. hadiste (Tefsîr, Hac suresi, 2) Buhârî'nin şeyhi İbrahim b. el-Hâris olarak geçer. Zihni Efendi, Yûnînî metnindeki sahih nüshalarda¹¹⁵ ve Aynî şerhinde böyle olduğunu ancak Kastallânî şerhinde İbrahim b. Münzir olarak geçtiğini belirtir.¹¹⁶

3.4.2. Eksik ve Yanlış Tashihleri

- İmân bölümünün ikinci bâbı *Bâbu du'âukum îmânuhum* olarak geçer.

Mehmed Zihni Efendi doğru bir tashihle buradaki bâb kelimesini kaldırmış ve böylece, sonrasındaki ifadeyi öncekilerin bir devamı yapmıştır.¹¹⁷ Çünkü bâb başlığı olarak kaydedilen bu ifadeden sonra gelen hadis, birinci bâbın başlığında belirtilen hadistir ve *du'âukum îmânuhum* ifadesiyle bir ilgisi yoktur. Bâb kelimesi Ebû Zer nüshasında mevcut olsa da Kirmânî (ö. 787/1385) bizzat Firebrî'ye dinletilen ve üzerinde onun yazısı bulunan

110 Âsitâne, IX, 54.

111 Kastallânî, *İrşâd*, X, 189; Çağrı, VIII, 95.

112 İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, XIII, 341.

113 Âsitâne, IX, 123; Kastallânî, *İrşâd*, X, 389; Çağrı, VIII, 174.

114 Çağrı, III, 149.

115 Mehmed Zihni'nin "nüshalar" ifadesi Yûnînî nüshasındaki diğer dört nüshayı da içermesi içindir. Çünkü Yûnînî'nin herhangi bir nüsha farklılığına işaret etmemesi diğerlerinde de bu şekilde olduğunu göstermektedir.

116 Çağrı, V, 242. Zihni Efendi'nin tercihi doğrudur. İbn Hacer, İbrahim b. el-Hâris'in naklettiği 2739. rivayeti (Vasâyâ, 1) onun *Sahih*'teki tek rivayeti olarak belirtmişse de (*Fethu'l-Bârî*, V, 276) bu yanlıştır. Çünkü konumuz olan rivayet, 2739'da olduğu gibi Yahya b. Ebî Bukeyr'den nakledilir. Her ikisini de İbrahim b. el-Hâris'in aktardığı açıktır. Nitekim Mizzi de Yûnînî gibi kaydeder (*Tuhfetü'l-eshraf bi-marifeti'l-etrâf me'a en-Nüketi'z-zirâf li'bn Hacer* [nşr. Şeyh Abdürrezzâk el-Mehdi], I-XII, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2008, IV, 305 [5556]). Zihni Efendi'nin belirttiği gibi Aynî'nin şerhinde de İbrahim ismi geçer (bk. *Umdetü'l-kârî fi şerhi Sahihi'l-Buhârî*, I-XX, Mısır: Mektebetü Mustafa el-Bâbî, 1972, XV, 322).

117 Çağrı, I, 8 (fakat tıpkıbasımı yapanlar buraya bâb numarası vermiştir).

bir nüshada bu *bâb* ifadesinin geçmediğini nakleder. Bu nüshayı dikkate alan İbn Hacer hemen öncesindeki nakiller gibi bu ifadenin de İbn Abbâs'tan nakledildiğini açıklamıştır.¹¹⁸

Yûnî'nin hamîşte belirttiğine göre Ebû Zer nüshasında bu kısımdan sonra şu açıklama vardır: *likavlihî te'âlâ: Kul mâ ya'beu bikum Rabbî levlâ du'âukum. Ve ma'na'd-du'âi fi'l-lugati el-îmânu.*¹¹⁹ Mehmed Zihni bu kısım ana metne dâhil etmiştir. Hâlbuki bu açıklama sadece Yûnî'nin elindeki Ebû Zer nüshasında geçer. Nitekim şerhlerinde Ebû Zer nüshasını esas alan İbn Hacer ile Kirmânî bu kısma hiçbir şekilde değinmemiş, Aynî ise bunun *Sahîh*'te bulunduğu iddiasını garipsemiştir.¹²⁰

Diğer yandan bu açıklamada bir gariplik vardır. Çünkü duanın sözlükte iman anlamına gelmesi mümkün değildir. Bu anlam hiçbir sözlükte bulunmadığı gibi herhangi bir dilcinin bu yönde bir açıklaması da bilinmemektedir. Buna ek olarak cümlelerin kendi içinde bir çelişki de mevcuttur. Çünkü cümlelerin ilk kısmında geçen izah dikkate alındığında son kısım olumsuz (*ve mâ ma'ne'd-du'âi...*) olmalıdır. Şayet son kısım olumsuz olsaydı çelişki kalkar ve bu durumda anlatılmak istenen şey şu olurdu: “İbn Abbas'ın *du'âukum îmânu* ifadesi, Furkan Sûresinin son ayetinde bulunan *du'âukum* kelimesinin tefsiridir, yoksa sözlüklerdeki anlamı bu değildir.”

Bütün bunlar dikkate alındığında buradaki tam tashih şu şekilde olması gerekmektedir: Bâb lafzıyla beraber sadece bazı Ebû Zer nüshalarında bulunan son kısım da kaldırılmalı, *du'âukum îmânu* ifadesinden sonra doğrudan hadis nakline geçilmelidir.

- Kitâbü'l-İlm bölümünün 6. bâbı şu şekildedir: *Bâbu mâ câe fi'l-'ilm ve kavlihî te'âlâ “Ve kul Rabbi zidni ‘ilmen”* [Tâhâ 114]. *el-Kirâetu ve'l-'ardu 'ale'l-muhaddis. Ve reâ...*¹²¹

Burada *Bâbu mâ câe fi'l-'ilm ve kavlihî te'âlâ “Ve kul Rabbi zidni ‘ilmen”* kısmı kaldırılmalı ve bu bâb şu şekilde olmalıdır: *Bâbu'l-kirâeti ve'l-'ardı 'ale'l-muhaddis. Ve reâ...*

Kaldırılması gerektiğini söylediğimiz kısım Ebû Zer (ö. 434/1043), Asîlî (ö. 392/1002), İbn Asâkir (ö. 571/1175-76) ve Sem'ânî (ö. 562/1167) nüshalarında mevcut değildir.¹²²

Buhârî bu başlıktan sonraki açıklama kısmında sadece kıraat ve arz konusuna değinmekte, daha sonra hadis olarak bir tek Dîmâm b. Sa'lebe rivayetini aktarmaktadır ki, bunun kıraat ve arzla alakasını zaten kendisi belirtmiştir. Bunların iki ayrı bâb olması ve Buhârî'nin kimi yerde yaptığı gibi ilk bâbda hiçbir hadis bulunmaması da bir ihtimaldir. Nitekim Mehmed Zihni Efendi böyle tashih etmiştir.¹²³ Ancak Yûnî'de bile bu böyle değildir ve bu ilk bâbı destekleyecek ikinci bir kaynak yoktur.

118 İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, I, 42.

119 Âsitâne, I, 11.

120 İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, ay; Aynî, *Umde*, I, 75-6.

121 *Sahîhu'l-Buhârî*, Dâru'l-Erkam, s. 29.

122 Âsitâne, I, 22; Kastallânî, *İrşâd*, I, 158; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, I, 121.

123 Çağrı, I, 22 (baskıyı yapanlar, diğerleriyle uyumu bozmamak için ilk bâba numara vermemiştir).

Zihni Efendi'nin buradaki diğer bir yanlışı, daha sonraki izahlarda yaptığı tekrarlamalardır.¹²⁴ Bu hatanın sebebi, Yünnî'nin kenarda naklettiği ve gerçekten çok karışık olan bütün haşiyelerin metne alınmak istemesidir. Hâlbuki bu haşiyelerin 'farklı zamanlarda farklı ifadelerle aynı şeyin vurgulandığı değerlendirmeler' olduğu açıktır ve bunlardan sadece birer tanesinin nakledilmesi yeterlidir.

- 986. hadis (Îdeyn, 24) Câbir rivayetidir ve sonunda şu mütâbaat ifadesi vardır: *Tâbe'ahû Yunus b. Muhammed 'an Füleÿh. Ve hadîsu Câbir esahhu.*

Bu kısımda çözümü zor bir nüsha ihtilafı vardır.¹²⁵ Çok uzun olan bu meselenin bizi ilgilendiren yönü Zihni Efendi'nin bu kısmı ...*'an Füleÿh 'an Ebî Hüreyre...* şeklinde kaydetmesidir.¹²⁶ Zihni Efendi'nin bu tashihinin yanlış olduğu kesindir; çünkü Füleÿh'in Ebû Hüreyre'den rivayette bulunma ihtimali yoktur. Nitekim bu mütâbaatı Ebû Hüreyre rivayeti olarak zikreden nüshalar burayı *'an Füleÿh 'an Sa'îd 'an Ebî Hüreyre* şeklinde nakletmiştir.¹²⁷

Zihni Efendi'yi yanıltan husus, Kastallânî şerhinde *'an Füleÿh* kelimesinden sonra Ebû Zer nüshasından nakilde bulunulmuş olmasıdır.¹²⁸ Zihni Efendi'nin burayı yanlış nakletmesinde Yünnî'nin Humeydî'den nakilde bulunduğu hamîşte burayı *'an Füleÿh 'an Ebî Hüreyre* şeklinde belirtmesinin de rolü olabilir.¹²⁹

- 1372. hadiste (Cenâiz, 86) *ne'am 'azâbu'l-kabri hakkun* ifadesi geçmektedir. 1373'ün sonunda da *zâde Gunder 'azâbu'l-kabri* şeklinde bir mütâbaat mevcuttur.

Burada üç tashih olmalıdır: **1.** Metin kısmında sadece *ne'am 'azâbü'l-kabri* ifadesi bulunmalıdır. **2.** Bir sonraki hadisin sonunda zikredilen *zâde Gunder* kısmının asıl yeri bu hadisin, yani 1372'nin sonudur. **3.** 1372'den sonra nakledilmesi gereken bu ifadenin sonuna *hakkun* kelimesi eklenmelidir.

Önce şunu netleştirmek gerekiyor ki, *zâde Gunder* mütâbaatı 1372'yle ilintilidir. Gunder, yani Muhammed b. Ca'fer, Şu'be'nin en meşhur râvisidir ve Şu'be rivayeti, 1372. rivayettir.

124 Bu baskıda Ebû Âsım'dan yapılan ve aynı şeyi ifade eden iki nakil de verilmiştir: *Semi'tu Ebâ 'Asım yezkuru... semi'tu Ebâ 'Asım yekûlu...* Yine bu baskıda Buhârî'nin Ubeydullah b. Musa'dan yaptığı nakil de iki defa çıkmıştır ki, ikincisinin başında, bu nüshayı nakleden İbn Hammûye es-Serahsî'nin kimi zaman tekrarladığı Buhârî ve Firebrî isimleri vardır. Hatta burada, Yünnî nüshasında hiç bulunmayan ve yine Kastallânî şerhini aynen nakletmekten kaynaklandığı anlaşılın üçüncü bir *haddesenâ 'Ubeydullâh* ifadesi de mevcuttur!

125 Bu ihtilafın ayrıntıları ve Buhârî'nin burada bir hata yapıp yapmadığı meselesi, yakında neşredilecek çalışmamızda ele alınmaktadır.

126 Çağrı, II, 11.

127 İbnü's-Seken'in (ö. 353/964) nüshası bu şekildedir (İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, II, 379).

128 Kastallânî, *İrşâd*, II, 226. Bu şerhte şöyle geçmektedir: ...*(an Füleÿh) ve-li-Ebî Zer: 'an Sa'îd ('an Ebî Hüreyre. Ve hadîsu Câbir esahhu)*. Buradaki parantezler ana metni gösterir ve Ebû Hüreyre ismi yanlışlıkla parantezin içinde zikredilmiştir.

129 Âsitâne, II, 23. Bu yanlışlık Yünnî'nin elindeki *el-Cem' beyne's-Sahihayn* nüshasından kaynaklanmıyorsa, Yünnî'nin kendisinden kaynaklanmıştır; çünkü matbu halinde böyle bir yanlışlık yoktur (Muhammed b. Futûh el-Humeydî, *el-Cem' beyne's-Sahihayn* [nşr. Ali Hüseyin el-Bevvâb], I-IV, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1998, II, 370; III, 262).

1373'ün Şu'beyle de, Gunder'le de alakası yoktur. Nitekim İbn Hacer bazı nüshalarda böyle geçtiğini ama bunun galat olduğunu belirtmektedir.¹³⁰

Elimizdeki metne göre 1372. hadiste “Evet, kabir azabı haktır.” denilirken, Gunder rivayetinde sadece “Evet, kabir azabı.” ifadesi vardır. Bu durumda Gunder bir şey “eklemiş” değil, eksiltmiş olmaktadır! Hâlbuki durum bunun tamamen tersidir. Çünkü Buhârî'nin bu mütâbaatı zikretmesinin sebebi, metindeki bu ifadenin eksik gibi durmasıdır ve bu yüzden burayı *zâde* diyerek nakletmiştir. Nitekim diğer yanlışların kaynağı olan Yûnînî'nin ana metninde bile *hakkun* kısmı yoktur.¹³¹

Bu karışıklık, *Sahîh* baskılarına ve bazı şerhlere daha da karışık olarak yansımıştır. Mehmed Zihni Efendi metni *ne'am azâbü'l-kabri* olarak doğru kaydetmiştir. Fakat *zâde Gunder* kısmını tamamen kaldırmış, ne yanlış yerde ne de doğru yerde nakletmiştir.¹³² Bu bir baskı hatası değilse, yanlış bir tashihtir.

- Ammâr b. Yâsir'in şehit edileceğini bildiren meşhur rivayette *taktuluhû el-fietü'l-bâğiye* ifadesi geçmektedir.¹³³

Hadisin aslında bu cümlelerin olduğu kesindir. Buhârî'nin bu hadisi zikrettiği iki yerde bu kısmı nakledip nakletmediği ise ihtilafıdır; çünkü nüshalar arasında farklılık vardır. Nüshaların bir kısmının – büyük bir ihtimalle kendi nüshalarını yazarken yanlışlıkla atladıklarını zannederek – bu cümleyi sonradan ekledikleri, Buhârî'nin ise çoğu nüshada olduğu gibi aslında bu kısmı nakletmediği İsmailî (ö. 371/982), Berkânî (ö. 425/1034), Ebû Mes'ûd ed-Dımaşkî (ö. 401/1011), Humeydî, Beyhakî (ö. 458/1066), Kadî İyâz (ö. 544/1149), İbnü'l-Esîr (ö. 606/1209-10), Mizzî (ö. 742/1341-42) ve İbn Kesîr (ö. 774/1372-73) gibi önemli muhaddisler tarafından dile getirilmiştir.¹³⁴

Fakat İbn Hacer ilk yerde bunun çoğunluk tarafından nakledilmediğini belirtirken ikinci yerde bir açıklama yapmamış, bunun üzerine Kastallânî bu ikinci yerde Yûnînî metnine uyararak bu cümleyi kaydetmiştir.¹³⁵ Zihni Efendi de Kastallânî'ye uyararak ilkinde bunu nakletmemiş, ikincisinde nakletmiştir.¹³⁶ Hâlbuki hadisin aslında var olduğu esas alınrsa her iki yerde bunu nakletmek, Buhârî'nin bunu nakletmediği esas alınrsa her iki yerde nakletmemek daha doğru olsa gerektir.

- 2565. hadisin (Mükâteb, 5) senedi ...*haddesenâ 'Abdülvâhid b. Eymen kâle haddesenî ebî Eymen...* şeklindedir.

130 İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, III, 183.

131 Âsitâne, II, 98.

132 Çağrı, II, 102.

133 447: *Kitâbü's-salât, Bâbu't-te'âvun...* (63); 2812: *Kitâbü'l-cihâd ve's-siyer, Bâbu meshî'l-gubâr...* (17).

134 Bu isimlerin bir kısmı için bk. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, I, 430.

135 İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, I, 430; Kastallânî, *İrşâd*, I, 442, V, 49.

136 Çağrı, I, 115, III, 207.

Zihni Efendi herhalde bu ismin Ebû Eymen olduğunu zannederek *haddesenî* lafzından sonra *Ebû* şeklinde gelmesi gerektiğini düşünmüş ve burayı Ebû Eymen olarak kaydetmiştir.¹³⁷ Hâlbuki Abdülvâhid burada “babam Eymen” demektedir. Nitekim Yûnîni nüshasında *haddesenî ebî Eymenu* olarak kayıtlıdır¹³⁸ ve bu nüshayı esas alan *Sahîh* baskılarında da böyle geçer.¹³⁹ Zihni Efendi'nin burayı tashih ederken Aynî'ye bakmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü bu şerhte isimlerin izahı mevcuttur.¹⁴⁰

- 2842. hadiste (Cihâd, 37) dünya malının aldatıcı oluşuyla ilgili bir temsil anlatılırken şu ifadeler geçmektedir: ...ve *innehû küllemâ Yunbitü'r-rebî' mâ yaktülu habağan ev yulimmu, küllemâ ekelet hattâ...*

Bu ifadede düzeltilmesi gereken birkaç yer olmasına rağmen¹⁴¹ Zihni Efendi kenarda Kastallânî'den nüsha farklılıklarına dair bilgiler nakletmekle yetinmiş, sadece *illâ âkilete'l-ğadır* ifadesini eklemiştir.¹⁴² Çünkü Yûnîni nüshasında ikinci *küllemâ* ifadesinin üzerine şüphe bildiren tadbîb işareti konulmuş, kenara da şu not eklenmiştir: *savâbuhû illâ âkilete'l-ğadır ekelet*.¹⁴³ Fakat Zihni Efendi büyük bir ihtimalle şerhteki notların karışıklığından kaynaklanan bir hatayla bu ifadeyi *küllemâ* kelimesini kaldırmadan ve *ekelet* kelimesinden sonra nakletmiş, böylece anlam olarak zaten sorunlu olan bir metni tamamen içinden çıkılmaz bir hale getirmiştir: ...ev *yulimmu, küllemâ ekelet illâ âkilete'l-ğadır hattâ...*

- 4129. hadis (Megâzi, 31) şu şekilde başlamaktadır: '*an men şehide Rasûlellâhi yevme zâti'r-rıkâ'* *sallâ salâte'l-ğavf...*

Mehmed Zihni Efendi burayı '*an men şehide me'a Rasûlillâhi yevme zâti'r-rıkâ'* *sallâ salâte'l-ğavf* şeklinde kaydetmiştir.¹⁴⁴ Zihni Efendi'nin tashihi Kastallânî şerhinde bulunan metne dayanmaktadır.¹⁴⁵ Fakat burada bir hata olduğu açıktır; çünkü bu şerhin temel aldığı Yûnîni nüshasında *me'a* kelimesi bulunmaz.¹⁴⁶ Zaten Kastallânî de bu kısım ile ilgili hiçbir izahta bulunmamıştır. Ayrıca bu haliyle cümlede bir ifade düşüklüğü mevcuttur; çünkü “Hz. Peygamber'le beraber şahit oldu, korku namazı kıldı” gibi bir anlama gelmektedir.

- 4904. rivayet olan Zeyd b. Erkam hadisinde (Tefsîr, Münâfikûn suresi, 4) bir cümle atlanmış, metinde bir anlam bozukluğu oluşmuştur. Ebû Zer ve Sem'ânî nüshalarında

137 Çağrı, III, 128. Bu bir baskı hatası değildir; çünkü harekeleme (*Ebû Eymene*) buna göre değiştirilmiştir.

138 Âsitâne, III, 153.

139 Mesela bk. *Sahîhu'l-Buhâri*, Dâru'l-Erkam, nr. 2565.

140 Aynî, *Umde*, XI, 23. Kastallânî'de ise *ebî Eymen* olarak geçmekte ama buna dair herhangi bir açıklama yapılmamaktadır (bk. *İrşâd*, IV, 333).

141 Buradaki ifade şu şekilde tashih edilmelidir: ...ve *innehû küllu mâ Yunbitü'r-rebî' yaktülu habağan ev yulimmu illâ âkilete'l-ğadır; ekelet hattâ...*

142 Çağrı, III, 214.

143 Âsitâne, IV, 27.

144 Çağrı, V, 52.

145 Kastallânî, *İrşâd*, VI, 333.

146 Âsitâne, V, 114 Ezherli âlimler ellerindeki hiçbir nüshada *me'a* kelimesinin bulunmadığını belirtmektedirler.

mevcut olan bu kısım aşağıda altı çizili olarak gösterilmiştir: *...fezekertu zâlike li‘ammî fezekera ‘ammî li’n-Nebî fe-de‘ânî fe-haddestuhû fe-ersele ilâ ‘Abdillâh b. Übey ve ashâbihî fe-hâlefû mâ kâlû ve kezzebenî’n-Nebî ve saddekahum...*¹⁴⁷

Zihni Efendi metinden düşen bu kısmı eklemiş ama bu eklemeyi *saddekahum* ifadesinden sonra yapmış ve böylece başka bir anlam düşüklüğüne sebep olmuştur.¹⁴⁸ Onu yanıltan şey, tashihindeki kaynak olan Kastallânî’deki şu durumdur: Bu şerhte önce Yûnînî’nin ana metnindeki *fe-zekerahû ‘ammî li’n-Nebî ve saddekahum* cümlesi kaydedilmiş, sonrasında Ebû’l-Vakt ve Ebû Zer nüshalarında şu şekildedir denilerek atlanan kısım zikredilmiş, fakat bunun *ve saddekahum* ifadesinden önce olduğu belirtilmemiştir.¹⁴⁹

3.4.3. Gözden Kaçırıldığı Bariz Örnekler

Bugünkü imkânların olmadığı bir ortamda bir hadis kitabını, hem de Buhârî gibi bir hadis kitabını tashih etmek kolay bir şey değildir. Dolayısıyla bu tashihi bir kişiden beklemek haksızlık olacaktır. Bizim burada Zihni Efendi’nin gözden kaçırdığı yerlerden örnekler aktarmamızın sebebi, tashih işleminin devam etmesinin ve geliştirilmesinin gerekliliğine vurgu yapmaktır. Çünkü kişilerin ilmi sınırlıdır ve hiçbir kimse yanlış yapmaktan beri değildir. Mehmed Zihni Efendi’nin bu işi başlatmasının bile çok önemli bir adım olduğunu daha önce dile getirmiştik.

Bu kısımda kaydedeceğimiz örnekler hata oldukları açık olan yerlerden seçilmiştir. Zihni Efendi’nin buralarda tashih yapmaması Kastallânî şerhinin bu kısımlarda zayıf kalmasından kaynaklanmıştır ki, izahı kısa olanlara burada temas edilecektir.

- Metni bulunmayan 221’inci rivayetten sonra 58. bâb başlığı (Bâbu yuhâriku’l-mâe ‘ale’l-bevli) gelmekte ve arkasından numarasız bir hadis başlamaktadır: *Haddesenâ Hâlid...*¹⁵⁰

Buradaki hata şudur: Diğer nüshalarda hiç olmayan bu başlık tamamen yanlış yere, yani iki senedi olan bir hadisin bu iki senedinin arasına konmuştur. Buna göre buradaki bâb başlığı kesinlikle kaldırılmalı, numarasız rivayet ise 221’in ikinci senedi ve metni olarak zikredilmelidir.

İbn Hacer’in bu bâb başlığından haberi yoktur; o sadece, iki senedin de bu hadisle alakalı olduğunu bildiğinden metnin hangi senede ait olduğu hususuna değinmektedir.¹⁵¹ Aynı’nin metninde *‘ve haddesenâ Hâlid’* ifadesinden önce tahvîl (H) işareti bile mevcuttur; yani öncekinin birinci, bunun ise ikinci sened olduğu çok açıktır.¹⁵² Yûnînî’de bu bâb başlığı

147 Âsitâne, VI, 153.

148 Çağrı, VI, 65.

149 Kastallânî, *İrşâd*, VII, 387 Kastallânî, Sem’ânî nüshasına ‘Ebû’l-Vakt nüshası’ demektir; bu tamamen yanlış olmasa da eksik bir nitelemedir ve Yûnînî’nin buna dair izahına uymamaktadır.

150 Kitâbü’l-vudû, 58; Çağrı, I, 61-2.

151 İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, I, 258-9.

152 Aynı, *Umde*, II, 446-7.

vardır ve yanlışlık buradan, yani onun esas aldığı nüshadan kaynaklanmaktadır. Kenarda ise İbn Asâkir, Ebû Zer ve Asilî nüshalarında bu bâbın bulunmadığı belirtilmekte, hatta İbn Asâkir ve Asilî’de – İbn Hacer’e göre Kerîme dışındaki bütün nüshalarda – ikinci sened olduğunu gösteren *ve (ve haddesenâ Hâlid)* lafzı bulunmaktadır.¹⁵³

- 1658.hadisinsenedişuşekildedir: ...*Haddesenâ Süfyân, ‘ani’z-Zührî, haddesenâ Sâlim...*¹⁵⁴

Bu isnâdda Zührî ismi olmamalıdır. Doğrusu ...*Haddesenâ Süfyân, haddesenâ Sâlim* şeklindedir. Buradaki Sâlim, Zührî’nin (ö.124/742) çokça rivayette bulunduğu Sâlim b. Abdullah b. Ömer (ö. 106/725) değil; Ebû’n-Nadr olarak meşhur olan Sâlimdir (ö. 129/187). Ondan rivayeti olanlar da Zührî’nin talebeleri olan Süfyan b. Uyeyne, Mâlik b. Enes, Abdülaziz b. Ebî Seleme gibi isimlerdir. Bazı nüshaların araya Zührî ismini koyarak hatalı tashih yapmalarının sebebi, bu Salimleri karıştırmaları ve Zührî isminin yanlışlıkla düştüğünü zannetmeleridir.

Nitekim bu hadisin bir tekrarı olan 5604. rivayette Süfyan isminden sonra Sâlim gelmektedir; Zührî ismi yoktur.¹⁵⁵ 5604’te Zührî ismi yanlışlıkla atlanmış da değildir; çünkü bu rivayeti Buhârî’ye nakleden Humeydî’nin (ö. 219/834) kendi kitabında da sened bu şekildedir.¹⁵⁶ Süfyan’ın diğer râvileri olan Ahmed b. Hanbel,¹⁵⁷ İshak b. İbrahim ve İbn Ebî Ömer’in¹⁵⁸ rivayetlerinde de Zührî ismi bulunmaz. Yünîni her ne kadar nüsha farklılığına değinirse de Basrî’nin Kastallânî’den naklettiği açıklamada “bazı sahih **asıllarda** Zührî kaydının bulunmadığı” belirtilmektedir.¹⁵⁹

Mizzî (ö. 742/1341-42), Buhârî’deki bu rivayeti “Süfyan’ın Sâlim’den rivayeti” şeklinde nakletmiş, İbn Hacer de buna düştüğü dipnotta “bazı nüshalarda Zührî isminin bulunduğunu ve bunun yanlış olduğunu, doğrusunun Eşribe’de (5604) geçtiğini” söylemiştir.¹⁶⁰

- 2637. hadiste iki sened vardır. İlk sened Abdullah b. Ömer en-Nümeyrî’den sonra gelen Sevbân ismiyle bittikten sonra ikinci sened *ve kâle’l-Leys* şeklinde, yani muallak olarak başlamaktadır.¹⁶¹

Burada Sevbân isminin olması yanlıştır; çünkü Sevbân isminde bir râvi yoktur.¹⁶² Bunun yerine, ikinci senedde de ismi geçen Yunus yazılmalıdır. Nitekim diğer bütün nüshalarda Sevbân yerine Yunus ismi vardır.¹⁶³

153 Âsitâne, I, 54.

154 Kitâbü’l-hac (25), Bâbu savmi yevmi ‘arafe (85); Çağrı, II, 173.

155 Kitâbü’l-eşribe (74), Bâbu şurbi’l-leben (12), 2. hadis; Çağrı, VI, 245.

156 Abdullah b. ez-Zübeyr el-Humeydî, *el-Müsned* (nşr. Hüseyin Selim Esed), Dımaşk: Dâru’s-Seka, 1966, I, 334 (341).

157 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I-VI, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992, VI, 339.

158 Müslim b. el-Haccâc, *Sahih*, I-III, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992, Savm 110.

159 Âsitâne, II, 161. Kastallânî, Zührî isminin sadece Yünîni’nin kopyasında geçtiğini söyler (*İrşâd*, III, 196).

160 Mizzî, *Tuhfetü’l-eşraf*, 18054. hadis.

161 Kitâbü’ş-şehâdât (52), Bâbu izâ ‘addele raculun... (2), ilk hadis; Çağrı, III, 146; İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, V, 190.

162 *Kütüb-i Sitte* ricâli içerisinde Sevbân isminde sadece Hz. Peygamber’in azatlısı Sevbân (ö. 54/674) bulunur (bk. İbn Hacer, *Takribü’t-Tehzib* [nşr. Muhammed Avvâme], Medine: Dâru’l-Yüsr, 2012, s. 174).

163 Yünîni nüshasında “Yunus isminin sadece Ebû Zer nüshasında geçtiğinin” belirtilmesi (Âsitâne, III, 168) gerçekten

Bu rivayetin tekrarlandığı bir yerde¹⁶⁴ burada geçen Abdullah en-Nümeyrî'den sonra *haddesenâ Yunus* ifadesi geçmektedir ki, bu meseleyi netleştirmektedir. Kastallâni buradaki Sevbân ismini metinde nakletmiş, bununla ilgili ihtilaftan ve Ebû Zer nüshasından bahsetmiş ancak İbn Hacer'in şerhinde bu isimle ilgili bir yorum mevcut olmadığından herhangi bir değerlendirmede bulunmamıştır.¹⁶⁵ Buna binaen Mehmed Zihni de herhangi bir tashihi yapmamıştır.

- 3485. hadisin senesinde “*haddesenâ Bişr b. Muhammed, ahberenâ ‘Ubeydullah...*” ibaresi vardır.¹⁶⁶

Buradaki Ubeydullah ismi Abdullah olarak tashihi edilmelidir. Zira Bişr b. Muhammed (ö. 224/839), Abdullah b. Mübârek'in (ö. 181/797-98) râvilerindedir ve *Sahîh*'teki diğer 21 rivayeti de ondandır. İbn Hacer ve Aynî, her ne kadar şerhlerine sonradan eklenen metinlerde Ubeydullah ismi geçse de ‘*Abdullah huve İbnu'l-Mübârek* açıklamasını yapmışlardır.¹⁶⁷ Kastallâni'nin naklettiğine göre Yûnîni'de Ubeydullah ismi olmakla beraber bir kopyasında düzeltme işareti vardır.¹⁶⁸

- 3946. hadisin senesinde tahvil işareti (H) bulunmaktadır: ... *haddesenâ Mu'temir kâle ebî (H) ve haddesenâ Ebû Osman...*¹⁶⁹

Bu tahvil işareti kesinlikle kaldırılmalıdır. Çünkü burada yanlış bir bilgiye sebep olmaktadır. Bu işaret bir seneden başka bir senede, bazen de bir şeyten başka bir şeyte geçildiğini belirtmek için konulur. Mesela buradaki işaret Mu'temir'in (ö. 187/803) hem babası Süleyman b. Tarhan (ö. 143/760-61) hem de Ebû Osman en-Nehdî'den (ö. 100/719) dinlediğini anlatmaktadır ki, bu mümkün değildir. Çünkü Mu'temir, Ebû Osman'ın vefat ettiği sene doğmuştur. Ebû Osman'dan rivayette bulunan sadece Süleyman b. Tarhan'dır.

Aslında Yûnîni nüshasında bu işaret yoktur.¹⁷⁰ Mehmed Zihni de dâhil bu işaretin eklendiği baskıları yapanları şaşırtan ve sanki iki kişiden birden nakledildiğini düşündürten *ve haddesenâ...* ifadesinin, yani başındaki atıf harfinin açıklaması ise şöyledir: Bu hadis, Süleyman'ın Ebû Osman'dan naklettiği bir grup hadis içerisinden alınmıştır ve alındığı nüshada da ifade bu şekildedir. Nitekim bunun bir nüsha olduğu veya bir grup hadisi birden naklettiği hususu, diğer bazı rivayetlerde daha belirgindir. Mesela 5382. rivayette şöyle geçer: ...*haddesenâ Mu'temir [b. Süleyman] ‘an ebîhi kâle ve haddese Ebû Usmân eydan ‘an...*¹⁷¹

gariptir.

164 6662: Eymân, 13 (Çağrı, VII, 225).

165 Kastallâni, *İrşâd*, IV, 372.

166 Kitâbu ehâdisi'l-enbiyâ (60), son bâb, sondan 3. hadis; Çağrı, IV, 152; Âsitâne, IV, 177.

167 İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VI, 408 (eklenen yanlış metinden etkilenecek şekilde şerhteki isim de Ubeydullah yapılmıştır); Aynî, *Umde*, XIII, 120.

168 Kastallâni, *İrşâd*, V, 442.

169 Menâkübü'l-Ensâr (63), İslâmü Selmân el-Fârisî (53); Çağrı, IV, 270; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VII, 222; Sehârenfüri, VII, 790.

170 Âsitâne, V, 71.

171 Kitâbü'l-et'ime (70), Bâbu men ekele hattâ şebi'a (6), 2. hadis; Çağrı, VI, 198.

- 6900'üncü rivayetin senedi şöyle başlamaktadır: *Haddesenâ Ebü'l-Yemân, haddesena Hammâd b. Zeyd...*¹⁷²

Buhârî'nin bu hadisteki şeyhi Ebü'l-Yemân değil, Ebü'n-Nu'mân'dır; bu şekilde düzeltilmelidir. Yûnî'nin ana metninde Ebü'l-Yemân olan bu isim kenarda belirtildiğine göre Ebû Zer, Asîlî, İbn Asâkir ve Sem'ânî nüshalarında Ebü'n-Nu'mân şeklindedir.¹⁷³ Sagâni nüshasında ve Sehârenfûrîde de Ebü'n-Nu'mân ismi geçer.¹⁷⁴ Burada ismi geçen Ebü'l-Yemân Hakem b. Nâfi', Buhârî'nin en çok rivayette bulunduğu şeyhlerindendir ancak onun *Sahîh*'teki tüm rivayetleri Şu'ayb b. Ebî Hamzâ'dandır. Ebü'n-Nu'mân Muhammed b. el-Fadl ise söz konusu rivayette adı geçen Hammâd b. Zeyd'den en çok rivayette bulunanların başında gelir.

Sonuç

Bir kitabın tashih edilmesi, o kitaba yapılan hizmetin bir parçasıdır ve bir kitabın önemi arttıkça o kitaba yapılan hizmet de artar. *Sahîh-i Buhârî*'ye yapılan hizmet herkesin malumu olmakla beraber bunun ayrıntıları kimi zaman gizli kalmaktadır. Zihni Efendi'nin *Sahîh-i Buhârî* tashihi işte bu pek bilinmeyen hizmetlerden bir tanesidir.

Osmanlı'nın son devrinin önemli simalarından olan Mehmed Zihni Efendi âlim kişiliğinden daha çok müderris ve yenilikçi kimliğiyle öne çıkmaktadır. *Nimet-i İslâm* ve *Meşâhîr-i Nisâ* gibi yeni tarz eserler yanında, Arapça öğretiminin Türkçe yapılması ile daha kolaylaşacağını düşünerek *Müntehab* ve *Muktedab* kitaplarını yazması ve devrin önemli okullarında bunu başarıyla uygulaması onun bu yenilikçi yönünü gösterir. İstanbul'da *Sahîh-i Buhârî*'yi basan ilk kişi oluşu ve bu baskıda günümüzde bile yapılamayan tashihler yapması onun bu yönünün bir parçası olmalıdır.

Zihni Efendi'ye bu tashih işleminde cesaret veren diğer bir husus, Mısır'daki baskıda musahhahlerin bazı tashihlerde bulunmasıdır. Nitekim kitabın sonunda Zihni Efendi onlara teşekkür etmektedir. Bu baskıda Yûnî'nü nüshası kullanıldığından tashih için Kastallânî'nin (ö. 923/1517) şerhinin seçilmesi önemlidir. Çünkü Yûnî'nü nüshasının esas alındığı bu şerhte İbn Hacer'in açıklamaları bir miktar dikkate alınmış ve nüshadaki bazı yanlışlara dikkat çekilmiştir. Nitekim Kastallânî *Sahîh-i Buhârî* metni olarak kimi zaman Yûnî'nü'nin ana metninde yazılanı nakletmemiş, bunun yerine Ebû Zer nüshasındaki ibareyi tercih etmiştir. Zihni Efendi, Kastallânî şerhi yanında Aynî'nin (ö. 855/1451) şerhini de dikkate almış ve bazı tashihlerini buradaki izahlara dayandırmıştır.

Verdiğimiz örneklerde görüldüğü gibi Mehmed Zihni bu tashihlerinde genellikle isabetli olmuştur. Bununla beraber bazı eksik ve yanlış tashihleri de vardır. Bu yanlış tashihler

172 Kitâbü'd-diyât (87), Bâbu men ittala'a fi beyti kavmin... (23), 1. hadis; Çağrı, VIII, 44.

173 Âsitâne, IX, 10.

174 Sehârenfûrî, XIII, 434.

kanaatimizce Kastallânî'nin yanlış tercihlerinden ve kimi zaman da Zihni Efendi'nin Yûnînî nüshasındaki bütün haşiyeleri metne yansıtmak istemesinden kaynaklanmıştır.

Bu tashihte gözden kaçırılan yerlerin varlığı kaçınılmazdır. Çünkü hacimli bir hadis kitabının, hem de *Sahîh-i Buhârî* gibi tertip ve tasnifinde incelikler bulunan bir kitabın tashih edilmesi ciddi zorlukları bünyesinde barındırır. Bu çalışma gözden kaçırılan yerlerden bazı örnekleri sunarak Zihni Efendi'nin bu tashihlerinin devamının gelmesi gerektiğine dikkat çekmeyi hedeflemektedir. Ayrıca tashih faaliyeti bir ekiple yürütülmeli ve temel eserlerin tashihi aşamalı ve devamlı olmalıdır.

Zihni Efendi'nin tashihlerinin bilinmemesi, sonraki baskılarda bu düzeltmelerin yapılmamasına sebep olduğu gibi tashih işleminin birbirine eklenerek gelişmesine de engel olmaktadır. Son dönemde Yûnînî nüshasının/Bulak baskısının tıpkıbasımı çokça yapılmasına rağmen bu çalışmada söz konusu edilen ve edilmeyen hataların aynen devam etmesinin açıklaması da budur. Çünkü hadis kitaplarının aynen nakledilmesi esastır, bunların tashih edilmesi ayrı bir çalışmayı gerekli kılmaktadır.

Aslında İbn Hacer'in şerhi, *Sahîh*'in tashihi için muazzam bir kaynak konumundadır. Fakat buradaki bilgilerin tashihe bir türlü yansıyamadığı bir gerçektir. Çünkü bu bile bir emek gerektirmekte ve her şeyden önce böyle bir tashihin lüzumuna inanılması gerekmektedir.

Çalışmada da görüldüğü üzere Zihni Efendi'nin tashihlerinin bir kısmı mütâbaât, bir kısmı kelimenin okunuşları, önemli bir kısmı da seneddeki hatalarla ilgilidir. Geneli hadisin sıhhatini ve anlamını zedeleyen bir mahiyet arz etmese de bu hatalar bugün neşredilen ve daha çok Bulak baskısını esas alan *Sahîh-i Buhârî* metin ve şerhlerinde mevcuttur. Bu sebeple Mehmed Zihni'nin tashihleri günümüz için de önem arz eder. Bizim değerlendirmemize göre *Sahîh* metninde yeni tashihler yapılana kadar onun neşrinin tercih edilmesi ancak bu çalışmada dile getirilen hata ve eksikliklerin düzeltilerek bu neşrin yapılması gerekmektedir.

Kaynaklar

- Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I-VI, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Aydın, Arafat – Ali Albayrak. “*Sahih-i Buhârî* Nüshalarına Dair Yeni Bulgular: Bulak Baskısı, Yünîni Yazmaları ve Abdullah b. Sâlim el-Basrî Nüshası.” *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2016, sy. 35, s. 1-39.
- Aydın, Arafat. *Sagâni'nin Sahih-i Buhârî Nüshası ve Türkiye Kütüphanelerindeki Yazmaları* (uzmanlık tezi, 2016), İstanbul: Türkiye Yazma Eser Kurumu Başkanlığı.
- Aydınlı, Abdullah. “Asıl (Hadis).” *DİA*, III, 473.
- el-Aynî, Bedreddin Mahmud b. Ahmed. *Umdetü'l-kârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. I-XX, Mısır: Mektebetü Mustafa el-Bâbî, 1972.
- el-Basrî, Abdullah b. Sâlim. *Diyâü's-sârî fî mesâliki ebvâbi Sahîhi'l-Buhârî* (nşr. Nüreddin Tâlib). I-XVIII, Katar: Dâru'r-Rakîm, 2011.
- Yunîni nüshası (Basrî kopyası). Konya Yusuf Ağa Yazma Eser Kütüphanesi, nr. 5555.
- el-Buhârî, Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî* (Mısır/Bulak neşrinin tıpkıbasımı). I-IX, Üsküdar: Âsitâne Kitabevi, 2003.
- *Sahîhu'l-Buhârî* (Mehmed Zihni neşrinin tıpkıbasımı). I-VIII, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- *Sahîhu'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru'l-Erkam, ts.
- el-Ceyyânî, Ebû Ali el-Gassânî. *Kitâbü't-Tenbîh ale'l-evhâmi'l-vâkı'a fî's-Sahîhayn min kûbelî'r-ruvât, Kısmu'l-Buhârî* (nşr. Mehmed Sâdık Aydın). Riyad: Dâru'l-Livâ, 1987.
- Cuma Fethî Abdülhalîm. *Rivâyâtü'l-Câmi'is-sahîh ve nüsehuhû*. Mısır/Katar: Dâru'l-Felâh, 2013.
- Ermîş, Hamza. *Mehmed Zihni Efendi – Hayatı, Eserleri ve Arapça Öğretimindeki Yeri*. İstanbul: İSAM, 2011.
- el-Humeydî, Muhammed b. Futûh. *el-Cem' beyne's-Sahîhayn* (nşr. Ali Hüseyin el-Bevvâb). I-IV, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1998.
- el-Humeydî, Abdullah b. ez-Zübeyr. *el-Müsned* (nşr. Hüseyin Selim Esed). Dımaşk: Dâru's-Sekâ, 1966.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *Fethu'l-Bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. I-XIII, Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsi'l-Arabî, 1982.
- *Takrîbü't-Tehzîb* (nşr. Muhammed Avvâme). Medîne: Dâru'l-Yüsr, 2012.
- İbnü'l-Mebriid, Yusuf b. el-Hasan, *el-İhtilâf beyne ruvâti'l-Buhârî ani'l-Firebrî ve rivâyât an İbrahim b. Ma'kıl en-Nesefî* (nşr. Salâh Fethi Helel), Riyad: Dâru'l-Vatan, 1999.
- İşler, Emrullah. “Tashîf.” *DİA*, XL, 128.
- Kadı İyâz b. Musa. *Meşâriku'l-envâr alâ sıhâhi'l-âsar* (nşr. Ahmed Sâlih eş-Şâmi). I-III, Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2012.
- el-Kastallânî, Ahmed b. Muhammed. *İrşâdü's-sârî li-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. I-X, Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsi'l-Arabî, ts.
- el-Mizzî, Yusuf b. Abdurrahman. *Tuhfetü'l-eshrâf bi-ma'rifeti'l-etraf me'a en-Nüketi'z-zıraf li'bn Hacer* (nşr. Şeyh Abdürrezzâk el-Mehdî). I-XII, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2008.
- Müslim b. el-Haccâc, *Sahîh*, I-III, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Özsöy, Abdulvahap. *Buhârî Nüshaları ve Nüsha Farklılıklarının Mahiyeti Üzerine*. Kayseri: Fenomen Yayıncılık, 2016.
- Özşenel, Mehmet. “*Sahîh-i Buhârî* Neşirleri: Sehârenpûri Neşri ile II. Abdülhamid Neşrinin Karşılaştırılması.” *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 2013, XI, sy. 21, s. 454-484.
- es-Sagâni, Radıyyüddin Hasan b. Muhammed. *Sahîh-i Buhârî* nüshası. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Damad İbrahim, nr. 266-269.
- es-Sehârenfûri, Ahmed Ali. *el-Câmi'us-sahîh bi-hâşiyeti'l-muhaddis es-Sehârenfûri* (nşr. Takıyyüddin en-Nedvî). I-XV, Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2011.



İslâm'dan Önce Tâif

Al-Tâ'if in the Pre-Islamic Period

Mahmut KELPETİN*

Öz: Bu makale Hicâz'ın üç önemli şehrinden biri olan Tâif'in İslâm öncesi siyasi, iktisadi, içtimaî ve dinî hayatı hakkında bilgiler vermeyi hedeflemektedir. Tâif, coğrafi konumu, zirâî üretimi, ticarî mevkiî ve önemli yolların kesişme noktasında bulunmasından dolayı stratejik açıdan önemli bir yerdeydi ve Haremeyne açılan doğu kapısı özelliğine sahipti.

Hicâz bölgesinde sıcak çöl hükümlerinin geçerli olduğu Tâif, kış aylarının en sert yaşandığı bir şehir olmasına rağmen yaz mevsimindeki mutedil havasından dolayı Mekke eşrafının ilgi ve itibarına mazhar olmuş; günümüze kadar sayfiye yeri olma özelliğini sürdürmüştür.

Hicâz bölgesinin eski ve önemli bir yerleşim yeri olan Tâif'te şehir yerleşimin ne zaman başladığı ya da kimin öncelikle buraya geldiği hususunda farklı rivayetler vardır. Kaynaklarda şehre yerleşimin Nûh tufanından önce başladığı söylenmesine rağmen İslâm öncesi tarihini tam manasıyla ortaya çıkarabilmek mümkün değildir. Hiç şüphesiz bunun pek çok nedeni vardır: Bölgede arkeolojik malzemeleri ortaya çıkaracak nitelikli kazı çalışmalarının tam olarak yapılmaması, eski dönemlere ilişkin kaynaklardaki rivayetlerin azlığı, var olanların önemli bir kısmının mübalağalı olması ve dinî ritüel şeklinde sunulması ya da kendi içinde bazı çelişkiler ihtiva etmesi, bunun en önemli sebeplerindedir. Bu konudaki rivayetlerde özellikle Cebrâil aleyhisselam ve Hz. İbrahim isimleri etrafında şehre kutsallık vurgusunun yapılması dikkati çekmektedir. Muhtemelen bunlar Tâif'in köken itibarıyla dinî bir geçmişi olduğunu vurgulamak; tıpkı Mekke ve Medine gibi mukaddes bir belde olduğunu ortaya koymak için söylenmiştir. Diğer yandan son dönemde bölgede Semûdî, Nabatî ve Arapça dillerinde yazılmış kitâbelerin tahkik edilmesi sonrasında şehrin eski tarihiyle ilgili bilinmezlik önemli ölçüde giderilmiş olacaktır.

Tâif'in bir şehir olarak ortaya çıkmasında Sakîf kabilesinin atalarının katkısı çok büyüktü. Onların buraya yerleşmesinden ve Benî Âmir'i şehirden çıkarmasından sonra başta tarım ve hayvancılık olmak üzere çeşitli alanlarda yaptıkları faaliyetler neticesinde şehrin bayındır hale geldiği söylenir.

Tâif'te bağ ve bahçe ziraati, şehrin önemli gelir kaynaklarındandı. Bostan ve bahçeleriyle meşhur olan Tâif'te kuru üzüm, hurma ve yaz meyveleri yetiştirilen en meşhur ürünlerdendi. Bu ürünler başta Mekke olmak üzere pek çok yerin meyve ve sebze ihtiyacını karşılardı. Tâif'in zirâî açıdan sahip olduğu bu ayrıcalık pek çok Arap kabilesinin dikkatini çekmiş ve şehri kontrol etmek için girişimde bulunmuşlardı. Ancak şehir halkının miladî altıncı asrın başlarında dışarıdan gelebilecek saldırılara karşı kale inşaatı etmesi, onların bu teşebbüsünü başarısızlıkla sonuçlandırmıştı.

* Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Tarihi Anabilimdalı, mahmut.kelpetin@marmara.edu.tr
Orcid No: 0000-0002-6041-4964

Tâif'te tarım dışında hayvancılık, el sanatları ve ticaret de gelişmişti. Mekkeliler gibi büyük ticarî kafilere sahip olmamalarına rağmen Yemen, Suriye ve Irak bölgelerinde Bizans ve Sâsânîler'le kurdukları iyi ilişkiler neticesinde ticaretle Mekke'den sonra önemli bir merkez haline gelmiş ve ticarî faaliyetlerini Arabistan'a yaymışlardı. Ancak Sakîfliler'in kendi içlerinde Ahlâf ve Mâlik olmak üzere rakip iki gruba ayrılması ve üstünlük sağlama mücadeleleri, şehrin iktisadî gelişiminin zayıflamasına neden olmuştu.

Tâif'te içtimâî hayat Mekke ve Medine'ye göre daha istikrarlı ve düzenliydi. Bunda şehrin erken dönemden itibaren yerleşik hayata geçmesi ve bağımsız bir ekonomik güçle sahip olması etkiliydi. Hicâz bölgesinin diğer şehirlerinde olduğu gibi kölelik burada da yaygındı. Bununla birlikte efendi-köle ilişkisi, diğer yerlerden farklıydı. Efendiler meslekî manada sahip oldukları bilgi ve tecrübe birikimlerini köleleriyle paylaşmışlar, onların çeşitli sanat dallarında yetişmelerine katkı sağlamışlardı. Tâifliler, Arap yarımadasının genelinde olduğu gibi putperestlik inancına sahiptiler. Onlar bu konuda Mekkeliler'i kendilerine rakip gördükleri için Kâbe'nin Arap yarımadasındaki dinî konumuna bir alternatif olarak Tâif'i, Lât putunun kutsal mekânı haline getirmişlerdi.

Anahtar Kelimeler: Tâif, Sakîf, Hicâz, Lât, Kureyş, Mekke, Medine, Vec, Yesrib, Kays Aylân, Hevâzin, İyâd, Kasî b. Münebbih, Gaylân b. Seleme, üzüm.

Abstract: This article's aim is to provide much needed data about the political, economic, social, and religious life of al-Tâ'if, which is one of the three most prominent cities of al-Hidjâz, in the pre-Islamic period. Al-Tâ'if has always yielded a strategically important place in al-Hidjâz due to its geographical location, agricultural production, commercial significance and it being located in the junction of important routes. Moreover, it also presented a gateway to al-Haramayn from the east.

Even though al-Tâ'if was dominated by hot desert climate and despite having severe winter conditions, it was appreciated by the notables of Mecca due to its pleasant weather in the summer, and since the historical period, this city has been a summer resort until the present day.

There are various reports about when people first settled or who the first settlers were in al-Tâ'if, which was an ancient and important settlement in the Hidjâz region. Although in the sources it is stated that people started settling in the city before Noah's flood, it is difficult to uncover the pre-Islamic history of this place. There are several reasons for this and the most significant reasons can be stated as follows: 1. The absence of any efficient excavations that may reveal the archeological remnants of the region; 2. The few number of reports regarding the ancient periods; 3. The fact that majority of these reports either contain exaggerated statements or some contradictions; 4. These reports are generally presented as pieces of religious rituals.

In the reports the statements are remarkable that attribute sanctity to the city in reference to especially the archangel Gabriel and the Prophet İbrâhîm. Probably through these statements, it is implied that the city had a religious background and was a holy place just like Mecca and Medina. On the other hand, the obscurity regarding the ancient history of the city will be largely eliminated once the analysis of Thamudic, Nabatian and Arabic inscriptions regarding the region is completed.

It is well known that the ancestors of Thakîf tribe made great contributions to al-Tâ'if developing into a city. It is reported that after they had settled in the city and exiled Banî Âmir, the city became cultivated as a result of their activities, especially in agriculture and husbandry among others. Vineyard and orchard production made one of the most fundamental income sources in al-Tâ'if. Raisins, dates, and summer fruits were among the most popular agricultural products in al-Tâ'if, which was renowned for its vineyards

and orchards. It met the need of several cities, Mecca being the first of such cities. This agricultural significance of al-Tâ'if attracted many Arab tribes and as a result they made many attempts to seize control over the city. However, these attempts failed due to the fortress that the people of the city had built during the early 6th century AD for just such outsider assaults.

Besides the agriculture, the husbandry, and the handicrafts, trade was also developed in al-Tâ'if. Even though they did not have trade caravans as large as those of the Meccans, they achieved success by becoming an important center and spread their commercial activities throughout the Arabian Peninsula due to the good relationships they established with the Byzantine and the Sassanid in Yemen, Syria and the Iraq regions. However, the commercial development of the city weakened because of the Thakifians' being divided into two groups as Ahlâf and Mâlik and the ensuing rivalry.

Still, it can be argued that the social life in al-Tâ'if was more stable and structured than Mecca and Medina mostly because of the settlement that started from ancient times and since the city had the power due to an independent economy. Similar to the other cities in Hidjâz region, slavery was widespread. However, the master-slave relationship was different in that the masters in al-Tâ'if shared their knowledge and experiences with their slaves and contributed to their development in various branches of art. Similar to the general inclination of the people in the Arabian Peninsula, the people of al-Tâ'if worshipped idols. In these terms, they regarded Mecca to be a rival and therefore turned al-Tâ'if into the sacred residence of the deity al-Lât as the counterpart of Ka'ba in Mecca, which historically has carried a significant religious importance in the Arabian Peninsula.

Keywords: Tâ'if, Thakif, Hidjâz, al-Lât, Quraysh, Mecca, Madina, Wadjd, Yathrib, Kays Aylân, Hawâzin, İyâd, Kasî b. Munabbih, Ghaylân b. Salama, grape.

Giriş

Mekke'nin yaklaşık 90 km. güneydoğusunda yer alan Tâif, Hicâz bölgesinin¹ üç önemli şehirden birisidir (diğer ikisi Mekke ve Medine). Şehir, denizden yaklaşık 1700 metre yükseklikteki Serât (Serevât) sıradağlarının doğu yamacında,² Gazvân dağının³ güney eteklerinde kurulmuştur.⁴ Arabistan'ın kuzey doğu, batı ve güneyden gelen yolların kesişme noktasındadır. Bu özelliğinden dolayı Haremeyne açılan doğu kapısı vasfına sahiptir.⁵

- 1 Muhammed Beyyûmî Mehrân, *Dirâsât fî târihi'l-Arabî'l-kadîm*, Riyad: Câmîatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, Riyad 1400/1980, s. 431; Sâlih b. Gâzi el-Cûdi, *et-Tâif beyne'l-mevrûsât ve'l-müsteceddât*, Tâif: Dâru'l-Hârisî, 1413/1992, s. 17.
- 2 Necid bölgesinde olduğu da söylenmiştir (bk. Ebû'l-Kâsım Ubeydullah b. Abdullah b. Hurdâzbih, *Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-memâlik* [nşr. M. J. de Goeje], Leiden: E.J. Brill, 1889, s. 125; İbnü'l-Fakih, *Kitâbü'l-Büldân*, [nşr. Yûsuf el-Hâdî], Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1416/1996, s. 90; M. Lecker, "al-Tâ'if", *ET*, X, 115).
- 3 <http://www.startimes.com/?t=5259177> (erişim tarihi: 7 Şubat 2018).
- 4 İbn Havkal, *Sûretü'l-arz*, Leiden: E.J. Brill, 1938, s. 32; Ebû İshâk İbrahim b. Muhammed el-İstahrî, *Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-memâlik* (nşr. Muhammed Câbir el-Hinî), Kahire: Heyetü'l-Amme li-Kusûri's-Sekâfe, 1961, s. 24; Muhammed b. Ahmed el-Makdisî, *Ahsenü't-tekâsîm fî ma'rifeti'l-ekâlîm* (nşr. Michael Jan de Goeje), Leiden: E.J. Brill, 1906, s. 79. Gazvân, Hicâz bölgesinin en soğuk kısmı olarak kabul edilir (Ebû Abdullah Şihâbüddîn Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, I-VII, Beyrut: Dâru Sâdir, 1397/1997, IV, 202).
- 5 Bazı kaynaklar Tâif'in küçük bir alanı kapladığını söyler (bk. İstahrî, *Kitâbü'l-Mesâlik*, s. 19; İbn Havkal, *Sûretü'l-arz*,

Tâif, Mekke'ye göre daha serin bir iklime sahiptir. Özellikle yaz mevsiminde Mekke'deki iklim son derece sıcak ve nemli olduğu için Kureyş zenginlerinin pek çoğu burayı sayfiye yeri olarak kullanmaktaydı.⁶

Yüksek irtifa ve düşük nem, bölgedeki iklimin mutedil olmasına sebep olmaktadır.⁷ Ancak yüksek irtifadan dolayı şehre ilk gelenlerin başlangıçta nefes almada sıkıntı yaşadıkları da bilinmektedir. Bununla birlikte şehrin yüksek irtifası nedeniyle kış aylarında özellikle Gazvân dağlarının bulunduğu kısımda oldukça düşük sıcaklıklar görülür. Bu bölge, Hicâz'ın en soğuk yeri olarak bilinir.⁸

Tâif'te sıcak çöl iklimi hüküm sürer.⁹ Sıcaklık değerleri, Hicâz bölgesinin diğer şehirlerinde olduğu gibi yüksek değildir. Diğer yandan gece ile gündüz arasında sıcaklık farkları oldukça fazladır. Kış mevsimi, serin geçerken yazları sıcak ve çoğunlukla nem oranı düşük seyredir. Yaz mevsimi dışında yılın her mevsiminde yağış görülmektedir. Bununla birlikte ilkbahar ve sonbaharda yağış oranı, diğer mevsimlere göre daha fazladır. Yaz aylarında ortalama sıcaklık değeri 22° ila 29°; kış aylarında 8° ila 20° arasındadır. Nem oranı, sonbahar ve kış aylarında oldukça yüksek olup %60'lara kadar ulaşmaktadır. Yaz aylarında ise bu oran %23'e kadar gerilemektedir.

Tablo 1: Tâif İklim Bilgileri¹⁰

Aylar	Ocak	Şubat	Mart	Nisan	Mayıs	Haziran	Temmuz	Ağustos	Eylül	Ekim	Kasım	Aralık	Yıllık
En Yüksek °C	29.4	32.6	34	35	38.2	39	40	39	38	34.6	30.2	29.2	34,93
Ort. En Yüksek °C	21.9	23.7	26.7	28.7	32.3	35.1	34.4	34.3	33.9	29.6	25.4	22.7	29.06
Günlük Ortalama °C	15.3	16.6	19.7	21.8	25.5	28.4	28.5	28.2	27.3	22.7	18.6	15.9	22.38
Ortalama En Düşük °C	8.4	9.5	12.7	15.1	18.6	21.7	22.9	22.9	20.5	15.5	11.9	9.1	15.73
En Düşük °C	-1.0	1.0	2.2	4.0	5.6	13.9	13.3	13.3	13.8	8.0	5.0	-1.0	6,51
Yağış mm	7.6	4.1	14.8	0.4	30.6	5.3	3.9	5.8	6.8	10.9	21.5	7.3	9.92
Ortalama Nem %	60	52	45	43	36	23	26	28	28	39	55	58	41.08

s. 32; Makdisi, *Ahsenü't-tekâsim*, s. 79).

