



ACADEMIC
PLATFORM

ISSN: 2602-2893

APJIR

Academic Platform

Journal of Islamic Research

Memlükler Dönemi
İlim Kültür ve Sanat Hayatı

Volume: 3

Issue : 2

Year : 2019

Editor in Chief

Prof. Dr. Hür Mahmut YÜCER, Health Sciences University, Turkey
hurmahmut.yucer@sbu.edu.tr

Editors

Prof. Dr. Hür Mahmut YÜCER, Health Sciences University, Turkey
hurmahmut.yucer@sbu.edu.tr

Assoc. Prof. Dr. Harun SAVUT, Zonguldak Bulent Ecevit University, Turkey
harun.savut@beun.edu.tr

Secretary

Assist. Oğuz BOZOĞLU, Karabük University, Turkey
oguzbozoglu@karabuk.edu.tr

Assist. Şevket Enes SAMANCIOĞLU, Karabük University, Turkey
s.enessamancioglu@karabuk.edu.tr

Assist. Ramazan YILMAZ, Karabük University, Turkey
ramazanyilmaz@karabuk.edu.tr

Members of Advisory Board

Prof. Dr. Orhan Çeker, Necmettin Erbakan University, Turkey

Prof. Dr. Celal Türer, Ankara University, Turkey

Prof. Marwan M. Obeidat, Hashamite University, Jordan

Prof. Dr. Saim Kayadibi, International Islamic University Malaysia, Malaysia

Prof. Dr. Mohammad Ahmad Alkateeb, The University of Jordan, Jordan

Prof. Dr. Bayram Ali Çetinkaya İstanbul University, Turkey

Prof. Dr. Kadir Özköse Cumhuriyet University, Turkey

Prof Dr. Ahmet Ögke Akdeniz University, Turkey



Contact



info@apjir.com
http://apjir.com/

İçindekiler/Contents/محتويات

MAKALELER

Abu Hayyan Al-Andalusi: An Andalusian Arab Linguist in the Mamluks Sümeyye Doğru	114-130
Memlûklü Döneminde Yöneticiler ve Fakihler: Abdulaziz el-Merâğî'nin “<i>el-Fıkh ve'l-Fukahâ fî Mısr alâ ahdi'l-Memâlîk</i>” Adlı Makalesinin Tercüme ve Tahlili Bekir Karadağ	131-146
Memlûkler'in Hadis İlmine Katkıları Tahsin Kazan	147-159
İbn Kayyım el-Cevziyye ve Kur'an Anlayışı Kadriye Hökelekli	160-168
Suyûtî'nin <i>el-Behcetü'l-Merđiyye 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik</i> Adlı Eserindeki İstişhâd Metodu Muhammed Mahmut Olçun	169-176

İmam Nevevî'nin "Kırk Hadis" Adlı Eserinde Değerler Eğitimi "A comparative Study" Ayşegül Köstü	177-194
Ebû Hayyân ve <i>el-Bahru'l-Muhît</i> Adlı Tefsîri H. İbrahim Kocabıyık	195-208
"My hijab reflects my identity rather my religion" Perspectives towards wearing the hijab by a sample of Palestinian university female students in Israel Omar Mizel	209-217
Bayrâmî-Melâmîlerde Gizlilik Esası Ülker Aytekin	218-231
Tanrı'ya Bağlanma Biçimlerinin Mistik Tecrübe ile İlişkisi: İlahiyat Fakültesi Örneği Büşra Nur Yüksel	232-244
Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivindeki Vakfiyelere Göre Evkaf Vekaleti Kuruluşundan Sonra Kurulan Vakıfların Türkiye Coğrafyasındaki Dağılımları Yakup Özsaraç	245-254
ÇEVİRİ MAKALELER	
Geç Memlük Dönemi'nde Zanaatkârlar, Sonradan Görmeler ve Sufiler Zeynep Erçetin Dağınık & Seriyeye Akan	255-271

Sultanın Yeni Kıyafetleri: 15. Yüzyılda Osmanlı-Memluk Hediye Alışverişi Ahmet Zahid Garip	272-294
Soylu Hacılar: Memlûk Rivayetlerinde <i>Havendü'l-Kübra</i>'nın Hac Yolculuğu Hilal Cemile Tümer	295-309
KİTAP TANITIMLARI	
Kölelerin Sultanlığı Sümeyye Doğan	310-313
13. Yüzyıl Şam'ında Sosyal Yaşam Feyza Sarı	314-316
Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali İslami Eğitimin Sosyal Tarihi Melike Bucak	317-321

Abu Hayyan Al-Andalusi: An Andalusian Arab Linguist in the Mamluks

Sümeyye Doğru

PhD, International Institute of Islamic Civilisation and Malay World (ISTAC), International Islamic University Malaysia (IIUM), Kuala Lumpur/Malaysia

sumeyyeyagan@gmail.com

M. Emin Doğru

PhD, Islamic Revealed Knowledge and Human Science (IRKHS), International Islamic University Malaysia (IIUM), Kuala Lumpur/Malaysia

memincandogru@gmail.com

Arrival date: 10-07-2019 Acceptance date: 28-08-2019

Abstract

Despite numerous centres of Islamic sciences, Baghdad, Damascus and Cairo have reached the peak for centuries after the appearance and the expansion of Islam, and many connoisseur scholars raised in these regions, likewise, immense resources were composed there. In this context, Mamluks, who carried the madrasas developed by the Seljuk period to the summit with the inheritance they took over from the Ayyubids, became the Golden Age of this period. Further to that, identified *lost paradise*, Andalusia was the unique centre of the Islamic world in West due to its geo-cultural position and exclusive features in social and educational life and played a decisive role in changing and reconstruction the dark ages of West world. This article on the life history of Abu Hayyan, an essential Middle age figure, focuses particularly on the impress that the Arabic language had, by analysing the role of different regions within the framework of the religious training, and moreover, adverts the educational policies of Andalusia and Mamluks. The main object of the study is to reveal the major stages of the author's life cycle in some aspects through the eyes of the Islamic biographical literature's specialists. This essay similarly intends to demonstrate Abu Hayyan's position, who had an observable effect on various Islamic sciences and gained his fame in syntax, in a real sense by including the author's scholars and works. Starting from the significance of Abu Hayyan, who guided a great number of authors through length of life, the article concludes with the influence of both mentioned regions on him.

Keywords: Abu Hayyan, Mamluks, Andalusia, Arabic language.

Memlüklüler Devrinde Endülüs'ü Bir Arap Dilbilimcisi: Ebu Hayyan el-Endelusi

Sümeyye Doğru

Dr., Uluslararası İslam Medeniyeti Enstitüsü (ISTAC), Malezya Uluslararası İslam Üniversitesi (IIUM), Kuala Lumpur/Malezya
sumeyyeyagan@gmail.com

M. Emin Doğru

Dr., İslami İlimler ve İnsan Bilimleri (IRKHS), Malezya Uluslararası İslam Üniversitesi (IIUM), Kuala Lumpur/Malezya
memincandogru@gmail.com

Geliş Tarihi: 10-07-2019 Kabul Tarihi: 28-08-2019

Öz

İslam tarihinde Bağdat, Şam ve Kahire ilmi çalışmaların yapıldığı yerler arasında zirveye ulaşmıştır. Ayrıca bu bölgelerde sayısız alim yetişmiş ve muazzam eserler ortaya konmuştur. Bu noktada, Selçuklularda önemli müesseseler olan medreseleri Eyyübilerden devralan Memlüklüler, bu kurumlarla birlikte İslami ilimlerin altın çağını yaşamıştır. Diğer yandan, kayıp cennet olarak bilinen Endülüs gerek jeolojik ve kültürel yönden gerekse de sosyo-eğitim alanındaki kendine has özelliklerinden dolayı İslam dünyasının Batı'daki yegane merkezi haline gelmiş ve Batı'nın karanlık çağının değişmesinde önemli rol oynamıştır. Bu iki bölge arasında yetişen meşhur İslam alimi ve Arap dili uzmanı Ebu Hayyan el-Endelusi'nin hayatı hakkında malumatların yer alacağı bu makalede, konu çeşitli bölgelerde aldığı dini eğitimlerin müellife etkisi çerçevesinde işlenecektir. Bu çalışmanın ana gayesi ise, Ebu Hayyan'ın hayatındaki evreleri tabakat eserlerinde yer alan bilgiler doğrultusunda ortaya koymaktır. Ayrıca çeşitli İslami ilimlerde özellikle de nahiv alanında katkılar sunan yazarın bu alandaki hocalarını ve eserlerini ortaya koymak bu makalenin bir diğer amacıdır. Hayatı boyunca önde gelen pek çok alimi yetiştiren müellifin öneminin vurgulandığı yazı, Mısır'ın ve Endülüs'ün Ebu Hayyan'a etkisiyle nihayete erecektir.

Anahtar Kelimeler: Ebu Hayyan, Memlük, Endülüs, Arap dili.

Introduction

Abu Hayyan al-Andalusi, who gained fame in his time in the field of Qiraat studies, Quran exegesis (tafsir) and especially Arabic philology and who left his mark on the seventh century of hijra era, was assumed to be an authority by making a distinguished name for himself in the following centuries. Born and raised in Granada, the author completed his primary education there and having such an environment of cultural wealth, he travelled to the neighbouring provinces and North Africa where he met many professors with different perspectives. As an intellectual, Abu Hayyan devoted his life to studying without stopping, and ultimately, arrived in Egypt, the centre of science under the Mamluks in that century and became an expert in the field of Islamic sciences under the auspices of many famous scholars of the age. All the concatenated occasions had

enabled him to approach the issues from a scientific perspective in different dimensions, indeed, to have a voice in the definite scientific fields, most of all in the Arabic language.

The main purpose of this present study forms a historical framework to demonstrate an outline of the life of the above-mentioned author in general terms. With this context, initially, information about the life of this scholar introduced above will be given. Later, as much as possible after acquiring general information about the first phase of his life, the basic Islamic education period in Granada, his hometown, his journeys for education in the pathway of being accomplished and his teachers there who pioneered for this sacred aim, the rings he participated in will all be mentioned. The other aim of exhibiting this information is to reveal how rich and comprehensive the author's gains in his long-time voyage to obtain Islamic

sciences are. In this study, where the family will also be specified under a title, another to be dealt with is the precious works, some of which are booklets and some of them are works of volume. In order to comprehend the background of Abu Hayyan scientific thought and perspective on life, some aspects of the socio-cultural and educational life of Andalusia and Egypt-Mamluks during the certain period will be discussed here in a very general sense. Last but not least, it should be accentuated that some of Abu Hayyan's studies on the Arabic language, which evaluated the works of Ibn Malik and Ibn Usfur by the author, will be scrutinised in the next study by presenting the reasons.

Life History of Abu Hayyan al-Andalusi

a. Earlier Life of Abu Hayyan al-Andalusi

The full name of the author titled Abu Hayyan is Muhammad ibn Yusuf ibn 'Ali ibn Yusuf ibn Hayyan. In addition to being known as Al-Andalusi, the author's other notable attributed names are as follows; al-Gharnati, al-Jayyani¹, al-Misri, al-Cairi, en-Nifzi², al-Jubbi, al-Maghribi, al-Shafi'i, al-Maliki, al-Zahiri, al-Nahwi, and al-Athari. Besides, the professor's nickname is Athir al-Din³ a name in which he became famous in Egypt and Damascus. A member of a Berber family, Abu Hayyan mentioned the place and the date of his birth on the certificate of permission (ijazah) which he gave to his student al-Safadi. Accordingly, the author was born in Mataksharash⁴, a small

settlement in the city of Granada in 654H/1256AD towards the end of Shawwal (November). Granada⁵ was notable for a place where multiple cultural structures and societies from different religions live together in days of yore. Apart from the residence of the author, there is neither detailed information about his childhood years nor information about his father and mother. However, there are various journeys starting from the place where he lived, with whom he studied, which sciences and where he was situated to receive training were discovered. It is also known that he had participated in scientific councils since he was a child.⁶

b. His Educational Background

The basic declared information about Abu Hayyan is he initially started to study Quranic sciences in Granada⁷. Facts provided by sources indicates that the author takes education from prominent scholars of his period in the basics of Islamic beliefs and practices and subsequently in the fields of Qur'an, hadith, Arabic language specifically morphology (sarf) and syntax (nahv); moreover, he joined hadith rings as well. The author even memorized the Diwan of famous Arab poets (Muallaqat al-Sab'a or 'Asharah) such as Ibn al-Qays, 'Alqamah, al-Nabighah, Zuhair, from an early age. Hayyan not only continued to take Arabic lessons from lecturers but at the same time began teaching Arabic.⁸ Besides, after Granada, he set out to travel around the neighbouring provinces of Andalusia, such as Malaga (it is an Andalusian

¹ The reason for the author's mentioning with al-Jayan's proportions is due to the rumour that his father was originally Jean. This settlement, which is connected to Andalusia, is located to the east of the city of Cordoba, where many towns are connected. See also al-Hamawi, Shihab al-Din Abu 'Abdullah al-Rumi al-Baghdadi, *Mu'jam al-Buldan*, Beirut: Dar Sadir, 1397H/1993AD, II, 195.

² Nifz is a city name in the Maghreb and is also the name of one of the Barbar tribes. See also al-Hamawi, *Mu'jam al-Buldan*, V, 296.

³ Al-Kutubi, Salah al-Din Muhammad Shakir al-Darani, *Fawat al-Wafayat*, ed. Ikhsan Abbas, Beirut: Dar Sadir, 1974, IV, 71.

⁴ It is also acknowledged that Matashsharash is a small town of Granada. See al-Safadi, Salah al-Din Khalil ibn Aibaq, *Ayan al-Asr wa A'wan al-Nasr*, ed. 'Ali Abu Zayd, Nabil Abu Amsa, Muhammad Maw'ed, Mahmoud Salem Muhammad, Beirut, Dar al-Fikr, 1418H/1998AD, V, 328. As a city, see al-Subki, Taj al-Din Abu Nasr Abd al-Wahab, *Tabaqat Shafi'iyyah al-Kubra*, ed. Mahmud ibn Muhammad al-Tanahi, Abd al-Fattah Muhammad al-

Khulw, Qahira: Faisal 'Isa al-Babi al-Halabi, 1383H/1964AD, IX, 277.

⁵ Al-Hamawi, Shihab al-Din Abu 'Abdullah al-Rumi al-Baghdadi, *Mu'jam al-Buldan*, Beirut: Dar Sadir, 1397H/1993AD, IV, 195; See also Mercedes, <https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedia-of-islam-3/granada>, 05/07/2019.

⁶ Al-Maqqari, *Nafh al-Tib- The History of the Muhammedan Dynasties in Spain*, trans. Pascual de Gayangos, London: The Oriental Translation Fund, MDCCCXL/1840, I, 424; al-Safadi, *Ayan al-Asr*, V, 325.

⁷ Ibn al-Jazari, Shams al-Din Abu al-Khair Muhammad, *Ghayah al-Nihayah fi Taabaqat al-Qurra*, publisher Gotthelf Bergstraesser, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1427H/2006AD, II, 285; Ibn Qadi Shukhbah, Abu Bakr ibn Ahmad Taqiyy al-Din al-Dimashqi, *Tabaqat al-Shafi'iyyah*, corrector 'Abd al-Alim Khan, Hyderabad: Dairah Maarif Othmaniyyah, 1399H/1979AD, III, 89, 90.

⁸ Ibn al-'Imad, Shihab al-Din Abu al-Falah Abd al-Hayy al-Hanbali al-Dimashqi, *Shazarat al-Zahab fi Akhbar man Zahab*, ed. Abd al-Qadir Arnaud, Mahmud Arnaud, Beirut: Dar Ibn Kathir, 1413H/1992AD, VIII, 251.

port city on the Mediterranean coast next to Almeria, developed, with a navy base, and where many scientists grew up. It remained under Islamic rule for eight centuries.)⁹, Almeria (it was one of the important port cities of Andalusia and it was one of the most frequented cities of merchants with valuable fabrics)¹⁰, etc.¹¹, and had education in the Qur'an and hadith from the scholars there. Furthermore, it is known that during this journey, Abu Hayyan read recitation of the Quran (qiraat) from Ibn Abu Ahwas, one of the leading teachers of the period in Malaga.¹² Likewise, his other qiraat teachers during his time in Andalusia were; Abd al-Haq ibn 'Ali al-Ansari (670H/1270AD), Abu Ja'far Ahmad ibn 'Ali al-Tabba' (680H/1281AD) and Abu Ja'far al-Zubair (708H/1308AD)¹³. His Arabic language lecturers, on the other hand, were; Abu al-Hasan al-Ubbazi, al-Ishbili Ibn al-Dhai' (680/1281).¹⁴ It should be concisely noted here that later he defended Ibn Dhai's views on the shreds of evidence of Arabic language (istishhad). Abu Hayyan's wandering the provinces resulted in efforts to collect knowledge in every field. In this context, the author had taken the hadith education from the experts in their fields such as Abu al-Izz al-Harrani (788H/1386AD), Abu Zayd Abd al-Rahman al-Tunisi, Muhammad ibn Tarjam (692H/1293AD), Ibn al-Zubair, Abu 'Ali ibn Abu al-Ahmar and Abu Ja'far ibn Bashir (675H/1276AD) and furthermore participated in the hadith circle of Muhammad ibn Abbas al-Qurtubi.¹⁵

The reason for the departure of Abu Hayyan from Andalusia was mentioned in differently in

the sources. In this context, although different dates are given¹⁶, it is known that the author left Andalusia in 677H/1278AD¹⁷. Moreover, he mentioned in his book about the reason for his departure. According to the author, one of the probable reasons was the opportunity to be in the list of successful students to be raised by the scholars and life opportunities of the period such as high salary, food and drink supply for the students in this list were provided in a very comfortable way. Abu Hayyan was concerned that, not accepting this offer may create other obligations and difficulties.¹⁸ Another reason mentioned in addition to the above statement is; when Abu Hayyan was a teenager, he frequently objected to his scholar Abu Ja'far ibn al-Tabba and even wrote a book about his scholar in an attempt to criticize, which was called *al-Īlma fi ifsad ijazah Ibn al-Tabbâ*, this is because he was complained to the authorities by his scholar, and therefore, it was judged by the ruler that Abu Hayyan would be punished. Thus, this led the author to secretly leave Granada as soon as he learned of the decision taken.¹⁹

After Andalusia, Abu Hayyan was in Morocco²⁰ for a few moments and later stayed in various parts of North Africa, followed by Ceuta²¹, and then to Bougie²². Within this period, the author has been in the circles of hadith for a time. Following that he entered awhile into the circles of hadith science in Tunisia and had taken fiqh training from the acknowledged experts there. Some of his scholars in the field of hadith were as follows: Abu Abdullah al-Kanani (699H/1300AD) -Bougie-, Abu Muhammad Abdullah ibn Harun and Abu Yakub Yousuf ibn Ibrahim -Tunisia-. In the fiqh area, he took

⁹ Al-Hamawi, *op. cit.*, V, 43.

¹⁰ *Ibid.*, V, 119.

¹¹ *The Biographical Dictionary of the Society for the Diffusion of Useful Knowledge*, London: A. Spottiswoode, I, 192.

¹² Al-Maqqari, *Nafh al-Tib min Ghushn al-Andalus al-Ratib*, ed. Ikhsan 'Abbas, Beirut: Dar al-Sadir, 1388H/1968AD, II, 540.

¹³ Ibn al-Jazari, *Ghayah al-Nihayah*, II, 249.

¹⁴ For more opinion, see also Ibn al-'Imad, *Shazarat al-Zahab*, VIII, 251, 52.

¹⁵ Al-Maqqari, *Nafh al-Tib*, II, 560.

¹⁶ According to al-Maqrizi, the date when Abu Hayyan left Andalusia was 678H/1279AD, however, to al-Makkari, the exact date was 679H/1280AD. For further opinion, see al-Maqqari, *Nafh al-Tib*, II, 563.

¹⁷ Al-Dimashqi, Shams al-Din Abu al-Mahasin Muhammad ibn 'Ali al-Husayni, *Zayl Tazkirah -Huffadh li al-Zahabi*, Beirut: Dar Kutub al-'Ilmiyah, 1956, p. 23, 24.

¹⁸ Al-Suyuti, Jalal al-Din 'Abd al-Rahman, *Bughyat al-Wuah fi Tabaqat al-Lughawiyun wa al-Nuhat*, ed. Muhammad Abu al-Fadhl Ibrahim, Qahira: 'Isa al-Babi al-Halabi, 1384H/1964AD, I, 281.

¹⁹ Ibn Hajar, *al-Durar al-Kaminah fi Ayan al-Miah al-Thaminah*, Beirut: Dar Ikhya al-Turath al-'Arabi, n.d., IV, 304; al-Dawudi, Shams al-Din Muhammad ibn 'Ali, *Tabaqat al-Mufassirin*, Beirut: Dar Kutub al-'Ilmiyah, 1403H/1983AD, II, 289.

²⁰ Al-Maqqari, *Nafh al-Tib*, II, 584.

²¹ It was one of the important port cities of the place called the Moorish region. See also Al-Hamawi, *Mujam al-Buldan*, III, 182.

²² The city was a small port when it had been established, then gradually, the city became an outstanding settlement. *Ibid.*, I, 339.

lessons from Abu al-Abbas al-Ishbili (699H/1300AD). Then, he undertook a journey and arrived in Egypt under the Mamluks and stayed for a while in Alexandria, where he studied the hadith and the Qur'an, soon after settled in Cairo, where he lived for the rest of his life 679H/ 1279AD²³.

