

VOLUME • ISSUE / CİLT • SAYI: 56 JUNE • HAZİRAN 2019  
ONLINE ISSN: 2529-0061 • PRINT ISSN: 1302-4973

MARMARA ÜNİVERSİTESİ

# İLAHİYAT 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: Haziran • June 2019, Cilt-Sayı • Volume-Issue: 56  
**Online ISSN: 2529-0061 Basılı ISSN: 1302-4973**

**Marmara Üniversitesi Rektörlüğü Adına İmtiyaz Sahibi • Owner**  
Prof. Dr. Erol ÖZVAR (Rektör • Rector)

**Derginin Sahibi • Owner of the Journal**

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

**Editör • Editor**

Hikmet YAMAN

**Editör Yardımcısı • Assistant Editor**

Selime ÇINAR, Güllü YILDIZ

**Editörler 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](mailto: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](mailto: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:** 44903

**MARMARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin hakemli akademik yayımıdır. 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, 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, ULRICHSWEB Global Serials Directory International Index, ULAKBİM Humanities & Social Sciences Index (SBVT).



# İçindekiler / Contents

---

## ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

Tamamlanamamış Bir Şerhin İzinde: *Sıyânetü Sahîhi Müslim*  
In Search of an Incomplete Ḥadîth Commentary: Ibn al-Şalâh's *Sıyânat Şaḥîḥ Muslim* and its Significance .....1-22  
**Mustafa Macit KARAGÖZOĞLU**

Hicrî Üçüncü Asra Ait Bilinmeyen Bir Tabakât Kitabı Humeyd b. Zencûye'nin (ö. 251/869)  
*Tabakâtü'l-Fukahâ ve'l-Muhaddisîn* İsimli Eseri  
An Unknown *Ṭabaqât* From The Third Century Ḥumayd b. Zanjüya's (d. 251/869) Work Entitled  
*Ṭabaqât al-Fuqahâ wa-al-Muḥaddithîn* ..... 23-60  
**Ferhat GÖKÇE**

Ali Yakup Cenkçiler, Feyzullah Hacıbayrıç ve Medrese Sonrası Geleneği Yeniden Düşünmek  
Ali Yakup Cenkçiler, Feyzullah Hadzibajric and Re-Thinking Tradition After Madrasa..... 61-79  
**Ali ERKEN**

## KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ / BOOK REVIEWS

Said Nuri Akgündüz, *Hayreddin Er-Remli'nin Fetvaları -el-Fetâva'l-Hayriyye'nin Biçim ve İçerik*  
*İncelemesi*..... 81-84  
**Ahmet Faruk ÇELİK**

Abdullah Kahraman, *Ebû Hanîfe Hayatı, Şahsiyeti, Etkileri*..... 85-87  
**Ayşe AKTAŞ**

Károly Kós, *İstanbul Şehir Tarihi ve Mimarisi*, (çev.Tarık Demirkan)..... 89-93  
**Şüheda MISIR**





ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

## Tamamlanamamış Bir Şerhin İzinde: *Sıyânetü Sahîhi Müslim*

### In Search of an Incomplete Hadîth Commentary: Ibn al-Şalâh's *Şiyânat Şahîh Müslim* and its Significance

Mustafa Macit KARAGÖZOĞLU\*

**Öz:** İbnü's-Salâh'a (ö. 643/1245) ait tamamlanamamış bir şerh olan *Sıyânetü Sahîhi Müslim*, küçük hacmine rağmen Müslim b. el-Haccâc'ın (ö. 261/875) *el-Müsnedü's-sahîh*'i üzerine gerçekleştirilmiş çok sayıdaki çalışmanın en önemlilerinden biridir. *Sahîh*'in tertibi, muhtevası, sıhhat şartları ve rivayet tarihi gibi konularda bilgi içeren eser, kitabın baş tarafından 157 hadisi şerh etmiştir. Taşıdığı öneme rağmen eserin muhtevası hakkında detaylı bir çalışma yapılmamıştır. Ayrıca bilhassa Türkçe literatürde eserin ait olduğu türle ilgili bir belirsizlik gözlenmektedir. *Sıyâne*'nin tamamlanamamış bir şerh kitabı olduğunu iddia eden makale bu şerhin temel karakteristiklerini tespit etmekte ve diğer şerhler üzerindeki etkisine ışık tutmaktadır.

*Sıyâne*, *Sahîh* hakkında verdiği kıymetli bilgilerin yanı sıra eserin farklı nüshaları arasında mukayeseler yapması, râvilerin ve diğer kelimelerin doğru okunuşu üzerinde hassasiyetle durması ve önceki âlimlerin görüşlerini eleştirel bir gözle ele almasıyla öne çıkar. Yazıldığı dönemden itibaren ciddi bir alaka gören eser, *Sahîh* hakkında temel başvuru kaynaklarından biri olmuş, klasik dönemden Muhyiddin en-Nevevî (ö. 676/1277) ve çağdaş dönemden Muhammed el-Vellevî başta olmak üzere Müslim şârihleri tarafından yoğun olarak kullanılmıştır. Şârihler *Sıyâne*'den başlıca iki şekilde istifade etmişlerdir. İlk olarak onlar, şerhlerine yazdıkları önsözlerde *Sahîh* hakkında bilgi verirken *Sıyâne*'ye dayanmışlardır. *Sahîh*'in rivayeti, tertibi, başlıkları, hadislerinin bilgi değeri ve üzerine yapılan çalışmalarda, bu konulardan bazılarıdır. İkinci olarak *Sıyâne*, hadisler hakkında yaptığı açıklama ve teviller ile başvuru mercii olmuştur. Henüz başlardayken yarım kaldığı için *Sıyâne*'ye yönelik bu türden atıflar, ilgili şerhlerin ilk ciltlerinde toplanmıştır.

Makale, eserin yazıldığı tarihi bağlama ışık tutmak üzere İbnü's-Salâh'ın rivayet kitaplarıyla irtibatı üzerinde durmuştur. Horasan seyahati sayesinde hadis kitapları ve *Sahîh-i Müslim* ile ilgili ciddi bir birikim oluşturan İbnü's-Salâh, *Sahîh*'i burada Ebü'l-Kasım Mansur b. Abdülmün'im el-Fürâvî (ö. 608/1212) ve Ebü'l-Hasan Müeyyed b. Muhammed et-Tüsî'den (ö. 617/1220) okumuştur. Seyahat sonrası değişik medreselerde görev yapan İbnü's-Salâh, *Sıyâne*'yi Eşrefiyye Dârülhadisi'nde görev yaptığı döneme denk gelen, ömrünün son on yıllık zaman diliminde yazmıştır. Eser büyük ihtimalle İbnü's-Salâh'ın, talebelerine *Sahîh*'i okutma faaliyetinin bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Tamamlansaydı Kadı İyâz (ö. 544/1149) ve Nevevî'nin şerhlerinin seviyesine

\* Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı, [mkaragozoglu@marmara.edu.tr](mailto:mkaragozoglu@marmara.edu.tr), Orcid No: 0000-0002-6950-3445.

Makaleyi okuyarak görüşlerini benimle paylaşan Dr. M. Enes Topgüle, Öğr. Gör. M. Fatih Kaya'ya, Arş. Gör. Ali Yücel'e ve derginin adlarını bilmediğim kıymetli hakemlerine teşekkürlerimi sunarım. Yazıdaki tüm görüşlerin ve hataların sorumluluğu yazara aittir.

ulaşabilecek bir eser olacağı, kaleme alınmış kısımdan anlaşılmaktadır. Eser, mevcut haliyle de araştırmacıların dikkatini hak etmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, şerh literatürü, İbnü's-Salâh, *Sahih-i Müslim*, kitap kültürü.

**Abstract:** This article focuses on an unfinished commentary by Ibn al-Şalâh (d. 643/1245) entitled *Şiyānat Şaḥīḥ Muslim*. The study will attempt to give detailed information about this unfinished commentary with regards to its author, history and social context. The *Şiyāna* is recognized as one of the most significant works produced on Muslim b. al-Ḥajjāj's (d. 261/875) *al-Musnad al-Şaḥīḥ* in the history of Islam. Providing information on such important issues as *al-Şaḥīḥ*'s composition, content, and history of transmission, the *Şiyāna* explains and elucidates on 157 ḥadīths from the beginning of the book. Despite its importance, *Şiyāna* has not been studied in-depth within contemporary academic literature. One may even notice, particularly in the Turkish ḥadīth literature, uncertainty regarding its genre and where this book truly fits. This article asserts that *Şiyāna* is indeed an incomplete commentary on *al-Şaḥīḥ*, and identifies its characteristics as well as discussing its impact upon later ḥadīth commentaries.

In addition to providing valuable information on *al-Şaḥīḥ*, the *Şiyāna* is also distinguished for its comparisons between several manuscripts of *al-Şaḥīḥ*, and its critical treatment of early commentators' views. Furthermore, a sizable content is devoted to identifying the correct reading of the transmitters' names and other Arabic terms. Having received a warm reception from the ḥadīth scholars, the *Şiyāna* has been an authoritative text on *al-Şaḥīḥ*, particularly for ḥadīth commentators, including scholars such as Muḥyī al-Dīn al-Nawawī (d. 676/1277) and Muḥammad b. 'Alī al-Wallawī. The commentators made use of the *Şiyāna* in two distinctive ways. First, they relied heavily on the *Şiyāna* in their introductions to commentaries, where they were expected to provide information on their base-text - i.e. *al-Şaḥīḥ*. Among issues raised in these introductions are the transmission of *al-Şaḥīḥ*, its composition and chapter headings, and the epistemological value of its ḥadīths. Second, the commentators employed the *Şiyāna* in their interpretation of individual ḥadīths. However, since *Şiyāna* covered only 157 ḥadīths from the beginning of *al-Şaḥīḥ*, such references to the book are found only in the first few volumes of these commentaries.

In order to contextually study the *Şiyāna*, the article focuses on Ibn al-Şalâh's interest in the ḥadīth collections. Due to his long journey to the Khurāsān region, Ibn al-Şalâh was able to accumulate a considerable amount of knowledge on the ḥadīth collections, including works such as *al-Şaḥīḥayn* and *Sunan al-Bayhaqī*. During his journey, he studied *Şaḥīḥ Muslim* with two major influential authorities, Abū al-Qāsim Manşūr b. 'Abd al-Mun'im al-Furāwī (d. 608/1212) and Abū al-Ḥasan Mu'ayyad b. Muḥammad al-Tūsī (d. 617/1220). It is clear from the historical sources that subsequent to this journey he taught at different *madrasas* including the prestigious *Dār al-ḥadīth al-Ashrafiyya*. He probably wrote the *Şiyāna* during the last ten years of his life while he taught *al-Şaḥīḥ* at *al-Ashrafiyya*. Therefore, from the perspective of Muslim intellectual history the book can also be considered a product of teaching practices and should be recorded down as such. Moreover, it could be argued that this kind of sources may offer a new perspective to the study of how knowledge was transmitted and taught.

The ultimate objective of the article is to analyze the *Şiyāna* in terms of its content and within the context of the history of ḥadīth. It is evident from the historical sources that the *Şiyāna* would have been as popular as the commentaries of al-Qāḍī 'Iyād (d. 544/1149) and al-Nawawī if it had been completed during its historical period. Nevertheless, the book still deserves serious attention and consideration due to its insights into the nature of Islamic commentary tradition and its perception of *Şaḥīḥ Muslim* during the medieval period.

**Keywords:** Ḥadīth, Commentary Tradition, Ibn al-Şalâh, *Şaḥīḥ Muslim*, book culture.

## Giriş

Bu makale, Müslim b. el-Haccâc'ın (ö. 261/875) *el-Müsnedü's-sahîh*'i<sup>1</sup> üzerine yapılmış önemli çalışmalardan olan İbnü's-Salâh'a (ö. 643/1245) ait *Sıyânetü Sahîhi Müslim*<sup>2</sup> adlı tamamlanamamış eseri ele almaktadır. *Sahîh*'in yalnızca ilk 157 hadisinin şerhini içeren *Sıyâne*, kısıtlı hacmine rağmen bu meşhur eserin muhtevası, kitap olarak rivayeti ve ona yöneltilen tenkitlerin mahiyeti hakkında oldukça kıymetli bilgiler sunar. Bu özelliği sayesinde kitap, yazıldığı VII. (XIII.) yüzyıldan günümüze kadar Muhyiddin en-Nevevî (ö. 676/1277) başta olmak üzere *Sahîh-i Müslim* araştırmacılarının ilk müracaat ettiği kaynaklardan biri olmuştur.

*Sıyâne*'nin İbnü's-Salâh tarafından yazılmış olması, onu dikkate değer kılan özelliklerden bir diğeridir. Zira *Ulûmü'l-hadis*'i yaygın olarak bilinen ve okunan İbnü's-Salâh'ın rivayet kitaplarıyla irtibatı meselesi hâlâ incelenmeyi beklemektedir. Hem hayat hikâyesinden hem de *Ulûmü'l-hadis*'in ilgili pasajlarından anlaşılacağı üzere İbnü's-Salâh'ın *Sahîhayn* ve *Sünen-i Beyhakî*'ye özel bir ilgisi vardır. *Sıyâne*'nin incelenmesi, onun rivayet kitaplarıyla irtibatına ışık tutacak, belki hadis usûlcülüğünün yanı sıra hadis şerhçiliğinin ve genel olarak ilmî şahsiyetinin daha yakından tanınmasına da katkı sağlayacaktır.

*Sahîh*'in ilim adamları nezdindeki konumuna ve yorumlanma tarihine yaptığı mühim katkıya rağmen *Sıyâne*, -belki hacim bakımından eserin cüzi bir kısmını ele alması sebebiyle- ciddi bir incelemeye konu olmamıştır. Özellikle Türkçe literatürde *Sıyâne*, Müslim'in *Sahîh*'i ile irtibatlandırılmasına rağmen "şerh" olarak konumlandırılmamış, yani eserin ait olduğu tür tespit edilmemiştir. *Sıyâne*'yi tasvir ve tahlil ederek hem *Sahîh*'le ilgili akademik birikime hem de şerh literatürü araştırmalarına katkıda bulunmayı hedefleyen bu makale, İbnü's-Salâh'ın biyografisine rivayet literatürüyle irtibatı bağlamında temas ettikten sonra, *Sıyâne*'nin bir şerh kitabı olarak karakteristiklerini tespit edecek ve *Sahîh* üzerine yapılan çalışmalardaki etkisini ortaya koyacaktır. Buna geçmeden önce, hadis literatüründe İbnü's-Salâh'ın şârih kimliğine atfı yapıp yapılmadığı ve *Sıyâne*'nin bir Müslim şerhi olarak görülüp görülmediği üzerinde kısaca durulacaktır.

1 Eserin adı hakkında bk. Ebû Gudde, *Tahkîku ismeyîs-Sahîhayn*, s. 33-52. Bu makalede eser kısaca *Sahîh* diye anılmış, Buhârî'nin kitabıyla karışma ihtimalinin olduğu durumlarda ise *Sahîh-i Müslim* denilmiştir.

2 *Sıyâne*'nin ulaşılabildiğimiz üç neşri vardır: nşr. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkadir, Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1404/1984; nşr. Ferid Abdülaziz el-Cündî, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003; nşr. Ahmed Hâc Muhammed Osman, Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1428/2007. Bu makalede, daha ilmî ve özenli gözüken en yeni tarihli üçüncü neşir esas alınmıştır.

*Sıyâne*'nin bilinen tek yazması da tarafımızdan görülmüştür. Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, nr. 475'de kayıtlı olan 737/1337 tarihli yazma, İbnü's-Salâh'ın talebesi olan ve "İbn Rezîn" diye tanınan Kadı Takıyyüddin Ebû Abdullah Muhammed b. el-Hüseynî (ö. 680/1281) ait bir asla dayanmaktadır. Mevcut yazma, eseri İbn Rezîn'den nakleden Şerefüddin ed-Dimyâtî'ye (ö. 705/1306) ait bazı notlar içerse de bu makalede incelenecek olan eserin yazım tarihi ve ortamı gibi konular hakkında ilave bir bilgi sunmaz. Bu yüzden makalede, ihtiyaç duyulan birkaç nokta dışında yazmaya atfı yapılmamıştır.

## 1. Literatürde *Sıyâne*'nin Görünümü

İbnü's-Salâh'tan sonra *Sahîh* üzerine şerh yazarlar *Sıyâne*'yi kaynak olarak kullansalar da genellikle eserin şerh karakterini vurgulama ihtiyacı hissetmemişlerdir. Bu durum, şârihlerin bir kısmının kendilerinden önceki şerhleri sayıp dökme şeklinde bir uygulamaya gitmeleri, kullandıkları kaynakları -türlerini belirterek- tasvir etmemeleri, hatta eser adı yerine yalnızca müellif adını zikretmekle yetinmeleri gibi sebeplere bağlanabilir. *Sıyâne*'nin Müslim şârihleri tarafından kullanımı ileride ele alınacağından, burada İbnü's-Salâh'ın şârih yönünün şerh literatürü dışında vurgulanıp vurgulanmadığı üzerinde durulacaktır.

İbnü's-Salâh'ın şârih kimliğine yapılan en erken atıflardan biri Takıyyüddin İbn Kâdî Şühbe'ye (ö. 851/1448) aittir. O, İbnü's-Salâh'ın *Sahîh*'in küçük bir kısmını şerh ettiğini, Nevevî'nin de şerhinde bu esere istinad ettiğini, hatta İbnü's-Salâh'ın bıraktığı yerden sonra Nevevî'nin şerhe pek az katkı yapabildiğini söylemiştir.<sup>3</sup> Daha sonra Celaleddin es-Süyûtî (ö. 911/1505), İbnü's-Salâh'ın *Sıyâne*'deki ifadelerine "Müslim şerhi" diyerek atıf yapmıştır.<sup>4</sup> Kudüs ve çevresinin tarihini anlatan *el-Ünsü'l-celîl* müellifi Ebü'l-Yümn el-Uleymî de (ö. 928/1522) İbn Kâdî Şühbe'nin ifadelerini tekrarlayarak şerhin varlığına dikkat çekmiştir.<sup>5</sup>

Son yüzyılda İbnü's-Salâh'ın biyografisi ile ilgilenen yahut kitaplarını neşreden bazı araştırmacılar da onun Müslim şerhine işaret etmişlerdir. Abdülfettâh Ebû Gudde,<sup>6</sup> Nureddin Itr<sup>7</sup> ve *Sıyâne*'nin nâşirleri bunlar arasındadır.<sup>8</sup> Bibliyografik çalışmalarda<sup>9</sup> ve Müslim'in *Sahîh*'i üzerine yapılan çağdaş incelemelerde de *Sıyâne*'nin Müslim şerhleri arasında sayıldığı olmuştur.<sup>10</sup>

Öte yandan yakın tarihli bazı çalışmalarda *Sıyâne* fark edilmemiş yahut şerh karakteri tespit edilememiştir. Çağdaş araştırmacılardan Jonathan Brown, İbnü's-Salâh'a nispet edilen "Müslim şerhinin kayıp olsa da İbnü's-Salâh'ın *Sahîhayn*'i müdafaa gayretinin *Sıyâne*'de günümüze ulaştığını" söyleyerek, *Sıyâne*'yi şerhten farklı bir eser kabul etmiştir.<sup>11</sup> *Sahîh-i Müslim* şerhlerine temas eden ve fakat bu şerhlerin tamamını kapsama iddiası taşımayan Türkçe çalışmalar da *Sıyâne*'yi bir şerh kitabı olarak zikretmemiştir.<sup>12</sup> *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'ndeki ilgili maddede *Sıyâne*, *Sahîh* üzerine yapılan şerhler arasında değil, "diğer

3 İbn Kâdî Şühbe, *Tabakât*, I, 435.

4 Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, II, 424, 484.

5 Uleymî, *el-Ünsü'l-celîl*, II, 104.

6 Ebû Gudde, *el-İsnâdü mine'd-din*, s. 111-112.

7 İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, s. 16 (neşredenin girişi).

8 İbnü's-Salâh, *Sıyâne*, s. 6 (neşredenin girişi). *Sıyâne*'nin kaynakçada belirtilen diğer nâşirleri de eseri şerh kabul etmişlerdir.

9 Sezgin, *Tarihu't-türâsi'l-Arabî*, I, 266; Habeşi, *Câmiu's-şurûh ve'l-havâşi*, IV, 229. Kâtib Çelebi ise *Sıyâne*'yi eserinde zikretmemiştir; bk. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 555-559.

10 Tavâlibe, *el-İmâm Müslim* s. 155; Sâmerrâi – Atıyye, *Rivâyetü Sahîhi Müslim*, s. 95.

11 Brown, *The Canonization of al-Bukhârî and Muslim*, s. 293.

12 Çakan, *Hadis Edebiyatı*, s. 193-194; Türcan, *Hadis Şerh Geleneği*, s. 51-52; Ahatlı – İnam ul Haq, "Şebbir Ahmed Osmâni", s. 22-23.



çalışmalar” arasında anılmaktadır.<sup>13</sup> Burada eserin bazı garîb lafızları açıkladığı söylene de bir şerh olarak görülmediği bellidir. Nitekim başka bir yerde de *Sıyâne* benzer biçimde tanıtıldıktan sonra, İbnü’s-Salâh’ın ayrıca tamamlamadığı bir Müslim şerhinin bulunduğu söylenerek *Sıyâne*’nin şerhten farklı bir eser olduğu görüşü benimsenmiş olmaktadır.<sup>14</sup>

Aşağıda gösterileceği üzere *Sıyâne*, İbnü’s-Salâh’ın tamamlamadığı söylenen Müslim şerhinin kendisidir ve kaynaklarda bu şerhin *Sıyâne*’den başka bir eser olduğunu destekleyecek hiçbir veri yoktur. Buna rağmen Türkçe literatür başta olmak üzere bu konuda bir kafa karışıklığının yaşandığı, hatta yaygın olarak kullanılsa da *Sıyâne*’nin şerh karakterinin Arapça kaynaklarda da beklenen düzeyde vurgulanmadığı görülmektedir. Kanaatimizce bunun başlıca iki sebebi vardır. İlk sebep, kendi dönemine kadarki hadis şerhleriyle uyumlu olarak esas aldığı kitabın tüm hadislerini açıklama iddiası taşımayan *Sıyâne*’nin çok başlar-dayken yarım kalmış olmasıdır. *Sıyâne* biraz daha ilerleyebilmiş olsaydı, muhtemelen yalnızca *Sahîh* üzerine verdiği değerli bilgilerle atıf yapılan bir kitap olarak kalmayacak, Kadı İyâz’ın (ö. 544/1149) *İkmâlî* ile Nevevî’nin şerhi gibi, Müslim şerhleri arasında sıkça anılan bir eser haline gelecekti. İkinci sebep ise eserin tam adında “şerh” ibaresinin geçmemesidir. Eğer *Sıyâne*’nin adında “şerh” bulunsaydı, içeriğine muttali olmayanlar bile onu şerh literatürüyle irtibatlandırmakta zorlanmayacaklardı.

## 2. İbnü’s-Salâh’ın *Sahîh-i Müslim*’e İlgisi ve *Sıyâne*’nin Yazım Tarihi

İbnü’s-Salâh’ın Müslim’in *Sahîh*’ine duyduğu ilginin arka planını ortaya koyabilmek için, bu kitapla ve genel olarak hadis çalışmalarıyla ilgilendiği aşamaları ve başlıca faaliyetlerini tespit etmek gerekir.<sup>15</sup> İbnü’s-Salâh fakîh bir babanın oğlu olarak dünyaya gelmiş ve ilk fıkıh eğitimini de babasından almıştır. Musul’daki bazı hocalardan hadis dinlemesi,<sup>16</sup> onun 20 küsur yaşlarında çıktığı kaydedilen ilmî seyahatlerine kadar hadisle irtibatlandırılabilir yegâne faaliyetidir. Musul’dayken yardımcılığını (muîd) yaptığı ‘Îmâdüddin Ebû Hâmid Muhammed b. Yunus (ö. 608/1211) ise hadis semâi bulunsa da daha ziyade Şâfiî fıkıhına ve hilâf ilmine dair bilgisiyle öne çıkmış bir fakîhtir.<sup>17</sup>

13 Kandemir, “el-Câmiu’s-sahîh”, *DÎA*, VII, 128.

14 Kandemir, “İbnü’s-Salâh eş-Şehrezûrî”, *DÎA*, XXI, 199.

15 İbnü’s-Salâh’ın biyografisi ile ilgili bilgiler şu kaynaklardan derlenmiştir: Ebû Şâme el-Makdisî, *el-Müzeyyel ale’r-Ravzateyn*, I, 234; II, 68-69; İbn Hallikân, *Vefeyâtü’l-a’yân*, III, 243-244; Zehebî, *Tezkiretü’l-huffâz*, IV, 1430-1433; a.mlf., *Tarihu’l-İslam: h. 641-650*, s. 184-188; Sübkî, *Tabakât*, VIII, 326-336; İbn Kesir, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, XV, 252-254; İbn Kâdi Şühbe, *Tabakât*, I, 432-435; Nuaymî, *ed-Dâris fi tarihi’l-medâris*, I, 19-21, 303; Ebû Gudde, *el-İsnâdü mine’l-dîn*, s. 107-112; Kandemir, “İbnü’s-Salâh eş-Şehrezûrî”, s. 198-200.

16 Zehebî, *Tarihu’l-İslam: h. 641-650*, s. 185.

17 ‘Îmâdüddin hakkında bk. İbn Hallikân, *Vefeyâtü’l-a’yân*, IV, 253; Zehebî, *Siyer*, XXI, 498; İbn Kâdi Şühbe, *Tabakât*, I, 383-384. İbnü’s-Salâh’ın ona muîdlik yaptığı bilgisi için bk. Zehebî, *Tezkiretü’l-huffâz*, IV, 1430.

İbnü's-Salâh'ın Bağdat, Hemezân, Halep ve Harran gibi şehirlerin yanı sıra Horasan bölgesini kapsayan seyahatleri, hadis birikiminin oluşumunda son derece etkili olmuştur.<sup>18</sup> Onun ziyaret ettiği yerler arasında Horasan bölgesinin altı çizilmelidir. Zira Belh, Nişabur ve Merv gibi şehirleriyle öne çıkan Horasan, o dönemde rivayet kitaplarının âli isnadlarını elde etmek isteyenlerin başlıca duraklarındandı. Bu çerçevede, İbnü's-Salâh Nişabur'da Ebü'l-Kasım Mansur b. Abdülmün'im el-Fürâvî (ö. 608/1212)<sup>19</sup> ve Ebü'l-Hasan Müeyyed b. Muhammed et-Tüsî'den (ö. 617/1220) *Sahih-i Müslim*'i tahsil etmiş, böylelikle 5 râvi ile Müslim'e ulaşabildiği şu isnada sahip olmuştur: Müslim → Ebü İshak İbrahim b. Muhammed b. Süfyan (ö. 308/920) → Ebü Ahmed Muhammed b. İsa el-Cülûdî (ö. 368/979) → Ebü'l-Hüseyn Abdülgâfir b. Muhammed el-Fârisî (ö. 448/1056) → Ebü Abdullah Muhammed b. el-Fazl el-Fürâvî (ö. 530/1136) → Ebü'l-Kasım Mansur b. Abdülmün'im el-Fürâvî ve Ebü'l-Hasan Müeyyed b. Muhammed et-Tüsî → İbnü's-Salâh.<sup>20</sup>

*Sahih*'i Müeyyed'den kıraat yoluyla alan İbnü's-Salâh, isnadının âli oluşundan övgüyle bahsetmiştir.<sup>21</sup> Gerçekten de söz konusu isnad gayet kısa olup mevcut bilgilerimize göre tarihte *Sahih*'in kitap olarak naklinde en fazla öne çıkan kişilerden oluşur. İbnü's-Salâh'ın, diğer hocası Mansur el-Fürâvî'den naklederken mutlak olarak "enbeenâ" lafzını kullanması,<sup>22</sup> kitabı ondan icazet yoluyla aldığını göstermektedir.<sup>23</sup> İbnü's-Salâh'ın talebelerinin talebesi ve *Sahih*'in en meşhur şârihi olan Nevevî de eseri -bir râvi ilavesiyle- aynı isnadla almış ve o da isnadının âli olduğunu vurgulamıştır.<sup>24</sup> İbnü's-Salâh, *Siyâne*'yi yazarken temel kaynak olarak kullanacağı *Sahih* nüshalarını da Mansur el-Fürâvî'den temin etmiştir.<sup>25</sup> O, Nişabur seyahatinde Müslim'in buradaki kabrini de ziyaret etmiş, hatta *Sahih*'in bazı kısımlarının yanı sıra son bölümünü de (*hâtîme*) kabristanda hocasından okumuştur.<sup>26</sup>

18 Onun gittiği yerlerde hadis dinlediği kişileri görmek için bk. Zehebî, *Tarihu'l-İslâm: h. 641-650*, s. 185-186.

19 İbnü's-Salâh, hocası Mansur'a nisbesinin okunuşunu sorduğunda "Ferâvî" cevabını almış, yaygın okunuşun bu şekilde olduğunu belirtmiştir. Bk. İbnü's-Salâh, *Siyâne*, s. 42. Ricâl âlimleri ise genellikle "Fürâvî" şeklindeki okunuşa yakın durmuş gibidirler. Hatta Sem'ânî (ö. 562/1166) "Ferâvî" şeklinde telaffuz edilme ihtimalinden hiç söz etmemiştir. Belki bu durum, yaygın okunuş ile doğru okunuş arasındaki farktan ileri gelmektedir. Bk. Sem'ânî, *el-Ensâb*, IX, 256.

20 İbnü's-Salâh, *Siyâne*, s. 39-43. İbnü's-Salâh, ilerleyen yıllarda okutacağı Beyhakî'nin *Sünen*'ini de Nişabur'da Mansur el-Fürâvî'den tahsil etmiştir. Onun Mansur'la yaptığı hadis meclislerinin sonuncusu 607/1211'de gerçekleşmiştir. Bk. Beyhakî, *es-Sünen*, I, 80 (neşredenin girişi); Ebü Gudde, *el-İsnâdü mine'd-dîn*, s. 119-120.

21 İbnü's-Salâh, *Siyâne*, s. 43.

22 İbnü's-Salâh, *Siyâne*, s. 43.

23 Kendi usûl eserinde "enbeenâ"nın icâzet metodu da dâhil olmak üzere farklı rivayet yöntemlerine işaret edebileceğine değinen İbnü's-Salâh, mutlak olarak kullanıldığında kavramın icâzete delalet ettiğine dair bir görüş kaydetmiştir. Bk. İbnü's-Salâh, *Ulümü'l-hadis*, s. 169-172; özellikle bk. s. 171. Gerek *Siyâne*'deki ifadenin bağlamı gerekse müteahhir dönemde tabirin ağırlıklı olarak icâzete işaret ediyor olması, İbnü's-Salâh'ın Mansur'dan kitabı icazetle aldığı kanaatini kuvvetlendirir. Nitekim o, *Siyâne*'nin bir başka yerinde Mansur'dan aldığı icazetten bahsetmiştir. Bk. İbnü's-Salâh, *Siyâne*, s. 49. "Enbeenâ"nın müteahhir dönemdeki anlamı hakkında bk. Aydınlı, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, s. 81; Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, s. 76.

24 Nevevî'nin isnadında fazladan bulunan şahıs, hocası Ebü İshak İbrahim b. Ebî Hafs el-Vâsıtî'dir (ö. 664/1266). Bk. Nevevî, *Şerh*, s. 48.

25 İbnü's-Salâh, *Siyâne*, s. 49.

26 Buradaki hocası büyük ihtimalle Müeyyed'dir. Bk. İbnü's-Salâh, *Siyâne*, s. 6, 57.

Rihlelerini tamamlayan İbnü's-Salâh tedaris faaliyetine Kudüs'teki Sâlihiyye Medresesi'nde başlamış, ardından Dımaşka geçerek Revâhiyye ve 628'de eş-Şâmiyye el-Cevvâniyye medreselerinde ders vermiş, sonra da 630 yılında yeni kurulan Eşrefiyye Dârülhadisi'ne atanmıştır. Eyyübî idarecilerinin gözünde saygın bir yere sahip olan İbnü's-Salâh'ın,<sup>27</sup> muntazam işleyişi ve sunduğu imkânlarla emsallerinden oldukça ileride olan Eşrefiyye Dârülhadisi'ne şeyh tayin edilmesi, talebe ağının ve etki alanının genişlediği yeni bir devreye işaret etmektedir.<sup>28</sup> Vefatına kadar sürecek Eşrefiyye yılları (630-643/1233-1245) İbnü's-Salâh'ın hadisle daha yoğun biçimde iştigal ettiği, bu alandaki önemli teliflerini kaleme aldığı ve başlıca hadis kitaplarını okuttuğu olgunluk dönemidir.

Meşhur usûl eseri *Ulûmü'l-hadis*, 630-634 yılları arasında dârulhadis talebelerine peyderpey imlâ ettirilmek suretiyle ortaya çıkmıştır.<sup>29</sup> İbnü's-Salâh, aynı zaman zarfında Beyhakî'nin (ö. 458/1066) *es-Sünenü'l-kübrâ*'sını da toplam 757 mecliste talebelerine okutmuştur. Son oturumu 18 Rebiulevvel 635'te (8 Kasım 1237) Eşrefiyye'de gerçekleştirilen<sup>30</sup> semâ meclislerinin ilkinin ne zaman yapıldığı tespit edilememişse de, 617. oturumun 15 veya 16 Cemaziyevvel 634'te (14-15 Ocak 1237) yapılmasını<sup>31</sup> dikkate alarak *Sünen* derslerinin de ya Eşrefiyye görevi ile başladığı ya da -daha erken başlamışsa- sonradan Eşrefiyye'ye taşındığı söylenebilir. Dolayısıyla İbnü's-Salâh, kendisi gibi bir Şâfiî fakîhi olan Beyhakî'nin *Sünen*'ini Eşrefiyye'de *Ulûmü'l-hadis* ile eş zamanlı olarak okutmuştur.<sup>32</sup>

Çağdaş bazı araştırmalarda İbnü's-Salâh'ın Eşrefiyye'de *Sahîhayn*'i da okuttuğu belirtilmiştir.<sup>33</sup> Bu bizce de kuvvetli bir ihtimal olmakla birlikte, bunun *Sünen*'de olduğu gibi net bir kaydına rastlayamadık.<sup>34</sup> Ancak Zeynüddin Abdullah b. Mervan (ö. 703/1303),<sup>35</sup> "İbnü'l-Firkâh" diye bilinen Ahmed b. İbrahim b. Sibâ' (ö. 705/1306),<sup>36</sup> Ebü'l-Kasım Musa b.

27 el-Melikü'l-Muazzam (615-624/1218-1227) bu genel durumun istisnasıdır. İbnü's-Salâh'ın, kendisine bir medrese verilmesi için aracılık talep ettiği Sibî İbnü'l-Cevzî, hükümdarın İbnü's-Salâh'tan hoşlanmadığını açıkça belirtir; bk. Sibî İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zaman*, XXII, 393. Muazzam muhtemelen koyu bir Hanefî olması hasebiyle İbnü's-Salâh'a mesafeli durmuştur. Nitekim İbnü's-Salâh'ın kapısını çaldığı Sibî İbnü'l-Cevzî de Hanefî olup hükümdarın üzerinde etkilidir. Muazzam hakkında bk. Yılmaz, *el-Melikü'l-Muazzam*, s. 1-52.

28 Eşrefiyye hakkında bilgi için bk. Atan, *Dâru'l-Hadis Müessesesinin Ortaya Çıkışı*, s. 92-111. Tarihçi İbn Hallikân, Şevval 632'de geldiği Eşrefiyye'de bir yıl boyunca İbnü's-Salâh'a yakın talebelik yaptığını anlatır; bk. İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, III, 244. 658 yılında Eşrefiyye'yi oldukça gerilemiş halde bulan bir başka tarihçi Ebü Şâme el-Makdisî ise dârülhadisin 630'larda İbnü's-Salâh'ın idaresindeki parlak günlerini özlemle anar. Bk. Ebü Şâme el-Makdisî, *el-Müzeyyel ale'r-Ravzateyn*, II, 156-157.

29 İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 39-40; Ebü Gudde, *el-İsnâdü mine'd-dîn*, s. 118-119 (dp. 2).

30 Beyhakî, *es-Sünen*, I, 93-94 (neşredenin girişi); Ebü Gudde, *el-İsnâdü mine'd-dîn*, s. 141.

31 Ebü Gudde, *el-İsnâdü mine'd-dîn*, s. 113.

32 Ebü Gudde, İbnü's-Salâh'ın *Ulûmü'l-hadis*'i yazma sebebinin *Sünen*'i okutması olabileceğini söylemişse de bu iddiayı müdellel biçimde ortaya koymak zordur; bk. Ebü Gudde, *el-İsnâdü mine'd-dîn*, s. 118-119 (dp. 2).

33 Kandemir, "İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî", *DİA*, XXI, 198; Özgenel, "Bir Kriz Dönemi Âlimi Olarak İbnü's-Salâh", s. 57.

34 İbnü's-Salâh'ın bir cami halkasının da bulunduğu anlaşılmaktadır. Hangi eserin okutulduğunu bilemediğimiz halkanın başına İbnü's-Salâh'ın vefatından sonra Ziyaeddin Abdurrahman el-Mâlikî el-Gumârî geçmiştir; bk. Ebü Şâme el-Makdisî, *el-Müzeyyel ale'r-Ravzateyn*, II, 81.

35 Takıyyüddin el-Fâsî, *Zeylüt-Takyid*, II, 464.

36 Takıyyüddin el-Fâsî, *Zeylüt-Takyid*, II, 13.

Ali b. Ebî Talib (ö. 715/1316)<sup>37</sup> ve Muhammed b. Ali b. Ebî Talib el-Hüseynî (ö. 710 veya 720/1310 veya 1320)<sup>38</sup> gibi talebelerin İbnü's-Salâh'tan *Sahîh-i Müslim*'i kıraat yoluyla okudukları bilinmektedir.<sup>39</sup> Bu isimlerden Abdullah b. Mervan 633 yılının başlarında,<sup>40</sup> İbnü'l-Firkâh 630 yılında<sup>41</sup> ve Musa b. Ali 628 yılında doğarken,<sup>42</sup> Muhammed b. Ali'nin de aşağı yukarı aynı zaman diliminde doğduğu tahmin edilebilir. Dolayısıyla İbnü's-Salâh, yukarıda belirtilen Eşrefiyye yıllarına denk düşen bir zaman diliminde *Sahîh-i Müslim*'i talebelerine okutmuştur.<sup>43</sup>

*Sıyâne*'nin tarihlendirilmesine yardımcı olacak birtakım veriler eserin kendi içinde de mevcuttur. İlk olarak, İbnü's-Salâh, kitabına şu cümlelerle başlamıştır:

[Ey tâlib!] Müslim'in *Sahîh*'ini okuduğun günlerde (...) benden kitabı açıklamamı, hadis ve ilim talebelerinin çokça yaptığı kusur ve hataları kaydetmemi (...) istedin. Ben de bu isteğine muhtasar bir şekilde cevap verdim (...).<sup>44</sup>

Buradaki mühim kısım, *Sıyâne*'nin, *Sahîh*'in okunması/okutulması esnasında ortaya çıkan soru ve problemlere cevap vermek üzere yazılmış olmasıdır. Bu görüşe, bazı müelliflerin kitap mukaddimelerindeki bu gibi ifadelerinin gerçek durumlardan ziyade kurgusal birtakım diyalogları yansıttığı gerekçesiyle itiraz edilebilirse de, *Sahîh*'i okuttuğu başka kaynaklarca da teyit edilen İbnü's-Salâh'ın burada gerçek bir durumdan bahsettiğini düşünmeye herhangi bir engel yoktur. Kanaatimizce onun *Sahîh*'i okuttuğu yıllar, *Sıyâne*'nin de tamamlanamamış haliyle vücuda geldiği yıllardır.

Son olarak, İbnü's-Salâh'ın *Ulûmü'l-hadis*'inde *Sıyâne*'ye hiçbir atıf yokken, *Sıyâne*'de altı yerde *Ulûmü'l-hadis*e atıf yapılmıştır.<sup>45</sup> *Ulûmü'l-hadis*'in yazımı 634'te tamamlandığına göre *Sıyâne*'nin yazımı için bundan daha erken bir tarihlendirmenin yapılması uygun değildir. Dolayısıyla *Sıyâne*'nin, İbnü's-Salâh'ın ömrünün son on yıllık zaman dilimi içinde yazılmış bir metin olduğu anlaşılmaktadır.

37 Takıyyüddin el-Fâsi, *Zeylü't-Takyîd*, III, 277. İbnü's-Salâh'tan *Sahîh*'in tamamını okuduğu özellikle belirtilmiştir.

38 Takıyyüddin el-Fâsi, *Zeylü't-Takyîd*, I, 307.

39 Atıf yapılan yerlerde geçen "semi'a alâ (سمع علي)" ifadesi, dönemin yaygın eğitim-öğretim pratiği ile birlikte düşünüldüğünde, talebelerin *Sahîh*'i İbnü's-Salâh'tan semâ değıl kıraat metoduyla almış olduklarına işaret etmektedir.

40 İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, II, 305.

41 Takıyyüddin el-Fâsi, *Zeylü't-Takyîd*, II, 13.

42 İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, IV, 379.

43 Doğum ve vefat tarihini tespit edemediğimiz Zeynüddin Ömer b. Ebî Bekir b. Eyyüb (ö. ?) isimli bir başka râvi ise ondan eserin yalnızca bir bölümünü okuyabilmiştir; bk. İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, III, 157.

44 İbnü's-Salâh, *Sıyâne*, s. 1.

45 Bk. İbnü's-Salâh, *Sıyâne*, s. 12, 20, 32, 74, 85, 134.

### 3. *Sıyâne*'nin Muhtevası ve Şerh Oluşunun Delilleri

*Sıyâne*'nin tam adı, eserin başlangıcında bizzat müellifi tarafından zikredilmiştir: *Sıyânetü Sahîhi Müslim mine'l-ihlâli ve'l-galat ve humâyetühû mine'l-iskâtı ve's-sakat*.<sup>46</sup> İbnü's-Salâh'ın, başlıkta yaptığı "muhafaza" vurgusunun iki boyutunun olduğu söylenebilir. İlk olarak eser, geçmişteki kitap nüshalarında rastlanan farklılık ve hataları izah ve tashih etmeyi, ayrıca müellifin dönemindeki hadis öğrencilerinin *Sahîh*'i okurken yapabilecekleri değişik türden hataları engellemeyi amaçlamaktadır. Hadislerin yanlış okunması yahut harekelenmesi en sık yapılan hatalardan olduğu için, kitabın ana omurgasını "zabtu'l-elfâz"ın oluşturması şaşırtıcı değildir. *Sıyâne* ikinci olarak, Müslim'e ve *Sahîh*'ine yöneltilen tenkitleri cevaplayarak bu kıymetli hadis koleksiyonunun saygınlığını pekiştirmeyi hedefler. İbnü's-Salâh bu amacı kitabının başlarında açıkça ifade etmese de Müslim'i, Dârekutnî (ö. 385/995), Ebû Ali el-Gassânî (ö. 498/1105) ve Kadî İyâz gibi isimlerin çeşitli hadisler vesilesiyle dile getirdikleri tenkitlere karşı savunması<sup>47</sup> ve *Sahîh*'te kimi zayıf râvilerin rivayetlerine yer verilmesi gibi konularla ilgili olarak yaptığı açıklamalar,<sup>48</sup> bu müdafaaya gayesinin yansımaları olarak okunabilir. Her durumda *Sıyâne*, *Sahîh*'in, layık olduğu kıymetin altına düş(ürül)memesini amaçlamaktadır.

Öte yandan ne *Sahîh*'in müdafaası, ne de kitap râvileri ile hadis talebelerine ait hataların tashihi *Sıyâne*'nin muhtevasını tam olarak yansıtır. Nitekim bizzat İbnü's-Salâh *Sıyâne*'nin muhtevasının zabt ile sınırlı olmayıp manaların açıklanmasını da kapsadığını belirtir.<sup>49</sup> Hatta mukaddime fasıllarından sonra şerhe başlarken, "işte şimdi bu eserden maksadımız olan *şerh*, *zabt* ve *takyîde* başlıyoruz" diyerek aynı hususu tekrar vurgular.<sup>50</sup> Dolayısıyla *Sıyâne*'nin belirgin bir şerh karakteri mevcuttur. Bir bilgi türünden diğerine geçerken genellikle başlık kullanmayan İbnü's-Salâh, metin içerisinde yalnızca bir yerde "ve hâzâ şerhuhû" şeklinde bir ifadeyle hadisin metin yönünden izahının başladığı yeri göstermiştir.<sup>51</sup>

Mevcut haliyle *Sıyâne*, bir şerhte bulunması beklenebilecek unsurların çoğuna sahiptir. İbnü's-Salâh, Müslim'in kısa biyografisini verdikten sonra *Sahîh* hakkında on fasıl ve üç tenbihten oluşan uzunca bir mukaddime sunar, ardından *Sahîh*'in tertibine bağlı kalarak "Mukaddime" ve "İman" bölümlerini şerh eder. Mukaddimedeki *Sahîh*'in hadis kitapları içindeki yeri ve değeri, şartları, hadislerinin bilgi değeri, eleştirilen hadisleri ve râvileri, müstahrecleri, bâb başlıkları,<sup>52</sup> kitap olarak rivayeti ve Müslim'e yöneltilen tenkitler gibi konuları ele

46 İbnü's-Salâh, *Sıyâne*, s. 1.

47 İbnü's-Salâh, *Sıyâne*, s. 82, 95-96.

48 İbnü's-Salâh, *Sıyâne*, s. 32-35.

49 İbnü's-Salâh, *Sıyâne*, s. 1.

50 İbnü's-Salâh, *Sıyâne*, s. 50. Matbû metinde bu cümle, sıradan bir cümlemiş gibi düz yazılarak vurgu kaybına yol açılmıştır. Yazmada ise cümlenin baş tarafı "tenbihât" veya "fasıl" başlıkları gibi koyu renkle vurgulanmıştır ki; kanaatimizce isabetli olan da budur. Zira burası, adeta *Sıyâne*'nin mukaddimesinin tamamlanıp Müslim'in mukaddimesinin, dolayısıyla şerhin kendisinin başladığı yerdir. Bk. İbnü's-Salâh, *Sıyâne*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 475, vr. 9a.

51 İbnü's-Salâh, *Sıyâne*, s. 129.