6 Mustafa Sabri Küçükbaşçı, "Tâif", *DİA*, XXXIX, 443; <http://www.startimes.com/?t=22879468> (erişim tarihi: 7 Şubat 2018). Tâif'ten Mekke'ye giden iki yol bulunmaktadır. Bunlardan ilki Nu'mân vadisi, diğeri İbnü'l-Mürtefî kuyusu istikametidir (bk. İbn Hurdâzbih, *Kitâbü'l-Mesâlik*, s. 134, 187).

7 Cevâd Ali, *el-Mufasssal fî târihi'l-Arab kable'l-İslâm*, I-XX, Beyrut: Dâru's-Sâki, 1422/2001, VII, 142; Nâdiye Hüsnî Sakr, *et-Tâif fî'l-asri'l-câhili ve sadri'l-İslâm*, Cidde: Dâru's-Şürük, 1401/1981, s. 19; Mehrân, *Dirâsât*, s. 431; Tevfik Berrû, *Târihu'l-Arabi'l-kadim*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1422/2001, s. 192.

8 Sakr, *et-Tâif*, s. 19-20.

9 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, IV, 202.

10 Tâif, ikinci iklim kuşağının başlarındadır. Coğrafyacılar şehrin yeri hakkında farklı enlem ve boylamlar vermektedirler: Hasan b. Ahmed (Muhammed) el-Mühellebî'ye (ö. 380/990) göre 65,5° 30' boylamında, 21° 20' enleminde; Biruni'ye (ö. 453/1061 [?]) göre 67° 10' boylamında, 21° enleminde; İbn Saïd el-Mağribî'ye (ö. 685/1286) göre 68° 31' boylamında, 21° 40' enleminde. bk. Ebü'l-Fidâ el-Melikü'l-Müeyyed İmâdüddin İsmail, *Takvimü'l-büldân* (trc. Ramazan Şeşen), İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2017, s. 99.

Tâif adının verilışıyle ilgili kaynaklarda farklı rivayetler vardır. Bunlar özetle şöyledir:

- 1) Amâlik kabilesinin çocuklarından olan Vec b. Abdülhay'a nisbetle Tâif'e, "Vec" denildi.¹¹
- 2) Sakîf kabilesinin idaresi sırasında Tâif'in etrafı surlarla çevrildiği için şehre bu isim verildi.¹²
- 3) Hz. İbrahim, oğlu İsmail ile eşi Hacer'i Mekke'ye yerleştirdikten sonra Allah'a dua ederek¹³ çeşitli meyvelerle ailesini rızıklandırmasını istedi.¹⁴ Allah Teâlâ bu dua karşılığında¹⁵ ağaçlık bir arazi yarattı. O da Mekke'ye gelip Kâbe'yi tavaf etti. Daha sonra Allah Teâlâ, bu toprak parçasını Tâif'e mekân kıldı. Beytullah'ı tavaf etmesi nedeniyle bu yere "Tâif" denildi.¹⁶
- 4) Hadramût'ta ticaretle meşgul olan Demmûn b. Ubeyd¹⁷ isimli bir şahıs vardı. Demmûn, amcasının oğlu Amr'ı öldürdükten sonra beraberindeki yüklü miktarda parayla Sakîf kabilesinden Mes'ûd b. Muattib'in yanına sığındı. Daha sonra da Mes'ûd'a "Beni evlendirmeniz halinde sizlere Araplardan hiçbirinin ulaşamayacağı yükseklikte bir sur inşa ederim" diye bir teklifte bulundu. Sakîfliler onun önerisini kabul ettiler ve Demmûn'u evlendirdiler. O da inşaat masraflarını kendi bütçesinden karşılayarak şehri çevreleyen bir sur inşa etti. Bu olaydan sonra şehre "etrafı çevrili" anlamına gelen "Tâif" denildi.¹⁸
- 5) Göçebe olarak yaşayan ve hayvancılıkla geçimlerini sağlayan Âmir b. Sa'sa'a kabilesi, yazları Tâif'te kışları da Necd'de geçiriyorlardı. Diğer yandan Tâif'in konumunu, havasının güzelliğini ve arazisinin kıymetini çok iyi bilen Sakîf kabilesi de toprakların ekilip

11 <ftp://ftp.atdd.noaa.gov/pub/GCOS/WMO-Normals/RA-II/SD/41036.TXT>

12 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, IV, 9; Berrû, *Târih*, s. 192.

13 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, IV, 9.

14 "Rabbimiz! Ben çocuklarımdan bazısını, senin kutsal evinin (Kâbe'nin) yanında ekin bitmez bir vadiye yerleştirdim. Rabbimiz! Namazı dosdoğru kılmaları için (böyle yaptım). Sen de insanlardan bir kısmının gönüllerini onlara meylettir, onları ürünlerden rızıklandır, umulur ki şükrederler." (14/İbrahim: 37).

15 Ebû Abdullah Muhammed b. İshâk el-Fâkihî, *Ahbârü Mekke* (nşr. Abdülmelik b. Abdullah b. Dehiş), I-VI, Beyrut: Dâru Hazar 1407/1986-87, III, 206.

16 Bir başka rivayete göre Hz. İbrahim'in duasından sonra Allah Teâlâ, Cebrâil'i Suriye bölgesine gönderdi. O da Tâif'i Ürdün (Filistin)'den Mekke'ye götürdü ve Kâbe'yi birlikte tavaf ettiler. Bundan dolayı buraya Tâif denildi (Ebû Muhammed Mekki b. Ebû Tâlib, *el-Hidâye ilâ bulûğî'n-nihâye* (nşr. Mustafa Müslim - v.dğr.), I-XII, Şârika: Mecmûâtü Buhûsî'l-Kitâb ve's-Sünne, 1429/2008, I, 435-6; Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *el-Vasîf fi tefsîri'l-Kur'âni'l-mecid* (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - v.dğr.), I-IV, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994, I, 210). Bir başka rivayete göre Cebrâil, Ashâb-ı Sarim'e ait bahçeyi ["Onlar uykuda iken, Rabbi'nden inen bir âfet bahçeyi sardı." (68/Kalem: 19)] alıp Mekke'ye gitti. Burada Kâbe'yi tavaf ettikten sonra onu Tâif'e götürdü. Bu olaydan sonra buraya Tâif ismi verildi (Takıyyüddin el-Fâsî, *Şifâ'ü'l-garâm bi-ahbârî'l-beledi'l-harâm* [nşr. Ali Ömer], I-II, Kahire: Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, 1428/2008, I, 149; Ahmed b. Muhammed el-Kastallâni, *el-Mevâhibü'l-ledünniyye* [nşr. Me'mûn b. Muhyiddin el-Cennân], I-III, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1416/1996, I, 335-6).

17 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, IV, 9.

18 Bazı kaynaklarda Abdülmelik (Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, IV, 9) şeklinde geçmekteyse de bunun doğru olmadığı anlaşılmaktadır. Karşılaştırma için bk. Ebû'l-Hasan Ali b. Ömer ed-Dârekutnî, *el-Mü'telif ve'l-muhtelif* (nşr. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkâdir), I-V, Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1406/1986, II, 983.

biçilmesi ve ziraî faaliyetlerin yürütülmesi karşılığında, elde ettiği mahsulün yarısını Âmir b. Sa'sa'ya vermeyi taahhüt etti. Böylece hayvancılık konusunda tecrübe sahibi olan Benî Âmir kabilesi, tarım alanında da Sakîfliler'in tecrübesinden istifade edecekti. Anlaşma şartlarına uygun olarak Sakîfliler, şehri bayındır merkez haline getirdiler. Ancak diğer Arap kabileleri buraya göz diktiler ve şehri ele geçirmeyi düşündüler. Bunun üzerine Sakîfliler, Benî Âmir'den yardım istediler. Ancak bekledikleri desteği alamayınca düşman Arap kabilelerinin saldırılarından korunabilmek için şehrin etrafına duvarlar (surlar)¹⁹ inşa ettiler. Bu surlar, şehrin etrafını çevrelediği için buraya "Tâif" denildi.²⁰

- 6) Sakîf kabilesinden Gaylân b. Seleme, Kureyş'ten Ebû Süfyân'la birlikte ticaret için Irak'a gitti. Ebû Süfyân, kervanlarının Sâsânîler tarafından müsadere edilmesinden korktuğu için Gaylân'ı, önden Kısra'nın yanına gönderdi. Gaylân ile görüşen Kısra, onun hikmetli konuşması ve diplomatik tavırlarından etkilendi, ticarî faaliyetleri izinsiz yapmalarına rağmen onları cezalandırmadı.²¹ Hatta Gaylân'ın ricası üzerine²² Sâsânîler'den "utum" (yüksek katlı bina) yapacak bir kimseyi Tâif'e gönderdi. Böylece Tâif'te ilk utum inşa edildi.²³

"Tâif" adının kökeni hakkında kaynaklardaki rivayetler incelendiğinde ilk başta kutsallık ve olağanüstülük ön plana çıkmaktadır. Cebrâil ve Hz. İbrahim isimlerinin yer aldığı rivayetler, bu noktada değerlendirilebilir. Muhtemelen bunlar Tâif şehrinin aslının da tıpkı Hicâz'ın diğer iki önemli şehri Mekke ve Medine gibi dinî özellikler ihtiva ettiğini ortaya koymak için söylenmiştir. Bir başka ifadeyle Tâif'in dinî bir geçmişinin bulunduğu ve köklerinde Cebrail aleyhisselam ile Hz. İbrahim'in izini taşıdığı için mukaddes bir belde olabileceği belirtilmiştir. Diğer yandan Demmûn b. Ubeyd'in şahsi girişimleriyle surların yapıldığının söylenmesi de rivayetlerdeki gerçeklikten uzak hali ortaya koymaktadır. Bunlar yerine Sakîf kabilesinin bölgeye yerleşmesinden sonra civardaki diğer Arap kabilelerin saldırı ihtimali karşısında şehri koruyabilmek için Tâif'in etrafına yüksek duvarların inşa edildiğini ve şehre bundan dolayı "etrafi çevrili" manasında Tâif adının verildiğini söylemek daha isabetli görünmektedir. Soyağacı karşılaştırmalarına göre Sakîf kabilesine adını veren Kasî b. Münebbih'in Hz. Peygamber'in dedelerinden Ka'b. Lüey ile aynı dönemde (ö. 445)²⁴ yaşadığı

19 Abdullah b. Abdülazîz Ebû Ubeyd el-Bekrî, *Mu'cem me'sta'cem min esmâ'i'l-bilâd ve'l-mevâzi'* (nşr. Mustafa es-Sekkâ), I-IV, Kahire: Ma'hedü'l-Huleyfi li'l-Ebhâs, 1945-1951, I, 67; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, IV, 9.

20 Kerpiçten inşa edilen surların "Bâbü Benî Yesâr" ve "Bâbü Benî Avf" isimli iki kapısı vardı. Benî Yesâr "zorluk", Benî Avf "büyüleyici" olarak isimlendirildi (bk. Ebû Ubeyd el-Bekrî, *Mu'cem*, I, 77-8; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, IV, 11).

21 Ebû Ubeyd el-Bekrî, *Mu'cem*, I, 77-8; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, IV, 11.

22 İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe* (nşr. Ali Muhammed Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmecîd), I-VIII, Beyrut: Dâru'l-Kütüb'l-İlmiyye, 1415/1994 V, 254-5.

23 Mehmet Ali Sönmez, "Gaylân b. Seleme", *DİA*, XIII, 415.

24 Ebû'l-Ferec Ali b. el-Hüseyn el-İsfahânî, *el-Egânî* (nşr. İhsan Abbas - İbrahim es-Saâfin - Bekir Abbas), I-XXV, Beyrut: Dâru lhyâit-Türâsî'l-Arabî, 1423/2002, XIII, 144-5; Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Evâil* (nşr. Muhammed Seyyid el-Vekîl), Tanta: Dâru'l-Beşîr, 1408/1987, s. 441-2. Muhammed Hamidullah, "Tâif" adının verilmesiyle ilgili *el-Egânî*'deki bu rivayeti delil kabul etmektedir. Ancak tarih itibarıyla bunun doğru olması mümkün görünmemektedir. Çünkü rivayet tetkik edildiğinde Sakîf kabilesinden Kısra'ya giden kimsenin Gaylân b. Seleme olduğu ve Ebû Süfyân'ın da onun yanında bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu durumda olay, en erken Hz. Peygamber'in gençlik döneminde meydana gelmiş olabilir. Ayrıca *el-Egânî*'deki rivayette Muhammed Hamidullah'ın Fransızca metninde

anlaşılmaktadır. Sakîf'in Araplar'daki kabile vasfına ulaşabilmesi için yaklaşık bir asra ihtiyacı olduğu düşünülürse Âmir b. Sa'sa ile yaptığı anlaşmanın da en erken miladî altıncı asrın başlarına denk geldiği söylenebilir. Bu durumda şehre ismini veren duvarların da bu tarihten sonra inşa edilmiş olması gerekir.

Tâif şehri, Hicâz bölgesinin eski bir yerleşim yeri idi. Bununla birlikte İslâm öncesi tarihini tam manasıyla ortaya çıkaracak çalışmalar henüz yapılamamıştır. Özellikle şehrin Sakîf kabilesinden önceki sakinleri hakkındaki tespitler oldukça eksik ve ihtilaflıdır. Bunun en önemli nedenlerinden biri, eski kaynaklardaki rivayetlerin azlığı, var olanların önemli bir kısmının gerçeklikten uzak, iç tutarlılıktan yoksun, mübalağalı ve hayal mahsulü bilgiler ihtiva etmesi, bazen da dinî ritüel şeklinde sunulmasıdır.²⁵ Yine bu dönemi aydınlatacak yeterli kitâbelere ulaşamaması da bu eksikliği arttırmaktadır. Bütün bu olumsuz tabloya rağmen son dönemlerde şehrin yakınlarında ortaya çıkarılan Semûdî, Nabatî ve Arapça dillerinde yazılmış kitâbelerin tahkiki sonrasında özellikle Tâif'in Sakîf kabilesi öncesindeki tarihi hakkında önemli bilgilere ulaşılabilir.²⁶

Tâif isminin verililiyle ilgili kaynaklardaki rivayetlerin değerlendirilmesinden sonra şehre ilk olarak kimin ya da kimlerin geldiği hususundaki bilgiler şöyle özetlenebilir:

- 1) Vec vadisine ilk olarak Nûh tufânından önce Benî Mehlâil b. Kaynân mensupları gelmişti. Onlar şehre yerleştikten sonra burayı ağaçlandırmış ve arazileri mamur hale getirmişlerdi. Ancak inanmadıkları için tufânda helak edilmişti.²⁷
- 2) Semûd kavminden Hâni b. Hüzlül b. Hevzele kabilesi, tufânın ardından Tâif'e yerleşti. Yıkılan şehri tekrar mamur hale getiren Benî Hâni mensupları, Kehlânlılar'ın Ezd kolundan Amr b. Âmir'in hükümdarlığı zamanında Ezd kabilesinin bir kolunun onları buradan çıkarmasına kadar burada kalmaya devam etti.²⁸
- 3) Nûh tufânından sonra şehrin ilk sakinlerinin Amâlika mensupları olduğu söylenmekteydi. Hatta Amâlik'in oğullarından Vecc b. Abdülhay'dan dolayı şehrin ismi de "Vec" olarak anılmaktaydı.²⁹

ve tercümesinde yer aldığı gibi "mühendis", "surlar" ve "kale"den de bahsedilmemiştir. Karşılaştırma için bk. Muhammad Hamidullah, *Le prophete de l'Islam*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1378/1959, I, 317; a.mlf., *İslâm Peygamberi* (trc. Salih Tuğ), I-II, İstanbul: İrfan Yayınevi, 1400/1980, I, 516-7.

25 Ebû's-Safâ (Ebû Said) es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât* (nşr. Ahmed el-Arnaût – Türkî Mustafa), I-XXIX, Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsi'l-Arabî, 1420/2000, I, 31.

26 Sakr, *et-Tâif*, s. 21.

27 Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, VII, 142-3.

28 Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe, *Târihu'l-Medîneti'l-münevver* (nşr. Fehîm Muhammed Şeltût), I-IV, Cidde: Dâru'l-İsfahâni, 1399/1979, II, 553; Ahmed b. Ya'kûb el-Hemdâni, *Sifatü Cezîreti'l-Arab* (nşr. Muhammed b. Ali el-Ekva' el-Hivâlî), Sa'na: Mektebetü'l-İrşâd, 1410/1990, s. 330

29 Hemdâni, *Sifatü Cezîreti'l-Arab*, s. 331-332.

- 4) Abs kabilesine bağlı Abd b. Dahm mensuplarının Tâif'e yerleştiği³⁰ ve Arab-ı bâ'ide grubuna mensup olan diğer kabilelerle birlikte onların da yok olduğu rivayet edilmektedir.³¹
- 5) Semûd kavmi Vâdilkurâ'ya geçmeden önce Tâif'e gelmiş ve Amâlika mensuplarını buradan çıkarmıştı. Ancak bir süre sonra onlar da bölgedeki diğer kabilelerle anlaşmazlık yaşamış ve Tâif'ten ayrılmak zorunda kalmıştı.³²
- 6) Tâif'in çevresinde Yemen ve Yesrib'den sürülmüş geçimlerini ticaretle sağlayan ve cizye (vergi) ödeyen Yahudi kabileleri vardı.³³
- 7) Kays Aylân'a bağlı Benî Advân kabilesi, Tâif'e geldi ve Amâlika'yı mağlup edip onları şehirden çıkardı.³⁴
- 8) Bir başka rivayete göre Kays Aylân'a bağlı Âmir b. Sa'sa'a mensupları buraya yerleşti. Onlar, göçebe olarak yaşamakta ve hayvancılıkla geçimlerini sağlamaktaydı. Yaz aylarını Tâif'te, kış mevsimini de Necid'de geçirmekteydi. Önceleri Advân kabilesi ile iyi ilişkiler ve akrabalık kuran Benî Âmir, bir süre sonra bu kabileyle anlaşmazlığa düştü. Aralarındaki mücadele Benî Âmir'in Advân kabilesini Tâif'ten çıkarmasıyla sonuçlandı.³⁵
- 9) Tâif'in şehirleşmesinde en büyük pay, Sakîf kabilesine aitti.³⁶ Önceleri tarım ve hayvancılıkla meşgul olan Sakîf kabilesi, zaman içinde nüfusları artınca Tâif'e gelip yerleşti ve şehirde üstünlüğü sağladı.³⁷ Benî Âmir kabilesi de Tihâmé'ye gitmek durumunda kaldı.³⁸

Tâif şehrine yerleşimin tarihi hakkında kaynaklarda çok sayıda rivayet bulunmaktadır. Bunları kendi aralarında telif etmek ya da uzlaştırmak mümkün olmadığı gibi şehre ilk gelenleri ve yerleşim vaktini tam olarak tespit edebilmek de neredeyse imkânsızdır. Bunun birçok sebebi vardır: Bölgeye yerleştiği söylenen kabilelerin bir kısmının tufânla birlikte helâk olması, bölgede tarihî malzemeyi ortaya çıkaracak nitelikli bir kazı çalışmasının yapılmaması, rivayetlerde geçen Mehlâil, Semûd, Hani ve Amâlika gibi kabilelerin kökeni hakkında kaynaklarda yeterli bilgi olmaması ya da var olanların çelişkili olması, şehre yerleştiği söylenen

30 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, IV, 9; Abdülmün'im el-Himyêrî, *er-Ravzü'l-mi'târ* (nşr. İhsan Abbâs), Beyrut: Müessesetü Nasır li's-Sekâfe, 1980, s. 379.

31 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk* (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim), I-XI, Beyrut: Dâru't-Türâs, 1387/1967, I, 203.

32 İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber* (nşr. Halil Şehhade – Süheyl Zekkâr), I-VIII, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401-1403/1981-1983, II, 9; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, VII, 147.

33 İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, II, 370; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, VII, 146.

34 Ahmed b. Yahya el-Belâzürî, *Futûhu'l-Buldân*, Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1988, s. 63-64. Bu Yahudi kabilelerinin kim ya da kimler olduğu ya da hangi dönemde geldiği, cizyeyi kime ödedikleri konusunda kaynaklarda bilgi yoktur. Dolayısıyla sadece bu rivayetten hareketle Yahudilerin burada yaşadığına ilişkin bir neticeye varmak oldukça zordur.

35 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh* (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmûrî), I-X, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1417/1997, I, 604.

36 Ebû Ubeyd el-Bekrî, *Mu'cem*, I, 77; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, I, 604; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, VII, 146.

37 Küçükaşçı, "Tâif", *DİA*, XXXIX, 443.

38 Ebû Ubeyd el-Bekrî, *Mu'cem*, I, 78; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, I, 604-5.

kabilelerin geçici bir süreyle burada ikamet etmesi. Bütün bu olumsuzluklara rağmen Kays Aylân'a bağlı kabilelerin buraya yerleşmesinden özellikle de Sakîf kabilesinin Benî Âmir'i şehirden çıkarmasından sonra Täif hakkında daha geniş bilgilere ulaşıldığı söylenebilir.

Täif şehrinin gelişiminde Sakîf kabilesinin etkisi çok büyüktü. Adını Kasî b. Münebbih'ten³⁹ alan Sakîf kabilesinin miladî V. asırda şehre yerleştiği anlaşılmaktadır. Kaynaklarda kabilenin soyu, genellikle Kays Aylân/Hevâzin veya İyâd'a⁴⁰ nadiren de Semûd'a⁴¹ bağlanmaktadır. Bunu şu şekilde gösterebiliriz:

- 1) Kasî b. Nebî [Nebet] b. Münebbih b. Mansûr b. Yakdum b. Efsâ b. Du'mî b. İyâd [b. Nizâr] b. Ma'ad b. Adnân.⁴²
- 2) Kasî b. Münebbih b. Bekir b. Hevâzin b. Mansûr b. İkrime b. Hafsa b. Kays b. Aylân b. Mudar b. Nizâr b. Ma'ad b. Adnân.⁴³

Kabilenin soyu ile ilgili kaynaklardaki iki farklı silsileyi de destekleyen çok sayıda rivayet bulunmaktadır:

- 1) Sakîf (Kasî) ve Neha⁴⁴ isimli iki kimse vardı. Bunların İyâd'a mensub⁴⁵ kuzen oldukları söylenir.⁴⁶ Onlar bir gün kırlarda sürülerini otlatırken Yemen bölgesinin krallarından birinin görevlendirdiği bir vergi memuru yanlarına geldi ve onlardan sütünü içtikleri,

39 İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber*, II, 364; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. Ali el-Kalkaşendî, *Nihâyetü'l-ereb fi ma'rifeti ensâbi (kabâli)'l-Arab* (nşr. İbrahim el-Ebyârî), Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Lübnânî, 1400/1980, s. 354; Cevâd Ali, *el-Mufassal*, VII, 145.

40 Kasî, "merhametsiz" ve "katı kalpli" manasına gelir. Öldürdüğü bir adamdan dolayı kendisine bu adın verildiği rivayet edilir (Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasan b. Düreyd, *el-İştikâk* (nşr. Abdüsselâm Muhammed Harun), Beyrut: Dâru'l-Cil, 1411/1991, s. 301). Bazı kaynaklarda Kasî b. Münebbih'in öldürdüğü kimsenin Ebû Rigâl olduğu bildirilir. Rivayete göre Ebû Rigâl, Salih peygamber tarafından zekât toplamak üzere Mekke'ye gönderildi. Ancak emre aykırı davrandı ve Mekkelilerle eziyet etmeye başladı. Bunun üzerine Sakîf (Kasî) tarafından öldürüldü (bk. Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe, *el-Ma'ârif* [nşr. Servet Ukkâş], Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1413/1992, s. 91; Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf* [nşr. Süheyl Zekkâr – Riyaz ez-Zirikli], I-XIII, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417/1996, XIII, 268; Ali b. el-Hüseyn b. Ali el-Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevher* [nşr. Kemal Hasan Mürî], I-IV, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1425/2005, II, 63; Ebû Ubeyd el-Bekrî, *el-Mesâlik ve'l-memâlik* [nşr. A. P. Van Leeuwen – A. Ferre], I-II, Kartaca: Dâru'l-Arabiyye li'l-Kitâb, 1992, I, 349). Ancak Ebû Rigâl, Ebrehe'nin Kâbe'yi yıkmak üzere çıktığı seferde ona kılavuzluk ettiği için Hz. Salih döneminde yaşaması mümkün değildir. Dolayısıyla kötü niyetle uydurulan bu rivayet, Ebû Rigâl'in Ebrehe olayındaki vazifesini (ayıbını) gizlemek ve Sakîfililer'i müdafaa amacıyla söylenmiş olmalıdır.

41 Ebü'l-Münzir Hişâm b. Muhammed el-Kelbî, *Nesebü Me'ad ve'l-Yemeni'l-kebir* (nşr. Nâci Hasan), I-II, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1408/1988, I, 125.

42 Belâzürî, *Ensâb*, I, 25.

43 Ebû Muhammed Cemâlüddin Abdülmelik b. Hişâm, *es-Siretü'n-nebevîyye* (nşr. Mustafa es-Sekkâ v.dğr.), I-II, Mısır: Şeriketü Mektebe ve Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1375/1955, I, 46; Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, III, 199; Belâzürî, *Ensâb*, I, 25; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, I, 604.

44 İbn Hişâm, *es-Sire*, I, 47; Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebir*, VIII, 64; Taberî, *Târîh*, XI, 513; Ali b. el-Hüseyn b. Ali el-Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-işraf* (nşr. Abdullah es-Sâvî), Kahire: Dâru's-Sâvî, 1357/1938, s. 271.

45 Asıl adı Cisir olan Neha'nın (Ebû Ubeyd el-Bekrî, *Mu'cem*, I, 63, 64; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, IV, 10) nesebi şöyledir: Neha' b. Ömer b. Timsân b. Avzimenât b. Yâkd(e)um b. Du'mî b. İyâd [b. Nizâr]. Geniş bilgi için bk. Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, III, 199; Belâzürî, *Ensâb*, I, 27; Ebû Ubeyd el-Bekrî, *Mu'cem*, I, 63.

46 Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, III, 199.

sütlü keçiyi almak istedi. Onlar, “Bu keçiyi bırak! Diğerlerinden istediğini alabilirsin” dediler. Ancak memur, sütlü keçide ısrar etti. Bunun üzerine Sakîf ve Neha’, keçinin sü-tünden istifade ettiklerini ve üstelik oğlağın da bundan beslendiğini söyleyerek memuru ikna etmeye çalıştı. Fakat vergi memuru isteğinden vazgeçmeyince onlar da memuru öldürdüler. Bu yeni gelişmeden sonra Sakîf ve Neha’, hayatlarından endişelendiler ve bu-lundukları yeri terk etmeye karar verdiler. Neha’, Yemen bölgesinde bulunan Bîşe’ye⁴⁷ yerleşti.⁴⁸ Sakîf ise Vâdilkurâ’ya gitti ve çocuğu olmayan yaşlı bir Yahudi kadının yanına sığındı. Geceleri onun yanında kalan Sakîf, gündüzleri çalışıyordu. Bir süre sonra kadın Sakîf’i oğlu, Sakîf de onu annesi olarak kabul etti. Yaşlı kadın vefatından önce Sakîf’e bir miktar altın ile üzüm fidanlarını verip bunları gittiği yerde dikmesini vasiyet etti. Kadı-nın ölümünden sonra Sakîf, vasiyete uygun davranıp Vecce’ (Tâif) yakın bir yerde ko-nakladı. Burada yüz (üç yüz)⁴⁹ koyun otlatan Habeşli bir cariyeye rastladı. Onun amacı cariyeyi öldürüp koyunlarını almaktı. Cariye Sakîf’in niyetini anlayınca, “Beni öldürüp sürüye el koymak mı istiyorsun? Ancak bunu yaptığında hem canını kaybedersin hem de koyunlar geri alınır. Üstelik ben Kays Aylân kabilesinin reisi Âmir b. Zarib el-Ad-vânî’nin cariyesiyim.” diyerek onu bu işten vazgeçirmeye çalıştı. Ayrıca Âmir b. Zarib’ten yardım istemesi halinde efendisinin ona destek vereceğini söyledi. Sakîf de koyunları almaktan vazgeçti ve Âmir b. Zarib’e sığındı. Sakîf’i himayesine alan Âmir, onu kızları Zeynep ve Âmine ile evlendirdi.⁵⁰ Diğer yandan Sakîf, yaşlı kadının verdiği üzüm çu-buklarını da Vec vadisine dikti. Zamanla ağaçlar büyümeye ve meyve vermeye başladı.⁵¹ Bundan sonra Kasî, “Sakîf” adı ile anılmaya başladı.⁵² Zamanla burada güçlenen Sakîf kabilesi, Advân’ı buradan çıkardı ve Tâif’in idaresini üstlendi.⁵³

- 2) Sakîf kabilesine mensup meşhur şair Ümeyye b. Ebü’s-Salt, bir şiirinde “İyâd kabilesin-den”⁵⁴ olduğunu, diğerinde de “Biz Nebîte aitiz” diyerek⁵⁵ soyunun İyâd’a dayandığını ifade etmişti.
- 3) İyâd kabilesinin nüfusu artınca Nizâr’a baskı uygulamaya başladı. Bir süre sonra İyâdlı-lar’ın arasında bir hastalık baş gösterdi. Çoğunun öldüğü bu hastalıktan sağ kalmayı ba-şaranlar Ecyâd’dan ayrılarak Yemen’e geldiler. Burada Himyerliler’e sığındılar. Bu sırada Kasî b. Münebbih ise çocuklarıyla birlikte Tâif’e yerleşti. Daha sonra da Kays’a intisab

47 Neha’, Sakîf’in dayısı (Cevâd Ali, *el-Mufassal*, VII, 146) ya da teyzesinin oğludur (Ebû Ubeyd el-Bekrî, *Mu’cem*, I, 64; Yâkût el-Hamevî, *Mu’cem*, IV, 9).

48 Suudi Arabistan’ın güneybatısındaki Asir bölgesindedir (bk. <http://mawdoo3.com/> [erişim tarihi: 13 Şubat 2018]).

49 Belâzürî, *Ensâb*, I, 27.

50 Ebû Ubeyd el-Bekrî, *Mu’cem*, I, 65.

51 Ebû Ubeyd el-Bekrî, *Mu’cem*, I, 66.

52 Belâzürî, *Ensâb*, I, 27.

53 Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, III, 199.

54 Ebû Ubeyd el-Bekrî, *Mu’cem*, I, 64-7; Yâkût el-Hamevî, *Mu’cem*, IV, 10.

55 Belâzürî, *Ensâb*, I, 28.

etti. Bu nedenle insanlar onu “Sakîf [Kasî] b. Münebbih b. Bekir b. Hevâzin” şeklinde çağırılmaya başladılar. Sakîf’e “İyâd’ın bakiyesi” denmesi de bundan dolayıdır.⁵⁶

- 4) Kasî’nin annesi Ümeyme bint Sa’d b. Hüzeyl önce Münebbih b. Nebî ile evlendi. Daha sonra Münebbih b. Bekir b. Hevâzin ile evlendi. Bu evliliğinden de Kasî dünyaya geldi.⁵⁷ Böylece Kasî de Hevâzin’in himayesi altına girmiş oldu.
- 5) Ebû Rigâl’in kölesi Kasî’nin soyu, Semûd kavminden helak olmaktan kurtulmuş olanlara dayanmaktaydı. Rivayete göre efendisinden kaçan Kasî, yakalandı. Bu olaydan sonra da “Sakîf (Yakalanın)” olarak anıldı. Bu nedenle Sakîf kabilesine “Semûd’un bakiyesi” denilmekteydi.⁵⁸
- 6) Bir başka rivayete göre Sakîf, Ebû Rigâl’in çocuklarındandı.⁵⁹
- 7) Hz. Ali’ye göre Sakîf kabilesinin soyu, Semûd’a dayanmaktaydı.⁶⁰

Sakîf kabilesinin menşei konusundaki rivayetlerin oldukça karmaşık ve mübalağalı olduğu görülmektedir. Kasî ve Nehâ’nın Kays Aylân’a dayandırıldığı hikâye bunu teyit etmektedir: İki kuzenin işledikleri cinayetten dolayı buldukları yerden ayrılmak zorunda kaldığı, Kasî’nin önce Vâdilkurâ’ya gittiği, hiç tanımadığı yaşlı bir Yahudiye misafir olduğu, onun ölümünden sonra da buradan ayrılıp Tâif yakınlarında rastladığı Habeşli bir cariyeye aracılığıyla Kays Aylân’a intisab ettiği gerçeklikten uzak ve mübalağalı bir biçimde anlatılmaktadır. Diğer rivayetlerin önemli bir kısmında Sakîf, İyâd ya da Kays Aylân’a (Hevâzin) mensup olarak nakledilmektedir. Ancak sadece bu rivayetlerden hareketle Sakîf’in kökenini tam olarak tespit edebilmek zordur. Çünkü gerek İyâd gerekse Kays Aylân kabileleri, Arap yarımadasında geniş bir coğrafyada yaşadılar. Ayrıca onların doğal afet ve savaşlar gibi çeşitli gerekçelerle buldukları yerleri terk edip yeni topraklara yerleşmeleri de bu kabilelerin kökenlerini tam olarak tespit etmeyi zorlaştıran bir diğer unsurdur. Dolayısıyla bu kabileler ile ilgili daha nitelikli ve derinlikli çalışmalar yapılmadan bir kanaate varmak oldukça zordur. Bunun dışında yapılan tercihler ise tıpkı Cevâd Ali’nin yaptığı gibi Sakîf kabilesinin bazı Yemen kabileleriyle olan bağlantısından dolayı onun Kays Aylân’a mensub olduğu tahminini doğurmaktadır.⁶¹ Diğer yandan Sakîf’in Semûd’a mensubiyetiyle ilgili bazı kaynaklardaki rivayetleri

56 İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 47; Ebû Ubeyd el-Bekrî, *Mu’cem*, I, 79.

57 Belâzürî, *Ensâb*, I, 25. Ayrıca bk. İrfan Aycan, “Sakîf Kabilesi ve Tâif Şehrine İslâm Tarihi Açısından Bir Bakış”, *AÜİFD*, XXXIV, 1993, s. 211.

58 İbnü’l-Kelbi, *Nesebü Me’ad*, I, 125; Ebü’l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Hallikân, *Vefeyâtü’l-a’yân* (nşr. İhsan Abbas), I-VIII, Beyrut: Dâru Sâdır, 1397-98/1977-78, II, 29.

59 Belâzürî, *Ensâb*, I, 25.

60 Rivayete göre Ebû Rigâl, yetim bir bebeğe süt veren bir keçiyeye el koydu. Bebek de bundan dolayı öldü. Bu olaydan hemen sonra Ebû Rigâl öldü ve kabri de taşlandı (bk. Belâzürî, *Ensâb*, I, 26).

61 Ebû Muhammed Abdullah b. Vehb, *el-Câmi’ fi’l-hadis* (nşr. Mustafa Hasan Hüseyin – Muhammed Ebü’l-Hayr), I-II, Demmâm: Dâru İbni’l-Cevzî, 1416/1996, s. 81; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve’t-tâdil* (nşr. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimi), I-IX, Haydarâbâd: Dâiretü’l-Ma’ârifî’l-Osmaniyye, 1371-73/1952-53, III, 476; Abdullah b. Muhammed b. Abdülber en-Nemerî, *el-İnbâh alâ kabâilî’r-ruvât* (nşr. İbrahim el-Ebyârî), Beyrut: Dâru’l-Kitâbî’l-Arabî, 1405/1985, s. 77.

değerlendirmek daha kolaydır: Semûd ile Sakîf arasında bağın kurulmasında Ebû Rigâl ve Haccâc'ın isimleri ön plana çıkmaktadır. Onların ikisi de sertlik ve zalimliğiyle meşhuru. Ayrıca Câhiliyye döneminde kabileler arasındaki acımasız rekabet ile Emevîler'in idareci tayinlerindeki Sakîf tercihi, Semûd-Sakîf illiyetini de kuvvetlendirdi. Bütün bunlar kaynaklara Sakîf'in Arap kabileleri için çok önemli olan ahlâkî faziletler, kabile gururu gibi özelliklerden mahrum olması ve Semûd gibi hafızalarda helâk olan bir kavimle eşdeğer tutulması şeklinde yansıdı. Hatta Sakîf kabilesini kötüleyen ve onların Arap olmadıklarını ifade eden hadisler uyduruldu: "Kim Allah'a ve ahiret gününe iman ederse Sakîf'i sevmez. Kim de Allah'a ve ahiret gününe inanırsa ensara kin duymaz."⁶² Yine "Tubba'adan Himyer, Âd'dan Cürhüm ve Semûd kabilesinden Sakîf, Arap değildir"⁶³ sözü de buna örnektir.⁶⁴ Bu nedenle Haccâc b. Yûsuf es-Sekâfî'nin Necm sûresine atıf yaparak⁶⁵ Semûd kavminden geriye kimse kalmadığı için Semûd ile Sakîf kabilesi arasında bir bağın olmadığını söylemesini de bu noktada değerlendirmek gerekir.

1. İktisadî Hayat

Hicâz bölgesinin ticarî faaliyetler açısından en önemli iki şehri Mekke ve Tâif'ti.⁶⁶ Tâifliler'in Yemen, Suriye⁶⁷ ve Irak bölgesiyle irtibatları vardı. Ancak Mekkeliler gibi büyük ticarî kabileler düzenleyemiyorlardı. Bu nedenle Tâif'te üretilen malların önemli bir kısmının Suriye'den Horasan'a kadar pazarlanmasında Mekkelilerden destek aldılar.⁶⁸ Diğer yandan Tâif'i tüccârların uğradığı ve dinlendiği bir merkez yapmak için çaba gösterdiler. Sâsânîler'in Yemen'i işgal etmesinden sonra bunu önemli ölçüde gerçekleştirdiler. Sâsânîler ve Hireliler'e ait ticaret kervanları Yemen'e gittiklerinde dönüşlerini Tâif üzerinden yapmaya başladılar. Şehirde ticaretin gelişmesinden sonra halkın refah seviyesi de yükseldi.⁶⁹ Ancak Sakîfliler'in Ahlâf ve Mâlik olmak üzere birbirine rakip iki gruba ayrılması⁷⁰ ve kendi aralarındaki üstünlük mücadelesi, şehrin iktisadî gelişimine engel oldu.⁷¹ Diğer yandan Yemen ticaret

62 Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, VII, 148.

63 Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Egâni*, IV, 215; Ebü'l-Kâsim et-Taberânî, *el-Mu'cemül-kebir* (nşr. Hamdi Abdülmecid es-Selefi), I-XXV, Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts., XII, 17.

64 Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Egâni*, IV, 215; İbn Abdülber en-Nemerî, *el-İnbâh*, s. 79.

65 Aycan, "Sakîf Kabilesi", s. 213.

66 "Semûd'dan geriye bir şey bırakmadı" (53/en-Necm: 51).

67 Kur'an'da bu iki şehir için "Karyeteyn/قريتين" kelimesi kullanılmaktadır (43/ez-Zuhruf: 31).

68 Ümeye b. Ebû's-Salt'ın ticaret için Suriye'ye gittiği bilinmektedir (bk. Mes'ûdî, *Mürücu'z-zeheb*, I, 57; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Egâni*, IV, 99; Ebü Nuaym Ahmed b. Abdullah el-İsfahânî, *Ma'rifetü's-sahâbe* [nşr. Âdil b. Yûsuf el-Azzâzî], I-VII, Riyad: Dâru'l-Vatan, 1419/1998, III, 1511).

69 Neşet Çağatay, *İslâmdan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1957, s. 141; M. Lecker, "Thakîf", *EI*², X, 432; Küçükaşçı, "Tâif", *DİA*, XXXIX, 443.

70 Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, VII, 152. Tâif'in sahip olduğu güzellikler açısından Yemen bölgesine benzediği söylenebilir. Nitekim Yemen'e "Arabistan'ın Mutlu Bölgesi /بلاد العرب السعيدة" (Mehran, *Dirâsât*, s. 84) dendiği gibi Tâif'e de "Hicâz'ın Mutlu Şehri/مدينة الحجاز السعيدة" denilirdi (bk. Sakr, *et-Tâif*, s. 39).

71 Gaylân b. Seleme, Kinâne b. Abdüyâil, Kârib b. Esved, Hakem b. Amr b. Vehb b. Mu'attib, Rebîa b. Abdüyâil,

güzerghâhının Täif'e kayması, geçimlerini ticarete bağlayan Mekkeliler'in hayatlarını zorlaştırdığı gibi ticarî açıdan zarara da uğratmıştı. Bunu telafi etmek isteyen Mekkeliler Täif'in iktisadî gücünü kontrol etmeye karar verdiler: Mekkeliler, Täif'in ileri gelenlerine borç para verdiler, su kaynakları⁷² ve çok sayıda arazi satın aldılar.⁷³ Böylece şehrin ekonomik hayatını ele geçirdiler ve Mekke'ye bağımlı hale getirdiler.⁷⁴

Täif şehri, yaz aylarında mutedil iklimi ve etrafındaki zengin su kaynakları ile verimli arazilerin bulunduğu çok sayıda vadiye sahipti.⁷⁵ Bu özelliğinden dolayı Batı Arabistan'ın başkenti vasfını taşımaktaydı.⁷⁶ Hedde,⁷⁷ Müsennât⁷⁸ ve Vaht⁷⁹ en önemli yerleşim yerlerinden, Vec,⁸⁰ Nâ'mânü'l-Erâk, Vaht ve Liyye⁸¹ en meşhur vadilerdendi.⁸² Täif'in doğal tabiat ortamı, etrafını çevreleyen verimli vadiler ve münbit araziler, iktisadî hayatın canlı olmasını sağlamıştır. Vec vadisine 3 mil (yaklaşık 5 km) mesafede bulunan Vaht vadisi, bağ ve bahçelerin olduğu, akasya cinsinden farklı tür ağaçların [(السَّمُرُ)/acacia tortilis],⁸³ (الطَّلْحُ)/acacia origena),⁸⁴ (الغَرْفُطُ)/acacia oerfota),⁸⁵ (العَضَاهُ)] yetiştiği⁸⁶ oldukça geniş ve düz arazilere sahipti. Çok sayıda meyvenin yetiştiği bu topraklarda özellikle Täif'in meşhur üzüm bahçeleri yer almaktaydı.⁸⁷ Täif'te zirâî faaliyetlerin ve bahçe işlerinin yaygın olduğu bir diğer yer

Şurahbil b. Gaylân b. Seleme ve Säib b. Akra, Ahlâf'a; Osmân b. Ebü'l-Âs, Evs b. Avf, Nümeyr b. Hareşe, Mes'ûd b. Mu'attib, Hâris b. Kelede, Ümeyye b. Ebü's-Salt, Ebü Mihcen es-Sekâfi ve Ebü Utbe Mâlik'e mensup bazı kimselerdir (Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Vâkıdî, *el-Megâzî* (nşr. Marsden Jones), I-III, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1404/1984, III, 963; İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 437, 539; İbn Sa'd, *et-Tabakât* (nşr. Ali Muhammed Ömer), I-XI, Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1421/2001, I, 270, 271; Ebü Amr Halife b. Hayyât, *et-Târih* (nşr. Ekrem Ziyâ el-Ömeri), I-II, Riyad: Dâru Taybe, 1405/1985, s. 97; İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, s. 91). Benî Mâlik, sahip olduğu arazi ve zenginlik bakımından Ahlâf'tan daha üstündü. Bununla birlikte mâhirâne bir politika takip ederek rakibine üstünlük kurdu (bk. H. Lammens, "Täif", *IA*, XI, 672; Lecker, "Thakîf", *EI*², X, 432).

72 Lammens, "Täif", *IA*, XI, 672.

73 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 68; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, V, 403.

74 Belâzürî, *Futûh*, s. 64.

75 Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, VII, 153.

76 Berrû, *Târih*, s. 192; el-Cûdî, *et-Täif*, s. 88.

77 Lecker, "al-Täif", *EI*², X, 115.

78 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, V, 395; Geniş bilgi için bk. Abdülcebbar Mensî el-Ubeydî, *et-Täif ve devru kabileti Sakîf mine'l-asri'l-cahiliyyi'l-ahîr hatta kıyâmü'd-devle el-Ümeviyye*, Riyad: Dâru'r-Rifâi, 1983, s. 22-23.

79 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, V, 55.

80 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, V, 386.

81 Täif'in batısındaki bu vadi, bölgenin en meşhur ve en büyük vadisiydi (bk. Ebü Abdullah Muhammed b. İshâk, *Kitâbü'l-megâzî (Siretü İbn İshâk, el-Mübtede ve'l-mebâs ve'l-megâzî)* [nşr. Muhammed Hamîdullah], Konya: Hayra Hizmet Vakfı, 1401/1981, s. 38; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, IV, 9, V, 361; Ubeydî, *et-Täif*, s. 19).

82 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, V, 30, 293, 386.

83 Geniş bilgi için bk. Ubeydî, *et-Täif*, s. 19-22.

84 Ahmed b. Saïd b. Muhammed Kaşşâs, *en-Nebât fî cibâli's-Serât ve'l-Hicâz*, I-II, Medine: Saravât, 1427/2006, I, 479.

85 Kaşşâs, *en-Nebât*, II, 145.

86 Kaşşâs, *en-Nebât*, II, 29.

87 Ebü Abdurrahmân Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbü'l-Ayn* (nşr. Mehdi Mahzûmî – İbrahim es-Sâmerrâî), I-VIII, Beyrut: Müessesetü'l-Âlemî li'l-Matbuât, 1408/1988, IV, 75; Hâlid b. Abdullah el-Ezherî, *Tehzîbü'l-luga* (nşr. Ömer Selâmî – Abdülkerim Hâmid), I-VIII, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001, VI, 200; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, V, 386; Muhammed Murtazâ ez-Zebidî, *Tâcü'l-ârûs min cevâhiri'l-Kâmûs* (nşr. Abdüsettar Ahmed Ferrâc – Hüseyin Nassâr v.dğr.), I-XL, Küveyt: Lecnetü't-Türâsi'l-Arabî, 1965-2002, "vht" md.

Liyye vadisiydi. Şehrin doğusundaki bu yerin üst kısmında Sakîf, alt tarafında ise Hevâzin'in alt kollarından Nasr b. Muâviye kabilesi ikâmet etmekteydi.⁸⁸ Meyve bahçeleri ile güzel bir manzaraya sahip Liyye vadisinde nar ve üzüm yetiştiriciliği ön plandaydı.⁸⁹ Ayrıca mazı ve ardıç türünden (العزغر/Juniperus procera),⁹⁰ (العنّص)⁹¹ ağaçlar boldu. Diğer yandan hayvanlarıyla da şöret bulan Liyye vadisinde özellikle "Liyye Aslanı"⁹² diye de isimlendirilen aslanlar meşhurdu.⁹³

Tâif, zengin su kaynakları ile dağlardan gelen su kanallarının beslediği bağ ve bahçelerle çevriliydi.⁹⁴ Sakîf kabilesinin buraya yerleşmesinden sonra şehir halkı ziraî faaliyetlerin gelişmesi için büyük çaba gösterdi. Onlar, başta Suriye bölgesi olmak üzere pek çok yerden getirdikleri meyve ağaçlarını dikmişlerdi. Tâif, yetiştirilen sebze ve meyveleriyle tanınmış, tarıma elverişli arazilerinde yetişen mahsulün kalitesi sayesinde Arap yarımadasının en önemli ziraat merkezlerinden kabul edilmiş, başta Mekke olmak üzere civardaki pek çok yerin ihtiyaçlarını karşılamıştı.⁹⁵ Hatta Suriye bölgesindeki meyveler, burada bolca yetiştiğinden⁹⁶ Tâif'in Suriye'den Hicâz'a taşındığına inanılmaktaydı.⁹⁷ Bu nedenle Arap kabileleri Tâif'in ziraî açıdan sahip olduğu bu zenginliği kontrol edebilmek için şehri ele geçirmeye teşebbüs ettiler. Ancak Tâif'in konum itibarıyla yüksek bir noktada bulunması ve etrafının müstahkem surlarla⁹⁸ çevrili olmasından dolayı bunu başaramadılar.⁹⁹

Bostan ve bahçeleriyle ünlü Tâif'te kuru üzüm, nar, hurma, muz ve yaz meyveleri¹⁰⁰ yetiştirilen en meşhur ürünlerdendi.¹⁰¹ Bu meyveler içinde üzümün yeri başkaydı.¹⁰² Tâif'in

88 Sakr, *et-Tâif*, s. 40.

89 Hemdânî, *Sıfatü Cezîreti'l-Arab*, s. 233.

90 Lecker, "al-Tâif", *EP*, X, 115; Ubeydî, *et-Tâif*, s. 20.

91 Kaşşâs, *en-Nebât*, II, 131-136.

92 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (nşr. Emin M. Abdülvehhâb – M. Sâdik el-Ubeydî), I-XVIII, Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arabî, 1419/1999, "afs" md.

93 İbn Hişâm, *es-Sire*, II, 451; Hemdânî, *Sıfatü Cezîreti'l-Arab*, s. 240.

94 Ubeydî, *et-Tâif*, s. 20.

95 Sakr, *et-Tâif*, s. 20.

96 Cevâd Ali, *el-Mufassal*, VII, 151.

97 Tâif'te gördüğü güzellikler karşısında hayranlığını gizleyemeyen İngiliz kâşif E. Rutter, Suriye'nin yemyeşil bahçelerine benzeyen Tâif gibi bir yere Arap yarımadasında rastlamadığını söylemiştir (bk. Eldon Rutter, *The Holy Cities of Arabia*, London & New York: G.P. Putnam's Sons, Ltd., 1949, s. 331).

98 Sakr, *et-Tâif*, s. 40.

99 Tâifliler Hicâz bölgesinin diğer şehirlerinde görülmeyen bu müstahkem surlar sayesinde can ve mal güvenliklerini korudular. Onlar tehlike anlarında ya da muhasara zamanlarında surların kapılarını kapatırlardı. Ayrıca mancınık kullanarak taş ve ok yağdırmak suretiyle sağlam kalelerini daha güvenli hale getirirlerdi (Cevâd Ali, *el-Mufassal*, VII, 151, 154, X, 119). Nitekim Urve b. Mes'ûd ve Gaylân b. Seleme'nin arrâde, debbâbe ve mancınık gibi savaş aletlerini öğrenmek için Yemen'in Cüreş şehrine gitmesi de bunu teyit etmektedir (bk. Vâkîdî, *el-Meğâzî*, III, 924; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 270; Taberî, *Târîh*, III, 81-2).

100 Ebû Ubeyd el-Bekrî, *Mu'cem*, I, 77-8; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, IV, 11.

101 Bu meyvelerin Tâif ve Yemen gibi bölgelerde yetişmesinde Nebâtîler'in ve Yahudilerin katkısı olduğu iddia edilir (Mehrân, *Dirâsât*, s. 111).

102 Makdisî, *Ahsenü't-tekâsîm*, s. 79; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, IV, 9; Cevâd Ali, *el-Mufassal*, VII, 142; Mehrân, *Dirâsât*, s. 431; Sakr, *et-Tâif*, s. 40-1; Ubeydî, *et-Tâif*, s. 51.

nadir üzümlerinin yetiştiği bağlar, bütün Arabistan'da bilinmekteydi.¹⁰³ Yahudiler bu konuda ayrı bir uzmanlığa sahipti. Onlar yetişen üzümleri işleyerek kuru üzüme dönüştürüyorlardı. Kudüs'ün Romalılar tarafından kuşatılması ve mabedin yıkılmasından (70) sonra buradan ayrılan Yahudilerin bir kısmının Tâif ve çevresine yerleştiği, bu işi de ilerlettiği söylenmektedir. Kasî b. Münebbih'in Vec vadisi çevresinde diktiği üzüm dallarının temeli de buna dayanmaktadır.¹⁰⁴ Diğer yandan hacılara ıtır/parfüm sağlamak için kullanılan yase-min, nergis ve gül gibi bitkiler de halkın geçim kaynaklarındandı.¹⁰⁵

Tâif'in ormanlık ve dağlık kesimlerinde avcılık ve arıcılık yaygındı. Av köpekleriyle Mekke'den gelen avcılar, başta vaşak (فهد) olmak üzere çeşitli av hayvanlarını avlar ve bunlarla geçimlerini sağlardı. Onlar yakaladıkları hayvanların etlerinden, tüylerinden ve derilerinden istifade ederlerdi.¹⁰⁶ Diğer yandan şehrin iktisadî hayatında arıcılık da önemli bir yere sahipti.¹⁰⁷ Tâif'in dağlarında ve meyve bahçelerinde dolaşan arılardan elde edilen bal,¹⁰⁸ başta Mekke olmak üzere Arap yarımadasındaki pek çok şehrin ihtiyacını giderirdi.¹⁰⁹

Tâif'in geçim kaynaklarından bir diğeri dericilikti. Derinin tabaklanması Câhiliyye döneminden beri Araplar tarafından bilinmekteydi. Tâif şehri Arap yarımadasında deri işlemeciliğiyle meşhur olan¹¹⁰ yerlerdendi.¹¹¹ İşin gerektirdiği ana malzemeler ile uygun mekânlara sahip olmaları onların bu işte başarılı olmasını sağladı. Deri işlemesinde yakınlarındaki bedevî kabilelerin hayvanlarından istifade eden Tâifliler, mekân olarak da şehrin yüksek yerlerini tercih etmişlerdi.¹¹² Yâkût el-Hamevî derinin işlenmesinden sonra tabaklama artıklarının Tâif vadilerinde kötü kokular yaydığını, oradan geçen kuşların bu kokudan etkilendiğini söyler.¹¹³ Diğer yandan kaynaklarda Tâifliler'in bu işi kimden, ne zaman ya da nasıl öğrendiğine ilişkin bir bilgi yoktur. Muhtemelen Urve b. Mes'ûd ve Gaylân b. Seleme savaş aletlerini öğrenmek için Cüreşe gittiklerinde dericilik konusunda da bilgi sahibi oldular. İşlenmiş deri, bu dönemde çok kıymetli olduğu için Tâifliler, elde ettikleri bu tecrübeyi köleleri dışında başka kimseyle paylaşmadılar.¹¹⁴ Bu derilerden ayakkabı,¹¹⁵ at eyerleri, deve

103 Ubeydî, *et-Tâif*, s. 51.

104 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, IV, 9.

105 Sakr, *et-Tâif*, s. 40-1.

106 Philip K. Hitti, *Siyâsî ve Kültürel İslâm Tarihi* (trc. Salih Tuğ), I-II, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 1995, I, 155; el-Cüdi, *et-Tâif*, s. 93.

107 Ubeydî, *et-Tâif*, s. 52-3.

108 Lecker, "al-Tâ'if", *El*², X, 115.

109 İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîne*, II, 500; Fâkihî, *Ahbârü Mekke*, III, 204; Belâzürî, *Ensâb*, I, 427.

110 Ubeydî, *et-Tâif*, s. 53.

111 Tâif dışındaki diğer yerler, Yemen tarafındaki Cüreşe ile Havlân'ın küçük bir beldesi olan Sa'de'dir (bk. İbn Hurdâzbih, *Kitâbü'l-Mesâlik*, s. 189; Hemdâni, *Sıfatü Cezireti'l-Arab*, s. 224; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, V, 70; Nebi Bozkurt, "Deri," *DİA*, IX, 175).

112 Hemdâni, *Sıfatü Cezireti'l-Arab*, s. 233.

113 Sakr, *et-Tâif*, s. 44.

114 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, IV, 9

115 Tâifliler, Araplar'ın pek ilgi göstermediği ve hoş görmediği dericilik, marangozluk ve demircilik gibi çeşitli el sanatlarında uzmanlaştılar. Bu konuda elde ettikleri tecrübe sayesinde Arabistan'ın en maharetli kimseleri olarak

semerleri, çadırlar, su kovaları, yağ tulumları ve hurçlar yapıyordu. Sakîf kabilesi ürettiği bu malları diğer ürünlerle birlikte Ukâz panayırında¹¹⁶ pazarlıyordu. Özellikle dericilik sektörünün en seçkin ürünlerinin sergilendiği¹¹⁷ bu panayırda satılan ürünler tüccârlar aracılığıyla Irak ve Yemen bölgelerine dağılmaktaydı.¹¹⁸ Başlangıçta bu pazarlara üretici sıfatıyla katılan Tâifliler elde ettikleri tecrübe sayesinde Arabistan'ın en mahir tâcirleri arasında sayılmaya başlandı. Tâifli tâcirler tarım ve ticaretten elde ettikleri geliri faiz karşılığı borç verirdi.¹¹⁹ İslâm öncesinde Arabistan'ın en ünlü tefecileri arasında çok miktarda Tâifli'nin varlığı bunu teyit etmektedir.¹²⁰

Bağcılığın yapıldığı ana merkezlerden olan Tâif, içki üretiminde Arap yarımadasının ihtiyaçlarını karşılayan önemli bir yerdi. İçki, Araplar arasında çok yaygın bir içecekti. Yerleşik hayata geçenler, içkiyi bedevilerden daha fazla tüketirdi.¹²¹ Câhiliyye şiiirinin en seçkin temalarından olan içki, yapıldığı malzemeye göre farklı isimler alırdı. Beyaz üzümden yapılan Sahbâ, bunların en meşhurlarındandı. Mekke'nin tâcirleri çıktıkları ticarî seferlerde Arap yarımadasının pek çok yerinden içki getirmelerine rağmen Mekkeliler'in tercihi Tâif'ten gelenlerdi.¹²² Diğer yandan bağlardan elde edilen üzümler de kurutulmaktaydı. Kuru üzüm, Tâifliler için önemli bir ticarî meta haline gelmişti. İçme suyu sıkıntısı yaşayan Mekkeliler, içleri zezem ve kuyu suyu ile doldurulmuş havuzlara kuru üzümleri¹²³ atarak suyu tatlandırırlardı. Özellikle hac zamanında dışarıdan gelen hacıların su ihtiyaçlarının karşılanmasında Tâifliler'den aldıkları kuru üzümlerden istifade ederlerdi.¹²⁴

2. İctimâî ve Dinî Hayat

Tâif'teki içtimâî hayatın Hicâz'dan daha çok Yemen bölgesine benzediği ve ondan etkilendiği söylenebilir. İki bölge mukayese edildiğinde şehirlerin günlük yapısı, iklimsel

anılmaya başladılar (bk. Cevâd Ali, *el-Mufassal*, VII, 152).

116 Tâif ayakkabısının kalitesi bakımından özel bir yeri vardı (bk. Lecker, "al-Tâif", *EI*², X, 116).

117 Zilkâde ayının başından yirmisine kadar devam eden panayıra başta Mekke ve Tâif civarında yaşayanlar olmak üzere hac vesilesiyle Arap yarımadasının çeşitli bölgelerinden gelen putperest Arap kabileleri, Hîre ve Kinde devletlerine ait ticaret kervanları katılırdı (bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb, *el-Muhabber* [nşr. Ilse Lichtenstädter], Haydarâbâd-Dekken: Dâiretü'l-Ma'ârifî'l-Osmaniyye, 1361/1942, s. 267; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, IV, 142; Elnure Azizova, "Ukâz", *DİA*, XLII, 61).

118 Azizova, "Ukâz", *DİA*, XLII, 61.

119 Çağatay, *İslâmdan Önce Arap Tarihi*, s. 138-9.

120 Hz. Peygamber döneminde Sakîf kabilesinden altı kişilik heyetin Medine'ye geldiğinde (9/630) Müslüman olmak için faize izin verilmesi, içki içilmesi, Tâif'in harem bölge ilân edilmesi, namaz ve zekâtın muaf tutulmaları, Lât'a dokunulmaması gibi şartlar ileri sürmeleri de bunu teyit etmektedir (bk. Vâkıdî, *el-Meğâzî*, III, 966-970; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 246, 271; Belâzürî, *Fütûh*, s. 63; Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Sakîf", *DİA*, XXXVI, 11).