After inhabiting in Egypt, he read syntax (nahv) from Abu Nasr ibn al-Nahhas (d. 698H/1299AD), one of the greatest and remarkable grammar scholars of Egypt in the Arabic philology and a significant figure in the field of literature.²⁴ Apart from al-Nahhas, with regard to sources, his preliminary experts in the field of qiraat was 'Ali ibn Yahya al-Hamadani al-Marbuti (680/1281) followed by Abu Tahir al-Maliji (681H/1282AD)²⁵. In the field of hadith, he participated in the lessons of Abd al-Wahhab ibn Hasan ibn al-Furat (687H/1288AD) and Abu Muhammad al-Dimyati (705H/1305AD).²⁶ Additionally, the author took advantage of Shams al-Din al-Isfahani in the field of the scientific principles of Islamic jurisprudence (ilm al-usul).²⁷ However, the issue discussed in the sources did not mention the exact date that the author settled in Egypt even though there was a date given above. He took courses on Arabic literature, and in line with the scientific demands of the author, Abu Hayyan continued to study procedural science, hadith and Qur'an lessons from various scholars. Another significant matter that should be underlined here is the progress of time Abu Hayyan completely adopted the views of the Basra school in the field of syntax (nahv) and became a strong advocate of Sibawayh, one of the pioneers of this school. As expected, he travelled to Hijaz, Baghdad, and Damascus in view of acquiring education before settling in Egypt. During Hijaz, the first stop of the journey, he performed the pilgrimage, as well as given the opportunity to travel to the cities such

as Mecca, Madinah, Menah, Jeddah, Ayzab²⁸, Qana²⁹, Ayla³⁰, Yanbu³¹, to meet and be educated by the scholars there.³²

As a result, the author was educated by prominent scientists in syntax (nahv). According to the author's expression, he has received education from about four hundred and fifty scholars; furthermore, it is noted that he had more than a thousand permission certificates -ijazah-³³ and had training purely through *sama'* and *qira'a'*³⁴ from many of his scholars in different settlements.³⁵ In this context, Abu Hayyan, who is a respected expert in Arabic grammar and has a say in the science of syntax (nahv), highlighted his lecturers especially in Arabic language both in Andalusia and Egypt to demonstrate his competence. Hereunder, some adverted linguists are as follows: Abu Hasan 'Ali ibn Muhammad al-Qatami al-Ishbili Ibn Dhay' (680H/1281AD), Abu Abdullah Muhammad ibn Ibrahim al-Halabi Ibn al-Nahhas (698H/1299AD), Abu al-Hasan 'Ali ibn Muhammad ibn Muhammad ibn 'Abd al-Rahman al-Hushani al-Ubbazi (680H/1281AD), Abu Ja'far Ahmad ibn Ibrahim ibn al-Zubair ibn Muhammad ibn al-Zubair al-Thaqafi (708H/1308AD), Abu Ja'far Ahmad ibn Abu Hajjaj ibn Yousuf al-Fihri al-Labli'dir (691H/1292AD).³⁶ Abu Hayyan also transferred from the Arab linguists by the way of *kitab*. In addition, the author learned hadith in the circle of about four hundred hadith scholars.

It is known that following the journey of Abu Hayyan, Hijaz, he settled in Egypt and after the death of his long-time teacher Ibn Nahhas, he started to teach in his scholar's position and place. Later, he taught morphology (sarf) syntax (nahv), qiraat, hadith and tafsir in certain huge madrasahs under the administration of Mamluks. While in Egypt, he also taught in

²³ Al-Dimashqi, *Zayl Tazkirah*, 24, 25.

²⁴ Al-Kutubi, Salah al-Din Muhammad Shakir al-Darani, *Fawat al-Wafayat*, ed. Ikhsan Abbas, Beirut: Dar Sadir, 1974, IV, 72.

²⁵ Al-Safadi, *Ayan al-Asr*, V, 330.

²⁶ Ibn al-Jazari, Ghayah al-Nihayah, II, 249.

²⁷ Ibn Hajar, *al-Durar al-Kaminah*, IV, 45.

²⁸ It was a coastal town in the Red Sea. See al-Hamawi, *Mujam al-Buldan*, IV, 171.

²⁹ It settled in Yemen. See also *ibid.*, IV, 399.

³⁰ Recognised as a coastal city is located between Hijaz and Damascus. See *ibid.*, I, 292.

³¹ Located between the Red Sea and Medina. See *ibid.*, V, 450.

³² Al-Maqqari, *Nafh al-Tib*, II, 560.

³³ Al-Safadi, *Ayan al-Asr*, V, 346.

³⁴ Except for those mentioned, he had also received authorization through *munawala* and *ijazah khassah* and *ijazah 'ammah*. See al-Maqqari, *op. cit.*, II, 548, 49.

³⁵ Al-Safadi, *op. cit.*, V, 343.

³⁶ Emphasized scholars mainly were relevant to the field of syntax. See; al-Maqrizi, Taqiyy al-Din, *Kitab al-Muqaffa al-Kabir*, ed. Muhammad al-Yalawi, Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 1411H/1991AD, VII, 504; al-Dimashqi, *Zayl Tazkirah*, p. 24.

outstanding scientific councils such as al-Jami 'al-Aqmar and Madrasah al-Mansuriyya. It is worth noting that the relationship with the rulers and sultans living in his time was quite good.

Abu Hayyan read an instructive book *al-Muharrar fi Furu' al-Shafi'iyyah*³⁷ and Nawawi's *Muhtasar al-Minhaj* from, a virtuous intellectual, al-Iraqi (704H/1304AD). In addition to this, he gave lessons with the books Sibawayh's *al-Kitab*, which is the main text in terms of the Arabic language, and Ibn Malik's *al-Tashil*, and he recommended them to be read and instructed by his students as well.³⁸ Besides, Abu Hayyan read the books *al-Isharat* of al-Baji (474H/1081AD) and *al-Mustasfa* of al-Ghazali on the fiqh method from his scholar Abu Ja'far al-Zubayr, and al-Amidi's *al-Irshad* on the science of logic from Badr al-Din al-Baghdadi.³⁹ Another noteworthy matter is that the author taught to the great scholars of that time such as Taqiyy al-Din al-Subqi and his son Taj al-Din al-Subqi, al-Ithnavi, Salah al-Din al-Safadi, Ibn Aqil and al-Bulqini.

In the light of all given information above, one of his closest students, al-Safadi touched one's sentiments about the scientific personality of Abu Hayyan and on the following; "*The most hard-working of my scholars were Abu Hayyan. He was always engaged in science, and he set aside all of his time for students or wrote articles.*"⁴⁰ Moreover, he even stressed that no one other than Abu Hayyan was commemorated in the fields of syntax and morphology during those times.⁴¹ Ruaini, another student remained loyal to him, stated that the author was a virtuous, gracious, pleasant oral person and emphasized that he had never seen one like him before.⁴² Consequently, Abu Hayyan left his mark on the centuries with his proficiency in Quran recitation (qiraat) and was also one of the leading scholars in the fields of exegesis of Quran. As a matter of fact, it is known that the author was regarded as one of the significant masters of that era in the field of Arabic

philology; in this respect, he was assumed the titles of "*Sibawayh of the century*"⁴³, "*Master of in the field of syntax-Amir al-muminin fi an-nahv*" and "*Lisan al-Arab*".⁴⁴ In addition, it was obvious that Abu Hayyan was also fluent in Turkish, Persian and Ethiopic; he was known for his expertise in Arabic yet the author had written works in these languages in an effort to indicate his capability in related areas as well.⁴⁵

His Legal School-Madhab-, Creed-Aqedah-and Death

Instead of the thought of the Mu'tazilah and Mujassimah (Anthropomorphism), Abu Hayyan adopted the view of Sunni creed (Aqedah) of Islam which is known as *ahl al-sunnah wa al-jamaah*. He invariably avoided the unpopular philosophy and logic among the students in Andalusia. Furthermore, he criticized the people who were involved in these sciences and approached about this issue in his works. As such, the author was astonished when he faced those who embraced and tempted to study philosophy in Egypt, which was quite popular among them.⁴⁶

Abu Hayyan was a member of the Maliki sect (madhab) in the early stages of his life under the influence of the place where he was born. Then, while he had not yet embarked on a journey of science to other neighbouring provinces, he entered the Zahiriyah sect, which was the most common and acceptable in Andalusia. Within that time period, Abu al-Abbas al-Ishbili al-Zahid (699H/1300AD) and Abu al-Fadl al-Fihri al-Shantamari became his lecturers in this sect (madhab).⁴⁷ After leaving Andalusia and settling in Egypt, he became a follower of the Shafi'i sect, predominantly the most common sect in that region. Nevertheless, it was underlined that he occasionally advocated the views of Zahiriyah sect.⁴⁸

As for his death, according to general acceptance, Abu Hayyan passed away on Saturday, Safar 28, 745H (10 July 1344) in Cairo, and was buried in Maqbarah al-

³⁷ The work's author is Abu Qasim al-Rafi'i (623H/1226AD).

³⁸ Maqqari, *Nafh al-Tib*, II, 541, 542.

³⁹ Maqqari, *op. cit.*, II, 547.

⁴⁰ Al-Safadi, *Kitab al-Wafi bi al-Wafayat*, ed. Muhammad ibn Mahmud and Ibrahim ibn Sulaiman, Beirut: Dar Ihya al-Turath al-'Arabi, 1420H/2000AD, V, 175.

⁴¹ Furthermore, al-Safadi gives detail about the appearance of Abu Hayyan. See idem, *Ayan al-Asr*, V, 331, 32.

⁴² Al-Maqqari, *op. cit.*, II, 565.

⁴³ Al-Subqi, *Tabaqat al-Shafi'iyyah al-Kubra*, IX, 276.

⁴⁴ For more information, see al-Safadi, *Ayan al-Asr*, V, 325.

⁴⁵ Al-Suyuti, *Bughyat al-Wuah*, I, 282, 283; Glazer, Sidney, "Abu Hayyan al-Gharnati", *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden: Brill, 1979, I, p. 126.

⁴⁶ For further information, see, al-Maqqari, *op. cit.*, II, 542.

⁴⁷ Al-Safadi, *Ayan al-Asr*, V, 343, 345.

⁴⁸ Al-Safadi, *Kitab al-Wafi bi al-Wafayat*, V, 176.

Sufiyyah.⁴⁹ Later, in the same year in Rabi' al-Thani, the funeral prayer in absentia was performed in the Damascus Umayyad Mosque. However, there are different opinions regarding the year and date. The western authors stated that Abu Hayyan died in 743H⁵⁰, in addition, the 8th, 18th, and 27th of Safar were mentioned as days in different sources.⁵¹

His Family and Moral Structure

As is known, Abu Hayyan was married and had two children. His wife's name was Zumrud binti Abrak (d. 722H/1322AD), and she was entitled Ummu Hayyan. According to the sources, as an educated woman, she taught in the field of hadith.⁵² As for his children, Abu Hayyan had a son named Hayyan (d. 763H/1363AD) and a daughter named Nudar (d. 730H/1330AD). Hayyan not only received a certificate of permission from both his father and other teachers but also, he was an expert in hadith. In the relevant sources, it is stated that Abu Hayyan loved his daughter very much. Furthermore, Nudar studied the hadith, qiraat, and Arabic language, and she received permission certificate in these fields. al-Zubayr, al-Barzali, and al-Dimyati are some of Nudar's well-known teachers.⁵³ Besides, Abu Hayyan asked for permission from the Mamluk Sultan Sayf al-Din Arghun al-Nasir to bury his daughter Nudar, who passed away at a young age, in the garden of his mansion. In addition, it is noted that the author wrote the work *al-Nudar fi al-Mas'alah 'an Nudar* after his daughter's death, and likewise, some of Abu Hayyan's remarkable stylish poems were for his wife Zumrud and his daughter Nudar.⁵⁴

Abu Hayyan was not the only one who assumed to be a virtuous scholar by his disciples but also was known among people as mild-mannered and genial. Besides, he was a person whose heart is exhilarated with the recitation of the Holy Quran.⁵⁵ According to the statements of Kamal al-Din, while Abu Hayyan was touched by heroic and love poems, poetry about generosity did not affect him at all. Instead of boasting generosity, the author praised himself

for being a frugal person. His student, al-Safadi, attributed the reason for this attitude to Abu Hayyan's distress on his journey of science and to the fact that he had travelled many lands.⁵⁶

Abu Hayyan himself did not like to be talked much about in religious matters, and he disapproved of articulating and discussing the essence and attributes of Allah, the status of prophets, the events that took place between companions of Prophet Muhammad (PBUH), the opposition to sectarian imams and the condemnation of undisguised believers. As a result, the statements of the author in his bequest are remarkable in order to give an idea about the moral structure of the author. As a matter of fact, he recommended in this letter that no one can oppress other people except in self-defence, and it should not be underestimated, not to be humiliated, not to be arrogant; moreover, he advised to look after the poverty-stricken people. He also never welcomed the need to joke unnecessarily, to laugh very much or to interfere in people's lives.⁵⁷

Abu Hayyan stayed away from the discussions in kalam and adopted Ibn Taymiyyah's views in the early periods. But after reading *Kitab al-Ashr*, he abandoned to acknowledge him due to the idea that Ibn Taymiyyah was connected to the mujassimah.⁵⁸

Lecturers and Disciples of Abu Hayyan

a. His Lecturers

As mentioned above, Abu Hayyan, who devoted his whole life to science, stated that he had received knowledge from approximately 450 scholars, some of them were women. However, according to his other student al-Ruaini, the author, who has been to Andalusia, Egypt, North Africa, Iraq and Damascus, received education from about five hundred scholars.⁵⁹ In this regard, he mentioned these lecturers as follows; Qadi Abu 'Ali Hasan ibn 'Abd al-Azeez ibn Abi Ahvas al-Qurashi (697H/1298AD), Abu Bakr ibn 'Abbas ibn Yahya ibn Ghareb al-Baghdadi, Wajeh al-Din

⁴⁹ Al-Safadi, *Ayan al-Asr*, V, 327.

⁵⁰ Al-Maqqari, *Nafh al-Tib*, II, 559.

⁵¹ Ibn 'Imad, *Shazarat al-Zahab*, VIII, 254.

⁵² Ibn Hajar, *al-Durar*, II, 116. Abu Hayyan wrote some odes to his wife. For more information, see also Maqqari, *op. cit.*, II, 569.

⁵³ Ibn Hajar, *al-Durar*, IV, 395.

⁵⁴ Al-Maqqari, *Nafh al-Tib*, II, 559, 60.

⁵⁵ Al-Maqqari, *op. cit.*, II, 543.

⁵⁶ Al-Safadi, *Ayan al-Asr*, V, 334.

⁵⁷ Al-Maqqari, *op. cit.*, II, 565, 66.

⁵⁸ Al-Maqqari, *op. cit.*, II, 542.

⁵⁹ Al-Safadi, *al-Wafi bi al-Wafayat*, V, 184.

ibn Muhammad ibn ‘Abd al-Rahman ibn Ahmad ibn al-Azdi ibn al-Dahhan, ‘Abd al-‘Azeez ibn ‘Abd al-Rahman ibn ‘Abd al-‘Aliyy al-Masri al-Soukkary, Najeeb al-Din Muhammad ibn Ahmad ibn Muhammad ibn al-Moayyed el-Hamadani (687H/1288AD), Muhammad ibn Abd al-Mouneem ibn Muhammad ibn Yousuf al-Ansari ibn al-Haymi (685H/1286AD), ‘Abd Allah ibn Muhammad ibn Harun ibn Abd al-Azeez al-Tai al-Qurtubi, Makki ibn Muhammad ibn Abu al-Qasim ibn Hamid al-Asbahani al-Saffar (680H/1281AD), Safi al-Din al-Husain ibn Abu Mansour ibn al-Khazraji, Ishaq ibn ‘Abd al-Raheem ibn Muhammad ibn ‘Abd al-Malik ibn Dirbas, ‘Abd al-Azeez ibn ‘Abd al-Qadir ibn Ismail al-Salehi al-Kattani, ‘Abd Allah ibn Nasrullah ibn Ahmad ibn Raslan ibn Fetyan ibn Kamil al-Huzami, al-Fadl ibn ‘Ali ibn Nasr ibn ‘Abdullah ibn al-Husain ibn Rawahah al-Khazraji, Muhammad ibn al-Husain ibn al-Hasan ibn Ibrahim el-Dariy ibn al-Khalili, Yousuf ibn Ishaq ibn Abu Bakr al-Tabari al-Makki, al-Muqri Abu Ja’far Ahmad ibn Saeed ibn Ahmad ibn Basheer al-Ansari, Qutb al-Din Muhammad ibn Ahmad ibn ‘Ali ibn Muhammad ibn al-Qastallani (686H/1287AD), Muhammad ibn Ibrahim ibn Tarjeem ibn Hazem al-Mazini, ‘Abd Allah ibn Ahmad ibn Ismail ibn Ibrahim ibn Faris al-Tamimi (684H/1285AD), Zayn al-Din Abu Bakr Muhammad ibn Ismail ibn ‘Abd Allah ibn al-Anmati (684H/1285AD), ‘Ali ibn Salih ibn Abu ‘Ali ibn Yahya ibn Ismail ibn al-Husayn al-Bahnasi al-Mujawir (683H/1284AD), ‘Abd al-Muti ibn ‘Abd al-Qareem ibn Abu al-Makarim ibn Manjah al-Khazraji, ‘Abd al-Rahman ibn Yousuf ibn Yahya ibn Yousuf ibn Khatib al-Mizzi (687H/1288AD), Abu al-Husayn Muhammad ibn Yahya ibn ‘Abd al-Rahman ibn Rabi ibn al-Ash’ari (717/1317), Muhammad ibn ‘Umar Muhammad ibn ‘Ali al-Sadi al-Darir ibn al-Farid (689H/1290AD), Radi al-Din Muhammad ibn ‘Ali ibn Yousuf al-Ansari al-Shatibi al-Lughawi (684H/1285AD), Muhammad ibn ‘Abdullah ibn Muhammad ibn ‘Umar el-‘Ansi, ‘Abd al-Aziz ibn ‘Abd al-Munim ibn ‘Ali ibn Nasr ibn al-Saykal al-Harrani (686H/1287AD), Ghazi ibn Abu al-Fadhl ibn Abd al-Wahhab al-Halawi (690H/1290AD), al-Yusr ibn Abdullah

ibn Muhammad ibn Khalaf ibn al-Yusr al-Qurashi.

Likewise, Abu Hayyan mentioned significant female scholars of the period in which he was educated, in the permission certificate he gave to his student, al-Safadi. He had training from these lecturers through sama’ and qira’a. These are respectively as follows: Munisa bint al-Malik al-Adil ibn Abu Bakr ibn Ayyub ibn Shadi, Shamiyya bint al-Hafiz Abu ‘Ali al-Hasan ibn Muhammad al-Taymiyyah al-Bakri (685H/1286AD), Zaynab bint ‘Abd al-Latif ibn Yousuf ibn Muhammad ibn ‘Ali al-Baghdadi.⁶⁰

Beyond that, some of the famous scholars from whom Abu Hayyan studied science through *kitabāt* are as follows; Abu al-Hakam Malik ibn ‘Abd al-Rahman ibn ‘Ali ibn al-Faraj al-Malaki ibn al-Murahhal (699H/1300AD), Abu ‘Abdullah Muhammad ibn Abu Bakr ibn Yahya ibn ‘Abdullah Houzali al-Tulayli, Abu Hafis ‘Umar ibn Muhammad ibn Abu ‘Ali al-Hasan el-Masri al-Warraaq (695H/1296AD), Abu al-Abbas Ahmad ibn Abu al-Fath Nasrullah el-Qahiri, Abu al-Hasan Hazem ibn Muhammad ibn Hazem al-Ansari al-Qurtubi al-Qartajani, Abu ‘Abdullah Muhammad ibn ‘Umer ibn Jubayr al-Aqqi al-Malaki, Abu al-Husayn Yahya ibn Abd al-Azim ibn Yahya al-Ansari al-Jazzar (679H/1280AD), Abu al-Abbas Ahmad ibn Abd al-Malik ibn Abd al-Munim al-Azzazi, Abu ‘Abdullah Muhammad ibn Muhammad ibn Zannun al-Malaki, Abu Amr Usman ibn Saed ibn Abd al-Rahman ibn Tulu al-Qurashi, Abu al-Rabi’ Sulaiman ibn ‘Ali ibn Abdullah ibn Yasin al-Qumi al-Tilimsani (690H/1291AD), Abu ‘Abdullah Muhammad ibn Saeed Hammad ibn Muhsin al-Sanhaji el-Busiri.⁶¹

b. His Disciples

It is a known fact that while Abu Hayyan was still alive, his students gained fame. Furthermore, many of the scholars who were known as the leading figures of the period were mentioned among the students of the author.⁶² In this regard, some of the students who collected knowledge in several fields are as follows; Taqiyy al-Din Abu al-Fath Muhammad ibn ‘Abd al-Latif ibn Muhammad ibn Yahya ibn ‘Ali al-Subqi, Taj al-Din Abu al-Nasr Abd al-Wahhab ibn ‘Ali ibn Abd al-Qafi al-Suqki

⁶⁰ For more opinion, see al-Safadi, *al-Wafī bi al-Wafayāt*, V, 183; al-Subqi, *Tabaqat al-Shafi’iyyah*, IX, 278; al-Maqqari, *Nafh al-Tib*, II, 550.

⁶¹ Al-Maqqari, *Nafh al-Tib*, II, 551.

⁶² Al-Suyuti, *Bughyat al-Wuuh*, I, 281.