52 İbnü's-Salâh, Müslim'in, kitabını bâblara göre tertip ettiğini fakat bunlara başlık koymadığını söyler. Bk. İbnü's-

alır. Ayrıca *Sahih*'in nüshaları hakkında detaylı bilgi verir ve pek çok şârihin yaptığı gibi esere ulaştığı isnadları zikreder.<sup>53</sup> Fasillar ve tenbihâtan oluşan mukaddime, *Siyâne*'nin en mühim bölümüdür. İbn Hacer'in (ö. 852/1449) *Hedyüs-sârî*'si Buhârî'nin (ö. 256/870) *Sahih*'i hakkında ne derece önemli bir kaynaksa, bu mukaddime de -içeriği çok daha kısıtlı olmakla birlikte- Müslim'in *Sahih*'i için o derece önemlidir.

*Siyâne*'nin muhtevasının yanı sıra üslup ve tertibi, hatta iç atıfları da eserin tamamlanmamış bir şerh projesi olduğunu teyit eder. *Sahih*'in tertibini aynen takip eden İbnü's-Salâh, önce "kavlü Müslim", "kavlühû" veya "zekerahû Müslim" gibi bir ifadeyle *Sahih*'teki ilgili metni verir, ardından kendi izahlarına geçer.<sup>54</sup> Onun, *Siyâne*'nin içinde yaptığı fakat gerçekleştiremediği ileriye dönük atıflar, eserle ilgili zihnindeki niyetin günümüze ulaşmış beyanları olarak görülebilir. Mesela *Sahih*'in "Mukaddime" bölümünü şerh etmeye başladığı ilk yerde, "Kitâbü'l-Cenâiz"de gelecek bir hadise atıf yapmıştır.<sup>55</sup> Bir başka yerde ise okuyucuyu yine kitabının ileriki sayfalarına ("Kitâbü'l-Eşribe"de geçen bir meseleye) yönlendirmiştir.<sup>56</sup> Ne var ki, *Siyâne*'nin başında "Yüce Allah'tan bu kitabı tamamlamayı niyaz ediyorum"<sup>57</sup> diye dua eden İbnü's-Salâh'a her iki konuyu da yazmak nasip olmamıştır.<sup>58</sup>

*Siyâne*'nin neden tamamlanamadığı belli değildir. Kitabın sonunda bulunan ifadeler diğer yerlerdeki ifadelerden farksız olup konuya dair herhangi bir işaret taşımamaktadır. Müellifin vefatı yahut diğer meşguliyetlerinin yoğunluğu akla gelen ihtimaller arasındadır.

#### 4. *Siyâne*'nin Öne Çıkan Yönleri

*Siyâne*'nin ait olduğu edebî türü netleştirdikten sonra öne çıkan özelliklerinden bahsetmek gerekmektedir. Burada, bir kitabı baştan sona açıklayan hacimli şerhler için sorulabilecek soruların tamamı üzerinde durmak yerine, bu küçük hacimli eserin yalnızca ağırlık noktasını oluşturan özelliklerinin tespiti amaçlanmaktadır. Bu yüzden, mesela "*Siyâne*'nin kaynakları" şeklinde alışılmış bir başlık oluşturmak yerine söz konusu kaynakların *Siyâne*'nin karakteristiklerini hangi yönlerden beslediğini ilgili başlık altında ele alma yoluna gidilmiştir.

Salâh, *Siyâne*, s. 36. *Siyâne* boyunca bâb başlığı zikretmeyen şârih, yoğun olarak kullandığı *Sahih* nüshalarında Müslim dışında birilerinin koyduğu başlık bulunup bulunmadığıyla ilgili de bir şey söylemez.

53 İbnü's-Salâh, *Siyâne*, s. 7-50.

54 Mesela bk. İbnü's-Salâh, *Siyâne*, s. 58, 64, 66, 72, 75, 76, 77, 108, 142, 166.

55 "... İnşallah kitabın 'Cenâiz' bölümünde gelecektir." Bk. İbnü's-Salâh, *Siyâne*, s. 50.

56 İbnü's-Salâh, *Siyâne*, s. 76.

57 İbnü's-Salâh, *Siyâne*, s. 2.

58 Eserde ileriye dönük diğer atıflar için bk. İbnü's-Salâh, *Siyâne*, s. 16, 18, 24, 118.

#### 4.1. Nüsha Mukayeseleri

İbnü's-Salâh'ın, hadisleri incelerken elindeki *Sahîh* nüshalarına müracaat ederek bu nüshalar arasında mukayeseler yapması, *Siyâne*'nin en dikkat çekici yönünü oluşturur. Onun “dört asıl”<sup>59</sup> diye andığı *Sahîh* nüshaları şunlardır: Ebû Hâzım Ömer b. Ahmed el-Abdüyî (ö. 417/1026) nüshası,<sup>60</sup> Ebû Âmir Muhammed b. Sa‘dün el-Abderî (ö. 524/1130) nüshası,<sup>61</sup> “İbn Asâkir” diye bilinen *Tarihu medîneti Dımaşk* müellifi Ebû'l-Kasım Ali b. el-Hasan (ö. 571/1176) nüshası,<sup>62</sup> Ebû Ahmed Muhammed b. İsa el-Cülûdîden (ö. 368/979) intikal eden kadim asıl.<sup>63</sup> Abderî nüshası dışındaki nüshalara hocası Mansur el-Fürâvî vasıtasıyla ulaşan İbnü's-Salâh, Abderî nüshasına ise daha önce geçen Abdülgâfir el-Fârisî kaynaklı müstakil bir senedle ulaşmıştır.<sup>64</sup>

İbnü's-Salâh'ın *Siyâne*'de nüshaları mukayeseli olarak dikkate aldığı ilk yer, Müslim'in râvisi olan İbn Süfyan'ın *Sahîh*'in hangi kısımlarını hocasından işitemediğinin incelendiği kısımlardır.<sup>65</sup> *Sahîh*'in rivayetiyle ilgili bu son derece önemli konuda nüshaların üzerindeki kayıtlardan yararlanan İbnü's-Salâh, şerhin içinde ise özellikle hadisteki kelimelerle ilgili bir sorun yaşandığında nüsha mukayeselerine başvurmuştur. Mesela İbnü's-Salâh'ın elindeki nüshaların çoğunda bir fiilin muzari hali “yülâsü (يلاث)” şeklinde müzekker gelirken Abderî nüshasında “tülâsü (تلاث)” şeklinde müennes yazılmış, İbnü's-Salâh birincisinin daha kuvvetli olduğunu belirtmiştir.<sup>66</sup> Benzer biçimde “yürâ (يرى)” kelimesi Abdüyî nüshasında “nerâ (نرى)” diye kaydedilmiş,<sup>67</sup> diğer üç nüshada “gameta (غمط)” şeklinde yazılan bir başka kelime ise İbn Asâkir nüshasında hatalı olarak “gamesa (غمص)”ya çevrilmiştir.<sup>68</sup> “Sâni‘an (صانعا)” ile “dâyı‘an (ضايعا)” arasındaki farka da nüshalar bağlamında işaret edilmiştir.<sup>69</sup> Harf değişiminin yanı sıra yalnızca okumayı ilgilendiren zabt değişimleri üzerinde de duran İbnü's-Salâh, nüshalarda kayıtlı kelime zabtlarını *Siyâne*'de nakletmiştir.<sup>70</sup>

Yukarıdaki örnekler, kitap nüshalarının şerhin temel kaynaklarından biri olarak işlev gördüğünü en açık biçimde göstermektedir. İbnü's-Salâh nüsha mukayeselerine bazen Ebû

59 İbnü's-Salâh, *Siyâne*, s. 67.

60 Bu nisbe “Abdevî” ve daha az yaygın olarak “Abdüvî” şeklinde de okunmuşsa da burada hadisçilerin okuyuşu esas alınarak “Abdüyî” yazımı tercih edilmiştir. Abdüyî hakkında bilgi ve başka kaynakları görmek için bk. Sem‘ânî, *el-Ensâb*, VIII, 353; Zehebî, *Siyer*, XVII, 333-337.

61 Abderî hakkında bilgi ve başka kaynakları görmek için bk. Zehebî, *Siyer*, XIX, 579-583.

62 İbn Asâkir hakkında bilgi ve başka kaynakları görmek için bk. Zehebî, *Siyer*, XX, 554-571.

63 *Sahîh*'in başlıca râvisi İbrahim b. Muhammed b. Süfyan'ın (ö. 308/920) talebesi olan Cülûdî hakkında bilgi ve başka kaynaklar için bk. Zehebî, *Siyer*, XVI, 301-303.

64 Bk. İbnü's-Salâh, *Siyâne*, s. 48-49.

65 İbnü's-Salâh, *Siyâne*, s. 46-50.

66 İbnü's-Salâh, *Siyâne*, s. 80.

67 İbnü's-Salâh, *Siyâne*, s. 64.

68 İbnü's-Salâh, *Siyâne*, s. 169.

69 İbnü's-Salâh, *Siyâne*, s. 163. Harf değişimleriyle ilgili nüsha farklılıkları için ayrıca bk. *a.g.e.*, s. 56, 57, 71, 96, 106, 119, 143, 148-149.

70 İbnü's-Salâh, *Siyâne*, s. 52, 89, 142.

Avâne el-İsferâyîni (ö. 316/929) ve Ebû Nuaym el-İsfahânî (ö. 430/1038) gibi müstahrec yazarlarını da dâhil eder. Bu isimler oldukça erken bir dönemde *Sahîh* üzerine çalıştıkları ve oradan kısmî iktibaslar yaptıkları için, *Sahîh*'te bir hadisin aslının nasıl geçtiğini tespitite nüsha sahipleri gibi dikkate alınırlar.<sup>71</sup> İbnü's-Salâh sened veya metinde netleştiremediği noktalar olduğunda müstahreleri, hatta Humeydî'nin (ö. 488/1095) *el-Cem' beyne's-Sahîhayn*'ını ve bu alanın öncü ismi Kadı İyâz'ın çalışmalarını dikkate almıştır.

Nüşhalar arasındaki farkların tahlilinin, İbn Hacer ve Kastallânî (ö. 923/1517) gibi *Sahîh-i Buhârî* şârihlerini oldukça meşgul eden bir konu olduğu bilinmektedir. *Siyâne*'nin ve burada incelenmeyen diğer Müslim şerhlerinin muhtevası, nüsha konusunun Buhârî şerhlerine mahsus olmayıp aslında şerh türünün önemli bir unsurunu oluşturduğunu göstermektedir. Nüşhalar metnin doğru bir şekilde tespitine imkân verdiği gibi yorumun da sağlam bir temel üzerine inşa edilmesini sağlar. İbnü's-Salâh'ın *Siyâne*'deki atıfları bir taraftan nüshaların hadis şerhindeki vazgeçilmez konumuna işaret ederken diğer taraftan Buhârî söz konusu olduğunda akla gelen Küşmîhenî (ö. 389/999), Asîlî (ö. 392/1002) ve Ebû Zer (ö. 434/1043) gibi isimlerin Müslim şerh geleneğindeki muadilleri hakkında fikir vermektedir.<sup>72</sup>

#### 4.2. Râvilerin Zabtı ve Teşhisi

*Siyâne*'de öne çıkan unsurlardan biri, râvi isimlerinin doğru okunuşlarının tespiti ve ardından râvinin kimliğini netleştirmeye yarayacak ilave bilgilerin verilmesidir. İbnü's-Salâh râvi isminin, nisbesinin veya künyesinin doğru okunuşu üzerinde titizlikle durmuştur. Söz gelimi "Kavkal" isminin okunuşunun "Nevfel" vezninde olduğunu belirtmiş,<sup>73</sup> Büşeyr b. Ka'b<sup>74</sup> ile Davud b. Rüşeyd'in<sup>75</sup> koyu yazılan kısımlarının okunuşlarını özellikle vurgulamış, meşhur tâbiî Saîd'in (ö. 94/713) babasının adının Müseyyeb mi Müseyyib mi olduğunu tartışmıştır.<sup>76</sup>

Benzer bir zabt işlemini nisbeler için de yapan İbnü's-Salâh, farklı râvilere ait "ed-Devraki"<sup>77</sup> ve "el-'Akadi"<sup>78</sup> gibi nisbelerin doğru okunuşlarını belirtmiştir. İbnü's-Salâh'ın nisbeler üzerindeki ilgisi, onların kabileye mi, bölgeye mi yoksa başka bir şeye mi nisbet edildikleri

71 Müstahrec yazarlarına yapılan atıflar için bk. İbnü's-Salâh, *Siyâne*, s. 52, 53, 72, 96, 97, 106, 119, 133, 156, 157, 158.

72 *Sahîh-i Müslim*'in rivayet tarihi ve nüshaları müstakil olarak incelenmesi gereken bir konu olup bu makalede yalnızca *Siyâne*'deki nüsha mukayeselerine dikkat çekmek amaçlanmıştır. *Sahîh*'in kitap olarak rivayetini ele almakla birlikte nüshalar hakkında pek fikir vermeyen iki çalışma için bk. Sâmerrâi – Atryye, *Rivâyetü Sahîhi Müslim*; İbrahim, *el-Usûlü's-sitte*, s. 255-292.

73 İbnü's-Salâh, *Siyâne*, s. 71.

74 İbnü's-Salâh, *Siyâne*, s. 114.

75 İbnü's-Salâh, *Siyâne*, s. 99.

76 İbnü's-Salâh, *Siyâne*, s. 89-90. Diğer örnekler için bk. *a.g.e.*, s. 89, 108, 115, 131, 139, 144, 154, 176.

77 İbnü's-Salâh, *Siyâne*, s. 132.

78 İbnü's-Salâh, *Siyâne*, s. 110.



sorusunu da kapsar. Bu bağlamda el-Ğuberî<sup>79</sup> ve el-Cüreyri<sup>80</sup> nisbelerinin izini süren şârih, Temîm ed-Dârî'nin (ö. 40/661) nisbesini de İmam Şâfiî'den (ö. 204/820) gelen bir görüş ışığında açıklar.<sup>81</sup>

*Siyâne*'de zabt işlemi genellikle râvinin kimliğine dair sunulan ilave bilgilerle tamamlanır. Yalnızca nisbesi veya künyesi ile anılan bir râvinin tam adını vermek, bunun en yaygın şeklidir. Mesela Ebû Katâde'nin isminin Temîm b. Nüzeyr,<sup>82</sup> Ebû Zümeyl'in isminin Simâk b. el-Velîd<sup>83</sup> ve Ebü'l-Hayr'ın adının Mersed b. Abdullah<sup>84</sup> olduğu belirtilmiştir. Nisbelerle ilgili olarak ed-Derâverdi'nin Abdülaziz b. Muhammed'e,<sup>85</sup> Sunâbihî'nin Abdurrahman b. Useyle'ye<sup>86</sup> ve eş-Şeybânî'nin de Ebû İshak Süleyman b. Ebî Süleyman'a<sup>87</sup> işaret ettiği açıklanmıştır.

İbnü's-Salâh râvileri belirlerken, yukarıda ele alınan nüshalar arası mukayese işlemine sıkça başvurur. Mesela Salih mevlâ et-Teveme'nin bazı *Sahîh* râvilerince hatalı olarak Salih mevlâ et-Tüeme şeklinde yazıldığını böyle tespit eder.<sup>88</sup> O, Muallâ b. Urfân'ın doğru zabtını ise *Sahîh* nüshalarından ziyade İbn Ebî Hâtim'in (ö. 327/938) *el-Cerh ve't-ta'dîl*'inin güvenilir bir nüshasından hareketle belirlemiştir.<sup>89</sup> Ayrıca İbnü's-Salâh nisbelerle ilgili olarak Sem'ânî'nin *el-Ensâb*'ından yararlanmış, hatta Merv'e gittiğinde Sem'ânî'nin oğlu Ebü'l-Muzaffer'den (ö. 618/1221[?]) eserin müellif hatlı nüshasını görmüştür.<sup>90</sup>

Râvilerin zabtı, İbnü's-Salâh'tan önce Kadı İyâz'ın da hassasiyetle üzerinde durduğu konulardandır. Kirmânî (ö. 786/1384) ve Kastallânî başta olmak üzere sonraki şârihler de esas aldıkları kitap çerçevesinde konuyla çok yakından ilgilenmişlerdir. Şerhler genellikle daha soyut ve sofistike bir anlama ve yorumlama çabası olarak algılandığı için, şârihlerin ilk bakışta çok önemli gözükmeyen râvi zabtıyla neden bu kadar ilgilendikleri hakkında birkaç cümle söylemek gerekir. Öncelikle hatırlamak gerekir ki şerhlerin ortaya çıkışının, temel hadis kitaplarının muhtelif meclislerde gruplar halinde okunmasıyla yakın bir ilişkisi vardır. Toplumun değişik tabakalarına ait talebelerden beklenen şeylerin başında, metni anlayıp yorumlamadan önce hatasız biçimde okuyabilmek gelir. Bu ihtiyaca cevap verebilmek üzere şârihler, gerek kelimelerin gerekse râvi isimlerinin doğru okunuşlarını eserlerinde tekrar

79 İbnü's-Salâh, *Siyâne*, s. 66.

80 İbnü's-Salâh, *Siyâne*, s. 169.

81 İbnü's-Salâh, *Siyâne*, s. 128.

82 İbnü's-Salâh, *Siyâne*, s. 113.

83 İbnü's-Salâh, *Siyâne*, s. 154.

84 İbnü's-Salâh, *Siyâne*, s. 114. Diğer örnekler için bk. *a.g.e.*, s. 85, 110, 165.

85 İbnü's-Salâh, *Siyâne*, s. 87.

86 İbnü's-Salâh, *Siyâne*, s. 99.

87 İbnü's-Salâh, *Siyâne*, s. 165.

88 İbnü's-Salâh, *Siyâne*, s. 59. Başka bir örnek için bk. *a.g.e.*, s. 56.

89 İbnü's-Salâh, *Siyâne*, s. 59.

90 İbnü's-Salâh, *Siyâne*, s. 40, 42, 88. İbnü's-Salâh'ın *Ulûmü'l-hadis*'in belirli bölümlerinde yine Ebü'l-Muzaffer üzerinden Sem'ânî'nin *Edebü'l-implâ ve'l-istimplâ*'sını başlıca kaynak olarak kullandığına dair bir tahlil için bk. Scheiner, "When the class goes on too long", s. 185-196.

tekrar göstermişlerdir. Dolayısıyla zabt, hem öğrenciyi eğitmenin bir parçası, hem de manayı yorumlamanın yahut râviyi incelemenin ön şartıdır. Bu durum şerhlerdeki bilgilerin bazılarının hadis alanında derinleşmiş kimselere hitap ederken bazılarının yeni başlayanlara hitap ettiğini de göstermektedir.

İbnü's-Salâh, râvilerin zabtı hakkında verdiği bilgilerin talebelere rehber niteliği taşıdığını *Sıyâne*'de iki yerde vurgulamıştır. Zührî'nin talebesi olan Ukayl'in isminin nasıl okunacağını belirttiikten sonra, “bu, Ehl-i hadis bildiği bir şeydir. Ancak bu işle yakından ilgilenmeyenlere öğretmek amacıyla bu gibi bilgileri zikrediyorum” demiştir.<sup>91</sup> Bir başka yerde ise “bunların hepsi Ehl-i hadis arasında biliniyor olsa da buradaki amacımız yeni başlayanlara/dışarıdan gelenlere (*dahîl*) öğretmektir” diyerek aynı hususu vurgulamıştır.<sup>92</sup>

Râvilerin zabtı ve teşhisi, hadis sîhhatini belirleme açısından da önem taşır. Sîhhat değerlendirilmesi öncelikle isnadı merkeze alan bir yaklaşımla yapıldığından, isnaddaki râvilerin doğru biçimde tespiti sîhhat hakkındaki her türlü değerlendirme için temel teşkil edecektir. Şerhlerde râvi zabtının bu yönüyle de önemsendiği anlaşılmaktadır.

### 4.3. Manayı Beyan

*Sıyâne*'de hadislere dair yapılan izah ve yorumlar başlıca iki gruba ayrılabilir. Birinci grupta kelime karşılıklarının verilmesi şeklindeki kısa izahlar yer alır. Mesela “kelifte (كلفت)”, “yetekafferûn (يتقفرون)” ve “fecera (فجر)” gibi fiillerin,<sup>93</sup> ayrıca “dübbâ (الدباء)”, “nakîr (النكير)” ve “enât (الاناة)” gibi isimlerin<sup>94</sup> manaları hakkındaki izahlar bu kabildendir.<sup>95</sup> “İkâl (عقال)”, “fıkîh (الفقه)”, “hikmet (الحكمة)” ve “nifak (النفاق)” hakkındaki açıklamalar ise İbnü's-Salâh'ın sözlükteki anlamın ötesine geçerek şerhin kapsamını biraz daha geniş tuttuğu yerlerdir.<sup>96</sup> Mesela fıkîh ve hikmet hakkında şunları söylemiştir:

[Hadiste geçen] fıkîh, dinde anlayış sahibi olmak demektir. Sonradan fakihler ve usûl-cüler kelimeyi, kaynaklardan istidlal yoluyla şer'î-ameli hükümlere ulaşma manasına tahsis ederek terimleştirmişlerdir. (...) Hikmet ise sağlam ve güçlü kılma özelliğine sahip bilgidir. Allah Teâlâ'yı keskin bir basiretle tanımayı, nefsi olgunlaştırmayı, hakkı hak bilip onunla amel etmeyi, heva ve batıl şeylerden alıkoymayı kapsar.<sup>97</sup>

İkinci grupta, hadis belirlen bir kelimesinin değil bütün olarak manasının açıklandığı, yer yer tevellere başvuru pasajlar yer alır. Bu bağlamda, “iman Yemenlidir”<sup>98</sup> ve “din

91 İbnü's-Salâh, *Sıyâne*, s. 86.

92 İbnü's-Salâh, *Sıyâne*, s. 100.

93 İbnü's-Salâh, *Sıyâne*, s. 53, 63, 138.

94 İbnü's-Salâh, *Sıyâne*, s. 75, 76, 79.

95 Diğer bazı örnekler için bk. İbnü's-Salâh, *Sıyâne*, s. 65, 66, 67, 79, 110, 138.

96 İbnü's-Salâh, *Sıyâne*, s. 86, 124, 136.

97 İbnü's-Salâh, *Sıyâne*, s. 124.

98 İbnü's-Salâh, *Sıyâne*, s. 123.

samimiyettir”<sup>99</sup> gibi hadisler üzerinde durulmuştur.<sup>100</sup> *Sıyâne* ağırlıklı olarak *Sahîh*’in baş tarafındaki imanla ilgili hadisleri şerh ettiği için, Ehl-i sünnet’in iman anlayışı ile uyumlu hadis tevilleri eserde geniş yer tutmuştur. İlk bakışta büyük günah işleyenin imandan çıkacağı izlenimini uyandıran “kişi mü’min olarak zina etmez” gibi hadisler bu çerçevede yorumlanırken,<sup>101</sup> “Allah’tan başka ilah olmadığına inanarak ölen kimse cennete girer” gibi hadislerin Hâricîlerin görüşünün yanlışlığına işaret ettiği vurgulanmıştır.<sup>102</sup>

Hadislerde geçen cümlelerin veya bütün olarak hadisin manasının açıklanmasının şerhlerin ana unsurlarından biri olduğu bilinmektedir. İbnü’s-Salâh da Müslim şârihlerinden biri olarak kelime zabtı ve açıklamaları üzerinde durduktan sonra hadisin bütüncül manası ve yorumu üzerine görüş belirtmiştir. İtikadi teviller de içeren bu yorumlar *Sıyâne*’nin dirayet yönünden muhtevasını kuvvetlendirmektedir.

#### 4.4. Müstakil Görüş Belirtme ve Eleştirel Tavrı

*Sıyâne*’nin dikkat çeken özelliklerinden bir diğeri, İbnü’s-Salâh’ın, atıf yaptığı görüşleri eleştirel bir gözle değerlendirdikten sonra kendi kanaatini veya tercihini dile getirmesidir. Onun eleştirilerinden nasibini alanların başında Hattâbî (ö. 388/988), İbn Abdilber (ö. 463/1071), Mâzerî (ö. 536/1141) ve Kadı İyâz gibi önceki şârihler gelmektedir. Özellikle Kadı İyâz, hadislere getirdiği yorumlarının yanı sıra kelime yahut râvi zabtı ile ilgili tespitleri yüzünden de İbnü’s-Salâh’ın eleştiri oklarının hedefi olmuştur.<sup>103</sup> İbnü’s-Salâh’ın, elindeki *Sahîh* nüshalarının da delil göstererek bir râvinin zabtı konusunda Kadı İyâz’a çekinmeden itiraz etmesi,<sup>104</sup> belirli alanlarda otorite sayılan isimlerin görüşlerine teslimiyetçi bir tarzda yaklaşmadığını göstermektedir. İbnü’s-Salâh önceki görüşleri veya yorumları eleştirdikten sonra genellikle kendi kanaatini -bazen iddialı bir dille- ortaya koymuştur.<sup>105</sup> Abdullah b. Muharrer’i İbn Muhriz diye kaydeden *Sahîh* râvilerini eleştirmesi<sup>106</sup> ve İbn Hibbân’ın (ö. 354/965) bir râvi hakkındaki cerhini reddetmesi<sup>107</sup> örneklerinde görüldüğü üzere şârih, kaynak olarak kullandığı malzemenin bütünüyle tesirinde kalmamış, onlara eleştirel bir gözle yaklaşabilmiştir.

99 İbnü’s-Salâh, *Sıyâne*, s. 130.

100 Diğer bazı örnekler için bk. İbnü’s-Salâh, *Sıyâne*, s. 54, 116, 147, 149-150.

101 İbnü’s-Salâh, *Sıyâne*, s. 132, 144, 158.

102 İbnü’s-Salâh, *Sıyâne*, s. 91.

103 Kadı İyâz’a itirazlar için bk. İbnü’s-Salâh, *Sıyâne*, s. 55, 98-99, 101, 104, 152. Eleştirilere rağmen *İkmâlü’l-Mu’lim* İbnü’s-Salâh’ın başlıca kaynaklarından biridir.

104 İbnü’s-Salâh, *Sıyâne*, s. 164.

105 Bazı itirazları için bk. İbnü’s-Salâh, *Sıyâne*, s. 50, 70, 87, 88, 109, 170-171.

106 İbnü’s-Salâh, *Sıyâne*, s. 51. Kitap nüshalarındaki hataları tespit ettiği diğer yerler için bk. *a.g.e.*, s. 56, 59.

107 İbnü’s-Salâh, *Sıyâne*, s. 56.

İbnü's-Salâh, bazen bir konuyla ilgili müstakil görüş belirtirken bazen de “evcehü'l-vü-cûh (أوجه الوجوه)”<sup>108</sup> “es-savâb (الصواب)”<sup>109</sup> “er-râcihu'l-muhtâr (الراجح المختار)”<sup>110</sup> ve “el-vec-hu'l-musahhah (الوجه المصحح)”<sup>111</sup> gibi lafızlar kullanarak mevcut görüşler arasından tercih yapar. O, benimseyerek yaptığı nakillerde de kanaatini bir şekilde izhar etmektedir.<sup>112</sup>

İbnü's-Salâh'ın önceki âlimlere karşı geliştirdiği eleştirel tavır, bir yönüyle, Müslim'i mü-dafaa gayretiyle ilgilidir. Zira eleştirdiği kişilerin bir kısmı, farklı gerekçelerle Müslim'e tenkitler yöneltmiş âlimlerdir. Mesela Mâzerî'nin, Ebû Ali el-Gassânî'nin *Sahih*'teki munkatı hadislerin varlığıyla ilgili iddiasını doğrulamış gibi almasına kızan İbnü's-Salâh, Müslim'in hadislerini savunmuş,<sup>113</sup> başka bir yerde de yine Gassânî'ye ve onun yolundan giderek Müslim'i eleştirenlere itirazını dile getirmiştir.<sup>114</sup> Dârekutnî ve İbn Hazm da (ö. 456/1064) benzer bağlamlarda İbnü's-Salâh'ın tenkitlerine uğramıştır.<sup>115</sup>

*Sahîhayn* hakkındaki son derece müspet ve tazimkâr görüşleriyle bilinen İbnü's-Salâh, belli ki Buhârî ve Müslim'in eserlerindeki tasarruflarına özel bir önem atfetmiştir. İbnü's-Salâh'ın Müslim'i açıkça eleştirdiği tek yer, Müslim'in muan'an hadisle ilgili görüşlerini reddettiği kısımlardır.<sup>116</sup> Onun buradaki tenkitleri, muhtemelen Müslim'in konuyla ilgili görece sert sözlerinin muhatabı olarak Ali b. el-Medîni (ö. 234/848-9) ve Buhârî gibi muhad-disleri görmesinden kaynaklanmıştır.<sup>117</sup>

## 5. *Sıyâne*'de Yer Verilmeyen Konular

*Sıyâne* hakkında bütüncül bir resme ulaşabilmek için onun hangi konulara yer vermediği üzerinde de durmak gerekir. İlk olarak, râvilerin cerh-ta'dîli ve mütâbaat gibi Müslim açısından önemli sayılabilecek konular şerhte yer almaz. Eser boyunca birkaç râvinin güvenilirlik durumuna değinen İbnü's-Salâh,<sup>118</sup> Ziyad b. Ebîh (ö. 53/673) hakkında verdiği türden tanıtıcı bilgileri de<sup>119</sup> kitabında pek tekrarlamamıştır. Müslim'in bir hadisi değişik tarikleriyle kaydetmesinin hangi amaçlara matuf olduğu konusunda da *Sıyâne*'de bir açıklama bulunmaz. Öte yandan bu konuların tamamına yer vermenin İbnü's-Salâh'ın yaşadığı

108 İbnü's-Salâh, *Sıyâne*, s. 105.

109 İbnü's-Salâh, *Sıyâne*, s. 126.

110 İbnü's-Salâh, *Sıyâne*, s. 141.

111 İbnü's-Salâh, *Sıyâne*, s. 179. Benzer başka lafızlar için bk. *a.g.e.*, s. 106, 111, 128, 136.

112 Mesela Şâfiî fakih ve kelamcı Ebû Abdullah el-Halimî'den (ö. 403/1012) yaptığı nakil buna örnektir. Bk. İbnü's-Salâh, *Sıyâne*, s. 160-162.

113 İbnü's-Salâh, *Sıyâne*, s. 18.

114 İbnü's-Salâh, *Sıyâne*, s. 82.

115 İbnü's-Salâh, *Sıyâne*, s. 19, 95-96

116 İbnü's-Salâh, *Sıyâne*, s. 61-62.

117 Müslim'in, muan'an hadisle ilgili ifadeleriyle kimi hedef aldığı bir bahs-i diğer olup konu hakkında farklı görüşler mevcuttur. Bir değerlendirme için bk. Düreys, *Mevkîfü'l-İmâmeyn*, s. 301-313.

118 İbnü's-Salâh, *Sıyâne*, s. 56, 147.

119 İbnü's-Salâh, *Sıyâne*, s. 142.

dönemdeki şerhlerin ayrılmaz bir özelliği olduğunu düşünmek isabetli olmayacaktır. Yani İbnü's-Salâh söz konusu mevzuların hepsine yer vermeyerek aslında dönemine kadarki şârihlerin yaygın uygulamasını sürdürmüş oluyordu.

*Sıyâne*'de eksikliği fark edilen bir diğer unsur fikhî tartışmadır. Ciddi bir fıkıh birikimine sahip olan İbnü's-Salâh, fikhî doğrudan ilgilendirmeyen rivayetlerden bile çıkarımlarda bulunabilen şârihlerin aksine, fikhî konulara girmeye istekli görünmez. İbnü's-Salâh'ın fıkıh birikimini yansıtmaması, muhtemelen *Sıyâne*'de şerh edilen bölümün imanla ilgili hadislerden oluşmasından kaynaklanmıştır. Eğer eser fıkıh bölümlerini kapsayacak kadar ilerleyebilseydi, şârihin fikhî konularla ilgilenmek için daha fazla imkânı olabilirdi.

## 6. *Sıyâne*'nin Müslim Şerhlerine Etkisi

Belirgin özellikleri yukarıda incelenen *Sıyâne*, sınırlı hacmine rağmen Müslim şerhleri arasındaki yerini almış ve tabii olarak söz konusu literatüre etki etmiştir. İbnü's-Salâh'ın kendisi bazen iddialı sayılabilecek ifadelerle *Sıyâne*'nin literatür içindeki özgün taraflarını vurgulamıştır. Mesela Müslim'in kitabında zayıf râvilerin varlığı hakkında ilk kapsamlı ve anlaşılır izahın kendisine ait olduğunu belirtmiş,<sup>120</sup> başka bir meseleyi ise son derece özlü ve anlaşılır biçimde ele aldığını söylemiştir.<sup>121</sup> Ayrıca, belirli hadisler hakkında yaptığı açıklamaların literatürde ilk defa dile getirildiğinin altını çizmiştir.<sup>122</sup> Bunlar şârihin eser içerisinde öne çıkardığı hususlar olup *Sahîh*'in yorumlanma tarihi açısından kitabın taşıdığı öneme işaret etmektedir.

İbnü's-Salâh'ın dikkat çektiği yönlerin dışında, *Sıyâne*'nin Müslim şerhleri üzerindeki etkisinin iki şekilde cereyan ettiği söylenebilir. İlk olarak, mukaddime bölümünde *Sahîh*'in muhtelif özellikleri hakkında verilen bilgiler âlimler için temel referans kaynağı olmuştur. Muhtevastan yukarıda kısaca bahsedilen mukaddimenin tesiri yalnızca şerh literatüründe değil *Sahîh* üzerine yapılan herhangi bir çalışmada dahi görülebilmektedir.<sup>123</sup> İkinci olarak, *Sıyâne*'deki hadis izahlarının etkisinden söz edilmelidir ki, bu durum daha ziyade şerh literatürünü ilgilendirmektedir. Süyûtî gibi Müslim şârihlerinin bir kısmı, *Sahîh* hakkında detaylı bilgi sunmak yerine doğrudan hadisleri açıklamaya odaklandıklarından, onların *Sıyâne*'ye ilgisi hadis izahlarında esere yaptıkları atıflarla sınırlı kalmıştır.<sup>124</sup>

Burada *Sıyâne*'nin Müslim şerhlerine katkısı, temsil kabiliyeti yüksek iki eser üzerinden gösterilecektir. Bunlar, *Sahîh*'in en meşhur şârihi olan Nevevî'nin ve *Sahîh* üzerine muhtemelen en geniş şerhi kaleme almış, muasır âlimlerden Muhammed b. Ali b. Âdem b. Musa

120 İbnü's-Salâh, *Sıyâne*, s. 35

121 İbnü's-Salâh, *Sıyâne*, s. 133.

122 İbnü's-Salâh, *Sıyâne*, s. 73, 140.

123 Basit birer örnek olmak üzere, *Sahîh* hakkında bugün yaygın olarak okunan şu iki eserin kitapla ilgili muhtelif meseleleri hangi yazarlara atıfla ele aldıklarına bakılabilir: Tavâlibe, *el-İmâm Müslim*; Nüristânî, *el-Medhal*.

124 Bk. Süyûtî, *ed-Dibâc*, I, 12, 16, 19, 24, 44, 55, 68, 70, 88, 89, 91, 100, 104.

el-Vellevî'nin<sup>125</sup> çalışmalarıdır. Nevevî, gerek *Sahîh* hakkında bilgi verdiği mukaddime bölümünde gerekse hadislerin şerhinde İbnü's-Salâh'tan yoğun biçimde yararlanmışır. *Sahîh*'in rivayet ve nüsha farkları, İbn Süfyan'ın Müslim'den işitemediği kısımlar, isnadın müteahhir dönemdeki fonksiyonu, Müslim'in sıhhat şartları, eserdeki munkatı ve muallak rivayetler, hadislerin bilgi değeri, eserin tertibi ve başlıkları konularında Nevevî çok büyük ölçüde *Sıyâne*'ye dayanmıştır.<sup>126</sup> Müslim'in zayıf râvilerden rivayeti ve *Sahîh* üzerine yazılan müstahreler gibi konularda ise bütün bir fasıl İbnü's-Salâh'tan alınmıştır.<sup>127</sup> Bazı konuların küçük ilavelerle İbnü's-Salâh'tan alındığı anlaşılmalı birlikte Nevevî oralarda kaynağının ismini anmamıştır.<sup>128</sup> Neredeyse her meselede İbnü's-Salâh ile hemfikir olan Nevevî, yalnızca *Sahîhayn* hadislerinin bilgi değeri konusunda *Sıyâne* müellifinden farklı düşünür ki,<sup>129</sup> onların bu konudaki görüş ayrılığı usûl literatürüne aşına olanların zaten malumudur.

*Sıyâne*, esas aldığı metnin ilk 157 hadisini şerh ettiğinden dolayı, sonraki şârihler yalnızca baş taraflardaki hadisleri incelerken ona başvurabilmişlerdir. Nitekim Nevevî de şerhinin ilk birkaç cildinde İbnü's-Salâh'ın izahlarına genellikle herhangi bir yorum katmadan yer vermiştir.<sup>130</sup> Bir yerde İbnü's-Salâh'ın Kadı İyâz'a yönelttiği eleştirilerden birine yer veren Nevevî, İbnü's-Salâh'ın görüşünü tercihe şayan bulmuştur.<sup>131</sup>

Vellevî'nin şerhi, *Sıyâne*'yi kullanım açısından Nevevî'nin eserinden farklı değildir. Şârihin *Sahîh*'ten bahsettiği kısım neredeyse bütünüyle *Sıyâne*'nin üzerine kurulu olup muhtevası, konuları sıralaması ve başlıklandırması itibariyle adeta bir kitabın başka bir kitap içinde yeniden okuyucuya sunulduğu izlenimini vermektedir.<sup>132</sup> Eserinin genelini iktibaslardan oluşturan şârih, bazen İbnü's-Salâh'ın değerlendirmelerini oldukça beğendiğini ifade etmiştir.<sup>133</sup>

Kadı İyâz, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Ömer el-Kurtubi (ö. 656/1258), İbnü's-Salâh ve Nevevî'yi *Sahîh*'in başlıca şârihleri olarak gören Vellevî,<sup>134</sup> buna uygun olarak eserinin ilk üç cildinde *Sıyâne*'deki değerlendirmelere atıf yapmıştır.<sup>135</sup> Hacimli şerhin ilerleyen bölümlerinde İbnü's-Salâh'a yapılan atıflar, onun *Sıyâne* dışındaki eserlerine dayanmaktadır. İbnü's-Salâh'ın kanaatlerini genellikle yorum yapmadan veya onaylayarak nakleden Vellevî,

125 Hayatı hakkında bk. <https://www.ajurry.com/vb/showthread.php?t=23688> (erişim tarihi: 30.04.2019). Vellevî *Sahîh*'in yalnızca mukaddimesi üzerine yazdığı iki ciltlik şerh ile eserin kalan kısmına yazdığı şerhi ayrı ayrı isimlendirdiğinden, aşağıdaki atıflarda eserlerin başlıkları ayrı ayrı zikredilecektir.

126 Nevevî, *Şerh*, I, 55-68.

127 Nevevî, *Şerh*, I, 73-75.

128 Nevevî, *Şerh*, I, 68-70; 97-98.

129 Nevevî, *Şerh*, I, 66-68.

130 Bazı misaller için bk. Nevevî, *Şerh*, I, 244, 249, 256, 258, 274, 275, 299, 300, 302, 303, 317, 322. İbnü's-Salâh'a katılmadığı bir örnek için bk. *a.g.e.*, I, 252.

131 Nevevî, *Şerh*, I, 141.

132 Vellevî, *Kurre*, I, 27-70.

133 Vellevî, *Kurre*, I, 57.

134 Vellevî, *el-Bahru'l-muhîr*, I, 6.

135 Vellevî, *el-Bahru'l-muhîr*, I, 235, 280, 358, 400, 430, 466; II, 36, 234, 243, 260, 269, 393; III, 93, 131.

farklı görüşlerin bulunduğu bazı konularda *Sıyâne* müellifini değil de diğer şârihleri haklı bulmuştur.<sup>136</sup>

Netice itibariyle *Sıyâne*, şerh literatürünün gelişimine Müslim'in *Sahîh*'i bağlamında belli bir katkı yapmıştır. Eserin etkisi, tek tek hadislerin izahı konusunda da görülmekle birlikte daha ziyade şerhlerin giriş bölümlerinde ana metin hakkında malumat verilen kısımlarda belirgindir.

## Sonuç

*Sıyâne* ile *Sahîh*'in hacimleri arasında yapılacak oransal bir hesaplama, şayet tamamlansaydı *Sıyâne*'nin 4000 sayfa civarında orta hacimli bir şerh olacağını ve muhtemelen bu makalenin yazımına ihtiyaç bırakmayacak kadar tanınacağını gösterir. İbnü's-Salâh niyetlendiği işin çok cüzi bir parçasını ortaya koyabilmiş olsa da, *Sıyâne* tarih boyunca belli bir ilgiye mazhar olmuş ve *Sahîh* araştırmacıları ile şârihleri tarafından kullanılmıştır. Bugün dahi, hadis literatürünün *Sahîh-i Buhârî*'den sonraki en meşhur kitabını hadis ilmi açısından inceleyenlerin yolu bir şekilde *Sıyâne*'ye uğramaktadır.

*Sahîh*'in farklı nüshaları arasında yaptığı mukayeseler ile öne çıkan eser, bir şerhte bulunması beklenebilecek râvi ve kelime zabtı, metin açıklamaları ve önceki şârihlerin görüşlerini değerlendirme gibi unsurları büyük ölçüde içerir. Şârihlerin, esas alınan metni tenkitlere karşı müdafaa etme şeklindeki yaygın tutumları da eserde gözlenmektedir. *Sıyâne*'de bulunmayan unsurlar, genel olarak şerh türünün o dönemki karakteristiklerinden ve eserin tamamlanamamış olmasından kaynaklanmıştır.

*Sıyâne*'nin özellikle Türkçe literatürde *Sahîh* üzerine yapılmış bir inceleme olarak kabul edilmesine rağmen şerh karakterinin tespit edilememiş olması, hadisle ilgili edebî türlere dair araştırmaların ne kadar önemli olduğunu ortaya koymaktadır. Kitapların türleriyle ilgili farkındalık, onların doğru bir bağlamda okunmasına yardımcı olacak, ilmî meselelerin tartışılma düzeyini de artıracaktır.

*Sahîh*'le ilgili dikkate alınması gereken temel metinlerden biri olan *Sıyâne*'nin hak ettiği akademik ilgiyi görmemiş olması, ülkemizdeki hadis çalışmaları açısından ciddi bir eksikliklerdir. *Kütüb-i Tis 'a* başta olmak üzere hadis kaynakları hakkında oluşturulmuş birincil ve ikincil literatürün verimli kullanımı, başka pek çok konuda sağlam bir zemin temin etme potansiyeline sahiptir. Bu çerçevede, rivayet kitaplarının anlaşılma ve yorumlanma sürecine değişik şekillerde katkı yapmış müellifler ve eserlerinin belirlenerek çalışılması önem arz etmektedir.

136 Vellevî, *el-Bahru'l-muhît*, I, 313, 437.

## Kaynaklar

- Ahatlı, Erdinç – İnam ul Haq. “Şebbîr Ahmed Osmânî ve ‘Fethu’l-Mülhim bi-şerhi Sahîhi’l-İmâm Müslim’ Adlı Eseri”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20/37 (2018), s. 21-52.
- Atan, Abdullah Hikmet. *Dâru’l-Hadis Müessesesinin Ortaya Çıkışı ve İlk Dönem Dımaşk Dâru’l-Hadisleri* (yüksek lisans tezi). İstanbul: Marmara Üniversitesi, 1993.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis İstihlâları Sözlüğü*. İstanbul: Hadisevi, 2006.
- el-Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn. *es-Sünenü’l-kebir* (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî). I-XXIV, Kahire: Merkezü Hecr li’l-Buhûs ve’d-Dirâsâti’l-Arabiyye ve’l-İslamiyye, 1432/2011.
- Brown, Jonathan. *The Canonization of al-Bukhârî and Muslim: The Formation and Function of the Sunni Hadîth Canon*. Leiden: Brill, 2007.
- Çakan, İsmail Lütfi. *Hadis Edebiyatı*. 22. baskı, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018.
- ed-Düreys, Halid Mansur Abdullah. *Mevkıfû’l-İmâmeyn el-Buhârî ve Müslim min iştirâti’l-lukyâ ve’s-semâ’ fi’s-senedi’l-muan ‘an beyne’l-müteâsrayn*. Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1417/1997.
- Ebû Gudde, Abdülfettâh. *el-İsnâdü mine’d-dîn ve safhatün müşrika min tarihi semâ’i’l-hadis inde’l-muhaddisin*. Halep: Dâru’l-Kalem, 1412/1992.
- . *Tahkîku ismeyî’s-Sahîhayn ve ismi Câmü’t-Tirmizî*. Halep: Dâru’l-Kalem, 1414/1993.
- Ebû Şâme el-Makdisî, Abdurrahman b. İsmail. *el-Müzeyyel ale’r-Ravzateyn* (nşr. İbrahim Zeybek). I-II, Dımaşk: Dâru’r-Risâleti’l-Âlemiyye, 1431/2010.
- el-Habeşî, Abdullah Muhammed. *Câmiu’s-şurûh ve’l-havâşî*. I-V, Cidde: Dâru’l-Minhâc, 1439/2017.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Nüzhetu’n-nazar fî tavdihi Nuhbeti’l-fiker fî mustalahi ehli’l-eser* (nşr. Tarık b. İvazullah). Kahire: Dâru’l-Me’sûr, 1432/2011.
- . *ed-Dürerü’l-kâmine fî a ‘yâni’l-mieti’s-sâmine*. I-IV, Beyrut: Dâru’l-Cil, ts.
- İbn Hallikân, Ebû’l-Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü’l-a ‘yân ve enbâü ebnâi’z-zaman* (nşr. İhsan Abbas). I-VIII, Beyrut: Dâru Sâdır, 1398/1978.
- İbn Kâdi Şühbe, Takıyyüddin Ebû Bekir b. Ahmed. *Tabakâtü’l-fukahâi’ş-Şâfiyye* (nşr. Ali Muhammed Ömer). I-II, Kahire: Mektebetü’s-Sekâfeti’d-Dîniyye, ts.
- İbn Kesir, Ebû’l-Fidâ İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve’n-nihâye* (nşr. Riyad Abdülhamid Murad – Muhammed Hassân Ubeyd). I-XXI, Katar: Vizâretü’l-Evkâf ve’s-Şuûni’l-İslâmiyye, 1436/2015.
- İbnü’s-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddin Osman b. Abdurrahman. *Siyânetü Sahîhi Müslim mine’l-ihlâl ve’l-galat ve humâyetühû mine’l-iskâti ve’s-sakat* (nşr. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkadir). Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1404/1984.
- . *Siyânetü Sahîhi Müslim mine’l-ihlâl ve’l-galat ve humâyetühû mine’l-iskâti ve’s-sakat* (nşr. Ferid Abdülaziz el-Cündî). Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1424/2003.
- . *Siyânetü Sahîhi Müslim mine’l-ihlâl ve’l-galat ve humâyetühû mine’l-iskâti ve’s-sakat* (nşr. Ahmed Hâc Muhammed Osman). Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1428/2007. **[esas alınan neşir]**
- . Ebû Amr Takıyyüddin Osman b. Abdurrahman. *Siyânetü Sahîhi Müslim mine’l-ihlâl ve’l-galat ve humâyetühû mine’l-iskâti ve’s-sakat*. Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, nr. 475.
- . *Ulûmü’l-hadis* (nşr. Nureddin İtr). 3. baskı, Dımaşk: Dâru’l-Fikr, 1423/1984.
- Kandemir, M. Yaşar. “el-Câmiu’s-sahîh”. *DİA*. VII, 124-129.
- . “İbnü’s-Salâh eş-Şehrezûri”. *DİA*. XXI, 198-200.
- Kâtib Çelebi. *Keşfü’z-zunûn an esâmi’l-kütüb ve’l-fünûn* (nşr. Kilisli Muallim Rifat – Şerefeddin Yaltkaya). I-II, Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsi’l-Arabî, ts.