121 Ubeydî, *et-Tâif*, s. 58; Küçükaşçı, "Tâif", *DİA*, XXXIX, 443.

122 Nebi Bozkurt, "İçki", *DİA*, XXI, 455-6.

123 Sakr, *et-Tâif*, s. 42-3.

124 Batn-ı Nahle Seriyyesi'nde Abdullah b. Caḥş el-Esedî'nin Tâif'ten dönmekte olan bir kervanda ele geçirdiği ganimetlerin içinde kuru üzüm de vardı (bk. Vâkıdî, *el-Meğâzî*, I, 16; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 602).

benzerliği, su kaynaklarının varlığı, münbit arazileri, ziraat ve ticaretin yaygın olması gibi ortak özellikler bunu teyit etmektedir. Bütün bu ortak değerlerin diğer bir sonucu da kültür ve dinî hayatın benzerliğini ortaya çıkardı.¹²⁵ Sakîfliler'in aralarında akrabalık bağı olmasına rağmen Mekkeliler yerine Yemenlileri tercih etmesini de bu çerçevede düşünmek gereklidir.¹²⁶

Täif'te içtimai hayat, Hicâz bölgesinin diğer şehirlerine göre daha istikrarlı ve düzenliydi. Täif'te refah seviyesinin yükselmesinde¹²⁷ halkın erken dönemde yerleşik hayata geçmesi, dil ve lehçe benzerliği; halkın önemli bir kısmının Lât putu ve mabedinin etrafında birleşmesi, şehrin doğal özelliği, tarımsal ekonomi ve iktisadî güç etkiliydi.¹²⁸ Bütün bu zenginlik, kültürel hayatın gelişmesine de katkı sağladı. Ümeyye b. Ebû's-Salt,¹²⁹ Gaylân b. Selme ve Amr b. Zürâre¹³⁰ gibi okuma yazma bilenlerin yanında Hâris b. Kelede¹³¹ ve oğlu Nadr¹³² gibi Arabistan'da ün yapmış hekimler de vardı.¹³³

Arap toplumunda kölelik yaygındı ve hürlerle kölelerin arası kesin çizgilerle ayrılmıştı. Efendinin kölesi üzerinde her türlü tasarruf yetkisi ve mülkiyet hakkı bulunmaktaydı.¹³⁴ Täif'te de kölelik vardı. Köleler, evlerin idaresinde ve zirai işlerde efendilerine yardımcı olmaktaydılar. Ancak Täifliler, başta ziraat olmak üzere çeşitli sanat dallarında sahip oldukları bilgi birikimini kölelerine aktararak onların bu sahada yetişmelerine katkı sağlamışlardır.¹³⁵

Täif, sahip olduğu stratejik ve ticarî mevki dolayısıyla Arap yarımadasında önemli bir merkez olarak görülmüştü. Bu nedenle Täifliler, şehri düşmanlardan gelebilecek muhtemel saldırılara karşı koruyabilmek için etrafına surlar inşa ettikleri gibi savaş teknikleri konusunda da kendilerini geliştirmişlerdi. Diğer yandan Täifliler, inşaat işlerinde uzmanlaşmışlardı. Onların yaptıkları evler, diğer şehirlere göre daha sağlam ve belli bir düzen içindeydi. Şehrin eşrafı da kalelere benzeyen gösterişli binalarda yaşardı. Böylece hem kendi güvenliklerini sağlar hem de köle ve esirlerini her türlü tehlikeden korurlardı.¹³⁶

125 Sakr, *et-Täif*, s. 43.

126 Sakr, *et-Täif*, s. 68.

127 Cevâd Ali, *el-Mufassal*, VII, 156; XVII, 383.

128 Bazı araştırmacılar kız çocuklarının diri diri toprağa gömülmesi (ve'd) âdetinin Täif'te olmadığını, toplumun ulaştığı refah seviyesinin bunda etkili olduğunu söylemiştir (Cevâd Ali, *el-Mufassal*, IX, 88-98; Ubeydî, *et-Täif*, s. 46). Ayrıca bk. Adnan Demircan, "Câhiliyye Araplarında Kız Çocuklarını Gömerek Öldürme Âdeti", *İSTEM: İslâm, Sanât, Tarih, Edebiyat ve Mûsikisi Dergisi*, II, sy. 3, Konya 2004, s. 9-29.

129 Sakr, *et-Täif*, s. 65.

130 İbn Düreyd, *el-İştikâk*, s. 303.

131 İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 475.

132 Vâkidî, *el-Meğâzi*, III, 1116; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, III, 136; İbn Kuteybe, *el-Maârif*, s. 288; Belâzürî, *Ensâb*, I, 489; İbn Düreyd, *el-İştikâk*, s. 305.

133 Cevâd Ali, *el-Mufassal*, XVI, 15.

134 Sakr, *et-Täif*, s. 59, 63-5; Küçükaşçı, "Täif", *DİA*, XXXIX, 444.

135 Mehmet Âkif Aydın – Muhammed Hamîdullah, "Köle", *DİA*, XXVI, 238.

136 Sakr, *et-Täif*, s. 67.

Tâif ile Mekke arasında dinî, siyasî ve iktisadî nedenlerden dolayı rekabet olmasına rağmen iki topluluk arasında köklü sıhriyet bağları da vardı.¹³⁷ Kureyş ile Sakîf, erken dönemden itibaren evlilik yoluyla akrabalıklar kurmuştu: Abdümenâf b. Kusây ve oğlu Hâşim'in, Hâris b. Abdülmuttalib'in, Hâris b. Zühre'nin,¹³⁸ Hz. Ömer ve oğlu Abdullah'ın, Hz. Hüseyin'in Sakîf mensuplarıyla evlilikleri¹³⁹ burada hatırlanabilir.¹⁴⁰ Özellikle Ümeyye kabilesi ile Sakîf arasındaki akrabalık bağının çok daha kuvvetli olduğu görülmektedir: Ebû Süfyân¹⁴¹ ve Ebü'l-Âs b. Ümeyye'nin dört kızı ve Hakem b. Ebü'l-Âs'ın Sakîf mensuplarıyla¹⁴² evlilikleri buna örnek olarak gösterilebilir.¹⁴³

Tâif'te yaygın dinî anlayış Arap yarımadasının genelinde özellikle de Hicâz'da olduğu gibi putperestlikti. Bunun dışında sayıları az da olsa Yahudiler¹⁴⁴ ve putlara tapmayı reddeden Hanîflerden¹⁴⁵ ve Hıristiyanlardan¹⁴⁶ bahsedilmektedir.¹⁴⁷

Tâifliler, ticarî alanda Mekke ile yaşadığı rekabetin bir benzerini dinî sahada da yaşadı. Onlar, Mekkeliler gibi putlara tapmalarına rağmen Mekke'nin Arap yarımadasında en önemli bir dinî merkez olmasından rahatsızlık duymaktaydılar. Bu nedenle Kâbe'ye karşılık olması ve Kureyşliler'le rekabet edebilmek için Lât putunun¹⁴⁸ bulunduğu yere bir mâbed¹⁴⁹ inşa ettiler. Arap toplumunda Menât ve Uzzâ gibi oldukça saygı gören Lât putunun¹⁵⁰ asıl

137 Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, VII, 151; Sakr, *et-Tâif*, s. 45, 65-6.

138 "Mekke, Tâif'tir; Tâif de Mekke'dir" sözü, iki şehir arasındaki akrabalık bağının gücünü ortaya koyar (İhsan Sıdkı el-Amed, *Haccâc b. Yusuf es-Sekâfi*, Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1973, s. 79).

139 Ebû Abdullah Mus'ab ez-Zübeyrî, *Kitâbü nesebi Kureyş* (nşr. E. Lévi-Provençal), Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1953, s. 265.

140 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VI, 399.

141 Ahmed b. Saïd b. Hazm, *Cemheretü ensâbi'l-Arab* (nşr. Abdüsselam Muhammed Harun), Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1962, s. 267, 269; Ubeydî, *et-Tâif*, s. 44-5; Aycan, "Sakîf Kabilesi", s. 217-8.

142 Meymüne'nin (Ebû Mürrer [İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 483; Zübeyrî, *Kureyş*, s. 57]) Urve b. Mes'ûd ve Muğire b. Şu'be ile, Sahrâ'nın Ahnes b. Şerik ile, Ümmü'l-Hakem'in Abdullah b. Osman b. Abdullah (İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VI, 6) ile diğer kızı Âmine'nin Urve b. Mes'ûd ile (İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 483; Taberî, *Târîh*, III, 84) evlendiği rivayet edilir.

143 Lecker, "Thakîf", *EP*, X, 432.

144 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VI, 36.

145 Yemen ve Yesrib'ten kovulan Yahudilerin bir kısmının Tâif'e yerleştiği ve ticaret ile uğraştıkları söylenir (Belâzürî, *Fütûh*, s. 63-4). Ayrıca Yahudilerin inşaat, ziraat ve ticaret sahalarındaki bilgi ve tecrübe birikimlerini halka öğrettiği de bildirilir (Sakr, *et-Tâif*, s. 56-7).

146 Ümeyye b. Ebû's-Salt dışında Tâif'te başka bir isimden bahsedilmez. Ümeyye'nin putlara tapmayı reddettiği, içkiden uzak durduğu ve peygamberlik beklentisi içinde olduğu, risâlet vazifesinin Hz. Peygamber'e verilmesinden sonra da onu kıskandığı hatta inanmadığı rivayet edilir (Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Egâni*, IV, 97; İbn Hacer, *el-İsâbe*, I, 385).

147 Ninova şehri halkından bir Hıristiyan olan Addâs bunlardandı. Mekkelî müşriklerinin ileri gelenlerinden Şeybe b. Rebi'a'nın veya kardeşi Utbe b. Rebi'a'nın kölesiydi. Bunların Tâif'te arazi ve bağları vardı. Arap yarımadasının diğer yerlerinden farklı olarak efendileri, Tâif'te kölelerin dinî inançlarına karışmazdı (bk. Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, XII, 165).

148 Sakr, *et-Tâif*, s. 48.

149 Kur'anda "Gördünüz değil mi (âciz durumdaki) Lât' ve Uzzâ'yı?" (53/en-Necm: 19) diye bahsedilen puttur. Araplar bu puttan hareketle çocuklarına "Zeydü'l-Lât" ve "Teymü'l-Lât" gibi isimler vermekteydi (bk. İbnü'l-Kelbî, *Kitâbü'l-Esnâm* [nşr. Ahmed Zeki Paşa], Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-Misriyye, 1343/1923, s. 16).

150 Kâbe'yi yıkmak için Yemen'den hareket eden Ebrehe, Tâif'e ulaştığında Benî Sakîf'in ileri gelenleri Lât'a ve mâbedine dokunmadığı takdirde kendisine yardımcı olacaklarını söylediler. Ebrehe'nin bunu kabul etmesi üzerine de Ebû Rigâl'i ona rehber olarak tayin ettiler (bk. İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 47; Ebü'l-Velîd el-Ezrakî, *Ahbâru Mekke ve mâ câe*

mekânı Täif'ti. Lât kelimesinin anlamıyla ilgili kaynaklarda farklı rivayetler vardır. Bunlar özetle şöyledir:

- 1) Lât kelimesi, “Ezmek, ezip toz haline getirmek, karıştırmak” manalarına gelen “lett/لت” kökünden türemiştir. Rivayete göre Täif'te bir kayanın üzerine oturup arpayı (buğdayı) su veya yağla karıştırıp (لت السويق) hazırladığı yemeği oradan geçen hacılara ikram eden biri vardı. Bu kimse bir süre sonra öldü. O taşa da “karıştırmak” manasına gelen ve “lett” kökünden türemiş “Lât”¹⁵¹ dendi.¹⁵² Ölümünden sonra bu kimse kutsanmış ve kabri ziyaret mekânı haline getirilmişti.¹⁵³ Çünkü Amr b. Luhay, insanlara “Lât, sizin Rabbinizdir. O bu kayanın içine girdi” demişti.¹⁵⁴ Nitekim Täifliler de “Lât” putunun bulunduğu yere mâbed yaptılar.¹⁵⁵
- 2) Menât ve Uzzâ gibi Lât da Kudüs mâbedine Manasse'nin yaptırdığı¹⁵⁶ ve Yoşiya tarafından Kidron vadisinde yıktırılan¹⁵⁷ kıskançlık putu Astarte'nin şekillerinden biridir. Dolayısıyla kaynaklarda arpa veya buğday unundan yiyecek şeylerin yapılması işi, Eski Ahid'deki “kıskançlık adağı” adı verilen¹⁵⁸ ve sadece arpa unundan yapılan bir İbrânî uygulamasını¹⁵⁹ hatırlatmaktadır.¹⁶⁰
- 3) “Lât” kelimesinin, “yönelmek, (başını, yüzünü) çevirmek” manasındaki (leyy[لي]/leva[لوى]) kökünden geldiği, insanlar ibadet maksadıyla ona yöneldikleri ve etrafında tavaf ettikleri için bu ismin verildiği söylenmiştir.¹⁶¹

fihá mine'l-âsâr [nşr. Rüşdi Sâlih Melhas], I-II, Beyrut: Dâru'l-Endelüs, 1403/1983, I, 142; Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân* [nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki], I-XXVI, Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1424/2003, XXIV, 637-8).

151 T. Fahd, “al-Lât”, *EI*², V, 693.

152 Kaynaklarda bu kişinin tüccâr (Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân* (nşr. Ahmed Yûsuf Necâti – M. Ali en-Neccâr), I-III, Kahire: Dâru'l-Mısriyye, 1955, III, 98.), Yahudi (İbnü'l-Kelbi, *Esnâm*, s. 16.), Sakif kabilesinden bir kimse veya Amr b. Luhay olduğu da nakledilir (Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, V, 4; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, XI, 229).

153 Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, I, 125-6.

154 Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, XI, 230.

155 İnsanları ilk defa Lât'a tapmaya Amr b. Rebia ile Hâris b. Ka'b'in davet ettiği rivayet edilmektedir. bk. Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, I, 126.

156 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, XXII, 47-48; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, V, 4; Zekeriyya b. Muhammed b. Mahmûd el-Kazvîni, *Âsârü'l-bilâd ve ahbâru'l-ibâd*, Beyrut: Dâru Sâdir, ts., s. 98; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, “ltt” md.; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, XI, 143; Tevfik Fehd, “Lât”, *DİA*, XXVII, 107.

157 II. Krallar, 21/7.

158 II. Krallar, 23/6-7.

159 Fahd, “al-Lât”, *EI*², V, 693.

160 Sayılar, 5/15.

161 Fehd, “Lât”, *DİA*, XXVII, 107.

- 4) “Lât” kelimesi, Allah lafzının sonundaki “he” harfinin kaldırılıp yerine müenneslik eki olan “tâ” harfinin getirilmiş¹⁶² ya da “tanrıça” manasındaki “el-ilâhe” kelimesinin¹⁶³ bozulmuş halidir.¹⁶⁴
- 5) “Lât” kelimesi, Herodot’ta “Alilat”, Akkadca metinlerde “Allatum” şeklinde geçmektedir. Ayrıca Safevî, Tedmür,¹⁶⁵ Nabatî¹⁶⁶ ve Ârâmî metinlerinde de yer almaktadır.¹⁶⁷ “Lât” isminin Arapça formunun kullanımı ise Amr b. Luhay dönemine kadar uzanmaktadır (M.S. III. yüzyılın başları).¹⁶⁸
- 6) “Lât”, bir kayadır ve ilk başlarda bu kayanın üzerinde oturup hacılara yağ ve süt satan kimseye¹⁶⁹ “Lât” ismi verildi.¹⁷⁰

İslâm öncesi Arap toplumunda büyük saygı gören Lât putu, altında hediyelerin¹⁷¹ muhafaza edildiği/saklandığı yeri olan¹⁷² kare biçiminde, nakışlı¹⁷³ beyaz bir taş¹⁷⁴ şeklinde tasvir edilirdi.¹⁷⁵ Sakîf ile Kureys arasındaki rekabet ve düşmanlık yüzünden bu beyaz taş, Mekke’deki siyah taşın (Hacerülesved) karşılığı kabul edilmiş ve tıpkı Kâbe gibi üzerinde örtü bulunan ve “beytû’r-rabbe” adlı bir bina yapılmıştı.¹⁷⁶ Mabedin hizmetkârlığını Attâb b.

162 Ebü’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer *ez-Zemahşerî, el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi’t-tenzil ve uyûni’l-ekâvil fi vücûhi’t-te’vil* (nşr. Âdil Ahmed Abdülmecvûd – Ali M. Muavvaz), I-VI, Riyad: Mektebetü’l-Ubeykân, 1418/1998, V, 641; Nâsirüddîn Ebû Saïd (Ebû Muhammed) el-Beyzâvî, *Envârü’t-tenzil esrârü’t-te’vil* (nşr. Muhammed Abdurrahman el-Mar’aşli), I-V, Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1418/1998, V, 159.

163 Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, XXII, 46-7.

164 Lât için Rabbe veya Tâğiye denildiği halde ilâhe sıfatının kullanılmadığı söylenmektedir. Diğer yandan Lât ile “el-ilâhe” arasında bir türetme ilişkisinin bulunmadığı, sonundaki “tâ” harfinin de müenneslik eki olmayıp kelimenin asıl harflerinden olduğu gerekçesiyle bu iddiaya karşı çıkılır (bk. Fehd, “Lât”, *DİA*, XXVII, 107).

165 Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgîb el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi’l-Kur’an/el-Müfredât fi garibi’l-Kur’an* (nşr. Safvân Adnân Dâvûdî), Beyrut: Dâru’s-Şâmiyye, 1423/2002, “Lât” md.; F. Buhl, “Lât”, *İA*, VII, 18; Rene Dussaud, *el-Arab fi Suriye kable’l-İslâm* (trc. Abdülhamid ed-Devâhili), Kahire: Lecnetü’t-Telif ve’t-Terceme ve’n-Neşr, 1959, s. 114; Cevâd Ali, *el-Mufassal*, XI, 231; Fehd, “Lât”, *DİA*, XXVII, 107.

166 Mahmut Kelpetin, *İslâm Öncesi Güney ve Kuzey Arabistan*, İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi Kur’an Araştırmaları Merkezi (KURAMER Yayınları), 2016, s. 155.

167 Philip K. Hitti, *Târihu Suriye ve Lübnan ve’l-Filistin* (trc. George Haddâd – Abdülkerim Râfîk), I-II, Beyrut: Dâru’s-Sekâfe, 1958, I, 428-9.

168 Cevâd Ali, *el-Mufassal*, XI, 232.

169 Fahd, “al-Lât”, *EL²*, V, 693.

170 Rivayete göre bu kimse Huzâa kabilesinden Amr b. Luhay’dı. Huzâalılar, Cürhümiler’i Mekke’den çıkardıktan sonra Amr b. Luhay’ı ilah indirdiler. Amr, hac zamanında insanları yedirip giydirdiği için onun söyledikleri her şeyi din olarak kabul etmeye başladılar (bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu’cem*, V, 4).

171 Yâkût el-Hamevî, *Mu’cem*, V, 4.

172 Ziraî ürünler, altın silah, kumaş vb. şeylerin hediye olarak takdim edildiği söylenir (bk. Sakr, *et-Tâif*, s. 53).

173 Vâkıdî, *el-Megâzî*, III, 972; Ebû’s-Seâdât Mecdüddîn İbnü’l-Esir, *en-Nihâye fi garibi’l-hadis ve’l-eser* (nşr. Tâhir Ahmed ez-Zâvî – Mahmûd Muhammed et-Tanâhî), I-V, Kahire: Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-Arabiyye, 1383/1963, III, 341.

174 Ebü’l-Fidâ İbn Kesir, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-azîm* (nşr. Sâmî b. Muhammed es-Selâme), I-VIII, Riyad: Dâru Taybe, 1418/1997, VII, 455.

175 İbnü’l-Kelbî, *Esnâm*, s. 16.

176 Fehd, “Lât”, *DİA*, XXVII, 107.

Mâlik oğulları veya Benî Yesâr b. Mâlik'ten Ebü'l-Âs¹⁷⁷ üstlenmişti.¹⁷⁸ Sakîf, Kureyş'le birlikte bütün Araplar'ın tâzim ettiği Lât'ı¹⁷⁹ her seferden dönüşte ziyaret eder,¹⁸⁰ kurban keser ve tavaf ederlerdi.¹⁸¹ Bu sebeple Tâif de bir tür hac¹⁸² mekânı oldu.¹⁸³ Ancak Kusay b. Kilâb'ın Kâbe'yi tamir edip hâc menâsikini düzenlemesi ve Mekke ile ilgili hizmetlerinden sonra Lât, Arap yarımadasında “seçkin tanrıça” sıfatı¹⁸⁴ dışındaki ayrıcalıklarını kaybetmişti.¹⁸⁵

177 Bu binayı Sakîf kabilesinden Attâb b. Mâlik oğullarının yaptığı rivayet edilmektedir (bk. İbnü'l-Kelbî, *Esnâm*, s. 16; Vâkıdî, *el-Meğâzi*, III, 972).

178 İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 315.

179 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, V, 4; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, XI, 228.

180 İbnü'l-Kelbî, *Esnâm*, s. 16; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 47.

181 Sakîfililer'in Lât'ı ziyarete gelenlerden belli oranda vergi aldıkları ifade edilir (bk. Sakr, *et-Tâif*, s. 54).

182 Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, XI, 228; Sakr, *et-Tâif*, s. 54.

183 Hac zamanı olarak yaz mevsimi belirlenmişti. Ayrıca sıcağın bunalan Mekke ve Necidliler'in de şehre gelmesiyle birlikte Tâif oldukça kalabalık olurdu (bk. Sakr, *et-Tâif*, s. 69-70).

184 Küçükaşçı, “Tâif”, *DİA*, XXXIX, 444.

185 Araplar, meleklere Allah'ın kızları saydıklarından onları temsil eden putlara da kadın ismi verirlerdi. Bu nedenle Lât, Menât ve Uzzâ'yı Allah'ın kızları olarak kabul etmektedirler (bk. İbnü'l-Kelbî, *Esnâm*, s. 19).

Kaynaklar

- el-Amed, İhsan Sıdkî. *Haccâc b. Yusuf es-Sekâfi*. Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1973.
- el-Askerî, Ebû Hilâl. *el-Evâil* (nşr. Muhammed Seyyid el-Vekîl). Tanta: Dâru'l-Beşir, 1408/1987.
- Aycan, İrfan. "Sakîf Kabilesi ve Tâif Şehrîne İslâm Tarihi Açısından Bir Bakış." *AÜİFD*, XXXIV, 1993, s. 209-235.
- Aydın, Mehmet Âkif – Muhammed Hamîdullah. "Köle." *DİA*, XXVI, 237-246.
- Azizova, Elnure. "Ukâz." *DİA*, XLII, 61-62.
- el-Belâzürî, Ahmed b. Yahya. *Ensâbü'l-eşrâf* (nşr. Süheyl Zekkâr-Riyaz ez-Ziriklî). I-XIII, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417/1996.
- *Fütûhu'l-Büldân*. Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1988.
- Berrû, Tevfîk. *Târîhu'l-Arabî'l-kadîm*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1422/2001.
- el-Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed). *Envârü't-tenzîl esrârü't-te'vîl* (nşr. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlî). I-V, Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arabî, 1418/1998.
- Bozkurt, Nebî. "Derî." *DİA*, IX, 174-175.
- "İçki." *DİA*, XXI, 455-456.
- Buhl, F. "Lât." *İA*, VII, 18-19.
- Cevâd Ali. *el-Mufassal fî târîhi'l-Arab kable'l-İslâm*. I-XX, Beyrut: Dâru's-Sâkî, 1422/2001.
- el-Cûdî, Sâlih b. Gâzî. *et-Tâif beyne'l-mevrûsât ve'l-müsteceddât*. Tâif: Dâru'l-Hârisî, 1413/1992.
- Çağatay, Neşet. *İslâmdan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1957.
- ed-Dârekutnî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ömer. *el-Mü'telif ve'l-muhtelif* (nşr. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkâdir). I-V, Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1406/1986.
- Demircan, Adnan. "Câhiliyye Araplarında Kız Çocuklarını Gömerek Öldürme Âdeti." *İSTEM: İslâm, Sanât, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi*, II, sy. 3, Konya 2004, s. 9-29.
- Dussaud, Rene. *el-Arab fî Suriye kable'l-İslâm* (trc. Abdülhamîd ed-Devâhilî). Kahire: Lecnetü't-Telif ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1959.
- Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ahmed b. Abdullah. *Ma'rifetü's-sahâbe* (nşr. Âdil b. Yûsuf el-Azzâzî). I-VII, Riyad: Dâru'l-Vatan, 1419/1998.
- Ebû Ubeyd el-Bekrî, Abdullah b. Abdilazîz. *el-Mesâlik ve'l-memâlik* (nşr. A. P. Van Leeuwen-A. Ferre). I-II, Kartaca: Dâru'l-Arabiyye li'l-Kitâb, 1992.
- *Mu'cem me'sta'cem min esmâ'î'l-bilâd ve'l-mevâzî'* (nşr. Mustafa es-Sekkâ). I-IV, Kahire: Ma'he-dü'l-Huleyfi li'l-Ebhâs, 1945-1951.
- Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, Ali b. el-Hüseyn. *el-Egâni* (nşr. İhsan Abbas – İbrahim es-Saâfin – Bekir Abbas). I-XXV, Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arabî, 1423/2002.
- Ebû'l-Fidâ, el-Melikü'l-Müeyyed İmâdüddîn İsmail. *Takvîmü'l-büldân* (trc. Ramazan Şeşen). İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2017.
- el-Ezherî, Hâlid b. Abdullah. *Tehzîbü'l-luga* (nşr. Ömer Selâmî-Abdülkerîm Hâmid). I-VIII, Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arabî, 2001.
- el-Ezrakî, Ebû'l-Velid. *Ahbâru Mekke ve mâ câe fihâ mine'l-âsâr* (nşr. Rüşdî Sâlih Melhas). I-II, Beyrut: Dâru'l-Endelüs, 1403/1983.
- Fahd, T. "al-Lât." *EI²*, V, 692-693.
- el-Fâkihî, Ebû Abdullah Muhammed b. İshâk. *Ahbâru Mekke* (nşr. Abdülmelik b. Abdullah b. Dehiş). I-VI, Beyrut: Dâru Hazar 1407/1986-87.

- el-Fâsî, Takıyyüddin. *Şifâü'l-garâm bi-ahbâri'l-beledi'l-harâm* (nşr. Ali Ömer). I-II, Kahire: Mektebetü's-Sekafeti'd-Dîniyye, 1428/2008.
- Fehd, Tevfik. "Lât." *DÎA*, XXVII, 107.
- el-Ferrâ, Yahya b. Ziyâd. *Me'âni'l-Kur'ân* (nşr. Ahmed Yûsuf Necâtî – M. Ali en-Neccâr). I-III, Kahire: Dâru'l-Misriyye, 1955.
- Halîfe b. Hayyât, Ebû Amr. *et-Târih* (nşr. Ekrem Ziyâ el-Ömerî). I-II, Riyad: Dâru Taybe, 1405/1985.
- Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî, Ebû Abdurrahmân. *Kitâbü'l-Ayn* (nşr. Mehdi Mahzûmî – İbrahim es-Sâmerâî). I-VIII, Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbuât, 1408/1988.
- Hamidullah, Muhammad. *Le prophete de l'Islam*. I-II, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1378/1959.
- . *İslâm Peygamberi* (trc. Salih Tuğ). I-II, İstanbul: İrfan Yayınevi, 1400/1980.
- el-Hemdâni, Ahmed b. Ya'kûb. *Sıfatü Cezireti'l-Arab* (nşr. Muhammed b. Ali el-Ekva' el-Hivâlî). San'a: Mektebetü'l-İrşâd, 1410/1990.
- el-Himyerî, İbn Abdülmün'im. *er-Ravzû'l-mi'târ* (nşr. İhsan Abbâs). Beyrut: Müessesetü Nasır li's-Sekâfe, 1980.
- Hitti, Philip K.. *Târihu Suriye ve Lübnan ve'l-Filistîn* (trc. George Haddâd – Abdülkerim Râfik). I-II, Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1958.
- . *Siyâsi ve Kültürel İslâm Tarihi* (trc. Salih Tuğ). I-II, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 1995.
- İbn Abdülber en-Nemerî, Abdullah b. Muhammed. *el-İnbâh alâ kabâili'r-ruvât* (nşr. İbrahim el-Ebyârî). Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1405/1985.
- İbn Düreyd, Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasan. *el-İştikâk* (nşr. Abdüsselâm Muhammed Harun). Beyrut: Dâru'l-Cil, 1411/1991.
- İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman. *el-Cerh ve't-tâdil* (nşr. Abdurrahman b. Yahya el-Mualimî). I-IX, Haydarâbâd: Dâiretü'l-Ma'ârifî'l-Osmaniyye, 1371-73/1952-53.
- İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed. *el-Muhabber* (nşr. Ilse Lichtenstädter). Haydarâbâd-Dekken: Dâiretü'l-Ma'ârifî'l-Osmaniyye, 1361/1942.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn. *el-İsâbe fi'temyizi's-sahâbe* (nşr. Ali Muhammed Muavvaz – Âdil Ahmed Abdülmevcûd). I-VIII, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn. *Kitâbü'l-İber* (nşr. Halîl Şehhade – Süheyl Zekkâr). I-VIII, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401-1403/1981-1983.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed. *Vefeyâtü'l-a'yân* (nşr. İhsan Abbas). I-VIII, Beyrut: Dâru Sâdır, 1397-98/1977-78.
- İbn Havkal, Ebü'l-Kâsım. *Sûretü'l-arz*. Leiden: E.J. Brill, 1938.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed. *Cemheretü ensâbi'l-Arab* (nşr. Abdüsselam Muhammed Harun). Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1962.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik. *es-Sîretü'n-nebevîyye* (nşr. Mustafa es-Sekkâ – v. dğr.). I-II, Mısır: Şeriketü Mektebe ve Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1375/1955.
- İbn Hurdâzbih, Ebü'l-Kâsım Ubeydullah b. Abdullah. *Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-memâlik* (nşr. M. J. de Goeje). Leiden: E.J. Brill, 1889.
- İbn İshâk, Ebû Abdullah Muhammed, *Kitâbü'l-Megâzi (Sîretü İbn İshâk, el-Mübtede ve'l-mebâs ve'l-megâzi)* (nşr. Muhammed Hamidullah). Konya: Hayra Hizmet Vakfı, 1401/1981.
- İbn Kesir, Ebü'l-Fidâ. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm* (nşr. Sâmî b. Muhammed es-Selâme). I-VIII, Riyad: Dâru Taybe, 1418/1997.

- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *el-Ma'ârif* (nşr. Servet Ukkâşe). Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1413/1992.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed. *Lisânu'l-Arab* (nşr. Emîn M. Abdülvehhâb – M. Sâdik el-Ubeydî). I-XVIII, Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, 1419/1999.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed. *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr* (nşr. Ali Muhammed Ömer). I-XI, Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1421/2001.
- İbn Şebbe, Ebû Zeyd Ömer. *Târîhu'l-Medîneti'l-münevvere* (nşr. Fehîm Muhammed Şeltût). I-IV, Cidde: Dâru'l-İsfahânî, 1399/1979.
- İbn Vehb, Ebû Muhammed Abdullah. *el-Câmi' fi'l-hadîs* (nşr. Mustafa Hasan Hüseyin – Muhammed Ebü'l-Hayr). I-II, Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzi, 1416/1996.
- İbnü'l-Fakîh, Ebû Abdullah. *Kitâbü'l-Büldân* (nşr. Yûsuf el-Hâdî). Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1416/1996.
- İbnü'l-Kelbî, Ebü'l-Münzir Hişâm b. Muhammed. *Kitâbü'l-Esnâm* (nşr. Ahmed Zeki Paşa). Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Misriyye, 1343/1923.
- , *Nesebü Me'ad ve'l-Yemeni'l-kebîr* (nşr. Nâci Hasan). I-II, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1408/1988.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasan İzzüddîn. *el-Kâmil fi't-târîh* (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmûrî). I-X, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1417/1997.
- İbnü'l-Esîr, Ebû's-Seâdât Mecdüddîn. *en-Nihâye fi garibi'l-hadîs ve'l-eser* (nşr. Tâhir Ahmed ez-Zâvî – Mahmûd Muhammed et-Tanâhî). I-V, Kahire: Dâru İhyâ'it-Kütübi'l-Arabiyye, 1383/1963.
- el-İstahrî, Ebû İshâk İbrahim b. Muhammed. *Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-memâlik* (nşr. Muhammed Câbir el-Hinî). Kahire: Heyetü'l-Amme li-Kusûri's-Sekâfe, 1961.
- el-Kalkaşendî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Ali. *Nihâyetü'l-ereb fi ma'rifeti ensâbi (kabâili)'l-Arab* (nşr. İbrahim el-Ebyârî). Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Lübnânî, 1400/1980.
- el-Kastallânî, Ahmed b. Muhammed. *el-Mevâhibü'l-ledünniyye* (nşr. Me'mûn b. Muhyiddin el-Cennân). I-III, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416/1996.
- el-Kaşşâs, Ahmed b. Saïd b. Muhammed. *en-Nebât fi cibâli's-Serât ve'l-Hicâz*. I-II, Medine: Saravât, 1427/2006.
- el-Kazvinî, Zekerîyya b. Muhammed b. Mahmûd. *Âsârü'l-bilâd ve ahbârü'l-ibâd*. Beyrut: Dâru Sâdir, ts.
- Kelpetin, Mahmut. *İslâm Öncesi Güney ve Kuzey Arabistan*. İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi (KURAMER Yayınları), 2016.
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri. "Sakîf", *DİA*, XXXVI, 10-11.
- , "Tâif." *DİA*, XXXIX, 443-447.
- Lammens, H.. "Tâif." *IA*, XI, 672-674.
- Lecker, M.. "al-Tâif." *EL*², X, 115-116.
- , "Thakîf." *EL*², X, 432.
- el-Makdisî, Muhammed b. Ahmed. *Ahsenü't-tekâsîm fi ma'rifeti'l-ekâlîm* (nşr. Michael Jan de Goeje). Leiden: E.J. Brill, 1906.
- Mehrân, Muhammed Beyyûmî. *Dirâsât fi târihi'l-Arabi'l-kadîm*. Riyad: Câmîati'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, Riyad 1400/1980.
- Mekkî b. Ebû Tâlib, Ebû Muhammed. *el-Hidâye ilâ bulûg'in-nihâye* (nşr. Mustafa Müslim v.dğr.). I-XII, Şârika: Mecmûatü Buhûsî'l-Kitâb ve's-Sünne, 1429/2008.
- el-Mes'ûdî, Ali b. el-Hüseyin b. Ali. *et-Tenbih ve'l-işrâf* (nşr. Abdullah es-Sâvî). Kahire: Dâru's-Sâvî, 1357/1938.
- , *Mürûcû'z-zehab ve me'âdinü'l-cevher* (nşr. Kemal Hasan Müri). I-IV, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1425/2005.

- Râgıb el-İsfahâni, Muhammed b. el-Mufaddal. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân/el-Müfredâtü fî garibi'l-Kur'ân* (nşr. Safvân Adnân Dâvûdî). Beyrut: Dâru's-Şâmiyye, 1423/2002.
- Rutter, Eldon. *The Holy Cities of Arabia*. London & New York: G.P. Putnam's Sons, Ltd., 1949.
- es-Safedî, Ebû's-Safâ (Ebû Saïd). *el-Vâfi bi'l-vefeyât* (nşr. Ahmed el-Arnaût – Türki Mustafa). I-XXIX, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420/2000.
- Sakr, Nâdiye Hüsnî. *et-Tâif fi'l-asri'l-câhili ve sadri'l-İslâm*. Cidde: Dâru's-Şürûk, 1401/1981.
- Sönmez, Mehmet Ali. "Gaylân b. Seleme." *DİA*, XIII, 415.
- et-Taberânî, Ebû'l-Kâsım. *el-Mu'cemül-kebir* (nşr. Hamdi Abdülmecid es-Selefi). I-XXV, Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.
- et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân* (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki). I-XXVI, Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1424/2003.
- *Târihu'l-ümem ve'l-mülûk* (nşr. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim). I-XI, Beyrut: Dâru't-Türâs, 1387/1967.
- el-Ubeydî, Abdülcebbar Mensî. *et-Tâif ve devru kabileti Sakif mine'l-asri'l-cahiliyyi'l-ahir hatta kıyâ-mü'd-devle el-Ümeviyye*. Riyad: Dâru'r-Rifâi, 1983.
- el-Vâhidî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed. *el-Vasit fî tefsiri'l-Kur'âni'l-mecid* (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcüd v. dğr.). I-IV, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994.
- el-Vâkidî, Muhammed b. Ömer b. Vâkîd. *el-Megâzi* (nşr. Marsden Jones). I-III, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1404/1984.
- Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdullah Şihâbüddîn. *Mu'cemül-büldân*. I-VII, Beyrut: Dâru Sâdır, 1397/1997.
- ez-Zebîdî, Muhammed Murtazâ. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs* (nşr. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc – v. dğr.). I-XL, Küveyt: Lecnetü't-Türâsi'l-Arabî, 1965-2002.
- ez-Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fî vü-cûhi't-te'vil* (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcüd – Ali M. Muavvaz). I-VI, Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1418/1998.
- ez-Zübeyrî, Ebû Abdullah Mus'ab. *Kitâbü Nesebi Kureyş* (nşr. E. Lévi-Provençal). Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1953.
- <ftp://ftp.atdd.noaa.gov/pub/GCOS/WMO-Normals/RA-II/SD/41036.TXT> (erişim tarihi: 10 Şubat 2018).
- http://mawdoo3.com/ةشيبي_عقت_نيأ (erişim tarihi: 13 Şubat 2018).
- <http://www.startimes.com/?t=22879468> (erişim tarihi: 7 Şubat 2018).
- <http://www.startimes.com/?t=5259177> (erişim tarihi: 7 Şubat 2018).
- Fahd, "al-Lât", *EI²*, V, 693.



Kadı Sicilleri Işığında Osmanlı Kıbrısı'nda Kölelik (17. ve 18. Yüzyıllar)*

The Institution of Slavery in Ottoman Cyprus in the Light of the Qadi Registers (17th and 18th Centuries)

Ümit GÜLER**

Öz: Osmanlı Kıbrısı'ndaki kölelik tecrübesinin gün yüzüne çıkarılmayı bekleyen birçok konusu bulunmasına karşın, adadaki kölelik müessesesi üzerine henüz yeterli çalışmalar yapılmamıştır. Nitekim dönemin kadı sicillerine yansıyan kölelik görünümüleri de araştırılmayı bekleyen bakir konuların başında gelmektedir. Siciller esas itibarıyla Osmanlı dönemindeki mahkeme tutanakları olması hasebiyle tarihsel açıdan geçmişe dair en zengin ve sağlam kaynaklardır. Makalemizde mevzunun bu öneminden hareketle 17. ve 18. yüzyıla ait mevcut tüm Kıbrıs kadı sicillerindeki kölelik görünümüleri bütüncül bir perspektiften araştırma konusu edilerek, adadaki söz konusu müessesenin bir nebze daha aydınlatılmasına çalışılmış; yüksek pahadaki kölelerin Allah için âzât edilmesinden, dolandırıcılık yoluyla özgür insanların köleleştirilmesine kadar geniş yelpazedeki birçok muhtelif konuya ışık tutulmuştur. İlgili dönemde kölelerin nasıl alınıp satıldığı, hangi işlerde çalıştırıldığı, aile kurumuyla olan münasebetleri incelendiği gibi; üzerlerinde yürütülen mülkiyet davaları, karıştıkları suçlar veya efendileriyle ilişkilerinin niteliği gibi hususlar da belgeler çerçevesinde ortaya konmuştur. Araştırmada ortaya çıkan bazı bulgular şu şekilde özetlenebilir:

Âzâtlık belgelerinde zikredilen ayet ve hadislerden köle âzâdında bulunmanın temel motivasyon kaynağının İslâmi referanslar olduğu ve bunların kölelerin özgürleşmesine katkı sağladığı gözlenmiştir. Âzâtlıkları inkâr edilenler mahkemeye müracaat ederek haklarını savunmuş; hür ve nüfuzlu kişilere karşı birçok hürriyet davasını kazanmışlardır.

Literatürde Osmanlı'da kölelerin genelde 7 yıllık bir sürenin sonunda âzât edildiği şeklinde değerlendirmelerin yer almasına karşın Osmanlı Kıbrısı için böyle bir durumun söz konusu olmadığı ortaya çıkmıştır. Osmanlı Kıbrısı'ndaki kölelik sistemi üzerine yapılan kimi değerlendirmelerde, gayrimüslim bir kölenin İslâm'ı kabul ettiği takdirde âzât edilmesinin gerektiği ya da köle sahibi öldüğünde kölenin de genelde âzât edildiği belirtilmiş olsa da bu değerlendirmeler realiteyi yansıtmamıştır.

Zaman zaman hür insanlar da muhtelif yollarla köleleştirilmeye çalışılmış fakat bunlar açtıkları tüm davaları kazanmışlardır. Köleler ticarî bir meta olarak yaygın bir şekilde alınıp satılmış ve bazen kiraya verilerek çalıştırılmışlardır. Kölelerin genellikle basit ev hizmetlerinde, çiftliklerde, tarla ve bahçelerde kullanıldıkları; Osmanlı Kıbrısı'ndaki kölelik tecrübesinin Batı dünyasına nazaran çok daha insanî olduğu gözlenmiştir.

* Bu makale, Şarkiyat Araştırmaları Derneği ve e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi tarafından 14-17 Eylül 2017 tarihleri arasında Diyarbakır'da düzenlenen Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi'nde sunulan "Osmanlı Kıbrısı'nda Kölelik Müessesesi (17. ve 18. yy.)" adlı bildirinin genişletilmiş halidir.

** Dr. Öğr. Üyesi, Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi İslâm Tarihi Anabilim Dalı, umit.guler@batman.edu.tr
Orcid No: 0000-0002-0828-4197

17. ve 18. yüzyıl Osmanlı Kıbrıs'ındaki kölelik sistemi hakkında yapılan kimi çalışmalarda, adada yaşayan gayrimüslimlerin köle sahibi olmadıkları ifade edilmiş olsa da bu bilginin yanlış olduğu, bu dönemde az da olsa köle sahibi bazı gayrimüslimlerin bulunduğu ortaya çıkmıştır.

Köleler genellikle efendilerinin aileleri içerisinde bulunarak ev, çiftlik, tarla ve bahçe gibi yerlerde hizmetkârlık yapmış; ev halkının bir üyesi olarak onlarla aynı evi paylaşmışlardır.

Kimi nikâh akıtlarında mehir olarak cariyeenin belirlenmesi veya zaman zaman hibe olarak kadına câriye hediye edilmesi, genellikle câriyelerin hanımlar tarafından ev işlerinde hizmetkâr olarak kullanıldığına işaret etmiştir.

Câriyelerin neredeyse hiçbir suçla karışmamış olmasına karşın erkek kölelerin başta hırsızlık olmak üzere gasp, darp, adam yaralama ve cinayet suçlarında adları geçmiş, zaman zaman suçları kesinleşmiştir. Hükmolunan maddi cezaların efendiler tarafından karşılandığı, bu suçlarla ilgili kölelere herhangi bir fiziksel cezanın uygulanmadığı gözlenmiştir.

Kölelerin zaman zaman adadan firar ettikleri olmuştur. Ancak bu vakalar, kimi araştırmalarda ifade edildiği gibi onlarca değil sadece iki defa vuku bulmuş, dolayısıyla nadir bir şekilde gerçekleşmiştir.

Efendileri tarafından kölelere fiziksel bir şiddetin uygulandığına rastlanmamış fakat zaman zaman yabancı kimseler tarafından bunun gerçekleştiği ve efendinin şikâyetiyle bu gibi suçların kovuşturulduğu gözlenmiştir. Kayıtlara yansıyan köle ölümlerinde kimse- nin bir dahline rastlanmamış, bunlar kimi zaman tabii surette kimi zaman da kölenin kendi hatası sonucu meydana gelmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kıbrıs, Osmanlı Kıbrıs, Kölelik, Kadı Sicilleri

Abstract: Although there are certainly unaccountable issues regarding the experience of slavery found in Ottoman Cyprus, very few studies concerning the slavery institution have been carried out. Hence, the primary matter to be investigated in this article is the main indicators of this institution of slavery as reflected in the Qadi registers. These registers are the richest and most reliable resources, since they are basically the court minutes recorded during the Ottoman period. This research, which looks at the Qadi registers of the institution of slavery across all of Cyprus that emerged during the 17th and 18th centuries, carries out the study of this subject from an all-inclusive perspective. It attempts to shed light on the reality of this institution, and on other various issues related to it such as the attempts of freeing such slaves, for very high costs, in the path of God, but also at the enslaving of free people through fraud and deceit. The study demonstrates how people were bought and sold as slaves, and in what way they were made to labor. Moreover, their family relationships, their claims through lawsuits, the alleged crimes that they were involved in, and their relationships with their individual lords are revealed within the framework of these historical documents.

Some of the findings disclose that the main contributor for people taking the incentive to free the slaves were Islamic references found in the Qur'anic verses and the hadiths. The study also reveals that people whose requests for freedom were denied went onto defend their rights by applying to the courts; in fact, many of them won cases against their proprietors. However, even though in the legal literature concerning this subject there were general appraisals for freeing slaves at the end of a seven year long enslavement, no such case was observed in Ottoman Cyprus. Furthermore, there were clear written down conventions concerning the institution of slavery that a non-Muslim slave should be set free if he/she accepts Islam, and that he/she would obtain their freedom

if their proprietor died; however, based upon this research these conventions do not reflect the social-historical reality on the ground.

It is clear from the Qadi registers that at times the enslaving of free persons was attempted in various ways, but they all won their lawsuits. Slaves were bought and sold as commercial property and sometimes they were made to work. The records inform the reader that in most cases the slaves were used in simple home services, farms, fields and gardens as a member of the house; so slavery here was more humane than the one in the West known as the transatlantic slavery or the one found in ancient Rome. Moreover, in some studies related to the slavery institution during this Ottoman period it is suggested that non-Muslims living on the island were unable to own slaves; conversely, after researching the registers it is evident that this information turned out to be false since some of the non-Muslims living on the island did own slaves, though they were few in number. The findings also reveal that in some marriage contracts, concubines were defined as *mahr* or sometimes they were given as gifts, indicating that concubines were generally used as domestic servants by the ladies. Female slaves and concubines are not mentioned as being involved in any crime whatsoever, but, male slaves are mentioned in relation to thefts, extortions, wounding and murder. Sometimes their crimes were settled, fines were paid out by their owners; and no physical penalty took place. Although, the slaves sometimes did escape from the island, in the registers this is only recorded as just twice, not tens of times as mentioned in other sources. It seems from the Qadi registers that the slaves were not exposed to any physical violence by their lords; however, sometimes foreigners committed such crimes against them, which were prosecuted and recorded. In the slave deaths that are recorded, no one was involved; yet, these deaths sometimes occurred naturally and sometimes, it seems, due to the fault of the slaves.

Keywords: Cyprus, Ottoman Cyprus, Slavery, Qadi Registers

Giriş

Kölelik¹ günümüzde hukukî bir statü olarak neredeyse tamamen insanlığın gündeminden çıkmış olsa da bilinen hemen tüm tarihî toplum ve kültürlerde var olmuş,² geçen yüzyılın sonlarına kadar da kimi ülkelerde yasal bir statü olarak varlığını devam ettirmiştir.³ Dolayısıyla bu müessesenin, muhtelif zaman ve yerlerdeki uygulanma biçimlerinin açıklığa kavuşturulması, insanlığın bu kadim ve kritik kurumunun aydınlatılmasına katkı sunacaktır. Osmanlı toplumundaki kölelik müessesesi üzerine çalışmış birçok araştırmacının ortak kanaati, Osmanlı'da köleliğin bireylerin şahsî hayatından devlet aygıtına kadar muhtelif

- 1 Özgürlükten yoksun bir şekilde başkasının mülkiyetinde bulunarak alınıp satılabilen kadın ve erkeklere köle denir. Kadın köleler ayrıca cariye olarak da adlandırılır (bk. Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, I-III, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1983, II, 300). Ayrıca bk. Pakalın, *Osmanlı*, I, 259; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslâmîyye ve İstılahatı Fıkhiyye Kamusu*, I-VIII, İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts., III, 332.
- 2 Ehud R. Toledano, *Suskun ve Yokmuşçasına İslâm Ortadoğusu'nda Kölelik Bağları*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010, s. 1
- 3 Osmanlı'da tekrarlanan yasaklara rağmen köle ve cariye varlıklarını fiilen imparatorluğun sonuna kadar sürdürmüşlerdir. bk. Bülent Tahiröğlü, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Kölelik", *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, 1979-1981, XLV, sy. 1-4, s. 674; Köle ticareti en son 1980 yılında Moritanya'da yasaklanmıştır (bk. Bernard Lewis, *Ortadoğu'da Irk ve Kölelik* [trc. Enver Günsel], İstanbul: Truva Yayınları, 2006, s. 172).

alanları derin bir şekilde etkilediği yönündedir.⁴ Bununla beraber Osmanlı-İslâm köleliği-nin Batılı benzerlerinden daha ılımlı olduğu ve Osmanlı'da kölelere daha iyi davranıldığı hususunda kaynakların çoğunun birleştiği ifade edilebilir.⁵ Kimi araştırmacılar da Osmanlı'nın İslâmî kölelik sistemini en güzel ve en insani şekilde tatbik ettiğini iddia etmektedirler.⁶ Şüphesiz bu gibi savların sağlam temellere oturtulması ve tatbikata yansıyan kölelik sisteminin hakikate muvafık biçimde tasvir edilmesi için Osmanlı coğrafyasının muhtelif yer ve zamanlarındaki kölelik düzeninin incelenmesi gerekmektedir. Nitekim altı asrı aşkın bir süre boyunca üç kıta üzerinde yaklaşık 22 milyon km² bir alana hükmettiği dönemler olan Osmanlı Devleti'nin kölelik düzenini incelemek için en sağlıklı ve güvenilir kaynaklardan biri ve belki de birincisi kadı sicilleridir.⁷ Zira kadı sicilleri, mahkeme tutanaklarıdır ve devletin muhtelif devirlerindeki hukukî, iktisadî, dinî, askerî, idarî ve sosyal hayatı hakkında bize oldukça sağlam bilgiler vermektedir. Hal böyleyken Osmanlı coğrafyasının farklı yerleri ve zaman dilimlerindeki kölelik müessesesi, henüz yeterince incelenmiş ve gün yüzüne çıkarılmış değildir. Hiç şüphesiz bu yerlerden biri de 1571 ile 1878 yılları arasında 307 yıl Osmanlı hâkimiyetinde kalan Kıbrıs'tır.

Akdeniz dünyasında kölelik tarihsel açıdan önemli bir kurumdur.⁸ Nitekim Osmanlı fethi öncesinde Kıbrıs adasında da kölelik sisteminin cari olduğu, bilhassa 14. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Venedikliler ve Cenovalıların tarımsal üretimde geniş biçimde kölelerden istifade ettikleri bilinmektedir. Bu dönemlerde tarlalarda çalıştırılmak üzere dışarıdan çok sayıda esir getirildiği ve toprağa bağlı köle sayısının ada nüfusunun %80'ini geçtiği ifade edilir.⁹ Adanın Osmanlılarca ele geçirilmesiyle buradaki toprağa bağlı kölelerin tamamının serbest bırakıldığı ve adada Osmanlı kölelik sisteminin uygulanmaya başladığı belirtilir.¹⁰ Osmanlı öncesinde olduğu gibi¹¹ Osmanlı döneminde de önemli bir köle yolu üzerinde bu-

-
- 4 Y. Hakan Erdem, *Osmanlı'da Köleliğin Sonu 1800-1909* (trc. Bahar Tırnakçı), İstanbul: Kitap Yayınevi, 2004, s. 33.
- 5 Ehud R. Toledano, *Osmanlı Köle Ticareti 1840-1890*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2000, s. 4; İslâm dünyasında köleliğin Batı dünyasına nazaran daha geç kaldırılmasının önemli bir sebebi olarak Batı'daki kölelik sisteminin çok daha sert olması düşünülebilir. Benzer bir yaklaşım için bk. Toledano, *Köle Ticareti*, s. 234; Batı ve Osmanlı'daki kölelik sistemine karşılaştırmalı bir yaklaşım için bk. Murat Sarıçık, *Batılı Kölelik Anlayışı Karşısında Osmanlı'da Kölelik, Cârîyelik ve Harem*, Isparta: yy., 1999.
- 6 Nihat Engin, *Osmanlı Devleti'nde Kölelik*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998, s. 176.
- 7 Kadıların verdikleri i'lam, hüccet ve cezalarla görevleri gereği tuttıkları çeşitli kayıtları ihtivâ eden defterlere şer'iyee sicilleri veya kadı sicilleri gibi adlar verilmektedir (bk. Abdülaziz Bayındır, *İslâm Muhakeme Hukuku (Osmanlı Devri Uygulaması)*, İstanbul: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, 1986, s. 1). "Hâkim mahkemeye sicillât defteri vaz' edip vereceği i'lamât ve senedâtı hîle ve fesâdden sâlim olabilecek muntazam bir sûrette ol deftere kayd ve tahrîr ve onun hüfnâ dikkat ve i'tinâ eder" (bk. *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*, md. 1814).
- 8 Ronald C. Jennings, *Christians and Muslims in Ottoman Cyprus and the Mediterranean World, 1571-1640*, New York: New York University Press, 1993, s. 240.
- 9 Jennings, *Christians and Muslims*, s. 240; kimi kaynaklarda toprağa bağlı kölelerin 1560 yılında 93.440 kişiyle ada nüfusunun %33'ünü oluşturduğu ifade edilir (bk. Theodore Papadopoulos, *Social and Historical Data on Population (1570-1881)*, Nicosia: Cyprus Research Centre Press, 1965, s. 19).
- 10 Jennings, *Christians and Muslims*, s. 240.
- 11 Fernand Braudel, *Akdeniz ve Akdeniz Dünyası* (trc. Mehmet Ali Kılıçbay), I-II, İstanbul: Eren Yayınları, 1990, II, 71.

lunan Kıbrıs adası,¹² Mağusa ve Baf limanlarıyla Doğu Akdeniz köle ticaretinin önemli bir uğrak noktasıydı. Bilhassa Mağusa Limanı'nın Doğu Akdeniz köle ticaretinde çok stratejik bir konumda olduğu, köle tacirlerinin kölelerini satmak için sıklıkla buraya geldikleri bilinmektedir.¹³ Adadaki köle ticaretinde Lefkoşa, Baf ve Mağusa'nın en önemli şehirleri olduğu, söz konusu ticaret bakımından Baf'ın sakin, Mağusa'nın canlı, Lefkoşa'nın ise önemli bir pozisyonunun olduğu ifade edilir. Limasol ve Girne'nin ise köle ticaretinde pek aktif olmadığı düşünülmektedir. Adadaki Osmanlı egemenliği süresince köle ticaretinin rahat ve özgür biçimde devam ettiği,¹⁴ ada sakini kadın erkek pek çok kişinin bir veya birden fazla kölesinin olduğu ifade edilebilir. 1878 yılında İngiltere'ye devriyle Kıbrıs'ta kölelik hukukî anlamda sona ermişse de "besleme" veya "gönüllü kölelik" adı verilen uygulamalarla bir süre daha varlığını hissettirmiştir.¹⁵

Osmanlı Kıbrısındaki kölelik müessesesi hakkında yeterli düzeyde araştırmalar olmadığından konu aydınlığa kavuşturulamamıştır. Adadaki bu kuruma dair paylaşılan bilgiler genelde bu konuya odaklı olarak değil de farklı araştırmalar içerisinde değinilme suretiyle paylaşılmıştır. Konuya odaklı ilk çalışma ünlü müsteşrik Ronald C. Jennings'e aittir. "Black Slaves and Free Blacks in Ottoman Cyprus, 1590-1640" adlı makalesinde 1590 ile 1640 yılları arası Kıbrıs kadı sicillerindeki siyahî köleleri inceleme konusu edinmiştir.¹⁶ Osmanlı Kıbrısındaki kölelik üzerine yapılan bir diğer çalışma da "Servants, Slaves and Concubines in Ottoman Cyprus (1571-1878)" adlı makaledir.¹⁷ Bu çalışmanın da temel kaynaklarını önceden yapılmış diğer araştırmalardaki dağınık halde bulunan bulgu ve değerlendirmeler oluşturur. Araştırma, Osmanlı Kıbrısındaki hizmetçilik ve kölelik üzerine derli toplu bilgiler vermesi ve alana katkı sunması açısından oldukça değerlidir. 19. yüzyıl Osmanlı Kıbrısındaki kölelik sistemini kadı sicilleri temelinde inceleyen bir başka kıymetli çalışma da "Kıbrıs'ta Kölelik 1800-1878" adlı makaledir.¹⁸ M. Akif Erdoğan'ın *Kıbrıs'ta Osmanlılar II* adlı çalışması da adanın 1580-1680 yılları arasındaki kölelik müessesesi hakkında zengin bilgiler barındırmaktadır.¹⁹ Son olarak konu kadı sicilleri temelinde tarafımızdan "XVII. Yüzyıl Kıbrıs'ında

12 Akdeniz'in Trablus, Bingazi ve İskenderiye limanlarından Anadolu, Rumeli ve Doğu Akdeniz limanlarına köle taşıyan yelkenli tekneler, kısıtlı kapasiteleri sebebiyle yol boyunca su ve yiyecek temini için Malta, Girit, Rodos ve Kıbrıs adalarını kullanmışlardır (bk. Toledano, *Köle Ticareti*, s. 33).

13 M. Akif Erdoğan, *Kıbrıs'ta Osmanlılar II*, Galeri Kültür Yayınları, Lefkoşa 2009, s. 104.

14 Erdoğan, *Osmanlılar*, s. 100.

15 1878'den İkinci Dünya Savaşı'na kadar Kıbrıs'taki birçok fakir aile çocuğunu ev hizmetkârlığı yapmak üzere zengin ailelere vermişlerdir. Bunun yanı sıra 1878'de hürriyetlerini elde eden kölelerin birçoğu eski sahiplerini terk edip özgürce yaşamak yerine kalan ömürlerini onların yanında ev hizmetkârı olarak geçirmiştir. Geniş bilgi için bk. Mete Hatay, "Servants, Slaves and Concubines in Ottoman Cyprus (1571-1878)" *Ottoman Cyprus a Collection of Studies on History and Culture* (ed. Michalis N. Michael, Matthias Kappler, Eftihios Gavriel), Wiesbaden: yy., 2009, s. 162.

16 Ronald C. Jennings, "Black Slaves and Free Blacks in Ottoman Cyprus, 1590-1640", *Studies on Ottoman Social History in the Sixteenth and Seventeenth Centuries: Women, Zimmis and Sharia Courts in Kayseri, Cyprus and Trabzon*, İstanbul: The Isis Press, ts., s. 553-565.

17 Hatay, "Ottoman Cyprus", s. 161-180.

18 Güven Dinç – Cemil Çelik, "Kıbrıs'ta Kölelik 1800-1878", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Güz 2012, V, sy. 23, s. 185-196.

19 Erdoğan, *Osmanlılar*, s. 2009.

Hürriyetin Tescili: İtknâmeler (Âzâtlık Belgeleri)”²⁰ ve “17. ve 18. Yüzyıl Kıbrıs Kadı Sicillerine Göre Kölelik İddiası Karşısında Hürler ve Âzâtlılar”²¹ adlı makalelerde incelenmiştir.