(771H/1370AD), Abu al-Baqa Baha al-Din Muhammad ibn 'Abd al-Barr ibn Yahya ibn 'Ali ibn Tammam ibn Yousuf ibn al-Subqi (777H/1375AD), al-Jamal al-Din Abu Muhammad 'Abd al-Rahim ibn al-Hasan al-Isnawi (772H/1370AD), Baha al-Din 'Abdullah ibn 'Abd al-Rahman ibn 'Abdullah ibn 'Aqil al-Hamadani (Ibn 'Aqil) (769H/1367AD), Badr al-Din Hasan ibn Qasim ibn 'Abdullah ibn 'Ali al-Muradi al-Masri (Ibn Umm al-Qasim) (749H/1348AD), Shihab al-Din Ahmad ibn Yousuf ibn 'Abd Daim ibn Muhammad al-Halabi al-Samin, Ahmad ibn Abd al-Qadir ibn Ahmad ibn Maktum al-Qaisi al-Nahvi (Ibn Maktum) (749H/1348AD), Nazer al-Jaish Muhib al-Din Muhammad ibn Yousuf ibn Ahmad ibn 'Abd al-Daim al-Halabi (778H/1347AD), Abu Ishaq Ibrahim ibn Muhammad ibn Ibrahim ibn Abu al-Qasim al-Qaisi (al-Safaqusi) (742H/1342AD), Khalaiq, Abu al-Safa Salah al-Din Khalil ibn Aibaq al-Safadi (764H/1363AD), Abu al-Fadhl Kamal al-Din Ja'far ibn Sa'lab ibn Ja'far al-Udfuvi (748H/1347AD).⁶³

In addition, it is noted that some of Abu Hayyan's students read from him merely through qira'a, and these are as follows; Ahmad ibn Muhammad ibn Nahla al-Dimashqi, Abu al-Feth Muhammad ibn Abd al-Latif ibn Muhammad al-Subqi, Abu Bakr ibn Aydouhdi al-Shamshi, Ibrahim ibn Ahmad ibn 'Isa ibn al-Hashab al-Qadi, Muhammad ibn Ahmad ibn 'Ali ibn al-Labban, Ahmad ibn Abd al-Qadir ibn Ahmad ibn Maktum, Salih ibn Muhammad al-Khaimari, Ibrahim ibn Ahmad ibn 'Abd al-Waheed al-Shami, Hayyan ibn Muhammad ibn Yusuf ibn 'Ali (son of Abu Hayyan), Muhammad ibn Muhammad ibn 'Ali al-Ghammari, Abdullah ibn Muhammad ibn Abu Bakr ibn Khalil al-Makki, al-Sheikh Ahmad ibn Bayad al-Hanbali Sheikh Amid, Ahmad ibn Yousuf ibn Muhammad ibn Mas'ud al-Halabi, Ahmad ibn Muhammad ibn 'Ali al-'Inabi, Ahmad ibn 'Ali ibn Ahmad al-Shakouri al-

Gharnati, Muhammad ibn Yakub al-Maqdisi and Muhammad ibn 'Ali ibn Muhammad (Ibn Sukkar).⁶⁴

The Scholarly Works of Abu Hayyan

Abu Hayyan started to write books from a young age and wrote important works that made their name known for centuries especially in Arabic language science, qiraat and commentary fields. In addition, he collected works in the fields of stratification and hadith. The author also drew attention to his knowledge in Turkish (Kipchak Turkish), Abyssinian and Persian languages; moreover, he also produced works in this direction. Abu Hayyan was regarded as the Sibawayh of his time especially due to his contentful works in the field of syntax (nahv). Another known fact is, although Abu Hayyan wrote most of his works in prose, he wrote works in verse genre as well.⁶⁵ There is different information about the number of the works he had accomplished since some of them are single copies in writing and some cannot be reached today. In this, Abu Hayyan mentioned he had forty-six completed and seven incomplete books and treatises in the permission certificate of his student al-Safadi.⁶⁶ However, al-Kutubi stated that this number was forty-four.⁶⁷ It is also stated that the author has more than fifty works of various sizes. Khadijah al-Hadithi, who was famous for her expert knowledge of Abu Hayyan and his works on the language, emphasised that the works of the author are about sixty-five.⁶⁸ In light of all the information obtained from the mentioned sources, it is possible to list Abu Hayyan's works as below.

a. Works on the Exegesis of Quran

Undoubtedly, the most famous and notable commentary (tafsir) of the author is *al-Bahr al-Muhit*⁶⁹. The work is rich in literary aspects, syntax (nahv), rhetoric and shows itself predominantly in qiraat. In the dirayah type exegesis, it has been quite meticulous in terms of israiliyat and non-authentic hadiths. The

⁶³ Al-Suyuti, *Bughyat al-Wuah*, I, 280; Ibn al-'Imad, *Shazarat al-Zahab*, VIII, 252.

⁶⁴ Ibn al-Jazari, *Ghahah al-Nihayah*, II, 249, 50.

⁶⁵ Some of the poems written by the author are related to his family members and some are scholars. For more opinion, see Al-Safadi, *al-Wafi bi al-Wafayat*, V, 269; Maqqari, *Nafh al-Tib*, II, 563-78.

⁶⁶ For Abu Hayyan's works, see al-Safadi, *Ayan al-Asr*, V, 346, 347; al-Suyuti, *Bughyat al-Wuah*, I, 282; Maqqari, *Nafh al-Tib*, II, 552, 553.

⁶⁷ al-Kutubi, *Fawat al-Wafayat*, IV, 72, 73.

⁶⁸ Khadijah al-Hadithi listed in her book *Abu Hayyan al-Nahwi* the classification of all the works of Abu Hayyan with giving detailed information. See *ibid.*, p. 102- 261.

⁶⁹ Edit of the work was made by the authors Mawir Habush, 'Ammar Adnan Raykhavi, Fadhi al-Maghribi, Muhammad Anas Musdhafa Khan and so on. (Damaskus: Dar al-Risalat al-'Alamiyyah, 1436H/2015AD)

author later summarised this commentary. *al-Bahr al-Muhit* was also abstracted by his student Ibn Maktum and some other students. The other work of the author is *al-Nahr al-Mad min al-Bahr*⁷⁰. The work is the summary of *al-Bahr*, and it has been compiled in an easy-to-understand manner, without any discussion of language. *Ithaf al-Arib bi ma fi al-Qur'an al-Gharib*⁷¹ is a concise work written on the extraordinary vocabulary of the Qur'an (Gharib al-Qur'an).

Additionally, the works of the author towards the science of Quran recitation (qiraat) are as follows; *al-Mudhn al-'Amir fi Qiraat Ibn 'Amir*, *al-Athir fi Qiraat Ibn Kathir*, *al-Nafi fi Qiraat al-Nafi'*, *Taqrib al-Nai fi Qiraat al-Kisa'i*, *al-Ramz fi Qiraat Hamzah*, *al-Rawd al-Basim fi Qiraat Asim*, *al-Nayyir al-Jaliyy fi Qiraat Zayd ibn 'Ali*, *Ghayah al-Matlub fi Qiraat Yakub*, *Iqd al-Laali fi Qiraat al-Sab' al-'Awali*, *al-Hulal al-Haliyah fi Athanid al-Qiraah al-Aliyah* and *al-Mawrid al-Ghamr fi Qiraat Abu 'Amr*.⁷²

b. Works on the Arabic Philology and Other Languages

Abu Hayyan, who is assumed a linguistic authority as well as an expert of the other fields, has written many works on this science. In this context, it is a known fact that the books he wrote with regard to Ibn Usfur's and Ibn Malik's works about Arabic are his masterworks in linguistic. The author, who has a unique approach, framed the assessments in a completely extensive dimension by using prime sources. From this point, some of his works consist of summaries, and some are annotations in accordance with his appreciation. Consequently, it would be more appropriate to mention his work on Ibn Usfur's works and later on those of Ibn Malik.

As a beginning, the first work that Abu Hayyan wrote on the works of the relevant linguist is

*Taqrib al-Muqarrab*⁷³. In this book, the book *al-Muqarrab fi al-Nahw* written by Ibn Usfur (669/1270) on syntax (nahv), is both classified and summarized. Then to the work titled *al-Tadrib fi Tamthil al-Taqrib*⁷⁴, a summary, has been elaborated and, in some chapters, there has been objected to the rules that Ibn 'Usfur had put forward in his works. As for the third work, named *al-Mubdi' al-Mulakhkhas min al-Mumdh*⁷⁵, is a summary of Ibn 'Usfur's work entitled *al-Mumti fi al-Tasris* about morphology (sarf). Lastly, *al-Mawfur min Sharh Ibn Usfur*⁷⁶, herein Ibn al-Usfur's great works in the field of syntax (nahv) denominated as *al-Sharh al-Kabir* are summarized.

Another is a voluminous work named *al-Tadhyil wa al-Takmil fi Sharh al-Tashil*⁷⁷, and its references are *al-Tashil* and *al-Takmil* belonging to Ibn al-Malik. It should be noted here that *al-Tashil* was written for morphology (sarf) and syntax (nahiv), and *al-Takmil* is the annotation of the first book. Both were critically classified and utilized by Abu Hayyan. With the exception of mentioned comprehensive work, another book written by the author is *Manhaj al-Salik fi al-Kalam ala Alfyyah Ibn Malik*⁷⁸. It is the commentary of Ibn Malik's book *al-Khulasa* known as *al-Alfyyah*. Another work consisting of Ibn Malik's work is *Irtishaf al-Darab min Lisan al-Arab*⁷⁹. It is a summary of the work from *al-Tazyil wa al-Takmil*, mentioned above. In relation to the others, these are respectively; *Sharh Tukhfah al-Mawdud*, *al-Tanhil al-Mulakhkhas fi Sharh al-Tashil*, *al-Irtida fi al-Farq bayna al-Da wa al-Tha*⁸⁰.

Apart from all these, some of Abu Hayyan's other works on the Arabic language are as follows; *Ghayat al-Ihsan fi 'Ilm al-Lisan*⁸¹, a small volume work, and is a concise book written as an introduction to syntax (the science of nahv), *al-Nuket al-Hisan fi Sharh Ghayat al-*

⁷⁰ As six-volume work was edited by Omar al-Assad. (Beirut: Dar al-Jil, 1416H/1995AD)

⁷¹ The work was edited by Samir Taha al-Majzub. (Beirut: Al-Maktabah al-Islami, 1983)

⁷² See al-Safadi, al-Wafi bi al-Wafayat, V, 280, 281.

⁷³ The work was edited by 'Afif Abd al-Rahman. (Beirut: al-Maktabah al-Masirah, 1402/1982)

⁷⁴ It is in Bashir Agha Library in Istanbul as a manuscript.

⁷⁵ The work was edited by Abd al-Hamid al-Sayyid (Kuwait: Dar al-Aruba, 1982)

⁷⁶ It is in Dar al-Kutub in Cairo as a manuscript written by Abu Hayyan.

⁷⁷ Although the work is edited by Hasan Hindawi, it has not been completed yet.

⁷⁸ This work is Ibn Malik's *Alfyyah* -an incomplete-commentary and was edited by Sidney Glazer in the United States in 1947. (New Haven: American Oriental Society)

⁷⁹ The work was published by Med. Mustafa Ahmad al-Nahas. (Cairo: Matbaah al-Madani, 1984)

⁸⁰ Edited by Muhammad Hasan Ali Yasin. (Baghdad: Matbaah al-Maarif, 1380H/1961AD)

⁸¹ The work was edited by Samir al-Majzub. (Beirut: Dar al-Tibyan, 1434H/2013AD)

*Ihsan*⁸² which is an annotated book of the work *al-Ghayat*, while the others are; *al-Lamhat al-Badriyya fi Ilm al-Arabiyya*⁸³, *Tazkirat al-Nuhat*⁸⁴, *al-Takmil li al-Sharh al-Tashih*, *al-Tajrid li Ahkam Sibawayh*⁸⁵, *al-Shaza fi Ahkam Kaza*, *al-Qawl al-Fasl fi Ahkam al-Fasl*, *al-Shazra*, *al-Asfar al-Mulakhkhas min Kitab al-Saffar* and *Nihayat al-Ighrab fi ilm al-Tasrif wa al-I'rab* (incomplete work).

Furthermore, Abu Hayyan is recognized to produce poetic works as well as prose works. In this regard, the exclusively of the work known as *Divan Abu Hayyan*⁸⁶, is where the author compiles his own poems, and it is possible to list his literary, poetic and rhetoric works as follows; *Naqd al-Sha'r*, *Khulasa al-Tibyan fi 'Ilm al-Badi' wa al-Bayan*, *al-Abyat al-Wafiyah fi 'Ilm al-Kafiyah*, *Nasr al-Zahr and Nazm Al-Zuhr*, *Nawafis al-Sihr fi Damais al-Sha'r*, *al-Mawrid al-Athb Muaradati Qasidah Ka'b*.⁸⁷

Inevitably, the reasons such as the importance gained by the Turkish language during the Mamluks period and the fact that the dynasty language was Turkish encouraged Abu Hayyan to learn this language. The author also wrote works in the Turkish language, moreover, included the Turkish dialects in these books. The author had also written Persian and Abyssinian works. These works are respectively; *al-Af'al fi Lisan al-Atrak*, *Kitab al-Idrak li Lisan al-Atrak*⁸⁸, *Zahw al-Mulk fi Nahw al-Turk*, *Nafkhah al-Misk fi Sirah al-Turk*, *Nour al-Ghabash fi Lisan al-Habash*, *Mantiq al-Khurs fi Lisan al-Furs*, and *al-Mahmour fi Lisan al-Yahmur*.

c. His Works on History, Hadith and Fiqh

Abu Hayyan, a versatile scholar, has written works in the fields of history, tabaqat (the major classes), hadith and fiqh as well as writing

works in the mentioned areas. In this respect, some of the relevant works on history are *Tukhfah al-Nadus fi Nuhat Andalus*, *Majan al-Hasr fa adâbi wa tarawih Ahl al-'Asr*, *al-Nudar fi Maslati an Nudar*, *Mashyhat Ibn Abu Mansur*, *al-Bayan fi Shuyuh Abu Hayyan wa Tarikh al-Andalus*. As for his works related to hadith and fiqh, these are; *Juz' fi al-Hadith*, *al-Tus'ayyat*, *al-Wahhaj fi Ikhtisar al-Minhaj*, *al-A'lam bi Arkan al-Islam*, *Masaik al-Rushd fi Tajred Mathail Nihayah Ibn Rushd*, *al-Anwar al-Ajla fi Ikhtisar al-Mukhalla*.

The Environment of the Author

As stated before, Abu Hayyan was born and raised in Andalusia and started to receive an education there. He then settled in Egypt after several regions in his path of studying various religious sciences. Given the regions' strategic importance in terms of state structure, the social forms and the high levels of educational development, these places will be briefly indicated to shape a clearer opinion. In these regions, which have a homogeneous structure, both Andalusia and especially Egypt, the political structures have been shaped around the battles against the outside⁸⁹ while the power struggles continue on the one hand and this was because it has witnessed the active days. In another aspect, the two regions have spread from east to west all branches of science, such as history, philosophy, law, religion, and literature, and have made great progress in artistic terms. Therefore, it would be appropriate, to begin with evaluating the general outline of Andalusia where Abu Hayyan was born and raised.

It is proverbial that Andalusia⁹⁰, which was one of the major intellectual centres during a certain

⁸² The work was edited by Abd al-Husayn. (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1988) The limited version of the book is in Dar al-Kutub in Cairo.

⁸³ The copy of the related manuscript is in Dar al-Kutub in Cairo.

⁸⁴ The work was edited by 'Afif Abd al-Rahman. (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1986)

⁸⁵ Al-Safadi, *Ayan al-Asr*, V, 346.

⁸⁶ The book, as a manuscript, is in the Rabat Library of Morocco. In addition, the work was critically edited by Ahmad Matlub and Khadijah al-Hadithi (Baghdad: Matbaah al-'Ani, 1969). For further information, see also Khadijah al-Hadithi, *Abu Hayyan an-Nahwi*, p. 259.

⁸⁷ al-Safadi, *al-Wafi bi al-Wafayat*, V, 281.

⁸⁸ The editions and translations were made by Ahmet Caferoglu. (Istanbul: Evkaf Matbaası -Foundations Press-, 1931) This work was also studied by Robert Ermers in detail. For more opinion, see also *Arabic Grammars of Turkic*, Boston: Brill, 1999. Moreover, it is known that other works Abu Hayyan wrote in Turkish have not reached today.

⁸⁹ William J. Duiker, Jackson J. Spielvogel, *World History*, Boston: Wadsworth Cengage, 2010, p. 203.

⁹⁰ Aaron Hughes, "Andalus", *Encyclopaedia of Islam and the Muslim World*, ed. R. C. Martin, USA: Thomson Gace, n.d., Pp. 46-49; G. S. Colin, "Al-Andalus", *Encyclopaedia of Islam*, Leiden: Brill, 1979, I, Pp. 486-533.

period of the Muslim world⁹¹, played an essential role during its existing time; and for this reason, to give Andalusia credit for development in scientific aspects. However, looking at the seventh and eighth centuries, the fact that two states were established in Andalusia only in these two centuries is an explanation itself to demonstrate the state of internal disturbance. These are the Almohads (al-Muwahhidun) (540-630H / 1146-1233AD), and Nasrid dynasty (Banu Akhmar) (635-897H / 1238-1492AD).

Some prior knowledge about these two states is required to draw a general framework of the pertinent progress. For this intention, it is more appropriate to preface with Almohad. Although not yet certain, this state came into existence in the fifth century of hijra era, by one of Muhammad ibn Tumart's followers, 'Abd al-Mumin ibn 'Ali al-Kumi, where during this time many rulers came to power. The first years of the state were under a stable government, but in the following years, during the internal conflicts against the Castilla of Alfonso VIII and the Iqab -the punishment- war took place. It was accentuated that this war sounded the death knell of the state of Almohad.⁹² With regards to Nasid Dynasty, the state founded by Muhammad ibn Yusuf ibn Nasr first indicated its presence in Jean. Then, Granada was seized to be created as a safe zone for Muslims. However, after some time when Granada was surrounded by Spanish king of Castilla Fernando III (1217-1252 AD), the state of Nasrid Dynasty was taxed at about more than 100,000 in gold. Muhammad II, known as *faqih*, then came to the throne and it was during this period that relations with Marinids became good but sometimes distressed. However, together with the period of Muhammad III, known as *makhlu*, these relations were completely disrupted. Between Yusuf I and

Muhammad V periods, efforts were made to improve the relations, but the enterprise failed. Throughout this state, Muhammad Ghani bi'llah was the last ruler to be considered successful, and then the state went completely into a decline. Although Mamluks were asked for help, their situation was not much different. At that time, the only powerful Islamic state was the Ottoman Empire. However, as their conquest was in the east, and at that moment it was rather inconvenient to reach Andalusia at that time.⁹³

Despite all, the most obvious feature of the people of this period is undoubtedly their devotion to science and education. So much so that they would spend all their money for this purpose until the last amount left. However, since there were no madrasahs, education was given in the masjids. History, mathematics and many other positive sciences were taught from school age. People who were an illiterate went down like a lead balloon by others. Besides, training philosophy was accepted as a wicked practice. Qiraat al-Sab' (the various of Quran recitation) and transmission of reports (riwayah al-hadith) were very valuable, and syntax (Ilm al-Nahv) was regarded as a top-level science in the sight of the public. As for a sect, Maliki was only the committed sect and was acknowledged by them. In Andalusia, where poetry gained great importance, special assemblies were established by administrators for this aim, and another important element of the people in Andalusia was cleanliness.⁹⁴ The fact that between three hundred and six hundred baths were in Cordoba only reveals Andalusia's devotion to hygiene.⁹⁵ Arabs, and especially Berbers, were high level among the Muslim population in this region, where communities from different religions also lived together. Under the rule of Andalusia, Christians and Jews were not demanded to convert to Islam in

⁹¹ Anwar Chejne, "The Role of al-Andalus in the Movement of Ideas Between Islam and the West", *Islam and the Medieval West Aspects of Intercultural Relations*, ed. Khalil I. Semaan, Albany: State University of New York Press, p. 114.

⁹² For more information about the pertinent period, see Chejne, "The Role of al-Andalus in the Movement of Ideas Between Islam and the West", Pp. 111-127; S. M. Imamuddin, *A Political History of Muslim Spain*, New Delhi: Affiliated East-West Press, 1960, p. 265-281; Mahmoud Makki, "The Political History of al-Andalus", *The Legacy of Muslim Spain*, Leiden: Brill, 2000, I, Pp. 68-77; Ahmad Thomson, *Blood on the Cross: Islam in*

Spain the Light of Christian Persecution the Ages, London: TaHa Publishers Ltd., 1410H/1989AD, p. 201-8.

⁹³ For more reading, see Mahmoud Makki, "The Political History of al-Andalus", *The Legacy of Muslim Spain*, I, Pp. 77-84; W. Montgomery Watt, *A history of Islamic Spain*, Edinburgh: University Press, 1992, Pp. 147-64. Moreover, especially for more opinion about the rise of Nasrid dynasty (Banu Akhmar), see L. P. Harvey, *Islamic Spain 125 to 1500*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1990, Pp. 20-40.

⁹⁴ Maqqari, *Nafh al-Tib*, I, 220, 221.

⁹⁵ Edwyn Hole, *Andalus: Spain Under the Muslim*, London: R. Hale, 1958, p. 59.

an attempt to become Muslim, and the state administration granted them the right to live their religion, culture, and customs at will.⁹⁶ Thus, the administrators gained over non-Muslims' hearts as being merciful, sympathetic and fair. At this point, Andalusia, which made great progress in the art sense, also advocated the artists financially⁹⁷, and certainly the others of different branches.⁹⁸ In this context, although the acceptance of Islam as a religion in the West at that time was not yet in question, the interest in Andalusian Muslim culture has enabled the interaction of both philosophy, science, and art.

Another truth matter to discourse is that Andalusian women were involved in society in every field. In this, women, known as specialists in the field of literature, had also taken an active role in hadith, kalam, history, arithmetic and other areas.⁹⁹ Furthermore, the cities of Toledo, Sevilla, known as *Arus bilad al-Andalus- bride of Andalusia*, and Cordoba¹⁰⁰ and Granada were respected not only as Muslim cities in the religious sense of the word but also as cities of prosperity¹⁰¹, elegance and great cultural interaction and alteration. In this context, Granada was one of the most significant arts and culture centres. Toledo was the translation centre, Sevilla was the architectural centre and Cordoba was an innovation and cosmopolitan centre.¹⁰² Andalusia did not give preference to being isolated from both the West and the Islamic East, this is because the rich sociocultural environment had a profound impact both on the perspectives of the people who grew up in the region and even in the following centuries.

As for Mamluks, Cairo and Damascus, few of the most essential centres of science since the Rashid Caliphs have been the principal of science of the entire Islamic world during this dynasty, which had been standing for about two and a half centuries. Founded by the Abbasid Caliphate after being formerly the centre of science Baghdad and Cairo become the political headquarters of the Islamic world.¹⁰³ For this reason, a multitude of scholars of good reputation went to Egypt and not only from the Eastern Islamic countries, but also the North African countries, even after the invasion of some cities of Andalusia that suffered a great crisis and the Almohad state destroyed by Christians. For this reason, Cairo became almost the centre of the gathering of lecturers. All these developments enabled the Mamluks' science movement to be built on a solid and rich foundation. The support of the Mamluk sultans in this respect also gained momentum. It would be also proper to briefly point out that in the Mamluks, the principle of succession was not accepted as a rule in the sultanate system nor generally applied. Besides, a significant portion of the powerful sultans came from the commanders who grew up in the guards.¹⁰⁴

After the Ayyubids overthrew the Fatimid Caliphate, the dynasty of Mamluks was founded in 1250AD and is divided into two periods. Accordingly, Bakhri Mamluks or Turkish Mamluks ruled between 648-792H / 1250-1390AD and Burji Mamluks continued to rule between 784-922H / 1382-1517AD.¹⁰⁵ Shortly after its establishment, the Mamluk State, which defeated the Mongols at Ain Jalut, Palestine, in

⁹⁶ S. M. Imamuddin, *Muslim Spain 711-1492 A.D. A Social Study*, London: E. J. Brill, 1981, II, 26.