- İbrahim, Muhammed İshak Muhammed. *el-Usûlü's-sitte: Rivâyâtühâ ve nüsehuhâ*. 2. baskı, Riyad: y.y., 1435/2014.
- en-Nevevî. *Sahîhu Müslim bi-şerhi'l-İmam Muhyiddin Ebî Zekeriyya Yahya b. Şeref en-Nevevî* (nşr. Muvaffak Mer'î). I-VI (18 cüz), Dımaşk: Dâru'l-Feyhâ' – Dâru'l-Menhel Nâşirûn, 1431/2010.
- en-Nuaymî, Abdülkadir b. Muhammed ed-Dımaşkî. *ed-Dâris fî tarihi'l-medâris* (nşr. Cafer el-Hasenî). I-II, Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1988.
- en-Nûristânî, Muhammed Muhammedî. *el-Medhal ilâ Sahîhi'l-İmam Müslim b. el-Haccâc*. Kuveyt: Mektebü's-Şuûnî'l-Fenniyye, 1428/2007.
- Özşenel, Mehmet. "Bir Kriz Dönemi Âlimi Olarak İbnu's-Salâh ve Eseri Ulûmü'l-Hadis". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15 (2007), s. 55-68.
- es-Sâmerrâî, Muhammed İbrahim – Atıyye, Musaddik Emin. *Rivâyetü Sahîhi Müslim min tariki İbn Mâhân: Mukâreneten bi-rivâyeti İbn Süfyan*. Samerra: Dâru'l-Melviyye, ts.
- Scheiner, Jens. " "When the class goes on too long, the Devil takes part in it": adab al-muḥaddith according to Ibn al-Şalâḥ ash-Shahrazûrî (d. 643/1245)". *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 129 (2011), s. 183-200.
- es-Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed. *el-Ensâb* (nşr. Ekrem el-Büşî). I-XII, 2. baskı, Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1430/2009.
- Sezgin, Fuat. *Tarihu't-türâsi'l-Arabî* (trc. Mahmud Fehmi Hicazi). I-X, Riyad: Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suud, 1411/1991.
- Sıbt İbnü'l-Cevzî. *Mir'âtü'z-zaman fî tevârihi'l-a'yân* (nşr. Heyet). I-XXIII, Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1434/2013.
- es-Sübkî, Taceddin Ebû Nasr Abdülvehhab b. Ali. *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ* (nşr. Mahmud Muhammed et-Tanâhî - Abdülfettah Muhammed el-Hulv). I-X, Kahire: Matbaatü İsa el-Bâbî el-Halebî, 1384/1965.
- es-Süyûtî, Celaleddin Ebü'l-Fazl Abdurrahman b. Ebî Bekir. *ed-Dibâc alâ Sahîhi Müslim b. el-Haccâc* (nşr. Ebû İshak el-Huveynî). I-VI, Huber: Dâru İbn Affân, 1416/1996.
- . *Tedribü'r-râvi fî şerhi Takribî'n-Nevevî* (nşr. Muhammed Avvâme). I-V, Medine: Dâru'l-Minhâc – Dâru'l-Yüsr, 1437/2016.
- Takiyyüddin el-Fâsî, Ebüt-Tayyib Muhammed b. Ahmed. *Zeylü't-Takyîd li-ma'rifeti ruvâti's-sünen ve'l-mesânîd* (nşr. Muhammed Salih b. Abdülaziz el-Murâd). I-III, Mekke: Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, 1418/1997.
- Tavâlibe, Muhammed Abdurrahman. *el-İmâm Müslim ve menhecühû fî Sahîhih*. 2. baskı, Amman: Dâru Ammâr, 2000.
- Türcan, Zişan. *Hadis Şerh Geleneği: Doğuşu Gelişimi ve Dönüşümü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Uğur, Mücteba. *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.
- el-Uleymî, Ebü'l-Yümn Abdurrahman b. Muhammed. *el-Ünsü'l-celîl bi-tarihi'l-Kuds ve'l-Halîl* (nşr. Adnan Yunus Abdülmecid). I-II, Amman: Mektebetü Dendis, 1420/1999.
- el-Vellevî, Muhammed b. Ali b. Âdem b. Musa et-İtyûbî. *Kurretü ayni'l-muhtâc fî şerhi mukaddîmeti Sahîhi'l-İmam Müslim b. el-Haccâc*. I-II, Demmam: Dâru İbni'l-Cevzî, 1424/2003.
- . *el-Bahru'l-muhîtu's-seccâc fî şerhi Sahîhi'l-İmam Müslim b. el-Haccâc*. I-XLV, Demmam: Dâru İbni'l-Cevzî, 1426-36/2005-15.
- Yılmaz, Harun. *el-Melikü'l-Muazzam ve Döneminde Dımaşk'ta Kurulan Medreseler (615-624/1218-1227)* (yüksek lisans tezi). İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2008.

ez-Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a 'lâmi'n-nübelâ* (nşr. Şuayb el-Arnaût vdğr.). I-XXVIII, 2. baskı, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1429/2008.

----- . *Tezkiretü'l-huffâz*. I-IV, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1376/1956.

----- . *Tarihu'l-İslam ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a 'lâm: h. 641-650* (nşr. Ömer Abdüsselam Tedmüri). Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1419/1998.

<https://www.ajurry.com/vb/showthread.php?t=23688> (erişim tarihi: 30.04.2019).



ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

**Hicrî Üçüncü Asra Ait Bilinmeyen Bir Tabakât Kitabı**  
**Humeyd b. Zencûye'nin (ö. 251/869)**  
***Tabakâtü'l-Fukahâ ve'l-Muhaddisîn* İsimli Eseri**

**An Unknown *Tabaqât* From The Third Century**  
**Humayd b. Zanjüya's (d. 251/869) Work Entitled**  
***Tabaqât al-Fuqahâ' wa-al-Muhaddithîn***

Ferhat GÖKÇE\*

**Öz:** Hicrî üçüncü asır Horasan bölgesinin Nesâ şehrinde doğan Humeyd b. Zencûye (ö. 251/869), hadis alanında eserler bırakan döneminin önemli âlimlerinden birisidir. Kaynaklarda Humeyd b. Zencûye'nin sadece üç eseri tespit edilebilmektedir. Bunlar, *Kitâbü'l-Emvâl*, *Kitâbü't-Tergîb* ve *Kitâbü'l-Âdâb* isimli eserlerdir. *Kitâbü'l-Emvâl*, hocası Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın (ö. 224/838) aynı isimli eseri üzerine yazılan bir müstehrac niteliğinde olup günümüze ulaşmış ve yayımlanmıştır. Diğer iki eseri ise günümüze ulaşmayan, kaynaklardan ve hadis rivâyetlerinden tespit edebildiğimiz eserlerdir. Bu çalışmamızda tabakât-ricâl ve biyografi kaynaklarında ismi zikredilmeyip atıfta bulunulmayan, bilinmeyen ve Humeyd b. Zencûye'ye ait olduğu anlaşılan bir tabakât kitabı üzerinde durulmuştur. Bu kitap, Fas'ın Marekeş şehrinde İbn Yûsuf Kütüphanesinde bulunan bir nüshaya (el yazma nüshasına) dayanarak 2018 yılında Rıdvân el-Hasrî tarafından titiz bir tahkik ile *Tabakâtü'l-fukahâ ve'l-muhaddisîn* ismiyle Dârü İbn Hazm yayınları arasında yayımlanmıştır. Bu makalede eserin ismi, Humeyd b. Zencûye'ye nisbeti, eserin özellikleri, içeriği, yazılı kaynakları, tabakât kaynakları arasındaki yeri hakkında değerlendirmelerde bulunulmakta, hicrî ikinci asrın günümüze ulaşmayan bazı tabakât kitaplarının kaynak olarak kullanıldığı bu eserin tabakât literatüründeki yeri ve önemi tespit edilmektedir.

Eserin günümüze ulaşan tek nüshasının baş ve son tarafı eksiktir. Eserin ismini ne günümüze ulaşan nüshadan ne de kaynaklardan tespit edebilmekteyiz. *Tabakâtü'l-fukahâ ve'l-muhaddisîn* ismi eserin muhakkiki tarafından takdir edilerek verilmiştir. Eserin içeriği, eserde yer verilen tabakalarda fukahâ ve muhaddislere ayrı olarak yer verilmiş olması ve el-Heyssem b. Adî'nin (ö. 207/822) günümüze ulaşmayan *Tabakâtü'l-fukahâ ve'l-muhaddisîn* isimli tabakâtının bu eserin yazılı kaynakları arasında yer almış olması esere bu ismin verilmiş olmasını uygun kılmaktadır.

Eserin müellifini iki yerde geçen "Humeyd dedi ki" ifadesinden ve eserde yer alan rivâyetlerden hareketle tespit edebilmekteyiz. Eserde rivâyette bulunulan 19 ismin 15'i Humeyd b. Zencûye'nin günümüze ulaşan *Kitâbü'l-Emvâl* isimli eserinde rivâyette bulunduğu hocalarıdır. Ayrıca eserde aralarında hocaları da bulunan Horasan ricâline yer verilmiş olması eserin İbn Zencûye'ye nisbetini oldukça kuvvetli kılmaktadır.

\* Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, [ferhatgokce@hotmail.com](mailto:ferhatgokce@hotmail.com)  
Orcid No: 0000-0002-8181-1088

İbn Zencüye'nin *Tabakât*'ı sahâbeden başlayarak hicri üçüncü asra kadarki âlimlerin isimlerinin çeşitli şehirlere göre ve bazı şehirlerde fukahâ ve muhaddis ayrımına göre verildiği bir eserdir. Sahâbe tabakası sırasıyla Medine, Mekke, Taif, Yemen, Kûfe, Şam ve Mısır şehirlerine göre verilmiştir. Sahâbe tabakalarında fukahâ ve muhaddis ayrımında bulunulmamıştır. Sahâbeden sonraki tabakalar, şehir, tabaka, fakih ve muhaddis tasnifine göre verilmiştir. Tâbiûnden müellifin zamanına kadarki fukahâ ve muhaddislerin isimleri Medine, Mekke, Kûfe, Basra, Yemen, Yemâme, Taif, Mısır, Filistin, Dımaşk, Humus, Cezîre ve Horasan şehirlerine göre sıralanmıştır. Bu şehirlerin bir kısmında âlimler, fukahâ ve muhaddisler şeklinde ayrı ayrı zikredilmiştir.

Eserde hicri ikinci asra ait yazılı kaynaklardan istifade edilmiş olması eseri kıymetli kılmaktadır. el-Heysem b. Adî'den yapılan nakillerin onun günümüze ulaşmayan *Tabakâtü'l-fukahâ ve'l-muhaddisîn* isimli eserinden yapıldığı anlaşılmaktadır. Büyük bir ihtimalle İbn Zencüye oldukça istifade ettiği hocasının bu eserinden hareketle kendi eserini şekillendirmiştir.

Müellif eserin sahâbi tabakalarında İbn Müzâhim'den vicâde yoluyla nakillerde bulunmuş, sahâbîlere ayrılan her şehirde kendi tespit ettiği isimleri sıraladıktan sonra İbn Müzâhim'in ziyâdelerine yer vermiştir. Bu durum İbn Müzâhim'in sahâbe tabakalarına dair bir eserine işaret etmektedir. Humeyd b. Zencüye'nin nakillerde bulunduğu İbn Müzâhim, büyük bir ihtimalle ilk dönem İslâm tarihçilerinden Ebu'l-Fadl Nasr b. Müzâhim b. Seyyâr el-Minkarî et-Temimî (ö. 226/840)'dır. Nasr b. Müzâhim'in günümüze ulaşan *Kitâbü Vakâti Sıffin* isimli eserinin yanı sıra tarih alanına dair çeşitli eserlerini ismen tespit edebilmekteyiz. Ancak İbn Zencüye'nin onun hangi eserinden istifade etmiş olduğunu belirleyememekteyiz.

İlk dönem tabakât literatürünün örneklerinden birisini teşkil eden Ali b. el-Medîni'nin (ö. 234/848-49) *Tesmiyetü evlâdi'l-aşere* isimli günümüze ulaşan eserinin de İbn Zencüye'nin *Tabakât*'ının kaynakları arasında olduğu anlaşılmaktadır. Eserin son bölümünde yer verilen aşere-i mübeşşere ve evlatlarının isimleri büyük oranda bu eserden nakledilmiştir. Eserin genelinde yaptığı nakilleri isnâdları ile zikreden İbn Zencüye, eserin bu bölümünde hocası Ali b. el-Medîni'yi zikretmemektedir. Ancak yaptığımız mukayesede aşere-i mübeşşere ile ilgili bölümün İbnü'l-Medîni'nin eseriyle büyük oranda örtüştüğü görülmektedir. İbnü'l-Medîni'nin bu eseri günümüze ulaşan nüshada eksik olan kısmın takip ve inşâ edilebilmesine imkân tanımaktadır.

Eserin diğer bir yazılı kaynağının el-Fadl b. Dükeyn'in (ö. 219/834) *et-Tarih*'i olduğunu tahmin etmekteyiz. Günümüze ulaşmamış olmakla birlikte eserde İbn Dükeyn'den yapılan rivâyetler muhtemelen onun bu eserine aittir.

*Tabakâtü'l-fukahâ ve'l-muhaddisîn*, genel tabakât literatürü içerisinde günümüze ulaşan İbn Sa'd'ın (ö. 230/845) *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebir*'i ve Halife b. Hayyât'ın (ö. 240/854-55) *Tabakâtü'r-ruvât (Kitâbü't-Tabakât)* isimli eserlerinden sonra üçüncü sraya yerleşmektedir. İlk dönem tabakât kaynaklarından birisi olması bakımından önem arz eden eser, hicri üçüncü asrın bir ürünü olmakla birlikte hicri ikinci asrın tabakât literatürüne de ışık tutmakta, erken dönem tabakât literatürü ve anlayışı hakkında önemli bilgiler ihtiva etmektedir.

İbn Zencüye'nin *Tabakâtü'l-fukahâ ve'l-muhaddisîn* ismiyle basılan *Tabakât*'ı çeşitli şehirlere yerleşen sahâbîlerin, hicri ilk üç asrın fıkıh ve hadis âlimlerinin tespitinde müracaat edilmesi gereken ilk dönem temel kaynaklardan birisi konumundadır.

**Anahtar Kelimeler:** Humeyd b. Zencüye, Tabakât, *Tabakâtü'l-fukahâ ve'l-muhaddisîn*.

**Abstract:** Ḥumayd b. Zanjüya (d. 251/869), who was born in Nasā/Khorasan during the third century of hijri, is one of the most significant scholars of hadith. Still, only three manuscripts of all Ḥumayd b. Zanjüya's works published from the third century onwards are about *ṭabaqāt* and have been positively identified to have been written by him. These are *Kitāb al-Amwāl*, *Kitāb at-Targhib and Kitāb al-Ādāb*. The *Kitāb al-Amwāl* is recognized as *mustahraj*, which was composed using the identical title as the book of his teacher Abū 'Ubayd Qāsim b. Sallām (d. 224/838), has reached us in the contemporary times and has been successfully edited and published. His other two works, which unfortunately have not reached us in the present times, have been identified from all the other sources and from the hadith narrations. In this article, the author has put emphasis on a book of *ṭabaqāt*, which previously had not been identified nor had it been mentioned in the *ṭabaqāt*, *rijāl* and biography sources, but thorough research it has been discovered that it can be traced back to Ḥumayd b. Zanjüya. This book with the title of *Ṭabaqāt al-fuqahā' wa-al-muḥaddithin* was published by Dār Ibn Ḥazm publishings by Ridwān el-Hasrī who meticulously worked on it by basing it on a copy that is at the present in the Library of Ibn Yūsuf in Morocco, Marekesh. In it there are assessments made about it possibly being the work of Ḥumayd b. Zanjüya due to the work's properties, its content and its place among the *ṭabaqāt* sources. This source has been acknowledged for its place and importance in other opuses within the *tabakāt* works which have not reached the present time.

The only copy of the work that survived to the present day is missing its title and last part of the book. We cannot identify the name of the work neither from the present copies nor from the sources. The name *Ṭabaqāt al-fuqahā' wa-al-muḥaddithin* was adopted by the researcher (*muḥaqqiq*). The content of the work of the *fuqahā'* and *muḥaddiths* are included separately in the layers and the fact that al-Haysam b. 'Adī's (d. 207/822) *Ṭabaqāt al-fuqahā' wa-al-muḥaddithin*, which has not survived to the present, is among the written sources referred within this work makes it apt for this title to have been bestowed upon this work.

We have been able to establish the author of the work from the phrase "Ḥumayd said" in two places and from the narrative in the work. It is also based upon the fact that fifteen of the nineteen names narrated in the work happen to be Zanjüya's teachers who he narrated specifically in *Kitāb al-Amwāl*, which as stated earlier survived to the present day. In addition, the fact that the request from Khorasan, including his teachers, was included in the work makes it quite a strong argument for this work to be Ibn Zanjüya's.

The *Ṭabaqāt* of Ibn Zanjüya is a work in which the names of scholars from the first century until the third century are given according to various cities, and within some cities according to the distinction of the *fuqahā'* and the *muḥaddiths*. The Companions' (*ṣaḥāba*) names were given according to Medina, Mecca, Tāif, Yemen, Kūfah, Damascus and Egypt. There is no distinction made between the *fuqahā'* and the *muḥaddiths* with regard to the Companions. The layer (*ṭabaqā*) after the Companions was given according to the city, *ṭabaqāt*, *fiqh* and *muḥaddiths*. The names of *fuqahā'* and *muḥaddiths* from the Followers (*tābi'ūn*) to the time of the author are listed according to the cities of Medina, Mecca, Kūfah, Basra, Yemen, Yamāma, Tā'if, Egypt, Palestine, Damascus, Homs, Jazīra and Khorasan. In some of these cities, scholars are mentioned separately as either *fuqahā'* or *muḥaddith*.

The use of the written sources from the second century of hijri in the work makes the work very valuable. It is understood that the transmissions made from al-Haysam b. 'Adī were made from *Ṭabaqāt al-fuqahā' wa-al-muḥaddithin*, which did not survive to

the present day. Undoubtedly, Ibn Zanjüya benefited quite a lot from his teacher but still shaped his own work.

The author narrated from Ibn Muzâḥim through *wijāda* from the layers of the Companions in his work and in each city allocated to the Companions, the author listed the names of Ibn Muzâḥim after listing his own names. This situation points to a work of Ibn Muzâḥim about the Companions' *ṭabaqāt*. Ibn Muzâḥim, whom Ḥumayd b. Zanjüya narrated from, is probably one of the first Islamic historians, his full name being Abū al-Faḍl Naṣr b. Muzâḥim b. Sayyār al-Minkarī al-Tamīmī (d. 226/84). We are able to identify by name the various works of the historical area as well as *Kitāb Wākī'āt Şifḥin* by Naṣr b. Müzâḥim, which has survived to the present day. However, we cannot determine from which work Ibn Zanjüya benefited to write his book.

One of the examples of the first period *ṭabaqāt* literature, 'Alī b. al-Madīnī's (b. 234 / 848-49) *Tasmiyat awlād al-ashara wa-gayrihim min aṣḥāb Rasūl Allāh* to reach the present day is understood to be among the sources of Ibn Zanjüya's *Ṭabaqāt*. The names of *al-ashara al-mubashshara* and their sons given in the last part of the work have been transferred from this work to a large extent. However, Ibn Zanjüya, who mentioned all the transmission that he made throughout the work with his *isnāds*, does not mention his teacher 'Alī b. al-Madīnī. However, in the comparison we made, it is evident that the section about the *al-ashara al-mubashshara* corresponds to a great extent with the work of Ibn al-Madīnī. In fact, this work of Ibn al-Madīnī may allow us to supplement and construct the missing part in the present copy.

We presume that another written source of the work may be al-Faḍl b. Dukayn's (d. 219/834) *al-Tārīkh*. Although it has not reached today, the narrations made by Ibn Dukayn probably belong to his work.

It is clear that *Ṭabaqāt al-fuqahā' wa-al-muḥaddithīn* occupies the third place after Ibn Sa'd's (d. 230/845) *Kitāb at-Ṭabaqāt al-kabīr* and Khalīfa b. Hayyāt's (ö. 240/854-55) *Ṭabaqāt al-Ruwāt (Kitāb al-Ṭabaqāt)*, which have survived to the present day in the general *ṭabaqāt* literature. The work, which is important in terms of being one of the first *ṭabaqāt* sources, is a product of the third century, and also sheds light on the *ṭabaqāt* literature of the second century. It can be maintained that this work contains vital evidence about the early *ṭabaqāt* literature and understanding and should be recognized as such.

The *ṭabaqāt* of Ibn Zanjüya, which was published under the name of *Ṭabaqāt al-fuqahā' wa-al-muḥaddithīn*, is one of the primary sources that was applied in the determination of cases within *fiqh* and by the ḥadīth scholars of the first three centuries.

**Keywords:** Ḥumayd b. Zanjüya, *Ṭabaqāt*, *Ṭabaqāt al-fuqahā' wa-al-muḥaddithīn*

## Giriş

Hadis literatüründe bilinmeyen bir tabakât eserini ele alacağımız bu makalemizde öncelikle eserin müellifi Humeyd b. Zencûye'nin hayatı üzerinde kısaca durmak istiyoruz. Hicri üçüncü asır âlimlerinden Humeyd b. Zencûye, kendisinden hadis dinleyen öğrencisi Müslim b. el-Haccâc (ö. 261/875) tarafından *el-Künâ ve'l-esmâ* isimli eserde Ebû Ahmed Humeyd b. Zencûye/Zenceveyh ismiyle kaydedilmiştir.<sup>1</sup> Tam ismi Ebû Ahmed Humeyd b. Mahled b. Kuteybe el-Ezdî el-Horasânî en-Nesâî'dir.<sup>2</sup> "İbn Zencûye" ismiyle şöhret bulmuştur. İbn Ebî Hâtim er-Râzî (ö. 327/938), "Zencûye" Ebû Ahmed'in lakabıdır, der.<sup>3</sup> Bu lakap aslında babası Mahled b. Kuteybe'nin lakabıdır.<sup>4</sup> Ezd kabilesine dayanması sebebiyle "Ezdî" nisbesiyle, Horasan bölgesinde yer alan Nesâda doğmuş olması sebebiyle de "Horasanî" ve "Nesâî" nisbeleriyle anılmıştır.

Humeyd b. Zencûye'nin doğum tarihini tabakât âlimlerinden sadece Zehebî (ö. 748/1348) zikretmiş, kesin bir tarih vermemekle birlikte "مولده في حدود سنة ثمانين ومئة" diyerek 180/796 yılı civarında doğduğunu belirtmiştir.<sup>5</sup> Humeyd b. Zencûye, çocukluk ve gençlik çağlarını hicri ikinci asırda tamamlamış, hayatının büyük çoğunluğunu ise hicri üçüncü asırda geçirmiştir.

İbn Zencûye, ilmî yolcularına erken yaşlarda başlamıştır. Nitekim kaynaklarda "قديم الرحلة" olarak vasıflandırmıştır.<sup>6</sup> Bu özelliğini uzun yıllar Bağdat'ta dersler veren hocası Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın (ö. 224/838) onun hakkında söylemiş olduğu şu ifadeden de anlamaktayız: "Bize Horasan gençlerinden İbn Şibeveyh ve İbn Zenceveyh gibisi gelmedi."<sup>7</sup> Tabakât kaynakları Humeyd b. Zencûye'nin en meşhur ilim merkezlerine yolculuklarda bulunduğunu bildirmektedir. Onun Irak, Mekke, Medine, Dımaşk, Basra, Kûfe, Humus, Kaysâriye, Mısır ve Horasan'ı gezdiği, bu şehirlerdeki âlimlerden hadis dinlediği belirtilmektedir.<sup>8</sup>

- 1 Ebu'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Künâ ve'l-esmâ* (thk. Abdurrahîm Muhammed b. Ahmed el-Kaşkârî), I-II, Medine: İmâdetu'l-Bahsi'l-İlmî bi'l-Câmiati'l-İslâmiyye, 1984, I, 79; Ebû Bişr Muhammed b. Ahmed ed-Dûlâbî, *el-Künâ ve'l-esmâ* (thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Firyâbî), I-III, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 2000, I, 342.
- 2 Ebûbekir el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd (Târîhu medîneti's-selâm ve ahbâru muhaddisihâ ve zikru kuttâniha'l-ulemâ' min gayri ehlihâ ve vâridihâ)* (thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf), I-XVII, Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2002, IX, 25; Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Hasen b. Hibetullah b. Abdillâh İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, I-LXXX, Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1995, XV, 279; Ebu'l-Kâsım Kemâluddîn el-Halebi İbnü'l-Adîm, *Buğyetu't-taleb fi târîhi Haleb* (thk. Suheyl Zekkâr), I-XII, Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts., VI, 2969; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (thk. Şuayb el-Aranût, Sâlih es-Semir), I-XXV, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982, XII, 19; *Târîhu'l-İslâm ve vefâyâti'l-meşâhîr ve'l-a'lâm* (thk. Ömer Abdusselâm Tedmûrî), I-LII, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-Arabî, 1993, XIX, 126.
- 3 Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî İbn Ebî Hâtim, *Kitâbü'l-Cerh ve't-tâdil*, I-IX, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1952, III, 223.
- 4 İbnü'l-Adîm, *Buğyetu't-taleb fi târîhi Haleb*, VI, 2969; Cemâluddîn Ebu'l-Haccâc Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâ'ir-ricâl* (thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf), I-XXXV, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983, VII, 392; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Kitâbü Tezkireti'l-huffâz*, I-IV, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts., II, 101.
- 5 Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XII, 20.
- 6 el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, IX, 25.
- 7 el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, IX, 26.
- 8 Şihâbüddîn Ebû Abdillâh Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-büldân*, I-V, Beyrut: Dâru Sâdır, 1977, V, 282.

Humeyd b. Zencûye çeşitli ilim merkezlerinde hadis dinlediği 100'ün üzerinde âlimden rivâyetlerde bulunmuştur.<sup>9</sup> en-Nadr b. Şümeyl el-Mâzenî (ö. 204/820), Cafer b. Avn el-Umerî (ö. 206-207/821-822), Ubeydullah b. Mûsâ el-Absî (ö. 213/828), Yezîd b. Harun el-Vâsîfî (ö. 206/821), Vehb b. Cerîr (ö. 206/821), Osman b. Ömer b. Fâris el-Basrî (ö. 209/825), Ali b. el-Hüseyn b. Vâkid el-Mervezî (ö. 211/826), İsmâil b. Ebî Üveys (ö. 226/841), el-Muemmel b. İsmâil (ö. 206/821), Muhammed b. Yûsuf el-Firyâbî (ö. 212/827),<sup>10</sup> Amr b. Hammâd b. Talhâ el-Kannâd (ö. 222/837), İmrân b. Ebân el-Vâsîfî, Gassân b. er-Rabî (226/841), Muhammed b. Abdillâh b. Kennâse (ö. 207/822), Yahyâ b. Hammâd b. Ebî Ziyâd eş-Şeybânî (ö. 215/830), Yahyâ b. Sâlih el-Vuhâzî (ö. 222/837) Humeyd b. Zencûye'nin tabakât kaynaklarında isimleri zikredilen meşhûr hocalarıdır.<sup>11</sup>

Humeyd b. Zencûye'nin bazıları büyük şöhrete ulaşan çok sayıda talebesi olmuştur. Birçok ilim beldesini dolaşan İbn Zencûye, bu ilim beldelerinde eğitimini tamamladıktan sonra birçok öğrenciyeye hadis rivâyet etmiştir.

İbn Zencûye'nin öğrencilerini hicrî üçüncü ve dördüncü asır tabakât kaynaklarından daha kapsamlı olarak el-Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071), *Târihu Bağdâd* isimli eserinde vermektedir. Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, Müslim b. el-Haccâc en-Neysâbûrî ve pek çok Horasanlı'nın Humeyd b. Zencûye'den hadis rivâyet ettiğini belirten el-Hatîb el-Bağdâdî, Bağdat'ta İbrâhim b. İshâk el-Harbî, Abdullâh b. Ahmed b. Hanbel, Yahyâ b. Sâid ve el-Kâdî el-Mehâmîlî'nin Humeyd'den hadis rivâyet ettiklerini kaydetmiştir.<sup>12</sup>

İbn Ebî Ya'lâ (ö. 526/1131) ve İbn Asâkir (ö. 571/1176) gibi âlimler de Buhârî ve Müslim'in yanı sıra birçok Horasanlı âlimin Humeyd b. Zencûye'den rivâyette bulunduğunu belirtmişlerdir.<sup>13</sup> Ancak Zehebî (ö. 748/1348) ve İbn Hacer'in (ö. 852/1449) belirttiği gibi Buhârî ve Müslim, *Sahih*'lerinde Humeyd'den rivâyette bulunmamışlardır.<sup>14</sup> İbn Hacer, “وكان ذلك في غير الصحيحين” diyerek Buhârî ve Müslim'in ondan rivâyette bulduklarını ancak bunun *Sahihayn* dışındaki eserlerinde söz konusu olduğunu belirtmiştir.<sup>15</sup>

9 Humeyd b. Mahled b. Zencûye, *Kitâbü'l-Emvâl* (thk. Şâkir Zib Feyyâd), I-IV, Riyad: Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, ts., IV, 1291-1295.

10 el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, IX, 25.

11 el-Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, VII, 392-393.

12 el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, IX, 25. Hanbelî tabakât kitaplarının ilk örneği olan *Tabakâtü'l-Hanâbile* isimli eserin müellifi İbn Ebî Ya'lâ, Humeyd'in öğrencilerini Abdullâh b. Ahmed b. Hanbel için “imamımızın oğlu Ahmed” ilavesinde bulunarak el-Hatîb el-Bağdâdî'den aynen iktibas etmiştir. Bk. Ebu'l-Huseyn Muhammed İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile* (thk. Muhammed Hâmid el-Fakî), I-II, Kahire: Matbaatü's-Sünneti'l-Muhammediyye, ts., I, 150. Sonraki Dönem müellifleri Humeyd'in öğrencilerini el-Hatîb el-Bağdâdî'den iktibas etmişlerdir. Bk. Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi târihi'l-mulûki ve'l-ümem* (thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ, Mustafa Abdulkâdir Atâ), I-XIX, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1992, XII, 51.

13 İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, I, 150; el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, VIII, 160; İbn Asâkir, *Târihu Dimaşk*, III, 17; Şihâbuddîn Ahmed el-Askalânî İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, I-XII, yy., Matbaatü Dâireti'l-Meârifî'n-Nizâmîyye, 1326, III, 48.

14 İbnü'l-Cevzî'nin *el-Muntazam* isimli eserinin bazı nüshalarında Buhârî ve Müslim'in *Sahih*'lerinde Humeyd'den rivâyette buldukları belirtilmekle birlikte eseri tahkik eden Muhammed Abdulkâdir Atâ ve Mustafa Abdulkâdir Atâ, asıl nüshada “في صحيحهما” ifadesinin yer almadığını belirtmişlerdir. Bk. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XII, 51.

15 İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, III, 48.



İbn Zencûye'nin vefât tarihi hakkında tabakât ve vefâyât kaynaklarında hicrî 247, 248, 249 ve 251 yılları zikredilmiştir. İbn Hibbân, 247 yılında vefat ettiğini belirtmiştir.<sup>16</sup> el-Mizzî, 248 yılında vefat ettiğini belirtenlerin de bulunduğunu kaydetmiş,<sup>17</sup> Kâtip Çelebi ve İsmail Paşa bu tarihi tercih etmişlerdir.<sup>18</sup> İbnü'l-Esîr, diğer âlimler tarafından zikredilmeyen 249 tarihini vermiştir.<sup>19</sup> Tabakât âlimlerinin çoğunluğunun zikrettiği ve meşhur olan vefât tarihi ise hicrî 251 yılıdır.

İbn Zencûye'nin biyografisine yer veren kaynaklar onun *Kitâbü'l-Emvâl*, *Kitâbü't-Tergîb* ve *Kitâbü'l-Âdâb* isminde üç eserini zikretmişlerdir.<sup>20</sup> Her ne kadar başka isimlerle bazı eserler, bazı tabakât ve biyografi kaynaklarında İbn Zencûye'ye nisbet edilmekteyse de bunlar söz konusu üç eserden birisinin farklı isimlendirmelerinden ibarettir.<sup>21</sup>

- 16 Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Bustî İbn Hibbân, *es-Sikât*, I-IX, Haydarâbâd: Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1973, VIII, 197. İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*'te "وقتب بها وكتب عنه عن أبي عبيد وخرج من مصروفه سنة 251 مات سنة 247 و قال غيره سنة 248 و قال ابن يونس قدم إلى مصر" şeklinde öncelikle 247 yılı zikretmiş, 248 ve 251 yılında vefat ettiğini belirtenlerin de bulunduğunu kaydetmiş; *Takribü't-tehzîb*'te ise "مات سنة ثمان وأربعين وقيل: إحدى وخمسين" şeklinde 248 yılında vefat ettiğini belirtmiş, 251 yılında öldüğünü belirtenlerin de bulunduğunu kaydetmiştir. Bk. İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, III, 48; *Takribü't-tehzîb* (thk. Ebu'l-Eşbâl Sağır Ahmed Şağif el-Bâkistâni), yy., ts., s. 276. Ömer Rıza Kehhâle de 247 yılında öldüğünü esas almakla birlikte 248 ve 251 yılında vefat ettiğine dair rivayetlerin bulunduğunu belirtmiştir. Bk. Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin terâcimu musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye*, I-V, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993, I, 658.
- 17 el-Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, VII, 395.
- 18 Mustafa b. Abdulah Hacı Halife Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*, I-VI, Bağdat: Mektebetü'l-Musennâ, 1941, II, 1274; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin*, I-II, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1951, I, 339.
- 19 İzzuddîn el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb fi tehzîbi'l-ensâb*, Bağdat: Mektebetü'l-Musennâ, ts., III, 308.
- 20 İbn Asâkir, *Târihu medineti Dimaşk*, XV, 279; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, IV, 84; Hayrettin Zirikli, *el-A'lâm: kâmusu terâcim li-eşheri'ricâl ve'n-nisâ minel-Arab ve'l-müstarebin ve'l-müstşrikîn*, I-VIII, Beyrut: Dârü'l-Âlemi'l-Melâyîn, 1986, II, 283.
- 21 *Kitâbü'l-Âdâb* isimli eser kaynaklarda, *el-Âdâbü'n-nebeviyye*, *Kitâbü'l-Âdâbi'n-Nebî*, *Kitâbü'l-Âdâbi'n-nebeviyye*, *el-Âdâbü'n-nebeviyye* ve *Kitâbü'l-Edeb* gibi isimlerle kaydedilmektedir. Bk. Şemsüddîn Ebu'l-Meâlî Muhammed b. Abdîrahmân el-Gazzî, *Divânü'l-İslâm* (thk. Seyyid Kesrevî Hasen), I-IV, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990, II, 396; Şemsüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Kaysî ed-Dimaşkî İbn Nâsrüddîn, *Tavdihü'l-müştebih fi zabti esmâ'ir-ruvât ve ensâbihim ve elkâbihim ve künâhüm* (Muhammed Nuaym Araksûsi), I-X, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983, IX, 70; Abdullhayy b. Ahmed b. Muhammed İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zehab fi ahbâri men zehab* (thk. Şuayb el-Arnaût, Mahmûd el-Arnaût), I-X, Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1988, III, 235; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, I, 658; Zirikli, *el-A'lâm*, II, 283; Ahmed b. el-Huseyn Beyhâki, *es-Sünenu'l-kubrâ* (thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ), I-X, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003, IX, 521. *Kitâbü't-Tergîb* isimli eser de, *Kitâbü't-Tergîb ve't-terhib*, *Kitâbü't-Tergîb fi fedâilü'l-a'mâl*, *et-Tergîb ve't-terhib*, *et-Tergîb fi sevâbi'l-a'mâl* gibi isimlerle verilmektedir. Aynı bir eser olarak zikredilen *Fedâilü'l-a'mâl*, *Kitâbü't-tergîb*'in farklı isimlendirilmesinden ibarettir. Bk. Abdülkerim b. Muhammed b. Mansûr es-Semâni, *el-Müntehab min mu'cemî şuyûhi Ebi Sâd es-Semâni* (thk. Muvaffak b. Abdillâh b. Abdilkâdir), Riyad: Dâru Âlemi'l-Kutub, 1996, s. 346, 439, 510, 1451, 1550, *et-Tahbîr fi'l-mu'cemî'l-kebir* (thk. Münire Nâci Sâlim), I-II, Bağdat: Rîasetu Divâni'l-Evkâf, 1395, II, 191; *Kitâbü'l-Ensâb*, I-XIII, Haydarâbâd: Matbaatü Meclisi Dâireti'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1977, XIII, 87; el-Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, VII, 392; Zehebî, *Siyeru al'âmi'n-nübelâ*, XII, 20, XIV, 434, *Tezkiretü'l-huffâz*, II, 550; Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebibekr es-Süyûtî, *el-Leâlî'l-masnû'a fi'l-ahâdisi'l-mevdû'a* (thk. Ebû Abdîrahmân Sâlih b. Muhammed b. Uveyde), I-II, Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1996, II, 182, *Tabakâtü'l-huffâz*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983, s. 249; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zehab*, III, 235; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, I, 658; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, I, 339. Bazı kaynaklarda yer verilen "et-Terhib" ifadesi eserin aslında yer almamaktadır. Dokuzuncu asır âlimlerinden Burhâneddin el-Halebî (ö. 900/1495) eserde terhib rivayetlerinin bulunmadığını şu ifadeleriyle belirtmiştir: "في الترغيب لحميد بن زنجويه، وليس فيه" "ترهيب". Bk. Burhânüddîn en-Nâci el-Halebî, *Ucâletü'l-implâ* (thk. İbrâhim b. Hammâd er-Ris, Muhammed b. Abdillâh b. Ali el-Kannâs), I-V, Riyad: Mektebetü'l-Meârif li'n-Neşr ve't-Tevzîf, 1999, II, 637.

Hadis, tabakât ve biyografi kaynaklarında ismi zikredilmemiş olmakla birlikte 2018 yılında Rıdvân el-Hasrî tarafından titiz bir tahkik ile Humeyd b. Zencûye'ye ait olduğu belirtilen *Tabakâtü'l-fukahâ ve'l-muhaddisîn* isimli bir eser, Dâru İbn Hazm yayınları arasında yayımlanmıştır. Eser, hem hicrî üçüncü asır âlimlerinden birisi olan Humeyd b. Zencûye'nin hadisçiliğine ışık tutmakta hem de üçüncü asır tabakât literatürüne ve bu literatürün gelişimine dair önemli bilgiler ihtiva etmektedir. Şimdi öncelikle yayımlanmış olan bu eserin temel alındığı el yazmasının özellikleri üzerinde durmak istiyoruz.

### 1. Eserin Yazma Nüshası ve Özellikleri:

*Tabakâtü'l-fukahâ ve'l-muhaddisîn* isimli eser, Fas'ın Marakeş şehrinde İbn Yûsuf Kütüphanesinde 621 numarada kayıtlı bulunan tek yazmaya dayanarak neşredilmiştir. Eserin muhakkiki Rıdvân el-Hasrî'nin verdiği bilgilere göre yazmanın özellikleri şu şekildedir:

-El yazması her iki tarafı kesik eski bir nüshadır.

-Yazma Endülüs-Kûfî hattıyla ve büyük harflerle ince bir deri (parşömen) üzerine oldukça mükemmel bir yazıyla yazılmıştır. Ancak müstensihin yazıda usta olmakla birlikte, tabakât, isim ve ricâl konusunda ehil olmadığı anlaşılmaktadır. Yazımda tashîf, tahrif, takdim ve te'hirlir oldukça fazladır.

-Yazma nüsha 1b'den 73a'ya kadar numaralandırılmış olup 73 varaktan oluşmaktadır. Birinci ve son varak hariç her varakta iki sayfa, her sayfada 18 satır bulunmaktadır.

-Eserde müstensihin ismi ve nesh tarihi bulunmamaktadır. Bazı varaklarda müstensih hattının dışında, ilâve ve tashihlerin bulunduğu fevâid kayıtları yer almaktadır.

-Yazmanın varaklarının sayfa tertibinde takdim-te'hirlirle karışıklık bulunmaktadır. Bazı varaklar olması gereken yerden sonraki varaklarda, bazıları ise önceki varaklarda yer almıştır. Muhakkik bu karışıklıkları eserin neşrinde siyâk ve sibakına göre düzelttiğini belirtmektedir.<sup>22</sup>

### 2. Eserin İsmi:

Eserin baş ve son tarafı kayıp olduğu için eserin mukaddimesinde veya son sayfasında verilmiş olması muhtemel olan bir isim tespit edilememiştir. Yine eserden bahseden hiçbir kaynak tespit edilemediğinden geçmiş dönem âlimlerinden de bu konuda istifade edilememektedir. Eserin üçüncü asırdaki benzerleri, bölümleri ve içeriği göz önünde bulundurulduğunda bir tabakât kitabı olduğu anlaşılmaktadır. Humeyd b. Zencûye'den hadis dinleyen öğrencisi Müslim'in benzer bir eseri *et-Tabakât* ismini taşımaktadır. Humeyd b. Zencûye'nin de eserine bu ismi kullanmış olması muhtemel seçeneklerden birisidir. Ancak eserin

22 Humeyd b. Mahled b. Zencûye, *Tabakâtü'l-fukahâ ve'l-muhaddisîn* (thk. Rıdvân el-Hasrî), Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2018, s. 43-44.

yayımlanmış olan baskısında verilen *Tabakâtü'l-fukâhâ ve'l-muhaddisîn* isminin muhtemel isimlerden birisi, hatta eser için daha uygun bir isim olduğu söylenebilir. Eseri tahkik ederek neşreden Ridvan el-Hasrî, eserin ismi konusunda herhangi bir işaret bulunmadığı için bu konuda içtihatla bulunduğunu, eserin içeriğini göz önünde bulundurarak bu ismi tercih ettiğini belirtmektedir.<sup>23</sup> Nitekim eserin en önemli vasıflarından birisi sahâbe sonrası çeşitli şehirler altında zikredilen tabakalarda başta fukâhânın sonra muhaddislerin ayrı ayrı zikredilmesidir. Esere bu ismin verilmesini gerekli kılan diğer önemli bir unsur ise Humeyd b. Zencûye'nin hocaları arasında yer alan ve *Tabakât*'ında kendisinden 7 yerde rivâyette bulunduğu el-Heyssem b. Adî'nin (ö. 207/822) aynı özelliklere sahip olduğu tahmin edilen ve günümüze ulaşmayan bir eserin bu ismi taşımış olmasıdır.<sup>24</sup>

Humeyd b. Zencûye'nin bu eserin el-Heyssem b. Adî'nin eseri üzerine yazılan bir müstahrec olması uzak bir ihtimal değildir. Nitekim *Kitâbü'l-Emvâl*'i de hocası Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın (ö. 224/838) aynı isimli eserine yazdığı, bazı ziyâdelere yer verdiği müstahrec türü bir eserdir.<sup>25</sup> Bu eserde Humeyd b. Zencûye, Ebû Ubeyd ile ortak olan hocalarından aldığı rivâyetlere ziyâde olarak yer vermiştir. *Tabakât*'ının da el-Heyssem b. Adî'nin eserine ziyâde-lerde bulunularak meydana getirilen bir eser olması ihtimal dâhilindedir. Bununla birlikte İbn Zencûye'nin hocaları el-Heyssem b. Adî ile müşterek değildir. İbn Zencûye onun şeyhlerinin çoğunu görmemiştir. Onlardan rivâyeti de yoktur.<sup>26</sup> Bu durum eserin bir müstahrec sayılmasına engel değildir. Eserde özellikle "İbn Müzâhim'in Ziyâdeleri"<sup>27</sup> olduğu belirtilerek aktarılan nakiller sanki bu eserin müellifinin temel aldığı bir veya birkaç eserde zikredilen isimlere ziyâde olarak tespit edip bunlara ilavelerde bulunduğu intibahını vermektedir.

### 3. Eserin Humeyd b. Zencûye'ye Nisbeti:

Üzerinde durulması gereken hususlardan birisi eserin Humeyd b. Zencûye'ye nisbeti ile ilgilidir. Muhakkik Rıdvân el-Hasrî tahkik ederek neşrettiği eserin mukaddimesinde şöyle demektedir:

... هذا الكتاب الذي لقبته -اعتباراً بموضوعه- بطبقات الفقهاء والمحدثين، ونسبته دون اغتماض -بشواهد مبينة- للمحافظ أبي أحمد حميد بن مخلد بن قتيبة النسوي المعروف بابن زنجويه المتوفى رحمه الله ٢٥١هـ.

23 İbn Zencûye, *Tabakât*, (muhakkikin mukaddimesi), s. 43-44.

24 İbnü'n-Nedîm *el-Fihrist*'inde *Kitâbü't-Tabakâti'l-fukâhâ ve'l-muhaddisîn*'in yanı sıra *Tesmiyetü'l-fukâhâ ve'l-muhaddisîn* isimindeki bir eseri de el-Heyssem b. Adî'nin eserleri arasında sıralamıştır. Bk. Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk İbnü'n-Nedîm, *Kitâbü'l-Fihrist* (thk. Rızâ Teceddüd), yy., 1971, s. 112. Bu ikisinin aynı eser olup olmadığını tespit edememekteyiz. Kâtip Çelebi, *Tabakâtü'l-fukâhâ ve'l-muhaddisîn* ismiyle kaydettiği eserin dört cilt olduğunu belirtmiştir. Bk. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, II, 1105.