Bu makale şimdiye kadar yeterince ve bütüncül olarak çalışılmamış olan 17. ve 18. yüzyıl Kıbrıs kadı sicilleri ışığında Osmanlı Kıbrıs'ında köleliğin görünümünü, yani bir diğer ifadeyle adadaki köleliğin dönemin kadı sicillerine yansımaları konu edinmektedir. İncelemek mevzu bilhassa 17. ve 18. yüzyıla ait mevcut Kıbrıs kadı sicillerinin tamamını içermesiyle daha nitelikli bulgulara ulaşılması ve belgelerdeki köleliğe dair tüm görünümlere odaklanarak bütüncül bir tablo oluşturması açısından ehemmiyet arz etmektedir.²²

1. Âzât Edilen Köleler

İlgili döneme ait kadı sicillerinde çok sayıda kölenin muhtelif yollarla âzâtlıklarını elde ettikleri görülmüştür. Bunlar genellikle iki şekilde meydana gelmiştir: Birincisi, efendilerin doğrudan itknâme (âzâtlık belgesi) düzenlemesi; ikincisi ise âzâtlık iddiası sebebiyle dava açılması sonucu mahkeme kararıyla özgürlüğünü elde edilmesidir. Bunların dışında âzâtlık durumuna muttali olan vârislerin veya şahitlerin dava açılmaksızın mahkemeye kendi rızalarıyla beyan vermeleriyle de bazı âzâtlıklar gerçekleşmiştir. Bu âzâtlıklar itknâmelerle beraber burada ele alınacak olup dava açılması sonucu kazanılan hürriyetlere bir sonraki başlık altında yer verilecektir.

17. ve 18. yüzyıla ait Kıbrıs kadı sicillerinde toplam 31 itknâme belgesi tespit edilmiştir. Bunların 19'u 17., 12'si de 18. yüzyıla aittir. 18. yüzyıla ait dört belgede, sahipleri tarafından âzât edilen ancak ellerinde âzâtlıklarını ispat edecek itknâmeleri olmayan kimi kölelerin âzât oldukları, vâris veya şahitlerin kendi iradeleriyle mahkemeye müracaat etmesiyle tescil edilmiştir. 17. yüzyıla ait bir belgede, miras olarak devralınan bir köle, yeni sahibi tarafından belli bir meblağ karşılığında hürriyetine kavuşturulmuştur.²³ Benzer şekilde 18. yüzyıla ait bir belgede de bir yıl süreyle “sadakat ve istikamet” ile kendisine hizmet etmesi şartıyla kölenin bir yıl sonra âzât olması vaat edilmiştir.²⁴ Zikredilen örneklerde olduğu üzere ücret veya hizmet mukabili kölenin hürriyetinin bağışlanması İslâm hukukunda bir âzât yöntemi olup Osmanlı coğrafyasının muhtelif bölgelerinde de pratiğe yansımıştır. Yine 18. yüzyıla ait bir başka belgede şahıs kendisine miras olarak kalan bir kölenin merhum efendisi tarafından müdebber kılındığını, dolay-

20 Ümit Güler, “XVII. Yüzyıl Kıbrıs'ında Hürriyetin Tescili: İtknâmeler (Âzâtlık Belgeleri)”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2017, LVIII, sy. 2, s. 63-88.

21 Ümit Güler, “17. ve 18. Yüzyıl Kıbrıs Kadı Sicillerine Göre Kölelik İddiası Karşısında Hürler ve Âzâtlılar”, *İslâm Medeniyeti Araştırmaları Dergisi (İMAD)*, Haziran 2017, II, sy. 2, s. 169-194.

22 Araştırma sürecinde yüzlerce tereke kaydına ve bu kayıtlarda da köleliğe dair birçok bilgiye rastlanmıştır. Söz konusu tereke kayıtlarının bu çalışmanın çerçevesine dâhil edilmesi makale formatını zorlayacağından tereke kayıtlarındaki kölelerin müstakil bir araştırma konusu edilmesi uygun görülmüştür. Dolayısıyla bu çalışmamız tereke kayıtları dışındaki kölelik görünümlerini ele almaktadır.

23 Kıbrıs Şer'iyeye Sicilleri (KŞS)-4-127/295.

24 KŞS-8-28/182.

sıyla âzât olduğunu beyan etmiştir.²⁵ Nitekim bir kölenin müdebber kılınması, efendi hayattayken kendisinin vefatından sonra kölesinin âzât olmasını vadetmesiyle meydana gelir ki bu da İslâm hukukunda var olan ve uygulamaya çokça yansıyan bir köle âzâdı yöntemidir. İlgili dönemde köleler genelde âzâtlık iddiası veya kaydı için mahkemeye gitmiş olsalar da zaman zaman âzâtlı olmadıklarına dair ikrarlarını da tescil ettirmişlerdir. Örneğin 1019/1610 tarihli bir belgede efendisi vefat ettiğinden mülkiyeti, müteveffanın eşine kalan bir köle, mahkeme huzurunda eski efendisine 30 yıldan beri hizmet ettiğini ve âzâtlı olmadığını tescil ettirmiştir.²⁶ Anlaşıldığı kadarıyla kölenin yeni sahibi olan müteveffanın hanımı, kölenin ileride âzâtlık iddiasında bulunma ihtimaline karşı tedbir amaçlı bu belgeyi oluşturmasını istemiştir. Ayrıca belgeden kölenin 30 yıl gibi uzun bir süreden beri aynı kişiye hizmet ettiği de anlaşıldığından Osmanlı'da kölelerin genelde yedi yıllık bir sürenin sonunda âzât edildiği şeklindeki değerlendirmelerin²⁷ en azından 17. ve 18. yüzyıl Kıbrıs'ı için geçerli olmadığı söylenebilir. Zira araştırmamızda ve Kıbrıs üzerine yapılan diğer araştırmalarda bu doğrultuda bir kanaat oluşturacak herhangi bir bilgiye veya bulguya rastlanmamıştır.

Görüldüğü gibi ilgili dönemde çok sayıda köle âzât edilmiştir. Ancak tüm âzât işlemleri sadece yukarıda belirtilen rakamlardan ibaret değildir. Yeri geldiğinde temas edileceği üzere birçok köle âzâtlık iddiası sebebiyle ya kendisinin ya da efendisinin mahkemeye müracaatı sonucunda âzâtlığını ispat edecek ve hürriyetini kazanacaktır. Bunun haricinde âzât edilen kölelere itknâme düzenlemek hukukî bir zorunluluk olmadığından her âzât vakası kadı sicillerine yansımamıştır. Kaldı ki ilgili döneme ait kadı sicillerinin tamamı günümüze ulaşmış da değildir. Dolayısıyla bu dönemde ne kadar kölenin âzât edildiğini kestirebilmek oldukça güç olmakla beraber yukarıda belirtilen rakamlardan daha fazla olduğu açıktır. Zira birçok belgede muhtelif vesilelerle bazı âzâtlı kölelerin adı geçer, fakat bunlara ait itknâmeler mevcut belgeler arasında yer almaz. Ancak âzât işlemine şahit tutmanın veya onu tescil ederek itknâme düzenlemenin, hukukî bir zorunluluğu olmasa da yaşanan sosyal şartlar gereği çokça tercih edildiği anlaşılmaktadır. Görünen o ki Allah rızasını umarak kölesini âzât eden birçok kişi, onların icap ettiği hallerde hürriyetlerini ispat konusunda sıkıntı yaşamamasını istememiş ve bu amaçla mahkemeye giderek itknâmeler düzenlemişlerdir. Zira ileride ele alınacağı üzere efendi vefat ettikten sonra vâris veya vâsi gibi kişilerin âzâtlı köleye el koymaya çalıştıkları olmuştur. Bunun haricinde elinde itknâmesi olmadan yer değiştiren veya yolculuğa çıkan âzâtlı kölelerin, kaçan köleleri yakalayıp sahiplerine teslim etmekle görevli memur olan yavacı tarafından abd-i âbık (kaçak köle) sanılarak alıkonmaları da muhtemeldir.²⁸

25 KŞS-11-33/124.

26 “Oldur ki; Rıdvan b. Abdullah nâm kimesne meclis-i şer’de mahmiyye-i Lefkoşa sâkinlerinden Aynî bt. Musa nâm hâtûn bi’l-muvâcehe bi’t-tav’îs-sâf ikrâr ve itirâf edüp mezbûr Aynî hâtûnun müteveffâ zevci Şirullah Bey nâm kimesnenin abd-i memlûkü olup otuz yıldan beri hizmet ederin ve âzâd edüp eline itaknâme dahi vermemiştir dediği kelimâtı bi’t-taleb kayd olundu” (KŞS-3-130/784).

27 İlgili görüşler için bk. Erdem, *Köleliğin Sonu*, s. 193-200; Ali İhsan Karataş, “Bursa Şer’iyye Sicilleri Işığında Osmanlı Devleti’nde Köleliğe Bir Bakış”, *İSTEM (İslâm Sanat, Tarih, Edebiyat ve Musiki Dergisi)*, 2007, V, sy. 9, s. 68.

28 İzzet Sak, *Şer’iyye Sicillerine Göre Sosyal ve Ekonomik Hayatta Köleler 17. ve 18. Yüzyıllar* (doktora tezi, 1992), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 89.

Köle âzât edenlerin cinsiyeti açısından itknâmelere bakıldığında âzâtların daha çok erkekler tarafından yapıldığı görülür. Zira 17. yüzyıla ait 19 âzât işleminin 13'ünü erkekler, beşini kadınlar gerçekleştirmiştir. Bir diğer âzât işlemi de karı koca ortak mülkiyetlerinde bulunan köleyi müştereken âzât etmişlerdir. 18. yüzyıl itknâmelerinde de âzâdı gerçekleştirenlerin dokuzu erkek olup üçü kadındır. Yine bu dönemde tedbir²⁹ ve kitâbet³⁰ akitlerini gerçekleştirenler de erkektir. Kölenin âzâtlık durumunun efendinin vefatından sonra vasi veya şahitlerce mahkeme huzurunda tescil ettirildiği kayıtlarda ise efendilerin üçü kadın, biri erkektir. Genel olarak erkeklerin kadınlara göre daha fazla köle âzâdında bulunmasının arkasında yatan sebebin ekonomik gücün aralarındaki dağılımdan kaynaklandığı düşünülebilir. Bunun yanı sıra ilgili dönemde kadınların da azımsanmayacak düzeyde köle âzâdında bulunabilmiş olmaları, dönemin konjonktürel şartları içerisinde Osmanlı Kıbrıs'ındaki kadınların iktisadî güçlerine ve hürriyetlerine yönelik dikkate alınması gereken önemli bir göstergedir. Hatta bu dönemde bazı kadınlar âzât ettikleri kölelerine bir bütün olarak ev hibe ettikleri gibi³¹ kendi oturdukları evlerin bir odasını bağışladıkları da olmuştur.³² Kimi zaman da âzât ettikleri kölelerine vasiyette bulunarak mal bırakma yoluna da gitmişlerdir.³³ Âzât ettikleri kölelerine bu şekilde yardımda bulunan kişilerin çoğunluğunun kadın olması da onların erkeklere nazaran daha hayırsever oldukları izlenimi vermektedir.³⁴

İlgili dönemde köle âzâdında bulunanların ve dolayısıyla âzât edilenlerin çoğunun adanın merkez kazasından, yani Lefkoşa'dan olduğu ifade edilebilir. Zira 17. yüzyıla ait belgelerde köle âzât eden kişilerin ikisi Girinye (Girne) kazasında mukim olmakla birlikte geri kalanı Lefkoşa kazasındandır. 18. yüzyılda da yine benzer şekilde 12 itknâme belgesinin 11'inin sahibi Lefkoşa kazasından olup biri Tuzla'dandır. Bunların dışında köle âzâdına dair olan altı belgenin beşinde efendi ve kölelerin Lefkoşa'dan, birinde ise Gırne'den olduğu görülmüştür. Haddizatında köle sahibi olmak ile maddî güç arasında yakın bir ilişki bulunması sebebiyle, zengin kesimin daha yoğun yaşadığı ada merkezinde köle âzâdının daha çok olması takdir edilebilecek bir netice olduğu gibi, incelenen sicillerin Lefkoşa kadılığına ait olmasının da etkisi yadsınamaz.

Âzât edilen kölelerin cinsiyet dağılımına bakıldığında 17. yüzyılda hemen hemen yarı yarıya olmak üzere dengeli bir durum söz konusudur. Bu dönemde âzât edilenlerin 10'u kadın (câriye) olup dokuzu erkektir. 18. yüzyıla ait itknâmelerde ise yedi erkek ve dört kadın

29 Tedbir, efendinin ölümüne bağlanmış olan köle âzâdı demektir (bk. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005, s. 555).

30 Kitâbet, efendi ile sahibi olduğu kölesi arasında terettüp eden ve kölenin belli bir bedel karşılığında özgürlüğünü elde etmesi üzerine kurulu bir akittir (bk. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk*, s. 312).

31 KŞS-1B-37/35.

32 KŞS-8-140/480.

33 KŞS-14-14/57; Âzât edilen kölelere efendileri tarafından barınabilecekleri bir ev ve kendilerine yetecek kadar eşya hibe etmenin Osmanlı toplumunda yaygın bir adet olduğu ifade edilir (bk. Karataş, "Köleliğe Bir Bakış", s. 161).

34 Âzât ettiği kölelerine vasiyetle mal bırakan erkek için bk. KŞS-15-181/617.

(câriye) âzât edilmiştir.³⁵ Yine bu dönemde tedbir ve kitabet akdine konu olan köleler de erkek olup diğer dört âzâtlık kaydının üçünde kadın, birinde erkek köle işleme konu olmaktadır. Etnik köken bakımından ise kadın ve erkek âzâtlılar arasında bariz bir ayrımın bulunmadığı, söz konusu kölelerin 17. yüzyılda daha çok Rus ve Zenci³⁶ olduğu, bunların haricinde Çerkez ve Macar gibi çeşitli ırklara da rastlandığı söylenebilir.³⁷ 18. yüzyılda ise oldukça baskın bir biçimde zenci kölelerin artışa geçtiği görülmüştür.³⁸ Nitekim 12 itknâmede zikri geçen kölelerin 10'u zenci olup biri Rus'tur. Bir diğer itknâme belgesinde ise ırk tespit edilememiştir. İtnâmelerin dışındaki bir tedbir ve bir âzâtlık tescil belgesinde ırk zikredilmemiş olup bunların dışındaki dört belgede kölelerin zenci oldukları ifade edilmiştir. İlgili dönemdeki köle âzâtlarına tarafların müntesibi oldukları din açısından bakıldığında gerek efendilerin gerekse âzâtlıların tamamının Müslüman oldukları ifade edilebilir.³⁹ Bu noktada Osmanlı Kıbrıs'ında gayrimüslimlerin köle sahibi olup olamadıkları sorusu önemlidir. Söz konusu dönem mevzuatında gayrimüslimlerin köle sahibi olabilmeleri hususunda zaman zaman değişiklikler meydana gelmiştir. Bu meseleye ileride ayrıca temas edilecektir.

Bu dönemde âzât edilen köleler için oluşturulan itknâmelerin tamamına yakını Osmanlı Türkçesi'yle olup sadece bir belgenin Arapça kaleme alındığı tespit edilmiştir.⁴⁰ Bu nitelik söz konusu itknâmeye mahsus olmayıp başka mahkeme kayıtlarının da Arapça tutulduğuna rastlanmıştır.⁴¹ Döneme ait itknâmeler genel itibariyle şekil ve içerik olarak belli bir tarzda tutulmuşlardır. Örnek olarak 1144/1732 tarihli şu belge zikredilebilir:

“İtnâme

Cezîre-i Kıbrıs'da medîne-i Lefkoşâda vâki' Mevlevîhâne Şeyhi umdetü's-sâlikîn kerâmetli Sadri Mehmed Efendi meclis-i şer' -i hatîr-i lâzîmü't-tevkîrde uzun boylu kara gözlü

35 Geriye kalan bir itknâme kaydında ise hangi cinsten kaç köle âzât edildiği belirtilmeksizin toplu âzât işlemi yapılmıştır. Âzâtlı kölelerin isimleri, vasıfları ve kökenleri hakkında detaylı bilgi için bk. Güler, “İtnâmeler (Âzâtlık Belgeleri)”, s. 63-88.

36 Adadaki zenci kölelerin menşesine yönelik değerlendirmeler için bk. Jennings, *Studies on Ottoman Social History*, s. 553 vd.

37 Kıbrıs'a dışarıdan getirilmiş olan bu kölelerin nüfusun kozmopolitleşmesini sağladığı ve hürriyetlerine kavuştuktan sonra muhtelif statülerle topluma entegre oldukları belirtilir (bk. Recep Dünder, *Kıbrıs Beylerbeyliği (1570-1670)* [doktora tezi, 1998], İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 401).

38 Bernard Lewis'e göre Osmanlı'da askeri gerilemeye paralel olarak beyaz kölelerin temin edildiği Avrupa ve Kafkasya kaynakları azalmış ve köle kaynaklarında Afrika ön plana çıkmıştır (*İrk ve Kölelik*, s. 24). Osmanlı Anadolu'sundaki zenci köle miktarının 19. yüzyılda bariz bir artış gösterdiği genel bir kabul olmakla birlikte Kıbrıs'ta 18. yüzyılda zenci kölelerin baskın bir hal aldığı ifade edilebilir.

39 İncelenen belgelerde zimmîlerin köle âzât edip itknâme oluşturmaları vaki olmamışsa da Osmanlı'nın değişik bölgelerinde bunun muhtelif örnekleri vardır (bk. Ümit Ekin, “17. Yüzyılın Sonlarında Rodosçuk Kazasında Kölelerin Toplumsal Statüsü”, *Tarih Araştırmaları Dergisi*, 2010, XXIX, sy. 47, s. 31; Karataş, “Köleliğe Bir Bakış”, s. 149).

40 KŞS-3-30/195.

41 Ümit Güler, *Osmanlı Kıbrıs'ında Müslüman-Zimmî İlişkileri ve İslâm Hukuku Açısından Tahlili*, Lefkoşa: Yakın Doğu Üniversitesi Yayınları, 2016, s. 53. Osmanlı Devleti'nin muhtelif yerlerinde de Arapça itknâmelerin tutulduğu bilinmektedir (bk. İbrahim Ethem Çakır, “Osmanlı Toplumunda Köle ve Cârîyeler, Sofya 1550-1684”, *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 2014, sy. 36, s. 209).

zenciyyü'l-asl Abdullah nâm gulâm abd-i memlûküm olmağla hasbeten li'llâhi te'âlâ ve taleben li-merzâti Rabbihî'l-a'lâ malımdan ı'tâk ve sâir ahrâr-ı asliyyîn silkine idrâc [u] ilhâk eyledim ba'de'l-yevm mevsûf-ı mezbûr Abdullah sâir ahrâr-ı asliyyîn gibi hür olup üzerine hakk-ı velâdan gayrı hakkım kalmamışdır dedikde gibbe't-tasdikîş-şer'î mâ vaka'a bi't-taleb ketb olundu.”⁴²

Belgede önce köle sahibi tanıtılmış daha sonra âzât edilen kölenin birtakım fiziksel özellikleri ve kökenini içeren bilgilere yer verilmiştir. Kölenin gönül hoşluğuyla Allah rızası için âzât edildiği, artık onun da diğer hürler gibi olduğu ve üzerinde velâ-i itâkadan⁴³ başka hak kalmadığı efendi tarafından beyan edilmiştir. Bu ifadelerin haricinde tüm belgelerin sonunda tarih ve yapılan işleme mahkeme huzurunda şahitlik eden şühûdü'l-hâl de zikredilmektedir. Döneme ait itknâmeler genel olarak bu çerçevededir. Bu belgelerde dikkati celbeden bir başka husus, kölelerin birtakım fiziksel özelliklerine de genelde yer verilmiş olmasıdır. Bunun sebebinin âzât edilen köleyi ihtilafa mahal bırakmayacak şekilde açıkça beyan etme gayesi olduğu düşünülebilir. Zira âzâtlı köle, efendisi vefat ettikten sonra vâris veya vasî gibi kişilere ya da yabancı bir yerde ihtiyaç hâsıl olduğu takdirde âzâtlı olduğunu bu belge ile ispat edecektir. Nitekim incelenen belgelerde ellerinde itknâmesi olmayan âzâtlı kölelerin birçok defa kölelik iddiasına maruz kaldıkları gözlenmiş olup bu konu bir sonraki başlık altında ele alınacaktır.

Bu dönemde kölenin efendi tarafından âzât edilip vasî⁴⁴ olarak tayin edildiğini de belirtmek gerekir.⁴⁵ Nitekim bu vaka, bir köle ile efendi arasında meydana gelen güven ilişkisini göstermesi bakımından güzel bir örnektir. 1016/1607 tarihli bir başka belgede önemli bir şahsiyet olan Kaptan-ı Derya Cafer Paşa'nın, kurduğu vakfına idareci olarak tayin ettiği neslinin kesilmesi durumunda âzâtlı kölelerinin ve onların çocuklarının idareci olmasını kayıta altına aldırması da dikkati celbeden bir vakadır.⁴⁶

Osmanlı Kıbrısı üzerine yapılan kimi araştırmalarda köle sahibi öldüğünde kölenin de genelde âzât edildiği ifade edilmekteyse de⁴⁷ böyle bir yargı ve genelleme isabetli değildir. Zira Osmanlı genelinde ve Kıbrıs'ta bu yargıyı doğrulayacak hukukî bir mesnet olmadığı gibi, genellemeye götürecek uygulamalar da yoktur. Haddizatında gerek itknâmelerden

42 KŞS-14-32/141.

43 Âzât olma, köle ile efendi arasında velayet bağınu oluşturduğundan ortaya çıkan bu velâ hakkı, efendiyi âzâtlı kölesi üzerinde başka vârisleri olmaması durumunda mirasçı kılar.

44 Vasî, bir kimsenin mallarında veya çocuklarının işlerinde tasarrufta bulunması amacıyla tayin edilen kişi anlamına gelir (bk. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk*, s. 598).

45 KŞS-15-186/625.

46 "...el-iyâzü billâhi te'âlâ vâkıfın zürriyeti münkariz oldukdan sonra utekâsi ve evlâd-ı utekâsi mütevellî olup..." bk. KŞS-2-14/27.

47 Jennings, *Christians and Muslims*, s. 242. Gerek itknâmelerde gerekse âzâtlık durumuyla ilgili dava kayıtlarında âzât işlemlerinin umumiyetle efendilerin sağlıklı oldukları zamanlarda yapıldığı ifade edilmektedir. İtnkâme örnekleri için bk. KŞS-2-27/45; KŞS-3-88/555; KŞS-3-30/195; KŞS-4-195/452; KŞS-4-66/174; KŞS-5-54/150; KŞS-5-103/275; KŞS-5-24/61; Dava örnekleri için bk. KŞS-4-109/253; KŞS-4-182/426; KŞS-5-97/260; KŞS-5-185/435; KŞS-6-67/196.

gerekse âzâtlıkla ilgili dava kayıtlarından⁴⁸ efendilerin hayatta ve sıhhatli iken âzât işlemlerini gerçekleştirdikleri anlaşılmaktadır. Bunun haricinde, gayrimüslim bir kölenin İslâm'ı kabul ettiği takdirde âzât edilmesinin gerektiği yönünde bir değerlendirme de bulunmaktadır⁴⁹ ki bu değerlendirmenin de ilgili dönemdeki mevzuat ve uygulamalar dikkate alındığında isabetli olmadığı ifade edilebilir.⁵⁰ Zira konuya dair mevzuat ve uygulamalarda böyle bir gereklilik söz konusu olmamıştır.⁵¹

Bilhassa itknâmelerin içeriğinden, köle âzâdında bulunmanın temel motivasyon kaynağının İslâmî referanslar olduğu açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Özellikle iyiliği veya köle âzâdını teşvik eden âyet⁵² ve hadisler⁵³ birçok belgede lâfzen zikredilmektedir. Binaenaleyh Osmanlı Kıbrıs'ında İslâmî referansların, kölelerin hürriyetlerini kazanmaları noktasında pozitif bir etki oluşturarak teşvik edici bir rol oynadığı ifade edilebilir.⁵⁴

2. Âzâtlığın İnkârı ve Köleleştirilmek İstenen Hürler

Daha önce çok sayıda Müslümanın hafife alınmayacak bir maddî değer ifade eden kölelerini Allah rızası için âzât ettiklerinden bahsedilmişti. Ancak döneme ait bazı belgelerde madalyonun diğer yönüne de işaret edildiği, âzât edilen kölelerin bazen efendileri tarafından, bazen de efendilerin vefatından sonra genel olarak vâris ve vasî gibi kişilerce âzâtlıkları inkâr edilerek kendilerine el konulmaya çalışıldığı da ifade edilmelidir. Yine bu dönemde az sayıda da olsa bazı hür kişilerin muhtelif yollarla köleleştirilmeye teşebbüs edildiği de vakidir. Bu başlık altında öncelikle âzâtlığı inkâr edilen köleler ele alınacak olup daha sonra köleleştirilmek istenen hürlerle temas edilecektir.

48 KŞS-4-182/426; KŞS-4-109/253; KŞS-5-97/260; KŞS-5-185/435; KŞS-6-67/196.

49 Nuri Çevikel, *Kıbrıs Eyâleti*, Gazi Mağusa: Doğu Akdeniz Üniversitesi Basımevi, 2000, s. 210.

50 Toledano, *Köle Ticareti*, s. 6.

51 Sadece şöyle bir kısıtlamadan bahsedilebilir: İlgili dönemde gayrimüslimlerin Müslüman köle edinmeleri yasaktı ve onlar da Müslüman olan kölelerini ellerinde tutamayacaklarından Müslümanlara satmaktaydılar. Geniş bilgi için bk. Nevzat Erkan, *18. yy'ın İlk Yarısında Üsküdar'da Müslim-Gayrimüslim İlişkileri-Şer'iyye Sicilleri ve Müdevvel Kaynaklar Işığında* (doktora tezi, 2012), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 164.

52 "(İnsanların diriltileceği) O gün, ne mal fayda verir, ne de evlat. Ancak Allah'a kalb-i selim (temiz bir kalp) ile gelenler (o günde fayda bulur)" 26/Şuarâ: 88, 89. Örnek için bk. KŞS-2-27/45; KŞS-3-30/195.

53 "Abd-i mezbûru hisbeten li'llâhi te'âlâ ve amelen bi-mâ kâle seyyidü'l-beşer ve sâhibü'l-havzi'l-kevser 'men-e'taka rakabeten mu'mineten e'taka'llâhu te'âlâ bi-küllü uzvin minhâ uzven minhu fi'n-nâr' hadis-i şerifi üzere tahrir ve it'ak ve mülkümünden ihrâc ve âzâd eyledim" (Adı geçen köleyi Yüce Allah'ın rızası ve kevser havuzunun sahibi olan insanların efendisi Hz. Peygamber'in şu dediğiyle âmil olmak için mülkiyetimden çıkararak onu özgürleştiriyor, âzât ediyorum: "Kim Müslüman bir köleyi âzât ederse Allah da onun her organına karşılık âzât edenin bir organını cehennemden âzât eder" (bk. KŞS-5-103/275; KŞS-5-24/61). Hadis için bk. Buhârî, Keffârât 6; Müslim, Itk 23; Ebû Dâvûd, Itâk 13; Tirmizi, Nüzûr 14.

54 Bernard Lewis'e göre Yeni Dünya'da köle sayısında büyük ve hızlı bir artış yaşanırken Müslüman toplumunda tarihi süreç içerisinde köle sayısı gitgide azalma göstermiştir. Yazara göre bu durumun başlıca sebebi Müslümanların sahip oldukları köleleri sık sık âzât etmeleridir (*İrk ve Kölelik*, s. 21). İslâm'da köleliğin sona erme yollarına dair geniş bilgi için bk. Abdullah Nâsîh Alvân, *Nizâmü'r-rık fi'l-İslâm*, yy: Dârü's-Selâm, 2004, s. 47 vd.

Daha önce de ifade edildiği gibi âzât edilen kölelere efendileri tarafından verilen itknâmeler, âzâtlıklarının inkârına yönelik her nereden bir iddia gelecek olursa olsun resmi bir belge hüviyeti taşımakta ve âzâtlıyı güvence altına almaktaydı. Ancak bu belgelerin düzenlenmesi tamamen efendilerin inisiyatifindedir ve her âzâtlı kölenin bir itknâmesi olmamıştır. Bunun yanı sıra itknâmenin düzenlenmiş ve fakat zaman içerisinde kaybolmuş olma ihtimali de söz konusudur. Dolayısıyla âzât olmuş fakat âzâtlığı inkâr edilmiş bir kölenin yapması gereken, âzâtlığına şahitlik edecek kişileri mahkeme huzuruna çıkartmaktır ki ilgili belgeler bu konuda âzâtlıların sıkıntı yaşamadıklarını göstermektedir. Zira oldukça dikkat çekici bir biçimde herhangi bir zorunlulukları olmamasına rağmen âzâtlığa şahitlik eden “hürler” sıklıkla mahkemede bulunmuş ve kölenin hürriyetine kavuşmasına vesile olmuşlardır.

Söz konusu dönemde âzâtlık davaları umumiyetle âzât edilen kölelerin âzâtlıklarının inkârı sebebiyle meydana gelmiştir. Başta vârisler olmak üzere sırasıyla efendiler, beytülmal eminleri ve vasî gibi kişiler vuku bulan ihtilafların müsebbipleri olarak anılabilir. Bu süreçte vârislerle âzâtlıların hürriyet konusunda karşı karşıya geldikleri dava sayısı 14'tür ve bu da toplam sayısı 32 olan âzâtlık davalarının %44'üne tekabül etmektedir. Davalı ya da davacı olsun bu davaların tamamını vârislere karşı âzâtlıların kazandığı gözlenmiştir.

Söz konusu çerçevede vârislerden sonra en fazla ihtilafın efendilerle yaşandığı ifade edilebilir. Zira efendilerle köle ya da âzâtlıların karşı karşıya geldikleri dava sayısı sekizdir ve bu da oran olarak %25'e denk gelmektedir. Bunların dördünde efendilerin âzâtlığı inkâr etmesine karşın âzâtlılar hürriyetlerini ispatlamışlardır. İkisinde hürriyet iddiası ispatlanamazken iki dava kaydında efendilerin kölelerine âzâtlığı vadettiği köleler tarafından iddia edilmiş; fakat bu vaatler hukukî bir bağlayıcılığı olmadığından mahkemece reddedilmiştir.

Yapılan tasnife göre üçüncü sırada beytülmal eminleri ve vasîlerle yaşanan ihtilaflar gelmektedir. Nitekim her ikisine dair üçer dava kaydı tespit edilmiş olup bu da %9'luk bir orana tekabül etmektedir. İlk olarak beytülmal eminleriyle yaşanan ihtilaflar zikredilecek olursa bunların tamamının âzâtlılar lehine sonuçlandığı ifade edilebilir. Bu ihtilaflar vârisi bulunmadığından vefat eden bazı kişilerin terekesine beytülmal emininin el koyması ve kimi âzâtlı kölelerin de hürriyetini inkâr ederek terekede yer aldığını iddia etmesiyle meydana gelmiştir.

Vasîlerle yaşanıp dava kayıtlarına yansıyan ihtilafların ise ikisi tedbir akdinin inkârı biri de âzâtlığın inkârı sebebiyle meydana gelmiştir. Dava sürecinde tedbir akdinin ispatlanmasıyla köleler âzâtlıklarını elde etmişlerdir. Bir diğer ihtilaf ise yine vasînin âzâtlığı inkâr etmesiyle mahkemeye taşınmış ve âzâtlı iddiasını ispat ederek hürriyetini kazanmıştır.

Yukarıda zikredilen bahislerin dışında âzâtlı kölenin vekil tarafından tekrar satılmak istenmesi ya da ümmü'l-veledlik vakaları da sayılabilir. Âzâtlının tekrar satılmak istendiği vakada âzâtlı iddiasını ispatlamış, ümmü'l-veledlikle ilgili olan dava ise köle tarafından ispatlanamamıştır.

Araştırmada 32 âzâtlık davasının 28'inde (%88) âzâtlığın ispatlandığı, dördünde ise ispatlanamadığı görülmüştür. Kazanılan davaların neredeyse tamamı âzâtlık işlemine şahitlik eden “hür” kişilerin mahkeme huzuruna çıkarak bu durumu beyan etmeleriyle meydana gelmiştir. Bu husus bilhassa iki cihetten ehemmiyet arz etmektedir. Birincisi âzâtlıkla ilgili 32 davanın 27'sinin⁵⁵ (%84) şahitler vasıtasıyla kazanılması – hukukî bir zorunluluğu olmasa dahi – âzât işlemine şahit tutmanın oldukça yerleşmiş bir uygulama olduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim mahkeme huzuruna çıkan birçok şahit “hisbeten li'llâhi te'âlâ ve taleben li-merzâtihi bizim huzûrumuzda i'tâk edip bizi işhâd etmiştir biz bu husûsa şâhidleriz ve şehâdet dahi ideriz” ifadesini kullanmaktadırlar. Dolayısıyla bu uygulamanın, özellikle elinde itknâmesi olmayan âzâtlı köleler için son derece hayati bir ehemmiyeti haiz olduğu ifade edilebilir.

İkinci husus da, âzâtlık davalarının gerek davacı gerekse davalı pozisyonunda olsun %84'ünü âzâtlı köleler kazanmış ve bunu şahitler vasıtasıyla gerçekleştirebilmişlerdir. Bu durum kölelerin hürriyetlerinin sağlanmasına ve haklarının gasbedilmesine karşı gösterilen toplumsal hassasiyetin açık bir göstergesidir. Nitekim efendi, vâris veya vasî gibi kişiler tarafından yönlendirilen kölelik iddiasına karşın, âzâtlığını ispatlayıncaya kadar âzâtlıların hukukî olarak köle statüsünde buldukları dikkate alınmalıdır. Bu durumda hür kişilere, hatta kimi zaman makam mevki sahibi olan ehl-i örften kişilere karşı kölenin yanında durabilmek, dönemin toplumsal konjonktürü içerisinde onlara atfedilen insani değer önemli bir tezahürü olarak yorumlanabilir.

Başlangıçta ifade edildiği gibi söz konusu dönemde hür insanların da zaman zaman köleleştirilmeye çalışıldığı gözlenmiştir. Ancak bu durumun Kıbrıs'a mahsus olmayıp Osmanlı genelinde görülen yaygın bir vaka olduğunu ve Osmanlı padişahlarının bununla mücadele ettiklerini de belirtmek gerekir.⁵⁶ Bu vakalar dört şahsın farklı yollarla köleleştirilmeye ya da köle olarak satılmaya çalışılması sonucunda vuku bulmuştur. Hürlükleri gasp edilen bu şahısların ikisi şahitler vasıtasıyla hürlüğü ispatlamış, biri ise uzlaşılı yoluyla hürriyetini elde etmiştir. Dördüncü şahsın mahkeme kaydında da hürlük iddiasından bahsedilmiş ve ifade beyanı kayıt altına alınmıştır. Mezkûr vakaların tamamının 17. yüzyıla ait olduğu ve 18. yüzyılın sicillerinde böylesi davaların bulunmadığı da ifade edilmelidir.

Görüldüğü üzere ilgili dönemde Kıbrıs adasında dolandırıcılık yoluyla bazı hür kişilerin köle olarak satıldıkları, kimi zaman da bilerek ya da bilmeyerek hür kişilere kölelik isnadında bulunduğu vakidir. Bununla birlikte hürlük iddiasıyla açılan tüm davalar, davacılar lehine sonuçlanarak hürriyetlerini elde etmişlerdir. Bu süreçte kölelik isnadına maruz kalan ya da köle olarak satılan kişilerin Kıbrıs halkından olmamasına rağmen hürlüklerini ispatlama ve elde etme imkânına kavuştukları da gözlenmiştir.⁵⁷

55 Geriye kalan bir dava da vârisin âzâtlığı mahkemede ikrar etmesi yoluyla kazanılmıştır (bk. KŞS-10-61/217).

56 Erdem, *Köleliğin Sonu*, s. 38; Karataş, “Köleliğe Bir Bakış”, s. 158.

57 İlgili dönemde özgürlükleri inkâr edilen veya köleleştirilmek istenen hürler ve âzâtlılar hakkında geniş bilgi için bk. Güler, “Hürler ve Âzâtlılar”, s. 169-194.

3. Ticarî Bir Meta Olarak Köleler

Bu başlık altında döneme ait kadı sicillerinde kölelerin ticarî bir meta olarak mahkeme kayıtlarına yansıdığı belgelere odaklanılacaktır. İslâm hukukunda köleler, mülkiyete ve hukukî işlemlere konu olması bakımından eşya, hukukun diğer dalları açısından da şahıs statüsündedir.⁵⁸ Döneme ait sicillerde kölelerin oldukça rahat bir şekilde alınıp satılarak el değıştirdiği ve bazen kiraya verildiği gözlenmiştir. Elbette alım satımın olduğu yerde birtakım ihtilafların, çekişmelerin olması kaçınılmazdır. Dolayısıyla söz konusu dönemde birçok defa, satılan kölenin ücretinin tahsilâtı, satış sonrası kölenin ölmesi veya kendisinde arız olan kusurlar, âzâtlı bir kölenin satış işlemine konu olması gibi muhtelif ihtilaflar meydana gelerek mahkeme kayıtlarına yansımış ve böylece Osmanlı Kıbrıs'ındaki kölelik kurumuna dair çok kıymetli veriler günümüze ulaşmıştır. Burada ilk önce doğrudan satış işlemine konu olan kölelere temas edilecek olup daha sonra bu mecrada meydana gelen davalar ele alınarak örnek vakalara yer verilecektir.

Bu döneme ait kadı sicillerinde doğrudan satış işleminin kaydı için oluşturulan belge sayısı sadece altıdır. Ancak köle alışverişinden kaynaklanan onlarca vakanın mahkeme kayıtlarına yansımış olması köle alışverişinin bu rakamdan çok daha fazla olduğuna işaret eder. Bu da ilgili dönemde köle alım satım işlemlerinin tescili için mahkemeye pek fazla müraaât edilmediğini gösterir. Bu sonucun ortaya çıkmasında mahkemece yapılan tescil işlemlerinden belli bir miktar harç alınmasının etkisi olabileceği gibi tarafların kendi aralarında gerçekleştirdikleri hukukî işlemlere şahit tutmalarının yerleşmiş bir uygulama olmasının da belli bir payı vardır. Zira meydana gelen birçok ihtilafların yazılı delilden ziyade şahitler vasıtasıyla çözüme kavuşturulduğu gözlenmiştir. Bu da şahitlik uygulamasının ilgili dönemde yaygın bir toplumsal olgu olduğuna işaret ettiği gibi, hukuk sisteminin ve işleyişinin önemli bir uzvu olduğunu da göstermektedir.

Bazı mahkeme kayıtları da sadece satın alınan kölenin ücretinin ödendiğine dairdir.⁵⁹ Taraflar arasında alışverişte yaşanan sıkıntılar genelde ödemedi kaynaklandığı için bu konuda daha hassas davranılmış olsa gerektir. Zira köleyi satan kişi ücretin tahsil edilmediğini ortaya atması durumunda alıcının ödemenin yapıldığını ispatlaması icap edecektir.

Belgelere göre köle alışverişini elinde tutan kesim genellikle erkeklerdir. Ayrıca meydana gelen satış işlemlerinde bedel olarak çoğunlukla nakit paranın (akçe),⁶⁰ zaman zaman trampa usûlünün⁶¹ ve borç senedinin kullanıldığı görülür.⁶² Satılan kölenin câriye olduğu kimi alışveriş kayıtlarında cariye, hayzından temizlendiğine, dolayısıyla hamile

58 Muhammed Hamîdullah – Mehmet Âkif Aydın, "Köle", *DİA*, XXVI, 239.

59 KŞS-4-38/102; KŞS-8-146/493; KŞS-15-106/398.

60 KŞS-3-163/1016; KŞS-3-52/335.

61 KŞS-3-52/338; KŞS-3-64/420.

62 KŞS-20-136/324.

olmadığına dair ifadesine de yer verilmiş olması dikkati celbetmektedir.⁶³ Bu işlemin satışı sonrasında câriyenin bir çocuk dünyaya getirmesi durumunda çocuğun nesebine dair muhtemel ihtilafları bertaraf etme amacı olduğu gibi; câriyenin tescil edilen bu ifadesi, satış sonrası yaşanması muhtemel başka problemleri giderme amacı taşıdığını da göstermektedir. Zira 1019/1610 tarihli bir belgede Mercan adlı câriye mahkemeye müracaat ederek eski sahibi İbrahim b. İsmail'in kendisini hamile bıraktıktan sonra sattığını iddia etmiş, İbrahim b. İsmail de bu iddiayı reddetmiştir. Ancak mahkemenin yemin tevcih etmesiyle yeminden kaçınmış, dolayısıyla iddiayı kabullendiğinden câriye kendisine iade edilmiştir.⁶⁴

Döneme ait bir dava kaydı, kölelerin belli bir fiyata satışı için bir başkasına emanet verilebildiğini, o kişinin de emaneti altında olan köleyi satabildiğini göstermektedir.⁶⁵ Belgede asıl dikkati celbeden husus kölenin her gün “sûk-ı sultanî” denilen çarşıya götürülüp müzayedeye yani açık artırmaya çıkarılmasıdır. Bu da Osmanlı Kıbrıs'ında kölelerin el değiştirme yollarından birini göstermesi açısından güzel bir örnektir.

Bazı mahkeme kayıtları efendilerin vefatından sonra kölelerin sıklıkla el değiştirdiğini göstermektedir. Miras olarak vârislere intikal eden mallar arasında olan köleler, sıklıkla vârislerin talebi sonucu satılığa çıkarılarak satılmış ve bedeli vârisler arasında bölüşülmüştür. Özellikle terekeden bu şekilde yapılan köle satışlarının çok sayıda olduğu ifade edilebilir. Satılan bu köleleri satın alan bazı kişiler, muhtemelen ileride vârislerle sorun yaşamamak için ödemenin yapıldığını mahkeme huzurunda kayıt altına aldırılmışlardır.⁶⁶

Bu dönemde bazı kölelerin kiraya verildiği de gözlenmiştir. Zira 1132/1720 tarihli bir belgede Hacı Ömer bin Mustafa, câriyesi Ayşe bt. Abdullah'ı senede 4 kuruş kira bedeliyle 10 seneye kadar toplamda 40 kuruşa İsmail Beşe b. Ali'ye kiraya vermiştir. Belgede câriyenin ne amaçla kullanılacağı belirtilmemiş olsa da kiraya veren kişinin şu ifadesi câriyenin kiracı tarafından istenildiği gibi kullanılabileceğini göstermektedir: “...müddet-i merkûme tamâmına değin câriye-i merkûme müstecir-i mezbûr İsmail Beşe'nin taht-ı icâresindedir; keyfe-mâ yeşâ' istihdâm eylesin...”⁶⁷ Daha önce de ifade edildiği gibi dönemin hukukî mevzuatı bakımından câriye veya genel olarak köle, mülkiyete ve hukukî işlemlere konu olması açısından mütekavvim mal, yani eşya olarak kabul edilirdi; dolayısıyla onların alınıp satılmaları, hibe edilmeleri, kiralanmaları, miras ve vasiyete, müstakil veya müşterek mülkiyete konu olmaları meşrudur.⁶⁸

Bir önceki başlık altında bu dönemde âzâtlı kölelerin veya hürlerin zaman zaman – kasıtlı ya da kasıtsızca – hürriyetlerine el konulduğundan veya satıldıklarından bahsedilmişti.

63 KŞS-3-64/421.

64 KŞS-3-174/1091.

65 “...beher yevm sûk-ı sultanîde müzâyede eylediğimde...” (bk. KŞS-15-177/608).

66 KŞS-8-146/493; KŞS-4-38/102.

67 KŞS-10-38/128.

68 Hamîdullah – Aydın, “Köle”, *DİA*, XXVI, 239.

Bu şekilde meydana gelen satış işlemlerinin akabinde âzâtlık ya da hürlük durumunun ortaya çıkmasıyla, müşteriler mahkemeye müracaat ederek ücretin satıcı tarafından geri ödenmesini talep etmişlerdir.⁶⁹ Ancak bazen âzâtlı, kendisinin satılışı esnasında köle olduğunu ifade ederek müşteriye yanlış yönlendirdiği durumlar da olmuştur. Nitekim 1019/1610 tarihli bir vakada böylesi bir durum yaşanmış ve müşteri âzâtlıdan satış ücretini talep etmiştir. Âzâtlı ve müşteriye uzlaştırmak amacıyla aracılar ihtilafa müdahil olmuş ve tarafları belli bir meblağ üzerinde uzlaştırmak sorunu çözmüşlerdir. Taraflar daha sonra bu durumu mahkeme huzurunda beyan ederek kayıt altına aldırılmışlardır.⁷⁰

Osmanlı'da zaman zaman kölelerin sahiplerinin elinden kaçtığı ve devletin de bu kaçak köleleri yakalamak için "yavacı" adı verilen kişileri görevlendirdiği bilinmektedir.⁷¹ Döneme ait kadı sicillerinde kimi zaman böylesi vakaların yaşandığı görülmüştür. 1019/1610 tarihli bir belgede – şayet iddia doğru kabul edilirse – Hasan adlı köle Anadolu'nun Mud kazasında ikamet eden Cebeloğlu Süleyman adlı efendisinin mülkünde iken firar etmiş ve Trablus'a kaçmıştır. Burada da bir şekilde kendisine el konulmuş ve Mehmed b. Hüseyin tarafından adaya getirilerek satılmıştır. Cebeloğlu Süleyman kölesinden haberdar olarak adaya gelmiş ve kölesinin kendisine iadesini mahkeme huzurunda talep etmiştir. Buna karşılık Mehmed b. Hüseyin mezkûr köleyi Trablus'ta satın aldığını ifade etmiştir.⁷² Davanın devamı olarak bir başka belgede mahkeme Mehmed b. Hüseyin'den satın alma iddiasını ispatlamasını istemiş ve kendisine iki ay süre tanımıştır.⁷³ Davanın devamı bulunmadığından ve mevcut belgeler hüküm içermediğinden sonucun ne olduğu bilinemese de bu vaka, kölenin sahibinden kaçarak uzak diyarlara gidebildiğini ve gittiği yerde de tekrar köleleştirildiğini göstermesi açısından önemlidir.

İlgili belgelerde birçok kölenin satış sonrasında ortaya çıktığı ileri sürülen kusurları sebebiyle iadesi konusunda taraflar arasında anlaşmazlığın çıktığı da gözlenmiştir.⁷⁴ Mahkeme kayıtlarına yansıyan bu ihtilaflar, kölelere arız olan bazı hastalık ve kusurları ya da köleden beklenen kabiliyetleri göstermesi açısından ilgi çekicidir. Bunun yanı sıra, meydana gelen işlemler İslâm borçlar hukukuna riayet edildiğini de göstermektedir. Zira kölelerin alım satımlarında İslâm eşya ve borçlar hukukunun hükümleri geçerlidir.⁷⁵ İslâm borçlar hukukunun bir bahsi de ayıp muhayyerliğidir. "Ayıp", İslâm borçlar hukukuna göre akde konu olan malın insanlar nazarındaki kıymet ve itibarını azaltan arızî kusur ve eksikliği ifade eder.⁷⁶ Dolayısıyla ayıp muhayyerliği, bir şeyde mevcut olan kusurun, akdin gerçekleşmesinden sonra

69 Âzâtlı için bk. KŞS-10-100/430; hür kişi için bk. KŞS-3-145/901.

70 KŞS-3-77/501.

71 Sak, *Köleler*, s. 89.

72 KŞS-3-39/258.

73 KŞS-3-39/259.

74 KŞS-3-125/741; KŞS-3-125/742; KŞS-3-73/480; KŞS-3-7/47; KŞS-3-63/414; KŞS-3-131/796; KŞS-15-38/64.

75 Hamîdullah – Aydın, "Köle", *DİA*, XXVI, 239.

76 Ali Bardakoğlu, "Ayıp (Fıkıh)", *DİA*, IV, 246.

ortaya çıkması sebebiyle, bundan zarar görecektir tarafın akdi bozma hakkını ifade eder.⁷⁷ Örneğin 1019/1610 tarihli bir belgede Mehmed b. Ali adlı kişi Mustafa Beşe'den bir câriye aldığı fakat câriyede sara hastalığı ve boğazında da bir yara olması sebebiyle geri vermek istediğini beyan etmiş, Mustafa Beşe de câriyeyi tüm kusurlarıyla beraber, anlaşarak sattığını ifade etmiştir.⁷⁸ 1018/1610 tarihli bir başka belgede de Lefkoşalı Bekir Çavuş, Abdi b. Mahmud'tan satın aldığı câriyeyi, geceleri altını ıslatması sebebiyle iade etmek istediğini beyan etmekte, Abdi b. Mahmud da satış esnasında böyle bir kusurun olmadığını ifade ederek iadeyi reddetmektedir.⁷⁹ Bunların haricinde câriyenin yemek pişirmedeki mahirliği vasfıyla satıldığı fakat câriyenin söylendiği gibi çıkmadığı iddiası⁸⁰ ya da alınan kölenin nefes darlığından ölmesi sonucu alıcının köledeki bu kusurun satıştan eski olduğunu iddia etmesi⁸¹ de kayıtlara yansımıştır. Bunların yanı sıra satın alınan kölelerin detay verilmeksizin ayıplı olduğu iddiasıyla iadesinin istendiği başka belgeler de mevcuttur.⁸² Köle satım akitlerinde zaman zaman üç gün muhayyerliğin şart koşulduğu da gözlenmiştir.⁸³ Bu muhayyerlik de İslâm borçlar hukukunda var olan bir uygulamadır. Şart muhayyerliği, akdin taraflarından birinin veya her ikisinin akdi muayyen bir müddet içinde feshetme veya onaylayarak yürürlüğe sokma hususunda muhayyer olması anlamını ifade eder. Ancak bu işlem satış, kiralama, kefalet gibi feshi kabil lazım akitlerde⁸⁴ sahih iken nikâh, talak, ikrar ve yemin gibi feshi kabil olmayan tasarruflar ile vekâlet, vasiyet ve hibe gibi aslında gayr-i lazım olan tasarruflarda sahih değildir.⁸⁵ Dolayısıyla söz konusu belgedeki satış işleminde üç gün muhayyerliğin şart koşulması İslâm borçlar hukukuna muvafıktır.

Osmanlı Kıbrıs'ında kölelerin genellikle basit ev hizmetlerinde, çiftliklerde, tarla ve bahçelerde kullandıkları anlaşılmaktadır. Dolayısıyla aile fertleriyle köleler arasında Batı tecrübesine nazaran çok daha insani bir ilişkinin kurulduğu söylenebilir. Zira İslâm dünyasındaki kölelik kurumu üzerine araştırmaları olan Lewis'in de ifade ettiği gibi Osmanlı toplumunda köleler bir ailenin yanına yerleştiklerinde ailenin bir ferdi gibi kabul görmüş ve nispeten rahatlığa erişmişlerdir.⁸⁶ Lewis, kölelerin, yakalanma ve köle pazarlarına götürülmede büyük sıkıntı ve acılar çekmiş olsalar da Müslüman toplum içerisindeki yaşamlarının, fakir bir hürden daha iyi durumda olduğunu düşünmektedir.⁸⁷

77 Bardakoğlu, "Ayıp", *DİA*, IV, 246; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk*, s. 153.

78 KŞS-3-73/480.

79 KŞS-3-7/47.

80 KŞS-3-131/796.

81 KŞS-15-38/64.

82 KŞS-3-125/741; KŞS-3-63/414.

83 KŞS-15-38/64.

84 Lazım akit taraflardan birinin tek taraflı iradesiyle bozulamayan akit anlamına gelir (bk. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk*, s. 259).

85 Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, VI, 7.

86 Lewis, *İrk ve Kölelik*, s. 26; Benzer bir tespit ve değerlendirme için bk. Toledano, *Köle Ticareti*, s. 4.

87 Lewis, *İrk ve Kölelik*, s. 171.

Daha önce de ifade edildiği gibi kölelerin satım akitleri pek fazla kayda geçirilmiş değildir. Dolayısıyla döneme ait belgelerden kölelerin satış fiyatlarına dair net bilgiler edinebilmek için yeterli düzeyde köle satış fiyatı kayıtlara yansımamıştır. Ancak alışverişten kaynaklı problemler veya satım akitleri sebebiyle mahkeme kayıtlarına yansıyan meblağlara bakıldığında köle fiyatlarının oldukça değişken bir durum arz ettiği söylenebilir. Örneğin 17. yüzyıl köle alışverişlerinde akçe ve kuruş birimlerinin kullanıldığı, bu dönemde köle fiyatlarının akçe birimiyle genel olarak 4000⁸⁸ ile 10.000⁸⁹ akçe; kuruş ile de 52⁹⁰ ve 150 kuruş⁹¹ arası meblağlara rastlanmıştır. 18. yüzyılda da kuruş birimi kullanılmıştır ve yaklaşık olarak 60⁹² ile 160⁹³ kuruş arasında köle satış fiyatlarının belgelere yansıdığı gözlenmiştir.

4. Mülkiyete Konu Olması Bakımından Köleler

İlgili belgeler, muhtelif sebeplerle kölelerin mülkiyeti üzerine ihtilafların yaşandığını, gayrimüslimlerin de zaman zaman köleleriyle ilgili olarak kadı sicillerine yansıdığını ve kölelerin birçok defa hibe yoluyla el değiştirdiğini göstermektedir. Şimdi zikrolunan bu hususlara sırasıyla temas edilecektir. Kölelerin mülkiyeti üzerindeki ihtilaflardan kasıt, bir önceki başlık altında ele alınan ticari ihtilaflar değil de kölenin sahipliği etrafında meydana gelen çekişmelerdir. Kölelerin mülkiyeti üzerinde meydana gelen çekişmelere bakıldığında bunların çoğunun efendinin vefatından sonra terekede yer alan köleler üzerine yaşandığı görülür. Bunlar kimi zaman vârisler,⁹⁴ kimi zaman da beytülmal emini ile vârisler arasında⁹⁵ meydana gelmiştir. Bunların yanı sıra terekede yer alan köleye bir başkasının el koyması sonucu da bazı ihtilaflar yaşanmıştır.⁹⁶ Yine bu dönemde karı koca arasında da kölenin mülkiyeti üzerine ihtilafların yaşandığı olmuştur. Karı koca arasında meydana gelen bu çekişmeler, câriyenin koca tarafından hanımına hibe edilmesi akabinde kocanın tekrar mülkiyet iddiasında bulunmasıyla meydana gelmiştir.⁹⁷ Buralardan da hanımlara kimi zaman evlilik akdinde kimi zaman da evlilik süresince kocaları tarafından câriye hibe edildiği anlaşılmaktadır. Kölelerin mülkiyeti üzerine yaşanan ihtilafların bir diğer çeşidi de kişinin bir başkasının kölesini kendi kölesiymiş gibi satmasıyla meydana gelmiştir.⁹⁸

88 KŞS-3-52/335.

89 KŞS-3-163/1016.

90 KŞS-3-77/501.

91 KŞS-3-52/338; Küçük yaştaki oğluyla beraber bir câriyenin 550 kuruşa satıldığı da olmuştur (bk. KŞS-2-136/324).

92 KŞS-15-177/608.

93 KŞS-15-106/398.

94 KŞS-4-29/83; KŞS-9-47/185; KŞS-3-110/664.

95 KŞS-4-138/322; KŞS-4-41/109.

96 KŞS-3-115/693; KŞS-3-56/355.

97 KŞS-3-121/723; KŞS-3-122/727; KŞS-3-122/728; KŞS-3-88/554.

98 KŞS-3-56/355.

Beytülmal emini ile gayrimüslim bir vâris arasında meydana gelip kadı sicillerine yansımış bir kaydın, önemine binaen burada ayrıca ele alınmasında fayda vardır. Söz konusu belgeyi önemli kılan husus gayrimüslim bir şahsın mülkiyetinde olan köleden bahsedilmiş olmasıdır. Şöyle ki: 1043/1634 tarihli bu belgeye göre Anadolu'nun Mekri kazasından Yani veled-i Maskaridi, Girne İskelesi'nde vefat eden kardeşi Yorgi'nin terekesini kendi adına ve diğer vârisler adına Kıbrıs Beytülmal Emini Kumarizâde İbrahim Bey b. Nasuh'tan talep etmiştir. Kardeşi vefat ettiğinde şahsın Kıbrıs'ta olmaması sebebiyle terekedeki mallar beytülmal emininin kontrolüne geçmiş ve terekenin bir kısmı üzerinde beylerbeyi ve defterdar tasarruf etmiştir. Beytülmal emininin elinde kalan Yani adlı bir köle ile bir gemidir. Beytülmal emini ölen şahsın 7000 akçe borcunu ödemiş olduğundan aracılardan da girişimiyle terekedeki köleyi Yani veled-i Maskaridi'ye vererek sulh olmuşlardır.⁹⁹ Görüldüğü üzere belge, gayrimüslim bir vatandaşın mülkiyetindeki köleden bahsetmesi bakımından dikkat çekicidir. Bu noktada Osmanlı Kıbrıs'ında gayrimüslimlerin köle sahibi olup olmadıkları mevzuuna kısaca değinmekte fayda vardır.

Konsolosluklarda görev yapan gayrimüslimlerin ve ailelerinin diplomatik statülerinden kaynaklı olarak herhangi bir vergiye tabi olmadan köle istihdam edebildikleri incelenen belgelerde açık bir şekilde gözlenmiştir.¹⁰⁰ Ancak adadaki gayrimüslim tebaanın köle sahibi olup olmadıkları, tartışmalı ve muallâk bir konudur. Zira bu meselenin Osmanlı genelinde de bir hayli belirsizlik ve tutarsızlık arz ettiği ifade edilmektedir.¹⁰¹

Gerek spesifik olarak Osmanlı Kıbrıs'ındaki gayrimüslimlerin hukukî statüsünü ele alan çalışmalar¹⁰² gerekse Osmanlı dönemi Kıbrıs tarihi üzerine yapılan diğer bazı araştırmalar zimmîlerin yasal olarak Osmanlı Kıbrıs'ında köle sahibi olamadıklarını ifade etmektedir.¹⁰³ Bununla beraber adanın Osmanlı yönetimindeki son dönemlerine dair yapılan kimi araştırmalar, adadaki zimmîlerin en azından bu süreçte köle sahibi olmaya başladıklarını belirtmektedir.¹⁰⁴ Osmanlı Kıbrıs'ında gayrimüslimlerin köle sahibi olamamalarını İslâm hukununun yasaklamasına bağlayan kimi görüşler olsa da¹⁰⁵ bunlar hakikate muvafık değildir. Zira İslâm hukuku açısından zimmîlerin Müslüman köle edinmeleri yasak olmakla birlikte

99 KŞS-4-41/109.

100 Örnek için bk. KŞS-9-6/13; KŞS-14-6/19; KŞS-14-88/400; KŞS-16-59/99; KŞS-17-4/12.

101 Erdem, *Köleliğin Sonu*, s. 43.

102 Kemal Çiçek, *Zimmis (Non-Muslims) of Cyprus in the Sharia Court 1110/39 A.H./1698-1726 A.D.* (doktora tezi, 1992), University of Birmingham, s. 99.