⁹⁷ For more opinion about the fiscal system, accounting procedures, basic data, Agricultural product and economic growth of Andalusia, see Pedro Chalmeta, "An Approximate Picture of the Economy of al-Andalus", *The Legacy of Muslim Spain*, II, Pp. 45-52.

⁹⁸ For more opinion, see Duiker- Spielvogel, *op.cit.*, p. 203, 204.

⁹⁹ Also see Maria J. Viguera, "Asluhu li'l-ma'ali: On the Social Status of Andalusi Women", *The Legacy of Muslim Spain*, Pp. 716-19; Hole, *op. cit.*, p. 31. About women poetry of Andalusia, see Wessam Elmeligi, *The Poetry of Arab Women from the Pre-Islamic Age to Andalusia*, New York: Routledge Focus, 2019.

¹⁰⁰ See also Robert Hillenbrand, "The Ornament of the World" Medieval Cordoba as a Cultural Centre", *The Legacy of Muslim Spain*, I, Pp. 113-136.

¹⁰¹ For more opinion, see James Dickie (Yaqub Zaki) "Granada: A Case Study of Arab Urbanism in Muslim Spain", *The Legacy of Muslim Spain*, Pp. 88-111.

¹⁰² Anwar, *op. cit.*, Pp. 110-133.

¹⁰³ Especially for general info about the formation of Mamluks, see Amalia, Levanoni, *A Turning Point in Mamluk History*, ed. Ulrich Haarmann, Leiden: E. J. Brill, 1995, Pp. 5-27.

¹⁰⁴ To get more info, see Linda S. Northrup, *From Slave to Sultan: The Career of al-Mansur Qalawun and the Consolidation of Mamluk Rule in Egypt and Syria (678-689 A.H./1279-1290 A.D.)*, Stuttgart: Steiner Verlag, 1998.

¹⁰⁵ Some sources attributed this division on the differences in the ethnicity of the worthies of Mamluks. During the first period, the plurality of the sultans was from the Kipchak Turks, and as expected, during the second period, most of the sultans were mainly from Cherkeses. See Warren Schultz, "Mamluk", *Encyclopaedia of Islam and*

658H/1260AD, gained a reputation in the Islamic world and at the same time undertook the hegemony of the Hejaz region. Under the early rulers, the most salient Baibars (1260–1277AD) and Kalawun (1279–1290AD), the Mamluks completely eliminated the danger of Crusader states and achieved to keep the Mongols out of the region. The proxies of the Sultans were very influential in the administration of the state. The Mamluk dynasty remained a major Islamic regional power till the state was conquered by the Ottomans in 1517AD.¹⁰⁶

The madrasahs which were established in Baghdad since the Abbasid and Seljuk period in Syria, and in Egypt since the Zanghids and Ayyubids, undertook a vital task to strengthen a correct understanding and the progress of the *Ahl al-Sunnah* by further strengthening it during the Mamluks period. In this respect, the four sects -madhhabs- (Shafi, Maliki, Hanafi, Hanbali), founded different madrasahs and even some madrasahs were taught in company with two, three or four different sects -madhhabs-. In addition, for specialization, Dar al-Quran and Dar al-Hadith were established. Thus, more than seventy madrasahs were actively managed at that time and that even included very rich libraries.¹⁰⁷

In this respect, besides the sciences of fiqh, hadith, tafsir, and qiraat, it included a wide range of content such as Kalam, Sufism, Arabic language, Arabic poetry, history and geography, philosophy, medicine and veterinary sciences, mathematics, and astronomy. It is acknowledged that the era of Mamluks was the golden ages of fiqh, hadith, and Sufism; it was even crucial for the Arabic language. In terms of interest in this study, it should be noted that the prominent names of the period in the Arabic language, especially in the field of syntax -nahv- were Ibn Malik

(672H/1273AD), Ibn Manzur (711H/1311AD), Ibn Nahhas, Ibn Hisham (761H/1359AD), Ibn Nubatah, Ibn Aqil (769H/1367AD), and many others. However, Abu Hayyan al-Andalusi had a very particular significance in this connection due to the knowledge of Turkish, Persian and even Ethiopian languages and as well as known as Amir al-Nahv, not to ignore disputes with Ibn Malik in the field of nahv. Besides, Ibn Taymiyyah (622H/1225AD), Qurtubi (671H/1273AD), Dhahabi (748H/1348AD), Safadi (764H/1363AD), Ibn Jamaa (733H/1333AD), Ibn Qayyim al-Jawziyah (751H/1350AD) and al-Mizzi al-Karaki (750H/1349AD) were some of the reputed scholars.

Interestingly, in this period, where women hadiths were raised, the predominantly used language was Turkish. In addition to all these given samples, the existence of many hospitals in Cairo, Damascus and other major cities, and works in art¹⁰⁸ indicates how advanced level the Mamluks are in science. As an illustration, one of the most hospitals was Kalawun Hospital and was branched as internal medicine, surgery, ophthalmology and orthopaedics. At this point, many discoveries were made in the field of medicine as well. The Mamluks' literal texts consisted of Arabic and Turkish until the Circassian times. Turkish works written up to this period were Kipchak, Oghuz or a mixture of two.¹⁰⁹ There is no doubt that scholars played an essential role in the bureaucratic order and social life of the Mamluks.¹¹⁰ With respect to the relationship ruler-scholar in the Mamluks' political system, it is obvious that the matter based the exertion of scholars as intermediaries between the Mamluks and the public.¹¹¹ All in all, it is noteworthy that there were many esteemed scholars in the period when both regions struggled with internal turmoil.

the Muslim World, ed. Richard C. Martin, USA: Thomson Gale, 2004, II, p. 662.

¹⁰⁶ For more opinion about the early time of relevant period, see P. M. Holt, "Mamluk", *The Encyclopedia of Islam*, VI, Leiden: Brill, 1991, Pp. 314-330; Yigit, Ismail, "Memlûkluler",

<https://islamansiklopedisi.org.tr/memlûkler#1>; M. Sobernheim, "Mamluks", *International Encyclopaedia of Islamic History*, New Delhi: Cosmo Publications, 2010, VIII, Pp. 2164-2170.

¹⁰⁷ Donald P. Little, Notes on Mamluk Madrasahs, <https://doi.org/10.6082/M1Q23XC8>, Pp. 9-20.

¹⁰⁸ The mosque of Baybars, the mosque of Nasir Muhammad, Zahiriyah Madrasah, Kulliyah of Kalawun, Kulliyah of Barkuk, Kulliyah of Qayitbay were some unique buildings of Mamluks. For further information, see Atil, Esin, *Art of the Mamluks: Renaissance of Islam*, Washington: Smithsonian Institution Press, 1981.

¹⁰⁹ For more about Mamluks' literal works, see R. Irwin, "Mamluk Literature", *Mamluk Studies Review*, Chicago: Ashgate, 2003, Pp. 1-29.

¹¹⁰ See also Yakoov Lew, <https://doi.org/10.6082/M1PG1PW5>, Pp. 10-20.

¹¹¹ Northrup, *op. cit.*, p. 230.

As a result, it is enunciable to predicate that the information given on the Andalusian and Egypt-Mamluks is indicative of why the author is so fond of Islamic science in the early of his life and the reason for his journeys. In addition, the importance given by the administrations to science and education in both regions is a portrait of this era. The term of Abu Hayyan's life coincides with the beginning of scientific exodus, especially from Andalusia and North Africa, which explains the existence of other Andalusian scholars who were already coetaneous.

Conclusion

Abu Hayyan, one of the cornerstones in the Islamic Golden Age, each of which is regarded as an authority in various branches, was stated as to have a significant place among the Mamluks' scholars in terms of the historical period. In other words, on the one hand, the author grew up in the hands of the Andalusian authority and on the other hand, he matured in the Egyptian school. For this reason, from the information given above, in particular, the environmental section, is rather explanatory. In this respect, the accurate assessment of this case should be as two different angles, one of them is the life where Abu Hayyan comes from is multicultural and extremely fond of education, consequently, the science popularity at this point is highest and people put their best endeavour. This statement clearly demonstrates why he has attempted to achieve much with a small amount of opportunity, and he was so fond of the Arabic language. In Egypt, where he spent the rest of his life, the Mamluks' vast perspective on scientific activities provided Abu Hayyan with a great opportunity to continue his scientific activities and became a professional in many outstanding fields. In addition, his works in Kipchak Turkish, the language of the place where he lived show that he was under the influence of his environment. As a matter of fact, unlike many of his contemporaries, he was able to become competent in different languages. As a result, it is possible to indicate that all pertinent inference which originated in the working of the author was primarily as a mediator between the Andalusian education system and the Mamluks madrasa system, both of which were centres of sciences.

References

- [1]. Al-Dawudi, Shams al-Din Muhammad ibn 'Ali. *Tabaqat al-Mufasssirin*. Beirut: Dar Kutub al-'Ilmiyyah, 1403H/1983AD.
- [2]. Al-Dimashqi, Shams al-Din Abu al-Mahasin Muhammad ibn 'Ali al-Husayni. *Zayl Tazkirah -Huffadh li al-Zahabi*. Beirut: Dar Kutub al-'Ilmiyah, 1956.
- [3]. Al-Hadithi, Khadijah. *Abu Hayyan al-Nahwi*. Baghdad: Maktabah al-Nakhda, 1385H/1966AD.
- [4]. Al-Hamawi, Shihab al-Din Abu 'Abdullah al-Rumi al-Baghdadi. *Mu'jam al-Buldan*. Beirut: Dar Sadir, 1397H/1993AD.
- [5]. Al-Kutubi, Salah al-Din Muhammad Shakir al-Darani. *Fawat al-Wafayat*. Ed. Ikhsan Abbas. Beirut: Dar Sadir, 1974.
- [6]. —. *Fawat al-Wafayat*. Ed. Ikhsan Abbas. Beirut: Dar Sadir, 1974.
- [7]. Al-Maqqari. *Nafh al-Tib (The History of the Muhammedan Dynasties in Spain)*. Trans. Pascual de Gayangos. London: The Oriental Translation Fund, MDCCCXL-1840.
- [8]. —. *Nafh al-Tib min Ghushn al-Andalus al-Ratib*. Ed. Ikhsan 'Abbas. Beirut: Dar al-Sadir, 1388H/1968AD.
- [9]. Al-Maqrizi, Taqiyy al-Din. *Kitab al-Muqaffa al-Kabir*. Ed. Muhammad al-Yalawi. Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 1411H/1991AD.
- [10]. Al-Safadi, Salah al-Din Khalil ibn Aibaq. *Ayan al-Asr wa A'wan al-Nasr*. Ed. Nabil Abu Amsa, Muhammad Maw'ed, Mahmoud Salem Muhammad 'Ali Abu Zayd. Beirut: Dar al-Fikr, 1418H/1998AD.
- [11]. —. *Kitab al-Wafi bi al-Wafayat*. Ed. Muhammad ibn Mahmud and Ibrahim ibn Sulaiman. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-'Arabi, 1420H/2000AD.
- [12]. Al-Subki, Taj al-Din Abu Nasr Abd al-Wahab. *Tabaqat Shafi'iyah al-Kubra*. Ed. Abd al-Fattah Muhammad al-Khulw Mahmud ibn Muhammad al-Tanahi. Qahira(Cairo): Faisal 'Isa al-Babi al-Halabi, 1383H/1964AD.
- [13]. Al-Suyuti, Jalal al-Din 'Abd al-Rahman. *Bughyat al-Wuah fi Tabaqat al-*

- Lughawiyun wa al-Nuhat*. Ed. Muhammad Abu al-Fadhl Ibrahim. Qahira (Cairo): 'Isa al-Babi al-Halabi, 1384H/1964AD.
- [14]. Amalia, Levanoni. *A Turning Point in Mamluk History*. Ed. Ulrich Haarmann. Leiden: Brill, 1995.
- [15]. Atil, Esin. *Art of the Mamluks: Renaissance of Islam*. Washington: Smithsonian Institution Press, 1981.
- [16]. Chalmeta, Pedro. "An Approximate Picture of the Economy of al-Andalus." Jayyusi, Salma Khadra. *The Legacy of Muslim Spain*. Leiden: Brill, 2000. 741-758.
- [17]. Cheijne, Anwar. "The Role of al-Andalus in the Movement of Ideas Between Islam and the West." *Islam and the Medieval West Aspects of Intercultural Relations*. Ed. Khalil I. Semaan. Albany : State University of New York Press, n.d. 110-133.
- [18]. Colin, G. S. "Al-Andalus." *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden: Brill, 1979. 486-533.
- [19]. Donald P. Little, Notes on Mamluk Madrasahs., <https://doi.org/10.6082/M1Q23XC8>. 4 7, 2019.
- [20]. Duiker, William J. and Jackson J. Spielvogel. *World History*. Boston: Wadsworth Cengage, 2010.
- [21]. Elmeligi, Wessam. *The Poetry of Arab Women from the Pre-Islamic Age to Andalusia*. New York: Routledge Focus, 2019.
- [22]. Ermers, Robert. *Arabic Grammars of Turkic*. Boston: Brill, 1999.
- [23]. Glazer, Sidney. "Abu Hayyan al-Gharnati." *Encyclopaedia of Islam*. Ed. A. R. Gibb, et al. Vol. I. Leiden: Brill, n.d. 126.
- [24]. Harvey, L. P. *Islamic Spain 125 to 1500*. Chicago and London:: The University of Chicago Press, 1990.
- [25]. Hillenbrand, Robert. "The Ornament of the World" Medieval Cordoba as a Cultural Centre." *The Legacy of Muslim Spain, I, Pp. 113-136*. Ed. Salma Khadra Jayyusi. Leiden-Boston-Koln: Brill, 2000. 113-136.
- [26]. Hole, Edwyn. *Andalus: Spain Under the Muslim*. London: R. Hale, 1958.
- [27]. Holt, P. M. "Mamluk." *The Encyclopedia of Islam*. Ed. C. E. Bosworth, et al. Leiden: Brill, 1991. 314-331.
- [28]. Hughes, Aaron. "Andalus." *Encyclopaedia of Islam and the Muslim World*. Ed. R. C. Martin. USA: Thomson Gace, n.d.
- [29]. Ibn al-'Imad, Shihab al-Din Abu al-Falah Abd al-Hayy al-Hanbali al-Dimashqi. *Shazarat al-Zahab fi Akhbar man Zahab*. Ed. Mahmud Arnaud 'Abd al-Qadir Arnaud. Beirut: Dar Ibn Kathir, 1413H/1992AD.
- [30]. Ibn al-Jazari, Shams al-Din Abu al-Khair Muhammad. *Ghayah al-Nihayah fi Taabaqat al-Qurra*. Ed. Gotthelf Bergstraesser. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1427H/2006AD.
- [31]. Ibn Hajar, Abu al-Fadhl Shihab al-Din al-Asghalani. *al-Durar al-Kaminah fi Ayan al-Miah al-Thaminah*. Beirut: Dar Ikhya al-Turath al-'Arabi, n.d.
- [32]. Ibn Qadi Shukhbah, Abu Bakr ibn Ahmad Taqiyy al-Din al-Dimashqi. *Tabaqat al-Shafi'iyyah*. Ed. 'Abd al-Alim Khan. Hyderabad: Dairah Maarif Othmaniyyah, 1399H/1979AD.
- [33]. Imamuddin, S. M. *A Political History of Muslim Spain*. New Delhi: Affiliated East-West Press, 1960.
- [34]. —. *Muslim Spain 711-1492 A.D. A Social Study*. London: E. J. Brill, 1981.
- [35]. Irwin, Robert. "Mamluk Literature." *Mamluk Studies Review*. Chicago: Ashgate, 2003.
- [36]. —, The Biographical Dictionary of the Society for the Diffusion of Useful Knowledge. London: A. Spottiswoode, n.d.
- [37]. Lew, Yakoov. <https://doi.org/10.6082/M1PG1PW5>. 01 7, 2019.
- [38]. Makki, Mahmoud. "The Political History of al-Andalus." *The Legacy of Muslim Spain*. Ed. Salmaa Khadra Jayyusi. Leiden: Brill, 2000.

- [39]. Mercedes.
<https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/granada>.
05/07/2019.
- [40]. Northrup, Linda S. *From Slave to Sultan: The Career of al-Mansur Qalawun and the Consolidation of Mamluk Rule in Egypt and Syria (678-689 A.H./1279-1290 A.D.)*. Stuttgart: Steiner Verlag, 1998.
- [41]. Schultz, Warren. "Mamluk." *Encyclopaedia of Islam and the Muslim World*. Ed. Richard C. Martin. USA: Thomson Gale, 2004.
- [42]. Sobernheim, M. *Mamluks*. Ed. Subodh Kapoor. Vol. VIII. New Delhi: Cosmo Publications, 2010.
- [43]. Thomson, Ahmad. *Blood on the Cross: Islam in Spain the Light of Christian Persecution the Ages*. London: TaHa Publishers Ltd., 1410H/1989AD.
- [44]. Viguera, Maria J. "Asluhu li'l-ma'ali: On the Social Status of Andalusí Women." Jallusi, Salma Khadra. *The Legacy of Muslim Spain*. Leiden: Brill, 2000.
- [45]. Watt, W. Montgomery. *A history of Islamic Spain*. Edinburgh: University Press, 1992.
- [46]. Yigit, Ismail.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/memlukler>
#1. 01 7, 2019.
- [47]. Zaki, James Dickie (Yaqub. "Granada: A Case Study of Arab Urbanism in Muslim Spain." *The Legacy of Muslim Spain*. Vol. I. Leiden-Boston-Koln: Brill, 2000. I-II, 88-111.

Memlûklü Döneminde Yöneticiler ve Fakihler: Abdulaziz el-Merâğî'nin “*el-Fıkh ve'l-Fukahâ fî Mısr alâ ahdi'l-Memâlîk*” Adlı Makalesinin* Tercüme ve Tahlili

Bekir Karadağ

Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Muş
b.karadag@alparaslan.edu.tr

Geliş Tarihi: 22-07-2019 Kabul Tarihi: 26-07-2019

Öz

Bu makalede bir dönem Mısır'da hüküm süren Memlûkler döneminde fıkıh ilmi ve bu dönemde yaşayan fakihlerin durumu ele alınmaktadır. Makalede Cengizhan kanunu olarak adlandırılan el-Yâsâ'nın bazı hükümleri dönemin tanığı olan Makrîzî'den aktarılmakta ve Mısır halkının bu kavramla ilgili tasarrufundan bahsedilmektedir. Müellif, Memlûk sultanlarının el-Yâsâ'dan etkilendiklerini, aralarındaki davalarda söz konusu kanunu takip ettikleri ve bundan dolayı hâciblik adında bir kurumun teşekkül ettiğini belirtmektedir. Makalede Memlûk sultanlarının geldikleri bölgelerde yaygın olan iktâ' sistemini getirdiklerini ve bu sistemin halk üzerindeki olumsuz etkisinden bahsedilmektedir. Memlûklerin uygulamaları karşısında ezilen halkın biricik sığınağı ise fakihler olmuştur. Zira bu dönemdeki fakihlerin aristokrat olan Memlûk yöneticileri karşısında bir duruş sergilediklerini, üstelik fakihlerin yöneticiler nezdinde itibarlarının olduğunu belirtmektedir. Makalede söz konusu dönemdeki uygulamalarının etkisiyle özellikle vakıf konusuyla ilgili bazı kavramların fıkıh eserlerine girdiği, bu meselelerin tartışıldığı ve bu konuda bazı müstakil eserlerin telif edildiği belirtilmiştir. Bu makale, fakihlerin İslâm hukuk tarihindeki bazı problemlerle nasıl mücadele ettiği ve söz konusu problemlerin fıkıh eserlerinde nasıl yer aldığını incelemesi açısından önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Memlûkler, Fıkıh, Fakih, el-Yâsâ, Vakıf, İktâ'

* Abdulaziz el-Merâğî, *Risâletü'l-İslâm*. Rebiülevvel 1367, sy:1, 52-59.

Translation of The Work Named “The Faqih and Islāmic Law in The Egypt of Period’s Mamluks” and its Appreciation

Bekir Karadağ

PhD., Muş Alparslan University Theology Faculty, Muş, Turkey

b.karadag@alparslan.edu.tr

Arrival date: 22-07-2019 Acceptance date: 26-07-2019

Absract

In this article, at the time of the Mamluks who reigned in Egypt, the science of fiqh and the situation of the faqih living in this period are discussed. In the article, some of the provisions of the al-Yāsā, called the Cengizhan law, are transmitted from Makrīzī, the witness of the period, and the savings of the Egyptian people regarding this concept are mentioned. The author states that the Mamluk sultans were influenced by al-Yāsā and that they followed the law in their cases and therefore an institution called “hâcib” was formed. In the article, it is mentioned that the Mamluk sultans brought the iqtā’ system which is common in the regions they came from and the negative effect of this system on the people. In the face of the practices of the Mamluks, the only refuge for the oppressed people was the poor. Because the deputies in this period aristocratic stance against the leaders of the Mamluk administration, and also show that the reputation of managers before the rulers. In the article, it is stated that some concepts related to waqf subject have been entered into fiqh works with the effect of the practices in the mentioned period, these issues are discussed and some independent works have been written on this subject. This article is important in terms of how the poor struggles with some problems in the history of Islāmic law and how these problems take place in fiqh works.