25 İbn Hacer Şihâbüddin Ahmed el-Askalânî, *el-Mu'cemü'l-müfehres (Tecridü esânidi'l-kütübi'l-meşhûre ve'l-eczâu'l-mensûre)* (thk. Muhammed Şekûr el-Meyâdîni), Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998. Muhammed Abdulhayy Kettânî, *er-Risâletü'l-mustatrafe li beyâni meşhûri kütübi's-sünne* (thk. Muhammed el-Muntasır b. Muhammed ez-Zemzemî), Dâru Beşâiri'l-İslâmiyye, 2000, s. 47.

26 İbn Zencûye, *Tabakât*, (muhakkikin mukaddimesi), s. 28.

27 Eserde yer alan İbn Müzâhim ziyâdeleri ayrıntılı olarak ileride ele alınacaktır.



	<i>Tabakâtü'l-fukahâ ve'l-muhaddisinde Rivâyette Bulunduğu Hocaları ve Rivâyet Sayıları</i>		<i>K. Emvâl</i>	<i>K. Tergîb</i> <sup>33</sup>	<i>Tabakât-Ricâl</i> <sup>34</sup>
1	Ahmed b. İbrâhîm b. Kesîr b. Zeyd ed-Devrakî en-Nukrî Ebû Abdillâh el-Bağdâdî (ö. 246/860)	(1)	-	-	-
2	Ahmed b. Amr b. Abdillâh b. Amr b. es-Serhî'l-Emevî Ebû Tâhir el-Misrî (ö. 250/864)	(1)	-	-	-
3	İsmâîl b. Abdillâh b. Uveys b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî, Ebû Abdillâh el-Medîni (ö. 216/831)	(3)	(ç)	+	+
4	Ca'fer b. Avn b. Ca'fer Amr b. Hureys el-Mahzûmî, Ebû Avn el-Kûfî (ö. 207/822)	(1)	(13)	+	+
5	Süleyman b. Harb el-Ezdî el-Vâşihî, Ebû Eyyûb el-Basrî (ö. 224/839)	(10)	(15)	+	+
6	ed-Dahhâk b. Mahled b. ed-Dahhâk b. Muslim eş-Şeybânî, Ebû Âsim en-Nebîl el-Basrî (ö. 212/827)	(2)	(6)	+	+
7	Abdu'l-A'lâ b. Mushir el-Gassânî, Ebû Mushir ed-Dımaşkı (ö. 218/833)	(1)	(3) *	+	+
8	Abdilaziz b. Abdillâh b. Yahyâ el-Uveysî Ebû'l-Kâsım el-Medîni (ö. 220/835 ?)	(1)	(4)	-	+
9	Abdullah b. Bekr b. Habîb es-Sehmî el-Bâhilî, Ebû Vehb el-Basrî (ö. 208/823)	(1)	(9)	-	-
10	Ali b. Abdillâh b. Ca'fer b. Necîh es-Sâdî Mevlâhüm, Ebu'l-Hasen b. el-Medîni el-Basrî (ö. 234/848)	(1)	(3)	-	+
11	el-Fadl b. Dükeyn Amr b. Hammâd b. Zuheyr et-Temîmî Mevlâhümü'l-Ahvel, Ebû Nuaym el-Kûfî el-Mulâi (ö. 218/833)	(7)	(ç)	+	+
12	Muhammed b. İdrîs b. el-Abbâs el-Matlabî, Ebû Abdillâh eş-Şâfî el-Mekkî (ö. 204/820)	(1)	(1) *	-	-
13	Muhammed b. Yûsuf b. Vâkid ed-Dabî Mevlâhüm Ebû Abdillâh el-Firyâbî (ö. 212/827)	(1)	(ç)	-	+
14	Müslim b. İbrâhîm el-Ezdî el-Ferâhidî, Ebû Amr el-Basrî (ö. 212/827)	(2)	(10)	+	-
15	el-Heysem b. Adî b. Abdirrahmân b. Zeyd, Ebû Abdirrahmân el-Tâi el-Kûfî el-Bağdâdî (ö. 207/823)	(7)	(10)	-	-
16	Yahyâ b. Abdillâh b. Bukeyr el-Mahzûmî Mevlâhüm Ebû Zekerîyyâ el-Kuraşî el-Misrî (ö. 231/846) <sup>35</sup>	(2)	(2) *	+	-
17	Yahyâ b Suleymân b. Yahyâ b. Saîd el-Cu'fî, Ebû Saîd el-Kûfî (ö. 237-38/851-52)	(5)	-	-	-
18	Ya'kûb b. İshâk b. Ebî Abbâd el-Mekkî el-Kalzumî (ö. 220/835)	(1)	(14)	-	-
19	Yûnus b. Abdî'l-A'lâ b. Meysere es-Sadefî Ebû Mûsâ el-Misrî (ö. 264/923)	(1)	-	+	-

33 Begavî, *Şerhu's-sünne'sinde kendisine ulaşan isnâd ile Humeyd b. Zencüye'nin Kitâbü't-Tergîb* isimli eserine ait olduğu anlaşılan eserden 200'ün üzerinde hadis rivâyet etmektedir. Tergîb literatürüne dair bilinen ilk eser olan *Kitâbü't-Tergîb*'in inşası üzerine tarafımızdan bir çalışma yayıma hazırlanmıştır. Begavî'nin *Şerhu's-sünne'sinde* yer alan isnâdlara baktığımızda hadis aldığı hocalarından tespit ettiklerimiz için sırasıyla bk. Muhyissünne Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd Begavî, *Şerhu's-sünne* (thk. Şuayb el-Arnaût, Zuheyr eş-Şâviş), I-XV, Dımaşk: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1983, II, 346, ۳۴۸, V, 70, II, 347, IV, 459, II, 231, I, 319, III, 149, Yûnus b. Abdî'l-A'lâ için bk. *Meâlimü'l-tenzil fi tefsîri'l-Kur'ân* (thk. Abdurrezâk el-Mehdî), Beyrut: Dâru İhyâit-Turâsî'l-Arabî, 1420, V, 25.

34 İbn Asâkir, *Târihu medineti Dımaşk*, XV, 279; el-Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, VII, 392-393; Zehebi, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, XII, 20; Tezkiretü'l-huffâz, II, 550; *Târihu'l-İslâm*, XIX, 126; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, III, 48.

35 Rıdvân el-Hasrî, Humeyd b. Zencüye'nin *Kitâbü'l-Emvâl'de* Ya'kûb b. Ebî Abbâd'dan 14 hadis rivâyet ettiğini

Rıdvân el-Hasrî, dördü hariç bu isimlerin Humeyd b. Zencûye'nin *Kitâbü'l-Emvâl*'de rivâyette bulunduğu hocaları olduğunu tespit ettiğini belirtmekte 1, 2, 17 ve 19. sırada zikredilen isimlerin sadece *Tabakâtül-fukahâ ve'l-muhaddisîn*'de rivâyette bulunduğu hocaları olduğunu söylemektedir. Bunlardan 19. sırada yer alan Yunus b. Abdi'l-A'lâ, Begavî'nin tefsirinde yer alan bir rivâyete göre Humeyd b. Zencûye'nin rivâyette bulunduğu bir hocasıdır. Vâkıa Suresi'nin her gece okunmasının fazileti ile ilgili olan bu rivâyetin Humeyd b. Zencûye'nin günümüze ulaşmayan *Kitâbü't-Tergîb*'ine ait bir rivâyet olduğu anlaşılmaktadır.<sup>36</sup>

Humeyd b. Zencûye'nin *Tabakât*'ında bir yerde rivâyette bulunduğu Ahmed b. İbrahim b. Kesir b. Zeyd ed-Devrakî en-Nukrî Ebû Abdillâh el-Bağdâdî (ö. 246/860), yine bir rivâyette bulunduğu Ahmed b. Amr b. Abdillâh b. Amr b. es-Serh el-Umevî Ebû Tâhir el-Mısırî (ö. 250/864) ve beş hadis rivâyet ettiği Mısır'da ikamet eden Yahyâ b. Süleymân b. Yahyâ b. Saîd el-Cu'fî, Ebû Saîd el-Kûfî (ö. 237-38/851-52) sadece bu eserde rivâyetleri tespit edilen hocalarındandır. Her birinden "حدثنا" lafzıyla rivâyette bulunan Humeyd b. Zencûye'nin bu hocalarından semâsının bulunduğu anlaşılmaktadır.

Yukarıdaki tabloda *Kitâbü'l-Emvâl*'de de rivâyetleri bulunan râviler olarak (\*) işaretiyle yer verdiğimiz ve Humeyd b. Zencûye'nin hocaları (şuyûh) arasında gösterilen Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî ve Yahyâ b. Abdillâh b. Bukeyr'in, Humeyd b. Zencûye'nin *Kitâbü'l-Emvâl*'inde kendilerinden bir vâsita ile rivâyette bulunduğu kimseler olduğu görülmektedir. Humeyd b. Zencûye söz konusu bu isimlerle muasır olup mülâkî olma imkânı ve ihtimali bulunmaktadır.

Humeyd b. Zencûye *Tabakât*'ında İmam Şâfiî'den "حدثنا" lafzını kullanarak Zuhrî ile ilgili şu haberi rivâyet etmiştir:

"قال: حدثنا الشافعي قال: حدثنا ابن عيينة عن عمرو بن دينار قال: ما رأيت أحدا قط أنص للحديث من الزهري"

"Dedi ki: Bize Şâfiî tahdîs etti. O da dedi ki: Bize (Süfyân) İbn Uyeyne Amr b. Dînâr'dan onun şöyle dediğini tahdîs etti: "Hadis konusunda Zuhrî'den daha sağlam bir kimse görmedim."<sup>37</sup>

Bu rivâyete göre, 180 yılında doğduğu kabul edilen İbn Zencûye'nin 204 yılında vefât eden İmâm Şâfiî'den semâsının olduğu anlaşılmaktadır. İmâm Şâfiî vefât ettiğinde Humeyd 24 yaşındadır. Doğum tarihi 180 yılının birkaç yıl öncesi veya sonrası olsa bile Humeyd'in genç yaşlarda İmâm Şâfiî ile mülâkî olma durumu bulunmaktadır. Nitekim *Kitâbü'l-Emvâl*'de

belirtmektedir. Eserin isnâdlarında Ya'kûb b. Ebî Abbâd ismi sadece bir rivâyette geçmektedir. Bk. İbn Zencûye, *Kitâbü'l-Emvâl*, II, 680. 12 rivâyette İbn Ebî Abbâd ismiyle verilmektedir. İbn Zencûye, *Kitâbü'l-Emvâl*, I, 207, 220, 355, II, 516, 540, 644, 721, 766, 830, 884, III, 979, 1138. Bir rivâyette ise Muhammed b. İshâk b. Ebî Abbâd şeklinde zikredilmektedir. Bk. İbn Zencûye, *Kitâbü'l-Emvâl*, I, 64. *Kitâbü'l-Emvâl*'de Süfyân b. Uyeyne, Müslim b. Hâlid ez-Zencî ve Amr b. Kays'tan rivâyetleri yer alan İbn Ebî Abbâd, Ya'kûb ve Muhammed isimleriyle rivâyetlerde yer almaktadır. Aynı kişi olduğu anlaşılmaktadır.

36 Begavî, *Meâlimü't-tenzil fî tefsîri'l-Kurân*, V, 25.

37 İbn Zencûye, *Tabakât*, s. 100.

204 yılından önce vefat eden bazı hocalarından rivâyette bulunmuştur. İmâm Şâfiî'nin Mısır'daki uzun süren ikâmeti, Humeyd b. Zencûye'nin Mısır'a yaptığı iki seyahatinin de İmâm Şâfiî'nin vefatından sonraya tekabül etmesi onunla Mısır'ın dışındaki beldelerin birinde mü-laki olduğunu düşündürmektedir. Humeyd b. Zencûye'nin, gençlik yıllarında Bağdat'ta Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın yanında bulunduğunu rivâyetlerden öğrenmekteyiz.<sup>38</sup> İmâm Şâfiî de 195-197 yılları arasında Bağdat'ta bulunmuş; 197 yılında buradan ayrılmış, 198 yılında tekrar Bağdat'a gelmiş; bu gelişinde üç ay burada kalmış ve tekrar Mısır'a dönmüştür. Söz konusu tarihlerde Humeyd b. Zencûye Bağdat'ta ve 15, 16 yaşlarındadır.

Kaynaklarda Humeyd b. Zencûye'nin İmâm Ahmed b. Hanbel ile görüştüğünü, ondan rivâyetlerde bulunduğunu gösteren kayıtlar bulunmakla birlikte *Tabakâtü'l-fukâhâ ve'l-mu-haddisîn*'de yer alan rivâyet dışında elimizde onun İmâm Şâfiî ile mülâki olduğunu ve ondan hadis işittiğini gösteren herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Tabakât kaynaklarında Humeyd b. Zencûye'nin hocaları arasında İmâm Şâfiî zikredilmemektedir.

Humeyd b. Zencûye diğer bir eseri *Kitâbü'l-Emvâl*'de İmâm Şâfiî'den Yûnus b. Yahyâ vasıtasıyla rivâyette bulunmaktadır. Eserin muhakkiki Rıdvân el-Hasrî de bunu belirtmekle birlikte eserde yer alan rivayetten hareketle İmâm Şâfiî'nin söz konusu eserde müellifin en erken vefât eden hocası olduğunu, bu rivâyeti başka kaynakta tespit edemediğini kaydetmektedir.<sup>39</sup>

Humeyd b. Zencûye'nin, "حدثني يحيى بن بكير"<sup>40</sup>, "أخبرنا يحيى بن أبي بكير"<sup>41</sup>, "حدثنا يحيى بن بكير"<sup>42</sup> lafızlarıyla doğrudan rivâyette bulunduğu Yahyâ b. Ebî Bukeyr'den bazı isnâdlarda hocaları vasıtasıyla "قال أبو عبيد أخبرنا"<sup>43</sup>, "قال أبي عبيد وأخبرني يحيى بن بكير"<sup>44</sup>, "قال أبو عبيد أخبرنا"<sup>45</sup> diyerek rivâyette bulunmaktadır. İbn Zencûye, bir hadisi ise "حدثني أبو بكر بن أبي شيبة"<sup>46</sup> isnâdıyla, İbn Ebî Şeybe vâsıtasıyla rivâyet etmiştir.

c) Eserin muhakkiki tarafından zikredilmemiş olmakla birlikte eserde Horasan ricâline yer verilmiş olması, eserin Horasan'lı bir müellif tarafından telif edildiğinin bir işareti olarak değerlendirilebilir. Nitekim Humeyd b. Zencûye, "Horasâni" nisbesiyle bilinmektedir. İbn Zencûye eserde Horasan ricâlinden, aralarında hocaları en-Nadr b. Şümeyl (ö. 204/820), Halef b. Eyyüb (ö. 215/830) el-Huseyn b. el-Velîd (ö. 202/818)'in de bulunduğu 37 ricâlin ismine yer vermiştir.<sup>47</sup>

38 el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, IX, 26.

39 İbn Zencûye, *Tabakât*, (Muhakkikin mukaddimesi), s. 16. Söz konusu rivâyeti Tirmizî, Süfyân b. Uyeyne'den aynı lafızlarla rivâyet etmiştir. Bk. Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *es-Sünen*, I-V, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981, Ebvâbu'l-Cum'a, 523.

40 İbn Zencûye, *Kitâbü'l-Emvâl*, I, 62, 77, 82.

41 İbn Zencûye, *Kitâbü'l-Emvâl*, III, 888.

42 İbn Zencûye, *Kitâbü'l-Emvâl*, III, 888.

43 İbn Zencûye, *Kitâbü'l-Emvâl*, I, 235, 261, 390, II, 439, 466.

44 İbn Zencûye, *Kitâbü'l-Emvâl*, I, 239, 378, II, 535.

45 İbn Zencûye, *Kitâbü'l-Emvâl*, II, 535.

46 İbn Zencûye, *Kitâbü'l-Emvâl*, I, 125.

47 İbn Zencûye, *Tabakât*, s. 262-265.

Yukarıda zikrettiğimiz üç delili birlikte düşündüğümüzde bunlar birbirini tamamlamakta ve eserin İbn Zencüye'ye ait bir eser olduğunu ortaya koymaktadır.

#### 4. Eserin Muhtevası ve Özellikleri:

Üç bölüm halinde değerlendirebileceğimiz eserin birinci bölümünde Medine, Mekke, Tâif, Yemen, Kûfe, Şam ve Mısır'da ikâmet eden ashâbın isimleri verilmektedir. Kitabın baş tarafı eksik olduğu için Medine ashâbından sadece 6 kadın sahâbînin ismi bulunmaktadır.<sup>48</sup> Eserin devamından anlaşıldığı kadarıyla baş tarafında Medine'de ikamet eden erkek sahâbîlerin, sonrasında kadın sahâbîlerin isimlerinin yer aldığı tahmin edilebilmektedir.

Medine tabakâtına öncelik verilmesi, bu şehrin vahiy yurdu, Resûlullah'ın muhâcirlerinin yurdu, risâlet, nübüvvet ve ilim kaynağı görülmesinden dolayıdır. Bu durum diğer tabakât kitaplarında da görebildiğimiz, bilinen bir durumdur.<sup>49</sup>

İlk bölümde çeşitli şehirlerdeki sahâbî isimlerinden sonra Kûfe ehlerinden Hz. Ebû Bekir'den rivâyette bulunan sahâbî ve tâbiûnun isimlerine ayrı başlıklar halinde yer verilmiştir. İki ayrı başlık halinde verilen bu bölüm, eserde bağımsız ara bir bölüm gibi durmaktadır.<sup>50</sup>

Hemen sonrasında kitabın sonuna kadarki bölümleri ise "Sahabeden Sonraki Tabakalar" şeklinde değerlendirebiliriz. İkinci bölüm ise Medineli tâbiûn âlimleri ile başlamaktadır. "Medine Ehlerinden Sahabeden Sonra Gelen Birinci Tabakanın İsimleri"<sup>51</sup> başlığı altında tâbiûnun birinci tabakada değerlendirdiği fakihlerini zikrettikten sonra, Medine'de bulunan Tâbiûnun muhaddislerini, daha sonra ikinci tabakada yine tâbiûn fakihlerini zikretmiş, tâbiûn muhaddisleri için de ikinci bir tabakaya yer vermiştir. Humeyd b. Zencüye, Medine ricâlini tâbiûn ve tebe-i tâbiûndan kendi zamanına kadar beş ayrı tabakada zikretmiştir.<sup>52</sup>

Medine'den sonra Mekke'ye geçmiş; birinci tabakada bulunan tâbiûndan Mekke fakihlerini, sonra muhaddislerini zikretmiş, daha sonra bu şehirdeki ikinci, üçüncü, dördüncü tabakaya yer vermiş, bu tabakalarda fukahâ ve muhaddis ayrımında bulunmamıştır.<sup>53</sup>

Kûfede bulunan tâbiûn, tebe-i tâbiûn âlimlerini ve sonra gelenleri de fukahâ ve muhaddislerini ayrı ayrı tabakalarda, toplamda sekiz tabakaya yerleştirmek suretiyle zikretmiştir.<sup>54</sup>

48 İbn Zencüye, *Tabakât*, s. 51.

49 Ebu'l-Huseyn Müslim b. Haccâc, *et-Tabakât* (thk. Meşhûr b. Hasen b. Muhammed b. Selmân), Riyad: Dârü'l-Hicre li'n-Neşr ve't-Tevzi', 1991, s. 141-142.

50 İbn Zencüye, *Tabakât*, s. 88-89.

51 İbn Zencüye, *Tabakât*, s. 90.

52 İbn Zencüye, *Tabakât*, s. 90-118.

53 İbn Zencüye, *Tabakât*, s. 119-127.

54 İbn Zencüye, *Tabakât*, s. 127-186.



Basra ehlinin de önce fakihlerine, daha sonra muhaddislerine yer vermiş; Basra'yı altı tabakada incelemiştir.<sup>55</sup>

Yemen için sadece bir tabaka zikretmiş ve bu tabakada fukahâ ve muhaddis ayırımında bulunmamıştır.<sup>56</sup> Yemâme'yi iki tabaka halinde, Mısır'ı altı, Filistin'i üç, Dımaşk'ı altı, Humus'u üç ve Cezîre'yi bir tabaka halinde fukahâ ve muhaddislerini ayırmaksızın vermiştir.<sup>57</sup>

Şehir tabakalarının en sonunda "Horasan Ricâli" isminde bir başlığa yer verilmektedir. Bu başlık altında 37 Horasanlı âlimin isimleri zikredilmektedir.<sup>58</sup>

Eserin üçüncü bölümü olarak değerlendirilebileceğimiz son bölümünde ise aşere-i mübeşşerenin evlatlarından rivâyette bulunulanların, aşere-i mübeşşere ashâbının evlatları ve onlardan sonra gelenlerin isimlerine yer verilmektedir. Bölümün hemen başında İsmâil b. Ebî Üveys'in babasından rivâyet ettiği Hz. Fâtıma'nın soy seçercesine dair bir rivâyete yer verilmiştir. Bu rivâyete göre Hz. Peygamber'in soyundan geldiği Adnândan sonraki kısım, daha çok şöhret bulan İbn İshâk'ın *Siyer*'inde zikredilenden farklılıklar arz etmektedir.<sup>59</sup> Hemen devamında Hz. Peygamber'in annesi Âmine'nin soy seçercesi yine İbn Ebî Üveys'ten bir rivâyetle nakledilmektedir.<sup>60</sup> Bu bölüm Hz. Peygamber'in kızı olması hasebiyle Hz. Fâtıma'nın evlatları ile başlamış; Hz. Hasan, Hüseyin ve onların çocuklarının, Hz. Hüseyin'in torunlarının ve torunlarından Muhammed b. Ali b. Hüseyin b. Ali'nin iki çocuğunun isimleri sıralanmıştır.

Eserde daha sonra Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali'nin çocukları ve onların da bir kısmının çocuklarına yer verilmektedir. Hz. Ali'nin, Hasan ve Hüseyin'den sonra gelen üç çocuğu ve onların da çocuklarının isimleri zikredilmektedir. Daha sonra aşere-i mübeşşereden Zübeyr b. Avvâm'ın çocuklarına ve onların çocuklarına yer verilmekte ve eser Talhâ b. Ubeydullah'ın üç oğlunun ismi ile tamamlanmaktadır.<sup>61</sup> Buradan eserin günümüze tam olarak ulaşmadığı, son kısmının kayıp olduğu ve devamının olması gerektiği anlaşılmaktadır. Talhâ b. Ubeydullah'ın torunları ile diğer aşere-i mübeşşerenin çocukları ve torunlarının isimlerinin yer aldığı bölümlerin günümüze ulaşan yazmanın kayıp varakları arasında olduğu anlaşılmaktadır. Eser, büyük bir ihtimalle başlığa uygun olarak diğer aşere-i mübeşşerenin çocuklarının isimlerinin yer aldığı bölümlerle tamamlanmıştır. Bu durumda aşere-i mübeşşereden Abdurrahman b. Avf, Sa'd b. Ebî Vakkâs, Ebû Ubeyde b. Cerrâh ve Saïd b. Zeyd'in çocukları ve torunlarının isimleri nüshada yer almamaktadır.

55 İbn Zencûye, *Tabakât*, s. 187-223.

56 İbn Zencûye, *Tabakât*, s. 223-225.

57 İbn Zencûye, *Tabakât*, s. 225-262.

58 İbn Zencûye, *Tabakât*, s. 262-265.

59 İbn Zencûye, *Tabakât*, s. 266. Krş., İbn İshâk, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr, *es-Sîretu'n-nebeviyye* (thk. Ahmed Ferid el-Mezidi), Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004, s. 17.

60 İbn Zencûye, *Tabakât*, s. 266.

61 İbn Zencûye, *Tabakât*, s. 266-278.

Üç bölüm halinde değerlendirebileceğimiz *Tabakâtü'l-fukahâ ve'l-muhaddisîn*'in konu başlıkları ve her başlıkta zikredilen isimlerin sayısı şu şekildedir:

## **I. Medine, Mekke, Taif, Yemen, Kûfe, Şâm ve Mısır'da İkamet Eden Ashâbın İsimleri**

**A. ...Medine'de İkamet Eden Ashâbın İsimleri** (Kadın Sahâbiler 6)<sup>62</sup>

**B. Mekke'de İkamet Eden Ashâbın İsimleri** (32)

- İbn Müzâhim'in Ziyâdeleri (31)

**C. Mekke Vâdisinde İkamet Eden Ashâbın İsimleri -İbn Müzâhim'in Ziyâdeleri-** (154)

**D. Taif'te İkamet Eden Ashâbın İsimleri** (12)

- İbn Müzâhim'in Ziyâdeleri (12)

**E. Yemen'de İkamet Eden Ashâbın İsimleri** (7)

- İbn Müzâhim'in Ziyâdeleri (5)

-Yemen Vâdisinde İkamet Edenler (10)

**F. Bedir'e Katılan Muhâcirlere Kûfe'ye Giren Sahâbiler** (9)

- Bedir Ehli Ensâr'dan Kûfe'ye Girenler (6)

- İbn Müzâhim'in Ziyâdeleri (2)

- Kûfe'ye Giren Sahâbiler'den Hz. Peygamber'den Rivâyette Bulunanlar (76)

**G. Şâm'daki Ashâbın İsimleri** (15)

**H. Mısır'da Bulunan Ashâbın isimleri** (24)

- İbn Müzâhim'in Ziyâdeleri (22)

**Kûfe Ehlinde Hz. Ebûbekir'den Rivâyette Bulunanlar** (7)

**Tâbiîn'den Hz. Ebûbekir'den Rivâyette Bulunanlar** (14)

## **II. Sahâbeden Sonraki Tabakalar**

**A. Medine**

- Sahâbeden Sonra Medîne Ehlinin Birinci Tabaka Fakihleri (20)

- Birinci<sup>63</sup> Tabaka Muhaddisleri (7)

62 Eserin günümüze ulaşan nüshasında bu yönde bir başlık bulunmamakla birlikte, baş tarafında Medine'li Ashâbın isimlerinin sıralandığı tahmin edilmekte ve bu bölümün sonunda kadın sahâbilere yer verildiği anlaşılmaktadır. Bu bölümde Selmâ Ümmü Râfi', Azze binti Hâbil, Meymûne binti Kerdem, Bintü Nebhân el-Ganeviyye, Zerîne Mevlâtü'n-Nebî (s.a.v.), Ümmü Beşîr b. el-Hasâsiyye el-Cuheniyye gibi Medine'de bulunan kadın sahâbilerin isimleri verilmiştir. Bk. İbn Zencûye, *Tabakât*, s. 51.

63 Eserde tabakalarda sadece ilk yer verilen tabakanın birinci tabaka olduğu belirtilmiş, sonraki tabakalarda "الطبقة التي"

- İkinci Tabaka Fakihleri (2)
- İkinci Tabaka Fakihlerden Hadis Rivayet Edilenler (54)
- İkinci Tabaka Muhaddisleri (4)
- Üçüncü Tabaka Fakihleri (57)
- Üçüncü Tabaka Muhaddisler (7)
- Dördüncü Tabaka Fakihleri (69)
- Dördüncü Tabaka Muhaddisleri (4)
- Beşinci Tabaka Fakihleri (62)
- Beşinci Tabaka Muhaddisleri (6)

### **B. Mekke**

- Mekke Ehli Tâbiunun Birinci Tabaka Fakihleri (-)
- İbn Abbâs'ın Fakih Öğrencileri (6)
- Birinci Tabaka Muhaddisleri (13)
- İkinci Tabaka Mekke Ehli (22)
- Üçüncü Tabaka Mekke Ehli (19)
- Dördüncü Tabaka Mekke Ehli (11)

### **C. Kûfe**

- Tâbiundan Birinci Tabaka Kûfe Fakihleri (8)
- Birinci Tabaka Muhaddislerinden Hz. Ömer'i Görüp Ondan Rivâyette Bulunanlar (88)
- Birinci Tabaka Muhaddislerinden İbn Mes'ûd'dan Rivâyette Bulunup, Hz. Ömer'den Rivâyeti Bulunmayanlar (37)
- Birinci Tabaka Hz. Ali'nin Öğrencileri (42)
- İkinci Tabaka Kûfe Fakihleri (4)
- İkinci Tabaka Kûfe Muhaddisleri (49)
- Üçüncü Tabaka Kûfe Fakihleri (4)

---

...تالي هؤلاء من أهل... "onlardan sonra gelen tabaka" denilerek önce fıkıhçılar, sonra da aynı tabakadaki muhaddisler "وكان في هذه الطبقة من المحدثين" denilerek verilmiştir. Tabakalarda zikrettiğimiz ikinci, üçüncü, dördüncü beşinci tabaka şeklindeki sıra sayıları tarafımızca daha anlaşılır olması ve her şehirde kaç tabakaya yer verildiğini göstermek için verilmiştir.

- Üçüncü Tabaka Kûfe Muhaddisleri (77)
- Dördüncü Tabaka Kûfe Fakihleri (6)
- Dördüncü Tabaka Kûfe Muhaddisleri (87)
- Beşinci Tabaka Kûfe Fakihleri (4)
- Beşinci Tabaka Kûfe Muhaddisleri (89)
- Altıncı Tabaka Kûfe Fakihleri (3)
- Altıncı Tabaka Kûfe Muhaddisleri (51)
- Yedinci Tabaka Kûfe Fakihleri (4)
- Yedinci Tabaka Kûfe Muhaddisleri (22)
- Sekizinci Tabaka Kûfe Fakihleri (2)
- Sekizinci Tabaka Kûfe Muhaddisleri (27)

#### **D. Basra**

- Tâbiundan Birinci Tabaka Basra Fakihleri (6)
- Birinci Tabaka Muhaddisleri (37)
- İkinci Tabaka Fakihleri (9)
- İkinci Tabaka Muhaddisleri (52)
- Üçüncü Tabaka Fakihleri (1)
- Üçüncü Tabaka Muahddisleri (54)
- Dördüncü Tabaka Fakihleri (6)
- Dördüncü Tabaka Muhaddisleri (57)
- Beşinci Tabaka Fakihleri (5)
- Beşinci Tabaka Muhaddisleri (102)
- Altıncı Tabaka Fakihleri (5)
- Altıncı Tabaka Muhaddisleri (15)

#### **E. Yemen**

- Yemen Ehli Tâbiûn Âlimleri (23)

#### **F. Yemâme**

- Sahâbeden Sonra Yemâme Ehlinden Birinci Tabaka Âlimleri (6)
- İkinci Tabaka Âlimleri (16)

### **G. Tâif**

- Tâif Ehlinden Olan Tâbiûn Âlimleri (8)

### **H. Mısır**

- Sahâbeden Sonra Birinci Tabaka Mısır Ehli Âlimleri (29)
- İkinci Tabaka Mısır Âlimleri (14)
- Üçüncü Tabaka Mısır Âlimleri (24)
- Dördüncü Tabaka Mısır Âlimleri (18)
- Beşinci Tabaka Mısır Âlimleri (14)
- Altıncı Tabaka Mısır Âlimleri (15)

### **İ. Filistin**

- Birinci Tabaka Filistin Âlimleri (17)
- İkinci Tabaka Filistin Âlimleri (13)
- Üçüncü Tabaka Filistin Âlimleri (6)

### **J. Dımaşk**

- Birinci Tabaka Dımaşk Âlimleri (7)
- İkinci Tabaka Dımaşk Âlimleri (18)
- Üçüncü Tabaka Dımaşk Âlimleri (14)
- Dördüncü Tabaka Dımaşk Âlimleri (14)
- Beşinci Tabaka Dımaşk Âlimleri (24)
- Altıncı Tabaka Dımaşk Âlimleri (23)

### **K. Humus**

- Sahâbeden Sonra Birinci Tabakada Humus Ehlinden Tâbiûn Âlimleri (20)
- İkinci Tabaka Humus Âlimleri (42)
- Üçüncü Tabaka Humus Âlimleri (22)

### **L. Cezîre**

- Cezîre Ehlinden Tâbiûn ve Diğer Âlimler (43)

### **M. Horasan Ricâli (37)**

## **II. Aşere-i Mübeşşerenin Evlatlarında Rivâyette Bulunulanlar ve Aşere-i Mübeşşere Ashâbının Evlatlarından Sonra Gelenler**

- Hz. Peygamber'in Kızı Fâtımanın Çocukları (2)
- Hasan b. Ali'nin Çocukları (8)
- Hüseyin b. Ali'nin Çocukları (2)
- Ali b. Huseyn b. Ali b. Ebî Tâlib'in Çocukları (5)
- Muhammed b. Ali b. Huseyn b. Ali'nin Çocukları (2)
- Hz. Ebû Bekir'in Çocukları (9)
- Hz. Ömer'in Çocukları (4)
- Abdullah b. Ömer'in Çocukları (6)
- Sâlim b. Abdillâh b. Ömer b. el-Hattâb'ın Çocukları (3)
- Abdillâh b. Abdillâh b. Ömer'in Çocukları (2)
- Hamza b. Abdillâh b. Ömer b. el-Hattâb'ın Çocukları (1)
- Zeyd b. Abdillâh b. Ömer b. el-Hattâb'ın Çocukları (1)
- Muhammed b. Zeyd b. Abdillâh b. Ömer b. el-Hattâb'ın Çocukları (5)
- Vâkid b. Abdillâh b. Ömer'in Çocukları (2)
- Abdurrahmân b. Abdillâh b. Ömer'in Çocukları (1)
- Âsım b. Ömer b. el-Hattâb'ın Çocukları (2)
- Ubeydullâh b. Âsım b. Ömer b. el-Hattâb'ın Çocukları (1)
- Hafs b. Âsım b. Ömer b. el-Hattâb'ın Çocukları (2)
- Ömer b. Hafs b. Âsım b. Ömer'in Çocukları (4)
- Ubeydullâh b. Ömer b. Hafs b. Âsım b. Ömer'in Çocukları (2)
- Abdillâh b. Ömer b. Hafs b. Âsım b. Ömer'in Çocukları (1)
- Abdurrahman b. Ömer b. el-Hattâb'ın Çocukları (2)
- Osmân b. Affân'ın Çocukları (4)
- Ebân b. Osmân b. Affân'ın Çocukları (1)
- Amr b. Osmân b. Affân'ın Çocukları (1)
- Abdillâh b. Amr b. Osmân b. Affân'ın Çocukları (3)
- Ali b. Ebî Tâlib'in Hasan ve Hüseyin'den Sonraki Çocukları (3)

- Muhammed İbn El-Hanefiyye'nin Çocukları (2)
- Ömer b. Ali b. Ebî Tâlib'in Çocukları (2)
- ez-Zubeyr b. el-Avvâm'in Çocukları (3)
- Abdullah b. ez-Zubeyr'in Çocukları (12)
- Urve b. ez-Zubeyr'in Çocukları (8)
- Talhâ b. Ubeydullah'in Çocukları (3)...

Son olarak yukarıda belirttiğimiz muhtevaya sahip eserin genel özelliklerini şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Sahâbeden itibaren hicrî üçüncü asra kadar fukahâ ve muhaddis tabakalarına göre tertip edilen kitap, bu özelliği ile günümüze ulaşan ilk eserdir. “Tabakâtü'l-Fukahâ” ve “Tabakâtü'l-Muhaddisîn” ayrı ayrı bazı çalışmalara konu olmakla birlikte fukahâ ve muhaddislerin birlikte zikredildiği bir başka eser tespit edemedik. Bu yüzden alanındaki tek çalışma olduğu da söylenebilir.<sup>64</sup>

2. Eser büyük çoğunluğu itibari ile “tesmiye” (isim listesi) türündedir. Yani eser, sahâbeden başlayarak hicrî üçüncü asra kadar çeşitli şehirlerdeki fukahâ ve muhaddislerin isimlerinin sıralanmasından oluşmaktadır. İsimleri verilen ricâl hakkında detaylı bilgilere yer verilmemektedir. Bazı tabakalarda ele alınan tabakaya mensup olanların fazileti, menkıbeleri, ilimdeki dereceleri ve fıkıhtaki dirâyetlerini göstermek üzere çeşitli rivâyetlere yer verilmektedir. Ancak eserde bu, sadece fukahâ tabakası için uygulanmıştır. Bu durum müellifin fukahâyâ daha fazla önem vermiş olduğu şeklinde değerlendirilebilir. Muhaddislerin İbn Sa'd'ın *Kitâbü't-Tabakâti's-sağîr*'i gibi bazı tabakât kitaplarında görüldüğü üzere kısa bilgiler, vefat tarihleri ya da onlarla ilgili haberlere çok nadir yer verilmiş, çoğunlukla sadece isimleri zikredilmiştir.

3. Bazı sahâbilerin sahâbe olduğuna işaret eden ifadelere yer verilmektedir. Fukahâ tabakalarının baş taraflarında rivâyetlerle verilen bilgilerin dışında tabakalarda isimler sıralanırken ricâl hakkında kısa bilgiler verilmiştir. Bazı isimlerde ricâlin açıklayıcı ismi, diğer bir ismi, isim hakkındaki çeşitli görüşler, künyesi, hocası, sahâbiden kaç kişiyi gördüğü, kimin mevlâsı olduğu, kimin oğlu olduğu, rivâyette bulunduğu kimseler, kendisinden rivâyette bulunanlar, hangi halife döneminde yaşadığı, ikamet ettiği yer ve kabilesi hakkında kısa kısa bilgiler verilmektedir. Eserde yer alan ricâlden hiçbirinin vefât tarihi zikredilmemektedir.

4. Eserde râvîlerle ilgili cerh ve ta'dîl lafızlarına yer verilmemektedir. Sadece bir yerde Yemâme ehlinde Zâhir b. Burc ez-Zemânî hakkında “münker bir hadis rivâyet etmiştir”

64 Fakihler ile ilgili tabakât kitapları için bk. Ebû İshâk İbrâhim b. Ali eş-Şirâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ* (thk. İhsân Abbâs), (Muhakkikin Mukaddimesi), Beyrut: Dârü'r-Râid'l-Arabî, 1970, s. 19-20. Muhaddis tabakalarına dair eserler için bk. Mehmet Efendioğlu, “Tabakât”, *DİA*, XXXIX, 291-292.

denilmektedir.<sup>65</sup> Bir yerde de ta'diline işaret olarak Sâlim Ebû Abdillâh el-Berrâd hakkında "قال عطاء بن السائب: كان أوثق عندي من نفسي" "Atâ b. es-Sâib şöyle demiştir: Benden daha güvenilirdi."<sup>66</sup>

5. Eserde yer verilen rivâyetlerin büyük çoğunluğu semâya delalet eden "حدثنا" lafzıyla nakledilmektedir. Sahâbe bölümünde İbn Müzâhim ziyâdeleri "قال" lafzıyla verilmiştir. Bunun dışında yine vicâdeye delalet eden bir ifade ile tâbiünden Habîb b. Ubeyd er-Rahbî hakkında tebeüt-tâbiünden olan Bakîyye b. Velîd'den (ö. 197/812) şu rivâyet nakledilmektedir: "ذكر بقية عن ابن أبي مريم أن حبيبا أدرک سبعين من أصحاب النبي (ص)" "Bakîyye, İbn Ebî Meryem'den Habîb (b. Ubeyd er-Rahbî)'nin Hz. Peygamber'in ashâbından yetmiş kişiyi gördüğünü zikretmiştir."<sup>67</sup> Müellif, hocası Fadl b. Dükeynden naklettiği rivâyetleri çoğunlukla "حدثنا" lafzıyla rivâyet etmekte, üç yerde ondan "قال" diyerek nakilde bulunmaktadır.<sup>68</sup>

6. Eserde birkaç yerde bazı râvîlerden mübhem bir şekilde isimleri tasrih edilmeksizin rivâyette bulunulmuştur. Eserde yer alan bazı örnekler şu şekildedir: "Kûfe ehlinde ilim sahibi bir şeyh bana haber verdi"<sup>69</sup>, "Bana Cerîr b. Abdilhamîd'in ashâbından bazıları tahdîs etti"<sup>70</sup>, "Cerîr b. Abdilhamîd'in ashâbından sika birisi bana tahdîs etti."<sup>71</sup> Atâ b. Ebî Rabâh'tan hicâz ehli hakkında bir rivâyet de "يروى عن عطاء بن أبي رباح" denilerek nakledilmiştir.<sup>72</sup> Abdurrahmân b. Yezîd b. Câbir'den iki rivâyet,<sup>73</sup> Habîb b. Ebî Sâbit'ten de bir rivâyet<sup>74</sup> "يروى" lafzıyla nakledilmiş, müellif birkaç yerde "belâğ" sigasını kullanarak rivâyette bulunmuştur.<sup>75</sup>

7. Humeyd b. Zencûye, *Tabakâtü'l-fukahâ ve'l-muhaddisîn*'de kendisinden önceki tabakât yazarlarından İbn Sa'd'ın tabaka esaslı tasnifi ve Halife b. Hayyât'ın nesep esaslı taksiminden farklı olarak sahâbîleri sırasıyla Medine, Mekke, Tâif, Yemen, Kûfe, Şam ve Mısır gibi yaşadıkları şehirlere göre vermiştir. Bu yönüyle Müslim'in *Kitâbü't-Tabakât* ı ile aynı özelliğe sahiptir. Ancak Müslim çeşitli şehirlere yerleşmiş olan erkek sahâbîleri tamamladıktan sonra Medine, Mekke, Kûfe, Basra ve Şam'a yerleşmiş olan 98 kadın sahâbînin isimlerini zikretmekteyken<sup>76</sup>, Humeyd b. Zencûye sadece Medine şehri için kadın sahâbîlerin isimlerini vermiştir.

65 İbn Zencûye, *Tabakât*, s. 227.

66 İbn Zencûye, *Tabakât*, s. 151.

67 İbn Zencûye, *Tabakât*, s. 254.

68 İbn Zencûye, *Tabakât*, s. 156-157.

69 İbn Zencûye, *Tabakât*, s. 187.

70 İbn Zencûye, *Tabakât*, s. 145.

71 İbn Zencûye, *Tabakât*, s. 120.

72 İbn Zencûye, *Tabakât*, s. 247.

73 İbn Zencûye, *Tabakât*, s. 242.

74 İbn Zencûye, *Tabakât*, s. 251.

75 İbn Zencûye, *Tabakât*, s. 91, 137, 200.

76 İbn Zencûye, *Tabakât*, s. 211-223.



8. Müellif ikinci bölümde tâbiûn ve sonraki nesiller için uyguladığı “tabaka”, “fakih” ve “muhaddis” ayrımını sahâbe için uygulamamıştır. Sadece farklı şehirlerdeki sahâbilerin isimlerini sıralamış, kendi tespit ettiği isimlere İbn Müzâhim’in ziyâdelerini ilave etmiştir.

9. Müellif, sahâbeden sonra gelen tâbiûn ve tâbiûndan sonra gelenleri kendi zamanına kadar zikretmektedir. Bu bölümlerde isimleri çeşitli tabakalar halinde zikretmiş, bazı şehirlerin tabakalarında fukahâ ve muhaddisleri ayırmış, öncelikle fakihlere sonrasında muhaddislere yer vermiştir.

10. Sahâbeden sonraki tabaka her şehirde “تسمية الطبقة الأولى من التابعين من أهل...” şeklinde birinci tabaka olarak adlandırılmış, hemen ardından ilk tabakadaki muhaddisler “وكان في هذه” “bu tabakadaki muhaddisler” başlığıyla sıralanmıştır. Sonraki tabakalarda ikinci, üçüncü, dördüncü tabaka gibi sıralamaya gidilmeksizin “الطبقة التي تلي هؤلاء من أهل...” “...ehlinden onlardan (birinci tabakadan) sonra gelenler” şeklinde bir başlıkla takdim edilmiştir. Daha sonra bu ikinci tabakanın muhaddisleri sıralanmış, diğer tabakalar da aynı şekilde verilmiştir.

11. Eserde yer verilen rivâyetlerin tamamı fakih tabakalarından önce ve fakihlerin faziletlerini, ilimdeki derecelerini göstermek üzere zikredilmiştir.

12. Tabakaların sıralanmasında mekân unsurunun yanı sıra zaman unsuru gözetilmiş, belirli aralıklarla aynı dönemlerde yaşayan fakih ve muhaddislerin isimleri ayrı ayrı çeşitli tabakalarda verilmiştir. Eserde en çok yer ayrılan sahâbe sonrası Kûfe bölümüne baktığımızda 60 yıllarında vefât eden tâbiûn âlimlerinden, müellifin hayatta olduğu 240 yılında vefat eden ricâlin isimlerine yer verildiği görülmektedir.<sup>77</sup> Tabakalara yer verilmiş olsun ya da olmasın diğer şehirlerde ricâlin isimlerine zaman unsuruna göre yer verilmiştir.

13. Fukahâ ve muhaddisten bir ricâle aslı beldesine ve ikamet ettiği beldeye nisbetle iki tabakada yer verilebilmektedir. Nitekim Yahyâ b. Ebî Kesîr’e Basra muhaddislerinin üçüncü tabakasında<sup>78</sup> ve Yemâme ehlinden sahâbeden sonra gelen birinci tabakada yer verilmiştir.<sup>79</sup>

14. Kardeş olanlara aynı düzeyde bir tabakada yer verilmiş ise kardeş oldukları belirtilmiştir. Kitabın genelinde bu şekildedir. Kardeşlerden her biri farklı tabakalarda verilmiş ise aralarındaki ilişki belirtilmemiştir. Mesela müellif, el-Hasen b. Sâlih el-Hemedânî’yi Kûfe ehli fukahâsının altıncı tabakasında<sup>80</sup>, kardeşi Ali b. Sâlih el-Hemedânî’yi Kûfe ehli muhaddislerinin altıncı tabakasında zikretmiştir.<sup>81</sup>

15. Müellif, baba olan bir ricâli bir tabakada zikrettikten sonra, sonraki tabakalarda gelecek oğlunun tabakasında da ismini zikredebilmektedir. Bazen baba ve oğlu aynı tabakada da

77 İbn Zencûye, *Tabakât*, s. 127-186.

78 İbn Zencûye, *Tabakât*, s. 201.

79 İbn Zencûye, *Tabakât*, s. 225.

80 İbn Zencûye, *Tabakât*, s. 177.

81 İbn Zencûye, *Tabakât*, s. 179.

zikretmiştir. Mesela Süleym b. el-Esved el-Mehâribî ve oğlu el-Eş'as b. Ebîş-Şa'şâ'yı aynı tabakada, Kûfe muhaddislerinin dördüncü tabakasinda peşpeşe zikretmiştir.<sup>82</sup>

16. Eserde mükerrerlerle birlikte toplamda 2330 ricâlin ismine yer verilmiştir. Aynı asırda Müslim tarafından kaleme alınan *Tabakâtü't-tabîîn* ve *Tabakâtü'r-ruvât*, *Esmâü'r-ricâl* gibi isimlerle de zikredilen *Tabakât*'ta sahâbe ve tâbiûndan 2246 ricâlin ismi Medine, Mekke, Kûfe, Basra, Şam ve Mısır sıralamasıyla yer almaktadır. *Tabakâtü'l-fukahâ ve'l-muhaddisîn*'in günümüze ulaşmayan ilk ve son kısmı ile bu rakamın 2500'ün üzerinde olduğunu tahmin etmekteyiz. Bu durumda eser Müslim'in *Tabakât*'ından daha kapsamlıdır. Ancak Müslim'in eseri sahâbe ve tabiûn tabakaları ile sınırlı iken, İbn Zencûye'nin *Tabakât*'ında tâbiûn sonrası müellifin yaşadığı döneme kadarki ricâle de yer verilmektedir.