103 Jennings, *Christians and Muslims*, s. 242; Çevikel, *Kıbrıs Eyâleti*, s. 209; Erdoğan, *Osmanlılar*, s. 108.

104 Celal Erdönmez, gayrimüslimlerin incelediği dönemdeki köle istihdamını, hukuken yasaklanmış bir kurumun uygulamada görülmesi ve bunu da devlette liberal sayılabilecek açılımların bir yansıması olarak değerlendirir (*Şer'iyye Sicillerine Göre Kıbrıs'ta Toplum Yapısı (1839-1856)* [doktora tezi 2004], Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 218).

105 Çiçek, *Zimmis*, s. 99; Çevikel, *Kıbrıs Eyâleti*, s. 209; Erdoğan, *Osmanlılar*, s. 108; Jennings'in gayrimüslimlerin köle sahibi olmamalarının sebebini Ortodoks Hristiyanlığın buna izin vermemiş olmasına bağlaması da mesnede muhtaç bir değerlendirmedir (bk. *Christians and Muslims*, s. 242).

gayrimüslim köle edinmelerinde¹⁰⁶ herhangi bir sakınca bulunmaz.¹⁰⁷ Ancak bununla beraber Osmanlı Devleti'nde kimi zaman siyasî sebeplerle zimmîlerin köle edinmelerinin yasaklandığı olmuştur.¹⁰⁸ Nitekim öncesinde serbest iken 16. yüzyılın ortalarında onların köle edinmeleri yasaklanmıştır.¹⁰⁹ Bu yasaklamalar bir görüşe göre 17. yüzyılın ortalarına,¹¹⁰ bir diğer görüşe göre ise 17. yüzyılın sonlarına kadar devam etmiştir.¹¹¹ Gayrimüslimin tasarrufu altındaki köleden bahseden yukarıdaki vakanın tarihi 1634 olması hasebiyle bu yasağın 17. yüzyılın ortalarına ve belki biraz daha öncelerine kadar devam ettiği düşünülebilir. Yasağın kaldırılmasından sonra gayrimüslimler birtakım sınırlama ve yükümlülüklerle köle kullanabilmişlerdir. Nitekim 1714 tarihli bir ferman ile gayrimüslimlerin ellerinde bulunan küçük yaştaki kölelerin bedelleri mukabilinde Müslümanlara satılması istenmiş; büyük kölelerin ise yıllık vergilerinin ödenerek kullanılabilceği belirtilmiştir.¹¹² Zira 1144/1731 tarihli rastladığımız bir belge de Osmanlı Kıbrıs'ında gayrimüslimin eli altındaki bir başka köleden bahsetmesi sebebiyle bu bilgiye muvafıktır.¹¹³ 18. yüzyılın ortalarında zimmîlerin küçük yaştaki köleleri kullanmalarının serbest bırakıldığı; 1743 yılında Bursa kadısına gönderilen bir fermanla zimmîlerin mülkiyetindeki tüm köleler için vergi alınmasının istendiği belirtilmektedir.¹¹⁴ Ancak 1835 yılında gayrimüslimlere her türlü köle satışının bir kez daha yasaklandığı anlaşılmaktadır.¹¹⁵

Tespit ettiğimiz 1043/1634¹¹⁶ ve 1144/1731¹¹⁷ tarihli belgeler, gayrimüslimlerin en azından belgelerin ait olduğu yıllarda köle sahibi olabildiklerini gösterir. Haddizatında İslâm

106 Gayrimüslimlerin Müslüman köle edinmeleri caiz değildir. "Zeyd abd-i memlûki Amr-ı Müslimi Nikola-i zimmiyye bey' u teslim eylese Zeyd-i Mezbûre şer'an ne lâzım olur. el-Cevâb: Ta'zir ve istiğfâr ve tevbe ve Nikola Amr'i i'tâk etmezse ehl-i İslâm'a bey' etmeğe icbâr olunur" (bk. Pehlül Düzenli, *Gayrimüslimlere Dair Fetvalar*, İstanbul: Klasik Yay., 2005, s. 254). Müslüman câriye için verilen benzer bir fetva için bk. Düzenli, *Fetvalar*, s. 256; Bir zimmînin eli altındaki köle ihtida edecek olursa yapılacak işlem şu fetvada belirtilmiştir: "Zeyd-i nasrânînin kulu Amr-ı nasrânî şeref-i İslâmı müşerrref olsa Zeyd İslâm'dan ibâ edicek hâkim Zeyd'e 'Amr'ı bir müslime bey' eyle' diye kâdir olur mu? el-Cevâb: Olur" (Düzenli, *Fetvalar*, s. 257). Benzer fetvalar için bk. a.g.e., s. 257 vd.

107 "Bir kâfir abd kullanmak câiz olur mu? el-Cevâb: Olur. Amma padişahdan men' olıcak kullanılmaz" (Düzenli, *Fetvalar*, s. 250).

108 Erdem, *Köleliğin Sonu*, s. 46-47; Karataş, "Köleliğe Bir Bakış", s. 143.

109 Erdem, *Köleliğin Sonu*, s. 44; Karataş, "Köleliğe Bir Bakış", s. 142; Konuyla ilgili Ebussuud Efendi'nin bir fetvası şöyledir: "Zimmîler kul ve câriye kullanmasun' diye emr-i şerif var iken kullanılanlara şer'an ne lâzım olur? el-Cevâb: Ta'zir-i şedid ve habs-i medid" (Düzenli, *Fetvalar*, s. 260).

110 Karataş, "Köleliğe Bir Bakış", s. 143.

111 Robert Mantran, *XVI. ve XVII. Yüzyılda Osmanlı'da Gündelik Hayat* (trc. M. Ali Kılıçbay), İstanbul: Eren Yayınları, 1991, s. 113.

112 "...Rum ve Ermeni ve Karamanlı keferesinin ve Yehud taifesinin yed-i temellüklerinde bulunub istihdam eyledikleri kebir ve kebre kul ve câriyelerin senevi kesimlerinin bu sene tahsili vech-i meşrûh üzere mukaddemâ sâdir olan emr-i şerifim mücibince Yehüd ve Nasârâ tâifesinin sağır ve sağire kul ve câriyeleri dahî mâlîklerinden semen-i misilleriyle müslimîne bey' ettirmek şartıyla..." (Ahmed Refik Altınay, *Onikinci Asr-ı Hicri'de İstanbul Hayatı* (1689-1785), İstanbul: Enderun Kitabevi, 1988, s. 50).

113 KŞS-14-14/56.

114 Karataş, "Köleliğe Bir Bakış", s. 143.

115 Erdem, *Köleliğin Sonu*, s. 46.

116 KŞS-4-41/109.

117 KŞS-14-14/56.

hukuku gayrimüslimlerin köle sahibi olmaları noktasında herhangi bir yasaklama yapmaz, ancak yukarıda ifade edildiği gibi Osmanlı'da zaman zaman gayrimüslimlerin köle edinmeleri siyaseten men edilmiştir.¹¹⁸ Gerçekleşen bu yasaklamaların yanı sıra köle istihdam eden gayrimüslimlerin, köle vergisiyle mükellef tutulmalarının da¹¹⁹ onların Osmanlı genelinde ve Kıbrıs'ta köle istihdamı noktasında geri planda kalmalarına sebep olduğu düşünülebilir. Zira Kıbrıs'taki konsolosluklarda görev yapan gayrimüslimlerle ilgili İstanbul'dan gönderilen buyruclularda "Köleleri ve câriyeleri için herhangi bir vergi alınmasın"¹²⁰ talimatının verilmesi, Osmanlı tebaası olan gayrimüslimlerin köle ve câriye istihdam ettikleri takdirde ekstra birtakım vergi yükleri altına girdiklerine işaret etmektedir.

Başlangıçta da ifade edildiği gibi bu dönemde kölelerin hibe yoluyla el değiştirdiği olmuştur.¹²¹ Bunlar genelde baba tarafından çoğunlukla erkek bir evlada mal bırakma yoluyla gerçekleşmiştir. Başka belgelerden dolayı olarak anlaşıldığı gibi bazen de kocalar karılarına câriye hibe etmişlerdir.¹²² Babalar tarafından evlatlara hibe edilen köleler, çoğunlukla büyük miktarda arazi, hayvan ve bahçelerle birlikte yer alır. Ayrıca arazi, hayvan ve bahçe miktarının artmasına paralel olarak köle sayısı da artmakta; bu da söz konusu kölelerin buralarda çalıştırıldığına işaret etmektedir. Örneğin 1126/1714 tarihli hibe belgesinde Lefkoşadan Hacı İsmail Ağa b. Ramazan, oğluna beş erkek zenci köleyle beraber çok sayı ve miktarda menkul-gayrimenkul mal bırakmıştır. Yine aynı kişi bir diğer oğluna beş erkek zenci köleyle beraber bir önceki hibe akdinde olduğu gibi büyük miktarda mal bırakmıştır.¹²³ Yine 1140/1727 tarihli bir başka hibe akdinde Lefkoşadan Çorbacı Ömer Ağa b. Mehmed, büyük miktarda bahçe, tarla, arazi, hayvan ve çiftliğin yanı sıra bir câriye, bir câriye çocuğu ve iki kölesini oğlu Mehmed'e hibe etmiştir.¹²⁴ Yapılan incelemede en fazla köle istihdam eden kişilerin yukarıda zikredilen kişiler gibi ağalar olduğu söylenebilir.¹²⁵ Bunların dışında, ağa olmasa da varlık sahibi kişilerin evlatlarına menkul gayrimenkul malların yanı sıra bir¹²⁶ veya iki¹²⁷ köle hibe ettikleri olmuştur. Aynı şekilde buradaki kölelerin de zikredilen iş sahalarında çalıştırıldığı anlaşılmaktadır.

118 Karataş, "Köleliğe Bir Bakış", s. 143.

119 Erdem, *Köleliğin Sonu*, s. 46; Karataş, "Köleliğe Bir Bakış", s. 143.

120 "...Ve konsolos olanların âdemleri ve tasarrufunda olan kul ve câriyeleri harâc ve avârız ve kassâb akçesi ve sâ'ir rüsûm ve tekâlif-i örfiyye talebiyle rencide olunmayup ve kul ve câriye istihdâm edersin deyü kimesne harâc ve rüsûm almaya..." (KŞS-17-4/12).

121 KŞS-8-92/350.

122 KŞS-3-121/723.

123 KŞS-8-93/351.

124 KŞS-13-77/249.

125 Osmanlı'da prestijin ve saygınlığın çoğunlukla hane halkının büyüklüğü ve aileye ait köle sayısının çokluğuyla ölçüldüğü de kimi kaynaklarda ifade edilmektedir (bk. Toledano, *Köle Ticareti*, s. 233).

126 KŞS-20-57/137.

127 KŞS-8-16/43. Burada zikrolunan kölelerin ırkı hakkında bilgi verilmezken diğerlerinin tamamı zenci kölelerdir.

5. Köleliğin Aile Kurumuna Yansımaları

17. ve 18. yüzyıllara ait Kıbrıs kadı sicilleri aktif ve etkin biçimde sosyal hayatın içerisinde yer alan kölelerin aile kurumuyla sıkı bir münasebet halinde olduğunu gösterir.¹²⁸ Bu münasebetler çoğu zaman efendilerinin aileleri içerisinde bulunarak ev, çiftlik, tarla, bahçe gibi yerlerde hizmetkârlık yapmalarıyla meydana gelmiştir. Yani bir iş gücü olarak ailelerin içerisinde yer almış, ev halkının bir üyesi olarak onlarla aynı evi paylaşmışlardır.¹²⁹ Her ne kadar Kıbrıs üzerine yapılan kimi araştırmalarda efendilerin câriyeleriyle cinsel münasebete girmedikleri ifade ediliyor olsa da¹³⁰ döneme ait belgelerde efendilerin câriyeleriyle bu teması kurduğuna dair açık bilgiler mevcuttur.¹³¹ Haddizatında dönemin mevzuatının esasını oluşturan İslâm hukuk teorisi açısından efendinin böyle bir hakkının olduğu da malumdur.¹³²

Bu dönemde efendiler kimi zaman câriyeleriyle aile kurma yoluna da gitmişlerdir. Örneğin 1045/1635 tarihli bir belgede Kıbrıs yeniçerileri serdarı Veli Çelebi b. Minnet Kethüda'nın, câriyesi Canfedâ bt. Abdullah'î âzât ederek kendisiyle evlendiği, ona bazı mallarını da hibe ettiği anlaşılmaktadır.¹³³ Yine 1045/1636 tarihli bir başka belgede Rıdvan Ağa adlı kişinin, Cinane bt. Abdullah adlı câriyesini âzât edip evlendiği ve kendisine 30 bin akçelik ziyet eşyası hediye ettiği anlaşılmaktadır.¹³⁴ Her iki örnekte de câriyesini âzât edip evlenen kişilerin sosyal statü olarak toplumun kalburüstü kesimini temsil ettiği gözlenmektedir. Bu da câriye ile evlenmenin toplumca zemmedilip kınanacak bir iş değil de sıradan bir fiil olduğuna işaret etmektedir. Dolayısıyla cariyelerle evlilik toplumun kölelere yönelik olumlu psikososyal yapısını yansıtan önemli bir görünüm olarak yorumlanabilir.

Yine 1138/1726 tarihli bir başka belge, İstanbul'da hizmetkârlık yapan bir câriyenin hür bir erkek tarafından ayartılıp kaçırılma teşebbüsünde bulunulduğunu, fakat erkeğin yakalanarak Kıbrıs'a sürgün edildiğini göstermektedir.¹³⁵ 1018/1610 tarihli bir başka belgeye göre, Ahmed Beşe b. Abdullah adlı kişi Rüstem Kethüda'nın evine gizlice girerek çengi (dansöz) câriyesini kaçırmaya çalışmış, yakalanınca da bıçak ile köle sahibini tehdit ederek câriyeyi kendisine vermesini istemiştir. Ancak çıkan gürültü sonrası komşular gelerek söz konusu şahsı evden uzaklaştırmış ve olay mahkemeye intikal etmiştir.¹³⁶ Belgede hüküm bulunmasa

128 Toledano, Osmanlı toplumunda kölelerin aile mensuplarının mülkiyetinde yer alan hizmetkârlar olmaktan ziyade ailenin gerçek bir parçası olduğunu belirtir. Ona göre köle-efendi ilişkileri sosyal ve yasal olarak her iki taraf için efendi-özgür hizmetçi ilişkilerinde olduğundan çok daha bağlayıcıdır ve bu ilişki âzât sonrasında dahi her iki tarafın lehine olacak şekilde devam eder (bk. *Köle Ticareti*, s. 233).

129 KŞS-3-14/96; Ayrıca bk. Toledano, *Köle Ticareti*, s. 4.

130 Erdönmez, *Kıbrıs'ta Toplum Yapısı*, s. 217.

131 Örnek için bk. KŞS-3-174/1091; KŞS-3-64/421; KŞS-3-27/177.

132 Zeynü'l-Âbidin b. İbrâhîm b. Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2003, s. 346.

133 KŞS-4-205/467.

134 KŞS-4-153/362.

135 KŞS-13-42/164.

136 KŞS-3-14/96.

da bu vakada rakkaslık ya da bir diğer ifadeyle dansözlük yapan câriyenin varlığı, Ahmed Beşe'nin de onun için haneve tecavüz suçunu işlemesi dikkati celbetmektedir.

İlgili belgelere göre kocalar eşlerine ya doğrudan mehir olarak¹³⁷ ya da onlarla anlaşarak kararlaştırılan mehrin yerine köle verebilmişlerdir.¹³⁸ Bunların haricinde daha önce de değinildiği gibi kocalar zaman zaman hanımlarına köle hibesinde de bulunmuşlardır.¹³⁹ Ayrıca kadınlara hibe edilen veya kadınların sahip oldukları kölelerin genelde câriye olması, kadınların sahip oldukları kölelerin daha çok ev işlerinde hizmetkârlık amacıyla kullanıldıklarına dair önemli bir göstergedir.

Döneme ait bir belgede nikâh akdi kıyılırken kocanın odalık, yani istifraş ettiği câriyesini bir daha eve getirmemeye söz verdiği ve bununla şartlı talak koştuğu iddia edilmektedir.¹⁴⁰ 1110/1699 tarihli bu belgeye göre Yasemin bt. Yusuf Kethüda adlı kadın vekili aracılığıyla mahkemeye müracaat ederek evlendiği zaman kocası Mehmed Efendi b. Mustafa'nın, odalığı Emine isimli câriyesini evden çıkarttığını ve şayet "Onu bir daha evime getirirsem hanımım Yasemin benden üç talakla boşanmış olsun" diye yemin ettiğini ve mezkûr câriyeyi tekrar eve getirdiğini iddia etmiştir. Ancak yapılan duruşmalarda Yasemin bt. Yusuf Kethüda söz konusu şartın koşulduğuna dair gerekli şahitleri gösteremediğinden iddiasını ispatlayamamıştır. Bu belgede özellikle "odalık câriye" ibaresi önemlidir. Çünkü davalı olan koca odalık câriyesini tekrar eve getirdiğine değil getirirse karısının boş olacağı iddiasına karşı çıkmaktadır. Dolayısıyla bu vakada odalık câriye uygulamasının cari olduğu ve iddia doğru olsun veya olmasın odalık câriyenin eve getirilmesinden rahatsızlık duyulduğu açıktır.¹⁴¹

6. Kölelere Yönelik Suç İsnatları

Döneme ait kadı sicillerine köleler tarafından işlenen bazı suçlar da yansımıştır. Bu suçların başında hırsızlık gelmektedir. Kölelerin hırsızlıkla itham edildikleri dört mahkeme kaydı olmakla beraber bunların ikisinde hırsızlık suçu kesinleşmiş,¹⁴² birinin davası sonuçlanmamış,¹⁴³ bir diğerinde ise iddia ispatlanamamıştır.¹⁴⁴ Örneğin 1110/1699 tarihli belge Receb Efendi b. Mehmed'in, evinden çeşitli eşyalarını çaldığı iddiasıyla İbrahim Ağa b. Hacı Mustafa'nın kölesi Beşir b. Abdullah'ın aleyhine açtığı davayı ispat ettiğinden mahkeme, çalınan eşyaların iadesine ve on dirhem gümüşün de ceza olarak ödenmesine hükmetmiştir.¹⁴⁵

137 KŞS-4-13/42.

138 KŞS-3-130/785; KŞS-9-62/260.

139 KŞS-3-121/723; KŞS-3-122/727; KŞS-3-122/728; KŞS-3-88/554.

140 KŞS-3-25/161; KŞS-3-27/177.

141 KŞS-3-25/161; KŞS-3-27/177.

142 KŞS-3-56/358; KŞS-6-60/179.

143 KŞS-3-66/434.

144 KŞS-4-179/418.

145 KŞS-6-60/179.

Burada kadının, sabit olan hırsızlık suçu karşısında el kesme cezasına hükmetmemiş olması dikkat çekmektedir. Zira klasik dönem İslâm hukukçularının büyük çoğunluğuna göre hür olsun veya olmasın hırsızlık suçunun cezası sağ elin bilekten kesilmesidir.¹⁴⁶ Dolayısıyla teorik olarak kadının hırsızın elinin kesilmesine hükmetmesi mümkündür.¹⁴⁷ Ancak 17. ve 18. yüzyıllarda Osmanlı Devleti'nin şer'î mahkemelerinde tatbik edilen mezhep Hanefilik-tir¹⁴⁸ ve Hanefi mezhebine göre hırsızlık yapan kölenin elinin kesilip kesilmeyeceği konusunda ihtilaf vardır. Ebû Hanife (ö. 150/767) ve Ebû Yusuf'a (ö. 182/798) göre hırsızlık yapan kölenin eli kesilirken, Muhammed eş-Şeybânî (ö. 189/805) ve Züfer'e (ö. 158/775) göre kesilmez. Mezhep içerisindeki tercih edilen görüşün hırsızlık yapan kölenin elinin kesilmeyeceği yönünde olduğu ifade edilir.¹⁴⁹ Nitekim yukarıda zikredilen ilgili belgeler de kadının uygulamasının bu yönde olduğunu göstermiştir. Gerçi köle olsun ya da olmasın el kesme cezası Osmanlı'da nadir olarak uygulanır ve suçu sabit görülen hırsızlara daha çok hapis, para cezası, kürek mahkumiyeti, kalebentlik, sürgün ve ölüm cezası verilir; uygulanan ceza türleri dönemlere ve suçun ağırlığına göre farklılık arz etmekle birlikte¹⁵⁰ para cezasının önemli bir yeri vardır.¹⁵¹

Köleler tarafından gerçekleştirilen hırsızlık suçlarında dikkat çeken bir diğer husus da takdir edilen cezanın külfetini efendilerin yüklenmesidir. Genel olarak sahibinin eli altındaki bir mülk statüsünde olmasından dolayı kölenin cezai sorumluluğu sınırlıdır. Zira o, mülkiyet hakkı olmadığı için mal edinemez ve işlemiş olduğu haksız fiillerin zararlarına karşı kendi şahsının mülkiyetiyle sınırlı bir sorumluluk taşır. Bu durumda efendisi kölenin verdiği zararları tazmin etmek istemezse gerekli hallerde kölenin tazmin için satılmasına veya mülkiyetinin zarar görene devredilmesine karşı çıkamaz.¹⁵² Buna mukabil köleye karşı haksız fiil gerçekleşmesi durumunda da doğacak tazminat efendisine aittir.¹⁵³ Muhtemeldir ki kölenin satılması veya devredilmesinden cezanın ödenmesi efendinin maslahatına olduğundan uygulama bu yönde gerçekleşmiştir.

Bu davanın haricindeki diğer hırsızlık iddialarında da efendiler mevcutsa efendilerin, değilse bir başka kişinin köleye kefil olduğu anlaşılmaktadır. Bunlar da yine kölenin sınırlı cezaî sorumluluğundan kaynaklanmaktadır. Yine bu dönemde bazı kölelerin adı gasp

146 Ömer Menekşe, *XVII ve XVIII. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nde Hırsızlık Suçu ve Cezası* (doktora tezi, 1998), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 41.

147 İslâm hukukuna göre haddi gerektiren suçlarda genel prensip kölenin hür kimseye verilen cezanın yarısı ile cezalandırılması olduğundan had grubuna giren ve yarıya indirilmesi mümkün olan suçlarda köle yarı ceza ile cezalandırılır. Ancak cezanın yarıya indirilmesi mümkün olmayan hırsızlık ve irtidat suçlarında hür kimselere verilen ceza kölelere de uygulanır (bk. Hamîdullah – Aydın, "Köle", *DİA*, XXVI, 240).

148 M. Âkif Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, İstanbul: Hars Yay., 2005, s. 97. Daha geniş bilgi için bk. a.g.e., s. 20-21.

149 Hasan Tahsin Fendoğlu, *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Kölelik ve Cârîyelik*, İstanbul: Beyan Yayınları, 1996, s. 185.

150 Menekşe, *Hırsızlık Suçu ve Cezası*, s. 58.

151 Menekşe, *Hırsızlık Suçu ve Cezası*, s. 138. Geniş bilgi için bk. aynı eser s. 138-140.

152 Menekşe, *Hırsızlık Suçu ve Cezası*, s. 149; Toledano, *Kölelik Bağları*, s. 146-7.

153 Hamîdullah – Aydın, "Köle", *DİA*, XXVI, 239.

davalarına da karışmıştır. Ancak bir dava¹⁵⁴ hariç diğerlerinde kesinleşmiş bir hüküm bulunmaz.¹⁵⁵ Kölelerin gasp ve darp suçunu birlikte işledikleri de olmuştur,¹⁵⁶ zaman zaman bıçakla adam yaralama¹⁵⁷ ve cinayet suçuyla¹⁵⁸ da itham edilmişlerdir. Bu suçlamaları kölelerin inkâr etmesi sebebiyle arabulucular (*muslihûn*) devreye girmiş ve tarafları belli bir bedel üzerinde uzlaştırmışlardır. Buralarda da kölelerin iddia edilen eylemleri sonucu ödemesi gereken sulh bedellerini efendiler ödemişlerdir. Söz konusu suçların kölelerin bireysel inisiyatifleriyle gerçekleştiği anlaşılacakla beraber kimi zaman efendinin talimatıyla suç işledikleri de vaki olmuştur. Örneğin 1196/1782 tarihli bir belgeden, Alanya'nın İbradi kazasından Osmanzâde Seyyid Ahmed Efendi'nin 40'tan fazla kölesini de kullanarak insanlara zulüm ve eziyet ettiğinden Kıbrıs'a sürgün edildiği anlaşılmaktadır.¹⁵⁹

Daha önce de temas edildiği gibi Osmanlı'da kölelerin zaman zaman firar ettikleri olurdu. Nitekim incelediğimiz dönemde Kıbrıs'ta da bazı firar vakalarının yaşandığı anlaşılmaktadır.¹⁶⁰ Kıbrıs kadı sicilleri temelinde yapılan kimi araştırmalarda dile getirilen, ilgili dönemde firari köle vakalarının düzinelerce olduğu tespitine katılmıyoruz.¹⁶¹ Zira incelenen yüzyıllara ait mevcut kadı sicillerinin tamamında sadece iki vakaya rastlanmıştır. Kimi belgelerin günümüze ulaşmaması veya her vakanın kayıtlara yansımaması gibi durumlar göz önünde bulundurulursa firar vakalarının belirtilen miktardan biraz daha fazla olduğu düşünülebilir. Ancak bunun düzinelerce olduğu iddiası, görüşü destekleyecek bir argüman gerektirmektedir.

Sözü geçen firar vakalarından biri şöyledir: 1146/1733 tarihli bir belgede anlatıldığına göre Alanyalı Mahmud b. Abdullah Kıbrıs'ta bulunduğu bir süre zarfında kölesi firar etmiş ve daha sonra kendisi adada değilken köle yakalanmıştır. Mahmud b. Abdullah'ın ricasıyla köleyi elinde tutan Başçavuş Mustafa Ağa da kölenin efendisinden daha sonra talep edebilmesi için mahkemeye müracaat ederek kölenin nafakasının takdir edilmesini istemiş ve mahkeme günlük sekiz para yiyecek ve giyecek nafakası tahsis etmiştir.¹⁶² Efendilerin tıpkı aile fertlerinin nafakasını karşılama yükümlülükleri olduğu gibi kölelerinin de nafakalarını karşılama zorunlulukları vardır. Nitekim kimi mahkeme kayıtlarında aile fertlerine nafaka tahsisi yapılırken köleler de aile fertleriyle birlikte zikredilmektedir.¹⁶³

154 KŞS-4-50/133.

155 KŞS-3-125/750; KŞS-3-126/752.

156 KŞS-4-50/133.

157 KŞS-15-158/557.

158 KŞS-13-189/616.

159 KŞS-18-109/248.

160 KŞS-9-14/33; KŞS-14-98/441.

161 Hatay, "Ottoman Cyprus", s. 178.

162 KŞS-14-98/441; Bernard Lewis, Osmanlı'da kölelerin kaçma vakalarının azımsanmayacak düzeyde olduğunu, komşu ülkelerden getirilen kölelerin zaman zaman kaçarak kendi ülkelerine sığındıklarını fakat uzak yerlerden ve Afrika'dan getirilen kölelerin bunu gerçekleştirmelerinin pek mümkün olmadığını ifade eder (*İrk ve Kölelik*, s. 20).

163 KŞS-19-32/89.

Yukarıda zikredilen suç iddialarının tamamı erkek kölelerle ilişkili olup câriyelerin bir dahli söz konusu olmamıştır. Dolayısıyla bu dönemde erkek kölelerin kadın kölelere nazaran suç teşkil eden fiillere daha çok karıştıkları ifade edilebilir. Ancak bununla beraber siciller, nadir de olsa kadın kölelerin de suç işlediklerini ve cezalandırıldıklarını gösterir. Örneğin 1146/1733 tarihli bir belgeye göre İstanbul'daki Saray-ı Atık'te mukim olan Bâd-ı Seher isimli câriye, "sürgün edilmeyi gerektirecek bir suçu işlemesinden ötürü" ömür boyu sürgün olarak Kıbrıs adasında yaşamakla cezalandırılmıştır.¹⁶⁴ Bir başka belgede de bu câriyenin 13 sene sonra Kıbrıs adasında sürgündeyken öldüğünü, terekesinin Lefkoşa Bedesten'i'nde açık artırma usûlüyle satıldığını zikretmektedir.¹⁶⁵

Mezkûr câriyenin mal varlığının içerisinde iki adet câriyenin de olması ilginç bir durum arz etmektedir. Zira İslâm hukuk teorisine¹⁶⁶ ve İslâm hukukunun Osmanlı tatbikatına dair çalışmalar, kölelerin veya câriyelerin mülkiyet haklarının olmadığını açıklıkla ifade etmektedirler.¹⁶⁷ Bunun yanı sıra Ebussuud Efendi'nin (ö. 982/1574) bir fetvasında da kölenin bir başka câriye/köle edinmeyeceği açıkça belirtilmiştir.¹⁶⁸ Her ne kadar Osmanlı Sarayı'nda bulunan câriyelerin tamamının aynı statüde olmadığı, bunların bir kısmının hizmetçi, bir kısmının da istifraş edilen câriye olduğu belirtilse de tamamının hürriyetten yoksun câriyeler olduğu açıktır.¹⁶⁹ Dolayısıyla söz konusu câriyenin bu mülkleri adadaki sürgün hayatı süresince gayri resmi bir şekilde kazandığı, vefat ettikten sonra da meydana gelen fiili durum sebebiyle mahkemece tereke kaydının tutulduğu muhtemel olmakla birlikte; padişahın haremde yer alan bir câriye olması sebebiyle özel bir statünün kendisine tanındığı da düşünülebilir. Bu konuda muhtelif ihtimaller söz konusu olmakla birlikte biz bu durumun münferit ve

164 "... Sarây-ı atık-i ma'mûremde olan cevâriden Bâd-ı Seher nâm câriyenin diyâr-ı ahara nefyi ve tagribini muktezi hareketi zuhûr etmekle mezbûrenin Kıbrıs Ceziresi'nde müebbed cezire-bendi fermânım olup Divân-ı Hümâyûnum çavuşlarından kıdvetül-emâsil ve'l-akrân Hüseyin Çavuş zide kadruhu mübâşeretiyle irsâl olunmağın imdi mübâşir-i mûmâ-ileyh ile cezire-i mezbûreye vusûlünde mezbûre Bâd-ı Seher'i cezire-i merkûmede müebbed cezire-bend edüp min-ba'd ahar mahalle gitmesine ruhsat ve civârdan be-gayet mücânebet eylesesiz ..." (KŞS-14-108/483). 18. yüzyılda haremde atılarak sürgün edilen başka câriyelerin varlığı bilinmektedir, fakat bu vakalarda da sürgüne sebep teşkil eden suçun ne olduğu zikredilmemiştir (bk. Civan Çelik, *Bilinmeyen Yönleriyle Osmanlı Devleti'nde Kölelik*, Samsun: Yolcu Dergisi Yayınları, 2012, s. 130).

165 KŞS-17-61/102.

166 İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 345-346; Vehbe Zuhayli, *İslâm Fıkhu Ansiklopedisi* (trc. Ahmet Efe - v.dğr.), I-X, İstanbul: Risâle Yay., 1994, X, 329; Hamidullah - Aydın, "Köle", *DİA*, XXVI, 239.

167 Fendoğlu, *Kölelik ve Câriyelik*, s. 162; Sak, *Köleler*, s. 70; Çelik, *Kölelik*, s. 176; "Mes'ele: Zeyd kulu Amr'ın ettiği ibâdâtın ve verdiği zekâtın sevâbı kimindir? el-Cevâb: Ettiği ibâdât cümle kendinindir, amma zekât vermeye aslâ kâdir değildir, elinde olan mal cümle Zeydindir" (bk. M. Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhülislâm Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, İstanbul: Enderun Kitabevi, 1983, s. 120). Osmanlı'da kölenin köle edinmeyeceğine dair bk. Sak, *Köleler*, s. 71.

168 "Mes'ele: Pâdişâh-ı âlem-penâh hazretleri, abd-i memlûk olan Zeyd'i âzâd etmeksizin ulûfe ile saraydan taşra çıkardıklarında, Zeyd câriye iştirâ edip tasarruf etmek câiz olur mu? el-Cevâb: Mümkün değildir" (bk. Düzdağ, *Türk Hayatı*, s. 122).

169 Ahmed Akgündüz, *İslâm Hukukunda Kölelik-Câriyelik Müessesesi ve Osmanlı'da Harem*, İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2006, s. 268; Fendoğlu, *Kölelik ve Câriyelik*, s. 275.

istisnai bir vaka olduğunu düşünüyoruz. Zira Osmanlı hukuk pratiğinde zaman zaman böylesi durumlarla karşılaşılabilir. ¹⁷⁰

7. Kölelerin Darp Edilmesi ve Ölüm Sebeplerinin Ortaya Çıkarılması

Efendilerin kölelerini belli sınırlar dâhilinde tedip edebilme hakkı olsa da sahibi dışındaki kimselerin bir başkasının mülkü olan kölelere herhangi bir müdahalede bulunma hakkı ve yetkisi yoktur. ¹⁷¹ Nitekim bu dönemde yaşanan bir vaka da bu bilgiyi doğrulamaktadır. 1044/1634 tarihli üç ayrı belge, yaşanan darp olayının faillerinin ortaya çıkarılması ve kayıt altına aldırılması amacıyla efendi tarafından mahkemeye müracaat edilerek oluşturulmuştur. ¹⁷² Hızır Subaşı b. Karaman Hâce adlı kişinin kölesi Dilaver b. Abdullah, Lefkoşa kazâsına bağlı olan Korıköy civarında bir zimminin birkaç kişi tarafından yolu kesilerek malının gasp edilmesine ve dövülmesine şahit olmuştur. Köle, söz konusu zimmiyi bu kişilerin elinden kurtarmak amacıyla olaya müdahil olunca başına taşla vurularak yaralanmış, elleri bağlanarak olay yerinde bırakılmıştır. Yapılan tahkikat neticesinde aynı köyden Bilal b. Abdullah ¹⁷³ adlı köle, İbrahim b. Ya'kûb ¹⁷⁴ ve Abdi b. Abdî'nin ¹⁷⁵ söz konusu darbu ve gaspı gerçekleştirdikleri köylülerin şahitlikleriyle ispatlanmış ve kayıt altına alınmıştır. Belge hüccet amacıyla düzenlendiğinden hükme yer verilmemiştir. Bilal b. Abdullah'ın da köle olması sebebiyle, işlemiş olduğu suçtan ötürü efendisi Mehmed Beşe b. Ömer'in aleyhine dava açılması ayrıca dikkat çekmektedir.

Mahkeme kayıtları ölen kimi kölelerin ölüm sebeplerinin kayıt altına aldırıldığını da göstermektedir. Efendiler iki belgede ölüm sebebinin keşfi ve tescili, bir belgede ölümden sorumlu kişinin yargılanması, bir diğer belgede de ölümü kayıt altına aldırılmak için mahkemeye müracaat etmişlerdir. Söz konusu belgelerde zikredilen ölümler kimi zaman tabii surette kimi zaman da kölenin kendi hatası sonucu meydana gelmiştir. Bir başkasının darbu sonucunda ölümün vuku bulduğu, bir belgede iddia edilmiş olsa da bu iddia ispatlanamamıştır. ¹⁷⁶ Bu sebeplerin dışında doğrudan kölenin canına kasteden bir girişime mevcut belgeler arasında şahit olunmamıştır. Efendilerin müracaatı sonucu ölüm sebebinin keşfi ve tescili yapıldığında, bir vaka kölenin su kuyusundan su çekerken kazara kuyuya düşüp boğulduğu, ¹⁷⁷ bir diğerinde de su kuyusuna düşen bir taşı çıkarmak için kuyuya inerken düşerek öldüğü tespit edilmiştir. ¹⁷⁸

170 Örnek bir vaka için bk. Güler, *Osmanlı Kıbrıs'ında Müslüman-Zimmi İlişkileri*, s. 66-7.

171 Fendoğlu, *Kölelik ve Cârîyelik*, s. 160-1.

172 KŞS-4-49/130; KŞS-4-50/133; KŞS-4-50/134.

173 KŞS-4-50/133.

174 KŞS-4-49/130.

175 KŞS-4-50/134.

176 KŞS-6-113/329.

177 KŞS-2-29/47.

178 KŞS-4-56/147.

Bunların dışında, efendinin mahkemeye müracaat ederek rahatsızlık sebebiyle fenalaşıp vefat eden kölesinin durumunu kayıt altına aldırđı da olmuştur.¹⁷⁹

Sonuç

Çalışmamızda ön plana çıkan bazı sonuçlar ana hatlarıyla paylaşılacak olursa ilk olarak, itknâmelerde (âzâtlık belgesi) zikredilen ayet ve hadislerden köle âzâdında bulunmanın temel motivasyon kaynağının İslâmî referanslar olduğu ve bunların, kölelerin hürriyetlerini kazanmaları noktasında pozitif bir etki oluşturduğu ifade edilebilir. Bu dönemde meydana gelen köle âzâtlarına tarafların müntesibi oldukları din açısından bakıldığında ise gerek efendilerin gerekse âzâtlıların tamamının Müslüman oldukları görülür. Nitekim incelenen döneme ait belgelerde iki gayrimüslimin dışında tüm kölelerin Müslüman olduğu anlaşılmıştır. Bu gayrimüslim kölelerin efendileri de gayrimüslimdir. Dolayısıyla Müslümanların mülkiyetine geçen kölelerin Müslümanlaştığı kuvvetle muhtemel iken gayrimüslimlerin mülkiyetindeki kölelerin efendilerinin dinine tabi olarak yaşadıkları da gözlenen bir olgudur. Bu durum, Osmanlı padişahlarının zaman zaman gayrimüslim tebaanın köle edinmesini yasaklamasının bir sebebi olarak yorumlanmaktadır.

Araştırmamızda çok sayıda kölenin muhtelif yollarla âzâtlıklarını elde edebildikleri görülmüştür. Bunlar genellikle iki şekilde meydana gelmiş olup birincisi, efendilerin doğrudan itknâme (âzâtlık belgesi) düzenlemesi; ikincisi ise âzâtlık iddiası sebebiyle dava açılması sonucu mahkeme kararıyla özgürlüğün elde edilmesidir. Kölelerin oldukça rahat bir şekilde mahkemeye müracaat ederek haklarını savundukları, hür ve nüfuzlu kişilere karşı birçok hürriyet davasını kazandıkları gözlenmiştir.

Literatürde Osmanlı'da kölelerin genelde yedi yıllık bir sürenin sonunda âzât edildiği şeklinde değerlendirmeler yer alsa da bunun Kıbrıs için geçerli olmasını sağlayacak – kadı sicillerinin içinde veya dışında – herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır. Bilakis mahkeme kayıtlarına yansıyan kimi vakalar, adadaki kölelik durumunun yedi yıldan çok daha uzun yıllar devam ettiğini göstermektedir. Dolayısıyla söz konusu süre sınırlamasının Osmanlı Kıbrıs için geçerli olmadığı söylenebilir.

Osmanlı Kıbrıs'ındaki kölelik sistemi üzerine yapılan kimi değerlendirmelerde, gayrimüslim bir kölenin İslâm'ı kabul ettiği takdirde âzât edilmesinin gerektiği ya da köle sahibi öldüğünde kölenin de genelde âzât edildiği ifade edilmiş olsa da çalışmamızda bu değerlendirmelerin hakikate muvafık olmadığı ortaya çıkmıştır.

İlgili belgeler birçok kölenin âzât edildiğini gösterdiği gibi âzât edilen bu kölelerin, bazen efendilerce, bazen de efendilerinin vefatından sonra genel olarak vâris ve vasî gibi kişilerce âzâtlıklarının inkâr edildiğini de ortaya koymuştur. Ancak âzâtlılar mahkemeye müracaat

179 KŞS-9-14/33.

ederek haklarını aramış ve bunların ezici bir çoğunluğu kendi lehlerine şahitlik eden hürler vasıtasıyla hürriyetlerini elde etmişlerdir. Bu davaların kazanılmasında neredeyse tamamen âzâtlık işlemine şahit olanların şهادeti belirleyici olmuştur. Dolayısıyla bu dönemde âzâtlık işlemlerine şahit tutmanın oldukça yerleşmiş bir uygulama olduğu ifade edilebilir. Bunun yanı sıra hürlerin hürlere karşı mahkeme huzuruna çıkarak kölelerin lehine şahitlik yapmaları da kölelerin hürriyetlerinin sağlanmasına ve özgürlüklerinin gasp edilmesine karşı gösterilen toplumsal hassasiyetin bir göstergesidir.

Araştırmamızda hür insanların da zaman zaman köleleştirilmeye çalışıldıkları ortaya çıkmıştır. Bunlar kimi zaman dolandırıcılık yoluyla köle olarak satılmış, kimi zaman da köle sanılarak bu iddiaya maruz kalmışlardır. Ancak söz konusu kişiler mahkemeye müracaat edebilmiş ve hürlük iddiasıyla açılan tüm davalar davacılar lehine sonuçlanmıştır.

Köleler ticarî bir meta olarak yaygın bir şekilde alınıp satılmış ve bazen de kiraya verilmiştir. Köleler yaygın biçimde alınıp satılmasına rağmen çoğu zaman bu işlemler tescil edilmemiştir. Bunun sebepleri arasında mahkemenin yaptığı işlemlerden harç alması sayılabileceği gibi, şahitlik uygulamasının oldukça yaygın ve yerleşmiş olması da düşünülebilir. Zira taraflar arasında bir ihtilaf meydana geldiğinde, genellikle şahitler devreye girmekte ve davanın neticesini belirleyen hücceti teşkil etmektedirler. Köle alışverişinden kaynaklı olarak taraflar arasında ihtilaf ve çekişmeler de eksik olmamıştır. Bu dönemde birçok defa, satılan kölenin ücretinin tahsilâtı, satış sonrası kölenin ölmesi veya kendisinde arız olan kusurlar, âzâtlı bir kölenin satış işlemine konu olması gibi muhtelif suretlerde birçok ihtilaf meydana gelmiş ve kayıtlara yansımıştır.

Osmanlı Kıbrıs'ında köleler genellikle basit ev hizmetlerinde, çiftliklerde, tarla ve bahçelerde kullanılmıştır. Dolayısıyla Osmanlı Kıbrıs'ında kölelerin gördüğü işlerin Batı tecrübesine nazaran çok daha rahat ve insani olduğu ifade edilebilir.

Bu dönemde kölelerin hibe yoluyla el değiştirdiği de çokça gözlenmiştir. Bunlar ekseriyetle babanın erkek evladına mal bırakması yoluyla gerçekleşmiştir. Babaların evlatlarına hibe ettiği köleler, çoğunlukla büyük miktarda arazi, hayvan ve bahçelerle birlikte zikredilmiştir. Hatta arazi, hayvan ve bahçe miktarının artmasıyla doğru orantılı olarak köle sayısı da artış göstermiştir. Söz konusu kölelerin buralarda çalıştırıldığı kuvvetle muhtemeldir. Kölelerin mülkiyeti üzerinde yaşanan ihtilafların çoğu efendinin vefatından sonra terekede yer alan kölelerin kime ait olduğu ile ilgilidir.

Bu dönemde gayrimüslimler de zaman zaman köleleriyle ilgili olarak belgelere yansımışlardır. 17. ve 18. yüzyıl Osmanlı Kıbrıs'ındaki kölelik sistemi hakkında yapılan kimi çalışmalarda, adada yaşayan gayrimüslimlerin köle sahibi olmadıkları ifade edilmiş olsa da bu bilginin yanlış olduğu ortaya çıkmıştır. Zira bu dönemde az da olsa köle sahibi bazı gayrimüslimlere rastlanmıştır. Bunların dışında konsolosluklarda görev yapan gayrimüslimler ve aileleri diplomatik

statülerinden kaynaklı olarak herhangi bir vergiye tabi olmaksızın köle istihdam edebilmiştir. Ancak bu dönemde gayrimüslimlerin köle edinme konusunda oldukça çekimser davrandıkları söylenebilir.

Döneme ait Kıbrıs kadı sicilleri, kölelerin aile kurumuyla sıkı bir münasebet halinde olduğunu göstermiştir. Köleler efendilerinin aileleri içerisinde bulunarak ev, çiftlik, tarla, bahçe gibi yerlerde hizmetkârlık yapmış ve ev halkının bir üyesi olarak onlarla aynı evi paylaşmışlardır. Kıbrıs üzerine yapılan kimi araştırmalarda efendilerin câriyeleriyle cinsel münasebete girmedikleri belirtilmişse de döneme ait belgeler efendilerin câriyeleriyle bu teması kurduğunu gösterir. Hatta kalburüstü kimseler zaman zaman âzât ettikleri câriyeleriyle evlilik yapmış, onlara hediyelerde ve bağışlarda bulunmuşlardır. Câriyelerle meydana gelen bu tür evlilikler, toplumun kölelere yönelik olumlu psikososyal yapısını yansıtmaması bakımından önemli bir görünümdür. Kimi nikâh akitlerinde mehir olarak câriye üzerinde anlaşılması veya zaman zaman hibe olarak kadına câriye hediye edilmesi, câriyelerin hanımlar tarafından ev işlerinde hizmetkâr olarak kullanıldığına işaret etmektedir.

İlgili dönemde câriyelerin neredeyse hiçbir suçta karışmamış olmasına karşın erkek köleler başta hırsızlık olmak üzere gasp, darp, adam yaralama ve cinayet suçlarına karışmıştır. Suçun kesinleştiği veya suçun inkâr edilip sulh yoluyla uzlaşının sağlandığı durumlarda ortaya çıkan maddi cezaların efendiler tarafından karşılandığı gözlenmiş, bu suçlarla ilgili kölelere herhangi bir fiziksel cezanın uygulandığına şahit olunmamıştır. Kölelerin bu suçları genelde bireysel inisiyatifleriyle işledikleri anlaşılacakla beraber kimi zaman efendilerinin talimatlarının söz konusu edildiği de olmuştur.

Osmanlı genelinde olduğu gibi Kıbrıs'ta da zaman zaman kölelerin firar ettikleri olmuştur. Ancak bu vaka, Kıbrıs'a dair kimi araştırmalarda ifade edildiği gibi onlarca değil sadece iki defa meydana gelmiştir. Dolayısıyla ilgili mahkeme kayıtları, Osmanlı Kıbrıs'ında firar vakalarının nadir gerçekleştiğini göstermektedir. Bu sonucun ortaya çıkmasında adanın küçüklüğü ve deniz aşırı kaçışın pek de kolay olmaması etkili olsa gerektir. Zira adadan kaçışın kolay olmaması sebebiyle Osmanlı döneminde Kıbrıs, sıklıkla bir sürgün yeri olarak kullanılmıştır. Nitekim ilgili belgelerde İstanbul'daki Saray-ı Atîk'te bulunan Bâd-ı Seher isimli câriyenin işlemiş olduğu bir suçtan ötürü Kıbrıs'a sürüldüğü anlaşılmıştır. Kölelerin mülk edinme haklarının olmamasına rağmen bu câriyenin tereke kaydında birçok eşyanın ve câriyelerin olması, münferit ve istisnai bir vaka olarak düşünülebilir. Zira Osmanlı hukukunda nadir de olsa böylesi durumlarla karşılaşılabilir.

Döneme ait belgeler, zaman zaman yabancı kimseler tarafından kölelere fiziksel şiddetin uygulandığını ve efendinin şikâyetiyle bu gibi suçların kovuşturulduğunu göstermiştir. Kimi zaman da efendilerin müracaatıyla vefat eden kölelerin ölüm sebeplerinin keşfi için mahkeme bilirkişi görevlendirmiş ve tahkikat yaptırmıştır. Meydana gelen ölümlerde kimsenin bir dahline rastlanmamış, bunlar kimi zaman tabii surette kimi zaman da kölenin kendi hatası sonucu vuku bulmuştur.

Kaynaklar

- Kıbrıs Kadı Sicilleri, 1B, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22.
- Akgündüz, Ahmed. *İslâm Hukukunda Kölelik-Câriyelik Müessesesi ve Osmanlı'da Harem*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2006.
- Altınay, Ahmed Refik. *Onikinci Asr-ı Hicri'de İstanbul Hayatı (1689-1785)*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1988.
- Alvân, Abdullah Nâsîh. *Nizâmü'r-rık fi'l-İslâm*, yy.: Dâru's-Selâm, 2004.
- Aydın, M. Âkîf. *Türk Hukuk Tarihi*. İstanbul: Hars Yayınları, 2005.
- Bayındır, Abdülaziz. *İslâm Muhakeme Hukuku (Osmanlı Devri Uygulaması)*. İstanbul: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, 1986.
- Bardakoğlu, Ali. "Ayıp (Fıkıh)". *DİA*, IV, 246-7.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukukî İslâmiyye ve İstılahatı Fıkhiyye Kamusu*. I-VIII, İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts. el-Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1979.
- Braudel, Fernand. *Akdeniz ve Akdeniz Dünyası* (trc. Mehmet Ali Kılıçbay). İstanbul: Eren Yayınları, II, 1990.
- Çakır, İbrahim Ethem. "Osmanlı Toplumunda Köle ve Câriyeler, Sofya 1550-1684." *Selçuk Üniversitesi Türikiyat Araştırmaları Dergisi*, 2014, sy. 36, s. 201-216.
- Çelik, Civan. *Bilinmeyen Yönleriyle Osmanlı Devleti'nde Kölelik*. Samsun: Yolcu Dergisi Yayınları, 2012.
- Çevikel, Nuri. *Kıbrıs Eyaleti*. Gazi Mağusa: Doğu Akdeniz Üniversitesi Basımevi, 2000.
- Çiçek, Kemal. *Zimmis (Non-Muslims) of Cyprus in the Sharia Court 1110/39 A.H. / 1698-1726 A.D.* (doktora tezi, 1992). University of Birmingham.
- Diñç, Güven – Cemil Çelik. "Kıbrıs'ta Kölelik (1800-1878)." *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, V, sy. 23, 2012, s. 185-196.
- Dündar, Recep. *Kıbrıs Beylerbeyliği (1570-1670)* (doktora tezi, 1998). İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Düzdağ, M. Ertuğrul. *Şeyhülislâm Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1983.
- Düzenli, Pehlül. *Gayrimüslimlere Dair Fetvalar*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2005.
- Ebû Davud, Süleyman b. el-Eşâs b. İshak el-Ezdi es-Sicistanî. *Sünenü Ebî Dâvûd* (nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid). Beyrut: Dâru'l-Fıkr, ts.
- Ekin, Ümit. "17. Yüzyılın Sonlarında Rodosçuk Kazasında Kölelerin Toplumsal Statüsü." *Tarih Araştırmaları Dergisi*, 2010, XXIX, sy. 47, s. 23-37.
- Engin, Nihat. *Osmanlı Devleti'nde Kölelik*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998.
- Erdem, Y. Hakan. *Osmanlı'da Köleliğin Sonu 1800-1909* (trc. Bahar Tırnakçı). İstanbul: Kitap Yayınevi, 2004.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Erdoğru, M. Akif. *Kıbrıs'ta Osmanlılar*. Lefkoşa: Galeri Kültür Yayınları, 2008.
- *Kıbrıs'ta Osmanlılar II*. Lefkoşa: Galeri Kültür Yayınları, 2009.
- Erdönmez, Celal. *Şer'îyye Sicillerine Göre Kıbrıs'ta Toplum Yapısı (1839-1856)* (doktora tezi, 2004). Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Erkan, Nevzat. *18. yy'm İlk Yarısında Üsküdar'da Müslim-Gayrimüslim İlişkileri-Şer'îyye Sicilleri ve Müdevvel Kaynaklar Işığında* (doktora tezi, 2012). Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Fendoğlu, Hasan Tahsin. *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Kölelik ve Cârîyelik*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1996.
- Güler, Ümit. *Osmanlı Kıbrıs'ında Müslüman-Zimmî İlişkileri ve İslâm Hukuku Açısından Tahlili*. Lefkoşa: Yakın Doğu Üniversitesi Yayınları, 2016.

- . "XVII. Yüzyıl Kıbrıs'ında Hürriyetin Tescili: İtknâmeler (Âzâtlık Belgeleri)." *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, LVIII, sy. 2, 2017 s. 63-88.
- . "17. ve 18. Yüzyıl Kıbrıs Kadı Sicillerine Göre Kölelik İddiası Karşısında Hürler ve Âzâtlılar." *İslâm Medeniyeti Araştırmaları Dergisi (İMAD)*. II, sy. 2, Haziran 2017, s. 169-194.
- Hamidullah, Muhammed – Mehmet Âkif Aydın. "Köle." *DİA*, XXVI, 237-246.
- Hatay, Mete. "Servants, Slaves and Concubines in Ottoman Cyprus (1571-1878)." *Ottoman Cyprus a Collection of Studies on History and Culture* (ed. Michalis N. Michael, Matthias Kappler, Eftihios Gavriel), Wiesbaden: yy. 2009, s. 161-180.
- Jennings, Ronald C.. *Studies on Ottoman Social History in the Sixteenth and Seventeenth Centuries: Women, Zimmis and Sharia Courts in Kayseri, Cyprus and Trabzon*. İstanbul: The Isis Press, ts.
- . *Christians and Muslims in The Ottoman Cyprus and The Mediterranean World 1571-1640*. New York: New York University Press, 1993.
- Karataş, Ali İhsan. "Bursa Şer'iyye Sicilleri Işığında Osmanlı Devleti'nde Köleliğe Bir Bakış." *İSTEM (İslâm Sanât, Tarih, Edebiyat ve Musiki Dergisi)*, 2007, sy. 9, s. 137-164.
- Lewis, Bernard. *Ortadoğuda İrk ve Kölelik* (trc. Enver Gürsel). İstanbul: Truva Yayınları, 2006.
- Mantran, Robert. *XVI. ve XVII. Yüzyılda Osmanlı'da Gündelik Hayat* (trc. M. Ali Kılıçbay). İstanbul: Eren Yayınları, 1991.
- Menekşe, Ömer. *XVII. ve XVIII. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nde Hırsızlık Suçu ve Cezası* (doktora tezi, 1998). Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Müslim b. el-Haccâc, Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Neysâbüri. *Sahihu Müslim* (nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî). Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, 1956.
- Pakalın, Mehmet Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, I-III, 1983.
- Papadopoulos, Theodore. *Social and Historical Data on Population (1570-1881)*. Nicosia: Cyprus Research Centre Press, 1965.
- Sak, İzzet. *Şer'iyye Sicillerine Göre Sosyal ve Ekonomik Hayatta Köleler 17. ve 18. Yüzyıllar* (doktora tezi, 1992). Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Sarıcık, Murat. *Batılı Kölelik Anlayışı Karşısında Osmanlı'da Kölelik, Cariyelik ve Harem*. Isparta: yy., 1999.
- Tahiroğlu, Bülent. "Osmanlı İmparatorluğunda Kölelik." *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, 1979-1981, XLV, sy. 1-4, s. 649-676.
- et-Tirmizî, Ebü İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî. *Sünenü't-Tirmizî* (nşr. İbrahim Atve İvaz). Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1975.
- Toledano, Ehud R.. *Suskun ve Yokmuşçasına İslâm Ortadoğusu'nda Kölelik Bağları*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010.
- . *Osmanlı Köle Ticareti 1840-1890*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2000.
- Zeynü'l-Âbidîn b. İbrahim bin Nuceym. *el-Eşbâh ve'n-nezâir*. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2003.
- Zuhaylî, Vehbe, *İslâm Fıkhu Ansiklopedisi* (trc. Ahmet Efe v.dğr.), I-X, İstanbul: Risâle Yayınları, 1994.



ARAŞTIRMA NOTU

Hadislerin Tespitinde Bütünsel Yaklaşım Adlı Eser Üzerine Bir Değerlendirme

Hüseyin HANSU*

Hadis alanında çalışan bir araştırmacı akademik hayatının büyük bir bölümünü, bu ilmin terminolojisini, literatürünü ve problemlerini tanımakla geçirir. Zira bu alanda yazılanlar, erken dönemlerden itibaren bir insanın akademik ömrünün sınırlarını aşan bir hacme ulaşmıştır. Gün geçtikçe büyüyen ve ortaya çıkan alt dallarıyla devasa bir arşiv haline gelen hadis ilminin sadece bir bölümünde uzmanlaşmak bile oldukça zorlaşmıştır. Günümüzde bilgi teknolojileri alanında kaydedilen gelişmeler, hadis alanında yaşanan bu zorlukları aşmada da inanılmaz kolaylıklar sağlamıştır. Ancak halen büyük ölçüde klasik metotlarla çalışan hadis araştırmacılarının bu imkânlardan etkin bir şekilde yararlandığı söylenemez. Bir metindeki harflerin, karakterlerin bile bir tıkla öğrenilebildiği bir dönemde *Sahîh-i Buhârî*'de kaç hadis olduğunu söylemek için hala 9. asırda yapılmış birbirini tutmayan sayımlara müracaat edilmektedir. Bir eserdeki hadis sayısı hakkında bile tutarlı bilgi veremeyen bir araştırmacının hadis literatürünün tamamını değerlendirip doğru sonuçlar çıkarması elbette beklenemez. Bundan dolayı Hadis araştırmalarında ve hadis öğretiminde bilişim teknolojilerini kullanma ve bu metodu etkin olarak kullanmayı hedefleyen tez ve projeleri teşvik etme ve destekleme bir zaruret halini almıştır.

Mehmet Apaydın tarafından doktora tezi olarak hazırlanan ve daha sonra kitap olarak yayınlanan *Hadislerin Tespitinde Bütünsel Yaklaşım*¹ adlı eser, bilgisayara dayalı metoduyla hadis araştırmalarında ufuk açıcı nitelikte bir çalışmadır. Bir hadis rivayetiyle ilgili bütün bilgileri bilgisayar yardımıyla en hızlı şekilde araştırmacının önüne koymayı hedefleyen bu proje, vardığı sonuçlardan ziyade kullandığı metotla adından söz ettirecek gibidir. Klasik hadis usûlüne alternatif olarak geliştirilen *Bütünsel Yaklaşım* adı verilen bu metotla, Hz. Peygamber'in sünneti hakkında daha detaylı ve güvenilir bilgiler verilebileceği ileri sürülmektedir.

1. Tezin Amacı ve Metodu

Rivayet kültürünü bilgisayar yardımıyla daha geniş bir perspektifle analiz ederek hadisleri aslına uygun olarak tespit etmeyi hedefleyen tez, bu ilimle ilgili bazı temel kabulleri yeniden tanımlamakla başlamaktadır. Buna göre bize gelen hadisler, bizzat Hz. Peygamber'e ait değil

* Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı, hhansu@istanbul.edu.tr
Orcid No: 0000-0002-9021-893X

1 İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018.

sahâbenin onun herhangi bir fiili veya konuşmasıyla ilgili anlatımlarıdır.² Hadis olarak bilinen bu anlatımların her biri, aslında daha geniş bir olaya işaret etmektedir. Yani bunlar sürecin tamamının dile dökülmüş hali değil, görgü tanıkları olan sahâbenin bir olayla ilgili tikel ve düzensiz anlatımlarıdır. Tezdeki ifadesiyle birer tariktir. Dolayısıyla hadisler aslında Hz. Peygamber'in kendi sözleri değil, sahâbenin ifadeleridir. Çünkü olayı ilk defa söze döken sahâbedir.³ Bu yüzden mevcut tarikler tek başına Hz. Peygamber'in söz, fiil ya da takririni yani bir hadisin tamamını temsil edemez. Bunlar sadece ana hadisten izler taşıyan birer parçadır. Ana hadis/olay ancak bu öğelerin bir araya getirilmesinden hareketle kurgulanabilir⁴ yani yeniden inşa edilebilir. Bu kurguyu yapabilmek için öncelikle geçmiş bir olayla ilgili mevcut bilgilerin mümkün olan en kapsamlı ve en ham haline ulaşılmalıdır. Bunun için herhangi bir kaynak ayırımına gitmeden yazılı veya sözlü olarak aktarılan her türlü bilgi toplanmalıdır. Başta Kur'an olmak üzere akâid, tefsir, hadis, fıkıh, siyer, tarih ve diğer bütün alanlarda telif edilen kaynaklardan toplanan bu bilgiler doğru-yalan, sahih-zayıf, fikhî, itikâdî, ahlakî gibi klasik tanımlamaların hiçbirine tabi tutulmadan olduğu gibi alınır. Buna varsa konuyla ilgili astronomi, arkeoloji gibi modern bilimlerin verileri de eklenir. Bilgisayar yardımıyla toplanan bu bilgilerdeki/tariklerdeki ortak temalar tespit edilip "ifade" olarak kodlanır. Modern habercilikteki 5N+1K kuralını hatırlatan bu temalar zaman, mekân, nesne, grup ve eylem öğeleridir. Bunlar makul bir şekilde birleştirilerek olayın aslı kurgulanır. Tespit edilen öğelerin sayısına göre kurgunun değeri artar. Başka bir deyişle bir rivayetin doğruluğu tutarlı bir kurguya imkân vermesiyle anlaşılabilir.⁵ Eğer mevcut rivayetler bir kurgu için yeterli bilgileri sunmuyorsa o zaman yeni bilgiler çıkıncaya kadar beklenir yani tevakkuf edilir.