Keywords: Mamluks, Islāmic Law, Faqih, al-Yāsā, Waqf, İqtā’

Giriş

Son dönemlerde İslam hukuk tarihi çalışmaları oldukça rağbet görmektedir. Bu çalışmalarda İslam Hukuk Tarihinin birbirinden farklı şekillerde dönemlendirmeye gidildiği görülmektedir. Bu tarihlendirme çabalarının önemli bir kısmında gözetilen temel kırılma noktalarından biri Moğol istilası kabul edilmekte ve kimi çalışmada bu durum, Mecelle’ye kadar süren fikhın gerileme çağının başlangıcı olarak kabul edilmektedir.¹ İslam dünyasında katliam, işgal ve acıların yaşandığı söz konusu dönemin Müslümanların ilmî anlayışı ve İslâmi ilimler üzerindeki etkisiyle ilgili bazı tezler ortaya atılmasına² rağmen özeldir İslam hukuku genelde bütün İslami ilimlerdeki etkisi hala net bir şekilde ortaya konamamıştır. Bu sebeple Abdulaziz El-Merâğî’nin *El-Fıkh Ve’l-Fukahâ Fî Mısır Ala Ahdi’l-Memâlik* adlı makalesi önemli bir yere

sahipti ve üzerinde durulmayı hakediyordu. İslâm dünyasının Moğol istilası ile uğraştığı bir dönemde kurulan ve Müslümanların hamiliğini yapan Memlûkler dönemindeki İslâm hukukunun ve İslâm hukukçularının durumunu ele alması açısından oldukça önemliydi. Bu bağlamda Memlûklerin merkezi olan Mısır’da bulunan emirlerin İslam algısı, bunların Moğol hükümdarı Cengizhan’ın (ö. 624/1227) “el-Yāsâ”sı karşısındaki durumu, Müslüman halka karşı tavırları ele alınmaktadır. Öte yandan Memlûk emirlerinin uygulamaları karşısındaki ulemanın duruşunu ele alması ve bu uygulamaların hukuki mahiyetinin İslâm hukuk literatüründeki yer alma keyfiyetini yansıması açısından oldukça önemlidir. Makalenin çevirisi şöyledir.

¹ Örnek bir dönemlendirme için bk. Hayreddin Karaman, *İslâm Hukuk Tarihi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 255.

² Bk. Kadiruddin Ahmed, *İslâm Dinamizmi ve Entelektüel Atâlet*, trc. Ertuğrul Aytekin, 2. Baskı (İstanbul: İlke Yayıncılık, 2008)

1. Abdulaziz el-Merâğî, “El-Fıkh Ve’l-Fukahâ Fî Mısır Ala Ahdi’l-Memâlik”, *Risâletü’l-İslâm, Rebiülevvel 1367, sy: 1, 52-59.*

İslâm fikhının ve gelişiminin içinde bulunduğu toplumun sosyal durumuyla ilişkili olması, ilk bakışta okuyucuya garip gelecektir. İslâm fikhının gelişiminde ve uygulanmasında kendine mahsus bir yolu, aynı zamanda kendine mahsus neşet ettiği bir kaynağı vardır. İslâm hukukunun fûrû‘u, söz konusu kaynaktan bazen dar bazen geniş; bazen zor bazen de kolay çıkar. Bu zorluk ve kolaylık, her müctehid fakihin zihninde âlimlerin çoğunun kabul ettiği usûl kaideleri ışığında belirir. Fakih, bununla fûrû‘ kaideleri ortaya koyar ve bundan fer‘î hükümler istinbat eder.

Doğrusu, İslâm imparatorluğu genişlediğinde İslâm fikhı özel bir şekil aldı. İslâm imparatorluğu, bayrağı altındaki ümmetleri kendilerine mahsus nizamları ve tabiatlarıyla barındırdı. Bu düzen ve örf-adetler (tabiat), tüm zamanlarda olması gerektiği gibi –teşri‘ ruhuna etki etmediği sürece- İslâm imparatorluğu çatısı altında barınmışlardır. Daha açık bir ifadeyle bu durum, teşri‘in genel ilkeleriyle çatışmadığı sürece İslâm devletinde yaşamaya devam etmişlerdir. Bu hususta, yaşadıkları dönemde fetihlerin yapıldığı halifelerin görüşlerini ele alan herhangi bir kitabı okuman senin için yeterli olacaktır. Bu görüşlerden ve bunlara dayanan diğer görüşlerden, daha önce ifade ettiğimiz önermenin doğru olduğuna ve onların bunda bir esneklik olduğuna dair seni ikna edecek şeyleri bulursun. Dinin herkes için olması, şeriatın ise herkes için kolay ve müsamahalı olması gerekir. Tedvin ve mezhebî ictihad dönemi gelinceye kadar durum böyle devam etti. Bu geniş ve ilk fikhî mecmualar, sonradan İslâmî fikhî mezheplerin -bilinen dört mezhep ve diğerleri- görüşlerinin gerekçelerinin kayıt altına alındığı, görüşlerin sahih olarak nakledildiği ve icmâ hususunda onların söylediklerinin kabul edildiği kaynaklar olarak belirginleşti. Biraz sıkıntılı olsa da durum, bu şekilde tedrici olarak devam etti. Ta ki, İslâm imparatorluğunu yok eden ve yerle bir eden Moğol dalgası İslâm âlemini talan edinceye kadar.

Gerçekte Moğolların tek geliş amacı, bir devleti yıkıp diğerini kurmak olmamış; ancak

esasen daha önce aralarında herhangi birleşme ve yakınlaşmanın olmadığı iki düşünce arasında bir çatışma meydana getirmiştir. Zira Moğolların kendilerine göre kanunları, nizamları ve şeriatleri vardı. Bunların dışında başka hususiyetleri de vardır ki bunlar, ilgili tarih kitaplarında mevcuttur. Müslümanların da aynı şekilde kendine mahsus düşünce metotları, fıkıh, sünnet ve şeriatleri vardır. Moğolların gelişi, siyasi açıdan İslâm’ın savunma sorumluluğunun, geleneklerinin ve mirasının Mısır’a intikal etmesine yol açmıştır. Kurtçuklar, Mısır dışındaki İslâm beldelerinde bulunan devlet ve devletçiklerin kemiklerini delik deşik ettiği için bunlar bu yükü yüklenmek için ayağa kalkamadı. İslâm âleminin yüzünü, önünde hiçbir engel bırakmayan bu şiddetli selin karşısına bir set olarak duran Mısır’a çevirmesi doğaldı. Çünkü hiçbir sultan, onların gücü karşısında duramadı. Zira Moğollar, bu zayıf devletlerin izlerini yok etti ve onların medeniyetlerini ve ulaştıkları ilmi birikimi kökten kazımaya çalıştı. Memlükler veya Mısır, İslâm âleminin kendilerinden beklediği ve umut bağladığı şeylerde Müslümanların umutlarını boşa çıkarmadılar ve sabırlı bir şekilde bu sorumluluğu yüklendiler. Memlükler, bu yıkıcı selin önünde durarak İslâmî vazifeyi eda ettiler. Böylece Mısır, birçok bölgesinde Bağdat, Mekke ve Hicâz’dan sonra İslâm kültürünün meşalesini taşımaya başardı. Bu olaydan sonra birçok âlimin İslâm’ı savunmak için cesaret gösteren bu devletin himayesinde yaşamak için göç etmesi doğaldı. Hadisçiler, tefsirciler, dalciler, ensab âlimleri, tıpçılar ve tarihçiler buraya göç eden âlimlerden bazılarıdır. Bu olaydan önce de sonra da bir kısım fakihler, Mısır’a gelmiştir. Okuyucu uyarmamız gerekir ki, Mısır’la ilgili bu düşünce, Şam’a ve Memlüklere boyun eğen ve saltanatlarının himayesi altında olan diğer bölgeler için de geçerlidir.

Okuyucunun, inceleyeceğimiz “*fıkıh ve fukahâ*” mevzusu hakkında dönemin şartlarını daha iyi bilmesi için konudan önce bu giriş cümlelerini zikrettik.

Aralarında farklı milletlerden kölemenler olsa da Mısır’daki Memlükler veya onların çoğu, Mısır’a getirilen Türk ve Çerkez askerlerden ibaretti. Mısır’daki durum, Memlüklerin lehine gelişti ve h. 648 yılında Eyyûbîlerden sonra

Emir (İzzeddin Aybek) ile Mısır'da yönetimi ele geçirdiler. Memlükler, Mısır yönetimini h. 923 yılına kadar ellerinde tutmaya devam ettiler. Memlüklerin kendine has bir eğitimi ve geldikleri Türk beldelerine hâkim olan iktâ³ sistemine benzeyen katı kültürleri vardı. Bu sistem, orta çağda bütün dünyaya hâkim olmasına karşın Memlüklerin uyduğu sistemin tarihte eşi benzeri yoktu. Zira bu sistem, mutlak olsun mukayyed olsun ne verâsete dayalı bir saltanattı ne de şûrâya dayalı bir cumhuriyetti. Onlar Mısır'a dışardan gelerek sürekli yenilenen bir sınıf olmasına rağmen kendilerini halkın üstünde seçkin bir tabaka olarak görüyorlardı. Öyle ki, kâdıların sultanların göreve gelme törenlerine katılmaları dışında halkın iradesini gösterecek somut bir görüntü yoktu.

Bu itibarla onlar her ne kadar Müslüman olsalar da -çok azının dışında- yönetimi halkın değil, kendilerine ait bir hak olarak görüyorlardı. Bundan dolayı onlar geldikleri vatanlarında alışkın oldukları sistemi halka uygulamayı gerekli görüyorlardı. "El-Yâsâ" veyahut İbn Battûta'nın *Rihle*'sinde isimlendirdiği gibi "el-Yâsâ" denilen bu sistem, Moğol dalgasından sonra dünyaya hâkim olmuştu. Levhalarda mahfuz bir şekilde Cengiz Han'ın kanunu olan "el-Yâsâ", Moğol hanlarının ve emirlerinin yönetime gelmesinde etkili olmuştur. Müsteşrikler "el-Yâsâ" hakkında oldukça fazla eser yazmışlardır. Fakat biz, fakihlerin Memlükler döneminde "el-Yâsâ" kanuna karşı yaptıkları devrimin

³ *İktâ*: Beytü'l-mâlde ait arazinin rakâbesi veya menfaatini, beytü'l-mâlde istihkakı bulunan bir kimseye, veliyyü'l-emr'in temlik ve itâ etmesidir. Bu kavramla ilgili *iktâ'at-ı mevkiye* ise veliyyü'l-emr tarafından beytü'l-mâlde istihkakı bulunan bir şahsa temlik suretiyle verilmiş veya şer'î usüller dairesinde beytü'l-mâlden satın alınmış yahut vehîyyü'l-emr'in müsaadesiyle mülkiyet yönünden ihya edilerek mâliki tarafından bir cihete vakfedilmiş bulunan arazîdir. *İktâ*: Memleket arazisinden bazı parçaların (çiftliklerin) vergilerini, veliyyü'l-emr'in beytü'l-mâlden vazife almaya müstahik olan bazı zatlara tevcih ve tahsis etmesi demektir. Bu durumda, bu gibi yerlerin vergilerini toplama yetkisi, bu zatlara ait olur. Haskafi, Mısır'daki yöneticilerin yaptıkları vakıfların büyük çoğunluğunun beytü'l-mal vekilinden şeklen satın alıp vakfettikleri iktâlar olduğunu ifade eder. Bk. Vehbe Zuhaylî, *İslâm Fıkhi Ansiklopedisi*, Trc. Ahmet Efe, Beşir Eryarsoy Fehmi Ulus, Abdürrahim Ural, Yunus Vehbi Yavuz, Nurettin Yıldız (İstanbul: Risale Yayınları, 1994), 10: 254; Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 2. Baskı, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 211-212.

sırrını öğrenmek için sözü, bu kanun hakkında konuşan Makrîzî'ye bırakıyoruz. Makrîzî, *Hıtat* adlı eserinde "el-Yâsâ"nın hükümleri hakkında şöyle der: "*Cengiz Han "el-Yâsâ" olarak isimlendirdiği kitabında bazı kural ve cezalar belirledi ve bunları çelik levhalara nakşettirdi. Cengiz Han, "el-Yâsâ"yı halkı için kanun yaptı ve onlar da kendisinden sonra buna uydular. Yeryüzündeki hiçbir dine inanmayan Cengiz Han'ın "el-Yâsâ"sı, onun ardından halkın kendisinden itiraz etmediği kesin bir hüküm oldu. Cengiz Han'ın "el-Yâsâ"da kanunlaştırdığı bazı ilkeler şunlardır: Muhsân olsun olmasın zina eden öldürülür. Livata yapan öldürülür. Kim bilerek yalan söylerse, sihir yaparsa, biri aleyhine tecessüs/casusluk ederse veya kim davalanan iki kişi arasına girip birine yardım ederse öldürülür. Kim suya ve küle bevl ederse öldürülür. Mal satıp iflas eden kimse, üçüncü defadan sonra öldürülür. Bir kavmin esirine, sahibinin izni olmadan yiyecek veya giyecek veren öldürülür. Kaçan bir köleyi veya esiri bulup da sahibine iade etmeyen kişi öldürülür. Hayvanlar ayakları bağlanır, karnı yarılar ve ölüncüye kadar kalbi sıkılır, sonra eti yenir. Müslümanların kestiği gibi hayvan kesenler öldürülür. Ve daha diğer hükümler de böyledir.*

Mısır halkı "el-Yâsâ" kelimesini "siyâset" şeklinde bozdular; daha sonra başına elif lam takısı koydular ve kelime "es-Siyâse" haline geldi." Makrîzî, devamında şöyle dedi: "*Onlar -yani Memlükler- İslâm yurdunda büyüdüler, onlara Kur'an telkin edildi, Muhammedî milletin ahkâmını öğrendiler. Sonrasında hak ile batılı birleştirdiler, İyi olanı değersiz olana ilave ettiler. Namaz, oruç, zekât ve hacla ilgili bütün dini konularla ilgili işleri baş kâdiya havale ettiler. Yetim ve vakıflarla ilgili sorumluluğu onlara verdiler. Şer'î yargılamadaki nazırlığı baş kâdiya verdiler. Kendi aralarında ise Cengiz Han adetlerine rücu etme ve "el-Yâsâ" hükümlerine uyma ihtiyacı duydular. Bundan dolayı aralarındaki ihtilafları adetlerine göre çözmek için "el-Yâsâ"ya göre kuvvetlilerin ellerinden alacak, zayıf olanlarına insaf edecek bir hâcib⁴*

⁴ *Hâcib*: İlk dönemlerden itibaren Müslüman devletlerde bulunan bu kavram, başlangıçta saray teşkilatındaki mâbeyinci manasında kullanılmasına karşın sonraki dönemlerde bölgelere göre farklı anlamlar kazanmıştır.

görevlendirdiler. Bununla beraber hâcibi, iktâ' işlerindeki ihtilaflarda kararlaştırılan kural ve hesap kaidelerini uygulamak için saltanat divanlarındaki problemlere bakmakla görevlendirdiler. Tüm bu uygulamalar, kural ve kuralların üstünlüğü içindi. Hatta bundan dolayı Kıbtileri mallar ve arazilerin haracı üzerine yetkilendirdiler. Allah izin vermediği halde Allah'ın malını haksızca yemeye yol açacak şeyleri divanlarda kanunlaştırdılar. Bununla beraber hâcib, işlerin çoğunda sultan veya naibe müracaat etme ihtiyacı duyuyordu. O günlerde hayâ duygusu yaygındı, adaletin gölgesi saftı, şeriat saygındı, tevazu heybetliydi, neredeyse hiç kimse haktan sapmıyor, hayâ ilkelerinden çıkmıyordu. Her ne kadar bunun dini bir engeli yoksa da akıldan kaynaklanan bir nehiy vardı. Sonra adaletin gölgesi azaldı, fücûrun birçok çeşidi ortaya çıktı, zulüm dişlerini çıkardı, ihtimam azaldı ve insanlardan hayâ ve saygınlık gitti. Ta ki, isteyen istediğini yapmaya başladı. Hâcibler, -h.806 yılındaki fitne döneminden itibaren- haddi aştılar; saygınlığı çiğnediler; zulümle öyle hükmettiler ki, hidayet nuru kayboldu ve insanlar üzerine musallat oldular.”⁵ Makrîzî'nin bu ifadelerini birçok sebepten (aşağıda zikredilecektir) dolayı uzun uzadıya naklettik.

Birincisi, Makrîzî'nin bu ifadeleri Memlûkler tabakası ile halk tabakası arasında bir çekişmeyi göstermektedir.

İkincisi, Memlûklerin kendisiyle hüküm sürdükleri kanunları ve o kanunların dine temessük eden fakihler ile halkın üzerindeki etkisini göstermektedir.

Üçüncüsü, Memlûklerin tabi oldukları bu menfur nizamın insanlarda doğurduğu reaksiyondur.

Memlûkler döneminde ise hâcib, Mısır'a yerleşen Moğollar ve Türkler arasında örf ve adetlerle ilgili çıkan anlaşmazlıkları Cengiz yâsâsına göre çözmeye, askeri davalar ve ihtilaflarla konularda hâkimlik yapmakla görevliydi. Ayrıca bu dönemde hâcibin elçi ve misafirleri hükümdara takdim etme vazifesi de bulunmaktaydı. Bk. Aydın Taneri, “Hâcib”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14: 508, 510.

⁵ Bk. Takiyyüddin Ebü'l-Abbas Ahmed b. Ali el-Makrîzî, *el-Mevâ'iz ve'l-İ'tibâr bi-Zikri'l-Hutat ve'l-Âsâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418) 3: 384-386.

Memlûkler döneminde fıkıh ilmi ve fakihlerin konumunu araştırmayı önemsiyoruz. Çünkü elimizde bulunan fıkıh kitaplarının çoğu bu dönemde telif edilmiştir. Her mezhepten faydalanmak için bu dönemde yazılan fıkıh kitaplarına müracaat ediyoruz. İslâm hukukunun “el-Yâsâ” kanunları ve haçlı savaşlarına ilaveten ticaret yoluyla Mısır'a gelen Avrupa kanunlarıyla buluşması neticesinde bu dönemde yazılan fıkıh eserlerinde muamelatla ilgili özel fikhî görüşler yoğunlaşmıştır. Çünkü fakihler bu kanunlar karşısındaki tutumlarını belirlemek zorunda kaldılar. Böylelikle İslâm şeriatının bu muameleler ve nizamlara bakışını beyan ettiler.

Şüphe yok ki, bu dönemde Mısır'da hâkim olan iktâ' sisteminin İslâm hukukundaki her mezhep üzerinde açık etkisi olmuştur. Özellikle Hanefî mezhebinde icâre babı, kitab-ı vakf ve şartları, teaddi ve gasb nazariyesi ve vakfın fer'i konularından olan hulv meselesi üzerinde bariz etkisi vardır. Türklerin hâkim olduğu bu asırda fakihlerin çoğunun daha önce alışkın olmadığı bazı kavramlar ortaya çıktı. *el-Kirdâr*⁶, *meşeddü'l-müske*⁷, *el-câmekiyye*⁸, *el-*

⁶ Müellif bu kavramı her ne kadar “kirvâd” şeklinde kullansa da bunun “kirdâr” olması gerekir. Buna göre *Kirdâr*: Bir kimsenin, veliyyü'l-emr tarafından, ekip dikmesi (müzâraa) için, kendisine tefviz edilmiş bulunan bir arazi üzerine yaptığı bina, diktiği ağaç ve kendi mülkünden naklederek tarla hâline getirmek için o arazinin çukur ve yarık yerlerine doldurduğu toprak anlamlarına gelir. Buna, bazı yerlerde *Hakk-ı karâr* da denilmektedir. *Kirdâr* ifadesi, zirai arazilerde “kedik” teriminin yerine de kullanılmaktadır. Bk. Ömer Nasuhi Bilmen, “*Hukuki İslâmiyye ve Istilahat-ı Fıkhiyye*” *Kamusu*, (İstanbul: Enes Sarmaşık Yayınları, ts.), 4: 291; Zuhaylî, *İslâm Fıkıhı Ansiklopedisi*, 10: 305. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 312.

⁷ *Meşedd-i müske*: Bir başkasının bir vakıf arazisi üzerinde sabit olan istihkakıdır. Buna göre vakfedilmiş bir araziyi kiralayanın orada bulunan ekin, gübre gibi malı sebebiyle bir hakkı vardır. Veyahut bir başkasına ait bir araziyi sürüp aktarmak ve onun suyollarını kazıp tamir etmek üzere o arazide bir şahsa verilmiş olan ziraat yapma hakkıdır. *Meşed* tabiri, kuvvet anlamına gelen şiddet kelimesinden türetilmiştir. *Müske* ise, tutunulacak vesika demektir. *Meşedd* ve *Müske* tabirleri de, tek başlarına *Meşedd-i müske* tabirinin yerine kullanılmaktadır. Ayrıca *Müske* tâbiri, bazen *Kirdâr*'ı da içine alan bir anlamda kullanılmaktadır. Bilmen, “*Hukuki İslâmiyye ve Istilahat-ı Fıkhiyye*” *Kamusu*, 4: 292; Zuhaylî, *İslâm Fıkıhı Ansiklopedisi*, 10: 305; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 368-369.

⁸ *Câmekiyye*: Bir vakfın gallesiden vazife sahiplerine verilmesi mürettep olan aylık atıyyelerdir. Bu bir yönden ücret, bir yönden de sıla mahiyetindedir. Elbise ücreti adıyla verilen paralar bu kabildendir. *Câmekiyye*,

*hukr*⁹, *et-timarî*¹⁰ ve *es-sîbâhî*¹¹ lafızları bunlardan bazılarıdır. Müteahhirin dönem Hanefî fakihlerin fikhî metin ve fetva kitaplarına müracaat eden kimse daha başka lafızlar da öğrenir. Türklere ait iktâ' nizamıyla ilgili bu kavramlar, iktâ' sistemini öğretmek için telif edilen bazı Hanefî kitapların haricinde neredeyse her kitapta bulunabilir. Her ne kadar muhtelif isimlerle zikredilse de bu dönemde Hanefî fakihler bu konuda diğer mezhepleri de etkilemişlerdir. Şüphe yok ki, fakihler bu konuda (Allah onlardan razı olsun) Allah'a şükrederek ve Allah'tan sevabını umarak övgüye değer bir duruş sergilemişlerdir. Bu duruşlarının etkisiyle serveti israf etmeden ve hepsinin Memlûkler elinde toplanmaya engel olarak mümkün mertebede toplumsal bir denge oluşturmuşlardır. Fakihlerin iktâ' arazilerinin icâre, vakıf ve satışlarıyla ilgili fetvaları, Memlûklerin direncini kırmada açıkça etkide bulunmuştur. Onların mekânlarındaki şeylerin hepsi, hâkim olan nizama göre sultanların izniyle yapılan bir istilaydı. Mısır arazilerinin bu durumunu *Subhu'l-A'sâ*¹², *Kavânînu'd-Devâvîn*¹³ ve *et-Tuhfetu's-Seniye*¹⁴ kitaplarının

vazifenin aylık kısmındandır. Bunun senelik kısmına ise "Atâ" denilir. Câmekiyye, şüf'a ve irtifak hakları gibi mülkten yoksun mücerret haklardandır. Bk. Bilmen, "Hukuki İslâmiyye ve İstilahat-ı Fikhiyye" Kamusu, 4: 291; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 66, 203.