17. Eserde isimleri zikredilen sahâbî sayısı –bazı mükerrerlerle birlikte- 444'tür. Eserin günümüze ulaşan nüshasının baş tarafındaki eksik kısmında yer alan Medineli sahâbilerle 600 civarında sahâbî ismine yer verildiğini tahmin etmekteyiz.<sup>83</sup>

18. En fazla tabakaya, en fazla fukahâ ve muhaddise Kûfe şehrinde yer verilmiştir.

19. Humeyd b. Zencûye Horasan ricâlini ayrı bir bölüm halinde zikretmiştir.<sup>84</sup> Öğrencisi Müslim ise *Tabakât*'ında Horasan ricâlini Basra ve Küfelilere dâhil etmiştir.

20. Eserde sadece bir merfû hadise yer verilmiştir. Bu hadis isnâdı zikredilmeksizin “قال رسول الله (ص) لبني سلمة...” denilerek eserin son kısmında yer alan “aşere-i mübeşşerenin evlatları” bölümünün baş tarafında nakledilmiştir.<sup>85</sup> Hz. Peygamber'in, İsmâil peygamberin soyundan geldiğini göstermek üzere bu hadise yer verilmiştir.

### 5. *Tabakâtü'l-Fukahâ ve'l-Muhaddisîn*'in Kaynakları:

İbn Zencûye'nin *Tabakât*'ını kendisinden önce yazılan eserlerden istifade ederek, bunlardan tespit ettiklerine ziyadelerde bulunarak tasnif ettiği anlaşılmaktadır. Eserde şu dört yazılı kaynağa başvurulduğu görülmektedir.

82 İbn Zencûye, *Tabakât*, s. 161.

83 Müslim'in *Tabakât*'ında 191 erkek, 70 kadın toplamda 261 Medineli sahâbînin ismine yer verilmektedir. Müslim'in *Tabakât*'ında yer verilen sahâbîlerin sayısı ise 613'tür. Bk. Müslim, *Tabakât*, s. 141-161, 211-216.

84 Horasan âlimlerinden birisi olmasına rağmen Müslim'in Horasan ricâlini Basra ve Kûfe ricâliyle birlikte vermiş olması garip karşılanmıştır. Nitekim Es'âd Sâlim Teyyim şu değerlendirmede bulunmuştur: “أغفل مسلم ذكر! الخراسانيين، فذكرهم مع البصريين أو الكوفيين، وما أدري كيف نسي أهل إقليمه ehemmiyyetühû ve fevâidühû, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1994, s. 158.

85 İbn Zencûye, *Tabakât*, s. 267. “Hz. Peygamber ok yarışı yapan Selemeoğullarına: “Ey İsmâiloğulları okları atın. Ben İbnü'l-Ekva' ile beraberim” dedi. (Rakip tarafta bulunanlar): “Ey Allah'ın Resûlü senin beraber olduklarına karşı biz yarışa kazanamayız” dediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber: “Haydi okları atın ben hepinizle beraberim” buyurdu. Daha sonra akşama kadar ok atılar, yarıştılar ve birbirlerine üstünlük sağlayamadılar (müsabaka berabere sonuçlandı).” Hadis benzer lafızlarla hadis kaynaklarımızda yer almaktadır. Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi'ü's-sahîh*, Cihâd ve Siyer 77, Enbiyâ 14, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

### 5.1. el-Heyssem b. Adî'nin (ö. 207/822) *Tabakâtü'l-Fukahâ ve'l-Muhaddisîn*'i:

el-Heyssem b. Adî, Humeyd b. Zencûye'nin hocalarındandır. Humeyd, ondan günümüze ulaşan *Kitâbü'l-Emvâl*'inde 10 hadis rivâyet etmiş<sup>86</sup>, *Tabakât*'ında da 7 yerde ondan nakillerde bulunmuştur. Humeyd b. Zencûye, el-Heyssem b. Adî'den yaptığı alıntılarını “حدثنا” lafzıyla zikretmiştir. Bu durumda *Kitâbü'l-Emvâl*'de de rivâyette bulunduğu el-Heyssem b. Adî, Humeyd b. Zencûye'nin hocaları arasındadır ve Humeyd ondan işittiği ve rivâyet hakkını aldığı eserinden rivâyette bulunmuştur. Şimdi ondan naklettiği rivâyetlere burada yer vermek istiyoruz:

- “Sahâbeden Sonra Medîne Ehlinin Birinci Tabakası” başlığı altında Humeyd b. Zencûye, Medineli fakihleri el-Heyssem b. Adî'den rivâyet etmektedir: “قال: حدثنا الهيثم بن عدي قال: أخبرنا بن جريح عن الزهري قال: كان الذين يتفقون بالمدينة بعد الصحابة...”. İbn Zencûye, es-Sâib b. Zeyd, el-Misver b. Mahreme, Abdurrahmân b. Hâtib b. Ebî Beltea, Abdullah b. Âmir b. Rebia el-Ezdî, Abdurrahmân b. Mâlik el-Ensârî isimli Medine ehlinin beş tâbiûn âlimini el-Heyssem b. Adî'den rivâyet etmiştir.<sup>87</sup> İbn Zencûye, tâbiûn âlimlerini fakîh ve muhaddisler şeklinde ayırma usûlünü de muhtemelen el-Heyssem b. Adî'den almıştır. Nitekim el-Heyssem b. Adî'nin yukarıdaki rivâyete uygun olan eseri kaynaklarda kendisine nisbet edilen *Tabakâtü'l-fukahâ ve'l-muhaddisîn*'idir.
- İbn Zencûye, Medine ehlinin ikinci tabakasında bulunan fakihleri de el-Heyssem b. Adî'den rivâyet etmektedir: “قال حدثنا الهيثم بن عدي قال: أخبرنا عبد الله بن عمر قال: كان الفقه: بعد أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم في...”. İbn Zencûye, ikinci tabakada yedi Medineli fakihin ismini el-Heyssem'den aktardıktan sonra onun el-A'meş vâsıtasıyla Ebû Sâlih'ten şu rivâyetine yer vermektedir: “قال الهيثم: أبناني الأعمش عن أبي صالح قال: كان فقهاء: بعد أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم في...”. Bu rivâyetin Medineli fakîh tâbiûn âlimleri hakkında olduğu görülmektedir. Yine bu bölümün sonunda el-Heyssem b. Adî'den bir rivâyete daha yer verilmiştir. Mücâlid'in eş-Şa'bî'den rivâyetine göre o şöyle demiştir: “Ebû Seleme b. Abdurrahmân bize Bişr b. Mervân'ın yanına geldi. Kızı da yanındaydı. Ona: “Ey Ebû Seleme Medine ehlinin en fakîhi kimdir?” diye sordum. Bunun üzerine o kendisini kastederek: “Seninle duvar arasındaki adamdır.” şeklinde cevap vermiştir.<sup>89</sup>
- Humeyd b. Zencûye, “Mekke Ehli Tâbiûn âlimlerinden Birinci Tabaka” başlığı altında el-Heyssem b. Adî'den şunları nakletmektedir: “قال: حدثنا الهيثم بن عدي قال: حدثنا: ابن عياش قال: لم يكن أحد بعد أصحاب عبدالله بن مسعود أفقه من أصحاب ابن عباس”. el-Heyssem b. Adî'nin aktardığı bu rivâyette İbn Ayyâş, Abdullah b. Mes'ûd'un ashâbından sonra

86 İbn Zencûye, *Kitâbü'l-Emvâl*, I, 162, 182, 211, II, 437, 502, 524, 536, 614, 624, 634.

87 İbn Zencûye, *Tabakât*, s. 90.

88 İbn Zencûye, *Tabakât*, s. 93.

89 İbn Zencûye, *Tabakât*, s. 94.



muhaddis tabakalarında ve el-Heyssem b. Adî'nin ismini zikretmediği bölümlerde de ondan iktibasta bulunmuş olmasını kuvvetli bir ihtimal olarak görmekteyiz.

el-Heyssem b. Adî'den aktardığımız bu rivâyetler onun eserinde Mekke, Medîne ve Kûfe fakihlerinin tabakalarının yer aldığını göstermektedir.<sup>96</sup> Zehebî'nin *Târihu'l-İslâm*'da<sup>97</sup>, İbn Hacer'in *Tehzîbü't-tehzîb*'te<sup>98</sup>, el-Hatîb el-Bağdâdî'nin *Târihu Bağdâd*'da<sup>99</sup>, Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin (ö. 476/1083) *Tabakâtü'l-fukahâ*'sında<sup>100</sup> ve İbn Asâkir'in *Târihu Dimaşk*'ında<sup>101</sup> el-Heyssem b. Adî'den yaptıkları nakillere bakılacak olursa, ricâlin vefât tarihleri ve yerleri ile kimlik bilgilerinin açıklanmakta olduğu; eserin sahâbe, tâbiûn ve sonraki tabakaları ihtivâ ettiği anlaşılmaktadır.<sup>102</sup>

Humeyd b. Zencûye'nin *Tabakât*'ı sonraki dönem kaynaklarda atıfta bulunulan bir eser olmamakla birlikte içerdiği bilgiler ve hicri ikinci asra ait ilk dönem tabakât literatüründen nakillerde bulunması bakımından önemli bir kaynaktır. Eserde Heyssem b. Adî'nin yanı sıra alıntılarda bulunulan İbn Müzâhim de önem arz etmektedir.

## 5.2. İbn Müzâhim Ziyâdeleri:

Eserin sahâbe bölümünde İbn Müzâhim ziyâdelerine yer verilmektedir. Mekke ashâbı zikredildikten sonra "ومن زيادات ابن مزاحم" başlığı altında ilave sahâbî isimleri sıralanmaktadır.<sup>103</sup> Sahâbeden Mekke, Tâif ve Yemen'de ikamet edenler, Ensar ve Bedir ehlinde olup Kûfe'ye girenler ve Mısır'da ikamet edenlerle ilgili bölümlerde İbn Müzâhim'in ziyâdelerine yer verilmektedir.<sup>104</sup>

İlk bakışta İbn Müzâhim'in eserin râvîsi ya da müstensihî olup, müellifin tespit ettiği isimlere ilave isimler ziyâde eden birisi olduğu anlaşılabilir. Ancak eserin muhakkiki Rıdvan el-Hasrî'nin de belirttiği gibi durumun böyle olmadığı; eserin müellifi tarafından İbn Müzâhim ziyâdelerinin itina ile eserin ilgili bölümlerine yerleştirildiği anlaşılmaktadır. Kitabın diğer kısımlarında ziyâdelerin bulunmamış olması, ziyâde sahâbî isimlerine her şehirden

96 el-Heyssem b. Adî'nin günümüze ulaşmayan *Tabakâtü'l-fukahâ ve'l-muhaddisîn*'i İbn Asâkir'in *Târihu Dimaşk*'ının kaynakları arasındadır. İbn Asâkir birçok ricâlde bu eserden nakilde bulunmaktadır. Vefât tarihlerini, ele aldığı ricâlin hangi dönemde yaşadığına dair bilgilerde el-Heyssem b. Adî'ye müracaat etmektedir. Örneğin Humeyd b. Zencûye'nin *Tabakât*'ında da yer verdiği Zâdân Ebû Ömer el-Kindî ismine İbn Asâkir'in kaydettiğine göre el-Heyssem "تسمية من كان بالكوفة من المحدثين من أصحاب عبد الله بن مسعود" başlığında yer vermiştir. Bk. İbn Asâkir, *Târihu Dimaşk*, XVIII, 280. Humeyd'in eserinde bu isim Kûfe bölümünde "وكان ممن روى عن ابن مسعود ولم يرو عن عمر من هذه" başlığında yer verilmektedir. Bk. İbn Zencûye, *Tabakât*, s. 138.

97 Zehebî, el-Heyssem b. Adî'den birçok nakilde bulunmaktadır. Örnek olarak bk. Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, III, 194, 302, 424, IV, 58, 67, 83, 97, 108, 141, 224, 341, 357.

98 İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, I, 188, 390, II, 38, III, 91, 220, 395, 412, 438.

99 el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, I, 361, 362, 393, 460, 479, 498, 501.

100 Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, s. 60, 62, 69,

101 İbn Asâkir, *Târihu Dimaşk*, III, 129, 172, 200, IV, 179, VI, 152, VII, 235, 250, 345, 346.

102 Mehmet Eren, *Hadis İliminde Ricâl Bilgisi ve Kaynakları*, Konya, 2001, s. 217.

103 İbn Zencûye, *Tabakât*, s. 54.

104 İbn Zencûye, *Tabakât*, s. 57, 71, 73, 75, 86.

sonra yer verilmiş olması, bunların doğrudan müellif tarafından eklendiğinin bir göstergesi olarak kabul edilebilir.<sup>105</sup>

İbn Müzâhim, müellifle aynı zamanda ya da öncesinde yaşayan birisi olmalıdır. Eseri tahkik ederek neşreden el-Hasrî, kesin olmamakla birlikte söz konusu İbn Müzâhim'in *Kitâbü Vak'ati Sıffin* isimli eseri günümüze ulaşan ve çeşitli tasnifleri bulunan ilk dönem İslâm tarihçilerinden Ebu'l-Fadl Nasr b. Müzâhim b. Seyyâr el-Minkarî et-Temîmî (ö. 212/827-28)<sup>106</sup> olabileceğini belirtmektedir.<sup>107</sup> İbn Müzâhim el-Minkarî'nin günümüze ulaşan *Vak'atü Sıffin* isimli eserinden ricâle vâkîf olan bir tarihçi olduğu anlaşılmaktadır. Ancak *Tabakâtü'l-muhaddisîn*'de nakledilen ziyâde sahâbe isimleri bu eserden alınmış değildir. Kaynaklarda isimleri belirtilen diğer eserleri<sup>108</sup> de konuları itibariyle sahabî isimlerinin verildiği eserler olmaya uygun değildir. Şayet *Tabakâtü'l-fukahâ ve'l-muhaddisîn*'de ziyâdeleri bulunan İbn Müzâhim, Nasr b. Müzâhim ise bu durumda kaynaklarda isimleri belirtilmemekle birlikte en azından sahabî isimlerine yer verdiği bir eserin ya da bir tabakâtının bulunduğunu belirtmemiz gerekir.

İbn Zencûye'nin, eserine aldığı ziyâdeleri doğrudan İbn Müzahim'in bir eserinden naklettiği anlaşılmaktadır. Tüm bu ziyâdeleri aktarırken “*وقال*” ifadesini kullanır ki, bu hadis tahammül yollarından “vicâde”yi göstermektedir. Hicrî üçüncü asırda Ehl-i hadîs tarafından Şiî temayülleriyle tanınan Nasr b. Müzâhim'e ait *Vak'atü Sıffin* isimli eserin okunmasına karşı çıkıldığı yönünde bilgiler aktarılmaktadır. Nitekim Humeyd b. Zencûye'nin *Tabakât*'ında rivâyette bulunmamakla birlikte kendisinden *Kitâbü'l-Emvâl*'de rivâyette bulunduğu hocalarından olan Yahyâ b. Yahyâ el-Minkarî (ö. 226/840) bu kitabın okunmasına karşı çıkanlardandır.<sup>109</sup> Humeyd b. Zencûye'nin vicâde yoluyla bu eserden rivâyette bulunmuş olmasında bu yöndeki bir tutumun da etkisi olmalıdır.

### 5.3. Ali b. el-Medîni'nin (ö. 234/848-49) *Tesmiyetü Evlâdi'l-Aşere ve Gayrihim min Ashâbi Resûlillâh* İsimli Eseri:

İbn Zencûye'nin *Tabakât*'ının son bölümü “Aşere-i Mübeşşerenin Evlatlarından Rivâyette Bulunulanlar ve Aşere-i Mübeşşere Ashâbının Evlatlarından Sonra Gelenler” başlığını taşımaktadır. Eserde bulunan bu bölüm akıllara hicrî üçüncü asırda Ali b. el-Medîni (ö. 234/848-49) tarafından kaleme alınan *Tesmiyetü Evlâdi'l-Aşere* isimli eseri getirmektedir. Hicrî üçüncü asrın meşhûr ilelül-hadîs âlimlerinden olup, ricâl ilminin çeşitli alanlarında

105 İbn Zencûye, *Tabakât*, (muhakkikin mukaddimesi), s. 32.

106 Mustafa Zeki Terzi, “Nasr b. Müzâhim”, *DİA*, XXXII, 415.

107 İbn Zencûye, *Tabakât*, (muhakkikin mukaddimesi), s. 32.

108 Nasr b. Müzâhim'in *Kitâbü'l-Garât*, *Maktelü Hucr b. Adî*, *Kitâbü'l-Cemel*, *Maktelü'l-Huseyn b. Ali*, *Ahbârü'l-Muhtâr es-Sekafi*, *Kitâbü'l-Menâkib*, *Ahbârü Muhammed b. İbrâhim* ve *Ebi's-Serâyâ*, *Kitâbü'n-Nehrevân* isimleri eserleri günümüze ulaşmayan eserleri arasında zikredilmektedir. Bk. Terzi, “Nasr b. Müzâhim”, *DİA*, XXXII, 415.

109 Halit Özkan, “Yahyâ b. Yahyâ el-Minkarî”, *DİA*, XLIII, 269; krş. Zehebi, *Târîhu'l-İslâm*, XVI, 463.

ilk müstakil eserleri telif eden Ali b. el-Medîni'nin bu eseri tabakât-ricâl ilminde kardeş râvîlere dair ilk kitap olarak bilinmektedir.<sup>110</sup>

İbnü'l-Medîni, Humeyd b. Zencûye'nin hocaları arasındadır. Humeyd b. Zencûye, ondan *Tabakât*'ında bir yerde<sup>111</sup> *Kitâbü'l-Emvâl*'inde ise üç yerde rivâyette bulunmaktadır.<sup>112</sup> Bu ilişki ilk etapta Humeyd b. Zencûye'nin eserin bu bölümünü hocasından ya da hocasının eserinden istifade ile oluşturduğunu düşündürmektedir. Ancak eserin günümüze ulaşan nüshasında aşere-i mübeşşere ve çocuklarının isimlerinin yer aldığı bölümde İbnü'l-Medîni'den herhangi bir rivâyet nakledilmemekte, sıralanan isimlerin kendisinden ya da eserinden alındığına dair bir işarette bulunulmamaktadır. İbnü'l-Medîni'nin eserinin Humeyd b. Zencûye'nin *Tabakât*'ının kaynakları arasında yer alıp almadığını tespit edilebilmek için her iki eserin mukâyese edilmesi gerekmektedir.

*Tabakâtü'l-fukahâ ve'l-muhaddisîn*'in günümüze ulaşan ve aşere-i mübeşşere ile ilgili son kısmı eksik olan nüshasında bu bölümde yer alan “ومن ولد فاطمة بنت رسول الله” başlığından “ومن ولد طلحة بن عبيد الله” başlığında yer alan üç isme kadarki başlıkların ve başlıklar altında zikredilen isimlerin büyük oranda örtüştüğü görülmektedir.<sup>113</sup> Bu durum Humeyd b. Zencûye'nin bu eseri gördüğünü ve bu eserden nakilde bulunmuş olduğunu göstermektedir. Ancak Humeyd b. Zencûye, Ali b. el-Medîni'nin eserinden birebir nakilde bulunmamış, onun tespit ettiği isimlere bazı ziyadelerde bulunmuştur.<sup>114</sup> Bunun yanı sıra eserde bazı isimlerde tashîf, tahrif ve hatalar (vehm) bulunmakta<sup>115</sup> ve isimlerin sıralanmasında takdîm ve te'hirlere görülmektedir. Ancak netice itibari ile tespit edilen aşere-i mübeşşerenin evlatlarının isimleri büyük oranda örtüşmektedir. Bu durumda Humeyd b. Zencûye, büyük bir ihtimalle hocasının kitabını görmüş ve bu kitaptan istifade etmiştir.

Eserin günümüze ulaşan nüshası Talha b. Ubeydullah'ın “Mûsâ, İsâ ve Yahyâ...” isimli üç oğlunun isminin zikredilmesiyle bitmektedir.<sup>116</sup> Bu bölümü Ali b. el-Medîni'nin eserinden takip ettiğimizde Talhâ b. Ubeydullah'ın “Yahyâ, Mûsâ, İmrân, Âişe ve İsâ” isimli çocuklarına yer verildiğini, devamında aşere-i mübeşşereden diğer isimlerin çocuklarının ve

110 İbrahim Hatiboğlu, “Ricâlu'l-Hadis”, *DİA*, XXXV, 85; Eren, *Hadis İlminde Ricâl Bilgisi ve Kaynakları*, s. 178.

111 İbn Zencûye, *Tabakât*, s. 147.

112 İbn Zencûye, *Kitâbü'l-Emvâl*, I, 159, III, 154, IV, 248.

113 Ali b. Abdillâh el-Medîni, *Tesmiyetü men ruviye anhu min evlâdi'l-aşere* (thk. Ali Muhammed Cemmâz), Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1982, s. 78-86.

114 Örneğin Ali b. el-Medîni'nin eserinde Hz. Ebübekir'in Çocukları başlığı altında yedi isme yer verilmektedir. Humeyd b. Zencûye'nin *Tabakât*'ında ise aynı başlık altında dokuz isim sıralanmıştır. Humeyd, iki isim ilâvede bulunmuştur. Bk. Ali b. el-Medîni, *Tesmiye*, s. 79; İbn Zencûye, *Tabakât*, s. 269-270. Ali b. el-Medîni'nin eserinde Hz. Hasan'ın çocuklarından sonra “ومن ولد حسين بن علي” başlığı altında beş isim sıralanmaktadır. Bu beş isim *Tabakâtü'l-fukahâ ve'l-muhaddisîn*'de “ve min veledi Ali b. Huseyn b. Ali b. Ebi Tâlib” başlığı altında yer almaktadır. Ali b. el-Medîni'nin eserinde Hz. Hüseyin'in çocuklarına yer verilmezken Humeyd b. Zencûye onun iki çocuğunu zikretmiştir. Bazen de Ali b. el-Medîni'nin eserinde yer verilen isimler Humeyd'in eserinde yer bulmamıştır. Örneğin Ali b. Huseyn b. Ali b. Ebi Tâlib'in çocuklarından Zeyd b. Ali'nin, Ali Huseyn b. Zeyd b. Ali b. Hüseyin ismindeki çocuğuna yer verilmemiştir. Bk. Ali b. el-Medîni, *Tesmiye*, s. 78; İbn Zencûye, *Tabakât*, s. 268.

115 İbn Zencûye, *Tabakât*, s. 267-278.

116 İbn Zencûye, *Tabakât*, s. 278.

onlardan rivâyette bulunanların isimlerinin sıralandığını görmekteyiz.<sup>117</sup> Nüshada eksik olan “Yahyâ” ismini ve nüshanın geri kalanını İbnu’l-Medîni’nin eserinden tespit edebilmekteyiz. Rıdvan el-Hasrî, birkaç yerde isimlerin mukayesesinde İbnu’l-Medîni’nin eserine atıfta bulunmuş, iki eserde yer alan isimleri mukayese etmiştir. Kanaatimizce eserin sonuna muhakkikin aşere-i mübeşşereden eksik olan bölümlerin *Tesmiye*’den alınarak nüshanın son tarafındaki eksik kısmın hemen devamında ya da ek bir bölümde sunulması oldukça isabetli olacaktır. Muhakkik eserin sonunda, bu bölümün devamına İbnu’l-Medîni’nin tesmiyesinden bakılabileceğini belirtmekle yetinmiştir.<sup>118</sup>

#### 5.4. el-Fadl b. Dükeyn’in (ö. 219/834) *et-Târih*’i:

İbn Zencûye hocası el-Fadl b. Dükeyn’den 7 yerde nakilde bulunmaktadır. Ondan naklettiği beş rivâyeti “حدثنا” lafzını kullanarak nakletmiş, iki yerde ise “قال أبو نعيم” diyerek rivâyette bulunmuştur.<sup>119</sup>

130/748 yılında Kûfede doğan Ebû Nuaym el-Fadl b. Dükeyn b. Hammâd et-Temîmî “emîrû’l-mu’minîn fi’l-hadîs” unvanıyla anılan bir muhaddis olmasının yanı sıra aynı zamanda bir ensâb âlimidir.<sup>120</sup> *Kitâbü’s-Salât*, Ebû Nuaym el-İsfehânî tarafından hazırlanan *Tesmiyetü mâ intehâ ileynâ mine’r-ruvâti an Ebî Nuyam* ve *et-Târih*<sup>121</sup> isimli eserlerin yazarı olduğu belirtilmektedir.<sup>122</sup> İbnü’n-Nedîm, *Kitâbü’l-Menâsik* ve *Kitâbü’l-Mesâil fi’l-fikh* isimli kitaplarını kaydetmektedir.<sup>123</sup> İbn Zencûye’nin el-Fadl b. Dükeyn’den rivâyet hakkını alarak yaptığı nakiller muhtemelen onun *et-Târih* isimli eserine aittir. İbn Sa’d, ve İbn Hacer el-Askalânî gibi âlimler de onun bu eserinden iktibasta bulunmuşlardır.<sup>124</sup>

117 Ali b. el-Medîni, *Tesmiye*, s. 79.

118 İbn Zencûye, *Tabakât*, s. 86.

119 Yezîd b. Humeyr’in nisbesi hakkında “قال أبو نعيم: أراه النخعي” diyerek, Hilâl b. Humeyd Ebû Ma’bed el-Verrâk hakkında el-Fadl b. Dükeyn’den “قال: لأبي حميد؟ قال: لا” diyerek nakilde bulunmaktadır. Bk. İbn Zencûye, *Tabakât*, s. 157.

120 Fuat Sezgin, *Târihu’t-turâsi’l-Arabî* (çev. Arefe Mustafa, Saîd Abdurrahîm), I-X, Riyad: Câmiatu’l-İmâm Muhammed b. Suûd, 1991, I, 188.

121 İbn Hacer *el-İsâbe*’de birçok yerde onun bu eserinden nakilde bulunduğu anlaşılmaktadır. Eserinde “وفي تاريخ الفضل” diyerek onun eserini ismen de tasrih etmiştir. Bk. İbn Hacer Ebu’l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed el-Askalânî, *el-İsâbe fî temyîzi’s-sahâbe* (thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Muavvaz), I-VIII, Beyrut: Dârü’l-Kütübîl-İlmiyye, 1415, IV, 146.

122 Sezgin, *Târihu’t-turâsi’l-Arabî*, I, 189; M. Yaşar Kandemir, “Ebû Nuaym Fazl b. Dükeyn”, *DİA*, X, 201.

123 İbnü’n-Nedîm, *Kitâbü’l-Fihrist*, s. 279.

124 Sezgin, *Târihu’t-turâsi’l-Arabî*, I, 189. *Tabakâtü’l-fukahâ ve’l-muhaddisin*’de Ebû Nuaym’dan (Fadl b. Dükeyn) nakledilen rivâyetlerin tamamı (bkz. s. 93, 119, 128, 129,) İbn Sa’d’ın *Tabakât*’ında da yer almıştır. Bk. İbn Sa’d, Ebû Abdillâh Muhammed, *Kitâbü’t-Tabakâtü’l-kebir* (thk. İhsân Abbâs), I-VIII, Beyrut: Dâru Sâdir, 1968, II, 386, V, 120, 445, VI, 10, 91, 138. Fadl b. Dükeyn, İbn Sa’d’ın *Tabakât*’ının önemli kaynaklarından birisidir. Mektebetü’ş-Şamile isimli bilgisayar programında yaptığımız taramada el-Fadl b. Dükeyn ismi 800’ün üzerinde geçmektedir. Bunlardan büyük bir kısmını İbn Sa’d, “اخبرنا الفضل بن دكين” diyerek nakletmektedir. Bazen de başka râviler aracılığıyla ondan nakilde bulunmaktadır. Bk. İbn Hacer, *el-İsâbe*, III, 308, V, 508, VI, 240, VII, 68, 126, 228, 238, 349, 366.



## 6. Tabakâtü'l-Fukahâ ve'l-Muhaddisîn'in Tabakât Literatüründeki Yeri:

Hadis istilâhında “*hadis ricâlinin ilk tabakasını oluşturan sahâbîden başlayarak daha sonraki dönemlerde birbirine yakın yaşlardaki râvîlerin teşkil ettiği gruplar*” anlamına gelen tabakât terimi, hadis âlimlerinin geliştirdiği ve diğer ilim dallarının da benimsediği bir telif türü olmuştur.<sup>125</sup> Hicrî birinci yüzyılın ikinci yarısında hadis otoriteleri bir yandan hadisleri derleyip rivâyet ederken bir yandan da râvîlerin hayatı ve güvenilirlikleri hakkındaki bilgileri toplamışlar, râvîlerle ilgili topladıkları bu bilgileri naklettikleri rivâyetlerle birlikte aktarmışlardır. Sahâbe devrinde kaynağı bilinen rivâyetler yazılı ve çoğunluğu şifâhî yolla aktarılrken tâbiûn devrinde rivâyetlerin yanında onların ricâlî de nitelikleriyle birlikte kaydedilmiş, daha sonra isnâdlarda geçen bu kişilerin hayatlarına dair müstakil eserler yazılmıştır.<sup>126</sup>

Hicrî ikinci asırda hadis eserlerinin derlenmesiyle paralel râvîlerle ilgili bilgilerin müstakil eserlerde bir araya getirilmesi ihtiyacı ortaya çıkmıştır. Tabakât kitapları büyük ölçüde hadis râvîlerinin hayatına tahsis edilerek hicrî ikinci yüzyılın son çeyreğinden itibaren yazılmaya başlanmış zamanla geliştirilerek sistemleştirilmiştir.<sup>127</sup>

Tabakât kitaplarının ilk örnekleri hicrî ikinci asırda verilmişse de bunlardan günümüze ulaşan olmamıştır. Hicrî ikinci asırda telif edilen tabakât eserlerini kaynaklarda verilen bilgilerden ve sonraki eserlere kaynak olmalarından hareketle tespit edebilmekteyiz. İlk tabakât kitabının tespitinde farklı görüşler ileri sürülmektedir. İbnü'n-Nedîm'in *el-Fihrist*'inde Leys b. Sa'd (ö. 175/791) ve Abdullah b. Mübâreke (ö. 181/795) ait *Kitâbü't-Târih* isimli eserlerden söz edilmektedir.<sup>128</sup> Bu eserlerin isminde tabakât ifadesinin bulunmaması birer tabakât olmalarına engel teşkil etmemektedir. Nitekim ilk dönemlerde “tarîh” ismini taşıyan birçok tabakât kitabı bulunmaktadır. Ancak günümüze ulaşmayan ve sonraki dönemlere intikali bilinmeyen bu eserler hakkında bir fikir yürütememekteyiz.

Bazı araştırmalarda hicrî ikinci asır âlimlerinden Muâfâ b. İmrân'ın (ö. 185/801) *Târihu'l-Mevsil* isimli eseriyle tabakât alanında ilk çalışmayı yaptığı kaydedilmektedir.<sup>129</sup> Bu konuda Fuat Sezgin referans gösterilmektedir.<sup>130</sup> Ancak Sezgin, Muâfâ'yı ilk tabakât müellifi

125 Mehmet Efendioğlu, “Tabakat”, *DİA*, XXXIX, 291.

126 Efendioğlu, “Tabakat”, *DİA*, XXXIX, 291.

127 Hatiboğlu, “Ricâlü'l-Hadis”, *DİA*, XXXV, 84.

128 İslâm Ansiklopedisi “Ricâlü'l-Hadis” maddesinde şöyle denilmektedir: “İbnü'n-Nedîm'in *el-Fihrist*'inde bu sahanın ilk eserleri olarak Abdullah b. Mübârek ve Leys b. Sa'd'a ait *Kitâbü't-Târihlerden* söz edilir.” Bk. Hatiboğlu, “Ricâlü'l-Hadis”, *DİA*, XXXV, 84. Söz konusu ifade bu iki eseri İbnü'n-Nedîm'in ilk tabakât kitapları arasında zikrettiği şeklinde anlaşılmalıya müsaittir. Hâlbuki İbnü'n-Nedîm bu iki eseri tabakât kitaplarının ilkleri arasında zikretmemekte, Leys b. Sa'd'ı “Fakihlerin Haberleri İsimleri ve Tasnif Ettikleri Kitaplar” bölümünde “في أخبار المالكيين وأسماء ما صنفوه من” başlığı altında yer vermekte ve onun eserlerini sıralamaktadır. Abdullah b. Mübâreke ise “في أخبار العلماء وأسماء” başlığı altında yer vermeye ve eserlerini sıralamıştır. Bk. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 252, 284.

129 İbrahim Hatiboğlu, “Muâfâ b. İmrân”, *DİA*, XXX, 305; Efendioğlu, “Tabakat”, *DİA*, XXXIX, 291.

130 İslâm Ansiklopedisi'nin “Tabakat” maddesinde: “*Tabakât türünde ilk telifin Muâfâ b. İmrân'ın (ö. 185/801) Kitâbü Tabakâtü'l-muhaddisîn adlı eseri olduğu bilinmektedir*” denilmektedir. Bk. Efendioğlu, Mehmet, “Tabakat”, *DİA*, XXXIX, 291; “Muafâ b. İmrân” maddesinde ise “İlk tabakât kitabının kim tarafından yazıldığıyla ilgili tartışmalarda

olarak kaydetmemiş; *Geschichte des Arabischen Schrifttums* isimli eserinde Muafâ'nın şehir tarihçiliği ile ilgilenen ilk Abbâsî tarihçilerinden birisi olduğunu, *Târihu'l-Mevsil* isimli bir kitap telif ettiğini, İbn Hacer'ın *el-İsâbe*'sinde bu eserden istifade ettiğini belirtmektedir.<sup>131</sup> Sezgin'in belirttiğine göre dördüncü asır âlimlerinden Ebû Zekeriyâ Yezîd b. Muhammed el-Mevsilî (ö. 334/946), Muafâ'nın *Tabakâtü'l-muhaddisîn* isimli eserini kendi kitabının kaynakları arasında zikretmiştir.<sup>132</sup> Muafâ'ya nisbet edilen *Târihu'l-Mevsil*'in yanı sıra *Kitâbü Tabakâti'l-muhaddisîn* isimli eser ilk tabakât kitabı olarak zikredilmektedir.<sup>133</sup> Ancak bu iki eserin aynı eserler olup olmadığı ve bu eserlerin Muafâ'ya nisbeti konularında bir netlik bulunmamaktadır. Bazıları Muafâ b. İmrân'ın ilk tabakât yazarı olduğuna karşı çıkarak söz konusu eserlerin karıştırılarak ona nisbet edildiğini, adı geçen eserlerin el-Mevsilî'ye ait olduğunu ileri sürmüşlerdir.<sup>134</sup>

el-Heyssem b. Adî'nin *Kitâbü Tabakâti men revâ ani'n-Nebîyyi min ashâbih ve Tabakâtü'l-fukahâ ve'l-muhaddisîn* isimli eserleri tabakât-ricâl alanındaki ilk çalışmalar olarak kabul edilmektedir. Bunlardan birincisi sahâbeye dair ilk tabakât kaynaklarından birisi olarak gösterilmekte, fukahâ ve muhaddislere dair *Tabakât*'ı özelde tabakât, genelde ricâl ilminin en eski tasnifi<sup>135</sup> olarak takdim edilmektedir. Günümüze intikal etmemiş olmakla birlikte bu eserlerden sonraki dönemlerde iktibaslarda bulunulmuştur. Bu eserin sahâbe, tâbiün ve sonraki tabakalara yer verdiği, muhaddislerin vefât tarihleri ve yaşadıkları, yerleştikleri yerler hakkında bilgiler verdiği, ricâlin kimlik bilgilerini açıkladığı, sonraki dönemlere intikal eden esere ait parçalardan anlaşılmalıdır.<sup>136</sup> Söz konusu hususlar incelemekte olduğumuz Humeyd b. Zencûye'nin eserinin kaynaklarından birisi olması hasebiyle bu eserde de teyit edilmektedir.

Hicri ikinci asrın diğer önemli bir tabakât kaynağı el-Heyssem b. Adî ile muasır olan Vâkidî'nin (ö. 207/823) *Kitâbü't-Tabakât* isimli eseridir. Sonraki dönemlere intikal ettiği tespit edilemeyen bu eser talebesi İbn Sa'd (ö. 230/845) tarafından *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr*'inde değerlendirilmiştir.<sup>137</sup> Bu eser, ilk dönem tabakât kaynaklarının en hacimlisi ve en önemlisidir. Ondan sonra *Tabakâtü'r-ruvât* (*Kitâbü't-Tabakât*) isimli eseriyle hadis ve ensâb âlimi Halîfe b. Hayyât (ö. 240/884-55) gelmektedir. Bu iki eser aynı zamanda tabakât eserlerinden

*Muafâ'dan söz edilmiş, bazı tarih ve tabakât kitaplarındaki bilgilerden hareketle Târihu'l-Mevsil adlı çalışmasıyla bu sahada ilk eseri onun kaleme aldığı söylenmiştir (Sezgin, I, 348)* denilmektedir. Bk. Hatiboğlu, "Muafâ b. İmrân" mad., *DİA*, XXX, 305.

131 İbn Hacer, *el-İsâbe*'de *Târihu'l-Mevsil* isimli eseri el-Muafâ b. İmrân'a nisbet ederek "...وذكر المعافى في تاريخ الموصل" şeklinde bu eserden nakilde bulunmuştur. Bk. İbn Hacer Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed el-Askalânî, *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, I-XIII, Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1379, X, 286.

132 Sezgin, *Târihu't-Turâsi'l-Arabî*, II, 215;

133 Efendioğlu, "Tabakat", *DİA*, XXXIX, 291.

134 Robinson, Muafâ b. İmrân'ın söz konusu eserlerin geç dönem kaynaklarda ilk tabakât kitapları olarak zikredildiğini belirtmekte ve Fuat Sezgin'in de ilk tabakât müelliflerinden birisi olarak Muafâ'yı göstermesini tenkit etmektedir. Bk. Cleaver Francis Robinson, "Al-Muafâ b. Imrân and the Beginings of the Tabaqât Literature", *Journal of the American Oriental Society*, 1996, cilt: 116, sayı: 1, s. 114-120.

135 Teyyim, *İlmu tabakâti'l-muhaddisîn ehemmiyyetuhu ve fevâiduhu*, s. 149.

136 Eren, *Hadis İlminde Ricâl Bilgisi ve Kaynakları*, s. 217.

137 Efendioğlu, "Tabakat", *DİA*, XXXIX, 291.

günümüze ulaşan ilk iki eser konumundadır. Hadis literatürüne dair yapılan çalışmalarda bu iki eserden sonra günümüze ulaşan tabakât literatüründe sırasıyla Müslim b. Haccâc'ın (ö. 261/875) *et-Tabakât'ı*, Ebû Zur'â ed-Dımaşkî'nin (ö. 281/894) *et-Tabakât'ı*, Berdicî'nin (ö. 301/914) *Tabakâtü'l-esmâ'il-müfredesi*, Nesâî'nin (ö. 303/915) *et-Tabakât'ı* ve Ebû Arûbe'nin (ö. 318/931) *et-Tabakât'ına* yer verilmektedir.<sup>138</sup>

Bu tabloya bakılacak olursa Humeyd b. Zencûye'nin (ö. 251/865) *Tabakâtü'l-fukahâ ve'l-muhaddisîn*'i günümüze ulaşan tabakât literatürü içerisinde üçüncü sıraya yerleşmiş olmaktadır.

İbn Zencûye'nin bu eseri bilinmeyen ve kaynaklarda atıfta bulunulmayan bir eserdir. Bu yüzden eserin sonraki dönemlere bir etkisinden söz edememekteyiz. Eserin sonraki dönemlere intikal etmemiş olması bu eserden istifade edilmesini engellemiş gibi gözükmektedir. Bunun birçok sebebi olabilir. Bu alandaki daha meşhur eserler, bu eserin arka planda kalmasına ya da sonraki dönemlerde yaygın olarak kullanılmamasına sebep teşkil etmiş olabilir. Nitekim kendisinden önceki tabakât alanındaki yazılı kaynakların önemli bir kısmını *Târihu Bağdâd* isimli eserinde değerlendiren Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) aynı konuyu ele alan el-Heyssem b. Adî'nin eserinden<sup>139</sup> ve hicri üçüncü asra ait diğer bazı tabakât kaynaklarından önemli miktarda istifade etmekle birlikte<sup>140</sup> Humeyd b. Zencûye'nin *Tabakât'ına* herhangi bir atıfta bulunmamıştır.

İbn Zencûye'nin *Tabakât'ı* her ne kadar kendisinden sonraki dönemlerde istifade edilen, referans gösterilen bir eser olarak karşımıza çıkmasa da, hicri ikinci ve üçüncü asır tabakât literatürü hakkında başvurulması gereken temel kaynaklardan birisidir. Eser, büyük çoğunluğu itibari ile isim listelerinden oluşmuş olsa da erken dönem tabakât kaynakları hakkında fikir vermesi, sahâbilerin isimlerini tespit etmesi, sahâbeyi beldelere ayırarak vermiş olması ve üçüncü asra kadar çeşitli İslâm beldelerindeki fukahâ ve muhaddisleri tespit etmesi bakımından önem arz etmektedir. Eserde ayrıca diğer tabakât kaynaklarında isimleri zikredilmeyen ricâle yer verilmiş olması da eseri kıymetli kılmaktadır.

Eserin günümüze ulaşan nüshasında çeşitli tabakalarda verilen isimlerde birçok tashîf ve tahrîf, takdîm ve tehîrler ile bazı hatalar (vehm) bulunmakla birlikte, müstensihinden de kaynaklanmış olabilecek bu hatalar eserin muhakkiki tarafından tespit edilerek tashih edilmiş, böylece eser daha kullanışlı bir hale getirilmiştir.<sup>141</sup>

138 Efendioğlu, "Tabakat", *DİA*, XXXIX, 291. Tabakât eserlerinin bir listesi için bk. Muhammed b. Matar ez-Zehrânî, *İlmü'r-ricâl neşetuhu ve tetavvuruhu min'e'l-karni'l-evvel ilâ nihâyeti'l-karni't-tâsi*, Dârü'l-Hudayrî, yy., ts., s. 63-67.

139 Esâd Sâlim Teyyim, Hatîb el-Bağdâdî'nin 23 yerde el-Heyssem b. Adî'nin bu eserinden nakilde bulunduğunu belirtmiştir. Bk. Teyyim, *İlmü tabakâti'l-muhaddisîn*, s. 149. el-Hatîb el-Bağdâdî kendisine ulaşan isnâd zinciri ile el-Heyssem b. Adî'den nakillerde bulunmaktadır. *Tabakâtü'l-fukahâ ve'l-muhaddisîn*'de yer alan bazı rivâyetler *Târihu Bağdâd*'da da nakledilmektedir. Bk. İbn Zencûye, *Tabakât*, s. 128, el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, XIV, 240.

140 el-Hatîb el-Bağdâdî, eserini telif ederken ensâb ve tabakât kitaplarından umumi tarihlere, ricâl kitaplarından edebiyat kaynaklarına kadar çok geniş bir yelpaze teşkil eden ve bir kısmı günümüze ulaşmayan eserlerden faydalanmıştır. Bk. Casim Avcı, "Târihu Bağdâd", *DİA*, XL, 88.

141 Rıdvân el-Hasrî bazen tashîfleri metinde düzelterek dipnotta işaret etmiş, çoğunlukla metinlerin aslınu muhafaza ederek tashîf, tahrîf ve hataları dipnotlarda belirtmiştir.

## SONUÇ

Horasan bölgesinin Nesâ'lı âlimlerinden günümüze ulaşan *Kitâbü'l-Emvâl*'i ile tanınan hicrî üçüncü asır âlimlerinden Humeyd b. Zencûye aynı zamanda kaynaklarda isimleri zikredilip günümüze ulaşmayan *Kitâbü't-Tergîb* ve *Kitâbü'l-Âdâb* isimli eserlerin müellifidir. Fas'ın Marekeş şehrinde İbn Yûsuf kütüphanesinde nüshası bulunup, 2018 yılında Humeyd b. Zencûye'ye nisbetle *Tabakâtü'l-fukahâ ve'l-muhaddisîn* ismiyle yayımlanan eser, onun hadis ilminde ilgi duyduğu bir başka alanı, tabakât ilminde telif sahibi bir hadis âlimi olduğunu ortaya koymuş olmasının yanı sıra tabakât literatürünün İbn Sa'd ve Halîfe b. Hayyât'ın eserlerinden sonra günümüze ulaşan üçüncü örneğini teşkil etmektedir.

Günümüze ulaşmayan *Kitâbü't-Tergîb*'i üzerine hazırlamakta olduğumuz bir çalışma vesilesiyle hayatı, eserleri hakkında epeyce bir malûmat topladığımız İbn Zencûye, tabakât-ricâl, biyografi ve diğer kaynaklarda bu eseriyle anılmamış, bu eserine sonraki dönemlerde atıfta bulunulmamıştır. Bununla birlikte eserde iki yerde "Humeyd" isminin açıkça zikredilmesi ve eserde rivâyette bulunulan 19 ismin 17'sinin Humeyd b. Zencûye'nin hocaları arasında tespit edilmiş olması, eserin Humeyd b. Zencûye'ye nisbetini haklı çıkarmanın yanı sıra, bu nisbete kuvvet kazandırmaktadır. İbn Zencûye bu hocalarından *Kitâbü'l-Emvâl*'de rivâyette bulunmuş, onların önemli bir kısmı tabakât-ricâl kaynaklarında hocaları arasında zikredilmiş, bir kısmının ise bazı isnâdlardan hareketle hocaları arasında olduğu görülmüştür. *Tabakâtü'l-fukahâ ve'l-muhaddisîn*'de kendilerinden rivâyette bulunduğu üç hocasının *Kitâbü'l-Emvâl*'de, tabakât-ricâl kaynaklarında ve isnâdlarda hocaları arasında tespit edilememiş olması ise eserin Humeyd b. Zencûye'ye nisbetine bir engel teşkil etmemektedir. 237, 246 ve 250 yıllarında vefat eden üç hocasından Humeyd b. Zencûye'nin rivâyette bulunup onlarla mülâki olması, sadece bu eserde kendilerinden rivâyette bulunmuş olması imkân dâhilindedir.