Bu işlemde rivayetin doğruluğu klasik usûlde olduğu gibi râvisine dayanılarak değil, rivayetten hareketle tespit edilmiş olacaktır.⁶ Gerçek olayla rivayet aynı şey olmadığı için ortaya çıkan kurguya dayalı bu senaryoların kesin doğru olduğu ve olayın tam olarak bu şekilde cereyan ettiği düşünülmemelidir.⁷ Çünkü rivayet, dilin imkânları ölçüsünde olayın tamamını değil, sadece belli bir perspektifini ortaya koyabilir. Mevcut rivayetlerin hepsi bir araya getirilse bile bir olayın aslı aydınlatılamaz, önerilen bu yöntemle sadece onun varlığı tespit edilebilir.⁸ Tezin son bölümünde bu metotla incelenen bazı hadislerle yer verilmiştir. Günümüzde yapılan akademik çalışmaların bilgi toplama ve analiz etme yöntemini hatırlatan *Bütünsel Yaklaşım* metodunda belki de bu benzerlik yüzünden modern bilgi teorisinin esas alındığı belirtilmiştir.⁹

2 *Bütünsel Yaklaşım*, s. 37, 47.

3 *a.g.e.*, s. 69.

4 *a.g.e.*, s. 59.

5 *a.g.e.*, s. 314.

6 *a.g.e.*, s. 67.

7 *a.g.e.*, s. 327.

8 *a.g.e.*, s. 67.

9 *a.g.e.*, s. 312.

2. Tezin Gerekçeleri

Tezde, *Bütünsel Yaklaşım* metodunun hadisleri tespitinde daha güvenilir bir yol olduğuna odaklanmak yerine klasik usûlün eleştirisine ağırlık verilmiştir. Bu usûlün çıkmazlarına ve zararlarına dair kullanılan abartılı üslup, yeni metodun izahını adeta gölgede bırakmıştır. Hadis ilminin ilgili ilgisiz her konusuyla ilgili değerlendirmelerde bulunulması, hem tezin anlaşılmasını ve takibini zorlaştırmış hem de çoğu bilgi yetersizliğinden kaynaklanan pek çok hataya düşülmesine neden olmuştur. Tezde önerilen yeni metodu tanıtmayı ve değerlendirmeyi hedeflediğimiz bu yazıda söz konusu eleştirilere de temas edilecektir. Bu çerçevede tezin metodu ve mevcut usûle getirdiği katkı, yazarın klasik usûle yönelttiği temel eleştirilerle birlikte ele alınacaktır. Tezin üç temel gerekçesi 1 – hadislerin eksik nakledildiği, 2 – isnâd metodunun nesnel bilgi sağlayamayacağı ve 3 – mevcut hadis değerlendirme ve tasnif metodlarının bilgi kayıplarına yol açtığı şeklindedir.

2.1. Hadisler Eksik Nakledilmiştir

Teze göre Hz. Peygamber hakkında nakledilen bilgiler eksik ve taraflıdır. Çünkü sahâbe Hz. Peygamber'le ilgili hatıralarını mümkün olduğu kadar ayrıntılı olarak anlatmış olmasına rağmen, râviler tarafından sadece sünnet ihtiva eden veya öyle olduğu sanılan hadisler aktarılmıştır. Bunlar da ihtisar, taktîf veya manen rivayet gibi yöntemlerle iyice tanınmaz ve anlaşılmasız hale gelmiştir. Hâlbuki Hz. Peygamber'i doğru anlayabilmemiz için sadece parça parça söz, fiil ve takrirleri değil, sünnet ihtiva edip etmediğine bakmaksızın onun hayatı ve dönemiyle ilgili her türlü bilgi rivayet edilmeliydi. Buna göre örneğin Hz. Peygamber'le ilgisinden dolayı Ebû Leheb'in doğum ve ölüm tarihi de en az Hz. Peygamber'inki kadar önemli bir bilgidir.¹⁰ Şu hâlde sünnet ihtiva etmediği¹¹ veya Kur'ân'a uygun olmadığı düşünüldüğü için¹² terkedilenler dâhil o dönemle ilgili mevcut bilgilerin tamamı taranarak her hadisin aslı mümkün olduğu oranda yeniden ortaya çıkarılmalıdır.

Bu seçmeci tutumda sahâbe döneminde yapılan bazı hataların dikkate alınmamasının da etkili olduğu belirtilmiştir.¹³ Zira sahâbe bazen sadece kişisel eğilimlerine uygun rivayetleri aktarabilmiştir.¹⁴ Sahâbî olmak bir erdemdir ama bu onun bilgiyi doğru aktardığının bir garantisi değildir.¹⁵ Klasik sistemde eleştiri dışı tutulan sahâbenin bu ihtilaflardaki rolünün görmezden geldiği ileri sürülmüştür.

Rivayet sürecinde dinî bilginin yani sünnetin öncelendiği ve bunun da tabii bir durum olduğu açıktır. Ancak bu hadisçilerin dinî bilgi dışında hiçbir şey nakletmedikleri görüşü

10 a.g.e., s. 183.

11 a.g.e., s. 128.

12 a.g.e., s. 182.

13 a.g.e., s. 128.

14 a.g.e., s. 129.

15 a.g.e., s. 71.

doğru değildir. Nitekim bugün câhiliye dâhil o dönemle ilgili bütün bilgilerimiz yine onların anlatımına dayanmaktadır. Onların aktardıkları bilgiler olmasaydı bugün o dönemle ilgili bilgilerimiz sadece Kur'ân'da anlatılanlarla sınırlı olacaktı. Yazarı bu düşünceye iten sebep hadisle sünnet arasındaki farkın dikkate alınmamış olmasıdır. Hadis ve sünnet kelimeleri, günlük dilde birbirinin yerine kullanılsa da Hadis ilminde aynı anlama gelmezler. Hadis, doğumundan vefatına kadar teşri' değerine bakılmaksızın Hz. Peygamber'e nispet edilen her türlü bilgiyi ifade eder. Buna onun risâlet öncesi hayatı da dâhildir. Hatta ondan izler taşıdığı veya açıklamasına yardımcı olacağı için sahâbe ve tâbiûnun konuyla ilgili açıklamaları da mevkûf ve maktû' kaydıyla hadis kapsamında değerlendirilmiştir. Dolayısıyla hadisçilerin dilinde bu kavram, sünnet ihtiva edip etmediğine bakmaksızın bu zaman dilimindeki bilgilerin hepsini ifade eder.

Sünnet ise, Hz. Peygamber'in, risâletinin başlangıcından vefatına kadar teşri' değeri olan söz ve fiilleridir. Sünnetleri de hadis aracılığıyla öğreniriz ama her hadisin mutlaka bir sünnet ihtiva etmesi gerekmez. Hz. Peygamber'in Mekke'de doğmuş olduğu bilgisi bir hadistir, ama Mekke'de doğmak sünnet değildir. Herhangi bir hadis kitabına bakıldığında hadis ve sünnet arasındaki bu ayırım rahatlıkla görülebilir. Mesela Buhârî'nin ilk kitabının ilk hadisi olan vahyin başlangıcını anlatan hadis bilgi amaçlı olup herhangi bir sünnet ihtiva etmez. Ya da Hz. Peygamber'in soy kütüğü hakkında bilgi veren İbn Abbâs rivayeti¹⁶ veyahut da aynı bölümdeki Hz. Muhammed'in 40 yaşında peygamber olduğu, 13 sene Mekke'de, 10 sene Medine'de kaldığı sonra orada vefat ettiği bilgileri birer hadistir ama bunlar herhangi bir sünnet ihtiva etmez. Hadis kitaplarında bu türden azımsanmayacak oranda bilgi vardır. Hz. Peygamber dönemiyle ilgili bu türden bilgilerin eksik gelmesinin nedeni, sünnet ihtiva edip etmemesinden ziyade biraz da bir olayı bütün ayrıntılarıyla söze döküp aktarmanın imkânsızlığıyla ilgilidir. İletişim imkânlarının gelişmişliğine rağmen bugün de bir olayı bütün ayrıntılarıyla aktarmak mümkün olamamaktadır. Bu bilgilerin eksikliğinden dolayı birçok hadis olaydan bağımsız mücerret bir söz gibi durmaktadır.

Tez biraz da bu boşluğu doldurmaya çalışmaktadır. Hadislerin mücerret vecizelerden ibaret olmadığı, geniş bir olayın sonucuyla ilgili anlatımlar olduğu, gerçeklikten kopuk soyut ifadeler olmadığı, bunların bir sürece işaret ettiği, bu süreç bilinmeden doğru anlaşılacakları kaygısından hareket edilmiştir. Bu, önceki âlimler tarafından da dikkat çekilen önemli bir tespittir. Mesela hadisin manasının anlaşılmasını red gerekçesi yapanlara karşı çıkan Câhız da rivayetlerin çoğunun mücerret lafızlardan ibaret olduğunu belirtmiştir. Ona göre râviler olayın tamamına şahit oldukları halde sebep ve illeti zikretmeden sadece lafzın zahirini rivayet etmekle yetinmişlerdir. Şayet rivayetler sebep ve delileriyle birlikte nakledilmiş olunsaydı bu sorun yaşanmayacaktı.¹⁷

16 Buhârî, Menâkıbü'l-Ensâr 28.

17 Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân* (nşr. Abdüsselâm Harun), Mısır: Mektebetü Mustafa el-Hâlebi, 1940, I, 339.

Bazı rivayetlerin manasının anlaşılmasında bu eksik bilgilerin rolü büyüktür. Ancak tezde her hadisin mutlaka bir hikâyesinin olması gerektiği beklentisi, Hz. Peygamber dönemiyle ilgili bilgi eksikliğinin çok daha ileri boyutlarda olduğu düşüncesini doğurmuştur. Hadisler her zaman bir olay olarak görülemez. Tıpkı bazı âyetler gibi pek çok hadisin de mutlaka bir hikâyesinin olması gerekmez. Hadislerin çoğu didaktik bilgiler ihtiva eder. Bu bilgiler ya bir inanç ilkesi ya da ahlâkî bir öğüt veya ahkâmla ilgili bir kuraldır. Bunlar tıpkı bir şiir gibi zaman ve mekândan bağımsız olarak öğrenilir ve öğretilir.

Tezde Hz. Peygamber dönemiyle ilgili bilgilerin yetersizliği veya tutarsızlıklarının sebeplerinden biri de sahâbenin bu konudaki taraflı tutumuna bağlanmıştır. Teze göre sahâbenin Hz. Peygamber döneminde yaşanan olaylar karşısında tarafsızlıklarını koruyamayacağı ve bunu rivayetlere yansıtmış olabileceği ihtimali dikkate alınmalıdır. Hz. Peygamber'in vefatından hemen sonra sahâbenin sünnetin mahiyetiyle ilgili farklı açıklamaları da¹⁸ bu ihtimali güçlendirir. Oysa hadisçiler sahâbeyi adâlet ve zabt açısından değerlendirme dışı tutarak bu sorunu görmezden gelmişlerdir.

Sahâbe arasında sünnet konusunda yaşanan tartışmalara bakıldığında çoğunlukla sünneti terk etmek veya ona aykırı davranmakla ilgili endişeler olduğu görülür. Tezde konuyla ilgili somut bir örnek verilmediği için adâlet sıfatlarının nasıl zedelendiğine dair bir yorumda bulunmak zordur. İhtilafları her zaman kişisel zaafırlara bağlamak doğru olmadığı gibi bir rivayetin asılsız olduğuna bağlamak da doğru değildir. Nitekim tezde de belirtildiği üzere bizzat Hz. Peygamber'in kendi sünnetine muhalif davrandığı durumlar vakidir.¹⁹ İnsan olmaları hasebiyle her insan için geçerli olan zaafırlar elbette sahâbe için de geçerlidir. Ancak sahâbenin bu zaafırlarını asgari düzeye indirecek niteliklere sahip olduğunu da göz ardı etmek gerekir.

Zabta gelince sahâbenin hadisleri algılama yeteneklerine ve hafıza kapasitelerine göre rivayetleri naklettikleri, dolayısıyla eksik aktarmış olmalarının mümkün olabileceği, konuyla ilgili eserlerde sıkça rastlanan bilgilerdir. Ancak buradaki tutarsızlık hadisçileri râvilerde adâlet ve zabt ölçülerini dikkate aldıkları,²⁰ sahâbede ise bunu dikkate almadıkları için eleştirmektir.

Hadis kaynağı olarak sahâbeyi göstermek de isabetli bir yaklaşım olarak görülemez. Başta takriri sünnetler olmak üzere bazı hadisler için böyle bir iddiada bulunulabilir. Nitekim klasik usûlde de mesela Enes'in hadisi, Ebû Hüreyre'nin hadisi gibi tabirler bu inceliğe işaret eder. Ancak bütün hadisler için böyle bir genelleme yapılamaz. Mesela dualar, zikirler, ezan lafızları, kıraat farklılıkları, veciz ifadeler gibi birçok hadisin lafzı için böyle bir iddiada bulunmak zordur. Bu tür genellemelerde bulunmak Hz. Peygamber'in asıl sözlerinin bize hiç ulaşmadığını, sadece onun sözlerine dair sözlerin ulaştığını kabul etmek anlamına gelir. Bu

18 *Bütünsel Yaklaşım*, s. 128.

19 *a.g.e.*, s. 182-3.

20 *a.g.e.*, s. 86.

durumda niçin sözlerinin aslı değil de bu sözlere dair sözlerin geldiğinin makul bir izahı gerekir. Böyle bir iddia ayrıca “Resulûllah’ı şöyle derken işittim” veya “Resullûlah’tan şunu duydum” diyen bütün sahâbileri – haşa – töhmet altında bırakmak anlamına gelir.

2.2. İsnâd Metodu Nesnel Bilgi Sağlayamaz

Teze göre bilgi kaybına yol açacağı için râviyi adâlet ve zabt açısından incelemek gereksiz ve zararlıdır.²¹ Zira râvinin adâlet ve zabtı hakkında verilen hükümler öznel, mevcut biyografi koleksiyonlarında râviler hakkında verilen hükümler bu yüzden çelişkili, tutarsız ve taraflıdır²² ve bunları denetleyen bir mekanizma bulunmamaktadır.²³ Sadece adâlet ve zabt incelemeleri değil, klasik tahammül ve eda yöntemlerinin başında gelen sema ve kıraat da işlerliğini yitirmiş ve nostaljik bir temâyüle dönüşmüştür.²⁴ Bu yüzden artık işlevselliğini tamamen yitiren cerh ve ta’dil sistemi terk edilmeli,²⁵ nesnel bilgi sağlamak için rivayetlerin tespitinde râvinin kişiliği değil de rivayetleri esas alınmalıdır.²⁶

Kuşkusuz isnâd, kutsal bir metot değildir, o dönem bilginin güvenilir bir şekilde aktarılması için bulunmuş bir çözümdür ve bugüne kadar da alternatifi bulunamamıştır. Şayet bundan daha iyi bir metot bulunursa hadis rivayeti adına bundan sadece memnuniyet duyulabilir. Nitekim alternatif bir metodoloji iddiasında olan bu tez de klasik bilgi teorisi dışına çıkamamıştır, zaten bilgi teorisine göre başka bir yolu da yoktur. Zira ister klasik ister modern olsun bütün bilgi teorilerine göre geçmiş bilgisine ulaşmanın yegâne yolu haberdır. Sadece fizikî âlem hakkında bilgi verebilen akıl ve duyular gayb âlemi ve geçmiş hakkında bize hiçbir şey söyleyemez. Çünkü geçmiş, tecrübe alanımız dışında kalmıştır, onun hakkında ancak haber yoluyla bilgi sahibi olabiliriz. Yani tecrübe alanımız dışında kaldığı için bilginin nesnesine doğrudan ulaşmamız imkânsızdır. Biz ancak bilginin nesnesi/konusuna şahit olmuş tanıkların bildirdiği kadarını bilebiliriz. Nitekim *Bütünsel Yaklaşım*’da da tanık bilgisine başvurulmaktadır.

Gerçi tezde doğrudan isnâda değil de isnâdda yer alan râvilerde adâlet ve zabt gibi bazı niteliklerin aranmasına karşı çıkılmaktadır. Zira yazara göre cerh-ta’dil değerlendirmeleri görecelidir ve bilgi kaybına yol açabilir. Âdil olmak doğru bilginin garantisi değildir. Âdil olmadığı gerekçesiyle terk edilen bir râvinin bilgisi daha değerli olabilir. Mesela sahâbî olmak erdemdir, ama bu her söylediğinin doğru olduğu anlamına gelmez. Müttaki râvi ile fâsık râvinin haberi arasında fark yoktur. Çünkü fâsık bazen doğru söylediği gibi müttaki de bazen yalan söyleyebilir. Şu hâlde, râvi hakkındaki olumlu ya da olumsuz değerlendirmeler, bilginin doğruluğunun ölçütü olamaz. Doğru ve yalan hükümleri, habere sonradan yüklenilmiş

21 a.g.e., s. 86.

22 a.g.e., s. 88.

23 a.g.e., s. 86.

24 a.g.e., s. 94.

25 a.g.e., s. 86.

26 a.g.e., s. 93.

değerler olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla haberin/bilginin aslında var olmayan bir değer yüklenilerek onun nesneliliğinin bozulduğu düşünülmektedir. Bu tür değerlendirmelerden tamamen arındırıldığına bilginin ham ve işlenmemiş haliyle karşı karşıya kalacağımız kabul edilmektedir.

Hâlbuki bir haberin doğruluğu, bu haberin kaynağı olan râvinin doğruluğuna bağlıdır. Çünkü haberin konusuyla o muhatap olmuştur. Biz ancak onun bildirdiği kadarıyla bilebiliriz. Bu yüzden klasik metotta haber incelemeleri büyük ölçüde isnâd üzerine yoğunlaşmıştır. Bilgi teorisi açısından doğru olan da budur. Hadis ilminin konusu bir sözü “Hz. Peygamber söyledi mi söylemedi mi?” meselesidir. Bunu öğrenmek için de dürüst râvinin tanıklığına başvurmaktan başka bir yol yoktur. Bu sorunun cevabı metinden/haberden hareketle verilemez. $2 \times 2 = 4$ doğru bir önermedir, ama bu doğruyu Hz. Peygamber’in söyleyip söylemediği metinden hareketle tespit edilemez. Metin incelemeleri sadece râvinin tutarlılığını teyit için kullanılabilir. Mu‘tezile ve Ehl-i rey’in hadis kabulünde metin tenkidini önceledikleri doğru değildir. Onlar da râvi incelemesini gerekli görürler, ancak haberin doğruluğu için bunu yeterli görmezler. Râvinin tutarlılığını teyit için metin incelemesine de başvururlar.

Zaten doğruluk ve yanlışlık/yalan hükümleri haberin konusunun/nesnesinin doğruluğu veya yanlışlığıyla ilgili değil, nesnenin bulunduğu halin ifadesidir. Bu yüzden doğruluk, haberle haberin konusu arasındaki uygunluk olarak tarif edilir. Yalan veya yanlış ise doğrunun tahrifatıdır, yani bir nesneyi olduğundan farklı göstermedir. Dolayısıyla reel bir varlığı olmayan yalan bir haberin terki bilgi kaybı değildir. Aynı şekilde bilginin orijinal hali olan “doğru”ya taraf olmak da nesneliliğe aykırılık olarak görülemez.

Şu halde râvinin dürüstlüğü anlaşılmeden haberin doğruluğu hakkında bir fikir yürütülemez. Dürüstlük de bir kişide adâlet ve zabt vasıflarının bulunmasıdır. Yani bilgiyi doğru bir şekilde alıp doğru bir şekilde aktardığının tespitidir. Âdil sayılan bir râvi bazen yalan söyleyebilir veya âdil sayılmayan bir râvi de bazen doğru söyleyebilir. Ancak bunlar istisnai durumlardır. Âdillik ve fâsıklık kişinin genel durumuna göre verilen hükümlerdir, aksi bir kanıt olmadığı sürece de geçerlidirler. Fâsıklık da sünnete uyup uymamakla değil, kişinin doğruluk vasfıyla ilgili bir hükümdür. Bu da ya sözlerindeki tutarsızlık ya da sözüyle davranışı arasındaki tutarsızlık şeklinde tezahür eder. Nitekim tezde de cerh-ta‘dîl kriterlerini itikâdî ve fikhî anlayışların baskısından kurtararak kuşatıcı doğruluk (ne demekse), dürüstlük ve takva kültürünün esas alınması önerilirken²⁷ râvide bazı kriterlerin aranması gerektiği kabul edilmiş olmaktadır.

Cerh-ta‘dîl hükümleri ictihâdî olduğu için makul oranda tutarsızlıklar içerebilir. Mezhebî endişeler vb. nedenlerden dolayı bu konunun istismar edildiğine dair pek çok örnek de bulunabilir. Ancak bütün bunlar, cerh-ta‘dîl ilmini gereksiz ve zararlı göstermeyi haklı kılmaz.

27 a.g.e., s. 84.

Râvinin zabt açısından incelenmesine gelince bu da râvinin unutkanlık, hata gibi tabii nedenlerle bilgiyi zayıf edip etmediğini incelemek demektir. Bir râvinin zabt sahibi olduğuna hafıza ölçerle değil, aktardığı bilgilerin doğruluğu kontrol edilerek karar verilir ki bu tezin amacına da uygun düşmektedir. Buna da karşı çıkılmış olması herhalde klasiğe ait hiçbir şeyin doğru olmayacağı önyargısından olsa gerektir. Semâ ve arz metotları hakkında söylenenlerde de aynı bakış açısı görülmektedir. Çünkü tezinin amacı bir hadisin aslını ortaya koymak olan kimse, bir bilgiyi bizatihi ilk kaynağından almak demek olan semâ, ya da ilk kaynağından teyit/kontrol demek olan arzı nostaljik bir eğilim olarak görmez. Nitekim tezde de zabt kontrolünün yetersizliğinden kaynaklanan bilgi kayıplarına işaret edilmiştir.²⁸

2.3. Hadis Değerlendirme ve Tasnif Metotları Bilgi Kaybına Yol Açmıştır

Teze göre sadece râviyle ilgili değerlendirmeler değil hadislerin taktîf, ihtisar, itikâdî ve fikhî görüşlere göre tasnif edilmesi (tezdeki tabiriyle “süzme”ye tabi tutulması), sahih-zayıf gibi değerlendirmelere tabi tutulması da ciddi bilgi kaybına, hatta tahrifata yol açmıştır. Bu da doğru bilgiye ulaşmayı zorlaştırmıştır.²⁹ Buhârî ve Müslim’in eserleri dâhil hadis kaynaklarının büyük bir kısmı, rivayetleri kendi değerlerinin süzgecinden geçirerek aktarmışlardır.³⁰ Oysa çeşitli gerekçelerle terk edilen rivayetler bilgi kaybıdır ve bunlar sahih olduğu düşünülen bilgilerden daha değersiz değildir.³¹ Hatta detaylı bilgiler ihtiva ettiği için terk edilen rivayetlerin daha değerli olduğu bile söylenebilir.³² Dolayısıyla rivayetlerin bu tür değerlendirmelerden, tezdeki ifadesiyle fikhî ve itikâdî endişelerin baskısından arındırılarak yeniden kazanılması ve hadislerin aslını inşa etmede kullanılması önerilmektedir.

Tedvin sürecinde ileride değerlendirilir düşüncesiyle sahihlik ihtimali düşük olan hadislerin de derlendiği bilinen bir husustur. İlk tedvin örnekleri olan ve işlenmemiş bir bilgi deposunu andıran müsnedler, musannefler bu türden örneklerle doludur. Hadisçiler pratik endişelerle bu koleksiyonlardaki rivayetleri sıhhatlerine ya da ihtiva ettikleri konulara göre ayıklarken, geri kalanlarını da muhafaza ettiler. Bu tür rivayetler daha düşük derecedeki hadis koleksiyonlarında toplandılar. Müstedrekler, müstahrecler, mu’cemler, terğib ve terhib koleksiyonları hep bu hassasiyetin ürünü olan çabalardır. Hatta Taberî, Hatîb el-Bağdâdî, İbn Kesîr örneklerinde olduğu gibi doğru yanlış olduğuna bakmaksızın bir konudaki bütün rivayetleri derleyen ansiklopedik eserler bile oluşturuldu. Zaten bu tür bilgileri derleyen eserler telif edilmeseydi böyle bir tez de hazırlanamazdı. Zira tezi farklı kılan malzemenin çoğu bu tür eserlerden alınmadır.

28 *a.g.e.*, s. 91-2.

29 *a.g.e.*, s. 67.

30 *a.g.e.*, s. 61.

31 *a.g.e.*, s. 77.

32 *a.g.e.*, s. 80.

Bilgi kaybını önleme hassasiyetinin zamanla hadis ilminin temel sorunlarından birine dönüştüğü de unutulmamalıdır. Zira her ayıklanma sürecinden sonra yanlışlığı tespit edilen rivayetler, özellikle geç dönemlerde tekrar tekrar çeşitli isimler altında sahih rivayetler arasına dâhil edilmeye çalışılmıştır. Bu rivayetlerden nice mezhepler, din ve peygamber tasavvurları veya yazarın tabiriyle nice kurgular ve senaryolar çıktığını görmek için mezhepler tarihine bakmak yeterlidir. Ancak tezde bu konuda yeterince hassasiyet gösterilmediği, tersine zayıf olduğu tespit edilen rivayetlerin daha çok önemsendiği gibi bir eğilim de gözden kaçmamaktadır.

Tezde ısrarla hadislerin itikâdî ve fikhî endişelere göre ayıklandığı iddia edilmektedir. Hâlbuki tasnif döneminde yapılan işlem hadisleri, ihtiva ettikleri konulara göre tertip etmektir. Ama bu sadece bir düzenlemedir, iddia edildiği gibi ayıklama değildir. İhtisar ve taktîf de ayıklama değil, bir tasnif işlemidir. Şayet tasnif işlemi bilgi kaybı olarak değerlendirilecekse, aynı şey tezde önerilen kurgular için de geçerlidir. Çünkü burada da bazı bilgilerin ilavesi ya da terki söz konusudur. Ehl-i hadis ve Ehl-i rey çatışması biraz da hadislerin bu tür müdahalelere maruz kalmasına karşı çıkmayı ifade eder. Öte yandan *Sahîh-i Buhârî*'de onlarca bid'atçı râvinin varlığı dururken, hadis musanniflerinin bilgileri süzdüğü genelleme-sinde bulunulamaz.

Siyer ve megazi yazarlarının rivayetlerinin toptan zayıf olarak nitelendirilmiş olması, iddia edildiği gibi sünnet ihtiva edip etmemesiyle değil, bu bilginin güvenilirliğiyle alakalıdır. Bu bilgileri yeterince teyit etmeden naklettikleri söz konusu yazarların kendileri tarafından da kabul edilmektedir. Bunların cerh edilmesinin nedeni de kişisel husumet ya da tarih düşmanlığı değil, yalan yanlış bilgi aktarmalarıdır. Bu bilgilerin hadislerin tespitinde veya anlaşılmasındaki katkısına kimsenin itirazı olamaz. Nitekim Şafii eserlerinde sıklıkla *ehlü'l-meğâzi*'nin rivayetlerine atıfta bulunur ve bunların bir haber üzerinde icma etmelerini haber-i vâhiden daha değerli bulur.³³ Kaldı ki zayıf bilgi gereksiz bilgi olarak değerlendirilmemiş ve aynı gelenek içerisinde varlığını koyarak günümüze kadar gelmiştir.

3. Tezin Fikrî Arka Planı

Bütünsel Yaklaşım metoduyla her ne kadar bir olayı anlama ve yorumlamayı değil, onu tespit etmeyi amaçladığı³⁴ yani tezin bir nevi *rivâyetü'l-hadis* (birinci anlama düzeyi) olduğu, dolayısıyla ikinci anlama düzeyine geçilmeyeceği taahhüt edilmişse de yazar bu taahhüdüne bağlı kalamamış, bir sünnet ve din anlayışı ortaya koyma girişiminde de bulunmuştur. Ancak bu girişim hayırlı olmuş ve tezin anlaşılmasına katkı sağlamıştır. Zira *Bütünsel Yaklaşım* metoduyla ortaya konulmak istenen bilgi anlayışı, peygamber, sünnet ve sahâbe tasavvuru

33 Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *er-Risâle* (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir), Beyrut: Mektebetü'l-İlmiyye, 1358/1939, s. 139.

34 *Bütünsel Yaklaşım*, s. 331.

kendine özgüdür. Bu anlayışta hadis bilgiye, peygamber tarihî bir şahsiyete, sünnet bu şahsiyetin sorunlara getirdiği çözüm önerilerine, sahâbe de bunları görüp bize aktaran tarafsız bir görgü şahidine dönüşmektedir. *Bütünsel Yaklaşım* metodu da ancak böyle bir anlayışta istenilen sonucu verebilir. Aksi takdirde bu yeni yöntemle tespit edilebilir denilen sünnet ve hadisin, geleneksel anlamdaki sünnet ve hadis olduğu yanlışına düşülecektir. Bu anlayışlara kısaca temas etmek faydalı olacaktır.

3.1. Bilgi Tasavvuru

Tezde profan, değerden arındırılmış bir bilgi anlayışı savunulur. İster doğru ister yalan olsun her haber bilgi muamelesi görmektedir. Yalan-yanlış kabul edilen haberler de tezin sistematüğinde kendine önemli bir yer bulabilmiştir. Hatta karşıt bilgi daha doğru olabilir mantüğundan hareketle bu tür rivayetlerin daha çok dikkate alındığı bile söylenebilir. Amaç, olabildiğince nesnel bilgi sağlamaktır. Sadece dinî bilgi aktarmak ya da sadece dindar kişilerden bilgi almak tarafsızlığa aykırıdır. Hadisçi de sadece sünnet bilgisini aktardığı için taraflı davranmıştır. Hâlbuki hadisçi “her türlü bilgi”yi aktarmalıydı. Geçmiş bilgisini ifade etmek üzere hadis yerine daha nötr bir kavram olan olay kelimesinin tercih edilmesi bu endişeden kaynaklanmış olabilir.

Hâlbuki hadis ilminin konusu nebi olması yönüyle Hz. Peygamber, amacı da onun sözlerini aslına uygun olarak aktarmaktır. Hadisçilerin sadece bu amaca uygun bilgilerin rivayeti üzerinde yoğunlaşmasından daha doğal bir şey olamaz. Tıpkı fizik alanında fizikçilere, tıp alanında tıpçılara güvenmek taraflılık olarak değerlendirilemeyeceği gibi hadis alanında da konunun uzmanları oldukları için hadisçilere güvenmek taraflılık olarak görülemez. Bundan dolayı hadisçiler “bu ilim dindir, dininizi kimden aldığınıza dikkat edin” demişlerdir. Haklı olarak dinî bilginin müşrik, fâsık, yalancı vb. dinin hasımlarından alınamayacağını belirtmişlerdir. Çünkü hasmın bu konuda doğru bilgi vermeyeceği aşikârdır. Oysa tezin metoduyla yalancıdan bilgi almakta bir mahzur görülmemektedir.

Şunu da belirtmek gerekir ki hadisçilerin bu konudaki hassasiyetleri dinî bilgi ile sınırlıdır. Dinî olmayan konularda sadece fâsıktan değil, Yahudi ve Hıristiyanlardan da bilgi alınmasında bir sınırlama bulunmamaktadır. Kur’ân’da fâsıkın haberinin alınması yasaklanmış sadece tahkik edilmesi emredilmiştir. Ancak tezde nesnellik konusu o kadar abartılmış ki bir rivayetin muhtevasının Kur’ân, akıl ve mantık ilkelerine arz edilmesine veya dinî anlamaya tabi tutularak kabul veya reddine bile karşı çıkılmaktadır. Dinî bilginin incelendiği bir tezde dinî ölçütlerin kullanılmasına karşı çıkılması anlaşılır bir durum değildir. Âdil bir râvi ile fâsık bir râvinin haberi, doğru kaynakla zayıf kaynak, aktarılan bilgiyle aktarılmayan bilgi arasında bir fark olmadığı düşünülecekse doğru ile yalan arasında da bir fark olmadığı iddia edilmek durumundadır. Eğer buradaki endişe bilgi kaybı ise nesnellik adına doğru ile yanlış, âdil ile fâsıkın haberini eşit görmek daha çok bilgi kaybına yol açar.

Nesnel bilgiye ulaşmak için karşıt bilgiyi de hesaba katmak bir ölçüde makul görülebilir. Ancak bunu kurguya imkân vermesine göre kabul veya reddetmek de göreceli bir tavrıdır. Hasımların söyledikleri dikkate alınmalı ama özellikle kasıtlı bir karşı propaganda yani hadis uydurma faaliyeti söz konusu ise bu durumun nasıl bir sonuç vereceği değerlendirilmelidir. Hâlbuki tezde nesnellik adına hasmın bilgisine yani zayıf bilgiye daha çok itibar edildiği görülür.³⁵ Batılı araştırmacılarda sıkça karşılaştığımız bu mantıkta karşıt bilgi her zaman daha makbul görülür. Zira doğru kabul edilen bilgi taraflı bilgi olarak değerlendirilir. Oysa bir kimsenin hasmı hakkında doğru söylemediği esastır. Dolayısıyla bir kimsenin hasmı hakkında söyledikleri dikkate alınabilir ama esas alınamaz.

Tezde bilgi konusundaki karışıklıklardan biri de “dinî bilgi” ile “din hakkındaki bilgi” konusudur. Bu iki bilgi türü aynı zannedildiği için, klasik metoda dayalı bilgi inanca dayalı, *Bütünsel Yaklaşım*’la sağlanan bilgi ise bilimsel olarak nitelendirilmiştir.³⁶ Oysa bilgi tasniflerinde dinî bilgi tabiri vahiy bilgisini ifade eder ve inanca dayalı bilgiden de bu kastedilir. Akaid, fıkıh, hadis gibi herhangi bir alanda din hakkında yapılan inceleme ve yorumlar ise beşerî çabalardır ve inanca değil akli muhakemeye dayanır. Bu tür bilgi de fevkalâde bilimsel bir yolla ortaya konulabilir. Bilimsellik aslında daha çok deneysel yöntemlerle elde edilen bilgiler için kullanılan bir kavramdır. Sosyal bilimlerde ise bu kelime, bir önermeyi deney yoluyla test etmeyi değil, mantıklı ve tutarlı bir şekilde temellendirmeyi ifade eder. Dolayısıyla bir hadisçi ya da fıkıhçı da dinî bir hükmü fevkalâde mantıklı ve tutarlı bir yolla, yani bilimsel bir şekilde temellendirebilir. Onun inançlı bir insan olması ya da üzerinde çalıştığı konunun inançla ilgili olması ortaya koyduğu bilgiyi, inanca dayalı bilgi olarak nitelendirmeyi gerektirmez. Bu açıdan bakıldığında *Bütünsel Yaklaşım*’la isnâd metodunun bilgiye ulaşma yolu arasında bir fark yoktur. Sadece hangisinin daha tutarlı ve nesnel bilgi sağladığından bahsedilebilir.

3.2. Peygamber ve Sünnet Tasavvuru

Tezde tasvir edilen peygamber ve sünnet anlayışı da büyük ölçüde yukarıda özetlenen bilgi anlayışının etkisinde şekillenmiştir. Buna göre Hz. Peygamber bir beşerdir, onun sünneti de karşılaştığı çeşitli sorunlara dair bulduğu beşerî çözümlerdir. Onun risâlet misyonu ile bu beşerî tabiatı birbirine karıştırılmamalıdır.³⁷ Risâlet misyonu, bütün peygamberlerin ortak mesajı olan tevhid davetidir.³⁸ Bu misyon bir tarafa bırakılırsa, Hz. Peygamber çağlar üstü bir deha değil, tarihi bir şahsiyettir. Risâlet görevini yerine getirirken Hz. Peygamber, bir insanın kabiliyetleri ve sınırları içinde hareket etmiştir ve 23 yıllık nübüvvet hayatı boyunca birbirinden oldukça farklı davranışlar sergilemiştir.³⁹ Sünnet dediğimiz şey onun bu

35 a.g.e., s. 80.

36 a.g.e., s. 312, 331.

37 a.g.e., s. 22.

38 a.g.e., s. 23.

39 a.g.e., s. 183.

süreçte karşılaştığı problemlere getirdiği çözüm önerileridir.⁴⁰ Hz. Peygamber'in vefatından hemen sonra sünnetin mahiyetiyle ilgili pek çok tartışmanın ortaya çıkması sünnetin beşerî bir faaliyet olmasının tabii bir sonucudur.⁴¹ Sünnetin farklı tanımlarının olması da bu karakterinden kaynaklanmıştır.⁴² Şu halde Hz. Peygamber'in söz ve fiillerini evrensel kabul etmek veya onlar arasında tutarlılık aramak beyhude bir çabadır. Her tarihî şahsiyetin olduğu gibi onun önerileri de zamanın ilerlemesiyle sorunların çözümünde yetersiz kalmıştır. Kendi döneminden uzaklaştıkça bu makas daha da açılmış, sahâbe, tâbiün sözlerinin eklenmesine, kıyas yoluyla çözümler üretilmesine hatta hadis uydurulmasına rağmen bu çözümsüzlüğün önüne geçilememiştir.⁴³ Hz. Peygamber çağlar üstü bir deha olduğu kabul edildiği sürece de bu makas giderek açılacaktır.⁴⁴ Pek çok filozof, âlim, şair, devlet adamı, komutan ve liderde olduğu gibi onun meydana getirdiği tarihsel dalganın da etkisinin giderek zayıflaması kaçınılmaz bir sonuçtur.⁴⁵

Tezde sünnetin sadece taabbudî ve teşrîî değerinden değil, aynı zamanda normatif özelliğinden de tecrit edilmesi önerilmektedir. Buna göre sünnet Hz. Peygamberin söz, fiil ve takrirlerinin bizatihi kendileri değil, eylemlerin arkasındaki içkin bir değer,⁴⁶ hadislerin bütününden çıkarılan yorumdur.⁴⁷ Hatta dinin kendisi de normatif bir değer olmayıp âyet ve hadislerin bütününden çıkan bir olgudur.⁴⁸ İman veya onun deyişiyle içkin bir değer olarak sabittir ama salih amel belli bir formla sınırlandırılmak zorunda değildir. Form veya kalıp zamanla değişse de amaç veya saikler sabit kalacağından her dönem yaşanabilir bir sünnet anlayışına sahip olmuş oluruz. Onun davranışlarını aynen taklit hem sünnetin içini boşaltır hem de belli bir dönemle sabit bırakıp dini, hayatın dışına iter. Öyleyse Hz. Peygamberin sünneti onun söz, fiil ve takrirlerinin bizatihi kendisi değil, bu eylemleri yönlendiren ilahî ve vicdanî saikler bütünüdür.⁴⁹ Onun yüce ahlâkıdır, yani hikmeti, erdemi ve karizmasıdır.⁵⁰ Sünneti kalıp veya form olarak algılamamızın sakıncaları, tükürme yasağıyla ilgili rivayet örneği üzerinden anlatılmıştır.⁵¹

Hadisler de bu ahlâkın tespit edilebileceği metinlerdir, verilerdir. Sahâbe ise olay olarak tarif edilen bir hadisle ilgili görüp duyduklarını aktaran tarafsız bir görgü şahidi ya da gözlemci olarak tasvir edilmektedir.⁵² Buna göre bize hadis olarak gelen bilgilerin kaynağı

40 *a.g.e.*, s. 23.

41 *a.g.e.*, s. 128.

42 *a.g.e.*, s. 60.

43 *a.g.e.*, s. 23.

44 *a.g.e.*, s. 18.

45 *a.g.e.*, s. 22.

46 *a.g.e.*, s. 332.

47 *a.g.e.*, s. 134, 143.

48 *a.g.e.*, s. 59.

49 *a.g.e.*, s. 133.

50 *a.g.e.*, s. 132.

51 *a.g.e.*, s. 132.

52 *a.g.e.*, s. 37, 52, 69.

Hız. Peygamber değil, sahâbedir. Çünkü Hız. Peygamber'in söz, fiil ve takrirleri herhangi bir sahâbî tarafından bir anlatım haline dönüştürülmüştür. Öyleyse bir hadisin formunu bire-bir taklit etmek yerine ardındaki motivasyonu tespit edip ona göre hareket edilmelidir. Sünnete uymak da budur.⁵³

Tezde savunulan ve yukarıda özetlenen anlayışta görüldüğü gibi sünnet, risâlet vasfından tecrit edildiğinde herhangi bir tarihsel şahsiyetin beşerî çabalarına dönüşmektedir. Bu durumda sünnete ittiba inancı içkin değer, saik, vicdan veya motivasyona; ibadet amacıyla örnek alınan davranış modeli vazife ahlakına, ahlak da etik davranışa dönüşmektedir. Yazarın örnek alınabilir, her dönem uygulanabilir, sorumluluk duygusu yükleyen, çaba gerektiren ve örnek bir davranışa dönüşen bir sünnet ortaya koyma endişesiyle böyle düşünmüş olması ihtimali bu gerçeği değiştirmemektedir. Ayrıca eğer sünnet beşerî bir çaba olarak görülürse bu takdirde 23 yılla sınırlandırmanın bir anlamı olmaz. Zira bu anlayışa göre Hız. Peygamber'in nübüvvet sürecindeki söz ve fiilleri ile nübüvvetten önceki söz ve fiilleri arasında fark olmaması beklenir.

Yukarıda özetlenen sünnet anlayışından hadisler ve onun ilk râvileri ve uygulayıcıları olan sahâbîler de nasibini almaktadırlar. Hadisler artık yaşanmış hayatın içinden alınmış kesitler sunan, gündelik hayatın inişleri, çıkışları ve çelişkilerini yansıtan ve her seviyeden insanın kendisini bulabildiği, rahatlıkla anlayabildiği, okurken Hız. Peygamber'le muhatap olmuş hissi veren konuşma üslubunda metinler değildir. Yeni metotla hadisler çelişkilerden özenle arındırılmış, sebep sonuç ilişkisine göre kurgulanmış, içeriği rivayet edildiği dönemin değil yaşanan hayatın algısına göre yorumlanmış kuramsal ve edebî metinlere dönüşmüşlerdir. Bu metinler artık sadece belli bir uzman grubunun anlayıp yorumlayabileceği, Hız. Peygamberin mesajının ruhunu yansıtsa bile onun lafızları olmadığı kesin olan kurgulardan ibarettir. Dolayısıyla artık canlı bir hayatı inşa eden kaynak olmaktan çıkıp zihinsel faaliyetin nesnelere olmuşlardır. Bu değişikliğin ve zorluğun farkında olan yazar, yeni metodun zaten uzmanlara hitap ettiğini, uzman olmayanların ise hadislerden/sünnetten animasyonlar, çizgi filmler, çeşitli edebî ve sanatsal türlerle istifade etmesini öngörmektedir.⁵⁴ Bu anlayışta sahâbe de sünneti/dini doğru öğrenmek, uygulamak ve aktarmak için canını dişine takmış bilinçli ve örnek müminler değil, olay olarak tanımlanan hadislerle tesadüfen şahit olmuş ve sonra gör-düklerini düzensiz olarak anlatan tarafsız gözlemciler gibi tasvir edilmişlerdir.

Bu yaklaşımın Hız. Peygamber'in bütün söz ve davranışlarını ilahî işaretlerin formu olarak gören anlayışlara bir tepki olduğu düşünülebilir. Böyle olsa bile ifrata verilecek cevap tefrit olmamalıdır. Hız. Peygamber'in beşer ve resûl olmak üzere iki vasfı vardır. Bu vasıfların hepsini ilahî kabul etmek ne kadar yanlışsa bunları büsbütün beşerî kabul etmek de aynı şekilde yanlıştır. Bunlardan birinin yok sayıldığı her anlayış yanlış bir peygamber tasavvuruna yol açar. Dolayısıyla önemli bir kısmı taabudî ve teşrîî hükümler ifade eden sünneti, beşerî

53 a.g.e., s. 332.

54 a.g.e., s. 328.

bir bilgiye indirgemek onun risâlet vasfıyla bağıını koparmak demektir. Burada Hz. Peygamber'in örneklik değeri olan söz ve fiilleriyle öyle olmayanların nasıl ayırt edileceği sorunu ortaya çıkabilir. Usûlcülerin sünnet tanımı bu noktada açıklayıcı niteliktedir. Onlar bir fiil veya sözün sünnet olabilmesi için, teşrîî değerde olmasını esas alırlar. Yani sünneti Hz. Peygamber'in emirleri ve yasakları ile diğer insanlar da örnek alıp yapsınlar diye yaptığı fiilleri olarak tarif ederler. Bunun dışında kalan söz ve fiillerini sünnet kapsamında saymazlar. Bu anlamdaki sünnete örneklik değeri kazandıran da risâletle olan ilgisinden, Gazzâlî'nin deyimiyile Allah'ın muradına delalet etmesindedir. Ona göre aksi takdirde Rasûlullah'ın sözü tek başına hüküm olmadığı gibi, bağlayıcı da değildir. Sünnet Allah'ın hükmüne delalet ettiği için delildir.⁵⁵

Sünneti/dini normatif özelliğinden tecrit edip içsel bir iyilik duygusuna dönüştürme şeklindeki öneri de sorunludur. Zira sünnetin özellikle taabbudî hükümler ihtiva eden kısmının illeti açık değildir. Ayrıca eğer nasların her zaman fayda ve zarar ilkesine göre yorumlanabileceği, başka bir deyişle illetinin her zaman tespit edilebileceği düşünülürse bu takdirde peygamberlere olan gereklilik de tartışmaya açılmış demektir.

Bu noktada tükürme yasağıyla ilgili rivayetlere getirilen yoruma da katılmak mümkün değildir. Çünkü söz konusu rivayette iddia edildiği üzere sol tarafımıza ya da ceketinizin içine tükürülmesi gerektiği şeklinde bir anlam bulunmamakta, bilakis hadiste tükürme eyleminin insanları rahatsız edecek şekilde yapılması yasaklanmaktadır. Gayri iradî bir durumda ise yani tükürmek zorunda kalındığında, elbisenin sol tarafının içine (başkasına doğru değil), ya da ayakaltına (yani başkası görüp rahatsız olmasın diye ayakla üzerinin toprakla örtülmesi) öğütlenmektedir. Bu ise hapsirirken ağızımızı mendil ya da mendil yoksa sol kolumuzun iç kısmıyla kapatmamız gerektiğine benzer bir tavsiyedir. Her hâlükârda rivayette sol tarafa tükürmenin sünnet olduğu değil, tükürme eyleminin başkasını rahatsız edecek şekilde yapılmasına dair bir yasak söz konusudur.

Hz. Peygamberin bazı söz veya uygulamaları arasında farklılıklar bulunmasını, sünnetin beşerî karakterine bağlamak yerine bir davranışı belletmenin/öğretmenin aşamaları olarak kabul etmek gerekir. Sadakanın çeşitlerini anlatan ve bunu yapamıyorsan şunu, onu da yapamıyorsan bunu yap, hiçbirine gücün yetmezse bari kötülükten uzak durarak insanlara yük olma hadisinde olduğu gibi farklılıklar çoğu zaman muhatabın durumundan kaynaklanmaktadır.

4. Tezin Özgünlüğü

Bütünsel Yaklaşım metodunun klasik usûle nasıl bir katkı yaptığını yazarın kendi kaleminden okumak mümkün olmamaktadır. Çünkü geçerli bir bilgi teorisi olduğuna

55 Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ* (nşr. Muhammed Abdüsselâm Abdüşşâfi), Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1993, s. 80.

inanılmadığı için⁵⁶ tezin klasik hadis usûlüyle bir mukayesesine ihtiyaç duyulmamıştır. Hatta aynı gerekçeyle bu usûle ait istilahlara bile kullanılmamıştır. Bunun yerine tezde olay, gözlemci, aktarıcı, anlatıcı, nesne, grup, kurgu, ortam bilgisi, kuşatıcı doğruluk, birinci anlama düzeyi (*rivâyetü'l-hadis*), ikinci anlama düzeyi (*dirâyetü'l-hadis*) gibi üzerinde herhangi bir anlam birliği olmayan bu metoda özgü yeni terimler kullanılmıştır. Bundan dolayı bu son kısımda tezin geçmiş bilgisi hakkında sağladığı bilginin kesinlik derecesi ve klasik usûlden farklı olarak bir rivayet hakkındaki bilgilerimize nasıl bir katkı yaptığı açısından kısa bir değerlendirilmesi yapılacaktır. Böylece alternatif bir metod olma iddiasındaki tezin özgünlüğü anlaşılmış olacaktır.

Bilindiği üzere klasik bilgi teorisinde geçmiş bilgisi, kesinlik derecesine göre mütevâtir ve âhâd olmak üzere iki kısma ayrılır. Mütevâtir kesin (*yakîni*) bilgiyi, âhâd ise kesinlik derecesi ne olursa olsun mütevâtir dışında kalan her türlü (*zannî*) bilgiyi ifade eder.

Bu taksimde tez mütevâtir kapsamına girmemekte, yazarın da böyle bir iddiası bulunmamaktadır. Zaten o mütevâtiri kabul etmez ve buna sebep olarak da modern bilgi teorisinde buna karşılık gelen bir kavramın olmaması gibi ilginç bir gerekçe gösterir. Ona göre esasında geçmiş bilgisi mümkün değildir,⁵⁷ dilin yapısı gereği, ne kadar sağlam olursa olsun hiçbir metod geçmişteki bir olayı tam olarak aydınlatamaz.⁵⁸ Biz, geçmiş bir olayın ancak yaklaşık bir sûretini öğrenebiliriz. Bunun en güvenilir yolu da isnâdların güvenilirliğini esas almadan, derlenen bütün haberden hareketle kurgulanan olay hakkında bilgi veren *Bütünsel Yaklaşım* metodudur. Zira isnâdın değerlendirilmesiyle edinilen bilgi inanca dayalıdır, bu yüzden öznel; *Bütünsel Yaklaşım*'la elde edilen bilgi ise bilimseldir ve bu yüzden daha nesnel.

Teorik olarak geçmiş bilgisinin mümkün olmadığını, dolayısıyla tevatürün varlığını kabul etmese de yazar, Hz. Muhammed'in varlığı, böyle bir şahsın tarihte gerçekte yaşayıp yaşamadığı, peygamberlik iddia edip etmediği konusunda en ufak bir kuşku duymamakta ve tezini bu kesinlik üzerine bina etmektedir. Şu halde "geçmiş hakkında kesin bilgi elde edilemez" yani "mütevâtir yoktur" demekle öncelikle kendi kendisiyle çelişmiştir. Tezinde önerdiği *Bütünsel Yaklaşım*'ın sağladığı bilgi, mütevâtir kapsamında değildir. Ancak metod hem standart mütevâtirle hem de tevatürün serbest kullanımlarıyla benzerlik arz eder. Bu metod, nesnel bilgi sağlama iddiasında olması, sened değerlendirmelerini ve râvilerin niteliklerini dikkate almaması, bilgiye değer yüklememesi, yani dinî ve dinî olmayan gibi bir ayırıma girmeksizin olgusal bilgiyi esas alması açısından tevatür teorisine oldukça benzemektedir. Tevatürde bilgi râvinin niteliğine göre değil, haberin işitilme sayısına göre oluşur. Bu yüzden râvinin Müslüman veya kâfir oluşuna değil, haberin yeterli derecede işitilip işitilmediğine bakılır. Tevatürde belli bir aşamadan sonra râvilerin sadece nitelikleri değil kendileri de

56 *Bütünsel Yaklaşım*, s. 312.

57 a.g.e., s. 97.

58 a.g.e., s. 67, 77.

belirsizleşir ve tamamen devreden çıkarlar. Eş zamanlı olarak akli muhakeme de devreden çıkar ve biz bilgiyi sadece zihnimizde buluruz. Hz. Muhammed Mekke'de doğmuştur, Medine'ye hicret etmiştir ve orada vefat etmiştir bilgisi gibi. Bundan dolayı mütevâtir, bizatihi bilgi doğuran haber olarak tarif edilir. Tevatür bilgisi kesinlik açısından duyu ve akıl bilgisi gibidir, onlardan farklı olarak bilgi anlık değil tedrici olarak oluşur ama son kertede aynı kesinliği sağlar. Fakat çoğu zaman bilginin oluşum sürecinin farkında olmadığımız için akıl ve duyu bilgisinden farkını anlayamayız. *Bütünsel Yaklaşım* metodunun tevatürden kesin olarak ayrıldığı yer de burasıdır. Haberin doğruluğu için bizatihi haberin kendisinden hareket edilmişse de bilginin oluşumu haberle değil, haber üzerinde yürütülen akli muhakemeyle sağlanmıştır. Akli muhakeme bilginin oluşum anına kadar devam eder ve yine de kesinliğe ulaşamaz. Bu yönüyle *Bütünsel Yaklaşım*, kesin olarak standart mütevâtirden ayrılır.

Teori, rivayetler arasındaki ortak temayı/kadru'l-müşterek yakalamayı hedeflemesi açısından manevi mütevâtire de benzemektedir. Ancak manen mütevâtirle bir şeyin var veya yok olduğu sonucuna varılabilir, detay öğrenilemez. "Hatem cömerttir", "Ali kahramandır" gibi. Bütünsel yaklaşım teorisi ise ortak temayı – tezde buna "ifade" denilmiştir – tespit etmekle kalmıyor, detayları da tespit edip olayı yeniden kurgulama iddiasındadır. Bu yüzden manevi mütevâtirden de farklılaşır.

Teorinin, İbn Hacer'in hadisler arasında tevatürün varlığına dair yorumuna da oldukça benzeşen yönleri bulunmaktadır. İbn Hacer, rivayet tarikleri, râvilerin yalan üzerinde birleşmelerini imkânsız kılan nitelikleri yeterince bilinirse hadis eserlerinde, tevatür tanımına uygun çok sayıda rivayetin bulunabileceği kanaatindedir.⁵⁹ Ancak *Bütünsel Yaklaşım* tarikleri toplamakla yetinmeyip onları yeniden inşa etmeyi hedeflediğinden bu yöntemden de farklılaşmaktadır.

Sonuç olarak *Bütünsel Yaklaşım*'ın sağladığı bilginin, tevatürün dışında kalan her türlü bilgi olarak tarif edilen âhâd kategorisinde olduğu kesindir. Bu kategori içerisinde aynı konudaki rivayetleri bir araya getirerek zayıf hadise kuvvet kazandırması açısından *sahih li-ğayrihiye* benzemektedir. Yazar da teorisini bu mantık üzerine kurduğunu belirtmektedir. Ancak olayı kurgulamakla bu yöntemden de farklılaşmaktadır.

Âhâd yolla elde edilen bilgide öznellik elbette sıfırlanmaz, en iyimser durumlarda bile hata ihtimali mevcut olmaya devam eder. Bu zaten nazarî/düşünsel bilginin özelliğidir. Nitekim tezde de *Bütünsel Yaklaşım* metoduyla ortaya çıkan kurgu ve buna dayalı senaryoların kesin doğru olarak görülemeyeceği özellikle vurgulanmıştır.⁶⁰

Sahih-zayıf olmasına bakmaksızın bir konuyla ilgili gelen bütün bilgileri hesaba katması açısından tez Taberî, Hatîb el-Bağdâdî ve İbn Kesîr gibi âlimlerin metodunu da andırmaktadır. Ancak bu âlimler, topladığı bu bilgiler arasında herhangi bir tercihte bulunmamış, sonuç

59 İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhëtü'n-nazar şerhu Nuhbeti'l-fiker*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye 1989, s. 28.

60 *Bütünsel Yaklaşım*, s. 327.

çıkarmayı okuyucuya bırakmışlardır. Yazarın yaklaşımında ise bilgiler analiz ve terkip edilecek okuyucuya belli bir perspektif dayatılmaktadır. Bu yönüyle söz konusu âlimlerin yönteminden de ayrılmıştır.

Bu değerlendirmeler ışığında *Bütünsel Yaklaşım* teorisinin deneysel verilerin kullanıldığı bazı durumlarda âhâddan daha kesin bilgi ifade etmekle beraber, son tahlilde zannî bilgi ifade ettiği söylenebilir.

Bütünsel Yaklaşım'ın Hadis incelemelerine getirdiği en somut katkı ise, bir rivayetin mevcut bütün kaynaklardaki tariklerini bir araya getirerek geniş bir perspektifle değerlendirme imkânı sunmasıdır. Metodun ikinci aşaması olan rivayet tariklerinin birleştirilerek hadisin yeniden inşası için incelenen örnekler henüz bir genellemeye imkân verecek nitelikte değildir. İki haydut⁶¹ ve Kûsûf Hâdisesi⁶² örnekleri hayli ikna edici ise de bunların ikna ediciliği kurgunun modern bilimlerin verileriyle desteklenmesinden kaynaklanmıştır. Ancak bu örnekler hem muhteva hem de rivayet tekniği açısından zengin bir çeşitliliğe sahip olan bütün hadislerde aynı sonuçların alınacağını göstermeyebilir. Bir rivayet için geçerli olan bir kurgu, başka bir rivayette tamamen farklı sonuçlar verebilir. Ancak özellikle ahkâm ve ibadet konularında uygulanmasının nasıl sonuçlar vereceği merak konusudur.

Bu haliyle metodun hadis rivayetlerine göre daha esnek bir yapıya sahip olan ve yazarın hadis-sünnet anlayışına da uygun olan siyer yazımı için kullanışlı bir metot olduğu kuşkusuzdur. Nitekim *Bütünsel Yaklaşım* ifadesinin, beklendiği üzere bir rivayetin ilgili bütün tariklerini bir arada değerlendirmekten ziyade aslında hadis-siyer bütünlüğünü ifade etmek için kullanıldığı, tezdeki şu ifadelerden de anlaşılmaktadır: “Mantıklı, akılcı ve doyurucu bilgi verebilen sistematik bir siyer kurgusu için merkezde Hz. Peygamber olmak kaydıyla dinî olsun olmasın, sahih ya da mevzu olsun, o dönemle ilgili her türlü kayıt, veri toplanarak muteber bir siyer kurgusu ortaya konulabilir.”⁶³ Böylece itikâd, fıkıh ve sünnetin baskısından (!) kurtarılan hadisler, itinayla mantık ve aklın insafına terk edilmiş olurlar.