⁹ *Hukr/mukata'a*: Mevkuf arazi üzerinde hâkimin izni ile akdedilen uzun süreli kira sonucu gereken bir karar hakkıdır. Müstehkir (hukr hakkının sahibi) vakıf tarafına arazinin kıymetine yakın bir meblağ öder ve basit bir meblağ daha tertip eder. Bu miktar senelik vakif cihetine müstahkir tarafından ödenir. Yahut bu hakkın kendisine intikal ettiği kimseden alınır. Bunun karşılığında da müstehkirin orada ağaç dikmek, bina yapmak ve diğer diğer faydalanma yolları hakkı bulunur. Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz İbn Abidin, *Reddül-Muhtâr ala Dürri'l-Muhtâr*, (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1412/1992), 4: 390-391; Zuhaylî, *İslâm Fıkhi Ansiklopedisi*, 10: 304.

¹⁰ *Timârî*: bir arazinin belli sayıda asker yetiştirip beslemek ve harp çıktığında askerleriyle birlikte katılma karşılığında verilmesi anlamına gelmektedir. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 580.

¹¹ *Sipâhî*: Tımar adıyla öşür ve rüsûmunu aldıkları araziye karşılık savaş zamanlarında hayvanları ve kanunen götürmeye mecbur oldukları askerleri ile birlikte sefere katılan bir süvari asker sınıfıdır. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 509.

¹² Bu eser, Kalkaşandî'ye (ö. 821/1418) aittir. Bk. Ebü'l-Abbas Şehâbeddin Ahmed b. Ali b. Ahmed el-Kalkaşandî, *Subhü'l-A'sâ fî Sinâ'ati'l-İnşâ*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Ts.

¹³ Bu eser İbn Memmâtî'ye (ö. 606/1209) aittir. Bk. Ebü'l-Mekârim Es'ad b. Mühezzeb b. Mina Es'ad b.

sahipleri açıklamıştır. Sonra araziyi mültezim veya timara veriyorlardı. Bu iltizam esnasında ne kadar zulüm ve adaletsizlik yapılmıştır! Hanefiler, Memlûklerin yaptıkları vakıfların çoğunun iktâ' olduklarını, bunların sureten beytûlmalden satın alınmış olduklarını ve bunların hakikaten vakıf olmadıklarını, aksine bunların "irsâd"¹⁵ olduklarını açıkça ifade etmişlerdir. İmam Nevevî ve İzz b. Abdisselam'ın meşhur duruşları, onlara tarihte övünç sahifeleri kazandırmıştır. Onlar kendi dönemlerinde emirlere karşı durmuş ve halka destek olmuşlar. Onlar halkın servetine zarar vermeyecek derecede düşmanı durdurmaya güç yetirdiler. Böylece fakir halk tabakasının sırtındaki yükün üstünde bir yük daha yüklenmedi. Daha önce ifade ettiğimiz gibi Memlûklerin mülk edindiğini zannettikleri bu arazi iktâ'larını gerçek manada iktâ' olarak kabul etmediler. O, icarenin bir çeşididir ve arazi ise beytûlmalde ait olmaya devam etti. Suyûtî, "*en-Naklu'l-Mestûr fî Cevâzi Kabdi'l-Ma'lûm min Gayri Hudûr*" adlı risalesinde dönemin bütün âlimlerinin bu konudaki fetvalarını ele almıştır. Bu dönem âlimleri bu konu hakkında birçok eser kaleme almışlardır. *Tenkîhu'l-Hâmidîyye*¹⁶ adlı eserin vakf bölümüne müracaat edilebilir.

Şüphe yok ki özel bir hizmet takdim etmek zorunda bırakan ve bunun için baskı ve zulme sığınmak zorunda bırakan iktâ' sistemi, fakir halk tabakası üzerinde açık etkiler bıraktı. Bunlar ancak fakihlerin eliyle tedavi edilebilecek yaralar açmıştır. İz b. Abdisselam ile Berkûk'ta olduğu gibi bazı âlimlerin sultanların boyun eğdiği seçkin konumları vardı. Bazı fakihler kimi zaman örfî kâdılık yaparak hasımların arasında hüküm icra

Memmâtî, *Kavânînu'd-Devâvîn*, Thk. Aziz Suryal Atiyye. Kahire: Mektebetu Medbûlî, 1411/1991.

¹⁴ Bu eser, İbnü'l-Cey'an'a (ö. 885/1480) aittir. Bk. Ebü Zekerîyyâ Şerefeddin Yahyâ b. Şakir İbnü'l-Cey'an, *et-Tuhfetü's-Seniyye bi-Esmâi'l-Bilâdi'l-Misriyye*, Kahire: Matbaatu'l-Ehliyye, 1898.

¹⁵ *İrsâd*: Bir yöneticinin devletin mülkiyetinde olan bir araziye okul yahut hastane gibi bir kamu yararına vakf etmesi demektir. Bu tür vakıflar, velayet-i amme hükmü gereğince, caiz kabul edilmiştir. Ancak bunlara hakikaten vakıf değil de irsâd adı verilmiştir. Bk. Zuhaylî, *İslâm Fıkhi Ansiklopedisi*, 10: 255.

¹⁶ Bu eser, İbn Abidin'e (1252/1836) ait bir fetva kitabıdır. Bk. Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dîmaşkî İbn Abidin, *el-Ukûdü'd-Dürriyye fî Tenkîhi'l-Fetâva'l-Hâmidîyye*, Yy: Dâru'l-Ma'rife, Ts.

ediyorlardı. Sehâvî, *ed-Dav'u'l-Lâmi'* adlı eserinde İzzeddîn el-Hanbelî'nin tercümesinin devamında şöyle der: “İstediği davalara kendi evinde meccanen bakmaya başladı, sonra bunları toptan terk etti.”¹⁷

Aynı şekilde şüphe yok ki fakihlerin bu ısrarlı tavırları, Memlûk sultanları ve emirleri üzerinde etki bırakmıştır. Buna karşılık onların yargısı, sadece “el-Yâsâ”daki kanunlara göre Memlûk askerleri arasında meydana gelen medeni hukuk alandaki davaları hükme bağlamak için hâcibin yaptığı ile sınırlıdır. Memlûkler sivil halk arasında meydana gelen davaları ve onları hükme bağlamayı divana dâhil etmeye başladılar. “es-Siyâse”deki hükümlere göre hâciblerin kâdılığının ilki, 753/1352-53 yılında Melik Salih b. Muhammed b. Kalâvûn zamanındadır. Zira Sultan, Emir Seyfeddin Cürçî’yi divan üyeleriyle konuşmak ve onlarla borçlular arasındaki davaları çözmek için hâcib olarak görevlendirmiştir. Şer’î kâdının özelliği olan yargılama görevinin hâcibe verilmesinin sebebi, dâru’l-adl’de haksızlığa uğrayan bazı Acem tüccarlarının Sultana yaptığı şikâyetidir. Artan Tatar zulmünden ve üzerlerindeki baskıdan dolayı ülkelerinden çıkan bu tüccarlardan bazılarının eşyalarını ve parasını zorla alan suçlulardan bir kısmı Kahire’deki Hanefî kâdının huzurunda yoksulluklarını ispat etmiş ve hapse atılmışlardı. Bunlardan bazıları ise hapse atılmalarına karşın iflas ettiklerini belirterek aldıkları eşya ve paraları ödemekten kurtulmuşlardı. Bunun üzerine Sultan, bir emiri görevlendirerek borçluların hapisten çıkarılmasını ve borçların onlardan alınmasını istemiştir. Sultan, tüccarların aleyhine hüküm veren Hanefî kâdî’l-kudâtî Cemâluddîn Abdullah et-Türkmânî’yi yaptığı şeyden dolayı azarlamış, tüccarların işinden ve borçlardan konuşulmasını yâsâklamıştır. Bunun üzerine hâcib, borçluları hapisten çıkarıp tüccarlara ait bütün malları kendilerinden alana kadar onları cezalandırmıştır. Makrîzî, “bundan sonra hâcibler istedikleri gibi insanlar üzerinde tahakküm etme imkânı buldular.” demiştir.

¹⁷ Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdîrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, *ed-Dav'u'l-Lâmi' li-Ehli'l-Karni't-Tâsi'* (Beyrut: Menşûrâtü Dâri Mektebeti'l-Hayât, Ts.), 1: 206.

Bu son ibareyi iyi düşün! O günkü aristokratik yönetim tabakası ile muhtaz'af tabakası arasındaki çekişme alanını göreceksin. Sadece şeriat ve hukuk adamlarının Allah'ın dinine muvafık hükümler çıkararak bu muhtaz'aflara yardım ettiklerini göreceksin! Memlûkler, her ne kadar bu hükümleri fakihlerin nüfuzlarının ortaya çıktığı vakitlerin dışında önemsemiyorlarsa da onlar çoğu zaman korku içinde beldelerde onlara karşı gelecek bir devrimden çekiniyorlardı. Aynı şekilde siyasi oluşumlarının dayanağı olan iktâ'larındaki maslahatların kaybolmasından korkuyorlardı.

Son olarak Memlûklerin Moğollara karşı durma erdemlerinin yanında -yukarıda geçen kusurlarına rağmen- iyilik/hayır ve ibâdet alanlarında hizmetleri olmuştur. Memlûkler, mescidler ile hadis ve fıkıh gibi büyük bir ilmi mirasın bize intikal edilmesinde büyük önem arz eden medreseler yaptırmışlardır. Bu faziletin ötesinde fakihlerin zihinlerini teyakkuzda tutan bu ictimaî çekişme ve farklı koşullar, halkın ve aynı zamanda onların karşılaştığı bu problemlerle sınırlanamayacak durumlar, geniş fetvaların ortaya çıkmasına yol açmıştır. İkinci olarak kaynağından içmeye devam ettiğimiz ve önem vermeye değer bir servet olarak kabul ettiğimiz bu kitapların sayesinde, belki bu dönemde fıkıhla ilgili mücmel konuyu daha ayrıntılı işlemek için dönüş yapar; ictimaî tepkinin bir neticesi olan fikhî reaksiyona dair bazı fer'î örnek ve şahidler getirerek özet olarak anlattığımız bu konuyu açıklarız.

2. Makalenin Değerlendirmesi

1. Memlûkler döneminde aristokrat bir sınıf olan emirler ile halk arasında bir farklılık olduğu açıkça ifade edilmektedir. Memlûkler dönemiyle ilgili eserlere bakıldığında insanların farklı sınıflardan oluştuğu ifade edilmektedir. Örneğin, dönemin meşhur tarihçilerinden Makrîzî'ye göre (ö. 845/1442), Memlûkler dönemi Mısır toplumu, “devlet görevlileri; üst düzey tüccarlar ve refah içinde yaşayan zenginler; kumaş satıcıları ve çarşı esnafından oluşan orta halli tüccarlar; köylerde oturan ve ziraatla uğraşan çiftçiler; çoğunluğunu düşük derecedeki asker, fakih ve öğrencilerin oluşturduğu fakirler; zanaatkarlar ve ücretle çalışan el sanatları erbâbı; insanlardan dilenerek geçimlerini sağlayan

miskin ve ihtiyaç sahipleri” olmak üzere yedi sınıftan oluşur.¹⁸

Çağdaş Mısır tarihçilerinden Abdulhalîm Saîd b. Âşûr, Mısır toplumunu “memlükler, ilmiyye sınıfı, tüccarlar, şehirli sanatkârlar ve meslek sahipleri, ehl-i zimme, çiftçiler, Arap kabileleri ve yabancı azınlıklar” şeklinde sekiz sınıftan müteşekkil olduğunu kabul eder.¹⁹

Bu iki âlimin tasniflerine karşın Memlükler döneminin önde gelen tarihçilerinden İbn Haldûn’un da (ö. 808/1406) benimsediği görüşe göre insanları birincisi, belli bir ayrıcalığa sahip olan sultan, emir ve askerler; ikincisi de halk olmak üzere ikiye ayırmak mümkündür.

2. Müellif, Memlüklerin olumlu vasıflarından ve hayırlı hizmetlerinden bahsetmesine karşın gelmiş oldukları bölgelerde içinde yaşadığı toplumun örf ve adetlerini taşıdığı ve bunları uygulamaya çalıştıklarını iddia etmektedir. Memlüklerin her ne kadar Müslüman olsalar da doğup geldikleri yerlerde hâkim olan örf ve adetlere göre davrandıkları belirten yazar, Memlüklerin Çerkez ve Türk oldukları için Cengiz yâsâsı ve iktâ’ sistemine uygun davrandıklarını ileri sürmektedir.

Dönemin tanıdığı tarihçi ve Şâfiî fakihi Makrîzî’den aktarımda bulunarak Cengiz yâsâsı ile ilgili bilgiler veren müellif, bunun Memlükler arasında uygulanmakta olduğunu ileri sürmektedir. Bu bağlamda Memlükler döneminde Cengiz yâsâsını uygulayan hâciblik kurumunun işlevinden bahsedilmektedir. Sonraki dönemlerde tartışma konusu olan bu mesele iki konu etrafında dönmektedir. Birincisi, hâciblik kurumu diğeri ise hâciblerin davaları çözmek için Cengiz yâsâsına başvurmalarınıdır.

Sözlükte “araya girmek, mani olmak, birinin bir yere girmesini engellemek; örtmek, gizlemek” gibi anlamlara gelen “ح-ج-ب” fiilinden türetilmiş ism-i fâil olan Hâcib kavramı, “bir kişinin bir yere girmesine engel

olan kimse, kapıcı” demektir.²⁰ Sözlük anlamıyla doğrudan ilintili olarak bu görevli, Emevî ve Abbâsî devletlerinde halifelerin perdecisi olarak görev yapmıştır. Bu bağlamda hâcibu’l-hüccâbın başlıca görevi, sultanla görüşmek isteyenleri huzura çıkarmaktır. Memlükler döneminde önemli bir vazife olarak görülen bu görevlinin yetki alanı genişlemiştir. Memlükler döneminde de elçi ve misafirleri hükümdara takdim etme görevini yürüten hâcib, Zahir Baybars zamanından itibaren askerî yoklamaları dahil askerlere ait bütün işleri kontrol etmenin yanı sıra askerler arasındaki hadise ve iktâ davalarının adalet ve insaf dairesinde çözmek gibi bir işlev görmüştür. Görüldüğü üzere Memlükler devletin ilk dönemlerinden itibaren hâcibu’l-hüccâb’ın yargı ile ilgili, vazifesi yalnızca askerler ihtilaf ve anlaşmazlıkları çözüme kavuşturmakla sınırlandırılmıştır. Bunun dışında hem askerî hem de yargı alanı açısından dârü’l-adl divanına getirilen kişileri sultanın huzuruna çıkarma görevi de zikredilmelidir. Dolayısıyla hâciblik müessesinin Memlükler döneminde almış olduğu mahiyetin en dikkate değer tarafı hâcibu’l-hüccâb denilen baş hâciblerin kazaî bir salahiyet kazanmalarınıdır. Dahası hâcibu’l-hüccâb, dârü’l-adlin başına geçerek en yüksek müracaatların adli kaza mercii haline gelmiştir. Hâkimlik görevi askerî davalar ve ihtilâflarla sınırlı olan Hâcibu’l-hüccâb, ilerleyen dönemlerde örneğin, Melik I. Kâmil Şabân zamanında (1345-1346) halk arasındaki davalara da müdahale ederek kendisine belirlenen sınırın dışına çıkmıştır. Bu dönemden itibaren hâciblerin yargı alanındaki vazifesi örfî hukuku uygulamanın yanında şer’î alana da müdahale ederek kâdî ve şer’î mahkemelerin yetki alanına giren alış-veriş ve aile hukukuyla ilgili davalara da bakmaya başlamışlardır.²¹

Anlaşıldığı kadarıyla Memlükler dönemi yargı alanını şer’î ve örfî olmak üzere dikotomik bir ayırım bağlamında değerlendirmek mümkündür. Şer’î yargı alanını kadılar üstlenirken, örfî yargı alanını hâcibler/hâcibul-

¹⁸ Takiyüddîn Ebu’l-Abbas Ahmed b. Ali el-Makrîzî, *İğâsetü’l-Ümme bi Keşfi’l-Ğumme* (Herem: Aynun li’d-Dirâsâti ve’l-Buhûsi’l-İnsâniyyeti ve’l-İctimâ’iyye, 1417/2007), 147.

¹⁹ Saîd Abdulfettâh Âşûr, *el-Müctema’ü’l-Mısrî fi Asri Selâtinî’l-Memâlik* (Kahire: Dârü’n-Nehdeti’l-Arâbiyye, 1992), 15, 35-63.

²⁰ Taneri, “Hâcib”, 4: 508.

²¹ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti Teşkilâtına Medhal* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988), 354-355; M. Fuad Köprülü, “Hacib”, *İA* (İstanbul: Milli Eğitim Basım Evi, 1987) 5: 35-36; Taneri, “Hâcib”, 14: 510.

hüccâb üstlenmişlerdir. Yargı alanındaki bu ayırım, her zaman net olmayıp bazen yazarın da belirttiği üzere hâciblerin sınırlarının dışına çıktığı bir dönem de olmuştur. Örneğin Makrîzî'nin verdiği bilgilere göre Hâcibü'l-hüccâb, el-Melikü'l-Kâmil Şâban zamanında halk arasındaki davalara da müdahale ederek kadılara ve şer'î mahkemelere ait bazı davalara bakmaya başlamıştır.²² Makrîzî ile çağdaş olan başka bir fakih olan İbn Hacer Askalânî de h. 823 yılı olaylarını anlatırken hâciblerin şer'î işlerde hüküm veremeyeceğinin ilan edildiği, emirlerin bunu bozmak için çalıştığı ve sonunda hâciblerin bu alanda da hüküm verebileceğinin ilan edildiğini nakleder.²³

Söz konusu dikotomi içinde önemli bir husus, bu alanlarda verilen hükümlerin neye göre verildiğidir. Şer'î alanda kadıların hükümleri İslâm hukukuna göre verdiği izahtan varestedir. Burada fırtınaları koparan husus, hâcibin gerek asıl alanı olan gerek örfî, gerekse de bazen müdahale ettikleri alan olan şer'î alanda neye göre hüküm verdikleridir. Bazı araştırmacılar, hâciblerin bu davalarda da örfî hukuka göre hüküm vermeye başladığını ifade etse de²⁴ bu, Makrîzî'nin başını çektiği görüş olup, buna göre hâciblerin hükümlerinin kaynağı onların örflerine de sızmış olan Cengiz Han yâsâsıdır. Zira Makrîzî'ye göre Memlükler, kendi aralarında Cengiz yâsâsını uygulamışlar ve aralarındaki problemleri çözmek için hâcib adında bir görevli atamışlardır. Hâciblerin bir davada verdiği hükme "hük-m-i siyâset" yani "yâsâ" hükmü de denildiği ifade edilmektedir. Zira önce zikredildiği üzere Makrîzî, Mısırlıların "el-yâsâ" kelimesi üzerinden tasarrufta bulunarak "siyâset" kelimesine çevirdiklerini iddia etmekteydi.²⁵

Hâciblerin söz konusu yetkilerini aşması konusunda hoşnutsuzluklar çoğalmış olmalı ki Makrîzî gibi dönemin önemli âlimlerinden biri bu hususu dile getirmek zorunda kalmıştır.

²² Taneri, "Hacib", 14: 510.

²³ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer Askalânî, *İnbâü'l-Gumur bi Ebnâi'l-'Umur*, thk. Hasan Habeşi, Kahire: Lecnetu İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1969/1389, 3: 219.

²⁴ Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti Teşkilâtına Medhal*, 354-355; Köprülü, "Hacib", 5: 35-36; Taneri, "Hâcib", 14: 510.

²⁵ Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti Teşkilâtına Medhal*, 354-355; Taneri, "Hâcib", 14: 510.

Bununla beraber bazen hâciblerin kararlarını kadıların hükümlerinde tercih edenlerin bulunması, ayrı bir tezat teşkil etmektedir.²⁶

Moğol yâsâsının yargı alanında uygulanmaya çalışılması karşısında Müslüman ilim adamlarının verdiği reaksiyon Makrîzî'den çok daha öncesine dayanır. Moğol istilasının tam ortasında yaşayan İbn Teymiyye (ö. 728/1328), birçoğu Müslüman olan ve namaz kılp oruç tuttıkları halde putperestlikten kalma Cengiz yâsâsına sahip çıktıkları için kâfir kabul ettiği Moğollarla bilfiil savaşmıştır. Ayrıca İbn Teymiyye'nin *es-Siyâsetü's-şer'iyye* isimli eserini *Cengiz* yâsâsını yürürlüğe koyma çabalarına, özellikle bu yâsânın cezaî düzenlemelerle ilgili bölümlerine cevap olarak kaleme aldığı ileri sürülmüştür.²⁷

İbn Teymiyye'den sonra hâcibin görevleri bağlamında Memlükler döneminde Cengiz Han yâsâsının uygulama alanı bulduğu ile ilgili olarak Makrîzî'nin görüşleri, birçok araştırmacıyı etkilemiş görünmektedir. Makrîzî'nin öğrencisi ve Hanefi fakihî, İbn Tağrıberdî'nin (ö. 874/1470), "siyaset" sözcüğünün kökeni konusundaki izahı, hocasının açıklamasıyla benzerlik taşımaktadır. Ona göre "siyaset" kelimesi, Farsça üç anlamına gelen "sî" ile, tertip anlamına gelen "yâsâ"nın birleşmesinden meydana gelmiştir. Bu kavram, Cengiz Han'ın memleketini üç oğlu arasında taksim etmesi sebebiyle üç tertibe işaret etmektedir. İbn Tağrıberdî'ye göre Türkler, bu birleşik kelimenin baş tarafını hafzederek "yâsâ" deyip sonra da bunu "yasak"a dönüşmüşlerdir. Mısır ve Suriye'deki Arap halkı ise söz konusu kelimeyi Arapça kökenli kelimelere benzeterak "siyâsa (siyâset)" haline dönüştürmüşlerdir.²⁸

Sultan Baybars (ö. 676/1277) zamanında başlayarak Moğolların Memlükler üzerindeki

²⁶ Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti Teşkilâtına Medhal*, 354-355; Taneri, "Hâcib", 14: 510.