Eserin nüshasının başı ve son kısmı eksik olmakla birlikte, eksik olan bu kısımlar siyâk ve sibakından tahmin edilebilmektedir. Buna göre eserin baş tarafında Medineli erkek sahâbîlerin isimleri yer almaktadır. Bu, üçüncü asırda telif edilen tabakât kitaplarının düzenine muvafıktır. Aşere-i mübeşşerenin evlâtlarının ve onlardan rivâyette bulunanların isimlerinin sıralanmış olduğu son kısmı, sahâbe biyografisine dair günümüze ulaşan ilk eser olma özelliğine sahip Humeyd b. Zencûye'nin hocası Ali b. el-Medinî'nin *Tesmiyetü evlâdi'l-aşere* isimli eserinden hareketle takip ve tespit edilebilmekte, bu kısmın inşâsı mümkün hale gelmektedir. Her ne kadar eserde herhangi bir işâret ya da kayıt verilmemiş olsa da Ali b. el-Medinî'nin bu eserinin İbn Zencûye'nin *Tabakât*'ının yazılı kaynakları arasında olduğu anlaşılmaktadır.

Eserde isnâdlı bir şekilde nakledilen rivâyetler eserin yazılı kaynakları hakkında bilgi edinmemizi sağlamaktadır. Eserde yer alan isnâdları incelediğimizde Humeyd b. Zencûye'nin diğer bir hocası el-Heysem b. Adî'den rivâyetleri önem arz etmektedir. Humeyd b. Zencûye'nin hocasından rivâyet hakkını aldığı kitabından nakilde bulunduğu anlaşılmaktadır.

el-Heysem b. Adî, *Tabakâtü'l-fukahâ ve'l-muhaddisîn* isimli eseriyle kaynaklarda ilk tabakât müelliflerinden birisi olarak zikredilen hicrî ikinci asır âlimlerindedir. Hocasının kitabından nakillerde bulunan Humeyd b. Zencûye'nin, onun eserinden geniş miktarda istifade ettiği anlaşılmaktadır. Büyük bir ihtimalle İbn Zencûye'nin *Tabakât'ı*, hocası el-Heysem b. Adî'nin günümüze ulaşmayan *Tabakâtü'l-fukahâ ve'l-muhaddisîn* isimli eserini temel alarak ona ziyadelerde bulunduğu bir nevi müstahrec olarak değerlendirebileceğimiz bir eserdir. Bunun işaretlerini eserin başlığından, içeriğinden, eserde yer verilen bölüm ve rivâyetlerden tahmin edebilmekteyiz. Humeyd b. Zencûye diğer bir eseri *Kitâbü'l-Emvâl'i* de bu şekilde tasnif etmiştir.

Her ne kadar eserin ismini tespit edemesek de hocası Heysem b. Adî'nin *Tabakâtü'l-fukahâ ve'l-muhaddisîn* isimli eserinden büyük oranda istifade etmiş olması ve eserde sahâbeden sonraki şehirlere göre verilen tabakaların büyük bir kısmını fakih ve muhaddisler olarak ayırması Humeyd b. Zencûye'nin *Tabakât'ı* için de aynı ismin takdir edilmiş olmasını münaşip kılmaktadır. En nihayetinde sahâbe ile birlikte fukahâ ve muhaddislerin üçüncü asra kadar isimlerinin zikredildiği eser, Humeyd b. Zencûye'nin hicrî üçüncü asır tabakât âlimlerinden olduğunu, eserin günümüze ulaşan hicrî üçüncü asrın birkaç tabakât kaynağından birisi olduğunu ortaya koymaktadır. Humeyd b. Zencûye'den hadis dinleyen ve tabakât kaynaklarında öğrencileri arasında zikredilen Müslim b. Haccâc'ın da *Tabakât* sahibi olması, hoca-talebe silsilesindeki üç nesilde bu literatürünün devam ettiğini göstermesi bakımından ayrıca önem arz etmektedir.

Son olarak *Tabakâtü'l-fukahâ ve'l-muhaddisîn*, hicrî üçüncü asır tabakât literatürüne ışık tutan bir eser olmasının yanı sıra kaynakları itibariyle hicrî ikinci asrın tabâkat literatürü hakkında önemli bilgiler içeren, çeşitli şehirlerdeki sahâbîlerin isimlerinin, Abbâsiler dönemine kadar çeşitli ilim merkezlerindeki fıkıh ve hadis âlimlerinin tespitinde eldeki temel kaynaklarımızdan birisi olmuştur.

## Kaynaklar

- Ali b. Abdillâh el-Medîni. *Tesmiyetü men ruviye anhu min evlâdi'l-Aşere* (thk. Ali Muhammed Cemmâz). Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1982.
- Avcı, Casim. "Tarihu Bağdâd". *DİA*. XL, 88-89.
- Bağdatlı İsmail Paşa. *Hediyyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin*. I-II, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1951.
- Begavî, Muhyissünne Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd. *Meâlimü't-tenzil fi tefsiri'l-Kur'ân* (thk. Abdurrezâk el-Mehdî). I-V, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420.
- , *Şerhu's-sünne* (thk. Şuayb el-Arnaût, Zuheyr eş-Şâvîş). I-XV, Dımaşk: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1983.
- Beyhakî, Ahmed b. el-Huseyn. *es-Sünenu'l-kübrâ* (thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ). Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, I-X, 2003.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*. I-IV, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- ed-Dülâbî, Ebû Bişr Muhammed b. Ahmed. *el-Künâ ve'l-esmâ* (thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Firyâbî). I-III, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2000.
- Efendioğlu, Mehmet. "Tabakat". *DİA*. XXXIX, 291-292.
- Eren, Mehmet. *Hadis İlminde Ricâl Bilgisi ve Kaynakları*. Konya, 2001.
- el-Gazzî, Şemsüddîn Ebu'l-Meâlî Muhammed b. Abdirrahmân. *Divânü'l-İslâm* (thk. Seyyid Kesrevî Hasen). I-IV, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- el-Halebî, Burhânuddîn en-Nâcî. *Ucâletu'l-implâ* (thk. İbrâhim b. Hammâd er-Rîs, Muhammed b. Abdillâh b. Ali el-Kannâs). I-V, Riyad: Mektebetü'l-Meârif li'n-Neşr ve't-Tevzî, 1999.
- el-Hatîb el-Bağdâdî, Ebûbekir. *Târihu Bağdâd (Târihu medîneti's-selâm ve ahhâru muhaddisihâ ve zikru kuttâniha'l-ulemâ' min gayri ehlihâ ve vâridihâ)* (thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf). I-XVII, Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2002.
- Hatiboğlu, İbrahim. "Muâfâ b. İmrân". *DİA*. XXX, 305-306.
- , "Ricâlu'l-Hadîs". *DİA*. XXXV, 83-86.
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Hasen b. Hibetullah b. Abdillâh. *Târihu medîneti Dımaşk*. I-LXXX, Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1995.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *Kitâbü'l-Cerh ve't-ta'dîl*. I-IX, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1952.
- İbn Ebî Ya'lâ, Ebu'l-Huseyn Muhammed. *Tabakâtü'l-Hanâbile* (thk. Muhammed Hâmid el-Fakî). I-II, Kahire: Matbaatü's-Sünneti'l-Muhammediyye, ts.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed el-Askalânî. *Fethu'l-bâri şerhu Sahihi'l-Buhârî*. I-XIII, Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1379.
- , *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe* (thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Muavvaz). I-VIII, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415.
- , *el-Mu'cemu'l-müfehres (Tecridu esânidi'l-kütübi'l-meşhûre ve'l-eczâü'l-mensûre)* (thk. Muhammed Şekûr el-Meyâdîni). Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- , *Tehzîbü't-Tehzîb*, I-XII, yy., Matbaatu Dâireti'l-Meârifî'n-Nizâmîyye, 1326.
- , *Takrîbü't-Tehzîb* (thk. Ebu'l-Eşbâl Sağîr Ahmed Şağîf el-Bâkistânî). yy., ts.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Bustî. *es-Sikât*. I-IX, Haydarâbâd: Dâiretu'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1973.
- İbn İshâk, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr. *es-Sîretü'n-nebeviyye* (thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî). Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.

- İbn Nâsîrüddîn, Şemsüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Kaysî ed-Dîmaşkî. *Tavdîhu'l-müştebih fî zabti esmâ'ir-ruvât ve ensâbihim ve elkâbihim ve künâhüm* (thk. Muhammed Nuaym Araksûsî). I-X, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebir* (thk. İhsân Abbâs). I-VIII, Beyrut: Dâru Sâdir, 1968.
- İbn Zencûye, Humeyd b. Mahled. *Kitâbu'l-Emvâl* (thk. Şâkir Zib Feyyâd). I-IV, Riyad: Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, ts.
- *Tabakâtü'l-fukâha ve'l-muhaddisin* (thk. Ridvân el-Hasrî). Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2018.
- İbnü'l-Adîm, Ebu'l-Kâsım Kemâluddîn el-Halebî. *Buğyetu't-taleb fî târihi Haleb* (thk. Süheyl Zekkâr). I-XII, Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed. *el-Muntazam fî târihi'l-mulûki ve'l-umem* (thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ, Mustafa Abdulkâdir Atâ). I-XIX, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992.
- İbnü'l-Esir, İzzuddîn el-Cezerî. *el-Lübâb fî tehzîbi'l-Ensâb*. I-III, Bağdat: Mektebetü'l-Musennâ, ts.
- İbnü'l-İmâd, Abdulhayy b. Ahmed b. Muhammed. *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb* (thk. Şuayb el-Arnaût, Mahmûd el-Arnaût). I-X, Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1988.
- İbnü'n-Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk. *Kitâbü'l-Fihrist* (thk. Rızâ Teceddüd). yy., 1971.
- Kandemir, M. Yaşar. "Ebû Nuaym, Fazl b. Dükeyn". *DİA*. X, 200-201.
- Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdulah Hacı Halife. *Keşfü'z-zünûn an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*. I-VI, Bağdat: Mektebetü'l-Musennâ, 1941.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-müellifin terâcimu musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye*. I-V, Berut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- Kettânî, Muhammed Abdulhayy. *er-Risâletü'l-Mustatrafê li beyâni meşhûri kutubi's-sunne* (thk. Muhammed el-Muntasır b. Muhammed ez-Zemzemî). Dâru Beşâiri'l-İslâmiyye, 2000.
- el-Mizzî, Cemâluddîn Ebu'l-Haccâc Yûsuf. *Tehtîbü'l-kemâl fî esmâ'ir-ricâl* (thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf). I-XXXV, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. Haccâc. *el-Künâ ve'l-esmâ* (thk. Abdurrahîm Muhammed b. Ahmed el-Kaşkârî). I-II, Medîne: İmâdetü'l-bahsi'l-ilmî bi'l-câmiati'l-İslâmiyye, 1984.
- *et-Tabakât* (thk. Meşhûr b. Hasen b. Muhammed b. Selmân). Riyad: Dârü'l-hicre li'n-neşr ve't-tevzi', 1991.
- Özkan, Halit. "Yahyâ b. Yahyâ el-Minkarî". *DİA*. XLIII, 269-270.
- Robinson, Cleaver Francis. "Al-Mu'afâ b. Imrân and the Beginings of the Tabaqât Literature." *Journal of the American Oriental Society*, 1996, cilt: 116, sy. 1, s. 114-120.
- es-Sem'ânî, Abdulkarîm b. Muhammed b. Mansûr. *Kitâbü'l-Ensâb*. I-XIII, Haydarâbâd: Matbaatu Meclisi Dâireti'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1977.
- *el-Müntehab min mu'cemi şuyûhi Ebî Sa'd es-Sem'ânî* (thk. Muvaffak b. Abdillâh b. Abdilkâdir). Riyad, 1996.
- *et-Tahbir fi'l-mu'cemi'l-kebir* (thk. Munîre Nâci Sâlim). I-II, Bağdat: Riâsetu Dîvânî'l-Evkâf, 1395.
- Sezgin, Fuat. *Târîhu't-turâsi'l-Arabî* (trc. Arefe Mustafa, Saïd Abdurrahîm). I-X, Riyad: Câmîati'l-İmâm Muhammed b. Suûd, 1991.
- Süyûtî, Celâluddîn Abdurrahman b. Ebîbekr. *el-Leâli'l-masnû'a fi'l-ahâdisi'l-mavdû'a* (thk. Ebû Abdurrahmân Sâlih b. Muhammed b. Uveyde). I-II, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996.
- *Tabakâtü'l-Huffâz*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983.

- eş-Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhim b. Alî. *Tabakâtü'l-fukahâ* (thk. İhsân Abbâs). Beyrut: Dârü'r-Râidi'l-Arabî, 1970.
- Terzi, Mustafa Zeki. "Nasr b. Müzâhim". *DİA*. XXXII, 415.
- Teyyim, Es'âd Sâlim. *İlmu tabakâti'l-muhaddisîn ehemmiyyetühû ve fevâidühû*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1994.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *es-Sünen*. I-V, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Yâkut el-Hamevî, Şihâbuddîn Ebû Abdillâh. *Mu'cemu'l-büldân*. I-V, Beyrut: Dâru Sâdır, 1977.
- Zehebî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (thk. Şuayb el-Aranût, Sâlih es-Semir). I-XXV, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982.
- *Târihu'l-İslâm ve vefâyâti'l-meşâhîr ve'l-a'lâm* (thk. Ömer Abdusselâm et-Tedmûrî). I-LII, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-Arabî, 1993.
- *Kitâbu Tezkireti'l-huffâz*. I-IV, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- ez-Zehrâni, Muhammed b. Matar. *İlmü'r-ricâl neşetuhu ve tetavvuruhu mine'l-karni'l-evvel ilâ nihâyeti'l-karni't-tâsi'*. yy., Dârü'l-Hudayrî, ts.
- Zirikli, Hayrettin. *el-A'lâm: kâmûsü terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-Arab ve'l-müsta'rebin ve'l-müsteşrikîn*. I-VIII, Beyrut: Dârü'l-Âlemi'l-Melâyîn, 1986.





ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

## Ali Yakup Cenkçiler, Feyzullah Hacıbayriç ve Medrese Sonrası Geleneği Yeniden Düşünmek\*

Ali Yakup Cenkçiler, Feyzullah Hadzibajric and  
Re-Thinking Tradition After Madrasa

Ali ERKEN\*\*

**Öz:** Bu makale medreselerin kapatılmasını müteakip dönüşüm geçirmeye başlayan hoca-talebe-metin arasındaki ilişkiyi modernleşen sosyal ve siyasî faktörlerle bağlantılı olarak inceler. Özel olarak Ali Yakup Cenkçiler ve Feyzullah Hacıbayriç'in çalışmalara odaklanır.

Dini eğitim ve din-devlet ilişkileri açısından Türkiye ve Yugoslavya arasında farklılıklar olsa da Ali Yakup Cenkçiler ve Feyzullah Hacıbayriç'in tecrübelerindeki ortak noktalar dikkat çekicidir. Türkiye ve Yugoslavya İslâmî gelenek ve kurumsal hafıza açısından Osmanlı bakiyesinin canlı olduğu iki ülkedir. Yugoslavya'da medreseler Türkiye'ye nazaran daha geç bir tarihte kapatılmıştır. 1910'lu yıllarda bu coğrafyada dünyaya gelen Ali Yakup Cenkçiler ve Feyzullah Hacıbayriç de geleneksel usul medrese eğitimi almış kimselerdir. Saraybosna'da yaşamış bir âlim olan Feyzullah Hacıbayriç Tito zamanı Yugoslavya'da faaliyetlerini sürdürmüş ve *Mesnevî* okumaları ile geniş bir talebe halkasına hitap etmiştir. Eğitim ve öğretim hayatını ağırlıklı olarak Yugoslavya'da geçirmiş olmakla birlikte Türkiye, Suriye ve Suudi Arabistan gibi ülkelere ziyaretlerde bulunmuştur. Ali Yakup Cenkçiler'in tahsil ve tedris tecrübesi ise sadece Yugoslavya bünyesinde kalmamıştır. Kosova'da doğduktan sonra eğitim için Saraybosna'ya gitmiş, oradan da Mısır'a geçerek yüksek tahsilini el-Ezher Üniversitesinde tamamlamıştır. Ancak eğitimi sona erdikten sonra kendi ülkesi yerine Türkiye'ye dönmeyi tercih etmiştir. Türkiye'ye yerleştiği 1957 senesinden vefatına kadar çalışmalarını çoğunlukla İstanbul'da sürdürmüş ve *İhyâu ulûmi'd-dîn* dersleri okutmuştur. Dönemin zor şartlarına rağmen her iki isim de yakın coğrafyadaki önemli ilim adamları ile irtibat içinde olmaya çabalamıştır. Bu süreçte farklı dilleri rahatlıkla konuşup anlayabilmeleri kendilerine kolaylık sağlamıştır. Türkçe, Arapça, Farsça, Boşnakça ve Arnavutça bildikleri anlaşılmaktadır. Yazma eserlere ve klasik metinlere aşinalıklarının bir sebebi de farklı lisanlara olan hâkimiyetleridir. Bu vesileyle birçok farklı kaynaktan beslenme imkânı elde etmişlerdir. Her iki ismin de uzun süre kütüphanecilik ile uğraşmış olmaları dikkat çekici bir husustur. Ali Yakup Cenkçiler Kahire'de, Feyzullah Hacıbayriç de Saraybosna'da yazma eserler kütüphanelerinde görev yapmışlardır. Ders okuturken seçtikleri eserler bu açıdan anlam taşımaktadır. Okuttukları metinlere olan ilgileri İlahiyat Fakültesi'ndeki derslerinden

\* Bu çalışmanın hazırlanmasında yardımlarını esirgemeyen Prof. Dr. İsmail Erünsal'a, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi doktora öğrencisi Edin İmamoviç'e, Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi belgeler ve arşiv görevlisi Hamza Laviç'e ve Saraybosna İlahiyat Fakültesi doktora öğrencisi Azmir Jusufi'ye teşekkürlerimi sunarım.

\*\* Doç. Dr., Marmara Üniversitesi Orta Doğu ve İslam Araştırmaları Enstitüsü, [ali.erken@marmara.edu.tr](mailto:ali.erken@marmara.edu.tr)  
Orcid No: 0000-0001-8292-2022

ziyade dışarıda edindikleri tecrübe ile kuvvetlenmiştir. Her iki isim de *Mesnevî* ve *İhyâ* üzerinde otorite olarak kabul edilmişlerdir.

Her iki isimin seküler paradigmanın şekil verdiği toplumsal ve siyasî düzende İslâmî bilgi aktarımına yönelik yaklaşımları benzerlik gösterir. Ali Yakup Cenkçiler'in ders okuttuğu dönemlerde Türkiye'de ancak kısıtlı sayıda öğrenci İlahiyat Fakültesi ve İmam Hatip Okuluna gidebilmektedir. Verilen eğitimin içeriği devlet kurumlarının kontrolü altındadır. Yugoslavya'da ise Müslümanların dini eğitim alabilmesi daha zor şartlarda gerçekleşmiştir. Tito rejimi dini yaşama zaman zaman serbestlik tanısa da uzun yıllar boyunca sadece bir medresenin faaliyet göstermesine izin vermiş ve verilen eğitimin içeriğine ciddi olarak müdahalede bulunmuştur. Diğer taraftan her iki ülkede de okur-yazarlık ve yüksek eğitim oranı giderek artmış, kitlelerin bu süreçte beslendikleri kaynaklar farklılaşmıştır. Ali Yakup Cenkçiler ve Feyzullah Hacıbayriç'in derslerinin takipçileri ağırlıklı olarak büyük şehirlere eğitim almaya gelen gençler, okur-yazar kesim ve esnaf olmuştur. Okuttukları metinler aracılığı ile bu kesimlerin temel İslâmî bilgi kaynakları ile buluşmasını mümkün kılmışlardır. Her iki ismin de tasavvufî çevreler ile yakın ilişki içerisinde buldukları anlaşılmaktadır. Gerek Türkiye gerek de Yugoslavya'da tekkeler resmî olarak faaliyet gösteremese de canlı bir tasavvuf kültürünün devam ettiğini söylemek mümkündür. Feyzullah Hacıbayriç'in Kosova ve Türkiye'ye yaptığı ziyaretler neticesinde bizatihi kendisinin Kadirîliğe intisap ettiği bilinmektedir. Bu şekilde ulaşılabilirliklerini genişletme imkânına sahip olmuşlar, geleneksel öğreti ile bağlarını da muhafaza etmişlerdir.

Her iki ismin de siyasî iktidarları ve devletin hâkim ideolojilerini açıkça eleştirmekten kaçındıklarını söylemek mümkündür. Bundan ziyade belirli uygulamalara karşı eleştirel yaklaşımlar sergilemişlerdir. Yine de Feyzullah Hacıbayriç Tito yönetimi tarafından gözlem altında tutulmuş, hatta rejimin ilk yıllarında birkaç defa tutuklanmıştır. Ali Yakup Cenkçiler derslerini düzenli olarak camilerde ve talebelerinin evlerinde sürdürmüştür. Feyzullah Hacıbayriç'in de derslerine camii ve tekkelerde devam ettiği bilinmektedir. Belirli aralıklarla resmî kurumlarda da öğretmen olarak görev yapmışlardır. Ancak dönem İlahiyat Fakülteleri ve Diyanet (Bosna için Riyaset) yapılanmalarında üst düzey vazife almamışlardır. Devlet kurumlarında düzenli olarak öğretici görevi almamalarının gerek farklı kesimlerden talebelere ders okutmalarında gerekse okuttukları derslerin içeriklerini belirlemede kendilerine önemli bir esneklik sağladığını söylemek mümkündür.

Bu çalışma hatıratlara ve sözlü kaynaklara dayalı bir araştırmanın sonucudur. Ali Yakup Cenkçiler'in çalışmalarına dair kapsamlı bir araştırma bulunmamaktadır ancak talebelerinin anlatılarının yer aldığı derleme bir hatırat kitabı hazırlanmıştır. Derslerine katılan talebelerin birçoğu zaman içerisinde akademik çalışmalara yönelmiş ve üniversite bünyesinde görev almıştır. Derslerine katılmış olduğu halde hatırat kitabında yer almayan çok sayıda isim daha bulunmaktadır. Feyzullah Hacıbayriç hakkındaki kaynakların hemen hemen tamamı Boşnakçadır. Hayatı ve ilmî çalışmalarına dair akademik araştırmalar ortaya konmuştur ancak ne yazık ki talebeleri hakkında bir tetkik yapılmamıştır. Bu çalışmada yazılı kaynaklara ilaveten sözlü kaynaklara da müracaat edilmiştir. Her iki ismin de derslerine katılanlara dair henüz yeterince detaylı bir çalışma bulunmamaktadır. Bu açıdan gerek Ali Yakup Cenkçiler gerekse Feyzullah Hacıbayriç'in halen hayatta olan talebelerinin aktaracağı bilgiler üzerinde derinlemesine çalışma yapmak önem taşımaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Ali Yakup Cenkçiler, Feyzullah Hacıbayriç, Medrese, Türkiye, Yugoslavya, Modernleşme, Gelenek

**Abstract:** This article investigates the changing relationship among teacher, student and the text after the closure of *madrassa* in relation to modernizing social and political variables. Specifically, it focuses on the activities of Ali Yakup Cenkçiler and Fejzullah Hadzibajric.

There are certain differences between Turkey and Yugoslavia in the fields of religious education and state-religion relations, yet the experiences of Ali Yakup Cenkçiler and Fejzullah Hadzibajric bear striking resemblances. Turkey and Yugoslavia are the two countries where the Ottoman tradition prevailed over Islamic culture and institutional memory. Ali Yakup Cenkçiler and Fejzullah Hadzibajric were born in the Balkans during the 1910s and *madrassas* were still open in the region at that time. Both of them received *madrassa* education during the 1920s. Fejzullah Hadzibajric lived in Sarajevo, ran several courses and produced his works during the time of Tito's Yugoslavia. He ran *Masnawî* classes and reached a large audience from different social background. Though he spent most of his life in Yugoslavia he paid visits to Turkey, Syria and Saudi Arabia. Whereas, Ali Yakup Cenkçiler was born and raised in Kosovo, but went to Egypt for higher education and completed his degree at al-Azhar University. After finishing his works in Egypt he did not return to Yugoslavia and moved to Turkey in 1957. He focused on *Ihyâ' 'ulûm al-dîn* classes and spent nearly 20 years in teaching the same text. Despite difficult conditions of the time they sought to reach prominent scholars in the region. Both Cenkciler and Hadzibajric had a strong command in different languages, which helped them form connections with scholars, read classical texts and study manuscripts. They knew Turkish, Arabic, Persian, Bosnian and Albanian. It was also noteworthy that for a long period they worked in various libraries. Ali Yakup Cenkciler worked in a library in Cairo and Fejzullah Hadzibajric worked in Husrev Beg Library in Sarajevo. In that regard the texts they selected to study were obviously intentional choices. Their familiarity with the texts did not come from the training they received in the Theology Faculty but from the education they got outside the school. Both scholars were considered as the authority on *Masnawî* and *Ihyâ'*.

How they approached the transmission of Islamic knowledge in a secular context displays intriguing patterns. For instance, during the time Ali Yakup Cenkciler were running his courses there were only a limited number of students at Theology Faculties and Imam Hatip Schools. The content of education was under the control of the state. In Yugoslavia it was even harder for Muslims to receive religious education. The Tito regime did only allow one *madrassa* to operate and strictly controlled the content of education in this institution. In the meantime, the level of literacy and higher-education significantly increased in both countries. The followers of their courses were mainly university students in big cities, men of letters and middle class craftsmen. It is through the reading of texts of Cenkciler and Hadzibajric that made it possible for those groups to achieve the fundamentals of religious knowledge. It is also known that both scholars were in close contact with Sufi circles. Though both in Turkey and Yugoslavia Sufi lodges were officially not allowed to operate, the culture of Sufism was still very much alive. Fejzullah Hadzibajric was himself known to be attached to the Qâdiri order. Through these channels they were able to extend their availability and strengthen connection with the traditional doctrine.

Both Cenkciler and Hadzibajric avoided criticizing governments and official ideology openly. Instead they criticized certain practices. Despite this circumvention, Hadzibajric was arrested in the early years of the Tito regime. It is documented that Ali Yakup Cenkciler continued his courses at mosques and various houses and Fejzullah Hadzibajric was also known to have ran his courses in the mosques and the lodges. They

periodically taught at official institutions but did not take higher posts at the Theology Faculties or the Diyanet/Riyaset institutions. The fact that they did not take permanent positions as instructor in state institutions made it possible for them to plan their own programs and reach the wider audience.

This study relies on memoires, biographies and oral sources. There is still no comprehensive study on the works of Ali Yakup Cençiler, but we have an edited volume of memoires collected from his students. Many of his students have pursued scholarly career and joined the university. There are many other students who did not take part in the memoir book. Almost all of the sources on Fejzullah Hadzibajric are in the Bosnian language. We have scholarly research on his works and studies but there is no specific research on his students. In this regard an in-depth study of the oral sources on their lives and works will be a valuable contribution to the literature.

**Keywords:** Ali Yakup Cençiler, Fejzullah Hadzibajric, Madrasa, Turkey, Yugoslavia, Modernization, Tradition

## Giriş

Bu makale Türkiye ve Yugoslavya örnekleri üzerinden modern topluma geçiş sürecinde İslâmî bilginin aktarımı tartışmalarına bir katkı sunmayı amaçlar. 1923 sonrası Türkiye’de ve 1945 sonrası Yugoslavya’da başlatılan kültür reformları toplumsal değişimi hızlandırırken, şehirleşme ile birlikte artan okuma yazma oranı kitlelerin bilgi kaynaklarına erişimini ciddi oranda kolaylaştırmıştır. Bu dönüşüm sürecinde medreseler resmî olarak her iki ülkede de yürürlükten kaldırılmıştır.<sup>1</sup> Medrese meselesine değinen çalışmalar çoğunlukla konuyu modernleşme tartışmasının bir parçası olarak ele almış ve modern kurumların olgunlaşmasıyla birlikte medreselerin işlevini yitirdiği görüşü ağırlık kazanmıştır.<sup>2</sup> Diğer taraftan, ulemanın XIX. ve XX. yüzyıldaki sosyal dönüşümde oynadığı rolü inceleyen araştırmalarda eğitilmiş elitler arasındaki karmaşık ilişkiler titiz bir analize tabi tutulmuştur.<sup>3</sup> Son yıllarda medreselerin yeniden canlandırılmasına dair görüşler akademik olmasa da siyaset ve sivil toplum çevrelerinde ağırlık kazanmıştır. Ancak Türkiye ve Yugoslavya’da toplumsal değişimin ve devlet aygıtlarının İslâmî bilginin aktarımı üzerindeki etkisi henüz yeterince sorgulanmamıştır. Din ve devlet ilişkileri açısından Türkiye ve Yugoslavya farklı tecrübelerden geçmiştir. Yugoslavya’daki Müslüman nüfus sosyalist bir yönetim modelinde azınlık olarak mevcudiyetini sürdürmüştür. Ancak her iki ülke arasındaki önemli bir ortak nokta XX. yüzyıldaki hâkim kültür politikaları ve pratiklerine karşın İslâmî bilgi aktarımının şekillenişinde Osmanlı bakiyesi kurum ve geleneklerin tesirlerini devam ettirmiş olmasıdır.

1913 Kosova doğumlu Ali Yakup Cenkçiler Osmanlı sonrası medreselerin devam ettiği Kosova ve Bosna’da eğitim aldıktan sonra Ezher’de ilim tahsiline devam etmiş ve 1957-1988 tarihleri arasında da Türkiye’de yaşamıştır. Bu süre zarfında klasik metinlere dayalı oluşturduğu ders halkaları geniş bir talebe kitlesi tarafından takip edilmiştir. 1913 Saraybosna doğumlu olan Feyzullah Hacıbayriç de eğitimini Bosna’daki medrese ve ilahiyat fakültesinde tamamlamıştır. Arada kesintiler olmakla beraber 1945-1990 tarihleri arasında Yugoslavya’da klasik metinlere dayalı ders okutmuştur. Farklı ülkelerde yaşamış da olsalar her iki isim de Osmanlı bakiyesi medrese sisteminde yetişmiş, İslâmî bilgi aktarımı sağlayan kurumların zayıflatıldığı seküler ve şehirli toplum yapısında geleneksel eğitim usulünü devam ettirmeye çalışmıştır. Bu makale bugüne kadar incelemeye tabi tutulmamış hatırat, otobiyografik kaynaklar ve basılı birincil dergi kaynaklarına dayanarak İslâmî bilgi aktarımında Ali Yakup Cenkçiler ve Feyzullah Hacıbayriç’in klasik metinler ve talebe ile kurdukları ilişkiyi ve devletin ilgili resmî kurumlarına karşı yaklaşımlarını incelemektedir.

1 1945 senesinden sonra Yugoslavya’da resmî olarak faaliyetine devam eden tek dinî eğitim kurumu olan Gazi Hüseyin Bey Medresesi her ne kadar “medrese” sıfatı taşısa da özellikle ilk yıllarda eğitim oldukça basite indirgenmiştir.

2 Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey* (New York: Routledge, 1998), s. 113-114, 415; Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey* (Oxford: Oxford University Press, 2002), s. 414-419.

3 Bk. İsmail Kara, “Din ile Devlet Arasında Sıkışmış Bir Kurum: Diyanet İşleri Başkanlığı”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18 (2000), s. 29-55; Amit Bein, *Ottoman Ulema, Turkish Republic: Agents of Change and Guardians of Tradition*, (California: Stanford University Press, 2011), s. 105-159.

## Osmanlı Sonrası Gelenekten Kopuş

İki dünya savaşı arası dönemde din-devlet ilişkileri ve İslâmî eğitim kurumlarının devamlılığı açısından Türkiye ve Balkanlar birbirinden farklı tecrübeler yaşamıştır. Türkiye’de Atatürk ve cumhuriyetin kurucu elitleri reformlara medreselerin kapatılması ile başlar.<sup>4</sup> 1924 senesinde ilan edilen Tevhid-i Tedrisat Kanunu bütün eğitim kurumlarını tek bir çatı altına alır, ancak süreç içerisinde İslâmî ilimler öğretimi arka plana itilir ve 1933 sonrasında yükseköğretimde Darülfünun bünyesinde açılacak bölümler arasında İlahiyat Fakültesine yer verilmez.<sup>5</sup> II. Dünya Savaş sonrası Türkiye’deki batılılaşma reformları ve ilgili kurumlar olgunlaşmaya başlamış olsa da özellikle İslâmî eğitim ve genel olarak öğretim sisteminin nasıl kurgulanacağı tartışma konusu olmaya devam eder. 1948 senesinde İmam Hatip Liselerinin yeniden açılması her ne kadar ihtiyacı karşılayacak “din adamı eksikliğine” bağlansa da bu hadisenin peşi sıra Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nin faaliyete geçirilmesi CHP yönetiminde bu meseleye daha uzun soluklu bir çözüm arayışı olduğuna işaret eder.<sup>6</sup> Türkiye’deki okullaşma ve okur-yazarlık oranı artıyorken İslâmî eğitim özelinde devletin kontrolü dışında oluşan hareketlerin<sup>7</sup> etkisi de giderek artmıştır. 1946 seçimleriyle beraber tek partili hayatın son bulması da tartışmaya daha somut siyasi bir anlam kazandırır.<sup>8</sup> 1950 sonrası Türkiye’de siyasi alternatiflerin çoğalması zamanla dinî eğitim faaliyetlerinin de çeşitlenmesine imkân tanır.

I. Dünya Savaşı sonrası Bulgaristan ve Sırp-Hırvat-Sloven Krallığı’nda kalan Müslüman toplumlar ise 1918-1930 arası dönemde kendilerine tanınan yeni haklardan ve açılan İslâmî eğitim kurumlarından faydalanma imkânına sahip olmuşlardır.<sup>9</sup> Yaklaşımlarda bu farklılıkların ortaya çıkmasında değişen sosyal hiyerarşi, demografik yapı ve siyasi güç ilişkisinin de rolü olmuştur. Sırp-Hırvat-Sloven Krallığı her ne kadar “Slav” kimliği üzerinden bir aidiyet tanımı geliştirse de aslında bünyesinde homojen olmayan bir demografik yapıyı barındırmıştır.<sup>10</sup> Anadolu’ya yaşanan yoğun göç ve savaşlar neticesinde bölgede azınlıkta kalan Müslüman ahali nüfus ve ekonomik etkinlik açısından zayıflamıştır. Osmanlı dönemi eşraf ve yönetici memur sınıf olan Müslüman kesim devlet görevlerinden neredeyse tamamen

4 Mete Tunçay, *Türkiye’de Tek-Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931)*, (Ankara: Yurt Yayınları, 1981), s. 225-226, 232-240.

5 Bein, *Ottoman Ulema*, s. 106-110.

6 Frank Tachau, “The Republican People’s Party: 1945-1980”, *Political Parties and Democracy in Turkey*, ed. Jacob Landau, Metin Hepar, (London: Routledge, 1990), s. 103-104.

7 1940 ve 50’li yıllarda Said-i Nursi ve Süleyman Hilmi Tunahan’ın öğrencileri ülke çapında faaliyet göstermeye başlamıştır.

8 Kemal Karpat, *Turkey’s Politics: The Transition to a Multi-Party System*, (New Jersey: Princeton, 1959), s. 270-293.

9 Aslında her iki Krallıkta da Osmanlı’nın çekilişinin ardından medreseler resmen kapatılmamıştır. Bulgaristan’da 1921 senesinde faaliyete başlayan Nüvvab Medresesi 20 sene içerisinde 500’e yakın mezun verir. Bk. İsmail Cambazov, *Medrestü’n-Nüvvab: Anılar, Belgeler*, (Ahmed Davudoğlu Dostluk ve Kardeşlik Vakfı, 2005), s. 172.

10 Barbara Jelavich, *History of the Balkans II*, s. 140-150; Christian Axobe Nielsen, *Making Yugoslavs: Identity in King Aleksandar’s Yugoslavia*, (Toronto, 2014), s. 8-10, 236-237.

dışlanmıştır.<sup>11</sup> Balkanlarda azınlık statüsüne düşen ilk Müslüman toplum olan Boşnaklar 1878-1918 arasında Avusturya-Macaristan idaresinde kaldıkları için bu duruma adapte olmanın yollarını aramış, kendi kimlik ve haklarını korumak için belli bir tecrübeye sahip olmuşlardır.<sup>12</sup> Boşnak Müslümanlar *Riyaset*<sup>13</sup> kurumunun çatısı altında toplanmış, Osmanlı'dan kalan kurumlarına sahip çıkmış ve bu modeli yeni haklar talep ederek Sırp-Hırvat-Sloven krallığı yönetiminde de devam ettirmeyi amaçlamışlardır. Krallık bünyesindeki diğer Müslüman azınlıklar olan Türkler ve Arnavutlar ise Balkan savaşlarına kadar Osmanlı yönetiminde yaşadıkları için 1912 sonrasında yeni bir gerçeklikle karşılaşmıştır.

Cumhuriyet Türkiye'sinin kültür dünyasında Osmanlı mirasının dışlanması ve Yugoslavya Krallığı ile doğrudan sınırın olmaması ciddi bir kopuşu beraberinde getirmiştir. Yugoslavya'da kalan Müslüman toplum ise kendi kimliğini korumak için Osmanlı kurumlarına daha ciddiyetle sahip çıkmıştır.<sup>14</sup> Yugoslavya Müslüman toplumu aynı zamanda yeni kurulan Türkiye Cumhuriyetindeki gelişmeleri de takip etmiştir. Türkiye'nin siyasi bağımsızlığa sahip olması Müslüman toplum nezdinde güven hissi oluşturan bir durum olur.<sup>15</sup> Ancak 1923 sonrası yürürlüğe konan devrimler ve Türk modernleşmesi Yugoslavya Müslüman toplumu nezdinde farklı algılar oluşturur. Batılılaşma hareketini takdir edenler kadar reformlara eleştirel yaklaşanlar da olmuştur.<sup>16</sup>

Türkiye'deki değişimler Balkanlardaki düşünce hayatını da etkilemiştir ancak eğitim kurumları açısından Yugoslavya Krallığı'nın Türkiye'ye nazaran daha zengin olduğunu söylemek mümkündür. 1918-1945 tarihleri arasında bölgenin Müslüman toplum açısından Saraybosna ile beraber merkezi kabul edilen Üsküp'te üç yeni medrese açılır. 1921 senesinde açılan Krallık yönetiminin desteklediği *Kral Aleksander Medresesi* daha modern bir eğitim taraftarıdır. Bu kuruma karşı geleneksel müfredatı savunan *Meddah Medresesi* de 1931 senesinde faaliyete başlar.<sup>17</sup> İki medrese arasındaki rekabetin dışında XVI. yüzyılda açıldıktan

11 Munavera Hadžišehović, *A Muslim Woman in Tito's Yugoslavia*, (Texas: University of Texas Press, 2003), s. 120.

12 Enes Karic, "Bosnian Muslims and Their Educational Dilemmas in the Austria Hungarian Period", *Balkanlarda İslam: Miadı Dolmayan Umut*, Cilt IV, (Tika, 2016), s. 31-55; Aydın Babuna, *Bir Ulusun Doğuşu* (İstanbul: Tarih Vakfı, 2000), s. 167-192.

13 1878'den sonra Avusturya-Macaristan yönetimine giren Bosna Hersek'de yaşayan Müslümanlar kendi dinî yaşamlarını düzenlemek ve haklarını korumak amacıyla 1882 senesinde Riyaset kurumunu ihdas etmişlerdir.

14 Muhammed Aruçi, "The Muslim Minority in Macedonia and Its Educational Institutions during the Inter-War Period", *Islam in Interwar Europe* (ed. Nathalie Clayer and Eric Germain. London: Hurst, 2008), s. 354.

15 1918 sonrasında Balkanlar'dan Türkiye'ye göçlerin sürekli olarak devam etmesi bu algının bir yansımasıdır; bk. Nurcan Baklacioğlu, *Dış politika ve göç: Yugoslavya'dan Türkiye'ye göçlerde Arnavutlar (1920-1990)*. (Derin. İstanbul. 2010); Halim Çavuşoğlu, "Yugoslavya-Makedonya Topraklarından Türkiye'ye Göçler ve Nedenleri", *Bilgi, Bahar/2007*. s. 123-154.

16 Balkanlarda iki savaş arası dönem fikrî tartışmaları için bk. Aruçi, "The Muslim Minority in Macedonia and Its Educational Institutions during the Inter-War Period", *Islam in Interwar Europe*, s. 344-361; Xavier Bougarel, "Farewell to the Ottoman Legacy: Islamic Reformism and Revivalism in Interwar Bosnia and Herzegovina", *Islam in Interwar Europe*, s. 313-348; Fikret Karcic, "The Reform and Sharia Courts and Islamic Law in Bosnia and Herzegovina, 1918-1941", *Islam in Interwar Europe*, s. 253-270; Nathalie Clayer, "Behind the veil. The reform of Islam in interwar Albania or the search for a 'modern' and 'European' Islam", *Islam in Inter-War Europe*, s.128-155.

17 Medresenin müfredatı için bk. Muhammed Ali, "Ataullah Kurtiş Efendi Yönetimindeki Meddah Medresesi", *Balkan*

sonra bir süre kapalı kalan *Gazi İsa Bey Medresesi* 1936 senesinde yeniden faaliyete başlar.<sup>18</sup> Bölgedeki medreseler bunlarla sınırlı kalmaz. Özellikle Kosova'da irili ufaklı birçok medrese faaliyet göstermeye devam eder. *Prinaz ve Sultan III. Selim* medreseleri 1930'lara kadar bölgenin merkez medreseleri olarak eğitim verir. Ali Yakup Cenkçiler'in doğup büyüdüğü Gijan şehrinde de *Atik Medresesi* faaliyet göstermiştir.<sup>19</sup> Ancak Krallık yönetimi siyasî kaygılarla 1926-1931 seneleri arasında Arnavut bölgelerindeki okulların bir kısmını kapatma ve müfredatını değiştirme yoluna gider.<sup>20</sup> Bosna Hersek'in ise medrese açısından en zengin bölge olduğunu söylemek mümkündür. 1920'lerin başında 40'a yakın medrese faaliyetine devam ederken bu sayı 1938'de 12'ye iner. Aynı dönemde *Yüksek Şeriat Okulu* Saraybosna *İlahiyat Fakültesi*'ne dönüşür.<sup>21</sup> İki savaş arası dönemde Yugoslavya Müslüman toplumunun resmî temsil makamı konumundaki Saraybosna merkezli *Riyaset* kurumunun başında *Reisü'l-Ulema* Cemaleddin Çavuşeviç görev yapar. 1897-1903 yılları arası İstanbul'da Hukuk eğitimi gören Çavuşeviç, Türkiye'deki batılılaşma reformlarının yakın bir takipçisi olmanın ötesinde Atatürk'ün bazı icraatlarına olumlu yaklaşan bir isimdir.<sup>22</sup> Hatta bu reformlar üzerine son şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi ile mektuplaşmaları olur.<sup>23</sup> İlk yıllarda Krallık yönetimi ile uyumlu bir ilişkisi olan Çavuşeviç 1930 senesinde *Riyaset* merkezinin Saraybosna'dan Belgrad'a nakledilmesi planına karşı çıkıp görevinden istifa eder.<sup>24</sup>

II. Dünya Savaşı sonrası Yugoslavya'da da yeni bir dönem başlar. Ancak Tito liderliğindeki sosyalist rejim dinî kurumların aleyhinde bir tavır alır ve Krallık döneminde İslâmî eğitim açısından yaşanan canlılık yavaş yavaş kaybolmaya başlar. Boşnak, Arnavut ve Türk kökenli olmak üzere 2 milyona yakın Müslüman'ın yaşadığı Yugoslavya'da Saraybosna'daki *Gazi Hüsrev Bey Medresesi* dışındaki bütün okullar ve İlahiyat Fakültesi kapatılır. Bayanların sokakta peçe takması yasaklanır ve Kur'an-ı Kerim öğreniminin yapıldığı mekteplere kısıtlama getirilir.<sup>25</sup> Son olarak Müslüman cemaatin en büyük gelir kaynağı olan vakıf malla-

*Araştırmaları Dergisi*, Cilt 2, Sayı 1, 2011, s. 85-106. Meddah medresesi öğrencilerinden Bekir Sadak okuldaki eğitimin Türkçe olduğunu kaydeder. Bk. Bekir Sadak. "Biz Oralarda Kalmalydık", *Hilal*, Mart 1990, s. 15.

18 Mumin Omerov, "Makedonya'da Din Eğitimi", *Balkanlarda Din Eğitimi*, (İstanbul: Ensar, 2016), s. 17.

19 Fahri Avdija ve Riad Domazeti, "Kosova'da Din Eğitimi", *Balkanlarda Din Eğitimi*, s. 41.

20 <http://medreseja.com/Kategoria/prezantim-i-shkolles/historiku-i-shkolles/> (erişim 04.02.2018). 1929 yılında yapılan değişiklikler hakkında bk. Armend Mehmeti and Memli Sh.Krasniqi, "Kosovo", *Islamic Leadership in the European Lands of the Former Ottoman and Russian*, ed: Egdūnas Račius, Antonina Zheliāzkova (Leiden: Brill, 2018), s. 150-152. Ali Yakup Cenkçiler kendi öğrencilik yıllarında Kosova'nın birçok beldesinde medreseler olduğunu kaydeder. Bk. Şeref Arslan, "Ali Yakub Hoca ile Arapça Üzerine", *Ali Yakup Cenkçiler: Hatıra Kitabı* (der. Necdet Yılmaz, İstanbul: Darülhadis, 2005), s. 32.

21 Bougarel, *Islam and Nationhood in Bosnia-Herzegovina: Surviving Empires* (London: Bloomsbury, 2018); s. 42-43; Karcic, *The Other European Muslims: A Bosnian Experience*. (CNS. Sarajevo. 2015); s. 134-135.

22 Cemaleddin Çavuşeviç İstanbul'da okuduğu yıllarda Salih Tokatlı, Hasan Hüsnü Manastırlı ve Halis Nevşehirliden ders almıştır. Bk. Aruçi, "Cemaleddin Çavuşeviç", *DİA*, XXVIII, 447-448; Mahmud Traljić, *Istaknuti Bošnjaci*, (Sarajevo: El-Kalem, 1998), s. 52-56.

23 Aruçi, "Cemaleddin Çavuşeviç", *DİA*, XXVIII, 447-448.

24 Bu görevi üstlenen eski Banja Luka müftüsü İbrahim Maglagić de İstanbul'da 5 sene eğitim almıştır. Bk. Traljić, *Istaknuti Bošnjaci*, s. 178-180.

25 Karcic. *The Other European Muslims*, s. 135-137; Nielsen, *Making Yugoslavs*, s. 8-10.



rının önemli bölümüne devlet tarafından el koyulur.<sup>26</sup> Özellikle 1950 sonrasında Yugoslavya Müslüman toplumu İslâmî eğitim açısından ciddi bir daralma yaşasa da 1960'lı yılların başından itibaren belirli haklar yeniden sağlanmış ve Tito'nun son yıllarında İlahiyat Fakültesi'nin yeniden açılmasıyla önemli bir kazanım elde edilmiştir.