Kanaatimizce *Bütünsel Yaklaşım* metodu, önemli bazı katkılarına rağmen klasik usûlden müstağni olmamızı gerektiren alternatif bir metot olarak görülemez. Bu yüzden tezin tevatüre dayalı bir zemin üzerine kurulu dinî anlayışımızda bir değişiklik yapması beklenmemelidir. Âhâd rivayetlere gelince bu metodun tavrı sünnetler ve problemleri rivayetlerin tespitine ve yorumuna yeni açılımlar ve katkılar sağlayacak nitelikte olduğu inkâr edilemez. Ancak klasik usûle göre sahih olarak tespit edilmiş ve uygulamaya esas olmuş herhangi bir hadisin bu metotla yanlışlandığına dair bir örnek bulunmadığı için bu konuda yorumda bulunmak şimdilik zor görünmektedir. Zira metodun teorik boyutunun daha anlaşılır kılınmasına ve uygulanabilirliğinin farklı örnekler üzerinden gösterilmesine ihtiyaç vardır. Bize göre

61 a.g.e., s. 247-309.

62 a.g.e., s. 363-464.

63 a.g.e., s. 187, 188.

yazar sadece belli örneklerden yola çıkarak metodun bütün hadislere uygulanabileceği şeklinde bir genellemeye gitmekte ve klasik usûle alternatif bir metot olarak göstermekte aceleci davranmıştır. Tezde bilgisayar imkânlarının etkin bir şekilde kullanılmış olması, modern bilimlerin verilerinden yararlanılmış olması hadis araştırmalarında ufuk açıcı nitelikte diğer bazı önemli katkılardır.



Buhari'nin Cerh-Ta'dil Metodu Adlı Eser Üzerine

Muhammed Enes TOPGÜL*

Ülkemizde cerh-ta'dil sahası ile ilgili çalışmaların istenilen kemmiyet ve keyfiyette olmadığı ehlinin malumudur. Özellikle hicrî 2. asırdaki cerh-ta'dil faaliyetleri 2010'lardan sonra daha derinlikli bir tarzda ele alınmaya başlanmış, bu ilmin zirve şahsiyetlerinin faaliyetlerini sürdürdüğü hicrî 3. asır ise şu ana kadar ciddi herhangi bir çalışmaya konu olmamıştır. Bu dönem münekkitleri tekil olarak ve özellikle bazı eserleri çerçevesinde incelenebileceği gibi cerh-ta'dili yapma tarzları, bu bilgileri öğrenme ve aktarma süreçleri gibi daha üst bir zaviyeden de ele alınabilir. Yahya b. Maîn, Ali b. el-Medîni, Ahmed b. Hanbel gibi münekkit âlimlerin cerh-ta'dil metotları etraflıca incelenmemişse de onların talebesi tabakasındaki Buhârî'yi bir cerh-ta'dil âlimi olarak tasvir etmeyi hedefleyen bir çalışma doktora tezi olarak hazırlanmış ve neşredilmiştir: Mustafa Taş, *Buhari'nin Cerh-Ta'dil Metodu*. Gerçekten de iddialı ismi ve hacmi ile Taş'ın çalışması Buhârî'nin cerh-ta'dil metodunu tasvir etmeye talip olması bakımından hayli heyecan uyandırıcıdır. Onun bu yükün altından ne oranda kalkabildiği ise bu yazının konusunu teşkil etmektedir.

Taş'ın çalışması üç bölümden oluşuyor. Birinci bölüm Buhârî'nin ilmî şahsiyeti ve ricâl ilmindeki yerine tahsis edilmiş. Yazar bu çerçevede onun ricâle dair eserlerini tanıtıyor.¹ İkinci bölüm "Buhârî'nin Cerh-Ta'dil Metodu" başlığını taşıyor. Yazar burada cerh-ta'dil ilmi hakkında bilgiler sunup Buhârî'nin cerh-ta'dil metoduna ve onun kullandığı cerh-ta'dil lafızlarına yer veriyor.² Son bölüm ise Buhârî ile diğer münekkitlerin karşılaştırılmasına ayrılmış. Bu bölümde Buhârî'nin görüşleri, kendisinden önceki münekkitlerin yanı sıra çağdaşı ve sonrasındaki âlimlerle de karşılaştırılıyor.³ Çalışma sonuç kısmıyla ve eserde işlevsel kulanamayan hacimli bir ekler faslıyla sona eriyor.⁴

Mustafa Taş çalışmasına *Buhari'nin Cerh-Ta'dil Metodu* adını vermişse de ilginç bir şekilde eser boyunca Buhârî'nin herhangi bir râviyi tenkit süreci ve metodu hakkında bilgi sunmaz. Bu durum eserde cerh-ta'dil âlimlerinin bir râvi hakkında yargıya varma süreçleri yani nasıl bir metot işlettikleri ve ne tür bir eylemde bulduklarına dair bilgi verilememesinin tabii bir sonucu gibidir. Eserdeki ikinci temel sorun ise Buhârî'nin cerh-ta'dil metodunu ele almayı hedefleyen ikinci bölümün kurgusudur. Yazar öncelikle Buhârî'nin

* Arş. Gör. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı, enes.topgul@marmara.edu.tr
Orcid No: 0000-0003-3077-2610

1 Mustafa Taş, *Buhari'nin Cerh-Ta'dil Metodu*, Ankara: Gece Kitaplığı, 2016, s. 15-73.

2 Taş, *a.g.e.*, s. 109-339.

3 *a.g.e.*, s. 341-431.

4 *a.g.e.*, s. 489-594.

cerh-ta'dil metodunu incelerken anakronik bir yanlışa düşerek müesses usûldeki metâin-i aşereyi merkeze alıp Buhârî ve öncesindeki münekkitlerin değerlendirmelerini bu zaviyeden ele almış, bundan dolayı da pek çok konuda kritik yanlışlar yapmış, birçok boşlukla karşılaştırmıştır. İkinci olarak Buhârî'nin kullandığı cerh-ta'dil lafazlarını inceleyerek onun metodu hakkında bir sonuca varmaya çalışmış ancak burada da gerek istilahların gelişim sürecini dikkate almadığı gerekse Buhârî'nin kullanımlarını etraflıca tetkik edemediği için Buhârî'nin cerh-ta'dil metodu yani bir râvinin cerh veya ta'dil edilme tarzı ve süreci hakkında herhangi bir şey söyleyememiştir. Çalışmanın son bölümünde yapılmaya çalışılan karşılaştırmalar ise çoğu zaman her bir münekkidin özel bağlamını ve dönemini dikkate almak yerine hesabı verilmemiş bir kronolojiye dayanmaktadır. Ancak burada da örneklerin seçimi problemi ciddi bir handikap olarak durmaktadır.

Yazar çalışma metoduna dair karşılaştırmalar yapacağını⁵ ve “dökümanter (belgeye dayalı) ve karşılaştırmalı bir metodu takip” edeceğini söylese⁶ de burada çalışmanın temel tezinin hangi metodik araçlarla ortaya konulacağı, bunun nasıl yapılacağı gibi hususların açıklanması beklenirdi. Gerek Buhârî'nin farklı hedeflerle kaleme aldığı metinlerindeki değerlendirmelerini gerekse farklı dönemlerde yaşayan münekkitlerle onun yorumlarını karşılaştırmanın tek başına bir metod olmadığı açıktır. Hangi esasa göre sıraladığını belirtmese de yazar, Buhârî hakkındaki çağdaş çalışmaları tanıtır⁷ ve Buhârî'nin *Duafâ*'sı ile diğer duafâ literatürünü karşılaştırarak cerh-ta'dil ilminin duafâ müellifleri ve edebiyatı üzerinden geçirdiği farklılaşma ve benzerlikleri tespit etmeye çalışmasının eseri diğer araştırmalardan farklı kıldığını söyler.⁸ Bu kısımda özellikle Buhârî'nin değerlendirdiği râvilerin, *Sahih*'te yer alıp almadığına bakıldığı ısrarla dile getirilir.⁹ Hâlbuki burada mesele Buhârî'nin o râvinin rivayetine yer verip vermemesi değil, hangi amaçla yer verdiği veya vermediğidir. Yazarın bazı ifadeleri, çalışmada konu edilmeyen râvi hakkında yargıya varma sürecine dair işaretler taşır. Nitekim Buhârî'nin *et-Târîhu'l-kebir*'deki (bundan sonra *TK*) rivayetleri “örnek olsun” diye zikrettiğini¹⁰ söyleyen yazar devamla “Buhârî birçoğu illetli merfû, mürsel, munkatı' hadis zikreder” der.¹¹ Bu durumda yazara Buhârî'nin kastının hadisi sadece örnek olarak zikretmek mi yoksa ilgili rivayet üzerinden râvi hakkında bir yargıya varmak mı olduğu sorusu sorulmalıdır.

Yazarın *TK* ile ilgili tasvirî nitelikteki bazı ifadeleri de sorunludur. Örneğin o çağdaş çalışmalardan hareketle “İbn Ebî Hâtim'in, eserinde Buhârî'nin *et-Târîhu'l-kebir*'ini örnek

5 a.g.e., s. 3.

6 a.g.e., s. 14.

7 a.g.e., s. 7 vd.

8 a.g.e., s. 11.

9 a.g.e., s. 8, 10, 10a.

10 a.g.e., s. 36.

11 a.g.e., s. 37.

alarak onu takip ettiğini” söyler.¹² Hâlbuki doğrudan İbn Ebî Hâtim’in *Takdime*’sine gidilse *el-Cerh ve’t-ta’dîl*’in yazım süreci hakkında doğrudan ve daha isabetli bilgiler edinebilirdi. Yazarın s. 42’deki ifadeleri Buhârî’nin ricâle dair eserlerinde her bir râvinin “isim, nesep, künye ve lakapları, doğum ve vefat tarihleri, şehirleri, siyasi ve itikadi görüşleri”ne yer verdiğini ihsas ettirir, ancak eserlerde böyle muttarit bir tutum yoktur. “Buhârî’nin ricâle ilgili kitapları hadislerin illetleri, râvilerin kimlik ve cerh-ta’dîl bilgileri ve hadisler hakkında verilen birçok hükmü ihtiva ettiği gibi önemli sayıda dil, tarih ve fıkıh malumatını da ihtiva etmektedir” ifadelerinde de durum aynıdır.¹³ “Buhârî’nin zikredilen eserlerinde, râvilerin adâlet ve zabt bakımlarından bir kusurları tespit edildiğinde bunların kaydedildiği görülmektedir” ifadeleri de sorunludur.¹⁴ Çünkü *TK*’da değerlendirilen râvi sayısı ortadadır. Kaldı ki yazar *TK*’nın mahiyeti konusunda net bir yargıya varamadığı için eserde birtakım râviler hakkında cerh-ta’dîl yapılmamasını problem edip çözmeye çalışır ve Buhârî’nin bütün râviler hakkında değerlendirme yapmayan münekkitlerden biri olarak kabul edilebileceğini söyler.¹⁵ Eserinin daha başka yerlerinde ise Buhârî’nin değerlendirmedeği halde rivayetine *Sahîh*’te yer vermediği râviler üzerinden çıkarımlarda bulunur. Taş, Buhârî’nin *TK*’da yedi yüze yakın râvi hakkında değerlendirmede bulunmasından hareketle onun *TK*’daki bu yedi yüz râviyi *ed-Duafâü’l-kebir*’e almış, daha sonra bu eseri ihtisar ederek *ed-Duafâü’s-sagîr*’i oluşturmuş olma ihtimalinden bahseder.¹⁶ Ancak Buhârî *TK*’da mezkûr râviler hakkında daima eleştirileri kaydetmediği için bu ihtimal zayıftır.

Eserin en sorunlu yanlarından biri müesses usûldeki şablonun erken dönem bir metne uygulanması çabasıdır. Bu anakronik tavır yazarı Buhârî’nin konuşmadığı alanlardaki görüşlerini ortaya koymak durumunda bırakmıştır.¹⁷ Özellikle akıl-baliğ olmak¹⁸ veya takva ve mürüvvetin râvilerde aranması¹⁹ bu duruma örnek verilebilir. Kaldı ki yazar da Buhârî’nin bu son konuda açıklamasının olmadığını söyler.²⁰ Buna rağmen yazarın mürüvvet açısından eleştirilen bazı râvilerin durumunu Buhârî açısından ele almaya çalışıp *Sahîh*’e ve rical metinlerine gitmesi oldukça ilginçtir. Hâlbuki Şu’be tarafından bu açıdan eleştirilen râvilerin rivayetlerini alması²¹ Buhârî’nin zihninde böyle bir meselenin olmadığını açıkça gösterir. Bundan sonraki örnekler ve yorumlar da ileri düzeyde tekellüf barındırır.²² Mezkûr problem yazarın “Râvinin fısıkiyla ilgili olarak Buhârî’nin herhangi bir değerlendirmesi tespit

12 a.g.e., s. 40.

13 a.g.e., s. 73.

14 a.g.e., s. 97.

15 a.g.e., s. 57.

16 a.g.e., s. 68.

17 a.g.e., s. 109 vd.

18 a.g.e., s. 112-5.

19 a.g.e., s. 115-6.

20 a.g.e., s. 116.

21 a.g.e., s. 116.

22 a.g.e., s. 117-8.

edilememiştir” şeklindeki ifadelerinde de görülür.²³ Dolayısıyla burada söylenmesi gereken şey Buhârî'nin hadise ehliyet meselesini merkeze aldığıdır. Söz konusu anakronik yaklaşım râvinin zabtı ile ilgili tetkikler için de geçerlidir. Örneğin yazarın fartu'l-gafle ile kesretü'l-galati Buhârî'nin nasıl tefrik ettiğini izah etmesi beklenirdi.²⁴

Ehl-i bid'atten hadis rivayetine ayrılan kısım,²⁵ pek çok sorun içerir ve hiçbir tarihi sürece ve coğrafi farklılığa atıf yapmaz. Yazar sebebi tayin edilemeyen bir şekilde Kaderlilik ve Mu'tezililik ithamlarını ayrı ayrı değerlendirir,²⁶ Şiilikle ilgili ifadelerinde tarihi süreci ve bu süreçlerle farklılaşan kavramları tayin ve tahlil edemez. Bu kısımda teknik bazı problemler de dikkat çeker. Nitekim yazar örnek seçimiyle ilgili muttarit bir tutum belirlemez ve bazen 8-10 bazen 2 râvi zikreder. Örneğin bazı meşhur Mu'tezilî râviler hakkında görüş serdedir.²⁷ Tablolardaki verilerin sunumunda bir standart yoktur. Lafızların bazen Arapçası bazen Türkçesi verilir.²⁸ Öte yandan bu kısımda taraması yapılan kavramlar da belirtilmez. Örneğin Şiî râvileri arama kriterlerini tespit etmediği için yazar alternatif lafızları hiç gündeme almamış, bundan dolayı Buhârî'nin muhtârî, sebebi, alevî vb. dediği 5 râviyi gözden kaçırmış ve onun bu açıdan tenkit ettiği sadece 2 râvi bulabilmiştir.²⁹ Kaldı ki başkaları tarafından Şiî eğilimli oldukları belirtilen râvileri Buhârî'nin ele alış şekli incelenirken de râvi seçim kriteri belirtilmemiştir (s. 183 vd.). Yazarın değerlendirme sadedinde dile getirdiği “Bu veriler çerçevesinde Buhârî'nin Şiî olmakla tenkit edilen bir kısım râviler hakkında hicrî ikinci asır münekkitlerinden bazılarının Ehl-i bid'at olma dışındaki değerlendirmelerinden ihtisar amaçlı tercih ettiği rivayeti naklettiği ve buna uygun olanlardan *el-Câmi'û's-sahîh* ya da diğer eserlerinde çeşitli şekillerde rivayet ettiği söylenebilir” şeklindeki ifadeleri³⁰ ile ne demek istediği ise anlaşılamadığı gibi, “Buhârî'nin bid'at ehlinden rivayeti ile ilgili olarak şunlar söylenebilir: Şayet râvinin bid'ati sabit ise küfre götürücü değildir. Çoğunluk olarak Buhârî'nin râvileri dâî değildir, dâî olsa bile onların bu fiilinden tevbe ettiği ifade edilmiş ya da bu râvi güvenilir kabul edilmiştir” şeklindeki beyanları da Buhârî'nin tutumunu kesinlikle yansıtmaz.³¹ Yazarın Buhârî'nin Ehl-i bid'at olmakla tenkit edilen bazı râvilerini, niçin tenkit edildiklerini ve bu tenkitlere yönelik değerlendirmeleri incelediği kısım da gereksiz gibidir.³² Zira çalışmanın amacı Buhârî'nin münekkitliğidir ve ayrıca bu kısım *Hedyû's-sâri* üzerine herhangi bir şey koymamaktadır. Son olarak yazarın *Sahîh*'te adalet ve zabt açısından

23 a.g.e., s. 128.

24 a.g.e., s. 219-221.

25 a.g.e., s. 140 vd.

26 a.g.e., s. 161 vd., 176 vd..

27 a.g.e., s. 177 vd. Farklı konularda râvi seçim kriterlerini tasrih etmediği diğer yerler için bk. s. 347-9, 354, 364, 387.

28 Mesela bk. a.g.e., s. 188-9.

29 a.g.e., s. 181-2.

30 a.g.e., s. 184.

31 a.g.e., s. 192.

32 a.g.e., s. 196-211.

tenkit edilen râvileri ele alırken paragraf başında 85, paragrafın sonunda ise 80 râviden bahsetmesi bir dikkatsizliğin sonucu olmalıdır.³³

Çalışmanın ikinci bölümünün üçüncü kısmında Buhârî'nin kullandığı cerh-ta'dîl lafızları işlenir. Ancak buradaki lafızların neye göre dizildiği belli değildir.³⁴ Yazar delaletleri farklı olmasına rağmen “fî hadîsîhî ba'du menâkîr”, “indehû menâkîr” lafızlarını münkeru'l-hadîs'in farklı şekilleri olarak tasvir eder³⁵ ve tek bir örnekten hareketle “indehû menâkîr” ile münkeru'l-hadîs'in aynı anlamda kullanıldığını söyler.³⁶ Hâlbuki bu yargı isabetli değildir. Nitekim s. 273'te Buhârî'nin münkeru'l-hadîs kavramının yanında kullandığı kavramlara dair söylenenler de bu kavramların delaletlerinin farklı olduğunu ortaya koyar. Öte yandan yazara göre Buhârî *ed-Dua'fâ*'da 81, *et-Târihu's-sagîr*'de 87 râvi hakkında münkeru'l-hadîs kavramını kullanmıştır. *TK*'da ise 182 râviyi bu şekilde nitelemiştir. Yazar buradan hareketle *TK*'da 100 kadar farklı râvi hakkında bu lafzın kullanıldığını söyler.³⁷ Ancak hem buradaki râvilerin aynı râviler olma ihtimali hem de lafzın diğer kullanımları dikkate alınmamıştır.

Buhârî'nin kullandığı diğer pek çok ıstılahta da bazı sorunlar dikkat çeker. “Fîhi nazar” kavramının hicrî 1. asırda kullanılmadığını tespit eden (!)³⁸ yazar kavramın diğer kullanımlarını derinlemesine tetkik edemez, kavramın aslı hali olan ve rivayetinden dolayı râviyi tenkit etme tavrını yansıtan “fî ehâdisihî nazar” ifadesi üzerinde durmaz. Öte yandan yazar Buhârî'nin “fîhi nazar” dediği râvilerin önceki münekkitler ve onun hocaları tarafından tenkit edilmediğini söylese de³⁹ kendi verdiği tabloya göre Yahya'nın iki (no. 6, 7), Afân'ın bir (no. 6) tenkidi söz konusudur. Sadûk lafzı değerlendirilirken,⁴⁰ s. 331'de zikredilen sadûk-hâfız kavramı anılmamıştır. Ayrıca yazar sadûk kavramının farklı kullanımlarını netleştirememiş gibidir.⁴¹ Zira mesele Buhârî'nin bid'atçı oldukları gerekçesiyle râvileri bu şekilde nitelemesi değil, onların dindarlıklarını ve hadisçilik seviyelerini bu kavramla ifade etmesinden ibarettir.

Yazar önceki münekkitlerin Buhârî'ye kaynaklıklarını tartışır ve birtakım rakamlar verir. Nitekim Buhârî'nin Şu'be'den tek bir ta'dîl aktardığını söyler.⁴² Hâlbuki *TK*'da ondan daha

33 a.g.e., s. 256.

34 a.g.e., s. 261 vd.

35 a.g.e., s. 264.

36 a.g.e., s. 265.

37 a.g.e., s. 265.

38 a.g.e., s. 285.

39 a.g.e., s. 291.

40 a.g.e., s. 324-8.

41 a.g.e., s. 325, 328.

42 a.g.e., s. 345, *TK*, VIII, 23.

başka nakiller de vardır.⁴³ Benzeri bir durum dört ta'dil,⁴⁴ dokuz cerh değerlendirmesi olduğu söylenen İbn Uveyne⁴⁵ için de geçerlidir. Bu durum kitap boyunca verilen rakamlara ihtiyatla yaklaşılması gerektiğini gösterir.

Eserde münekkit bilginlerin değerlendirmelerini içeren tablolardaki veriler de zaman zaman yazar tarafından isabetli olarak okunamamış ve yorumlanamamıştır. Daha önce zikredilen Yahya ve Affân örneklerinin⁴⁶ yanı sıra yazar Buhârî'nin Şu'be ile tek ihtilafından bahsetse de⁴⁷ 7 no'lu râvi de ihtilaflıdır. Öte yandan o "Buhârî'nin herhangi bir değerlendirmede bulunmadığı râvilerden rivayet durumunun Yahya b. Maîn'in değerlendirmeleriyle genel olarak uyum içinde olduğunu söyleyebiliriz" der.⁴⁸ Ancak 15 örnek râvinin 4'ü ihtilafli iken Buhârî, Yahya'nın ta'dil ettiği 3 râvinin rivayetini almamıştır. Yazar İbnü'l-Medîni-Buhârî arasında ihtilaf yok dese de 5 ve 13 no'lu râvilerde farklılıklar vardır.⁴⁹ Nitekim yazar bu görüşünden birkaç sayfa sonra döner.⁵⁰ Ahmed ile Buhârî'nin uyumundan bahsedip bir râviyi istisna eder (no. 10).⁵¹ Hâlbuki iki münekkidin 22 no'lu râvide de kanaatleri farklıdır. Yazar değerlendirme sadedinde "Buhârî'nin de münekkit olan hocalarına talebelik yaptığı dikkate alınırsa hicrî ikinci asır cerh-ta'dil ilminin hicrî üçüncü asra intikalinin hoca-talebe ilişkisi şeklindeki bir bağ ile gerçekleştiği söylenebilir" der.⁵² Bir diğer yerde ise bu örtüşmeyi cerh-ta'dilin sistemli hale gelmesi ile de izah eder.⁵³ Ancak hem mezkûr geçişkenliği gösteren açık atıfların sayısı hayli az olduğu hem de sistemleşmenin mahiyeti açıklanmadığı için münekkit bilginlerin benzeri bir metodu işleterek yakın yargılara vardıklarını düşünmek daha doğru olacaktır.

Eserin çoğu yerinde çalışılan konuya dair net bilgiler verilemez. Nitekim yazar *TK*'daki rivayet sayısı için bir yerde "2500'e yakın" derken,⁵⁴ bir diğer yerde "210 sahih, 370 hasen, 399 zayıf, değerlendirilmeyen 147, bir uydurma" *merfû* hadisten bahseder⁵⁵ ki buradaki rakamın yekûnu 1127'dir. Merfû olmayan rivayetlerin mahiyeti hakkında ise bilgi yoktur. Hâlbuki kitabı baştan sona gözden geçirmesi ve erken devir tenkit üslûbunun râvi-rivayet ilişkisine dayandığını bilmesi gereken araştırmacının, her bir rivayeti tek tek sayması ve sevk edilme hedeflerini tespit etmesi beklenirdi. s. 97'de durum daha çetrefilli bir hal alır. Zira

43 bk. *TK*, II, 219; VI, 118; VIII, 198.

44 *a.g.e.*, s. 345, yazarın kaçırdığı bazı değerlendirmeler için bk. *TK*, I, 40, 146, 333; II, 58, 284; III, 515.

45 *a.g.e.*, s. 343, kaçırdığı bir değerlendirme için bk. *TK*, II, 189.

46 *a.g.e.*, s. 324-8.

47 *a.g.e.*, s. 349.

48 *a.g.e.*, s. 390.

49 *a.g.e.*, s. 394.

50 *a.g.e.*, s. 396.

51 *a.g.e.*, s. 400.

52 *a.g.e.*, s. 386.

53 *a.g.e.*, s. 403.

54 *a.g.e.*, s. 36.

55 *a.g.e.*, s. 37, dp. 145, bir Arap tezine atıfla.

yazar burada “Sika olduğunu belirttiği veya zayıflığına dair bir şey söylemediği râvilerin sayısı ise on bir binden fazladır. Buna karşılık, tenkit ettiği hadis sayısı *dört binden fazla olup* hadisleri hakkında...” der. Buhârî'nin üç eseri çerçevesinde doktora tezini hazırlayan yazar kaç râvi hakkında vefat tarihi verildiğini söyleyemez.⁵⁶ Buhârî'nin *TK*'sında yedi yüze yakın râvi hakkında değerlendirmede bulunduğunu belirtse⁵⁷ de net bir rakam veremez; ancak dipnotta Aclân'ın 617 cerh, 149 ta'dil edilen, toplamda 766 râvi tespit ettiğini söyler. “Mihne sürecinde yaşananların en büyük etkisinin cerh ve ta'dil ilmi üzerinde olduğu ifade edilmiştir” diyen yazar burada da net bilgiler veremez.⁵⁸ Yazara göre “fihî nazar” tabiri yüze yakın râvi için kullanılmıştır.⁵⁹ Ancak yine net bir rakam yoktur.

Eser boyunca birtakım bilgiler tartışılmadan sunulmuştur. Örneğin *el-Câmi'u's-sahîh*'i Buhârî'den doksan bin kişinin dinlediğine dair Firebrî'ye nispet edilen ifade,⁶⁰ Buhârî hakkındaki mübalağalı övgüler,⁶¹ iki yüksek lisans tezine istinaden verilen ve aslında gerçeği yansıtmayan rakamlar⁶² ve İbn Abbâs'dan mugaffel râvi ile ilgili yapılan alıntı tartışılmadan sunulur.⁶³

Çalışmada hadis tarihi ile ilgili birtakım problemler de dikkat çeker. Örneğin yazarın *Sahîh*'in yazımını “sahihlerin seçilmesi, kullanışlı eser” gibi enteresan ifadelerle izaha çalışıp⁶⁴ sahîh türünün müstakilleşmesini icbâr eden sosyal, siyasi ve ilmî şartları görmezden gelmesi düşündürücüdür. Yazarın İslâmî ilimler ve hadis tarihi bakımından sorunlu ifadelerine örnek olarak Hz. Peygamber ve sahâbe döneminde cerh-ta'dil ilminden bahsetmesi,⁶⁵ “Buhârî, râvinin Ehl-i sünnet akîdesinde olmasına önem vermiş...” demesi,⁶⁶ *Sahîh*'in yazıldığı dönemde “Şîa mezhebi” diye bir şeyden bahsetmesi⁶⁷ ve “Hişâm b. Hakem gibi Şîi âlimler” tarzında ifadeler kullanması⁶⁸ da zikredilebilir. Öte yandan Taş'ın bazı ifadeleri, oldukça maruf kimi hadis âlimlerini tanımadığını düşündürür. Mesela o, Sa'dî nisbesinin tıpkı Cûzcânî nisbesi gibi Ebû İshak İbrahim b. Ya'kûb'a ait olduğundan habersiz gibidir. Zira bu âlimi tabloların kimisinde Cûzcânî,⁶⁹ kimisinde ise Sa'dî⁷⁰ olarak anar. Hatta bir adım daha atıp aynı

56 a.g.e., s. 44-5.

57 a.g.e., s. 68, krş. s. 97.

58 a.g.e., s. 105.

59 a.g.e., s. 289.

60 a.g.e., s. 20.

61 a.g.e., s. 26.

62 a.g.e., s. 190-1.

63 a.g.e., s. 222.

64 a.g.e., s. 253.

65 a.g.e., s. 79.

66 a.g.e., s. 145.

67 a.g.e., s. 180.

68 a.g.e., s. 101.

69 a.g.e., s. 289.

70 a.g.e., s. 292.

cümle içerisinde hem Cûzcânî hem de Sa'dî'nin kanaatini art arda aktarır.⁷¹ Benzeri bir durum Amr b. Ali el-Fellâs için söz konusudur. Yazarın, münekkit âlimlerin kanaatlerini zikrederken bu ismi makul bir kronolojiye oturtamaması⁷² böyle bir intiba doğurmaktadır.

Eserin hacmini gereksiz yere artıran bir husus ise yazarın ihtiyaç olsun olmasın neredeyse her zaman birtakım ibtidai bilgiler verme konusundaki gayretkeşliğidir. Örneğin hadis sahasındaki bir doktora tezinde mu'an'an,⁷³ sahâbî,⁷⁴ müstemli,⁷⁵ zayıf,⁷⁶ cerh,⁷⁷ adalet,⁷⁸ akıl ve buluğ,⁷⁹ takva,⁸⁰ yalan,⁸¹ müsnid,⁸² gayru sika⁸³ gibi kavramları, çoğu zaman kök anlamlarından hareketle tanımlamanın hiçbir faydası yoktur. Aynı durum mihne,⁸⁴ Mürchie,⁸⁵ Mu'tezile⁸⁶ ve Şia⁸⁷ kavramları için de geçerlidir. Daha genel olarak cerh-ta'dil ilmine,⁸⁸ cerh-ta'dilin gerekliliğine⁸⁹ ve zabta ilişkin izahlar⁹⁰ da tamamen gereksizdir.

Yazının bundan sonraki kısmında eserdeki bazı maddi hatalara temas edilebilir. Bu noktada ilk olarak tercüme hataları ile konuya giriş yapılacak ve eserdeki tercüme hatalarına üç örnek verilecektir. Yazar, "Nesebi zikretmesine örnek olarak Buhârî, Muhammed b. Nîl el-Fihri'nin nesebinin Yahya b. Bükeyr'den olduğunu ifade etmiştir" dese de⁹¹ Buhârî'nin ifadesinin yazarın söylediği şeyle herhangi bir ilgisi yoktur. Buhârî "محمد بن النیل الفهری نسبة یحیی" "بن بکیر" yani "Muhammed b. en-Nîl el-Fihri. Onun "el-Fihri" şeklindeki nisbesini Yahya b. Bükeyr [ö. 231/845] zikretmiştir" der.⁹² Kaldı ki Muhammed b. en-Nîl, Buhârî'nin yer verdiği rivayete göre tâbiûn tabakasındandır yani onun nesebinin Yahya'dan olma ihtimali yoktur. Yazar bir diğer yerde "Ancak halifelerin işlerinden bazılarında dâhil oldukları için zâid

71 *a.g.e.*, s. 314, dp. 1723.

72 *a.g.e.*, s. 298, 314 dp. 1723.

73 *a.g.e.*, s. 49.

74 *a.g.e.*, s. 50.

75 *a.g.e.*, s. 53, dp. 243.

76 *a.g.e.*, s. 63.

77 *a.g.e.*, s. 75.

78 *a.g.e.*, s. 109.

79 *a.g.e.*, s. 112.

80 *a.g.e.*, s. 115.

81 *a.g.e.*, s. 120.

82 *a.g.e.*, s. 128.

83 *a.g.e.*, s. 317, dp. 1740.

84 *a.g.e.*, s. 100.

85 *a.g.e.*, s. 146.

86 *a.g.e.*, s. 176.

87 *a.g.e.*, s. 179.

88 *a.g.e.*, s. 75 vd.

89 *a.g.e.*, s. 80.

90 *a.g.e.*, s. 216-7.

91 *a.g.e.*, s. 44.

92 *TK*, II, 250.

hadislerinin terkedildiği söylenmiştir⁹³ gibi anlaşılması hayli zor bir cümle kurar. Hâlbuki Buhârî'nin ifadesi “وعابه زائدة لدخوله في شيء من أمر الأمراء” şeklindedir. Yani Zâide b. Kudâme ilgili râviyi birtakım siyasî irtibatlarından dolayı ayıplamıştır. Son bir örnek olarak yazarın “Bir başka örnekte Buhârî, Rebiâ b. Abbâd ed-Düeli'ye İbn Abbâd da denildiğini sadece Abbâd denilmesinin sahih olmadığını belirtmiştir” şeklindeki ifadeleri zikredilebilir.⁹⁴ Yazarın metni anlamadığı açıktır. Zira Rebiâ b. Abbâd'a İbn Abbâd demek problem olmadığı gibi Abbâd denilince de râvi kastedilmiş olmamaktadır. Hâlbuki mesela Ebû Nuaym'ın *Ma'rifetü's-sahâbe*'sine bakılsa buradaki meselenin râvi adının okunuşu ile ilgili olduğu, bu çerçevede râviye “İbn Ayyâd” mı, “İbn Ubâd” mı yoksa “İbn Abbâd” mı denileceğinin tartışıldığı görülebilirdi. Yazarı burada hataya sevk eden husus, matbu nüsha yerine Şamile programındaki nüsha ile yetinmesi olmuş gibidir. Zira eserin matbu nüshasındaki ifade “ويقال ابن عباد، ولا يصح عباد” iken, Şamile versiyonunda “ويقال ابن عباد، ولا يصح عباد” şeklinde kaydedilmiştir.

Hadis sahasında kaleme alınan bir doktora tezi olmasına rağmen Taş'ın metninde çok sayıda râvi adı okuma hatası yer alır. Bu tarzdaki 50 kadar hataya örnek olarak Nadr b. Sümeyl'in Nadr b. Şemîl,⁹⁵ Duba'ın Dubey'â,⁹⁶ Yahya b. Abdülhamîd'in Yahya b. Abdulhameyd,⁹⁷ İsmail b. Sümeyl'in İsmâil b. Semi,⁹⁸ Ubeydullah b. Humrân'ın Ubeydullah b. Himrân,⁹⁹ Saîd b. Huseym'in Saîd b. Hasyem,¹⁰⁰ Rüseyd el-Heceri'nin Reşid el-Hicrî,¹⁰¹ Cilâs b. Amr'ın Cülâs b. Amr,¹⁰² Kehmes b. el-Minhâl'in Kühmüs b. el-Minhâl¹⁰³ olarak yazılması zikredilebilir.

Eserde dikkat çeken bir diğer aksaklık râvilerin vefat tarihlerinde görülen sorunlardır. Örneğin Muhammed b. Selâm el-Bikendi'nin vefatı s. 16'da 227/841 s. 20'de ise 225/839, Yahya b. Sâlih el-Vuhâzî'nin vefatı s. 189'da 222/837, s. 197'de ise 222/836 şeklinde kaydedilmiştir. Ubeydullah b. Musa'nın vefatı 212/827 değil¹⁰⁴ 213/828, Ali b. el-Medîni'nin vefatı 235/849 değil¹⁰⁵ 234/848-9, Yahya el-Kattân'ın vefatı 197/813 değil¹⁰⁶

93 a.g.e., s. 215.

94 a.g.e., s. 44.

95 a.g.e., s. 135.

96 a.g.e., s. 186.

97 a.g.e., s. 300.

98 a.g.e., s. 337, dp. 1899.

99 a.g.e., s. 338, dp. 1902.

100 a.g.e., s. 345.

101 a.g.e., s. 405.

102 a.g.e., s. 405, 408, 420.

103 a.g.e., s. 416, 428.

104 a.g.e., s. 30.

105 a.g.e., s. 30.

106 a.g.e., s. 76.

198/813, Evzâî'nin vefatı 158/775 değil¹⁰⁷ 157/774, Saîd b. el-Müseyyeb'in vefatı 93/711 değil¹⁰⁸ 94/713, Ma'mer b. Râşid'in vefatı 152/778 değil¹⁰⁹ 153/770, Amr b. Dînâr'ın vefatı 136/744? değil¹¹⁰ 126/744? olmalıdır.

Yazarın kaynak kullanımında birtakım sorunlar vardır ve bunların bazıları klasik bir bilgi için muahhar veya çağdaş kaynakların kullanılmasına dairdir. Nitekim Yahya b. Maîn'in görüşleri Ukaylî ve Zehebî'den,¹¹¹ Ahmed'in mihnesi İbnü'l-Esir'den,¹¹² Buhârî'nin ifadesi Leknevî'den,¹¹³ hadis ilmindeki rivayet-dirayet ayrımı Türkçe kaynaklardan,¹¹⁴ Firebrî'nin Buhârî'den *Sahih*'i iki kez dinlediği bilgisi¹¹⁵ ve İbn Hacer'in¹¹⁶ veya Nevevî'nin¹¹⁷ ifadeleri çağdaş kaynaklardan verilir. Çalışmada Tirmizî'nin naklettiği *el-İlelü'l-kebir* metninden bahsedilse de,¹¹⁸ burada 129 râvinin cerh edildiği bilgisi çağdaş bir kaynaktan aktarılır.¹¹⁹ Öte yandan basılmış bazı çalışmaların tez versiyonlarına gidilmiş,¹²⁰ klasik kaynakların çevirilerine başvurulmuş,¹²¹ bazı çağdaş çalışmalar gözden kaçmıştır.¹²² Son olarak bazı kaynaklardaki hatalar aynen tekrar edilmiştir. Nitekim yazar *Tecrid-i Sarîh*'ten alıntı yapar.¹²³ Naim Bey'in burada "Ebû Hassân" diye doğru olarak kaydettiği râviyi "Ebû Hasan" diye kaydeder. Onun verdiği hatalı "117" tarihini "117/735" şeklinde sunar. Hâlbuki râvinin vefatı hicrî 130'dur.

Kaynaklarla ilintili bir diğer problem bilgi için atıf yapılan yerde o bilginin yer almamasıdır. Örneğin s. 44, dp. 185'te verilen kaynak *TK*, III, 245 değil *TK*, III, 280; s. 48, dp. 212'te verilen kaynak *TK*, II, 244 değil *TK*, III, 264 olmalıdır. s. 52, dp. 234, dp. 235, dp. 238'te atıf yapılan yerlerde ilgili bilgiler yer almaz. Yazar İbn Cüreyc ve Avf b. Ebî Cemîle'yi Osman b. el-Heysem'in hocaları arasında zikredip kaynak olarak *TK*, VI, 256'yı gösterir.¹²⁴ Ancak kaynakta İbn Cüreyc'in yanında hoca olarak İmrân b. Hudayr ve Hişâm b. Hassân'ın isimleri yer

107 *a.g.e.*, s. 93.

108 *a.g.e.*, s. 127.

109 *a.g.e.*, s. 235.

110 *a.g.e.*, s. 374.

111 *a.g.e.*, s. 123, dp. 603; s. 188, dp. 1065; s. 337, dp. 1898.

112 *a.g.e.*, s. 104, dp. 505.

113 *a.g.e.*, s. 285 ve dp.1628.

114 *a.g.e.*, s. 23, dp. 89.

115 *a.g.e.*, s. 34, dp. 137.

116 *a.g.e.*, s. 285, dp. 1628.

117 *a.g.e.*, s. 302 ve dp. 1665.

118 *a.g.e.*, s. 98.

119 *a.g.e.*, s. 250, dp. 1472.

120 *a.g.e.*, s. 83, dp. 392; s. 89, dp. 427.

121 *a.g.e.*, s. 173, dp. 962, 965; 174, dp. 971.

122 *a.g.e.*, s. 184, dp. 1029 (yazar burada Mirza Tokpınar'ın çalışmalarını görmemiştir).

123 *a.g.e.*, s. 145.

124 *a.g.e.*, s. 231.

alır. Bir yerde “Medinetü’s-selâm denilen ve daha sonraları ilim ve âlimler diyarı haline gelen Bağdat şehri ise, tâbiûn ve tebeu’t-tâbiîn âlimlerinin ikametgâhı olmuştur” der.¹²⁵ Hâlbuki böyle bir şey en azından tâbiûn için tarihen mümkün değildir. Zira şehrin planı hicrî 137’de çizilmiş, yapımı 144’de başlamıştır. Kaldı ki İbn Haldûn’da böyle bir bilgi de yoktur. Yazar, Topgül’ün yüksek lisans tezine atıf yapar ancak tezde Şîî eğilimli Buhârî râvisi olarak tespit edilen isim sayısı 17 olmasına rağmen, buraya atıfla 9 rakamını verir.¹²⁶

Eserde türlü nahiv yanlışlarına da tesadüf edilir. Örneğin yazar “*el-Câmi’u’l-müsne-di’s-sahîhi’l-muhtasar*”,¹²⁷ “*Târihu Bağdâd ev Medînetu’s-selâm*”,¹²⁸ “Fehresetu Mektebetu’l-Melik Fahd el-Vataniyye”,¹²⁹ “Mektebetu dâru’l-minhâc”,¹³⁰ “Ebî’l-Hasan”,¹³¹ “Ebî Müleyke”¹³² gibi kullanımlara yer verir. Kitapların yazımında da câri olan kurallara riayet edilmemiş ve eser üzerine yazılan eserler *Tedribu’r-râvî fi şerhi takribi’n-Nevevî*,¹³³ *Tehzîbu’l-kemâl*, *Tehzîbu’t-tehzîb*¹³⁴ ve *Tahrîcu’l-ehâdisil-merfû’ati’l-müsnedeti fi kitâbi’t-târihi’l-kebir li’l-İmâmî’l-Buhârî*¹³⁵ örneklerinde olduğu küçük-büyük harflerle ayrıştırılmamıştır.

Eser ciddi bir son okuma ve editöryal süreçten geçmemiştir. Zira hem anlaşılması zor cümleler¹³⁶ hem de standardı olmayan pek çok kayıt böyle bir intiba uyandırır. Örneğin yazar yüzyılları bazen roma rakamı ve hicrî/milâdî,¹³⁷ bazen yazı,¹³⁸ bazen hicrî ve roma rakamı ile gösterir.¹³⁹ Bazen trc.¹⁴⁰ bazen çev.¹⁴¹ kısaltmasını kullanır. Bir yerde Ebû Bekr,¹⁴² bir yerde Ebû Bekir,¹⁴³ bir diğer yerde ise Ebûbekir¹⁴⁴ der. Harf-i tariflerin kullanımında da

125 a.g.e., s. 45, İbn Haldûn, *Mukaddime* [trc. Kendir] II, 618’e atfen.

126 a.g.e., s. 185.

127 a.g.e., s. 3, dp. 2; 253.

128 a.g.e., s. 4, dp. 6.

129 a.g.e., s. 9, dp. 35.

130 a.g.e., s. 110.

131 a.g.e., s. 146, dp. 764.

132 a.g.e., s. 338.

133 a.g.e., s. 6, dp. 27.

134 a.g.e., s. 11.

135 a.g.e., s. 17, dp. 69.

136 a.g.e., s. 28, başlıktan sonraki ilk cümle; s. 184, “Bu veriler” diye başlayan paragrafın ilk cümlesi; s. 287, dp. 1637; s. 288, “İbn Adî de...” diye başlayan cümle, s. 294-5; “Tespitlerimize göre...” diye başlayan cümle; s. 311, “O, tenkit edilen...” diye başlayan cümle....

137 a.g.e., s. I, 101.

138 a.g.e., s. II, 109.

139 a.g.e., s. 12.

140 a.g.e., s. 15, dp. 61; s. 443, 451.

141 a.g.e., s. 15, dp. 61; s. 440, 451.

142 a.g.e., s. 44.

143 a.g.e., s. 365.

144 a.g.e., s. 137.

bir standart yoktur. Örneğin hem Abdullah b. Mübârek hem de Abdullah b. el-Mübârek¹⁴⁵ ya da hem Mahmûd b. Rebi'¹⁴⁶ hem Mahmûd b. er-Rebi'¹⁴⁷ kullanımına rastlanabilir. Kimi isimlerde harf-i tarife uyulurken¹⁴⁸ kiminde ismin başında harf-i tarif düşürülür.¹⁴⁹ İsim yazımlarında bazen İsmâîl b. Abdullah b. Abdullah b. Ebû Üveys bazen İbn Ebî Üveys¹⁵⁰ veya bazen Ebân b. Ebû Ayyâş¹⁵¹ bazen Ebân b. Ebî Ayyâş¹⁵² denilebilmektedir. Ayrıca eserde yazar tarafından hazırlanmadığı takdirde editöryal okumanın bir ödevi olması gereken bir indeks de yoktur.

Yazarın bazı bilgi ve yorumların kaynağını tasrih etmediği yerler de eserde yer alır. Örneğin s. 36'daki "Kitapta aynı... olanlar sıralanmıştır" ifadeleri yazara değil *DİA*, XL, 89'a; s. 45-6'daki "Buhârî bu eserinde zayıf..." diye başlayan cümleler Mustafa Macit Karagözoğlu, *Zayıf Raviler*, s. 51'e; s. 70'deki "Buhârî, kitabına aldığı bazı..." diye başlayan cümleler *Zayıf Raviler*, s. 51'e aittir; ancak buralarda ilgili kaynaklara atıf yapılmamıştır. Benzeri bir durum s. 84-5, 90, 91, 93, 94, 95'teki bazı ifadelerin ya hiç kaynak gösterilmeden ya da ilgisiz yerlerde yapılan atıflarla Halil İbrahim Turhan'ın *Ricâl Tenkidinin Doğuşu ve Gelişimi* s. 36 ve 37, 53, 58, 115, 117 ve 450, 451 ve 454'den alındığı görülür. Bazen de s. 113 ve s. 217-8'de olduğu gibi klasik bir metnin tercümesi, diğer bir kaynaktan alınır ancak dipnotta tercüme yapan kişi ikinci sıraya itilerek metnin doğrudan birincil kaynaktan tercüme edildiği intibayı verir. Yazar çağdaş bir yazarın ifadelerini tamamen onun cümleleri ile alıp araya bazı kaynakları da serpiştirebilmiş, aldığı kaynağı ise ikincil sırada zikredebilmiştir.¹⁵³

Sonuç olarak Mustafa Taş'ın eserini okuyan bir okuyucunun zihninde Buhârî'nin cerh-ta'dil metoduna dair herhangi bir hususun netleşmesi mümkün değildir. Çünkü yazar tahlil etmek bir yana tasvirî olarak dahi Buhârî'nin bir râviyi hangi süreçlerle tenkit ettiğine dair herhangi bir şey söylememektedir. Eserin bu durumu Buhârî'nin bir cerh-ta'dil âlimi olarak incelenmesine duyulan ihtiyacın hala bâki olduğu anlamına gelmektedir. Eserin hayli geniş kaynakçasının ve Buhârî'nin *TK*'da tenkit ettiği râvileri gösterir ekinin ise araştırmacılara bazı noktalarda kolaylık sağlayacağı düşünülebilir.

145 *a.g.e.*, s. 386.

146 *a.g.e.*, s. 114.

147 *a.g.e.*, s. 115.

148 Örneğin bk. Ali b. el-Medîni (s. 27, 130), Saïd b. el-Müseyyeb (s. 127).

149 Örneğin bk. Ca'fer b. Zübeyr (s. 123, 278); Şu'be b. Haccâc (s. 246).

150 *a.g.e.*, s. 239.

151 *a.g.e.*, s. 352.

152 *a.g.e.*, s. 352, dp. 1985.

153 *a.g.e.*, s. 45-6'daki ifadeler Mehmet Eren, *Hadis İlminde Rical Bilgisi ve Kaynakları*, s. 173-4'dendir.



KİTAP TANITIMI

**Mürteza Bedir, *Ebû Hanîfe Entelektüel Biyografisi*,
İstanbul: Ay Yayınları, 2018, 191 sayfa.**

Hamit KAMER*

Mezheplerin teşekkül sürecinde zamanın değişmesiyle hükümlerin de değişeceği gerçeğini dikkate alan fıkıhçılar, nasların ışığında kendi görüşlerini dile getirmekten kaçınmamışlardır. İslâm dininin devamlılığının buna bağlı olduğunu düşünen fakihlerden biri de Ebû Hanîfe'dir. Rey ekolünün kurucusu olarak bilinen Ebû Hanîfe'nin entelektüel birikimi yakın talebeleri eliyle sistemleştirilmiş ve daha sonraları Hanefilik adıyla günümüz İslâm dünyasının dört büyük Sünnî mezhebinden biri halini almıştır. Mürteza Bedir'in burada tanıtılacak çalışması Ebû Hanîfe hakkındaki klasik ve çağdaş literatüre eklenen çağdaş ve iddialı bir eser olarak öne çıkmakta ve bir biyografiyi aşan yönleriyle dikkat çekmektedir.

İslâm'ın, tarihî süreç içerisinde gelenekten koparılarak anlamlandırılmasının büyük problemlere sebebiyet verdiğini ve Müslümanların dini algılarını yenilemeleri gerektiğini, bu durumun ise ancak İslâm-Gelenek sentezli yeni bir okuma ve algılama ile elde edilebileceğini belirten Bedir (s. 7-9), eserin ilk bölümünde hayatına kısaca değindiği (s. 13-17) Ebû Hanîfe'nin ilmî faaliyetlerini ele alır, sonraki bölümlerde daha ziyade dönemin sosyal ve siyasî şartları çerçevesine yer verir. İkinci bölümde, Ebû Hanîfe karşıtı bir söylem geliştiren Ehl-i hadîs'i ve onların tenkitlerini ele alır. Kitabın ağırlık noktasını teşkil eden üçüncü bölümde Ebû Hanîfe ve onun fıkıhı incelenir. Dördüncü ve son bölümde ise Ebû Hanîfe'nin kelam, siyaset ve tasavvuf ilişkilerine yoğunlaşılır. Çalışma onun itikâdî ve fikhî mirasını ele alan bir sonuç kısmıyla sona erer.

İlk bölümde Ebû Hanîfe'nin nesebi, doğumu, künyesini nereden almış olabileceği ve ilim serüveninin başlangıcı gibi hususlara değinen yazar, imamın yaşadığı çevrenin siyasal durumunu aktarır ve siyasî otoritelere karşı yürüttüğü pasif direnişten ve karşılaştığı sıkıntılardan bahseder. "Ebû Hanîfe'nin İlmi Çevresine İlişkin Gözlemler" başlığı altında, Müslümanların hicrî 2. ve 3. asırlarda, fetihlerden sonra farklı kültürlerle etkileşimi sonucu tedvin çağının başladığından söz edip İbn Haldun'un beş temel ilim hakkındaki görüşlerine değinir. Buna göre tefsir ve hadis ilmi usûl; fıkıh, kelam ve tasavvuf ilimleri ise bunların dalları (yorumu) olan fûrû ilimlerdir.

Yorumlama faaliyeti olarak fıkıh kelimesinin o dönemdeki geniş kullanımına dikkat çeken yazar itikat/kelama "fikh-ı ekber", ameller ilmine "fikh-ı zahir", insanın kalp tasfiyesiyle

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, hamitkamerr@hotmail.com
Orcid No: 0000-0002-2470-0509

uğraşan disipline ise “fıkh-ı batın” adının verildiğini söyler (s. 26). Yazara göre Ebû Hanîfe’nin hadisle ilgili birikimi Hammâd kanalıyla İbn Mes’ûd’a – ki Şeybânî’nin *Kitâbü’l-Âsâr*’ı bu duruma şahitlik eder-, tefsirle ilgili birikimi ise Atâ b. Ebû Rebah kanalıyla İbn Abbâs’a dayanır (s. 29-31). Her ilim dalında olduğu gibi İslâmî ilimlerde de bir âlimin ilmîni devraldığı hocaları ve yetiştiği çevre hayli önemlidir. Farazî içtihat metotlarını kullanan Ebû Hanîfe’nin ilmî arka planı hayli sağlamdır. Bu sebeple Rey ekolünün kurucusu olarak onu bid’atçı olarak görmek mümkün değildir, diyerek devam eder. Bölüm sonuna doğru Ebû Hanîfe’nin talebelerini, onun meclisine devamlılıklarına göre dört kısma ayıran yazar, burada son olarak onun eserlerine değinir.

İkinci bölümün başında yazar, fetihler sonucunda zengin medeniyetlerle yüzleşen Müslümanların bu durum karşısında eldeki verileri (Kur’ân ve Sünnet) yorumlama faaliyetine gitmelerinden bahseder. Bu kaynakların tek başına sadece 1./7. asra hitap ediyor olmasının bir yorumlama faaliyetini mecbur kıldığını söyleyen yazara göre bu ihtiyaçtan dolayı bugünkü şer’î ilimlerin (fıkıh, tasavvuf, kelam) temelleri atılmış ve sınırları çizilmiştir (s. 49). Ehl-i hadîs’in, Rey ekolüne karşı tutumunun sebeplerini tartışan Bedir, tedvin döneminde tenkide uğrayanlar arasında Ebû Hanîfe’nin öne çıktığını, bunun sebebinin ise onun kurduğu akademi sayesinde çevresinde birçok taraftar toplaması olduğunu belirtir (s. 51). İkinci Bölümün sonunda, Ebû Hanîfe ve hadis ilmiyle ilgili bir değerlendirme yapılmış, “Ebû Hanîfe neden hadisle ilgilenmemiştir?” sorusu ele alınmıştır. Yazara göre hadis mecmuaları ancak tedvin döneminin sonuna doğru tamamlanmıştır ve bundan dolayı Ebû Hanîfe zamanında mevcut bir hadis külliyyatı yoktur. Ancak bu geçerli bir sebep olmasa gerekir. Çünkü hadis mecmuaları Ebû Hanîfe döneminde yeni oluşturulmaya başlanmış olsa da, onun zamanında hadisle ilgilenen pek çok âlim vardı. Ayrıca tedvin çağının başlangıcında fıkıh ilmi de hadis ilmi gibi henüz sistemleşiyordu. Yani Ebû Hanîfe, fıkıhla ilgilenmek yerine hadis tasnifi ve tenkidi sahalarında da çalışabilirdi. Dolayısıyla onun hadisçiliği seçmemesi, sosyal problemleri çözmeye aday fıkhâ mesleki olarak daha yakın olmasından kaynaklanmış gibidir. Bölüm sonunda gelenekçi çevrenin özellikle Ebû Hanîfe’ye karşı sert bir tutum sergilemesi, Ebû Hanîfe’nin yenilikçi kişiliği, siyasî tavrı, iman tanımı ve en nihayetinde daha önce sorulmamış soruları cesaretle sorabilmesine bağlanır (s. 62).

Üçüncü bölümde yeni kültürlerle kurulan temaslar sonucunda yorumlama faaliyetlerinin başladığını ve bu yorumlama faaliyetlerinin hepsine o dönemde fıkıh adı verildiğini belirten yazar, Ebû Hanîfe’nin “Fıkıh kişinin lehine ve aleyhine olan şeyleri bilmesidir” (s.70) sözünden hareketle akâidle ilgili akıl yürütme faaliyetlerine “fıkh-ı ekber”, vicdanî meselelerin üzerine düşünülmesi işine “fıkh-ı batın”, amelî konularla ilgili her şeye de “fıkh-ı zahîr” denildiğine dikkat çeker (s. 71). Rey kavramının kökeni hakkında bilgi veren yazar, çeşitli rivayetlerden hareketle Ebû Hanîfe’nin o dönemde rey ile özdeşleştiğini belirtir ve bunun sebeplerini sıralar. Yazara göre tedvin döneminde, rey’in kurucusu olarak görülen Ebû Hanîfe, fıkhın teşekkülünde başat rolü oynamış, soru sorma işini ilk defa sistematik olarak

icra etmiş, kıyas, istinsah ve farazî fıkıh uygulamalarında öne çıkmıştır. Çalışmada bu uygulamaların ortaya çıkma serüvenine dair örnekler de verilmiştir (s. 93).

Ebû Hanîfe'nin fıkıh ilmine katkısını irdelerken, özellikle fûru fıkıh alanındaki çalışmalarına dikkat çeken yazar, "bir şeyin belli bir kökten doğarak dallanıp budaklanması anlamına gelen" *tefri* kelimesinden hareketle bazı açıklamalar yapar. Bedir'e göre Ebû Hanîfe temizlik, namaz, oruç, zekât, hac, evlenme, boşanma, alış-veriş, parasal ilişkiler, helaller-haramlar, yargılama, miras, vasiyet gibi konulara ayırdığı fikhî meseleleri, alt fasillara ayırıp binlerce soru üretmiş, bu çabanın sonucunda da fıkıh ilminin öncüsü olmuştur (s. 97). Yazar bu bilgilerin devamında namazda okunacak kıraat, zekât mallarının değerince başka malla verilmesi, yetişkin kadının kendi başına evlenebilmesi, fâsid-bâtıl ayrımı gibi Ebû Hanîfe'nin gelenekten ayrıldığı bazı görüşlerine değinmiştir. Üçüncü bölümün sonunda, Ebû Hanîfe'nin fıkıh usûlü alanındaki tarzı ele alınmıştır. Fıkıh usûlünün sistematik olarak ilk defa İmam Şâfiî'nin *er-Risâle*'sinde görüldüğünü, bu sebeple Ebû Hanîfe zamanında bu konuların henüz teşekkül etmediğini belirten yazar, bu kısımda, Ebû Hanîfe'nin, Kur'ân lafzına, Hz. Peygamber ile sahâbenin söz ve uygulamasına önem verdiğini söyler. Ebû Hanîfe'nin Kur'ân lafzını âhâd haberin önüne geçirmesinin, dinî meseleleri yorumlamasına etkilerini inceler.

Dördüncü bölümde, ağırlıklı olarak Ebû Hanîfe'nin itikâdî fikirleri ele alınır. Ebû Hanîfe'nin iman ile ameli iki ayrı unsur olarak değerlendirdiği için Mürciî olduğu ithamına uğradığını söyleyen yazar, bu iddia sahiplerinden Osman el-Bettî'nin Ebû Hanîfe ile yazışmalarına değinir. Akabinde ise, Mürcie ekolünün ortaya çıkış sebebini aktarır Ebû Hanîfe'nin iman ile ameli iki ayrı unsur olarak beyan etme sebebini açıklar (s. 131). Burada Ebû Hanîfe'nin itikâdî görüşlerini net bir şekilde sunabilmek için *el-Fıkhu'l-ekber*'in birçok kısmına ve imamın Osman el-Bettî'ye yazdığı risâlenin tamamına, bazı not ilaveleriyle yer verilir. Dördüncü bölümün sonuna doğru Ebû Hanîfe'nin siyaset ve tasavvufla ilişkisi anlatılır. Yazar, Ebû Hanîfe'nin abartıldığı kadar iktidar karşıtı biri olmadığını çeşitli rivayetlerden hareketle ispatlamaya çalışır ve onun iktidar karşısındaki duruşunun muhalif olmaktan öteye geçmediğini nakleder. Son olarak onun zühd anlayışını ele alıp sufilerin neden Ebû Hanîfe'yi kendilerinden gördüklerine değinir ve Ebû Hanîfe'nin vera sahibi bir âlim olduğunu söyler.

Sonuç kısmında, kitapta bahsedilen konuların kısa bir değerlendirmesi yapılır.

Yazar kitabı telif amacını aktarırken Ebû Hanîfe ile ilgili yeterince çalışma yapılmadığını ve bu yöndeki eksikliği kapatma niyetiyle kitabı yazdığını belirtmiştir. Bu noktada yazarın iddia ettiği oranda bir eksikliğin olmadığı görülmektedir.¹ En azından burada Ebû Hanîfe ve düşünce dünyası üzerine yazılan kitapların, düzenlenen panel ve sempozyumların eksikliklerine temas edilmesi beklenirdi.

1 Türkçedeki birkaç çalışma için bk. Muhammed Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe* (trc. Osman Keskiöglü), Ankara: DİB Yayınları, 2005; Hasan Ayhan, *İmam-ı Azam Ebû Hanîfe*: Bayrak Yayıncılık, 2017; *İmam-ı Azam Ebû Hanîfe ve Düşüncesi Sistemi* KURAV yayınları, I-II, Bursa: 2003.