²⁷ Hızır Murat Köse, "Siyaset", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37: 296; U. Töre Sivrioğlu, "İbn Teymiyye'nin Siyaset, Hukuk ve İktisat Teorisi", *Yönetim ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi*, 20 (2013), 93-94.

²⁸ Ebü'l-Mehâsin Cemaleddin Yusuf b. Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-Zâhire fî Mülûki Mısır ve'l-Kahire* (Kahire: Vizaretü's-Sekâfe ve'l-İrşad, Ts), 7: 183-186; Asım Cüneyd Köksal, "Tarihte Gayrimüslim İdaresinde Müslümanlar", *Sabah Ülkesi*, 54 (2018), 84.

tesirinin en açık göstergesi olan hâciblik kurumunun aldığı mahiyet ve bu bağlamda Cengiz yâsâsının bu dönemdeki durumu, batılı birçok araştırmacının dikkatini çekmiştir.²⁹ Örneğin Cengiz yâsâsının Memlûkler döneminde uygulandığını kabul etmeyen David Ayalon, Memlûk Devleti'nde Moğol etkisinin yaygın olduğu ve bunun hânedanın sonuna kadar sürdüğü yolundaki görüşe karşı çıkmıştır. Ona göre eğer yâsâ, ilk dönem Memlûk toplumunda bir rol oynamışsa dahi bu etki, 14. asrın ilk onyılları esnasında Batı Asya Moğolları'nın çoğunun İslâmiyet'i benimsemesi sonucu çok uzun sürmemiştir. Çünkü bu süreçte Cengiz yâsâsının yanı sıra diğer Moğol geleneklerinin doğrudan Moğollar tarafından yönetilen ülkelerde bile etkisi azalmıştır.³⁰ İlk dönem Memlûkler arasında Moğolca'yı bilenlerin az olduğunu belirten Ayalon'a göre Moğol yâsâsına yapılan atıflardan en erkeni olan Safedî'nin *A'yânü'l-'asr ve a'vânü'n-nasr* adlı eserinde birkaç kişinin isimi geçer. Buna göre Sultan el-Melikü'l-Muhammed b. Kalavun'un emîri ve emini Aytamış el-Muhammedî, diplomatik amaçlarla Moğolca'yı iyi öğrenmiş, bundan dolayı Cengiz Han'ın yaşayışını yakından izleyip hükümdar muhafızları olan seçkin hasekiye mensuplarını Cengiz yâsâsına göre yargılamıştır. Ayrıca Sultanın bir diğer emîri olan Arıktay'ın da yâsâyı bildiğinden söz edilmiştir.³¹

Ayalon'a göre Makrîzî, yargıç sıfatıyla hareket eden hâciblerin şeriatın uygulayıcısı olan kâdıların sahasına tecavüz edip idarî hukuku, "siyâse" ve "nazar fi'l-mezâlîm" pratiğini uygulaması ile mücadele etmek için hâciblerin siyâsetinin şeriatın tersi olan yâsâdan ibaret bulunduğunu ileri sürmüştür.³² Makrîzî ve İbn Tağrıberdî'nin "siyaset"i etimolojik olarak yâsâ ile ilişkilendirmeleri, Memlûk dönemindeki bazı ilim çevrelerinin Cengiz

yâsâsına bakışlarını ve bu yâsâyı siyaset arasında kurdukları ilişkiyi göstermesi açısından önemlidir. Ayalon, Makrîzî'nin Cengiz yâsâsı konusundaki vurgusunun abartılı ve belirli bir amaca yönelik olduğu kanaatinde. Memlûkler döneminde Cengiz yâsâsının Makrîzî'nin yansıttığı ölçüde bir uygulama sahası bulmasının hiçbir zaman mümkün olmadığını ileri süren Ayalon, İbn Tağrıberdî'nin de yukarıda zikrettiğimiz etimolojik açıklamasını gerçek dışı bulur.³³

Bu iki temel görüşten farklı bir tutum daha geliştirilmiştir. Buna göre Mısır'a yerleşen Moğollar'la Türkler arasındaki örf ve âdetlerle ilgili ihtilâflar, Cengiz yâsâsına göre hâcib adlı görevli çözmüştür. Buna göre hâcibin yargı yetkisi, sadece askerî davalar ve ihtilâflarla sınırlıdır. Buna karşın bazen halk arasındaki davalara da bakmıştır.³⁴ Bu görüşü benimseyen Köprülü'ye göre Altın-Ordu ve İlhanlı bölgelerinden gelen Türk-Moğol milliyetçileri arasındaki davalar ve miras meseleleri Türk-Moğol hukukî örflerine göre halledilirdi. Hatta ona göre, bu iş için hususi bir teşkilat vücuda getirilmiş olup, Baybars devrinde Mısır'da Cengiz yâsâsının tatbik edildiği hakkında bazı Mısır tarihçilerinin rivayetleri bundan kaynaklanmaktadır.³⁵ Bunun dışında yine köprülü gibi düşünmekle beraber Hâcibin Mısır'a yerleşen Moğol ve Türk milliyetçileri arasında çıkan, dini meseleler dışında kalan örf ve âdetlerle ilgili anlaşmazlıkları "Yâsâ" hükümlerine göre çözdüğü görüşü de ileri sürülmektedir.³⁶

Kanaatimizce Köprülü'nün bu husustaki görüşü kayda değerdir. Zira İslam'a bu kadar hizmet etmiş insanların düşmanları olan bir milletin kanunlarını bile bile uygulaması çok da makul görünmemektedir.

²⁹ Köprülü, "Hacib", 5: 35-36

³⁰ Fethi Gedikli, "Yasa", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43: 338

³¹ Gedikli, "Yasa", *DİA*, 43: 338. Aytamış ve Arıktay'ın ikisinin de Yâsâ'yı uygulaması ile ilgili krş. Ebü's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî, *A'yânü'l-'asr ve a'vânü'n-nasr*, thk. Ali Ebü Zeyd, Mahmûd Salim Muhammed, Nebil Ebü Amse, Muhammed Mev'ud (Dımaşk: Dârü'l-Fikr; Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Muasır, 1998/1418), 1: 477, 634.

³² Fethi Gedikli, "Yasa", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43: 338

³³ Asım Cüneyt Köksal, "Tarihte Gayrimüslim İdaresi Altında Yaşayan Müslümanlar", *Sabah Ülkesi*, 54 (Ocak 2018), 84; Bk. David Ayalon, "The Great Yâsa of Chingiz Khân: A Reexamination (Part C2)", *Studia Islamica*, 38 (1973), 116-117. Vd.

³⁴ Gedikli, "Yasa", 43: 338

³⁵ M. Fuad Köprülü, "Baybars", *İA* (İstanbul: Milli Eğitim Basım Evi, 1987), 2: 361.

³⁶ Bk. İsmail Yiğit, *Memlûkler: 648-923/1250-1517* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2008), 190; Taneri, "Hacib", 14: 510.

Bu bağlamda şu husus da belirtmek de fayda mülhaza ediyoruz. Moğollar ve Türkler aynı bölgeden geldikleri için örflerinin birbirine yakın olması yadırganacak bir durum değildir. Bu bağlamda örfi hukukun içerisine yâsâya ait bazı hükümlerin girmesi kabul edilebilir bir durumdur. Zira Müslüman olmayan insanların kendi arasında hukuki meseleleri İslâm hukukuna göre değil kendi azınlık hukukuna göre çözümlenmesi gerekir. Bunun dışında bu Memlüklerin bile İslâm'a aykırı hükümleri kabul etmesinin ötesinde uygulamaya koymalarını düşünmek biraz zorlama gibi görünmektedir. Zira ikisi de Moğol olan İlhanlı hükümdarı Hülâgü (ö. 663/1265) ile kuzeni ve henüz küçük yaşlarda Müslümanlığı kabul etmiş Altınordu hükümdarı Berke Han'ın (ö. 665/1266) İslâm'a hizmetleri kıyaslandığında söz konusu görüşün ne kadar isabetsiz olduğu anlaşılacaktır.³⁷

Bu bağlamda sorulacak başka bir soruda Moğolların Memlüklerin hüküm sürdüğü yerlerde Cengiz yâsâsını uygulamaya yetecek kadar bulunmasının imkânıyla ilgilidir. Kaynaklardan elde ettiğimiz verilere göre her ne kadar Müslüman olan Memlükler düşmanı olan Moğollar arasında savaş durumu hâkim olsa da bu coğrafyalarda bazı Moğol unsurlarının bulunduğunu göstermektedir. Örneğin, sultan Baybars zamanında ikisi de Moğol olan İlhanlı hükümdarı Hülâgü ile Altınordu hükümdarı Berke Han arasındaki düşmanlık savaşla sonuçlanmış ve bu karışıklıktan dolayı canının kurtarmak isteyen birçok insan, İslâm beldelerine sığınmışlardır. Memlük topraklarına iltica eden bu kabilelere Baybars'ın iyi davranması, mülteci sayısını artırmıştır. Sultanın onları İslâm davet etmeleri karşısında bu mültecilerin toptan Müslüman oldukları ifade edilmesine³⁸ karşın, yine de Baybars'ın bunun Moğolların askeri bir taktiği olabileceğinden şüphelenerek onlara karşı takip edilebilecek politikayı belirlemek için toplantı tertip etmiştir.³⁹

³⁷ Yiğit, *Memlukler*, 46.

³⁸ Yiğit, *Memlukler*, 46.

³⁹ Yiğit, *Memlukler*, 47. Memlükler döneminde önemli Moğol asıllı bir aile için bk. Süleyman Özbek, "Memluk Devletinin Siyasi ve Kültür Hayatında Rol Alan Moğol Asıllı Bir Aile (Şâhin eş-Şeyhî ve Ailesi)", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 27 (2010).

Bunun yanında Memlüklerin geldikleri bölgedeki arazi hukuku üzerindeki etkisinden bahsedilmektedir. Buna göre Memlük sultanları halka ait olan araziler üzerinde çeşitli uygulamalarda bulunmuş ve bu arazileri başkalarına vakfetme ve iktâ etme gibi yollara başvurmuşlardır. Sözlükte "kesmek, ayırmak" anlamındaki (ق-ط-ع) kökünden türetilen iktâ kelimesi, terim olarak, devlet başkanı veya kamu otoritesi veyahut da onun adına yetki kullanan merciin devlete ait özellikle arazi gibi taşınmaz mallarla maden ocağı ve benzeri tabii kaynakların kişilere tahsis etmesidir. İktâ'da, hak veya imtiyazlar veyahut da bir bölgenin vergi gelirler, uygun görülen kimselere tahsis edilmekteydi. Bu da mülkiyeti devretme (temlik), işletme (irfâk) yahut faydalanma (intifâ, istiğlâl) şeklinde olabilmekteydi.⁴⁰

Memlükler dönemi iktâ sistemi, Selçuklu ve Eyyübî uygulamalarının devamı olarak askeri iktâ şeklindeydi. Buna göre devlete ait araziler ömür boyu veya belli bir süreliğine işletme ve faydalanma hakkı olarak emirler ve askerlere tahsis edilmekteydi. İktâ sahipleri genelde gelirlerin 1/3'ünü alabilir, kalanını askerlere dağıtırdı. İktâ sahipleri vergi toplama, asker besleme gibi yükümlülüklerinin yanında toprağın ıslah edilmesi için faaliyetlerde bulunmak zorundaydı.⁴¹

Gözetilen hedefler ve tahsis edilen araziler farklı olsa da ilk dönemlerden itibaren İslâm medeniyetinde mevcut bir uygulama olan iktâ sisteminin, Hz. Peygamber, Raşid halifeler, Emevîler ve Abbasîler döneminde uygulama örnekleri görülmektedir.⁴² Mısır'a geldiğinde Fâtımî iktâ sistemiyle karşılaşan Selâhaddin-i Eyyübî, Fâtımî iktâ'sından yararlanmakla birlikte Zengîler'in Selçuklular'dan miras aldığı askeri iktâ'yı Mısır'da uygulamış, Fâtımî veziri ve Nûreddin Zengî'nin başkumandanı olarak Mısır arazisini emîrlere dağıtmıştır. Selâhaddin-i Eyyübî, aynı uygulamayı daha sonra Suriye'de de sürdürmüş, böylece askeri iktâ sistemi, Eyyübî Devleti'nde daha kuruluşundan itibaren tatbik edilmeye başlanmıştır. Birçok açıdan Eyyübîlerin bir

⁴⁰ Mustafa Demirci, "İktâ", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22: 43-47; Fatih Yahya Ayaz, *Memlükler (1250-1517)*, 1. Basım (İstanbul: İsam Yayınları, 2015), 166.

⁴¹ Ayaz, *Memlükler*, 166.

⁴² Demirci, "İktâ", 22: 43-47.

devamı olan Memlûkler, askeri olan iktâ' sisteminin mucidleri olmayıp söz konusu sistemi, selefleri Eyyûbîler'den almışlardır. Bu açıdan ilk dönem Memlûk iktâ'ları hemen hemen Eyyûbî iktâ'ları ile aynı özelliklere sahip olduğu kabul edilmektedir.⁴³ Dahası Memlûkler, arazi ve iktâ' işlerindeki askeri uygulamayı Zengîler ve Eyyûbîler yoluyla Selçuklulardan; kuvvetli bir görüşe göre Selçuklular da tekemmül ettikleri bu sistemin esaslarını Büveyhîler'den almışlardır.⁴⁴

3. Ulema-siyâset ilişkisi bağlamında dönemin genel anlayışını yansıtan bu çalışma, fukahânın üstlendiği birden fazla rolü göstermektedir. Bunlardan birincisi, fukahânın emirlerin faaliyetleri karşındaki duruşudur. Fukahâ bunu yaparken çeşitli yöntemler kullanarak bir sivil direniş örneği göstermişlerdir. Sivil direnişin araçlarından biri, müellifin de dile getirdiği alternatif yargı sisteminin fukahâ tarafından kullanılmasıdır. Bu durum, devlet adamlarına karşı farklı bir güç odağının oluşması anlamına gelir ki, bu da siyâsetçiler tarafından istenen bir durum değildir. Yazara göre fukahânın bu onurlu duruşu emirlerin hareketlerinin sınırlanmasına etkili olmuştur.

İkinci önemli olan durum da yine birincisi ile ilgili olarak fukahânın adeta aristokrat bir sınıf olan emirler ile halk arasında bir köprü vazifesi görmesidir. Bu köprü, daha çok halkın emirlere karşı kollanması fonksiyonuna sahiptir. Bu da daha öncesinde zikrettiğimiz fukahânın halkı özellikle ekonomik olarak kollaması şeklinde olmuştur. Memlûkler'in özellikle Moğol tehlikesinden dolayı halka ağır vergiler yükledikleri bir vakıa olarak görünmektedir. Nitekim Seyfettin Kutuz'u devirdikten sonra sultan olarak Mısır'a giden Baybars'ın yaptığı ilk faaliyetlerden biri Kutuz'un Moğollarla savaşmak için koydurduğu ağır vergileri kaldırmak olmuştur.⁴⁵ Bu bağlamda halkın üzerine ağır vergilerin kaldırılmasında etkili olan ve onları yöneticilere karşı koruyup kollayan fakihlerin duruşu ile ilgili birkaç örnek vermek yeterli olacaktır.

İbn Abdisselâm'ın halkın hamisi olduğunu gösteren başka bir örnek de Suriye'nin Moğollar tarafından istila edilmesinin ardından

Mısır'da sultan kabul edilen Seyfettin Kutuz'un (ö.658/1260), kâdı, âlim ve emirleri toplayarak savaş için gereken para ve erzakın nasıl toplanacağı hakkında yaptığı müzakerelerde takındığı tavrıdır. Toplantıda düşmana karşı cihada hazırlık için herkesin maddi gücü oranında katılması teklif edilmesi üzerine İz b. Abdisselâm görüşlerini şöyle açıklamıştır: *“düşman İslâm diyarına ulaşınca herkesin onlara karşı çarpışması gerekir. Düşmanla cihadınızda harcanacak parayı ancak şu şartla toplayabilirsiniz. Öncelikle beytülmaldeki para harcanacak, buna ilaveten kendinizde bulunan her türlü mücevherat ve lüks eşyayı satacaksınız. Ayrıca yalnızca silah ve binekleri kalacak şekilde, askerin elinde bulunan eşya ve mallara el konulacak, onların ellerinde halkın elindekinden fazla bir şey bırakılmayacaktır. Ancak bu takdirde halktan para ve mal alınabilir. Askerlerin elinde mal ve kıymetli eşya bulunduğu takdirde halktan para toplamak mümkün değildir.”*⁴⁶

İbn Abdisselam gibi dönemin önde gelen fakihlerinden biri olan Nevevî de haksızlığa boyun eğmeyen, doğru bildiğini söylemekten ve yöneticileri uyarmaktan çekinmeyen bir kişiliğe sahip biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Nevevî, Memlûk Sultanı I. Baybars'a çeşitli mektuplar yazmış, bu mektupların bir kısmını âlimlere de imzalatarak ortak bir dilekçe halinde sunmuş, ondan kıtlık yüzünden sıkıntı çeken Dımaşk halkına kolaylık göstermesini, ağır vergilerle onları zor durumda bırakmamasını istemiştir. Moğollar Suriye'ye saldırdığında memleketi savunmak için halkın bir kısım emlakini elinden almak isteyen ve bu sebeple âlimlerden fetva talep eden halifeye karşı çıkan Nevevî'nin Baybars'a karşı gösterdiği bu tavrından sonra şöhreti yayılmış ve eserlerine büyük rağbet gösterilmiştir.⁴⁷

Yazarın haklı olarak dile gerdiği gibi yöneticiler karşısında fakihlerin belli bir gücü bulunduğu ve genel itibarıyla sultanların bu güçten çekindikleri anlaşılmaktadır. Örneğin “emr-i bi'l-ma'rûf nehyi ani'l-münker” ilkesini yerine getirmeye son derece önem veren zâhid bir âlim olan ve bu hususta yöneticilerden dahi

⁴³ Yiğit, *Memlûkler*, 213; Demirci, “İktâ”, 22: 43-47.

⁴⁴ Yiğit, *Memlûkler*, 212.

⁴⁵ Bk. Köprülü, “Baybars”, 2: 357.

⁴⁶ Yiğit, *Memlûkler*, 32-33.

⁴⁷ M. Yaşar Kandemir, “Nevevî”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33: 46.

çekinmeyen İbn Abdüsselâm, el-Melikü's-Sâlih Necmeddin Eyyûb'un veziri Fahreddin Osman b. İbrâhim en-Nablusî'nin bir caminin arsasına eğlence yeri inşa edilmesi emrini verdiğini duyunca oğullarıyla birlikte gidip inşaatı yıkmıştır. Bununla yetinmeyen İbn Abdüsselâm, vezirin adalet sıfatının kalktığını ilân ederek kâdılıktan da istifa etmiştir. el-Melikü's-Sâlih Necmeddin Eyyûb'un Abbâsî Halifesi Müsta'sım-Billâh'a Fahreddin Osman'ın kaleminden gönderdiği mektup, doğruluğu bizzat el-Melikü's-Sâlih tarafından onaylanmadan halifece kabul edilmemesi, Vezirin adalet sıfatının ilgasının ne kadar etkili olduğunu göstermektedir. İbn Abdüsselâm'ın daha önce Dımaşk'ta el-Melikü's-Sâlih İmâdüddin İsmail'e karşı tavrını göz önüne alan el-Melikü's-Sâlih Necmeddin Eyyûb, bu hadiseden sonra iktidarını sarsacak hutbeler irat etmesinden korktuğu için onu hatiplikten azletmiştir. Öyle anlaşılmaktadır ki, geniş halk kitleleri üzerindeki etkisi sebebiyle kendisinden çekinen sultanlar onun görüşlerini dikkate almak zorunda kalmışlardır.⁴⁸

Memlükler devrinde de iktidara karşı onurlu duruşunu sürdürdüğü anlaşılan İbn Abdüsselâm, sultan Baybars'a biat merasimi esnasında onun Emîr Alâeddin Aytekin el-Bundukdârî'nin kölesi olması dolayısıyla sultan olamayacağını ileri sürmüş ve biat etmekten kaçınmıştır. Bunun üzerine Baybars, el-Melikü's-Sâlih Necmeddin Eyyûb tarafından satın alınarak âzat edildiğine dair şahitler getirerek ancak onu ikna edilebilmiştir. Ayrıca diğer Memlük emîrlerinin hür oldukları ispat edilemediğinden pazarda satılarak azad edilmeleri ve bedellerinin de Allah yolunda harcanması gerektiğine dair bir fetva vermiştir. Bundan dolayı sultanla arası açılan İbn Abdisselam, Dımaşk'a dönmek üzere yola çıkmasına karşın sultan, onun gidişiyle saltanatının tehlikeye düşeceği endişesiyle peşinden gidip gönlünü alarak geri döndürmüş ve fetvasının gereğinin yapılmasını sağlamıştır. Bu olaydan sonra kendisine “bâyiü'l-mülûk, bâyiü'l-ümerâ” lakabı verilmiştir.⁴⁹

4. Yazar'ın belirttiği Memlükler döneminde söz konusu uygulamalar ve Memlük

⁴⁸ H. Yunus Apaydın, “İbn Abdüsselâm, İzzeddin”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19: 285.

⁴⁹ Apaydın, “İbn Abdüsselâm, İzzeddin”, 19: 285.

emirlerinin tutumları karşısındaki fakihlerin sergiledikleri bu duruş, bunun da ötesinde yöneticilerin tutumlarının dönemin İslam hukuku eserlerinde zikredilmesi önem arz etmektedir. Bu durum, iki açıdan bize yarar sağlamaktadır. Birincisi, İslam hukukunun canlı olup hiçbir zaman durağan hale gelmediğidir. Zira eğer durağan bir fıkıh anlayışından bahsedilirse o zaman İslâm hukuku, içinde bulunduğu toplumun problemlerine çözüm getiremeyecektir.