### Talebeler ve Ders Metinleri

Ali Yakup Cenkçiler ve Feyzullah Hacıbayriç 1913 senesinde, yani Balkan Savaşları esnasında, dünyaya gelirler. Ali Yakup Cenkçiler Kosova'nın Gijan şehrinde yaşayan bir ulema ailesinin çocuğudur; babası Hafız Hüseyin Efendi Gijan Medresesi müdürlüğü yapmaktadır.<sup>27</sup> Krallık döneminde medreselerin açık olması sayesinde kendi şehrindeki medresede temel İslâmî eğitimini tamamlar.<sup>28</sup> Saraybosnalı esnaf bir ailenin çocuğu olan Feyzullah Hacıbayriç ise 1933 senesinde Gazi Hüsrev Bey Medresesi'nden mezun olur.<sup>29</sup> İki ismin yolları Saraybosna İlahiyat Fakültesinde kesişir.<sup>30</sup> Feyzullah Hacıbayriç, Gazi Hüsrev Bey'de öğrenciyken arkadaşı Osman Merhemic'in<sup>31</sup> babası dönemin büyük muallimlerinden Hacı Mujaga Merhemic'in talebesi olur ve İslâmî ilimler tahsiline devam etmeyi seçer. 1935 senesinde Saraybosna İlahiyat Fakültesi'ne<sup>32</sup> kaydolar.<sup>33</sup> Ali Yakup Cenkçiler ise babası ile yaptığı bir Saraybosna seyahatinde tanıştığı yine dönemin önemli muallimlerinden Şakir Mesihoviç'in yönlendirmesiyle 1931 senesinde Saraybosna İlahiyat Fakültesi'ne gelir.<sup>34</sup> Ancak her iki isim de İlahiyat eğitimini bitiremez. Ali Yakup Cenkçiler babasının vefatı nedeniyle 3 yıl süren eğitimine ara vermek zorunda kalır. Feyzullah Hacıbayriç ise öğretmenlik görevine başlar ve başka meşguliyetlerin de artmasıyla tahsilini tamamlayamaz.<sup>35</sup>

26 Karcic, *The Other European Muslims*, s. 135-137.

27 Halit Eren, "Ali Yakup Hocaefendi ile Geçmişe Bir Yolculuk", *Ali Yakup Cenkçiler*, s. 15-17. Ali Yakup Cenkçiler kasabalarında 13 odalı 80 öğrencili bir medrese olduğunu belirtir. Kayıtlara göre bu medresenin Gijan'daki Atik Medresesi olduğu ihtimali kuvvetlidir.

28 Medresede kuvvetli bir Arapça ve hıfz eğitimi aldığını anlatan Ali Yakup Cenkçiler, okuldaki hocalar arasında silsileye göre öğretim verildiğini ve sistemin verimli olduğunu belirtmektedir. Bk. Eren, "Ali Yakup Hocaefendi ile Geçmişe Bir Yolculuk", *Ali Yakup Cenkçiler*, s.15-17. Necdet Yılmaz Cenkçiler'in Meddah Medresesi'ne de gittiğini ve burada belagat, Türk edebiyatı ve diğer İslâmî ilimleri okuduğunu not eder. Bk. Necdet Yılmaz, "Ali Yakup Hocaefendi", *Ali Yakup Cenkçiler*, s. 154.

29 Mahmud Traljic, "Feyzullah Hacıbayriç", *DİA*, XIV, 499-500.

30 Yakın dönemde Saraybosna'da okuyan iki ismin birbirleriyle tanışıp tanışmadıklarını bilmiyoruz.

31 Osman Merhemic Ali Yakup Cenkçilerin Mısır'da arkadaşı olacaktır. Bk. Ertuğrul, Düzdağ, *Üstad Ali Ulvi Kurucu Hatıralar I* (İstanbul: Kaynak, 2012), s. 322.

32 Bu tarihte henüz Şeriat Yüksek Okulu olarak faaliyet göstermektedir.

33 Samir Beglerovic, "Nekoliko karakerističnih učenja rahmetli hadži šejha Fejzulaha-efendije Hadžibajrića: povodom dvadeset i pet godina od preseljenja na ahiret"; (<http://www.znaci.com/tekstovi/nekoliko-karakeristicnih-ucenja-rahmetli-hadzi-sejha-fejzulaha-efendije-hadzibajrica>) (Erişim, Nisan 2017)

34 Eren, "Ali Yakup Hocaefendi ile Geçmişe Bir Yolculuk", *Ali Yakup Cenkçiler*, s. 15-17.

35 Beglerovic, "Nekoliko karakerističnih učenja rahmetli hadži šejha Fejzulaha-efendije Hadžibajrića"; (<http://www.znaci.com/tekstovi/nekoliko-karakeristicnih-ucenja-rahmetli-hadzi-sejha-fejzulaha-efendije-hadzibajrica>) (Erişim, Nisan 2017)

İki sene Batı Trakya'da imamlık yaptıktan sonra maceralı bir yolculuk neticesinde Mısır'a ulaşan Ali Yakup Cenkçiler, 1936 senesinde El-Ezher Üniversitesi'nde öğrenime başlar.<sup>36</sup> Aynı dönemde kendisiyle beraber Ezher'de okuyan Türk ve Rumeli kökenli öğrencilerle beraber okulun yanında Mustafa Sabri Efendi, Zahid Kevserî, Hasan el-Benna'nın derslerinde bulunur.<sup>37</sup> Feyzullah Hacıbayriç ise 1935 senesinde Kosova Vuçitırn'da ziyaret ettiği Şeyh Selim Sami Efendi vesilesiyle Kadirî tarikatına intisap eder. Bu aşamadan sonra Feyzullah Hacıbayriç'in hayatında Hacı Mujaga Merhemic önemli bir yere sahip olur. Saraybosna'nın önde gelen muallimlerinden olan Mujaga Merhemic hem kendi açtığı medresede talebe okutmuş hem de evinde düzenli olarak *Mesnevî* dersleri yapmıştır.<sup>38</sup> Hacıbayriç Şeyh Selim Sami'den sonra Mujaga Merhemic'in *Mesnevî* okumalarına katılır ve kendisi de medrese hocalığı görevine başlar. Mehmet Handzic, Kasım Dobrudca ve Muhammed Tufa gibi hocaların derslerine katılır.<sup>39</sup> Uzun süre talebesi olduğu Ahmed Burek Efendi'den 1944 senesinde İslâmî ilimler alanında icazet alır.<sup>40</sup>

İkinci Dünya Savaşı sonrası ise her iki ismin de uzun yıllar sürecek olan kütüphane görevleri başlar: Ali Yakup Cenkçiler 1946 senesinde Kahire Üniversitesi Merkez Kütüphanesi'ne, Feyzullah Hacıbayriç de 1947 senesinde Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi'ne memur olarak atanırlar.<sup>41</sup> Feyzullah Hacıbayriç kütüphane görevlisiyken Doğu dilleri ve özellikle Türkçe'ye olan ilgisi sebebiyle Saraybosna Üniversitesi Şarkiyat bölümüne kaydolur. Kütüphanede yazma eserlerle meşgul olması onun klasik metinlere olan aşinalığını arttırmıştır.<sup>42</sup> Mısır'da ise 1952 "Hür Subaylar" darbesiyle askeri yönetim başlar, 1954 senesinde de Nasır devlet başkanlığına gelir. Türkiye'ye olan sevgisi, Mısır'daki siyasî durumun değişimiyle beraber ders gördüğü hocaların vefatı Ali Yakup Cenkçiler'in Mısır'dan ayrılma kararını

36 Eren, "Ali Yakub Hocaefendi ile Geçmişe Bir Yolculuk", *Ali Yakup Cenkçiler*, s.15-17.

37 Ahmet Turan Arslan, "Ali Yakub Efendi Hocamız Hakkında Kırık-Dökük Birkaç Söz", *Ali Yakup Cenkçiler*, s. 61-63; Serhan Tayşi, "Merhum ve Muhterem Ali Yakub Hocaefendi", *Ali Yakup Cenkçiler* s. 133-135.

Osmanlı son dönem âlimlerinden Mustafa Sabri Efendi şeyhülislamlık vazifesini de yürütmüştür. Mustafa Kemal Atatürk yönetimi ile ters düşmesi sonucunda Türkiye'yi terk etmek zorunda kalmış ve Mısır'a yerleşmiştir. Zahid Kevserî de önde gelen son dönem Osmanlı âlimleri arasında yer alır. Cumhuriyet'in kuruluşunun ardından Mustafa Sabri Efendi gibi Mısır'a yerleşme kararı alır. Hasan el-Benna ise Mısır'da Müslüman Kardeşler hareketinin kurucusudur. 1930 ve 1940'lı yıllarda verdiği sohbetler ile ön plana çıkmıştır.

38 Şejh Feyzullah ef. Hadžibajrić, "Merhum Hadži Mujaga Merhemić (1877-1959) – Čuvar Ruzine Vaze", *Behar*: no: 116, 2013, s. 14-17. Hacı Mujaga Merhemic Avusturya-Macaristan döneminde Bosna-Hersek'te uyguladığı medrese eğitimi modeli ile Osmanlı geleneğini devam ettirmiştir. Yugoslavya döneminin önde gelen Boşnak ulemasından birçoğu Merhemic medresesinde okumuştur. Bk. Sejad Mekic, *A Muslim Reformist in Communist Yugoslavia: The Life and Thought of Husein Dozo*. (London: Routledge, 2016), s. 49; Feyzullah Hacıbayriç de kendi dersleri özelinde içerik ve usul açısından Mujaga Merhemic'den olarak etkilenmiştir.

39 Traljić, *Istaknuti Bošnjaci*, s. 90-94.

40 Ahmet Burek Efendi de İstanbul'da okumuştur. Salih Denizli'nin talebeliğini yapar. Bk. Traljić, *Istaknuti Bošnjaci*, s. 30.

41 Traljić, *Istaknuti Bošnjaci*, s. 90-94; Eren, "Ali Yakub Hocaefendi ile Geçmişe Bir Yolculuk", *Ali Yakup Cenkçiler*, s. 20.

42 Beglerovic, "Nekoliko karakterističnih učenja rahmetli hadži šejha Fejzulaha-efendije Hadžibajrića"; (<http://www.znaci.com/tekstovi/nekoliko-karakteristicnih-ucenja-rahmetli-hadzi-sejha-fejzulaha-efendije-hadzibajrica>) (Erişim, Nisan 2017). Ali Yakup Cenkçiler de kütüphanede geçirdiği zaman zarfında eski metinlere olan aşinalığının çok ilerlediğini not eder.

hazırlar.<sup>43</sup> 1957 senesinde Mısır'ın Türkiye'deki konsolosluğunda açılan bir vazifeye başvurur ve Türkiye'ye gelir. Aslında 1956 sonrası Yugoslavyadan da Türkiye'ye göçler başlamıştır ve 1956-1970 yılları arasında 200.000'in üzerinde Arnavut, Türk ve Boşnak Türkiye'ye göç etmiştir.<sup>44</sup> Bu süreçte Ali Yakup Cenkçiler'in Kosovadaki yakınlarından da Türkiye'ye göç edenler olması muhtemeldir.

Ali Yakup Cenkçiler 1957 senesinde Türkiye'ye geldikten sonra kendine bir yer bulmakta güçlük çeker ve Ankara'daki Mısır konsolosluğundaki görevine devam eder.<sup>45</sup> 27 Mayıs sonrası dönemin özel şartları, İslâmî eğitim veren kurumların az sayıda oluşu ve Ezher diplomasının Türkiye'de denkliğinin olmaması şartları zorlaştırıcı unsurlardır. İstanbul'a gelme kararı verir ancak başka bir iş imkânı bulamadığı için özel bir şirketin muhasebe görevlisi olarak çalışır ve uzun yıllar aynı işine devam eder.<sup>46</sup> İlk yıllarında İstanbul'da yanında kaldığı Abdurrahman Gürses Hoca'nın yardımlarıyla 1960'lı yılların başında Fatih'e taşınan Ali Yakup Cenkçiler bu zamandan sonra derslerini Fatih semtinde, özellikle hafta sonları ve mesai saati sonrasında yapar. Bu dönemde Fatih eğitilmiş nüfusun çok olduğu ve İstanbul'a okumaya gelen üniversite öğrencilerinin yaşadığı bir semttir. Öncelikle Fatih Camii'nde Gazzali'nin *İhyau ulûmi'd-din* kitabını okutmaya başlar ve bir süre sonra derslerine Fatih Emir Buhari Camii'nde devam eder.<sup>47</sup> Yazılı hatıratlardan anlaşıldığı kadarıyla Ali Yakup Cenkçiler *İhya* ile Mısır yıllarında tanışmıştır ancak orada *İhya* üzerine özel olarak ders alıp almadığına dair bilgi yoktur. Ali Yakup Cenkçiler'in 20 seneye yakın bir süre devamlı olarak özellikle *İhya* okutmak istemesi bilinçli bir tercihtir.<sup>48</sup> Cumhuriyet dönemi Türkiye'sinde henüz tercümesi yapılmamış olan *İhya* İmam-Hatip ve İslâm Enstitüleri müfredatında da yer almamaktadır.<sup>49</sup> Kendisi Gazzâlî ve *İhya*'ya olan ilgisini şu şekilde tanımlar:

“...Gazzâlî bana tesir eden üç kimseden biri. Kitap ve Sünnet'e dayanarak insanı gayet güzel anlatmış, insanın evsafını, neden mürekkebe olduğunu, Hakk'a nasıl vasil olacağını. *İhya* ile çok uğraştım. Daha gençliğimde, Mısır'da ilgileniyordum. Türkiye'de muhasebe işinde çalışırken geceleri gelen talebeleri okutuyordum. 15 sene camide, Emir Buhari'de *İhya* okuttum. Gelen talebelerin adını bile bilmiyorum. Bazen sokakta rastlıyoruz, halimi hatırlamı soruyorlar...”

43 İsmail Lütfü Çakan, Mustafa Eriş, Ahmet Maraşlı, Abdullah Sert, Hasan Kamil Yılmaz, “Ali Yakup Hocanın Dünyası”, *Ali Yakup Cenkçiler*, s. 38-42.

44 Baklacioğlu, *Dış Politika ve Göç*, s. 409; Safet Bandzovic, *I Turska*. (Amos. Sarajevo. 2014), s. 536-538.

45 “Emin Saraç Hocaefendi ile ‘Ali Yakub Abisi’ Üzerine”, *Ali Yakup Cenkçiler*, s. 51.

46 Mustafa Ballı, “İlmin Meçhul Askeri Ali Yakub Hoca”, *Ali Yakup Cenkçiler*, s. 73-75.

47 Mahmut Kaya kendisinin *İhya* derslerine 15 sene katıldığını belirtir. Bk. “Ali Yakub Hoca'yı Anarken”, s. 95-98; Arslan, “Ali Yakub Efendi Hocamız Hakkında Kırık-Dökük Birkaç Söz”, *Ali Yakup Cenkçiler*, s. 61-63; İsmail Erünsal *Mülakat*, Ekim 2018, İstanbul; Ali Yakup Cenkçiler bu derslerden herhangi bir ücret almamıştır.

48 İsmail Lütfü Çakan, Mustafa Eriş, Ahmet Maraşlı, Abdullah Sert, Hasan Kamil Yılmaz, “Ali Yakup Hocanın Dünyası”, *Ali Yakup Cenkçiler*, s. 38-42.

49 *İhya*'nın ilk tercümesi 1975 senesinde telif edilirken çalışmaya nezaret eden Ahmed Davudoğlu da bir başka göçmen kökenli âlim olup Nüvvab Medresesi müderrisleri arasında yer alır. Mısır'da Ali Yakup Cenkçiler ile beraber bulunmuşlardır ve arkadaşlıkları İstanbul'da devam eder. Bk. Cambazov, *Medresetü'n-Nüvvab*, s. 145; “Emin Saraç Hocaefendi İle ‘Ali Yakub Abisi’ Üzerine”, s. 56.

Ali Yakup Cenkçiler *İhya* dışında yine Gazzâlî'nin *Ey Oğul* ve Mâverdi'nin *Edebü'd-dünya ve'd-dîn* adlı eserlerini de okutmuştur.<sup>50</sup>

1960 ve 70'li yıllarda Ali Yakup Cenkçiler'in derslerinin katılımcıları sadece İslâmî ilim öğrencileri değil beşerî, sosyal ve mühendislik ilimleriyle uğraşan Cumhuriyet döneminin ilk nesli diyebileceğimiz genç-orta yaşlı talebelerdir. Derslerini farklı camilerde, evlerde ve hatta kendi evinde yapması bu halklardaki talebe profilini farklılaştırır.<sup>51</sup> Mesela 1970'li yıllarda Kocamustafapaşada yaptığı derslere İsmail Erünsal, Halit Zevalsiz, Ahmet Turan Aslan, Necdet Yılmaz, Yusuf Çağlayan gibi İslâmî ve beşerî ilimler talebeleri katılır. Mahmud Kaya, Ali Rıza Temel, Serhan Tayşi, Emin Saraç gibi önemli ilim adamları da Ali Yakup Cenkçiler'in talebesi olur.<sup>52</sup> 1980'li yıllarda hanım öğrencilerine yönelik başladığı dersleri de yine benzer öğrenci kesimine hitap eder.<sup>53</sup> Derslerine katılan öğrencilerin birçoğu zaman içinde İlahiyat Fakülteleri, Kur'an Kursları ve Edebiyat, Tarih Fakülteleri gibi kurumlarda görev yapacak olan insanlardır.

Aynı dönemlerde ders okutmaya başlayan Feyzullah Hacıbayriç dönemin diğer Boşnak âlimlerinin aksine İstanbul'a sık sık gelerek Türkiye'deki âlimlerle tanışıp görüşür.<sup>54</sup> 1965 senesinde İstanbul'a yaptığı bir ziyaret esnasında Kasımpaşadaki Kadiri-Rufaî Dergâhı Şeyhi Muhyiddin Fenârî'den Kadirîlik icazeti alır.<sup>55</sup> Daha sonra Bağdat'a geçip orada da Kadiri hilafetnâmesi alır. Hacı Mujaga Merhemec'in vefatından sonra Saraybosna'da Müslüman nüfusun ağırlıklı yaşadığı Starigrad semtindeki Sinanova tekkesinde akşamları *Mesnevî* derslerine<sup>56</sup> başlayan Feyzullah Hacıbayriç'in derslerine tekke mensuplarının dışında geniş bir katılım olur. Sulejmana Henry Savage, Muniba Bektić, Amira Orman, Hikmeta Misirlić, Sedada Halilagić, Saliha Halilagić, Nedžada Biću, Ramiza Hamzić ve Rifata Maglić gibi isimler onun talebesi olurlar.<sup>57</sup> *Mesnevî* dışında özellikle Miraciye okutur ve Gazi Hüsrev Bey Camii'nde bazı dersler verir. Aynı zamanda Çokacı Hacı Süleyman ve Küçük Çatib camilerinde imamlık görevi yapar ve Gazi Hüsrev Bey Camii'nde düzenli cüzhanlık vazifesini yürütür<sup>58</sup> Feyzullah Hacıbayriç İslâm Birliği'nin çıkardığı *Glasnik* dergisinde de uzun yıllar boyunca

50 Arslan, "Ali Yakub Efendi Hocamız Hakkında Kırık-Dökük Birkaç Söz", *Ali Yakup Cenkçiler*, s. 61-63. Cenkçiler bu kitapların yanında Ali Cârîm ve Mustafa Emin'in *el-Belâgatü'l-Vâzıha* adlı eserini okutmuş, Muhammed Kutub'un *20. Asrın Cahiliyeti* adlı kitabını da Türkçeye çevirmiştir. Bk. İsmail Erünsal *Mülakat*.

51 Camii odasında başlayan ders zamanla Hırka-ı Şerif'te Mustafa Çıtlak'ın evinde devam eder. Bk. İsmail Erünsal, *Mülakat*.

52 Bk. *Ali Yakup Cenkçiler*, s. 49, 95, 133, 139, 163.

53 "Emin Saraç Hocaefendi ile "Ali Yakub Abisi" Üzerine", *Ali Yakup Cenkçiler*, s. 51.

54 Bk. *Glasnik*, 1964, 1965, 1966. Bu ziyaretler esnasında Feyzullah Hacıbayriç ile Ali Yakup Cenkçiler'in görüşüp görüşmedikleri hakkında bilgiye sahip değiliz.

55 Trajlić, *Istaknuti Bošnjaci*, s. 90-94.

56 *Mesnevî* derslerini 1959 senesinde kadar Mujaga Merhemec yürütmüştür. XX. Yüzyılda Bosna'daki *Mesnevî* geleneğini devam ettirenler arasında Cemaleddin Çavuşeviç de yer almaktadır. Bk. "Mesnevîhâni u Sarajevu u posljednjih 100 godina", s. 8-12; Feyzullah Hadzibajric, "Merhum Mujaga Merhemec 1877-1959", s. 13-21.

57 Edin İmamovic, *Mülakat*, Aralık 2017

58 Trajlić, *Istaknuti Bošnjaci*, s. 90-94.

düzenli yazı yazmış ve bu yazılarında tasavvuf kültürüne dair temel esasları tanıtmıştır.<sup>59</sup> Verdiği *Mesnevî* dersleri her ne kadar Saraybosna özelinde devam etse de zaman zaman Kosova ve Makedonya'ya yaptığı ziyaretlerde de sohbetler verir.<sup>60</sup> 1945 sonrası Yugoslavya Müslüman toplumu arasında hatırı sayılır bir nüfus şehir merkezlerinde yaşamaya devam etmiştir. Üsküp, Saraybosna, Prizren, Yeni Pazar, Mostar, Köprülü ve İştıp<sup>61</sup> gibi önemli merkezlerde bulunan Müslüman toplum, sosyalist yönetimin kültür politikasının dönüştürücü gücüne rağmen Osmanlı'dan kalan İslâmî gelenekleri korumaya gayret eder.<sup>62</sup>

Hacıbayriç ve Cenkçiler'in seküler kültür politikalarının tamamen hâkim olduğu bir dönemde *İhya* ve *Mesnevî*'yi seçerek geniş kitlelerin din ile bağ kurmasına imkân tanıdıklarını söylemek mümkündür. *Mesnevî* ve *İhya* klasik medrese veya İmam Hatip/İlahiyat müfredatında yer alan eserler değildir. Her iki kitabın Boşnakça'ya tercüme edilmeleri 1970'li tarihlerde gerçekleşmiş; Feyzullah Hacıbayriç *Mesnevî*'yi tercüme ederken Prof. Sacir Sciric ile birlikte *İhya*'nın da tercümesine başlamıştır.<sup>63</sup> Yine *Mesnevî* modern Türkçeye Hasan Ali Yücel döneminde çevrilmiş, *İhya*'nın tercümesi de 1975 senesinde tamamlanmıştır. Hacıbayriç ve Cenkçiler'in bu tercihleri XX. yüzyılın ikinci yarısında iki esere önemli bir okuyucu kitlesi kazandırmıştır.

Buna ek olarak, derslerde okunan metinler hoca ile talebesi arasındaki meşruiyet ilişkisinin temel dayanağını oluşturmuştur. Dersler bir medrese veya yüksekokul şemsiyesi altında yapılmasa da seçilen metin; hoca ve talebenin, kısıtlı koşullar altında, İslâmî terbiye geleneğiyle olan bağını kuvvetlendirmiştir.<sup>64</sup> Böylece, talebeler arasında disiplin, aidiyet ve özgüven hissiyatlarının geliştiğini söylemek mümkündür. Bu özgüven ve disiplinin daha sonraki on yıllarda gelişecek olan kurumsallaşmanın temelini oluşturduğu düşünülebilir.

Metnin sağladığı meşruiyet sadece İslâmî ilim talebeleri arasında değil farklı kesimleri içine alan geniş bir sosyal yelpazede karşılık bulmuştur. 1950 sonrası ciddi bir şehirleşme ve okullaşma süreci yaşanan Türkiye ve Yugoslavya'da 30 sene boyunca yaklaşık 6 milyon insan kırsal bölgelerden şehre göç etmiştir.<sup>65</sup> Ancak İstanbul ve Saraybosna gibi büyüyen metropollerde yeni oluşmaya başlayan akademisyen, entelektüel, esnaf ve bürokrat sınıfının aldığı modern eğitimin seviyesi yükselirken geleneksel İslâmî metinler ile ilişki kurabilecekleri

59 Hacıbayriç Glasnik'deki yazılarında Yugoslav Müslümanların Hac seyahatlerini ve kendisinin diğer Müslüman ülkelere yaptığı ziyaretleri de işlemiştir.

60 Mehdi Yveysi, Mülakat, Haziran 2017

61 1952-1970 dönemi göçlerinde Makedonya ve Kosova bölgelerindeki şehirli Müslüman nüfusun hatırı sayılır bir oranı Türkiye'ye göç etmiştir.

62 Hadzisehovic, *A Muslim Woman in Tito's Yugoslavia*, s. 47, 64.

63 Edin İmamovic, Mülakat, Aralık 2017.

64 Brinkley Messick erken Müslüman toplumlarda metinsel otoritenin gücüne dikkat çeker. Bk. Brinkley Messick, *The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society*, (California: University of California Press, 1993).

65 John Lampe, *Yugoslavia as History: Twice There Was a Country* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), s. 294-295, 332-33; TUIK İstatistik Göstergeleri, (Ankara: TUIK, 2012), s. 8-9; Kemal Karpat, *Social Change and Politics in Turkey: A Structural-Historical Analysis*, (Leiden: Brill, 1973), s. 191.

eğitim kurumlarının sayısı çok kısıtlı kalmıştır.<sup>66</sup> Nitekim Ali Yakup Cenkçiler ve Feyzullah Hacıbayriç'in derslerindeki talebeler arasında sadece İmam-Hatip Okulu ve İlahiyat Fakültesi öğrencileri değil toplumun diğer kesimlerden bireyler de yer almıştır.<sup>67</sup> Ali Yakup Cenkçiler ve Feyzullah Hacıbayriç'in uyguladıkları bu usûl, her iki ülkedeki sosyal dönüşüm sürecinde geniş bir kesimin İslâmî gelenek ile bağlantısını sağlama işlevi görmüştür.

### Devlet ile Gelenek Arasında

Gerek Türkiye'deki hükümetler ve bürokrasi, gerekse Yugoslavya'daki sosyalist rejim İslâmî eğitim araçlarını kontrol altında tutup dönüştürmeyi hedeflemiştir. Yönetici elitler Kemalizm ve sosyalizmi baskın öğe olarak öne çıkarma eğilimi içindeyken bunların İslam ile uyumlu bir şekilde sunulması için ilgili kişilerle temas arayışına girmişlerdir.<sup>68</sup> 1942-1947 arasında Diyanet İşleri Başkanlığı yapan Şerafettin Yaltkaya ile 1947-1957 yılları arasında Yugoslavya *Reisül-Ulema* görevinde bulunan İbrahim Fejic bu ilişki tarzını yansıtan iki din adamıdır. Akıl ve İslam ilişkisi, kılık-kıyafet değişiklikleri, din adamlarının yeterli eğitime sahip olmaması gibi temel meselelerde siyasi elitlerin yönelimlerini olumlu bulup desteklemişlerdir.<sup>69</sup>

Bu esnada temel kaynakların yeniden yorumlanması ve kurumların revize edilmesi doğal bir süreç olarak devam etmiştir. Ancak yukarıdan aşağıya işleyen bu değişim modeli iki devlet aygıtının da nüfuz edemediği halkalarda bir direnç oluşturmuştur.<sup>70</sup> Feyzullah Hacıbayriç ve Ali Yakup Cenkçiler resmî kurumlar tarafından yetkilendirilmeden, devlet okullarında verilen içeriğin dışında, geleneksel öğretilere bağlı ders okutmuşlardır. Her iki ismin de sistemin içine girmeden, ancak belirlediği sınırları da çiğnemen ve çatışmaya girmeden faaliyetlerini devam ettirdiklerini söylemek mümkündür.

Feyzullah Hacıbayriç zaman zaman *Riyaset* bünyesinde görev olsa da ilk yıllarda Tito rejimiyle ciddi sıkıntılar yaşamıştır. II. Dünya Savaşı'ndan sonra iki kere tutuklanmış ve

66 Bougranel'e göre 1928 senesinde sadece Bosna'da faaliyet gösteren 700'e yakın mektep vardır. Bk. Bougranel, *Islam and Nationhood*; s. 42-43. Bediüzzaman Said-i Nursi ve Nur hareketini incelediği çalışmasında Şerif Mardin Risale-i Nur metinlerinin yeni oluşan şehirli kesime yönelik olduğuna dikkat çekmiştir. Bk. Şerif Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediüzzaman Said Nursi*, (New York: New York State University Press, 1989), s. 14. Bir diğer araştırmasında da yaygın eğitim, profesyonelleşme ve demokrasinin bireyler arasında bu çeşit halkalar oluşturmalarına olanak tanıdığını not eder. Şerif Mardin, *Religion, Society, and Modernity in Turkey*, New York: Syracuse University Press, 2006, s. 240.

67 Halit Zevalisiz, "Ali Yakup Cenkçiler (1913-1988)", *Ali Yakup Cenkçiler*, s. 163-167. Feyzullah Hacıbayriç aynı zamanda Boşnakça ilk İlmihal kaleme almış ve bu çalışma ile özellikle Yugoslavya Müslüman toplumunun eğitimi kesimine hitap edebilmiştir.

68 Kara, "Din ile Devlet Arasında Sıkışmış Bir Kurum", s. 46-48; Bein, *Ottoman Ulema*, s. 109-122.

69 Bein, *Ottoman Ulema*, s. 109-110. Ancak Diyanet işleri başkanları arasında kültür reformlarına karşı Ahmet Hamdi Akseki gibi revizyonist yaklaşan isimler de olmuştur. Bk. İsmail Kara, *Şeyh Efendi'nin Rüyasındaki Türkiye*, (İstanbul: Dergâh, 2015), s. 30-37.

70 Amit Bein bu durumun devletin kontrol alanında olmayan "kayıt dışı" çalışmalarını kolaylaştırdığını not eder. Bk. Bein, *Ottoman Ulema*, s. 156.

hapse konulmuştur. Bunlara ilaveten 1953-1957 yılları arasında İslam Birliği tarafından takibata uğramıştır.<sup>71</sup> Tito Müslüman toplumu homojenize etme gayretiyle hem İslam Birliği'ni kullanmak istemiş hem de İslam Birliği dışında yapılacak faaliyetlere set çekmeye çalışmıştır.<sup>72</sup> Ancak özellikle Yugoslavya'nın Bağlantısızlar Hareketi aracılığıyla Müslüman ülkelerle ilişkisinin gelişmesi, ardından iç politik dengelerin değişmesi ile birlikte rejimin katı tutumunda genel bir yumuşama başlamıştır.<sup>73</sup> Bu aşamadan sonra Feyzullah Hacıbayriç üzerindeki baskı da hafiflemiştir.<sup>74</sup> Hacıbayriç her ne kadar *Riyaset*'in genel çizgisinin dışında da kalsa kurumun farklı birimleri ile temasını sürdürür. Sonraki yıllarda Gazi Hüsrev Bey'deki kütüphanecilik görevinin yanında kısa bir süre din dersleri müfettişliği görevi yapar.<sup>75</sup> Hacıbayriç'in İslam Birliği'nde üst düzey bir görev almaması, Medrese ve İlahiyat Fakültesi'nde sürekli ders vermemesine rağmen *Riyaset* ile bağıntı kurması, kendi faaliyetleri ile devlet kurumları arasındaki dengeye dikkat etmeye çalıştığı'nın bir göstergesidir.

Türkiye'de ise Demokrat Parti yönetimi ile başlayan göreceli yumuşama kurumsallaşma açısından yavaş ilerlemiş ve kurumsal açılımların sürdürülmesinde ehliyet sahibi insan kaynağı açısından zorluk yaşanmıştır.<sup>76</sup> Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi kurulma aşamasındayken yurtdışından gelen hocalara başvurulmak zorunda kalınmıştır. Okulun kurucu kadrosu içerisinde Muhammed Hamidullah, Anne Marie Schimmel, Muhammed Tanci ve Bosnalı bir muallim olan Tayyib Okic yer alır. Demokrat Parti döneminde de yönetici elitlerin Kemalist reformların çizdiği çerçevenin dışına çıkması kolay olmamış, 27 Mayıs sonrası "Kemalist devrimlerin restorasyonu" söylemi bu hassasiyeti daha da arttırmıştır. Bu atmosferde bir Ezher mezunu olarak Türkiye'ye yerleşen Ali Yakup

71 Beglerovic, "Fejzulah efendija Hadžibajrić – njegov život i borba za povratak tekija u okrilje Islamske zajednice"

72 *Riyaset* Boşnaklar için millî bir otonomi temsil etse de Türk ve Arnavut kökenli Müslümanlar için aynı anlamı taşıdığı söylenemezdi. Nitekim Arnavut Müslümanlar Yugoslavya Müslüman toplumunun önemli bir kısmını oluştursalar da görev yapan *Reisü'l-Ulemalar* arasında hiç bir Arnavut olmamıştır. Aynı şekilde Yugoslavya'da hatırı sayılır bir Türk nüfus yaşıyordu ve Müslümanlar arasında Türkçe yaygın bir dildi. Türkler de *Riyaset* bünyesinde üst düzey görev almamışlardı. Bk. Aydın Babuna "Bosnian Muslims During the Cold War", *Religion and the Cold War: A Global Perspective* ed Philip Emil Muehlenbeck, (Vanderbilt, Teenece, 2012), s. 184, 191-192.

73 1955 senesinden sonra Tito ile Nasır arasındaki yakınlaşma Yugoslavya Müslüman toplumunu etkiler. Her yıl Yugoslavya'dan belli sayıda öğrenci Ezher'de okumak için burslu olarak Mısır'a kabul edilir. Bk. Karcic, "Bosnian Cultural Communication with the Muslim East", s. 206-208. Ali Yakup Cenkçiler de Mısır'da bulunduğu yıllarda eğitim amaçlı Yugoslavya'dan gelen öğrencilerle tanışmıştır. Bk. Düzdağ. *Üstad Ali Ulvi Kurucu Hatıralar I*, s. 320-323

74 Ancak Feyzullah Hacıbayriç sonraki yıllarda da Yugoslavya devleti tarafından zaman zaman sorgulanmış veya bazı meseleler hakkında kendisinin görüşüne başvurulmuştur. Bk. Feyzullah Hacıbayriç'in Oğlu ile Mülakat, Mayıs 2017.

75 Beglerovic, "Fejzulah efendija Hadžibajrić", s. 182.

76 10 senelik Demokrat Parti iktidarında 19 İmam Hatip Lisesi açılmıştır. Bk. Atiye Emiroğlu, Necmi Uyanık, "Demokrat Parti Dönemi Din Eğitimi Bağlamında İmam Hatip Okulları", *Tarihin Peşinde*, 2017, Sayı:18, s. 64-66. Detaylı veriler için bk. Mustafa Öcal, "Kuruluşundan Günümüze İmam – Hatip Liseleri", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, sayı 6, İstanbul, 1999, s. 226-23. Bunun dışında Demokrat Parti döneminde 1 Yüksek İslam Enstitüsü açılmış, 1970'e kadar bu sayı 5'e çıkmıştır. Bk. Mustafa Öcal, "Yüksek İslam Enstitüsü", *DİA*, XLIV, 49.

Cenkçiler 1970'lerin ortalarına kadar devlet kurumlarında görev alamamıştır.<sup>77</sup> Ancak zaman içinde Türkiye'nin parçalı siyasî yapısının getirdiği göreceli rahatlama, Ali Yakup Cenkçiler'e de devlet kurumlarında bazı fırsatlar sunulmasını sağlamıştır. Kendisine yapılan ilk görev teklifi 1975 sonrası kurulan Milliyetçi Cephe döneminde olur. Dönemin Diyanet İşleri Başkanı Tayyar Altıkulaç, Ali Yakup Cenkçiler'i Haseki Yüksek İhtisas Merkezi'ne müderris olarak görev yapmaya bir süre uğraştıktan sonra ikna eder.<sup>78</sup> Ancak Ali Yakup Cenkçiler Haseki bünyesi ile uyum sağlamakta zorluk yaşar ve kısa süre sonra görevinden ayrılır.<sup>79</sup> Haseki'den istifa ettikten sonra kendi özel derslerine devam eden Ali Yakup Cenkçiler bir daha devlet kurumunda resmi vazife almaz.

Feyzullah Hacıbayriç ve Ali Yakup Cenkçiler'in devlet tarafından resmen tanınmasalar da faaliyetlerine devam eden tasavvufî tarikatlar ile de ilişkileri güçlü olmuştur. Türkiye'de tekkeler 1924'de kapatılmış, Yugoslavya da ise tarikatlar 1952 senesinde yasaklanmıştır.<sup>80</sup> Diyanet ve Riyaset kurumsal olarak tekkeleri tanımasalar da Nakşibendilik, Kadirilik ve Mevlevilik gibi tarikatlar varlıklarını devam ettirmişlerdir. Kendisi Mevlevî ve Kadirî tarikatından icazetli bir isim olan Feyzullah Hacıbayriç Cemal Sehu, Fadıl Efendi Sokolovic, Abdullah Efendi Focak ve Halid Salihagic gibi dönemin Yugoslavya'daki diğer mutasavvıfları ile görüşmelerinde tarikatların İslam Birliği tarafından tanınmasını gündeme getirmiştir. Bu çabalar 1977 senesinde sonuç vermiş ve tarikatlar Yugoslavya Riyaseti tarafından resmen tanınmıştır.<sup>81</sup> Ali Yakup Cenkçiler ise İstanbul'daki Nakşibendî mutasavvıflardan Mehmed Zahid Kotku ve Mahmud Sami Ramazanoğlu ile yakın bir ünsiyet kurmuş ve sık sık derslerine katılmıştır.<sup>82</sup> Ali Yakup Cenkçiler ve Feyzullah Hacıbayriç aşına oldukları geleneksel öğreti ve terbiye usullerini yine resmî bir çatı dışında tecrübe etme imkânı bulmuşlardır.

## Sonuç

Türkiye ve Yugoslavya'daki kültür reformlarının “medrese karşıtı” söylemi medreselerin sürekli olarak modern kurumlarla karşılaştırılmasını da beraberinde getirmiştir. Ancak bu tartışmanın içerik ve form açısından keskin bir karşıtlık içermediğini söylemek

77 Kendisine Süleymaniye Kütüphanesinde bir görev tahsis edilmesi düşünülmüş ancak bu plan gerçekleşmemiştir.

78 Osman Öztürk, “Hocam Ali Yakub Efendi”, *Ali Yakup Cenkçiler*, s. 122-123.

79 Ali Yakup Cenkçiler Haseki'de Tefsir ve Arap Edebiyatı derslerini verir. Ancak daha sonra yaşanan sıkıntının sebebinin okutulan derslerin içeriklerinden ziyade yöneticilerin sergiledikleri tutum olduğu anlaşılmaktadır. Bk. “Emin Saraç Hocaefendi İle “Ali Yakub Abisi” Üzerine”, *Ali Yakup Cenkçiler*, s. 52; Yahya Alkin, “Ali Yakub Hocamız”, *Ali Yakup Cenkçiler*, s. 57; Ali Rıza Temal, “Tek Nüsha Kişiliğiyle Ali Yakub Hocamız”, *Ali Yakup Cenkçiler*, s. 140.

80 Karcic. *The Other European Muslims*, s. 135-137.

81 Beglerovic, “Nekoliko karakerističnih učenja rahmetli hadži šejha Fejzulaha-efendije Hadžibajrića”; (<http://www.znaci.com/tekstovi/nekoliko-karakeristicnih-ucenja-rahmetli-hadzi-sejha-fejzulaha-efendije-hadzibajrica>) (Erişim, Nisan 2017)

82 Sözlü anlatılara göre Mehmed Zahid Kotku'nun Ali Yakup Cenkçiler'den ders okutmasını rica etmiş, Mahmud Sami Ramazanoğlu da kendisine halifelik vermek istemişti. Bk. “Emin Saraç Hocaefendi İle “Ali Yakub Abisi” Üzerine”, *Ali Yakup Cenkçiler*, s. 54-56; Cemalettin Kapusuz, “Aziz Hocam”, *Ali Yakup Cenkçiler*, s. 91.



mümkündür. Nitekim Ali Yakup Cenkçiler ve Feyzullah Hacıbayrıç'in geleneksel İslâmî metinler odaklı derslerini değerlendirdiğimizde medreselerin kapanmasıyla gelenekten tamamen kopulduğu savı tartışmaya açık hale gelmektedir. Devlet araçlarının modernleşme projesiyle beraber İslâmî eğitim kurumlarını dönüştürme kaygısı, geleneksel terbiyenin ve metinlerin korunmasından yana olan ilim adamlarını resmî kurumların dışında kalmaya zorlamıştır. Bu durumda sosyal çevre ve metin tercihleri daha esnek bir hal almış, kimi metinler daha yaygın bir okuyucu kitlesine ulaşabilmiştir.

Ali Yakup Cenkçiler ve Feyzullah Hacıbayrıç Osmanlı sonrası başlayan kültür reformları ve 1945 sonrasında hız kazanan modernleşme serencamında medresede yetişmiş bireyler olarak yeni sosyal gerçeklikle uyum sağlamışlardır. Bu tutum Anadolu ve Rumeli coğrafyasında Osmanlı sonrası zihni kopuşun sınırlı kalmasında önemli katkı sağlamıştır. Bu esnada modern devlet araçlarıyla kurdukları ilişki tarzı kontrollü ama bağımsız bir yaklaşımı temsil eder. Benzeri tecrübeler hakkında yapılacak çalışmalar bu süreçteki yeni metod arayışlarının daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

## Kaynaklar

- Ali, Muhammed. "Ataullah Kurtiş Efendi Yönetimindeki Meddah Medresesi". *Balkan Araştırmaları Dergisi*. Cilt 2, Sayı 1, 2011. s. 85-106.
- Aruçi, Muhammed. "Cemaleddin Çauşeviç". *DİA*. XXVIII, 447-448.
- . "The Muslim Minority in Macedonia and Its Educational Institutions during the Inter-War Period". *Islam in Interwar Europe* (ed. Nathalie Clayer and Eric Germain. London: Hurst, 2008). s. 344-361.
- Avdija, Fahri. "Kosova'da Din Eğitimi", *Balkanlarda Din Eğitimi*. İstanbul: Ensar, 2016. s. 43-51.
- Babuna, Aydın. "Bosnian Muslims During the Cold War". *Religion and the Cold War: A Global Perspective* (ed. Philip Emil Muehlenbeck). Teunesse: Vanderbilt, 2012. s.182-205.
- . *Bir Ulusun Doğuşu*. İstanbul: Tarih Vakfı, 2000.
- Baklacioğlu, Nurcan Özgür. *Dış Politika ve Göç: Yugoslavya'dan Türkiye'ye Göçlerde Arnavutlar (1920-1990)*. İstanbul: Derin. 2010.
- Bandzovic, Safet. *Bosnjaci I Turska*. Amos. Sarajevo. 2014.
- Beglerovic, Samir. "Fejzulah efendija Hadžibajrić – njegov život i borba za povratak tekija u okrilje Islamske zajednice", Yüksek Lisans Tezi, Saraybosna Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2004.
- . "Nekoliko karakterističnih učenja rahmetli hadži šejha Fejzulaha-efendije Hadžibajrića: povodom dvadeset i pet godina od preseljenja na ahiret"; (<http://www.znaci.com/tekstovi/nekoliko-karakteristicnih-ucenja-rahmetli-hadzi-sejha-fejzulaha-efendije-hadzibajrica>) (Erişim, Nisan 2017)
- Bougarel, Xavier. "Farewell to the Ottoman Legacy: Islamic Reformism and Revivalism in Interwar Bosnia and Herzegovina". *Islam in Interwar Europe* (ed. Nathalie Clayer and Eric Germain. London: Hurst, 2008). s. 313-348.
- . *Islam and Nationhood in Bosnia-Herzegovina: Surviving Empires* London: Bloomsbury, 2018.
- Cambazov, İsmail. *Medresetü'n-Nüvvab: Anılar, Belgeler*. Sofya: Ahmed Davudoğlu Dostluk ve Kardeşlik Vakfı, 2005.
- Christian Axobe Nielsen. *Making Yugoslavs: Identity in King Aleksandar's Yugoslavia*. Toronto: University of Toronto Press, 2014.
- Clayer, Nathalie. "Behind the veil. The reform of Islam in interwar Albania or the search for a 'modern' and 'European' Islam", *Islam in Inter-War Europe*, Hurst, 2008, s.128-155.
- Düzdağ, Ertuğrul (der.). *Üstad Ali Ulvi Kurucu Hatıralar*. I-IV. İstanbul: Kaynak, 2012.
- Frank Tachau. "The Republican People's Party: 1945-1980". *Political Parties and Democracy in Turkey* (ed. Jacob Landau, Metin Heper). London: Routledge, 1990. s. 99-107.
- Hadžibajrić, Fejzullah, "Merhum Hadži Mujaga Merhemić (1877. – 1959.) – Čuvar Ruzine Vaze", *Behar*, 116, 2013. s. 14-18.
- Hadžišehović, Munavera. *A Muslim Woman in Tito's Yugoslavia*. Texas: University of Texas Press, 2003.
- Jelavich, Barbara. *History of the Balkans, Twentieth Century*. Cambridge University Press. Cambridge. 1999.
- Kara, İsmail. "Din ile Devlet Arasında Sıkışmış Bir Kurum: Diyanet İşleri Başkanlığı". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18 (2000), s. 29-55.
- . *Şeyh Efendi'nin Rüyasındaki Türkiye*. İstanbul: Dergâh, 2015.
- Karcic, Fikret. "Bosna Müslümanları Arasında Reisu'l-Ulema Müessesesi". *BİSAV Divan*, 1998, s. 27-35.
- . "Bosnian Cultural Communication with the Muslim East during the 20th Century". *Balkanlarda İslam: Miadı Dolmayan Umut*. Ankara: Tika, 2016.