Sonuç olarak her kesimden okuyucunun anlayacağı bir dille kaleme alınmış olan eser² Hanefî mezhebinin teşekkül sürecini anahatlarıyla anlatır, Ebû Hanîfe ile ilgili bilinen yanlışlıkları ve akıllardaki çeşitli soruları giderir ve bu açıdan Ebû Hanîfe'nin öğretisini ve cesaretli adımlar atarak oluşturduğu ekolü anlamak isteyen araştırmacıların raflarında mutlaka bulunmalıdır.

2 Bununla birlikte eserde özne-yüklem uyumsuzluklarına tesadüf edilir. Örnek olmak üzere bk. "Kufe ve Basra, Hz. Ömer döneminde kurulmuş iki önemli İslâm şehri olarak İslâm medeniyetinin teşekkülünde önemli roller oynadı. Hz. Ömer döneminde fethedilen Irak'ta Doğuya dönük fetihler için garnizon şehirleri olarak kurulmuşlardı. Ancak zamanla fetihlerin getirdiği zenginliklerle, İslâm şehirlerinin ilmi ve kültürel kimlikleri öne çıkmaya başlamış ve bu şehirler birer garnizon kenti olmaktan çıkarak çok yönlü şehirler haline gelmişlerdir. Fetihlerle elde edilen maddi zenginlik ve insan kaynağı bu şehirlerin medeni kurumlarının oluşumunda en önemli faktörler oldu" (s. 22).



Mehmet Çilek, *İmam Müslim ve Kitâbü't-Temyîz Adlı Eseri*, Ankara: Fecr Yayınları 2017. 164 sayfa.

Muhammet İkbâl ASLAN*

Mehmet Çilek'in *İmam Müslim ve Kitâbü't-Temyîz Adlı Eseri* ismini taşıyan çalışması, hadis sahasında daha çok *Sahîh*'i ile gündeme gelen Müslim'in illet sahasında kaleme aldığı *et-Temyîz*'ini konu edinir. Son yıllarda ülkemizde illet sahasında bazı çalışmalar yapılırsa da bunlar hala istenilen seviyeye ulaşmamıştır. Çilek'in bu eseri ise *et-Temyîz* gibi önemli bir kitabı konu edinmesi bakımından önemlidir. Zira *et-Temyîz* oldukça erken bir dönemde kaleme alınan, hadis münekkithlerinin hadis tenkit yöntemini ortaya koyan ender eserlerden biridir. Çilek'in bu önemli eseri incelerken ne derece tutarlı ve başarılı olduğu ise bu yazıda ele alınacaktır. Aynı adla hazırlanmış bir yüksek lisans tezinin neşri olan eser iki ana bölümden oluşur. Birinci bölümde yazar Müslim'in hayatı ve eserlerine kısaca temas edip *et-Temyîz*'in nüsha ve neşirlerini tanıtır. Ardından eserin Müslim'e aidiyetini inceleyip kitabı Müslim'den nakleden Mekki b. Abdân hakkında bilgi vererek bölümü sonlandırır (s. 15-41). Eserin ikinci bölümünde ise ilk olarak *et-Temyîz*'de yer alan hadis istilahlarına değinir. Bunun ardından "hacim bakımından elverişli olduğu" gerekçesiyle *et-Temyîz*'deki rivayetleri tek tek inceler (s. 43-149).

Eserin muhteva tahliline geçmeden önce Çilek'in kaynak kullanımındaki bazı sorunlara değinilmelidir. Çilek, eserin girişinde araştırmada herhangi bir kaynak sınırlamasına gitmediğini fakat bununla birlikte Türkçe kaynaklara çok fazla yer vermediğini, bunun yerine İslâmî ilimlerin muhtelif alanlarında "masâdır-ı asliyye" kabul edilen klasik kaynakları referans olarak kullandığını söyler (s. 12). Ancak kaynak sınırlamasına gidilmediği söylendikten sonra Türkçe kaynaklara yer verilmediğini söylemek bir çelişkidir. Ayrıca akademik bir tezde Türkçe eserlere başvurulmadığını söylemenin herhangi bir makul izahı yoktur. Ancak Çilek yalnızca Türkçe akademik tezleri değil Arap dünyasında Müslim ve illetle ilgili çalışmaların büyük bir kısmını da görmemiş ya da görmezden gelmiştir. Çilek'in "masâdır-ı asliyye" ifadesiyle neyi kastettiği de net değildir. O, eserin girişinde temel hadis eserleri, şerh, tahrîc, zevâid, etrâf, tabâkât, fıkıh, usûl vb. konularda "masâdır-ı asliyye" kabul edilen kaynakları kullanacağını söylese de örneğin bir fıkıh ya da usûl kitabının böyle bir çalışmada neden "aslî kaynaklar" içerisinde bulunduğu izaha muhtaçtır. Söz konusu "masâdır-ı asliyye" kavramı eserde bir yerde daha geçer. Müslim'in *et-Temyîz*'de yer verdiği hadislerin birinin tahrîcini yaparken Çilek, ilgili hadisi "masâdır-ı asliyye"de bulamadığını söyleyip tâli sayılabilecek

* Arş. Gör., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı, ikbal.aslan@istanbul.edu.tr
Orcid no: 0000-0002-0645-6645

kaynaklarda geçtiğini belirtir ve Dârekutnî'nin *el-İlelü'l-vâride'si* ve diğer bazı kaynaklara atıf yapar (s. 68). Burada da Çilek'in "aslı" ve "tâli" ile ne kastettiği belli değildir. Ayrıca ile literatürünün en önemli eserlerinden olan *İlelü'l-vâride'nin* tâli bir kaynak olarak zikredilmesine mukabil bir hadis tezinde fıkıh ve usûl alanlarındaki eserlerin "aslı" olarak nitelenmesi ilginçtir. Kaynak kullanımıyla ilgili söylenmesi gereken bir diğer husus yazarın yer yer birincil kaynaklara da başvurmamasıdır. Örneğin o, Zehebî'nin bir ifadesini İsmail Hakkı Ünal'dan (s. 132), Beyhakî'nin yer verdiği bir hadisi (s. 133) ve Ebû Zür'ânın ifadelerini Bekir Tatlı'dan (s. 134) nakletmiştir.

Eserin *et-Temyiz*'in genel hatlarıyla tanıtımını hedefleyen ve Müslim'in hayatı, eserleri, *et-Temyiz*'in nüshası, neşirleri, Müslim'e aidiyeti ve Mekkî b. Abdân hakkında kısa bilgiler veren birinci bölümde yazar, eseri neşreden muhakkiklerin verdiği bilgiler üzerine hemen hemen hiçbir şey eklemeyiz. Nitekim bu durum yazar tarafından da dile getirilmiş, Abdülkâdir Mustafa el-Muhammedî ve Ahmed b. Mustafa Şaban neşirlerinin dirâse ve dipnot kısımlarından oldukça yararlandığı, bu iki nüshanın çalışmanın "en temel kaynaklarından" olduğu söylenmiştir (s. 12-3). Bu tutum da oldukça problemlidir. Zira her ne kadar nâşirlerin bilgileri yer yer aydınlatıcı ve diğer kaynaklara ulaşmada kolaylık sağlayıcı olsa da bir akademik tezde incelenen kitabın muhakkiklerinin dipnotlarını aslı kaynak görmek doğru değildir. Ayrıca Çilek'in nâşir bilgilerine bu denli güvenmesi bazı hususları gözden kaçırmaya sebep olmuştur. Nitekim Çilek, eseri genel olarak tanıttığı bu bölümde, nüshanın tam haliyle günümüze gelmediğini belirtse de nüshanın tarihî serüveni, tam halinin hangi yüzyıla kadar ulaşabildiği hususunda hiçbir çaba sarf etmez. Yine onun verdiği bilgiler okuyucuya nüshanın tam bir tasvirini yansıtmaktan uzaktır. Örneğin Çilek, nüshada ihtisâr ve düşmelerin bulunduğunu söyler, ancak bunların mahiyetinden bahsetmez, bu sebeple okuyucunun zihninde nüsha hakkında bütünsel bir fikir doğmamaktadır.

Eserin ikinci bölümü ise daha problemlidir. Öncelikle, Çilek, gerek eserinin girişinde gerekse eser içerisinde çalışmasının asıl amacının "Müslim'in problemleri rivayetleri değerlendirmesi ve bu değerlendirme esnasında uygulanan yöntemin ortaya konulması" (s. 11) olduğunu vurgular. Yazar bir başka yerde de *et-Temyiz*'in hacim bakımından elverişli olması sebebiyle eserin muhtevasını değerlendirmenin en iyi yolunun eserde yer alan illetli her bir rivayetin teker teker incelenmesi olduğunu belirtir (s. 46). Hâlbuki yazardan beklenen Müslim'in aynı yöntemi (*muâraza*) uygulayarak tenkit ettiği her bir rivayeti teker teker incelemek değil, bu rivayetlerin incelemesinde Müslim'in takip ettiği yöntem hakkında bütüncül bir fikir vermektir. Bu haliyle Çilek'in çalışmasının Müslim'in *et-Temyiz*'deki yöntemini ortaya koyduğu söylenemez. Zira yazarın, Müslim'in yöntemiyle ilgili ortaya koyduğu yargılar oldukça kısıtlıdır. Bunların tamamında da Müslim'in eserde hadisleri birbirleriyle karşılaştırarak hadisler hakkında hüküm verdiğinden öte bir şey demez. Örneğin yazar ikinci bölümün girişinde (s. 47) Müslim'in yöntemiyle ilgili şöyle der:

“Müslim bu eserde karşılaştırmalı bir yöntem takip etmiş, rivayetleri mukayese ederek çeşitli sonuçlara ulaşmıştır. Hadis usûlünde şâz-mahfuz, ma’ruf-münker karşılaştırılması yapılarak sahih ile zayıf birbirinden ayrılıyor ve buna göre hadis hakkında hüküm veriliyorsa, Müslim’in de *Kitâbü’t-Temyîz*’deki usûlü illetli rivayetler ile diğerlerinin karşılaştırılmasıyla bir neticeye ulaşmak olmuştur.”

Bu ifadeler birçok açıdan problemlidir. İlk olarak yazarın hadis usûlü eserleriyle ilgili ifadeleri oldukça ilginçtir. Yazar, hadis usûlünde şâz-mahfuz, ma’ruf-münker ayrımı yapıldığını söyler ki bu doğrudur. Fakat sonrasındaki ifadelerinde, yani hadis usûlü eserlerinde bu ayırım ve karşılaştırma yapıldıktan sonra sahih ile zayıfın birbirinden ayrıldığını belirtmesi isabetli değildir. Çünkü bu eserler sahih ve zayıf hadislerin tespit edilip ayrıştırıldığı kaynaklar değil, teorik yönü ağır basan ve râvi, rivayet ve rivayetin aktarımında aranan şartları tartışmayı ve bunlar hakkında genel bilgiler vermeyi hedefleyen kitaplardır. Yazarın yukarıdaki ifadelerinden sonraki cümle de problemlidir. Zira o eserde “Sahih haberlere muhalefet”, “İcmâya, hafızların ya da çoğunluğun rivayetine muhalefet” in eserde kullanılan mukayese/mukabele yöntemlerine örnek olarak verilebileceğini söyler (s. 47-8). Yazarın “icmâya muhalefet”ten neyi kastettiği açık değildir. O, *et-Temyîz*’de metni hatalı bulunan rivayetler içerisinde aynı başlığı kullanmıştır. Müslim’in “Âlimlerin Hilâfına İttifak Ettikleri, Hz. Peygamber’den Nakledilmiş Bir Âdâdı (Destekleyicisi) Olmayan Fâsit Bir Rivayet” başlığını kullandığını söyleyip illetli rivayeti nakleder. Çilek’in eserde kullanılan mukayese yöntemlerinden “İcmâya muhalefet” şeklindeki bir başlığı zikretmesinin sebebi Müslim’in “Âlimlerin hilafına ittifak ettikleri...” ifadesi olsa gerektir. Çilek muhtemelen Müslim’in bir fıkıhçı olarak hareket ettiğini, âlimlerin tamamının aksine görüş bildirdiği için hadisi illetli saydığını düşünmüştür. Hâlbuki kendisi de Müslim’in bu hadisi Hz. Peygamber, sahâbe, tabiün ve onlardan sonraki âlimlerden nakledilen haberlere muhalif olması sebebiyle tenkit ettiğini belirtir (s. 111). Yani Müslim’in hadisi tenkit etmesinin sebebi hadisin Hz. Peygamber’den sahih rivayetlerle çelişmesidir. Dolayısıyla “icmâya muhalefet” olarak isimlendirilen yöntemle “sahih haberlere muhalefet” arasında fark yoktur. Çilek’in zikrettiği diğer yöntem için de aynı durum söz konusudur. Zira “sahih haberlere muhalefet” ile “hafızların rivayetine muhalefet” arasında da herhangi bir fark olmayıp ikisi aynı şeydir. Çilek’in zikrettiği “çoğunluğa muhalefet” ise muhtemelen yanlış anlaşılmıştır. Zira eseri inceleyen herkesin rahatlıkla görebileceği gibi Müslim’in “çoğunluk” ile kastettiği hafız râviler ve onların rivayetleridir. Dolayısıyla bu mukabele yöntemlerinin hepsi aslında aynıdır.

Çilek, eserinde Müslim’in rivayetleri birbirleriyle karşılaştırarak hadisler hakkında hüküm verdiğini tespit edebilmişse de bu yöntem hakkında hiçbir şey söylemez. Hâlbuki yazar, en azından eseri neşreden M. Mustafa el-Azami’nin *et-Temyîz*’e giriş mahiyetinde kaleme aldığı *Menhecü’n-nakd inde’l-muhaddisîn* adlı esere baksaydı bu yöntemin ne olduğu, kimler tarafından ve ne zaman kullanıldığı hakkında bilgi edinebilirdi. Özellikle modern çalışmalarda “muâraza” olarak isimlendirilen ve erken dönem hadis münekkitlerinin tamamı tarafından kullanılan bu yöntem hakkında Çilek suskundur. Hâlbuki muâraza yöntemini

oldukça açık bir şekilde yansıtan en önemli eser *et-Temyiz*'dir. Müslim'in *et-Temyiz*'deki yöntemini ortaya koyma iddiasındaki bir çalışmada böyle bir eksikliğin bulunması ciddi bir hatadır. Muhtemelen Çilek, eserin tamamını kuşatan bir bakış açısından ziyade Müslim'in aynı yöntemi uygulayarak tenkit ettiği her bir rivayeti parçacı bir biçimde incelediği için böyle bir hataya düşmüştür.

Çilek, İkinci Bölümü *et-Temyiz*'de yer alan rivayetleri "İsnâdında Problem Bulunan", "Metninde Problem Bulunan" ve "İsnâd ve Metninde Problem Bulunan" rivayetler olmak üzere üç ana başlığa ayırmıştır ki bu kanaatimizce isabetlidir. Fakat yazarın buradan sonraki alt başlıkları oldukça problemlidir. Örneğin o, isnâdında hata bulunan rivayetleri "Galat", "Vehim", "Münker" ve "Hata" olmak üzere dört alt başlığa ayırmıştır. İlk bakışta Müslim'in bu dördünü birbirinden farklı değerlendirdiği düşünülebilirse de durum böyle değildir. Zira Müslim, eserde bu dört kelimeyi aynı anlamda kullanır. Nitekim bu husus bizzat yazar tarafından da söylenir (s. 104; s. 123). Fakat buna rağmen yazar başlıkları niçin böyle isimlendirdiğini belirtmez. Bu durum Çilek'in eserinde bir kavram karmaşasına sebep olmuştur. Kavramlarla ilgili bu karışıklık eser boyunca sürer. Öncelikle Çilek, bir ille türü eseri incelemesine rağmen illetin tanımıyla ilgili "hadiste bulunan ve hadisin sıhhatine zarar veren gizli sebep" ifadelerini Mücteba Uğur'dan nakleder. Anlaşıldığı kadarıyla yazar illetle ilgili modern çalışmaları "masâdir-ı asliyye" kapsamında görmektedir. Fakat yazar en azından İbnü's-Salâh'ın gibi klasik hadis usûlü eserlerinin illet bahislerini inceleyeydi bu tanımın mütekaddim dönem için geçerli olmadığını görürdü.

Çilek İkinci Bölümde "Eserde Kullanılan Hadis İstilahları" başlığı altında *et-Temyiz*'de yer alan hadis kavramlarını tespit etmeye çalışır. Bu başlık altında, herhangi bir pratik faydası olmamasına rağmen eserde yer alan ve "hadis usûlü, cerh ve ta'dil istilahları kapsamında değerlendirilebilecek pek çok kavramı [?]" alt alta dizer. Ancak buradaki "Ehlü'l-Kufe" (s. 50), "fesede'l-hadîs" (s. 50), "istenkera" (s. 51), "Kûfiyyûn" (s. 51), "İem yesma" (s. 51), "el-muhti" (s. 51), "Rivâyetü'l-Basriyyîn" (s. 52), "Rivâyetü'l-Kûfiyyîn" (s. 52) ve "Temyiz" (s. 53) gibi ifadelerin bir hadis istilahi olmayıp kelime anlamında kullanıldığı açıktır. Kavramlarla ilgili karmaşa bunlarla sınırlı değildir. Yazar yer yer aynı kelimelerin farklı kavramları ifade ettiğini de söyler ve bu çerçevede metni hatalı bulunan rivayetler içerisinde "Münker" alt başlığına yer verip Müslim'in aslında "münker" lafzını kullanmadığını, fakat onun "müstenker" lafzıyla münkeri kastettiğini belirtir (s. 117). Halbuki yazar daha önce *et-Temyiz*'de yer alan bir rivayette Müslim'in "müstenker" dediği kısmı "Müslim bu durumun makul olmadığını (*müstenker*) ve söylemektedir" (s. 105) şeklinde açıklamıştır. Dolayısıyla yazar eserde, bir yerde aslında Müslim'in bu ifadeyi kelime anlamında kullandığının farkındayken aynı kelimeyi bir başka yerde "münker" terimiyle ifade etmektedir. Yine yazar Müslim'in eserde sıkça geçen "gayr-ı mahfuz" ifadesini genellikle "şâz" anlamında (s. 57; s. 103; s. 113), bir yerde ise "münker" anlamında kullandığını söyler (s. 69). Aslında kelimenin nasıl kullanıldığı oldukça açıktır. Müslim "gayr-ı mahfuz" ifadesini kelime anlamında kullanmış, yani bu ifadeyle bilinen ve yaygın olan hadislerle muhalif rivayeti kast etmiştir. Fakat yazar

anakronik bir hataya düşerek Müslim'in bu ifadeyle sonradan yerleşmiş kavramlardan hangisini kastettiğini tam olarak belirleyememiş ve yine bir kavram karmaşasına sebep olmuştur. Eserdeki anakronik hatalar bunlarla da sınırlı değildir. Örneğin yazar, Müslim'in bir rivayetteki ifadeleriyle ilgili ciddi bir yanlışla düşmüştür. Müslim, namazda Hz. Peygamber'in Fâtiha sûresinden sonra "âmîn" lafzını gizli olarak okuduğunu ifade eden Şu'be rivayetini tenkit eder. Konuyla ilgili doğru kabul ettiği rivayetleri naklettikten sonra da "Kad tevâterat er-rivâyâtü küllühâ enne'n-nebiyye cehera bi âmîn" der (Müslim, *et-Temyîz* [nşr. Muhammedî], s. 108). Çilek, Müslim'in ifadelerinde geçen "tevâtera" ifadesini yanlış anlayarak "Müslim, Hz. Peygamber'in açıktan, sesli bir şekilde âmîn dediğine dair rivayetlerin 'tevâtür' derecesinde olduğunu, Vâil'den rivayet edilen hadisin buna delalet ettiğini söylemektedir" demiştir (s. 76). Hâlbuki bilindiği gibi erken dönem hadis âlimleri, "tevâtür" lafzını yer yer kullansalar da bununla Hatîb el-Bağdâdî ve sonrasında İbn Hacer'le hadis usûlünde yer edilen terim anlamındaki tevâtürü değil, rivayetlerin yaygın ve birbirlerini destekleyici mahiyette nakledilmesini kastetmişlerdir.

Yazarın *et-Temyîz*'i değerlendirmesindeki önemli bir diğer hatası da eserin yazım sebebini yanlış olarak tespit etmesidir. Yazar, bir kişinin Müslim'den hata etmeleri sebebiyle rivayetleri hadis âlimlerince hatalı kabul edilen râvilerin hadislerini zikretmesini istediğini Müslim'in de bu konuda açıklamalarda bulunacağını söylediğini belirtmiştir. Bu ifadelerinin ardından yazar "Müslim'in ifadelerinden anlaşıldığına göre "râvilerden kaynaklanan ve hata bulunan rivayetlerin açıklanması" eserin telif sebebini teşkil etmektedir" der (s. 46-7). Hâlbuki eser, dikkatlice incelendiğinde *et-Temyîz*'in yazılma sebebinin Çilek'in bahsettiği gibi olmadığı rahatlıkla görülür. Nitekim Müslim'in ifadeleri (*et-Temyîz*, s. 83-4; s. 191) bir bütün olarak incelendiğinde onun bu kitabı yalnızca illetli rivayetler hakkında bilgi vermek için yazmadığı anlaşılacaktır. Bilakis müellif bu eseri, hadis ve râvi tenkidini anlamayıp öğrenmek isteyenler ve hadis tenkidine karşı çıkanlara bir cevap teşkil etmesi için kaleme almıştır. Bu durum eserde incelenen hadislerin diğer ilel türü kitaplarına nispetle daha az ve fakat detaylı olarak ele alınmasından da anlaşılır. Bunun yanında müellif, eserde aynı zamanda hadislerin nasıl tenkit edileceğine dair yöntemler de zikreder (s. 85-6; s. 90). Tüm bunlar eserin yazım amacının Çilek'in zikrettiği gibi olmadığını gösterir.

Müslim'in *Sahîh*'i üzerine yapılmış modern çalışmaları incelememiş olması yazarı kritik hatalara düşürmüştür. Çilek, eserde yalnızca Müslim üzerine yapılmış iki çalışmaya atıf yapar. Bunların ilki Âşur Dihni'nin *Menhecû'l-Îmâm Müslim b. el-Haccâc fî zikri'l-ahbârî'l-muallale min hilâli Kitâbihî el-Müsnedü's-Sahîh*, diğeri ise Muhammed Tavâlibe'nin *el-Îmâm Müslim ve mehecûhû fî Sahîhî* adlı eserleridir. Ancak Çilek, bu iki esere de yalnızca birkaç yerde atıf yapar. Hâlbuki yazarın Müslim'le ilgili görüp incelediği çalışmaları yeterli bir şekilde kullanması, gözden kaçırdığı önemli çalışmaları da incelemesi beklenirdi. Örneğin o, Melibârî'nin *Abkariyyetü'l-Îmâm Müslim*'ini, Rebî' b. Hâdî el-Medhalî'nin *Menhecû'l-Îmâm Müslim fî tertibi Kitâbihî es-Sahîh*'ini, Muhammed Avvâme'nin *Hazfu tarafın mine'l-hadis* ile birlikte basılan *Min menhecî'l-Îmâm Müslim* adlı eserlerini kullanmaz. Bu durum *et-Temyîz*

ve *Sahih*'te ortak olarak zikredilen hususlarda yazarın hata etmesine sebep olmaktadır. Nitekim o, Müslim'in *et-Temyiz*'de eleştirdiği Saïd b. Ubeyd'in kasâme ile ilgili hadisini *Sahih*'te zikretmesini bir çelişki olarak görür (s. 94). Hâlbuki yazar en azından *Sahih*'in "Mukaddime"sini ya da kitabının içerisinde atıf yaptığı Dihni'nin (*Menhecü'l-İmâm Müslim*, s. 160) ve kitapta hiç değinmediği Melibârî'nin (*Abkariyyetü'l-İmâm Müslim*, s. 18-9) mezkûr eserlerini inceleyeydi daha tutarlı bir yargıya varabilirdi.

Burada işaret edilmesi gereken bir diğer husus Çilek'in Müslim'in *Sahih*'inin "Mukaddime"sini de eserinde hiç kullanmamasıdır. Hâlbuki *et-Temyiz*'de işlenen birçok hususa Müslim "Mukaddime"de değinmiştir. Bu durum Müslim'in anlaşılamamasına sebep olmuştur. Örneğin yazar Müslim'in ziyâdetü's-sika ile ilgili görüşlerini tam olarak anlayamamıştır. Müslim, Cibrîl hadisi olarak bilinen rivayetin bir tarikini eleştirir. Müslim'in eleştirdiği rivayete göre bu hadis "İbn Ömer → Hz. Peygamber" isnâdıyla nakledilir. Müslim bunu Kûfeli râvilerin rivayet ettiğini, Basralıların ise "İbn Ömer → Ömer → Hz. Peygamber" şeklinde naklettiğini belirtir, hâfız olup hadiste ziyâde yapanın hadisinin kabul edileceğini, çünkü hadis nakletmenin, arkadaşının hatırlamadığı bir hususta şahitlik yapmaya benzediğini söyler (*et-Temyiz*, s. 155). Çilek, Müslim'in bu ifadelerini "tuhaf bir kıyas" olarak niteleyip İbn Receb'in de Müslim'i bu konuda eleştirdiğini belirtir (s. 130). Ancak Müslim'in hem *et-Temyiz*'deki (*et-Temyiz*, s. 128) hem de "Mukaddime"deki (Müslim, Mukaddime [nşr. Fuâd Abdülbâkî], I, 7) görüşleri beraber düşünüldüğünde onun ziyâdetü's-sika ile ilgili görüşlerinde bir tuhaflığın bulunmadığı görülecektir. Buna göre Müslim, ziyâdetü's-sikayı mutlak olarak değil yalnızca hâfızası sağlam, diğer râvilerin rivayetlerine oldukça az muhalefet eden râvilerden kabul etmektedir. Nitekim Çilek'in atıf yaptığı İbn Receb de bu ifadeyi garipsemiş ve fakat ardından bunun Müslim'in ve diğer hadis imâmıların görüşü olmadığını, Müslim'in Cibrîl hadisindeki ziyâdeyi kabul etmesinin sebebinin Basralı râvilerin bu hadisi Kûfeliilerden daha iyi ezberlemesi olduğunu belirtmiştir (*Şerhu İleli't-Tirmizi* [nşr. Hemmâm Abdurrahîm Saïd], II, 643). Ancak Çilek, burada hem *et-Temyiz*'deki diğer ifadeleri hem de Müslim'in "Mukaddime"sindeki görüşleri dikkate almamıştır. Yine de yazar, İbn Receb'in ifadelerini nâşirin girişinden değil de kitabın ana kısmından okusaydı bu yanlış düşmezdi. Nitekim Çilek, İbn Receb'in ifadelerini nâşirin girişinden nakletmiştir (s. 130). Nâşir ise girişinde hadisteki ziyâdenin niçin kabul edildiğine dair İbn Receb'in ifadelerini aktarmamış (*Şerh*, I, 217 [nâşirin girişi]), bu durum da muhtemelen Çilek'i hataya düşürmüştür.

Çilek'in metninde önemli tercüme hataları da mevcuttur. Örneğin isnâdı hatalı rivayetler içerisinde incelenen İbn Ömer hadisinde ciddi bir hata söz konusudur. Müslim "Mücâhid → İbn Ömer" isnâdıyla nakledilen İbn Ömer'in "Hz. Peygamber'in akşam namazından sonra ve sabah namazında önce kıldığı [sünnet olan] iki rekâta Kâfirûn ve İhlâs sûrelerini okuduğunu 20 defadan fazla işittim" hadisini tenkit eder. O, bu rivayetin "İbn Ömer → Hafsa" şeklinde olması gerektiğini, İbn Ömer'in bunu Hafsadan naklettiğini söyler (*et-Temyiz*, s. 173-6). Hadisi değerlendirirken Müslim "ve hâza'l-haber vehemün an İbn Ömer" ifadelerini kullanır. Çilek bu ifadeyi yanlış anlayıp hadiste hata yapan râvi hakkında "Müslim'in bu

râvi ile İbn Ömer’i kastettiği ve vehim ile galat kavramlarını aynı anlamda kullandığı anlaşılmaktadır” demiştir (s. 55). Hâlbuki ifadede de açıkça görüldüğü üzere Müslim, İbn Ömer’in hata ettiğini söylemez, “Bu rivayetin İbn Ömer’den nakledilmesi hatadır” der. Zaten Müslim bu cümleden sonra hadisi İbn Ömer’den doğru nakleden kimselerin hadislerini zikre-deceğini söyleyip bu rivayetleri nakleder. Dolayısıyla Müslim’in yukarıdaki mezkûr ifadeleri ile İbn Ömer’i kastetmediği açıktır. Tercüme hatalarının bir diğer örneği ise Müslim’in Zührî’den nakledilen hadisle ilgili değerlendirmesindedir. Hz. Âişe’nin naklettiğine göre Hz. Âişe ve Hafsa’ya oruçlu oldukları bir gün yemek ikram edilir. Onlar da oruçlarını bozup ye-meği yerler. Bu durumu sorduklarında Hz. Peygamber bozdukları güne karşılık bir gün oruç tutmalarını emreder. Müslim hadisi “İbn Şihâb → Urve” isnâdıyla nakleden râvilerin riva-yetlerini eleştirir. Zira onun aktardığına göre hadisi İbn Cüreyc de nakletmiş ve Zührî’ye bu hadisi Urve’den alıp almadığını sormuş, o da hadisi Urve’den nakletmediğini, Süleyman b. Abdülmelik hilafetinde Hz. Âişe’ye soran bazı kimselerden işittiğini söyler (*et-Temyîz*, s. 193). Müslim hatalı rivayetleri naklettikten sonra “Zümeyl Mevlâ İbn Urve → Urve” isnâ-dını Zümeyl’in mechûl olması sebebiyle zayıf kabul eder. Ardından “Cerîr b. Hâzim → Yahya b. Saîd → Amra → Âişe” isnâdını nakleder. Yahya’nın hadisini müsned olarak sadece Cerîr b. Hâzim’in naklettiğini, Cerîr’in ise Yahya’dan hadis nakletmekle meşhur olmadığını, ondan sadece az sayıda hadis aldığı ifade edip bu rivayetlerin de neredeyse hepsinin hatalı oldu-ğunu belirtir (*ve lâ yekâdu ye’ti ala’t-takvîm ve’l-istikâme*) (*et-Temyîz*, s. 194). Ancak Çilek, yukarıda parantez içerisinde verilen ifadeyi yanlış anlayıp “Neredeyse bu rivayeti de doğru şekilde nakledemeyecekti” şeklinde tercüme etmiş ve bunun sonucunda onun bu isnâdla ge-len hadisi sahih kabul ettiği sonucunu çıkarmıştır (s. 73). Hâlbuki Müslim’in ne kastettiği ol-dukça açık olup ifadenin doğru tercümesi yukarıda verilmiştir.

Çilek’in eseriyle ilgili değinilmesi gereken son husus eserin yeterli bir yayına hazırlık aş-a-masından geçmemiş olduğudur. Zira eserde birçok düşük cümleler yer aldığı gibi s. 40’taki “*Kitâbü’t-Temyîz*’den isim olarak bahsetme...” şeklindeki paragrafta olduğu gibi yazarın kas-tının anlaşılacağı yerler de vardır. Özellikle paragrafın sonuna doğru yazarın ne kastetti-ğini anlamak oldukça zor olmaktadır. Yazarın s. 93-4’teki “Herşeyden önce Müslim...” şek-linde başlayan cümlesiyle neyi kastettiğini de anlamak güçtür.

Tüm bu hususlara rağmen Müslim’in *et-Temyîz*’i gibi önemli bir eserin Türkiye’de bir akademik çalışmaya konu olması sevindiricidir.



SEMPOZYUM TANITIMI

Zâhirî Selefi Din Yorumu Sempozyum Tanıtımı

Zehra Betül USTAOĞLU*

Kur'an Araştırmaları Merkezi'nin (KURAMER) organize ettiği "Zâhirî Selefi Din Yorumu Sempozyumu", 28 Nisan 2018 tarihinde İSAM konferans salonunda gerçekleştirildi. Farklı şehirlerden çok sayıda akademisyen ve öğrencinin katıldığı sempozyum programı, açılış konuşması ve açılış konferansını müteakiben iki oturum ve her bir oturumda iki tebliğ olmak üzere dört tebliğden oluşuyordu. Öğleden önceki oturumun ilk yarısı fıkıh, ikinci yarısı kelim ilimlerinden; öğleden sonraki oturum ise hadis ve tefsir disiplinlerinden akademisyenlerin tebliğ ve müzakerelerine ayrılmıştır.

KURAMER başkanı Prof. Dr. Ali Bardakoğlu'nun konuşmasıyla sempozyum açılışı yapıldı. Bardakoğlu KURAMER'i tanıtarak bir sonraki yapacakları sempozyum konusunun "Pozitif Bilim ve Din" olduğunu açıklayıp sözü açılış konferansını yapmak üzere Prof. Dr. Sönmez Kutlu'ya verdi. Kutlu konuşmasında sempozyumun sınırlarını belirleyecek bazı ilkelere değindi. Öncelikle Selefilik ve Zâhirîlik konusunda sabit bir yaklaşımdan ziyade bir kavram kargaşası olduğunu belirtti, tarihî süreç içerisinde olaylar, kişiler ve yorumların değişerek devam ettiğini, Hz. Peygamber devrinden uzaklaştıkça o dönemde yaşananların metinleştirildiği ve bu metinlerin herkese aynı şeyi ifade etmediğini belirterek süreç içerisinde ulema arasında zâhirî, aklı ve tasavvufî din yorumlarını benimseyen belli kişilerin öne çıktığını ifade etti. Onun dikkat çektiği noktalardan biri, Hâricîlerin lafzî yaklaşımı ile birlikte dini korumanın, geleneği korumak olarak anlaşılması ve dolayısıyla ashâb-ı hadisi koruma gerekliliği şeklinde bir anlayışın ortaya çıkmasıdır. Özellikle Ebû Hanife karşıtlığı çerçevesinde onun meseleleri anlamada aklı kullanmasının, Yahudiler'den bir grubun aklı kullanarak dini bozmasına benzetilmesi oldukça dikkat çekicidir. Zâhirî-lafzî yaklaşımın akıl konusundaki tutumu ilk zamanlardaki gibi kalmayarak değişkenlik gösterirken, mesela İbn Hazm'ın metne katı bağlılığı oldukça belirgin olsa bile aklı ihmal ettiği söylenemez.

Kutlu'nun işaret ettiği bir diğer kriz dönemi, Moğol istilasının yaşandığı dönemdir. İbn Teymiyye'nin Ashab-ı hadisi bırakıp Şîlik ve tasavvufla mücadele etmesi Zâhirîliğin bir başka formu olarak makes bulur. Kutlu'ya göre, İbn Teymiyye burada Selefilik kavramını bir grubu niteleyecek şekilde değil; manayı lafza döndürmek, teşbih, kıyas ve aklı reddetmek şeklinde değerlendirilebilecek bir yöntem olarak kullanır. Moğol tehlikesi altında Müslümanların neden mağlup olduğu ve çözümün ne olduğu sorusuna İbn Teymiyye'nin cevabı âsâra ve sünnete dönüştür. Osmanlı Devleti'nin çöküş döneminde Zâhirîlik ve Selefilik

* Doktora Öğrencisi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Hukuku, zehrabetul.ustaoglu@erdogan.edu.tr
Orcid No: 0000-0003-1091-3164

Vehhâbilik formuna evrildiği görülür. Vehhâbiliğin sufilik karşıtlığı olarak bilinmesine rağmen aslında Arap kavmiyetçiliğiyle olan ilgisi daha baskın ve belirleyicidir. Hem Osmanlı'nın sufiliğine hem de Safevî Şiiliğine karşı geliştirilen Vehhâbilikle ilgili en büyük yanlış anlaşılma onun kendisini dini koruma hareketi anlamında bir Selefilik olarak sunmasıdır.

Günümüz Selefliğine gelindiğinde seleve dönüş çağrısının İŞİD şeklinde ortaya çıktığı görülür. Burada bahsedilen Selefliğin, Ashab-ı hadis ile veya Abduh, Rıza Selefliği ile hiçbir ilgisi kalmamıştır. Aksine bu Selefilik anlayışı, siyasal İslâm, radikal İslâm söylemleri ile karşımıza çıkmıştır. Kutlu bugün karşılaştığımız Selefliğin sicilinin pek parlak olmadığını aksine toplumda oldukça olumsuz izler bıraktığını belirterek konuşmasını tamamladı.

Birinci Oturum

İlk oturuma başkanlık eden Prof. Dr. Hasan Onat, Selefliğin bir mezhep değil bir zihniyet olduğuna dikkat çekerek “Zâhirî Anlayışın Fıkha ve Fıkıh Usûlüne Yansıması” başlıklı tebliği sunmak üzere Prof. Dr. Yunus Apaydın'a söz verdi. Konuşmasına uzunca bir giriş yapan Apaydın, Şâtıb'nin şâriin maksadıyla ilgili “Maksat sadece lafızlardan anlaşılır”, “Maksat dışarıdan yüklenir” ve “Maksat lafızların zâhiri ve anlamları birlikte değerlendirilerek anlaşılır” şeklindeki üçlü taksimini nakledip Mu'tezile ve Ehl-i sünnetin çeşitli fraksiyonlarının bu taksimde yer aldığını belirtti. Ehl-i rey ve Ehl-i hadîsin üçüncü grupta bulunduğunu ancak Ehl-i reyin hükmün maksadını daha fazla dikkate aldığını ifade etti. Zâhirîliği (1) Literal nasscılık (2) Rasyonalite karşıtlığı (3) Taklit/mezhep karşıtlığı şeklinde kategorilere ayıran Apaydın, bu kategorilerin en görünür şeklinin mezhep karşıtlığı olduğuna, bu anlayışta metnin dışında otorite tanınmadığına ve bunun “rey alerjisinin ve sahih hadis vurgusunun” doğal sonuçlarından biri olduğuna dikkat çekti. Teori yerine nasların konulmasının büyük bir eksiklik olduğunu ve Müslüman zihnin teori üretmeye ihtiyacı olduğunu belirtti. Ekol mantığı ve sistematığına karşı serbest içtihadı teşvik eden bu yaklaşımın otorite karşıtı bir yerde durduğunu, öte yandan doğru bir anlama için ihtiyaç duyulan şeyin mezhep sistematığını taklit ve bu nedenle de aslında taklidin teşvik edilmesi gerektiğini vurgulayarak konuşmasını sonlandırdı.

Apaydın'ın tebliğinin ilk müzakerecisi Prof. Dr. Mehmet Erdoğan, Zâhirîlikle ilgili yapılan “rivayetle yetinen ayrıca bir anlam ve amaç sorusu sormayan bir zihniyet” tanımlamasını beğendiğini ifade ederek Zâhirî ve Selefililerin bizi mesaja götürmeye çalıştıkları ancak mesajı bize getirmediklerini belirtti. Ayrıca maksadına bakılmayan lafızların bizi istediğimiz yere götürme tehlikesine karşı uyarıda bulundu. Taklidi idealize etmeye çalışırken deliline bakmadan mezhep içerisinde oluşturulan altyapıya devam etmenin sorunlar doğuracağını ifade eden Erdoğan, naslarla ilişki kurarken umdeler yani hareket noktaları ve ilkeler olması gerektiğine dikkat çekti. Hz. Peygamber döneminde ortaya çıkan her şeyin kabul edilip,

sonrasında çıkan her şeyin bidat olarak tanımlanıp reddedilmesinin ise makul olmadığını belirtti. Son olarak da gayelere dikkat edilmesi gerektiğine değinerek sözlerine son verdi.

İkinci müzakereci Prof. Dr. Hasan Hacak, Apaydın'ın tebliğine bir katkı olarak İbn Hazm'ın teorisine değindi. İbn Hazm'ın Hanefî ontolojisi ve epistemolojisini dışarıdan bir gözle eleştirip alternatif geliştirebilmiş olmasına dikkat çeken Hacak, fıkıh usûlünü kelimeler, dil, mantık açısından dikkatli bir gözle okursak çok önemli tartışmaların olduğunu farkına varabileceğimize işaret etti. Atomculuğun önemine dikkat çeken Hacak, klasik İslâmî ilimleri anlamak için atomculuğu anlamak gerektiğini ifade etti. İbn Hazm ve İbn Teymiyye gibi Zâhirî-Selefî çizgideki kişilerin atomculuğa karşı dururken aslında İbn Hazm'ın kelimelerde ve fıkıhta analogik kıyası reddederek sisteme dair önemli eleştirileri ve alternatif bir anlama yöntemi üretme çalışmaları olduğunu kaydetti. Atomcu sistemde mahiyetleri aynı olan her şeyin her şeyle kıyas edilebilir olmasının yanlış bir kıyas anlayışı doğuracağını söyleyen Hacak, İbn Hazm'ın bunun yerine alternatif olarak sunduğu katı nedenselliğinde ise varlıkların mahiyetlerine göre türlere ayrıldığı bir ontolojiden bahsederek burada aynı varlık türüne giren nesnelere birbirine kıyas edilebileceği daha sağlam bir yapıdan bahsetti. Hacak değerlendirmesinde İbn Hazm'ın geliştirmeye çalıştığı alternatif sistemi örneklerle kısmen açıklayıp devamının yazılı müzakeresinde yer alacağını ifade etti.

Oturumun ikinci yarısında Prof. Dr. Zeki İşcan "Selefî Akımların İslâm Algısında Zâhirî-Lafzî Yorumun Yansımaları" başlıklı tebliğine başlarken Selefîlikte en fazla konuşulan ayetin "*Hüküm yalnız Allah'ındır*" (12/Yusuf: 40) ayeti olduğunu ve bu ayet vesilesiyle Selefî düşüncenin cihat, otorite, hilafet, devlet, şiddet gibi konulara geçiş yaptığını belirtti. İşcan, nassçılığın narsist bir yaklaşım olduğu, iktidara duyulan isteği arttırdığı, süreklilik isteği ve birlik özlemi taşıdığı ve bir anlamda bölünme faktörü olan her şeyi şeytanlaştırarak farklı görüşlere karşı nefret söylemi oluşturma yoluna gittiği tespitlerinde bulundu. Selefîliğin İslâm kültüründeki çeşitliliğe karşı bir protesto aracı olduğuna, hakikatin tek oluşuna vurgu yaparak tek bir görüş dışındakilerin yok edilmesini hedeflediğine dikkat çekti.

Bu tebliğin ilk müzakerecisi Prof. Dr. Sıddık Korkmaz, dinî metinlerin beşerî düşüncenin kutsallaştırılması, yaratıcı düşüncenin yok edilmesi ve kavgacı düşüncenin beslenmesi gibi çeşitli amaçlar için kullanıldığına ancak bunların her birinin dinî metni istismar olduğuna dikkat çekti. "Kur'ân-hadis kaynakları tavsiye metinleridir, biz bunları emir metinleri olarak anlıyoruz" diyerek sözlerine son verdi. Korkmaz'ın bu tespiti yemek molasında sempozyumu dinleyen akademisyenlerin tartıştığı mevzulardan biri oldu.

İkinci müzakereci Prof. Dr. Fethi Kerim Kazanç, müzakeresinde Selefîlerin genel özelliklerini ve amaçlarını özetleyerek Selefîliğin ne olduğunu ve dünya görüşlerini tekrar ortaya koymaya çalıştı. Nasların araçsallaştırılması ve ideoloji görevi görmesi gibi bir tehlikenin varlığına dikkat çekti.

İkinci Oturum

Yemek ve namaz molasının ardından başlayan ikinci oturuma başkanlık eden Prof. Dr. İsmail Hakkı Ünal ilk yarı için “Günümüz Selefi Hadis Çevrelerinin Hadis Algısı ve Literalizm Sorunu” başlıklı tebliğini sunmak üzere Prof. Dr. Mehmet Emin Özafşar’ı davet etti. Zâhiri-Selefi çevreler tabirinin çok geniş olduğunu ve hem fikhî hem aksiyoner hem de hadisçi gruplar gibi karışık bir yapılanmayı içerdiğini ifade eden Özafşar Selefi hadisçiliği de tek boyutlu anlamamak gerektiğini, içerisinde pek çok farklı yapı bulunduğunu belirtti. Tebliğinde Zâhiri-Selefi çevreleri kronolojik olarak özetleyerek 20. yy. Selefi hadisçiliğinin önde gelen ismi Nasiruddin el-Elbânî’ye dikkat çekti.

Özafşar hicrî 1. asrın ilk çeyreğinde Irak bölgesindeki ilk psikolojik kırılmanın fukaha isyanı olarak tarihe geçen İbrahim en-Nehaî’nin vefatından sonra onu temsil edecek kişinin kimliği konusunda yapılan Ehl-i hadîs-Ehl-i rey polemikleri ile ilgili olduğunu aktardı. İkinci toplumsal kırılmanın ise birincisinden takriben 100 küsur yıl sonra yaşanan hadis taraftarlarının yanı sıra devlet-ilim-siyaset erkânı arasında yaşanan bir toplumsal kırılma sayılan mihne hadisesi olduğunu belirtti. Bunların ardından önceden Ehl-i hadîs-Ehl-i rey, Şiî-Sünnî kırılmalarının, Şâfiî-Eş’arî-Hanbelî kırılması şeklinde devam ederek sonrasında İbn Teymiyye ve Moğol istilasıyla birlikte doktrinel üçüncü bir kırılma şeklinde ortaya çıktığını aktardı. İbn Teymiyye’nin tevhit konusundaki ayrışması, Şiîliğe karşı Sünnîliği ön plana çıkarması, emri bi’l-maruf teorisinin yanı sıra bir siyaset teorisi ortaya koyması yeni bir doktrinin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Yaşadığı dönemde de bu konu siyasal toplumsal gerilim alanı olarak görülmüş fakat sonrasında zamanla İbn Teymiyye’nin etkisi de zayıflamıştır.

Kadızedeliler hareketinin selefilikle bağını kurmakta pek dikkatli olmadığımızı değiştiren Özafşar, bu hareketin ilham verdiği daha çok politik sayılabilecek bir diğer hareket olarak Vehhâbiliği tanımladı. Vehhâbi kırılmanın da İbn Teymiyye’nin ortaya koyduğu doktrin üzerinden irdelendiğine ve aslında Vehhâbi hareketin yüzyıllar boyu devam eden bir geleneğin getirdiği bir sonuç olduğuna dikkat çekerek Vehhâbiliğin özelliklerini otoriteye karşı olmak, metni yüceltmek, temsilcilerinin kendilerini bir putkırıcı ve aktivist olarak görmeleri şeklinde özetledi.

Zâhirî-Selefi yaklaşımları kronolojik olarak açıklayan Özafşar bir sonraki kırılmanın 19. yy’da Selefi düşüncüyü, Vehhâbi hareketi ve Arapçılığı bir adım ileri taşıyan ve Irak’ın Abduh’u olarak bilinen Mahmut Şükrü Âlûsî ile olduğunu belirtti. Bu son kırılmaya milliyetçilik de dâhil olmuştur. Âlûsî’nin yaklaşımı Arap tarihi ve coğrafyasını yücelten bir görünüm arz eder. Bu kırılma ile Suudi Arabistan Krallığı kurulur ve Vehhâbi-Selefi çizgiyi devam ettirir. 19. yüzyılın sonu 20. yüzyılın başında Abduh ve Rıza’nın ortaya koyduğu Menâr çizgisi selefi propagandanın üssü haline gelir. Bu ekolün, gazeteci kimlikleri ve diyalektik kullanımı ile 20. yüzyıl Selefililiğinin kuruculuğunu yaptığı söylenebilir.

Özafşar tebliğinin ikinci kısmında Muhammed Abdürrezzâk Hamza, Abdülaziz b. Bâz ve Elbânî gibi isimleri zikretti ve bütün İslâmî geleneği tortulardan temizlemek ve hadisleri yeniden kritik etmek için kendince bir metotla pek çok eser kaleme alan 20. yüzyıl Selefî yaklaşımının örneği sayılan Elbânî'nin hadisler konusundaki Selefî yaklaşımına dikkat çekti. Onun yaklaşımının daha çok yöntemsizlik, düzensizlik, izlenimcilik, yani kendi yaklaşımına uygun herhangi bir görüşü alıp ona meyletmek olduğunu vurguladı.

Özafşar'ın tebliğinin ilk müzakerecisi Prof. Dr. Zekeriya Güler, Elbânî'nin metoduna dair çarpıcı örnekler vererek Elbânî'nin tenakuzlarına dikkat çekerken ikinci müzakereci Prof. Dr. Mustafa Ertürk tebliği kısa süre önce edindiğini belirterek oturum zaman aşımı sebebiyle müzakeresini kısa tuttu.

İkinci oturumun ikinci yarısı Prof. Dr. Mustafa Öztürk'ün "Zâhiri/Literalist Anlayışın İslâm Düşüncesi ve Çağdaş Selefîlikteki İzdüşümleri" tebliği ile devam etti. Öztürk, Zâhirîlik konusunun insan, antropoloji, metnin kendisi, metnin ilişki zemini, metnin algılanış biçimi ve siyasi yapıyla ilişkisi olduğunu belirtti. İnsanlardan bir kısmının metni soyutlayarak anlayan, anlamı katmanlı gören, anlamın üstüne anlam katmaya çalışan bir bakışla metne bakarken bir kısmının da metnin aniden zihne yansıyan şekliyle yetinmesinin doğal bir durum olduğuna dikkat çeken Öztürk bu sebeple dışlayarak değil, tanımlayarak ve durumu anlamaya çalışarak meseleye yaklaşmanın daha doğru olacağını ifade etti. Öztürk'e göre Haşevîlik, dinî metni sadece kendisi olarak algılayan ve ona hiçbir insanî unsur katmayan bir yaklaşımdır ve bunun en açık örneği Ashâb-ı hadistir. İpliği iplik olarak algılayan sahabe bu anlayışın ilk örnekleridir fakat buradan bir Zâhirîlik ideolojisi çıkmayacaktır. Öte yandan Öztürk, İbrahim en-Nehâî ve diğerlerinden örnekler vererek aslında Ehl-i rey içinde de Zâhirî örneklerin bulunduğunu belirtti ve özellikle Hanefî literatürünün belli bazı meselelerinde Zâhirîliği çağrıştıran çokça örnek bulmanın mümkün olduğunu ifade etti.

Zâhirîlikle İmam Şâfiî bağlantısına değinen Öztürk, İmam Şâfiî'nin nass ve cumla tabirlerinden kastedilenin Kur'ân'da her şeyin ya nass olarak açıkça ya da cumla yani özet olarak bulunduğu ve nass karşısında rey ile mücadele etmeye çalışan kişinin her zaman yenileceğini, "ayet sopası"yla baş edilemeyeceğini ifade etti. Öztürk İmam Şâfiî'nin mesela talak bahislerinde Zâhirîlerin görüşlerinden daha aşırı ifadelerinin bulunduğundan bahsetti. Sünnî çizgide Zâhirîliğin izlerini süren Öztürk bugün IŞİD'in savunduğu ve uyguladığı cihadı anlatmak için yayınladığı makalelerde Cessâs ve Serahsî'nin cihad ayetine getirdikleri yorumları referans olarak kullandıklarını belirtti.

Öztürk'ün tebliğinin ilk müzakerecisi Prof. Dr. Osman Bilen sempatik ve esprili bir dil ile müzakeresini yaparken bir önceki tebliği Özafşar'ın tasnifinin kendi düşünceleriyle uyumlu olduğunu belirtti ve Zâhirîliğin özelliklerini kısaca şu şekilde özetledi: Parçacıdır, atomcudur, değişimden korkar, değişime karşıdır, pozitivisttir, lafız merkezcidir, biçimseldir, subjektiftir, sekülerdir, taklit eder ve otoriterdir.

İkinci müzakereci Prof. Dr. Ali Rıza Gül ise tebliği noktalama işaretleri, anlatım bozuklukları ve şekil şartları açısından inceleyerek Öztürk'ün ve salonun tepkisini çekti.

Sunum ve müzakerelerin ardından KURAMER tarafından özel olarak davet edilen Türkiye'nin farklı İlahiyat Fakültelerinde görevli öğretim üyelerinin isimleri tek tek okunarak katkı sunmaları beklendi. İlgili isimlerden Faruk Sancar kaynaklarda selef kelimesinin “*tarîkatü's-selef eslem*” diye geçtiğine dolayısıyla aslında kaynaklarda şimdikininkine aksine oldukça olumlu bir anlamı olduğuna dikkat çekerken Muammer İskenderoğlu Selefî-Zâhirî din anlayışının Türkiye'ye yansıyan boyutunun eksik kaldığını ifade etti. Ayrıca selefînin ne olduğu konusunun netleşmediğini ekledi. Mustafa Karagöz Selefîlikte bir belirsizlik olduğu ve bu belirsizliğin olumlu olarak “biz selefînin yolundayız” yaklaşımı ile; olumsuz olarak da “insanların selefî olarak damgalanması” ile iki türlü istismar edilmesine sebep olduğuna dikkat çekti.

Sempozyum Ali Bardakoğlu'nun teşekkür ve kapanış konuşması ile sona erdi.

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi **Yayın Esasları**

1. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* hakemli olup, yılda iki sayı yayımlanır. • 2. Dergide telif makale, metin neşri ve tercümelere, kitap ve tez tanıtımı gibi ilmi çalışmalar, sempozyum, seminer, konferans, panel, vefeyât haber ve değerlendirmeleri yayımlanır. • 3. Metin neşri ve tercümelere ayrılan yer, derginin toplam sayfa sayısının 1/3'ünü geçmez. • 4. Dergiye gönderilen makaleler daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış ve yayımına karar verilmemiş olmalıdır. • 5. Bir yazarın aynı sayıda telif-tercüme türünden en fazla iki çalışmasına yer verilir. • 6. Makalelerde Türkçe ve İngilizce özet (50-100 kelime) ile anahtar kelimeler (5-10 kelime) bulunmalıdır. • 7. Derginin yazı dili Türkçe olmakla beraber yabancı dilde yazılar da yayımlanabilir. • 8. Yazıların şekil ve muhteva yönünden ön incelemesi Yayın Kurulu'nca yapılır. Gerek görüldüğünde Danışma Kurulu'nun da görüşü alınır. Yazı, sonuca göre üç hakeme gönderilir. Yazıların yayımlanabilmesi için hakem raporlarının en az ikisinin olumlu olması gerekir. Yazı, hakemlerin gerekli görmesi halinde icap eden düzeltmeler müellifince yapıldıktan sonra yayımlanır. Değerlendirme sonuçları yazarlara en geç üç ay içerisinde bildirilir. • 9. Yayımlanan yazıların dil, üslup ve muhteva yönünden ilmi ve hukuki her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir. • 10. Dergide *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* imlâ esasları uygulanır. • 11. Dergide yer alan yazıların telif hakları saklı olup, yazılar kaynak gösterilmeden kısmen veya tamamen iktibas edilemez. • 12. Yazılar dijital kopyasıyla birlikte bir nüsha olarak Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığı'na teslim edilmelidir.

Publication Guidelines for ***International Journal of Theological and Islamic Studies***

1. *International Journal of Theological and Islamic Studies (IJTIS)* is a peer-reviewed journal published twice a year. • 2. It is devoted to the publication of articles, editions of manuscripts and their translations, book and dissertation reviews, as well as assessments of symposiums, seminars, conferences and panels and obituaries. • 3. The number of pages devoted to classic manuscripts and their translation should not be more than one-third of the total page numbers of an issue. • 4. The material submitted for publication may not be previously published or accepted for publication by another publisher. • 5. One author may have at most two pieces of work published in the same issue of the journal. • 6. Articles must be submitted with abstracts both in Turkish and English (50-100 words) along with key words (5-10 words). • 7. The journal publishes articles in Turkish and in other languages. • 8. The editorial board peruses the submitted material with regard to both form and content before sending it on to referees. They may also consider the views of the advisory board. After the deliberation of the editorial board, submitted material is sent to three referees. In order for any material to be published, at least two of the referees must approve it. The revision and improvement demanded by the referees must be implemented in order for an article to be published. Authors are informed within three months about the decision regarding the publication of their material. • 9. Authors assume the responsibility of the article with regard to the style, content, scholarly value and legal aspects. • 10. The style used by the *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Encyclopedia of Islam)* is adopted in the journal. • 11. The material published in the journal is copyrighted; it cannot be used without proper reference. • 12. The materials to be considered for publication should be submitted as digital copies as well as hard copies to the *International Journal of Theological and Islamic Studies (IJTIS)*, Dean's Office.

شروط النشر لمجلة كلية الإلهيات بجامعة مرمره

١. إن مجلة كلية الإلهيات بجامعة مرمره مجلة محكمة وتصدر مرتين في السنة. ٢. تقوم المجلة بنشر مقالات تأليفاً وترجمة، كما تقوم بنشر نصوص محققة مع ترجمتها، والتعريف بالنشاطات العلمية من كتب وأطروحات ومؤتمرات وندوات ومحاضرات، وأخبار وقياسات وتقييمات علمية. ٣. ويجب ألا يزيد الحجم المخصص للنصوص المحققة مع ترجمتها على ثلث حجم المجلة. ٤. ويجب ألا يكون المقال منشوراً في أية مجلة أو مقدماً للنشر في أية مجلة. ٥. لا يسمح للكاتب الواحد أكثر من مقالين تأليفاً كان أو ترجمة. ٦. ويجب ألا تزيد صفحات البحث على ١٣ صفحة (٠١٠٠٠ كلمة) بما فيها الأشكال والصور والجداول والمراجع. ويجب أن يحتوي البحث على ملخص وافٍ باللغة التركية والإنكليزية بحدود ١٠ كلمة). ٧. لغة المجلة هي التركية، ويمكن نشر بحوث - بحدود (٥) key words (٠١٠-٠٥٠ كلمة) مع كلمات مفتاحية (باللغات الأجنبية الأخرى). ٨. يتم فحص وتدقيق البحوث من حيث الشكل والمضمون من قبل هيئة التحرير للمجلة ويرجع إلى رأي اللجنة الاستشارية في حالة اللزوم. وحسب النتيجة يرسل البحث إلى ثلاثة محكمين. وتتم الموافقة على نشر البحث عند الحصول على تقريرين إيجابيين من المحكمين الثلاثة على الأقل. وفي حالة طلب المحكمين إجراء تصحيحات لازمة يتم نشر البحث بعد القيام بهذه التصحيحات من قبل المؤلف. وتُبلّغ نتائج التقييمات للمؤلفين لمدة أقصاها ثلاثة أشهر. ٩. لا تُعاد الأبحاث إلى أصحابها سواءً قُبلت للنشر أم لم تُقبل. المقالات التي تنشر في المجلة تعبر عن آراء كتّابها وجميع المسؤوليات العلمية والحقوقية عليهم من حيث اللغة والأسلوب والمضمون. ١٠. أن تراعى أسس الإملاء المصطلح عليها في دائرة المعارف الإسلامية التركية التابعة لوقف الديانة. ١١. جميع حقوق التأليف للأبحاث الواردة في المجلة محفوظة، ولا يمكن الاقتباس قسماً أو كلياً دون الإشارة إلى البحث الوارد في المجلة. ٢١. يتم تسليم نسخة واحدة من البحث إلى يتضمن البحث بشكله النهائي. ويجب، CD عمادة كلية الإلهيات بجامعة مرمره وترفق بها نسخة إلكترونية على قرص مرن أو أن يرفق النص الأصلي للترجمات.