- . "The Reform and Sharia Courts and Islamic Law in Bosnia and Herzegovina, 1918-1941". *Islam in Interwar Europe* (ed. Nathalie Clayer and Eric Germain. London: Hurst, 2008). s. 253-270.
- . *The Other European Muslims: A Bosnian Experience*. Sarajevo: CNS, 2015.
- Karic, Enes. "Bosnian Muslims and Their Educational Dilemas in the Austria Hungarian Period". *Balkanlarda İslam: Miadı Dolmayan Umut*. Cilt IV, Ankara: Tika, 2016.
- . *Contributions to Twentieth Century Islamic Thought in Bosnia and Herzegovina*. Sarajevo: Kalem, 2011.
- Karpat, Kemal. *Social Change and Politics in Turkey: A Structural-Historical Analysis*. Leiden: Brill, 1973.
- . *Turkey's Politics: The Transition to a Multi-Party System*. New Jersey: Princeton, 1959.
- Lampe, John. *Yugoslavia as History: Twice There Was a Country*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Mardin, Şerif. *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediuzzaman Said Nursi*. New York: New York State University Press, 1989.
- . *Religion, Society, and Modernity in Turkey*. New York: Syracuse University Press, 2006.
- Mekic, Sejad. *A Muslim Reformist in Communist Yugoslavia: The Life and Thought of Husein Dozo*. London: Routledge, 2016.
- Nielsen, Christian Axobe. *Making Yugoslavs: Identity in King Aleksandar's Yugoslavia*. University of Toronto Press, Toronto, 2014.
- Omerov, Mumin. "Makedonya'da Din Eğitimi". *Balkanlarda Din Eğitimi*. İstanbul: Ensar, 2016, s. 17-33.
- Racius, Egdūnas, Antonina Zheliāzkova (ed.). *Islamic Leadership in the European Lands of the Former Ottoman and Russian*. Leiden: Brill, 2018.
- Sadak, Bekir. "Biz Oralarda Kalmalydık". *Hilal*, Mart 1990. s. 15.
- Silverstein, Brain. "Disciplines of Presence in Modern Turkey: Discourse, Companionship, and the Mass Mediation of Islamic Practice". *Cultural Anthropology*. Vol. 23, Issue: 1, 2008. s. 118-153.
- Traljic, Mahmud. "Feyzullah Hacıbayriç". *DİA*. XIV, s. 499-500.
- . *Istaknuti Bošnjaci*. Sarajevo: El-Kalem, 1998.
- Tunçay, Mete. *Türkiye'de Tek-Parti Yönetimi'nin Kurulması (1923-1931)*. Ankara: Yurt Yayınları, 1981.
- Yılmaz, Necdet (der.). *Ali Yakup Cenkçiler: Hatıra Kitabı*. İstanbul: Darülhadis, 2005.





**KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW**

**Said Nuri Akgündüz, *Hayreddin Er-Remlî'nin Fetvaları*  
*-el-Fetâva'l-Hayriyye'nin Biçim ve İçerik İncelemesi-***

Ankara: Fecr Yayınları, 2017, 160 sayfa.

Ahmet Faruk ÇELİK\*

Fetva, Osmanlı'da şeyhülislamlık makamı bünyesinde resmi bir müessese haline gelmiştir. Şeyhülislam, devletten ve yerel halktan gelen sorulara Osmanlı'nın başkentinde cevap verirken diğer şehirlerde yaşayan müftüler de kendilerine sorulan meseleler hakkında fetva vermeye devam etmişlerdir. Şeyhülislam fetvaları genellikle fetva kâtipleri tarafından mecmualar halinde bir araya getirilmiştir. Yerelde fetva veren müftülerin fetvalarının çok azı günümüze ulaşmıştır. Hayatının büyük çoğunluğunu Filistin'in Remle şehrinde geçiren Hayreddin er-Remlî'nin fetvaları da günümüze ulaşan nadir fetva mecmualarındandır. Remlî, devlette herhangi bir resmi görevi bulunmamasına rağmen yaşadığı dönemde gerek kadılar gerekse diğer müftüler tarafından kendisine fetva sorulan yetkin, mezhep fakihleri arasında otorite sayılan bir âlimdir. Şeyhülislam Minkârizâde Yahya Efendi'nin Remlî'ye yazılı surette bir soru göndermesi ve cevaplamasını istemesi onun otoritesinin İstanbul'daki resmi makamlarca dahi kabul edildiğini göstermektedir. Hayreddin er-Remlî'ye sorulan fetvalar *el-Fetâva'l-Hayriyye* isimli Arapça fetva mecmuasında bir araya getirilmiştir. Remlî'nin fetvalarını derleyen İbrahim b. Süleyman el-Cînîni (ö. 1108/1696), eserin mukaddimesinde Hayreddin er-Remlî'ye sorulan bütün soruları esere dâhil etmediğini, bunlar arasından o dönemde çok karşılaşılan fakat fetva kitaplarında cevaplarına az rastlanan meseleleri seçerek bu mecmuayı oluşturduğunu söylemektedir.

*el-Fetâva'l-Hayriyye* özellikle Batılı literatürde bugüne kadar birçok çalışmaya konu olmuştur. Said Nuri Akgündüz'ün *Hayreddin er-Remlî'nin Fetvaları -el-Fetâva'l-Hayriyye'nin Biçim ve İçerik İncelemesi-* isimli çalışmasına kadar Türkçe literatürde müstakil olarak bu fetva mecmuasını inceleyen herhangi bir çalışma bulunmamaktaydı. Akgündüz'ün kitabıyla birlikte Türkçe literatürdeki bu eksikliğin giderilmesi noktasında önemli bir adım atılmış oldu. *Fetâva'l-Hayriyye*, yazıldığı bölge ve dönem ile sahip olduğu içerik açısından fetva mecmuaları arasında önemli bir yere sahip olduğu için Akgündüz'ün Remlî'nin fetvalarını biçim ve içerik açısından incelediği bu eser, Türkçe literatürde önemli bir boşluğu doldurmaktadır.

\* Arş. Gör., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Hukuku Anabilim Dalı, [ahmet.faruk@marmara.edu.tr](mailto:ahmet.faruk@marmara.edu.tr),  
Orcid No: 0000-0001-5745-9101

*Hayreddin er-Remlî'nin Fetvaları* bir giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Müellif giriş bölümünde çalışmanın amacına, kaynaklarına, *Fetâvâ'l-Hayriyye* ile ilgili literatüre ve Hayreddin er-Remlî'nin hayatı ve eserlerine yer vermiştir. İlk bölümde fetva mecmuasının genel özellikleri ele alınmıştır. İkinci bölümde Hayreddin er-Remlî'nin fetva usulü ve fetvalarında kullandığı kaynaklar incelenmiştir. Son bölümde ise *el-Fetâvâ'l-Hayriyye*'nin muhteva incelemesi yapılmıştır.

Birinci bölümde yazar, *el-Fetâvâ'l-Hayriyye*'nin genel özellikleri hakkında bilgi vermektedir. Müellif burada eserin derleniş süreci ve günümüze intikali, hangi bölümlerden oluştuğu, dil ve üslubu; fetvalardaki soru ve cevap şekilleri gibi fetva mecmuasını tanıtan konulara yer vermektedir. Burada aktarılan bilgi ve değerlendirmelere göre, Hayreddin er-Remlî verdiği fetvalarda doğrudan konuyla ilgili hükümlere yer vermekte, meseleyle ilgili kendisinden önce yazılmış fıkıh kaynaklarındaki görüşleri aktarmakta ve bunlar hakkında bir değerlendirme yaptıktan sonra kendi görüşünü belirtmektedir.

Çalışmanın ikinci bölümü Hayreddin er-Remlî'nin fetvalarında kullandığı kaynaklar ve fetva usulü hakkındadır. Bu bölümde Remlî'nin fetva verirken müracaat ettiği kaynaklar Kur'an ve Tefsir kaynakları, Sünnet ve Hadis Kitapları, Fıkıh ve Dil ilimleri başlıkları altında incelenmiştir. Remlî'nin fetva verirken ismini zikrettiği fakihler, müracaat ettiği kitaplar ve bu kitapların hangi mezhebe ait olduğuna dair bilgilere yer verilmiştir. Remlî'nin fetva usulü hakkında ve onun kaynaklara müracaat etme biçimi, diğer mezheplere yaptığı referanslar, örf ve müracaat ettiği külli kaideler üzerinden bilgiler verilmiştir. Ayrıca Remlî'nin fetva verirken müracaat ettiği ilkelerin, mezhebin kuvvetli ve ana görüşünü takip etmesi, tekfirden kaçınması ve ihtilafli meselelerde içtihadı açık olduğu bilgisine yer verilmiştir. Bu bölüm XVII. yüzyıl Filistin'inde yaşanan bir müftünün fetva verirken müracaat ettiği kaynakları ve fetva usulünü göstermesi açısından oldukça önemlidir.

Yazar üçüncü bölümü iki kısma ayırmıştır. Birinci kısımda fetvalara konu olan toplum kesimlerini ele almakta ve bunları Ümera, Ulema, Sûfiler, Bedeviler ve Gayr-i Müslimler başlıkları altında incelemektedir. Bu kısımda zikredilen toplum kesimlerinin hangi tür fetvalara konu olduğuna dair örneklere yer vermektedir. Bedevilerin Müslümanların can ve mal dokunulmazlıklarını ihlal etmeleri ve şer'i hükümlere karşı gelmeleri, bazı peygamber veya veli kabirlerinin başında adak adanması ve rahiplerin yaşadıkları evleri ve manastırlarını tamir etmeleri bu örneklerden bazılarıdır.

Üçüncü bölümün ikinci kısmı "*Fetâvâ'da Çeşitli Konular*" başlığını taşımaktadır. Müellif burada *Fetâvâ'da* yaklaşık 20 farklı kavramın tarifinin yapıldığını söylemekte ve bu kavramların neler olduğunu açıklamaktadır. Ayrıca ibadetler, aile hukuku, ceza hukuku ve muamele başlıkları altında Remlî'nin fakihliğinin anlaşılmasında önemli gördüğü örnekler üzerinden değerlendirmelerde bulunmaktadır. Mezhep farklılıkları ve kadılar başlığı altında ise Remlî'nin birçok muhtelif mezheplere mensup kadınların verdikleri hükümler arasındaki farklılıklar karşısında insanların ne yapacağına dair sorularına verdiği cevaplara kısaca yer

verilmiştir. Remlî'nin fetvalarında bid'at olarak nitelendirdiği meseleler hakkında da bilgi veren müellif, son olarak fıkıh dışı konular başlığı altında akâid, ahlak ve tarihe ilişkin konuların fikhın sahasına girmeyeceğini söylemiş ve *Fetâvâ*'daki bu tür sorular için fikihi olmadığı gibi dinî de olmadığı değerlendirilmesinde bulunmuştur. Ne var ki Remlî'nin akaid, ahlak ve tarihe ilişkin fetvaları hakkında böyle bir değerlendirmede bulunmak isabetli görünmemektedir. Ayrıca tasnifin dini hayat ve dini olmayan hayat gibi bir ayırım üzerinden yürütülmesi, yazarın inceleme konusu yaptığı dönemin dünyasına anakronik bir yaklaşım içerisinde bulunduğunu gösteriyor. Remlî'nin dünyası dinî olan ve dinî olmayan gibi alanlara bölünemeyeceği için bu tür tasniflerin yapılması uygun değildir.

Yazar, sonuç bölümünde eserle ilgili genel değerlendirmelerini özetledikten sonra ekler bölümünde iki önemli tabloya yerlemektedir. Bunlardan birincisi *el-Fetâvâ'l-Hayriyye*'deki Kitap, Bâb, Fasil, Sayfa ve Mesele sayılarını, ikincisi fetva mecmuasında Remlî'nin sıklıkla atfı yaptığı müellif ve eserleri gösteren tablodur.

Türkçe literatürde önemli bir boşluğu doldurmaya aday olması bakımından önem arz eden bu eserin, muhteva ve üslup açısından birtakım kusurlarla malul olduğu görülmektedir. İlk olarak yazarın, eserin giriş kısmında diğer disiplinlerin yöntem ve verilerini kullanacak olsa da meseleye sosyal tarihçi gibi bakmayacağını, araştırmanın İslam hukuku disiplini içerisinde kalmasına özen göstereceğini belirtmesine değinmek gerekir. Eser incelendiğinde yazarın bu yöneme ne kadar sadık kaldığı yahut bunun gerekli ve doğru olup olmadığı tartışmaya açık hale gelmektedir. Mesela onun üçüncü bölümde ele aldığı *el-Fetâvâ'l-Hayriyye*'deki toplum kesimleri konusuna bir fıkıh araştırmacısı olmayan Haim Gerber de çalışmalarında<sup>1</sup> yer vermektedir.

Akgündüz, Remlî'nin eserlerini tanıtırken onun *Cevâbü su'âli Şeyhülislam Yahya Efendi fi mes'ele'l-hilf* isimli eserini 18. sırada zikretmekte ve eser hakkında çok fazla malumat vermemektedir. Burada her ne kadar eserle ilgili daha fazla malumat sahibi olmak isteyenler dipnot gösterilerek yönlendirilse de böyle bir çalışmada ilgili risalenin önemi hakkında daha fazla bilgiye yer verilmesi beklenirdi. Bu risale Remlî'nin şahsiyeti ve kariyeri açısından oldukça önemli bir konuma sahip olduğu için arka planda bırakılması uygun değildir. Zira söz konusu risale Şeyhülislam Minkârizâde Yahya Efendi'nin Remlî'ye sorduğu sorunun cevabı hakkındadır. Şeyhülislamın kenar müftülerine soru sormaları çok yaygın bir durum olmadığı için risale başı başına önem arz eder. Devlette resmi bir vazifesi bulunmadığı halde şeyhülislamın Remlî'ye soru sorması ve bu konu hakkında yapılacak değerlendirmeler Remlî'nin ilmi kişiliğinin daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır.

Yazar, eserin derlenişi ve günümüze intikalini anlatılırken *Fetâvâ'l-Hayriyye*'nin matbu nüshaları hakkında bilgi vermektedir. Fakat Remlî'nin fetvalarını özel olarak konu edinen bu çalışmada eserin yazma nüshaları hakkında hiçbir malumat bulunmamaktadır. Yazarın

1 Haim Gerber, *Islamic Law And Culture 1600-1840*, Brill, Leiden-Boston-Köln, 1999.

eserinde fetva mecmuasının yazmalarını kullanmaması bir tarafa, bu yazmaların varlığıyla ilgili hiçbir değerlendirmede bulunmaması okuyucuyu bu bilgidен mahrum bırakmaktadır. Eserin yazma nüshalarının mevcut olup olmadığı, varsa hangi kütüphanelerde kaç tane yazma nüshasının bulunduğu gibi soruların cevaplanması, eserin tarihi süreç içerisindeki yerini ve önemini anlamada oldukça önemli ipuçları taşımaktadır.

Eserde, Remlî'nin fetvalarında kullandığı kaynaklar detaylı bir şekilde ele alınmaktadır. Fakat bu kaynaklar hakkında yeterli değerlendirmelerde bulunulmamaktadır. Remlî'nin yaşadığı dönemde Osmanlı âlimlerince müracaat edildiği halde Remlî'nin kaynakları arasında yer almayan fıkıh metinleri de var mıydı? Varsa bunlar nelerdi ve Remlî bu metinlere neden müracaat etmemişti? Yahut Remlî'nin müracaat ettiği fakat dönemin âlimlerinin referansta bulunmadığı kaynaklar var mıdır? Eserde, bu gibi sorulara ve bunlarla ilgili değerlendirmelere rastlanmamaktadır. Hâlbuki Remlî'nin fetvalarını değerlendirmenin esas bir unsuru hiç kuşkusuz onun kaynaklarını değerlendirmek ve tarihi bağlamlarını ortaya koymaktır.

Yazar, eserin ekler bölümünde fetvâ mecmuasında ele alınan konuları, bunların yoğunluklarını, Remlî'nin müracaat ettiği kaynakları ve atıf sıklıklarını gösteren iki önemli tabloya yer vermektedir. Fakat metin içinde bu tablolardaki bulgular herhangi bir değerlendirmeye tabi tutulmamıştır. Oysaki hazırlanan bu tablo hakkında yapılacak değerlendirmeler Remlî'nin kullandığı kaynakların daha iyi anlaşılmasını sağlayabilirdi. Eserde eksikliği hissedilen bir diğer husus ise fetva örneklerine çok az yer verilmesidir. Dil ve üslûbu, kaynakları ve fetva usulü tanıtilen fetva mecmuasından verilecek örnekler okuyucunun fetva mecmuası ile doğrudan karşılaşmasını ve fetvalar hakkında yapılan değerlendirmeleri örnekleriyle birlikte görmesini sağlayacaktır.

Akgündüz'ün bu çalışması, *el-Fetâvâ'l-Hayriyye* hakkında kapsamlı değerlendirmelerde bulunması ve Hayreddin er-Remlî'nin fetvalarını Türkçe olarak ele alan ilk çalışma olması sebebiyle önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Ayrıca bu eser okuyucuya XVIII. Yüzyıl Osmanlısında Filistin'de fetva veren bir müftünün karşılaştığı meselelerin neler olduğunu, sorulara çözüm ararken hangi kaynaklara referansta bulunduğunu ve toplumda karşılaşılan meseleleri göstermesi açısından da oldukça önemlidir.





KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW

**Abdullah Kahraman, *Ebû Hanîfe Hayatı, Şahsiyeti, Etkileri***

Köln: Plural Publications, 2018. 171 s.

Ayşe AKTAŞ\*

Ülkemizde Ebû Hanîfe'yle ilgili fikhî çalışmalar doksanlı yıllardan sonra artmaya başlamıştır. Ebû Hanîfe'ye dair sempozyumların yapılması, akademik dergilerde Ebû Hanîfe'ye özel sayıların yer alması da iki binli yıllardan sonraya tekabül etmektedir. İlahiyat fakültelelerinde seksenli yıllardan bu yana ivme kazanan akademik çalışmalar, Ebû Hanîfe'ye olan ilgiyi de artırmış ve kendisi lisansüstü düzeyde hazırlanan tezlerin yanı sıra makale ve kitap çalışmalarına da konu olmuştur. Ebû Hanîfe ile ilgili çalışmaların seksenli yıllardan önce bir hayli az olduğunu söyleyebiliriz. Türkçe ve Arapça literatürde Ebû Hanîfe'yi konu edinen birçok eser bulunmasına karşın oryantalist literatürde Ebû Hanîfe hak ettiği düzeyde incelenmemiştir. Nitekim müstakil olarak Ebû Hanîfe'yi konu edinen bir kitabın varlığı bilinmemektedir.<sup>1</sup> Türkçe kaleme alınan bazı eserler şunlardır: Abdülvehhab Öztürk, *İmâm-ı Azâm Ebû Hanîfe ve Eserleri*; Ali Pekcan, *Ebû Hanîfe ve Fıkhın Bedene Bürünüşü*; Mehmet Cemal, *Ebû Hanîfe*; Ahmet Özel, *İmâm Ebû Hanîfe ve Hanefî Mezhebi*; Mürteza Bedir, *Ebû Hanîfe Entelektüel Biyografi*; Ekrem Sağıroğlu, *İmâm-ı Azâm Ebû Hanîfe*; Enes Selim, *İmâm-ı Azâm Ebû Hanîfe*; İsmet Demir, *İmâm-ı Azâm Ebû Hanîfe: Hayatı, İslâm Hukuku ve Hanefî Mezhebini Tedvindeki Metodu*; M. Metin Şirikçi, *İmâm-ı Azâm Ebû Hanîfe*; Ragıp Güzel, *İmâm-ı Azâm Ebû Hanîfe Hayatı ve Menkıbeleri*; Murat Şimşek, *İmam Ebû Hanîfe ve Hanefîlik*. Arapça yazılmış eserlerden bazıları ise şunlardır: Muhammed Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe: Hayâtuhû ve Asruhû*; Habib Ahmed Kiranevî, *Ebû Hanîfe ve Ashâbuhû*; Mustafa Şek'a, *el-İmâmu'l-Azâm Ebû Hanîfe en-Nu'mân*; Abdulhalim Cündî, *Ebû Hanîfe*; Vehbi Süleyman el-Gavcî, *Ebû Hanîfe en-Nu'mân İmâmü'l-eimmeti'l-fukahâ*. Bu eserlerden Muhammed Ebû Zehre'nin yazdığı eser Osman Keskioglu tarafından *Ebû Hanîfe* adıyla Türkçeye tercüme edilmiştir.

Ebû Hanîfe'ye dair yazılan bunca esere karşın henüz ele alınmamış birçok konu başlığının olduğu görülmektedir. Abdullah Kahraman'ın bir el kitabı mahiyetinde hazırladığı *Ebû Hanîfe Hayatı, Şahsiyeti, Etkileri* başlıklı eseri, çalışmalarını Köln merkezli yürüten Plural

\* Arş. Gör., Bayburt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, [ayseaktas@bayburt.edu.tr](mailto:ayseaktas@bayburt.edu.tr), Orcid No: 0000-0002-5334-5470

1 Ebû Hanîfe'ye ve onun düşüncelerine dair Batı dünyasında yapılmış çalışmalarla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Necmettin Kızılkaya, "Orientalist Literatürde Ebû Hanîfe Algısı", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi Ebû Hanîfe Özel Sayısı*, 19 (2012), s. 373-397.

Neşriyat'ın hazırladığı Müslüman şahsiyetler serisi dâhilinde, Temmuz 2018'de basılan bir kitapçıktır. Bu seri bünyesinde, İslâm dünyasında iz bırakmış Müslüman şahsiyetlerden Buharî, İbn Sina, Osman Gazi, Gazzâlî, Mâturîdî, Fahreddin Râzî ve İbn Rüşd gibi âlimlerin hayatlarını ele alan eserler yayınlanmıştır. Abdullah Kahraman tarafından kaleme alınan eser, Ebû Hanîfe'ye dair eksik kalan bazı yönler ışık tutması açısından önem arz eder. Eserin her kesimden okuyucunun anlayacağı bir dille kaleme alınmış olması, kitabın İmam-ı Azam'ın geniş halk kitlelerine tanıtılması açısından önem arz eden en mühim yönü olarak öne çıkar.

Eser önsöz, giriş, dört bölüm, ekler ve sonuçtan müteşekkildir. Girişte Ebû Hanîfe'nin yaşadığı dönem ve çevresi anlatılmaktadır. Birinci bölümde "Ebû Hanîfe'nin Hayatı" başlığı altında soyu ve ailesi, hocaları ve tahsil hayatı, siyasî duruşu ve çektiği işkenceler, Ebû Hanîfe'nin kişiliği, vefatı, öğrencileri ve eserleri ele alınmaktadır. "Ebû Hanîfe'nin Düşüncesi" adını taşıyan ikinci bölümde, Ebû Hanîfe'nin kelâm, tefsir, hadis, tasavvuf ve fıkıh düşüncesine yer verilmektedir. Üçüncü bölümde "Ebû Hanîfe'nin Mezhep İmamlığı ve Mezhebi" başlığı altında mezhep imamı olarak tanınması ve mezheplerin oluşması, mezhebinin temel özellikleri ve oryantalist literatürde Ebû Hanîfe algısı anlatılmaktadır. Dördüncü bölümde Ebû Hanîfe'nin günümüze etkileri ele alınmakta; Ekler kısmında ise Ebû Hanîfe'ye ait özlü sözler ve bazı vasiyetler yer almaktadır.

Yazar eserin birinci bölümünde, Ebû Hanîfe'nin soyu ve ailesi hakkında kısaca bilgi verdikten sonra, hocaları ve tahsil hayatını ayrıntılı olarak ele alır. Buradaki anlatıma göre, tahsil hayatına Kûfe'de başlayan Ebû Hanîfe, burada Arapça, edebiyat ve dil ilimlerini öğrendikten sonra ilk olarak kelâm ilmine yönelmiş ve ilmî tartışmalarda bulunmak için Basra'ya gitmiş, ardından kelâm ve cedelin dinin özüne aykırı olduğu düşüncesiyle fıkha yönelmiştir (s. 22). Bu süreçteki siyasî duruşu ve maruz kaldığı işkencelerden de bahseden yazar, Ebû Hanîfe'nin gerek ilmî konumunun gerekse halk arasındaki saygınlığının yöneticilerin dikkatinden kaçmadığını, idarecilerin onun bu yönünden faydalanmak amacıyla birçok vazife teklif ettiklerine değinmektedir (s. 27). Ebû Hanîfe'nin kişiliğinden de bahseden yazar, onu bir mezhebin imamı yapan temel özellik olarak güçlü bir ilim geleneğinden gelmesini zikreder ve önde gelen İslâm büyüklerinden olmasının sadece ilimdeki derinliğinden kaynaklanmadığına, aynı zamanda güçlü kişiliği, güzel ahlakı, dindeki samimiyeti ve takvasıyla bu konumu elde ettiğine değinir (s. 27). Bu bölümün devam eden başlıkları, Ebû Hanîfe'nin halkası ve eserlerini tanıtmakta, bu eserlerin telif ve tedvin süreçleri hakkında bilgiler vermektedir.

İkinci bölümde sırasıyla Ebû Hanîfe'nin kelâm, tefsir, hadis, tasavvuf ve fıkıh düşüncesi ele alınmıştır. Kelâm bölümünde Ebû Hanîfe'nin Allah ve Allah'ın sıfatları, iman amel ilişkisi, kader, peygamberlere iman, ahirete iman ve imâmet konusundaki görüşlerine yer verilmiştir. Tefsirle ilgili başlıkta, her ne kadar Ebû Hanîfe'nin tefsire dair bir eseri olmasa da onun içtihatlarından hareketle müfessir yönü hakkında değerlendirmelerde bulunulmaktadır (s. 57). Hadisle ilgili başlıkta ise Ebû Hanîfe'nin sünnet anlayışı bağlamında hadis ilmiyle

ilgili görüş ve yaklaşımları ele alınmakta ve bu çerçevede kendisine yöneltilen itiraz ve eleştiriler karşılanmaktadır (s. 68). Ebû Hanîfe'nin tasavvufî yönüne gelince, yazar onun zahit kişiliğine temas etmekte ve birçok biyografi kitabında Ebû Hanîfe'nin ibadeti, zühdü ve takvasına dair vurguda bulunulduğunu aktarmaktadır (s. 69).

Ebû Hanîfe'yle özdeşleşen ve onun ismi anılınca akla ilk gelen ilim fıkihtır. Yazar Ebû Hanîfe'nin fıkıh düşüncesini ele alırken öncelikle onun mensubu ve en önemli temsilcisi olduğu ehl-i re'y ekolünden bahseder. Burada özellikle ehl-i hadis ve ehl-i re'y ekollerini ve bu iki ekol arasındaki farkları ele alan yazar, ekolleri yöntem farklılıkları üzerinden analiz eder. Ebû Hanîfe'nin fıkıh geleneğinin oluşmasında öncü role sahip olması, yaptığı fıkıh tanımında kendisini gösterir. Nitekim Ebû Hanîfe fıkıhî kişinin leh ve aleyhine olan şeyleri bilmesi olarak tanımlamıştır. Ebû Hanîfe fıkihta kurduğu sistemle güçlü bir gelenek oluşturmuş (s. 74), Kûfe'de kurduğu fıkıh akademisi fıkıh tarihinde çok önemli bir yere sahip olmuştur. Bu akademi İslâm tarihindeki ilk hukuk okulu mesabesinde olup etkisi çok büyüktür.

Üçüncü bölümde "Ebû Hanîfe'nin Mezhep İmamlığı ve Mezhebi" ele alınmaktadır. Ebû Hanîfe re'y ekolünün temsilcisi olarak tanınmış, binlerce meseleyi çözüme bağlamıştır. Ebû Hanîfe'ye ait elimize ulaşmış bir fıkıh kitabı mevcut değilse de onun kurduğu fıkıh akademisinde yetişen özellikle on talebesi tarafından görüşleri derlenmiştir. İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybanî, mezhep görüşlerinin tedvini hususunda en fazla katkı sunan kişidir. Çünkü yazdığı altı kitapla Hanefî mezhebini bize nakleden İmam Muhammed'dir. Yine Ebû Yusuf'un kitapları da mezhep açısından önem arz etmektedir. Hanefî mezhebini diğer mezheplerden ayıran ve ön plana çıkmasını sağlayan bazı özellikleri vardır. Yazar bu özellikler arasında, farazî fıkıh anlayışını benimsemesi, hükümlerin amacını dikkate alması, genel prensiplere sahip olması, örf'e önem vermesi, insan kişiliğine, onuruna ve özgürlüğüne önem vermesi, gayrimüslimlere özgürlükçü ve eşitlikçi yaklaşması, dinî-hukukî hüküm ayırımı yapmaması ve kolaylık ilkesini benimsemesi bunlardan bazılarıdır. Bu kitabı diğer kitaplardan ayıran bir yön de oryantalist literatürde Ebû Hanîfe algısına dair bir başlık bulunması ve bununla ilgili bilgi vermesidir.

Dördüncü bölümün konusu, "Ebû Hanîfe'nin Günümüze Etkileri"dir. Hiç şüphesiz Ebû Hanîfe'nin etki ettiği ilk saha, akâid ve kelâm ise de en büyük etkisi fıkıh alanında olmuştur. Yazar bu bölümde Ebû Hanîfe'nin fıkıh ilmine katkıları bağlamında İslâm ilim ve kültürüne tesirlerinden bahseder. Sonuç olarak bu eserin İslâm hukuk tarihinde çok önemli bir yere sahip olan Ebû Hanîfe'nin hayatı, şahsiyeti ve etkilerini kısa ve öz bir biçimde ele alan bir çalışma olduğunu söyleyebiliriz.





**KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW**

**Károly Kós, *İstanbul Şehir Tarihi ve Mimarisi*,  
(çev. Tarık Demirkan)**

**İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2017, 248s.**

**Şüheda MISIR\***

İstanbul, Asya ve Avrupa kıtalarının birleştiği yerde bulunan ve tarihte farklı kültür ve medeniyetlere ev sahipliği yapmış tarihi bir şehirdir. Medeniyetlerin kültürel miraslarını ahenk içinde barındıran bu şehir, mimari olarak ilgi uyandırmakta ve birçok sanat tarihçisinin dikkatini çekmektedir. Nitekim “İstanbul Şehir Tarihi ve Mimarisi” isimli eserde Károly Kós bu tarihi şehri merkez alarak dönemsel olarak mimari gelişimini incelemiştir.

Eserin yazarı Károly Kós 1883 yılında Romanya’da doğmuş, 1977 yılında yine doğduğu şehirde vefat etmiştir. Gençlik yıllarında Budapeşte’de mimarlık eğitimi almıştır. Kós, 1916 yılında kurulan Macar Bilim Enstitüsü’nün teşviki ile İstanbul’a gelmiş ve İstanbul’un sokaklarını gezerek şehrin haritasını hazırlamaya başlamıştır. Kós’un çalışmalarının neticesinde ortaya çıkan eser 1917 yılında yayımlanmıştır. Eserin 1995 ve 2017 yıllarında olmak üzere iki kez Türkçeye çevirisi gerçekleştirilmiştir.

Károly Kós’un *İstanbul Şehir Tarihi ve Mimarisi* eseri 248 sayfadan oluşmaktadır. Eser, Macar Bilim Enstitüsü Müdürü Antal Hekler’in takdimiyle başlamış ve akabinde Giriş, Konstantinopolis, İstanbul ve Ekler bölümünden oluşmuştur. Ekler bölümünde Mimar Sinan ve İbrahim Müteferrika ile ilgili iki biyografik makale ve şehrin dönemsel olarak değişimini anlatan haritalar mevcuttur.

Kós eserini tarihsel olarak Roma’nın ikiye bölünmesiyle ortaya çıkan Konstantinopolis şehri ve Osmanlı’nın fethiyle doğu kültürü etkisi altına giren İstanbul şehri olarak iki ana bölümlenmeye tabi tutmuştur. Kós iki ana ayırım içerisinde önce şehrin siyasi tarihini işlemiş akabinde ise şehrin gelişimini ele alarak bir bağlam üzerine oturtmaya çalışmıştır. Zihin haritasında siyasi tarih ile şehrin gelişimini kompoze eden Kós, eserinde İstanbul’u İstanbul yapan özelliklerin Bizans etkisiyle mi yoksa Osmanlı etkisiyle mi olduğunu irdelemiş ve şehrin değişim ve gelişimini bu bağlamda okumaya çalışmıştır.

\* Yüksek Lisans Öğrencisi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi İslam Tarihi Anabilim Dalı, [suheda.demirkan@hotmail.com](mailto:suheda.demirkan@hotmail.com), Orcid No: 0000-0002-2453-5793

Kâroly Kôs eserinde üç temel iddiada bulunmaktadır. Bu iddialardan ilki, insanoğlunun beşîğinin Asya olduğu ve Roma'nın birleştirici bir güç olarak ortaya çıktığıdır. Kôs'a göre Roma eski Yunan kültürü ile Doğu kültürünün harmanlanması sonucu ortaya çıkmıştır. Daha sonra Roma siyasi çalkantılarla ikiye bölünmüş ve bir Doğu Roma şehri olarak Konstantinopolis ortaya çıkmıştır. Konstantinopolis Batı Roma'dan farklı olarak kilise ve siyasi egemenliği Bizans imparatorunun şahsında toplayan bir şehir olmuştur.

Kôs, Konstantinopolis'in Roma örnek alınarak Asyalı işçiler tarafından inşa edildiğini söyleyerek şehrin kompoze yapısına vurgu yapmaktadır. Şehrin bölümlendirilmesinin ve bazı özelliklerinin Roma şehrine benzetildiğini ancak Konstantinopolis'in Roma'dan farklı yönlerinin de mevcut olduğunu ifade etmiştir. Bizans'ın mimari olarak yenilikler getirmediğini Yunan ve Doğu mimari tarzının birleştiricisi olduğunu iddia eden yazar, Ayasofya'nın mimari özelliklerini açıklarken fikirlerinde kısmi bir farklılık göstermiştir. Nitekim Ayasofya'nın mimarisi, kendine has özellikleri içerisinde barındıran ve benzerine rastlanmayan ihtişamlı bir yapıydı. Kôs "Ayasofya neresinden bakarsak bakalım tipik bir Bizans mimari eseri değildir." diyerek Ayasofya'nın Ortodoks kültürüyle uyuşmadığını belirtmiş ve bu yapının Bizans'ta ortaya çıkışını izah etmek için Bizans'ın doğu kültürüyle olan etkileşimini öne çikarmıştır.

Eserdeki ikinci temel iddia ise şehrin mimarisinde ve düzeninde oluşan tahribatın Osmanlı sultanının İstanbul'u fethinden önce olduğudur. Kôs bu bağlamda şehrin tahribatının sebeplerini deprem, yangın ve insan şeklinde sıralamıştır. İnsan faktörünün şehrin tahribatına olan etkisine projeksiyon tutan Kôs, bunu açıklamak üzere İstanbul'da büyük bir etki bırakan Haçlı Seferleri sırasındaki yağmalamayı örnek göstermiş ve Haçlı seferlerini organize eden Batılı şövalyelerinin Bizans'ın düşmanı olduklarını dile getirmiştir. Kaynaklık etmesi açısından fetihten önce çizilen haritaları ayrıntılı bir biçimde incelemiş, Konstantinopolis'in mimari özelliklerini ve tahrip edilmiş bölgelerini anlatmıştır. Akabinde bu haritaları fetihten sonra çizilen haritalarla karşılaştırmıştır. Kôs yaptığı karşılaştırmalar neticesinde İstanbul'un tahribatının Osmanlılar gelmeden çok önce başladığı sonucuna varmıştır.

Kôs'un kitaptaki üçüncü temel iddiası ise Konstantinopolis'in Osmanlı fethiyle mükemmel bir şehir haline dönüştüğüdür. Yazar, dönüşümün daha iyi anlaşılması için Türklerin tarihine ayrıntılı bir biçimde yer vermiştir. Ancak Türklerin Tarihi'nin Orta Asya'dan başlatılarak anlatılması konunun merkezine kaybolmasına sebep olmuştur. Bununla birlikte yazar, tarih anlatımı esnasında yer yer yanlışlıklar da yapmıştır. Bu yanlışlıklar mütercim ve düzenleyenlerin dikkatiyle dipnotlarda düzeltilmiştir. Kôs'a göre şehir fethedildiğinde Sultan şehrin üç gün yağmalanmasına izni vermiştir. Üç günün sona ermesinin ardından Fatih Sultan Mehmed şehrin imar çalışmalarına hızlı bir şekilde başlamış ve kendisinden sonra gelen hükümdarlar da şehrin imar hareketlerini devam ettirmiştir. Şehrin fethiyle birlikte bazı kiliseler kubbeli yapıya sahip camilere dönüştürülmüştür. Yazar, Ayasofya'nın ise parçalardan

oluşan bütünsel yapısının ve ahenginin devralındığını ancak tamamen aynı şekilde kullanılmayarak üzerinde değişiklikler yapıldığını vurgulamaktadır.

Kós, şehrin gelişimini anlamlandırmak için Konstantinopolis'i devralan Konstantin ve geliştiren Justiniaus ile şehri fetheden Fatih Sultan Mehmet ve kanunlarıyla şehri belli bir nizama sokan Kanuni arasında bağlantılar kurmuştur. Bu bağlamda Fatih Sultan Mehmet ile başlayan Kanuni ile devam eden faaliyetlerle şehrin mimarisinin zirve noktaya ulaştığını ifade etmiştir. Daha sonrasında gerilemeye başlayan Osmanlı yeni mimari dönüşümler içine girememiş ve Osmanlı Türk Barok tarzı ortaya çıkmıştır. Bu örneklerle yazar, siyasi değişimlerin şehrin mimari dokusu üzerindeki etkisine dikkat çekmiştir.

Kós, sözsel anlatımın yanı sıra şehrin değişimini ve gelişimini farklı dönemlere ait haritaları inceleyerek ele almıştır. Haritalardan hareketle Konstantinopolis şehrinde bulunan binaların yerlerine hangi Osmanlı yapısının geldiğini ayrıntılı bir şekilde incelemiştir. Şehirle ilgili saray, meydan, cami, hamam, bedesten, su yolu, sokak ve değişime konu olan diğer özellikleri haritalar üzerinden işaretleyerek ele almıştır. Yazarın konuları anlatırken döneminin önemli isimlerinden olan Dillich'in eserindeki genel şehir haritasından yararlanmasını güçlükleştirmiştir. Ancak haritalardaki işaretlerin görünemeyecek derecede karmaşık olması ve haritaların kitabın sonunda yer alması metnin akışını kesintiye uğratmıştır.

Yazar son kısımda "İstanbul ve Modern Büyük Şehirlerin Sorunları"nı incelemiştir. Kós, İstanbul'un modern bir şehir olması gerektiğini savunmuş ve bunu sağlamak için öncelikle sorunların özümsemesi gerektiğini söylemiştir. Akabinde sorunlar üzerine iyice düşünülmesi gerektiğini ifade etmiştir. Nitekim yazara göre var olan yapıyı düşünmeden yıkıp yeniden inşa etmek bir çözüm değildir.

Kós, büyük şehirlerin sorunlarını ele almak üzere dereceli sorular sormuş ve bu sorulara verdiği cevaplarla kendi görüşünü ortaya koymuştur. Kendi yaşadığı dönemde şehrin yapısının bozulduğunu ve şehir mimarisinin gelişmediğini anlamlandırmak için bir tez ortaya koymuştur. Bu teze göre geçmişte kültürle şekillenen şehir mimari yapısı, yazarın kitabı telif ettiği dönemde bilimle şekillenmektedir. Yazara göre bugünün dünyasında bilgi vardır ve bilgi uygarlıklardan doğmaktadır. Ancak şehir mimarisi için gerekli olan sanat, kültürün bir uzantısıdır. Kós, geçmiş dönemlere ait mimari eserlerden bilgi edindiğimizi ancak yeni bir mimari tarz ortaya çıkarılmadığını, yani sanatın bilgisine sahip olduğumuzu ancak sanata sahip olmadığımızı söylemektedir. Yazara göre günümüzde bilimin varlığının yanında bir inancımız yoktur. Geçmişle bugünün bir farkı olarak inancımızın olmadığını vurgulayan yazar, inancımızın olmamasının sonucu olarak günümüzde şehirlerde karşılaşılan sorunlara çözüm üretmediğimizi belirtmektedir.

Kós, İstanbul mimarisinin karşılaştığı sorunların çözümü için üç gidiş yolu olduğunu belirtmektedir. Bunlardan ilki gelişim için radikal kararlar alarak eski olanı yıkıp yenisini koymaktır. İkincisi, eskiyi tamamen koruyup müzeleştirmek ve yeni sorunlara bir çözüm

üretmeden şehrin imarına devam etmektir. Üçüncüsü ise orta bir yol belirleyerek şehrin gelişimini eskiyi koruyarak ve sorunlara çözümler üreterek devam ettirmektir. Nitekim yazar kendi tercihini üçüncü yoldan yana kullanmaktadır.

Yazar son olarak şehrin sorunlarına kendi çözüm önerilerini sunmuştur. Kôs, şehrin bölümlere ayrılarak incelenmesi ve her bölümün sorunlarına o bölgeye uygun çözümler üretilmesi gerektiğini savunmuştur. Yine şehrin coğrafi özelliklerinin dikkate alınması gerektiğini vurgulayan yazar, gelişen şehre uygun liman ve tren istasyonlarının yapılmasını önermiştir. Camilerin toplanma yerleri ve sosyal mekânlar olduğunu zikrederek etraflarındaki binaların yıkılarak açık meydanların oluşması gerektiğini söylemiştir.

Kôs sonrasında ise şehrin merkezi konumunda olan Ayasofya ve Sultanahmet Cami arasının şehrin silüetini bozmamak adına meydan olarak bırakılmasının önemini ifade etmiştir. Tarihi öneme sahip hipodrom gibi mekânların günümüz tabiatına uygun olarak değişim geçirmesi gerektiğini söylemiştir. Öneri olarak ise günümüzde tiyatro olarak kullanılması fikrini öne sürmüştür. Eminönü gibi yoğun nüfusa hizmet eden beldelerin sokaklarının imkân dâhilinde genişletilmesi gerektiğini söylemiştir. İşlevini kaybeden han, kervansaray gibi yapıların geçmişteki anlamlarına da uygun olarak tüccarların konaklama mekânları olarak kullanılmasının kültürel mirası korumada önemli bir adım olacağını belirtmiştir. Şehrin sorunlarını ele almada oldukça cesur davranan Kôs, çözüm meselesinde bazı noktaları zikredip bazı noktalarda sükût etmiştir. İstanbul'un dönüşümünü -zor ve meşakkatli olsa da- kültür miraslarını koruyarak Türklerin yapabileceğini söylemiş ve geri plana çekilmiştir.

Kâroly Kôs, *İstanbul Şehir Tarihi ve Mimarisi* isimli eserinde şehrin yapısını tarihiyle beraber inceleyerek bütünsel bir çerçeve çizmiştir. İstanbul tarihini Konstantinopolis şehrinde başlatıp 17. yüzyıl ortalarına kadar getirmiş, kendi dönemine kadar iki yüzyıllık bir süreyi karanlık bırakmıştır. Dolayısıyla eserin başlığı geniş bir muhtevayı içerirken eserin içerik kısmı beklentiye karşılımda daha kısır kalmıştır. Şehir ve mimari tarihinden daha ağırlıklı olarak şehirde hüküm sürmüş medeniyetlerin siyasi tarihlerine projeksiyon tutulmuştur.

Kâroly Kôs'un öne sürdüğü iddialar kendi içinde tutarlılıklar göstermiş olsa da yer yer tenkit edilebilir noktalar oluşturmuştur. Yazar, İstanbul'un sorunlarını ele alırken örnek göstermek adına Avrupa şehirlerini ağır bir üslup ile eleştirmiştir. Roma'nın kendi kültürünü oluşturamadığı birleştirici güç olduğu yorumu ise kısmen doğru olsa bile bu denli gelişmiş bir medeniyetin kültür oluşturmadan binlerce yıl yaşaması ve kendinden sonra gelen medeniyetleri etkilememesi olası değildir. Ancak bu noktada yazarın Macar oluşu ve Macar özgürlük isyancılarının İstanbul'a sığınmasının etkili olduğu unutulmamalıdır. Yine bu etkinin bir uzantısı olarak eserde, şehrin isimlendirilmesi dönemselsel olarak ikiye ayrılmıştır. Bizans'ın hakim olduğu dönem için Konstantinopolis, Osmanlı hakimiyetinin olduğu dönem için İstanbul ismi kullanılmıştır. Yazarın zihninde yaptığı bu ayrım gerçeğe uygun gözükmemektedir. Nitekim Osmanlı kayıtlarında Kosntantiniyye ismi sıklıkla geçmektedir. Bu



ayrımın kitap içerisinde okuyucu için anlaşılır kılmak amacıyla yapılmış olduğu düşünülse dahi yanlış bir bilgi içermektedir.

Kós'un öne çıkardığı Konstantinopolis'in Osmanlı fethiyle değil öncesinde tahrip edildiği görüşü bu alanda yeni bir ufuk açmaktadır. Nitekim böylelikle Osmanlı yıkıcı değil yapıcı pozisyona getirilmiştir. Kós'un İstanbul şehir sorunlarına sunduğu çözümler her ne kadar yüzeysel kalmış olsa da şehrin sorunları ayrıntılı bir biçimde incelenmiş, kendinden sonra yazılacak olan eserlere ışık tutmuş alanında değerli bir eserdir. Yine kitabın sonuna eklenen Mimar Sinan ve İbrahim Müteferrika ile ilgili makaleler, şehir ile şehrin âlimleri arasında bağlantı kurarak okuyucuya farklı bir yaklaşım sunmuştur.

Kitabın ekler kısmında bulunan haritalar kitabın anlatımını zenginleştirmekle birlikte basım kalitesi açısından yetersiz kalmıştır. Ayrıca eserin orijinalinde haritalar metnin içinde ve daha büyük bir şekilde verilmiştir, bu konuda orijinal metne sadık kalınsaydı metnin akışı bozulmamış olurdu. Ancak haritaların, bazı düşüncelerin ve genel seyrin tenkit edilecek noktaları bulunsa da "*İstanbul Şehir Tarihi ve Mimarisi*" isimli eserde Kós, tarihin seyri içerisinde haritalarla şehrin dönüşümünü ele alarak oldukça kıymetli bir eser meydana getirmiştir.

## **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 ilmî 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 ilmî ve hukukî 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 (JIST)* 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 (JIST)*, Dean's Office.

## شروط النشر لمجلة كلية الإلهيات بجامعة مرمرة

١. إن مجلة كلية الإلهيات بجامعة مرمرة 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 ٣٠ صفحة ( ١٠,٠٠٠ كلمة) بما فيها الأشكال والصور والجداول والمراجع. ويجب أن يحتوي البحث على ملخص وإف باللغة التركية والإنكليزية بحدود ١٠ كلمة). ٧. لغة المجلة هي التركية، ويمكن نشر بحوث - بحدود (٥) key words (٥٠-١٠٠ 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. وتبلغ نتائج التقييمات للمؤلفين لمدة أقصاها ثلاثة أشهر. ٩. لا تُعاد الأبحاث إلى أصحابها سواء قُبِلت للنشر أم لم تُقبَل. 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 مرمرة وترفق بها نسخة إلكترونية على قرص مرن أو أن يرفق النص الأصلي للترجمات.