İkincisi de birçok literatürde olduğu gibi fıkıh kitaplarının incelenirken da telif edildikleri tarihi bağlamlarının göz önünde bulundurulması gerektiğidir. Buna göre fıkıh müdevvenatında bulunan fetvalarının çoğunun bir arka planı bulunmakta ve bunları düz mantıkla okumanın maksuda hizmet etmeyecektir. Örneğin Memlük emirlerinin yaptıkları vakıflar gerçek manada vakıf kabul edilmemiş, bunlar irsâd sayılmıştır.⁵⁰ Bunun da ötesinde bu konu fukahâ arasında tartışılmış ve bununla ilgili literatür oluşmuştur.⁵¹

Bu bağlamda irsâdî vakıflar hakkında biraz malumat vermek lüzumiyeti ortaya çıkmaktadır. Bu tür vakıflar, çıplak mülkiyeti (rakabe) beytül mâle ait olan bir mülkün gelirlerini veya tasarruf hakkını yahut her ikisini devlet başkanının izniyle, esasen devlet hazinesinden harcama yapılması gereken bir kamu yararına tahsis etmekten ibarettir. Vakfın bazı bulunmadığı için fakihler, buna vakıf değil irsâd kavramını kullanmışlardır.⁵² Burada vakfedilen şey, arazinin çıplak mülkiyeti olmayıp araziden elde edilen gelirlerdir. Bu tür vakıflar gerçek anlamda vakıf sayılmadığı için bunlara gayr-i sahîh vakıflar da denmiştir. Zira gerçek anlamda bir vakfın olabilmesi için tahsisi yapan kimsenin o malın sahibi olması gerekmektedir. Oysaki sultan, rakabesi devlete ait olan arazinin gerçek sahibi olmayıp aralarında mülkiyet ilişkisi

⁵⁰ İbn Abidin, *Reddu'l-Muhtâr*, 4: 448.

⁵¹ Bk. Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr es-Suyûtî, “el-İnsâf fi Temyizi'l-Ahkâm”, *Resâilü Havla'l-Vakf*, Cem ve Thk. Muhammed Şevkî b. İbrahim Mekki, Riyad: Mektebetu Melik Fahd el-Vataniyye, 1420/1999)

⁵² Muhammed Ebu Zehre, *Muhâdarâtün fi'l-Vakf* (Yy.:Dâru'l-Fikri'l-Arabi, 1391/1971), 108; Ahmet Akgündüz, “İrsâdî Vakıf”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22: 448-450.

bulunmamaktadır.⁵³ Vakfedilen arazinin ve ondan elde edilecek gelirlerin bütün Müslümanların yararına tahsis edilmesi gayesiyle temlik ve temellükten alıkonulması bakımından⁵⁴ hayırlı bir gayeye için yapılan tahsislerin vakıf adıyla gerçekleştirilmesi için ilk teşebbüsün Musul Atabegi Nüreddin Mahmud Zengî (ö. 569/1174) tarafından yapıldığı ileri sürülmektedir. Nüreddin Zengî, medrese, hastane ve hatta müderris ve kâdılar için devlet hazinesinden yapılacak ödemelerin aksamadan yerine getirilmesi için vakıf yolunu kullanmayı düşünmüştür. Bu konuyu dönemin Şâfiî fakihlerinden İbn Ebî Asrûn'a sormuş, İbn Ebû Asrûn da Müslümanlara vakıf anlayışından hareket ederek, bu arada beytül mâlden istihkakı bulunanlara yapılacak tahsisatın yerine ulaşmadığını da göz önünde tutarak devletin bu tahsisleri vakıf adıyla yapmasının câiz olduğuna fetva vermiştir. Onun bu fetvasını benimseyen Nüreddin Zengî, Şam'da beytül male ait birçok araziye fakir, zayıf, âlim ve kâdı gibi bazı sınıflara vakıf adıyla tahsis etmiştir. Nüreddin Zengî'nin halefi olan Selâhaddin-i Eyyûbî aynı yöntemi takip ettiği ve İbnü'l-Hümâm, Sübkî, Nevevî ve Süyûtî gibi birçok fakihin bu yöntemi destekledikleri ifade edilmiştir.⁵⁵ Eyyubilerin halefi olan Memlükler döneminde de aynı sistemin devam ettiği anlaşılmaktadır. Buna karşın Sultan Berkuk (ö. 801/1399) 784/1382 yılında bu çeşit vakıfların beytül mâlden hile ile alındığını ve beytül mâlden istihkakı bulunmayan cihetlere tahsis edildiğini ileri sürerek irsâdî vakıfları iptal etmek isteği belirtilmiştir. Bu hadise üzerine toplanan Hanefî fakih Ekmeleddin el-Bâbertî, Şâfiî hukukçusu Şücâuddin el-Bulkîni ile Mâlikî hukukçusu Şeyh Ziyâeddin el-Kureşî'den oluşan heyet, bu çeşit vakıfların kamu yararına yönelik oldukları için vakfın bazı hükümlerini alacağını ve bundan dolayı diğer vakıflar gibi yapılan tahsisin değiştirilemeyeceği önünde görüş serdetmişlerdir.⁵⁶

Sonuç

Moğol istilasını durduran Memlükler hâkimiyeti esnasında fıkıh ilmi ve bu ilimle iştigal eden fakihlerin durumunu analitik bir şekilde ele alan bu çalışma, İslâm hukuk tarihin önemli dönemlerinden birine az da olsa ışık tutmaktadır. Bu bağlamda müellifin başka bölgelerden getirilen Memlüklerin aristokrat bir sınıf olması konusundaki değerlendirmeleri, sadece ona mahsus olmayıp söz konusu dönem hakkında çalışma yapan birçok araştırmacı tarafından ileri sürülmüştür.

Memlükler döneminde yaşayan ve eser telif eden âlimlerden nakiller yaparak değerlendirmelerde bulunan yazarın bazı önyargılara sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda çalışmasının sonunda Memlüklerin bazı hayırlı hizmetlerinden bahsetmesine karşın onların Müslüman olduğunu; ancak örf ve adetlerine göre hareket ettiklerini düşünmektedir. Bu bağlamda onların örf ve adetlerine göre bazı hükümler verdiklerini ve onların örf ve adetlerine de Cengiz yâsâsının karışmış olduğunu düşünür.

Memlükler dönemindeki yargı sahasının şer'î ve örfî olmak üzere bir dikotomiye sahip olduğu açık bir şekilde anlaşılmıştır. Şer'î yargı alanının İslâm hukukuna dayandığı vazih olmakla birlikte örfî hukukun dayanağının ne olduğu konusunda bir fikir ayrılığı olmadığı anlaşılmıştır. Yazarın da benimsediği ve birçok klasik âlim ve çağdaş yazar tarafından benimsenen görüşe göre örfî yargı alanı örf ve adetlere dolaylı olarak Cengiz yâsâsına dayanmaktadır. Bu görüş, bazı müsteşrikler tarafından kabul görmemiş ve tenkit edilmiştir. Bu iki temel görüşten farklı olarak Moğollarla Mısır'da bulunan Müslüman olmayan Türkler arasında örf ve adetler konusundaki problemleri çözme amaçlı kullanıldığı görüşü de göz ardı edilmemelidir.

Bunun yanında müellifin bazı sathi değerlendirmeler yaptığı anlaşılmakta ve bu bakımdan Memlüklere biraz da haksızlık edildiğini söylemek mümkündür. Zira askeri iktâ ve irsâdî vakıf gibi müesseselerin sanki ilk defa Memlükler tarafında tesis edildiği imajının verilmesi yadırganacak bir durumdur. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi müellifin pek de İslâmî görmediği bu iki müessese,

⁵³ Ebu Zehre, *Muhâdarâtün fi'l-Vakf*, 108; Akgündüz, "İrsâdî Vakıf", 22: 448-450

⁵⁴ Akgündüz, "İrsâdî Vakıf", 22: 448-450

⁵⁵ Akgündüz, "İrsâdî Vakıf", 22: 448-450

⁵⁶ Ebu Zehre, *Muhâdarâtün fi'l-Vakf*, 108; Akgündüz, "İrsâdî Vakıf", 22: 448-450

Memlûklerin selefleri olan devletler zamanında ortaya çıkıp Memlûklere intikal etmiştir.

Öte yandan makalenin satır aralarında verilen mesajlar bakımından ulema-siyaset ilişkisini ele alması oldukça önem arz etmektedir. Ayrıca söz konusu dönemde telif edilen fikhî eserlerin ait olduğu dönemin özelliklerini yansıtması ve söz konusu dönemlerde güncel fikhî tartışmaları barındırması gibi hususiyetleri göz önünde bulundurması kıymetlidir.

Kaynakça

- [1] AHMED, Kadiruddin. *İslâm Dinamizmi ve Entelektüel Atâlet*. trc. Ertuğrul Aytekin. 2. Baskı. İstanbul: İlke Yayıncılık, 2008.
- [2] AKGÜNDÜZ, Ahmet. “İrsâdî Vakıf”. *DİA*. 22: 448-450. Cilt. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- [3] APAYDIN, H. Yunus. “İbn Abdüsselâm, İzzeddin”. *DİA*. 19. 284-287. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- [4] ASKALÂNÎ, Ebü'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer. *İnbâü'l-Gumur bi Ebnâi'l-'Umur*. thk. Hasan Habeşi, Kahire: Lecnetu İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1969/1389.
- [5] ÂŞÛR, Said Abdulfettâh. *el-Müctema'ü'l-Mısri fi Asri Selâtini'l-Memâlik*. Kahire: Dâru'n-Nehdeti'l-Arâbiyye, 1992.
- [6] AYALON, David. “The Great Yâsa of Chingiz Khân: A Reexamination (Part C2)”. *Studia Islamica*. 38 (1973), 107-156.
- [7] AYAZ, Fatih Yahya. *Memlûkler (1250-1517)*. 1. Basım. İstanbul: İsam Yayınları, 2015.
- [8] BİLMEN, Ömer Nasuhi. “*Hukuki İslâmiyye ve Istılahat-ı Fikhiyye*” *Kamusu*. İstanbul: Enes Sarmaşık Yayınları, ts.
- [9] DEMİRCİ, Mustafa. “İktâ”. *DİA*. 22: 43-47. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- [10] EBU ZEHRE, Muhammed. *Muhâdarâtün fi'l-Vakf*. 2.Baskı. Yy.:Dâru'l-Fikri'l-Arabi, 1391/1971.
- [11] ERDOĞAN, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. 2. Baskı. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- [12] GEDİKLİ, Fethi. “Yâsâ”. *DİA*. 43: 336-340. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- [13] İBN ABİDİN, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz. *Reddül-Muhtâr ala Dürri'l-Muhtâr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1412/1992.
- [14] İBN ABİDİN, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşkî. *el-Ukûdü'd-Dürriyye fi Tenkîhi'l-Fetâva'l-Hâmidîyye*. Yy: *Dâru'l-Ma'rife*, Ts.
- [15] İBNÜ'L-CEY'AN, Ebû Zekeriyâ Şerefeddin Yahyâ b. Şakir. *et-Tuhfetü's-Seniyye bi-Esmâi'l-Bilâdi'l-Mısriyye*. Kahire: Matbaatu'l-Ehliyye, 1898.
- [16] İBÜ'L-MEMMÂTÎ, Ebü'l-Mekârim Es'ad b. Mühezzeb b. Mina Es'ad. *Kavânînü'd-Devâvîn*. Thk. Aziz Suryal Atiyye. Kahire: Mektebetu Medbûlî, 1411/1991.
- [17] İBN TAGRÎBERDÎ, Ebü'l-Mehâsin Cemaleddin Yusuf. *en-Nücümü'z-Zâhire fi Mülûki Mısır ve'l-Kahire*. Kahire: Vizaretü's-Sekâfe ve'l-İrşad, Ts.
- [18] EL-MAKRÎZÎ, Takiyyüddin Ebü'l-Abbas Ahmed b. Ali. *el-Mevâ'iz ve'l-İ'tibâr bi-Zikri'l-Hıtat ve'l-Âsâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418.
- [19] EL-KALKAŞANDÎ, Ebü'l-Abbas Şehâbeddin Ahmed b. Ali b. Ahmed. *Subhü'l-A'sâ fi Sinâ'ati'l-İnşâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Ts.
- [20] KANDEMİR, M. Yaşar. “Nevevî”. *DİA*. 33. 45-49. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- [21] KARAMAN, Hayreddin. *İslâm Hukuk Tarihi*. 5. Baskı. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- [22] KÖKSAL, Asım Cüneyd. “Tarihte Gayrimüslim İdaresinde Müslümanlar”. *Sabah Ülkesi*. 54 (Ocak 2018), 82-86.
- [23] KÖPRÜLÜ, M. Fuad. “Baybars”. *İA*. 2: 357-363. İstanbul: Milli Eğitim Basım Evi, 1979.
- [24] KÖPRÜLÜ, M. Fuad. “Hacib”. *İA*. 5: 30-36. İstanbul: Milli Eğitim Basım Evi, 1987.
- [25] KÖSE, Hızır Murat. “Siyaset”. *DİA*. 37: 294-299. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- [26] EL-MAKRÎZÎ, Takiyüddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ali. *İğâsetü'l-Ümme bi Keşfi'l-Ğumme*. Herem: Aynun li'd-Dirâsâti ve'l-Buhûsi'l-İnsâniyyeti ve'l-İctimâ'iyye, 1417/2007.
- [27] EL-MAKRÎZÎ, Takiyüddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ali. *İğâsetü'l-Ümme bi Keşfi'l-Ğumme*. Herem: Aynun li'd-Dirâsâti ve'l-Buhûsi'l-İnsâniyyeti ve'l-İctimâ'iyye, 1417/2007.
- [28] ÖZBEK, Süleyman. “Memlûk Devletinin Siyasi ve Kültür Hayatında Rol Alan Moğol Asıllı Bir Aile (Şâhin eş-Şeyhî ve Ailesi)”. *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 27 (2010), 529-552.

- [29] ES-SAFEDÎ, Ebü's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh. *A'yanü'l-'Asr ve A'vânü'n-Nasr*. Thk. Ali Ebû Zeyd, Mahmûd Salim Muhammed, Nebil Ebû Amse, Muhammed Mev'ud. Dimaşk: Dârü'l-Fikr; Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Muasır, 1998/1418.
- [30] ES-SEHÂVÎ, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed. *ed-Dav'ü'l-Lâmi' li-Ehli'l-Karni't-Tâsi'*. Beyrut: Menşûrâtu Dâri Mektebeti'l-Hayât, Ts.
- [31] SİVRİOĞLU, U. Töre. "İbn Teymiyye'nin Siyaset, Hukuk ve İktisat Teorisi". *Yönetim ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi*. 20 (2013), 88-104.
- [32] ES-SUYÛTÎ, Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr. "el-İnsâf fi Temyîzi'l-Ahkâm". *Resâilu Havla'l-Vakf*. Cem ve Thk. Muhammed Şevkî b. İbrahim Mekkî. Riyad: Mektebetu Melik Fahd el-Vataniyye, 1420/1999.
- [33] TANERİ, Aydın. "Hâcib", *DİA*. 14: 508-511. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- [34] UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devleti Teşkilâtına Medhal*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988.
- [35] YİĞİT, İsmail. *Memlûkler: 648-923/1250-1517*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2008.
- [36] ZUHAYLÎ, Vehbe. *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi*. Trc. Ahmet Efe, Beşir Eryarsoy Fehmi Ulus, Abdürrahim Ural, Yunus Vehbi Yavuz, Nurettin Yıldız. İstanbul: Risale Yayınları, 1994.

Memlûkler'in Hadis İlmine Katkıları

Tahsin Kazan

Dr., Elazığ İl Müftülüğü, Din Hizmetleri Uzmanı

tkazan12@hotmail.com

Geliş Tarihi: 14-07-2019 Kabul Tarihi: 22-08-2019

Öz: Memlûkler, sosyal ve ilmi hayatın şekillenmesinde aktif rol oynamış siyasi ve idarî bir yapıdır. Moğolların İslam dünyasını işgal girişimlerinin Memlûklerce engellenmesi onlar hakkındaki algıyı olumlu yönde etkilemiştir. Moğolların Bağdat'ı işgal etmesi, Memlûklerin hâkimiyeti altında bulunan coğrafyaya ilim adamlarının hicret etmelerine sebep olmuştur. Bir başka sebep ise Memlûkler devletinde yazılan birçok eserin birden fazla nüshasının Kahire kütüphanelerinde bulunmasıdır.

Memlûklerin emniyeti sağlaması ve ilim tahsili için gerekli olan ortamları oluşturması, nakli ve aklı ilimlerin gelişme kaydetmesini sağlamıştır. Bu dönemde yöneticilerin, genelde tüm ilimlere özelde de hadis ilimlerine ilgi duymaları ulumu'l-hadisın altın çağını yaşamasına vesile olmuştur. Bu vesile ile hadis ilimlerinin kimi dallarında önemli gelişmelerin kaydedilmesi, dönemin hadis ilmine olan katkıları açısından değerlendirilmeyi gerektirmektedir.

Günümüzde bazı oryantalistlerin bu dönemi sadece şerh ve ihtisar faaliyetinin yaşandığı dönem olarak nitelendirmelerinin gerçeği yansıtmadığı kanaatindeyiz. Zira bu devir, hadis ilminde kısmen özgünlüğün yaşandığı bir dönem olarak telakki edilmiştir. Hatta günümüzde okutulan hadis ilimlerine dair eserlerin Memlûkler Dönemi'nde yazılan eserlerden olması da önem arz etmektedir. Bu çalışmamızda Memlûkler Dönemi'ndeki hadis ilminin nasıl bir gelişme gösterdiği ele alınmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Memlûkler, Hadis İlmî, Dönemin Muhaddisleri, Faaliyet.

The Contribution of Memlukes to the Hadith Science

Dr., Elazığ İl Müftülüğü, Din Hizmetleri Uzmanı

tkazan12@hotmail.com

Arrival date: 14-07-2019 Acceptance date: 22-08-2019

Abstract : Mamluks are political and administrative structure that has played an active role in shaping social and scientific life. The Mamluks' blockade of the attempts of the Mongols to occupy the Islamic world positively affected their perception of them. The occupation of Baghdad by the Mongols led to the immigration of scientists to the geography under the domination of the Mamluks. Another reason is that more than one copy of many works written in the Mamluks state were found in the libraries of Cairo.

Ensuring the security of the offices and creating the necessary environments for the education of science has enabled the development of the transplant and intellectual sciences. In this period, the interest of the rulers in general in all sciences and in particular in the hadith sciences led to the golden age of the hadith.

Today, we believe that some orientalists call this period only as a period of commentary and specialization. This period was considered as a period of partial originality in the hadith science. In fact, it is important that the works of hadiths that are taught today are among the works written during the Mamluk period. In this study, we will try to examine how the hadith science developed during the Mamluk period.

Key Words: Mamluks, Hadith Science, Muhaddis of the period, Activity.

GİRİŞ

Müslümanların güvenini kazanan Memlûkler, askeri alanda güç sahibi olmuş ve İslam dünyasına yapılan saldırılara karşı bu güçlerini siyasi alanda da kullanarak Mısır’da ilk Müslüman-Türk devletini (1250-1517) kurmuşlardır. Mısır, Suriye ve Hicaz’da hüküm süren Memlûklerin Moğol ve Haçlı saldırılarına karşı galibiyet elde etmeleri, İslam âleminde Müslümanların nezdinde hicret edilecek güvenli bir devlet haline gelmelerini sağlamıştır. Moğol saldırısı karşısında savunmasız kalan Müslümanlar ve özellikle o bölgelerde yaşayan âlimlerin Memlûklerin yönetiminde olan coğrafyaya hicret etmeleri adeta bir zorunluluk haline gelmiştir. Bu zorunluluğu, aslında bir beyin göçü olarak değerlendirmek mümkündür.

Bu hicret, sadece bu bölgelerde yaşayan halklarla sınırlı kalmamış ayrıca Endülüs ve Kuzey Afrika halklarının da bu bölgeye yönelmeleri, bu ülkeye olan rağbetin salt güvenlik nedeni ile zorunlu bir göç olmadığını bilakis ilmin tahsil edildiği bir coğrafya haline geldiğini de göstermektedir. Abbasiler döneminde ilmin kaynağı olan Bağdat’ın sahip olduğu kütüphanelerin tahrip edilmesi ve ilmi hayatın canlılığını yitirmesi ulemanın Şam ve Kahire’ye yönelmelerine neden olmuştur. Bu dönemde Hatib el-Kazvîni (ö. 739/1338), Taftâzânî (ö. 792/1390) ve Tebrîzî (ö. 645/1247) gibi âlimlerin bu coğrafyayı tercih etmeleri, buranın bir cazibe merkezine dönüşmesini sağlamıştır.¹

Memlûkler Dönemi, İslâmî ilimlerdeki gelişme, özellikle hadis çalışmaları bakımından İslâm tarihinin en parlak dönemlerinden biridir. Doğu İslâm dünyasının Moğol, Endülüs’ün ise haçlı istilasına uğradığı bir sırada kurulan Memlûkler devleti, ülkelerini terk etmek zorunda kalan çoğu âlimin iltica ettiği güvenilir bir liman haline gelmiştir. Bunun tabii sonucu olarak Kahire ve Dımeşk İslam dünyasının en önemli

iki ilim merkezine dönüşmüştür. İlmi çalışmaları destekleyen devlet adamları, ülkede Zengiler ve Eyyubiler zamanından kalan medreselerin sayısını da artırarak ilmi faaliyetlere olan desteğini ortaya koymuştur. Bu dönemde âlimlerin yöneticilerden sonra ikinci sosyal statüyü teşkil etmeleri, siyasi yapının ilmiye sınıfı ile olan yakın ilişkisini göstermesi bakımından üzerinde durulması gereken önemli bir husustur. İbn Haldûn (ö. 808/1406) bu devletin tarihte oynadığı rolü şu şekilde ifade etmektedir: “İlim, medenî ülkelerde gelişir. Bugün Mısır’dan daha iyi olan bir yer bilmem. Bu itibarla Mısır, kâinatın beşiği, İslâm’ın yurdu, ilim ve sanatın kaynağıdır.”² Elbette âlimlerin bu ülkeye göç etmelerini sadece yönetimin ilme olan ilgileri ile sınırlı tutmak doğru değildir. Bununla birlikte Memlûklerin ehl-i sünnet merkezli bir siyaset izlemeleri ve Kahire kütüphanelerinde bulunan kitapların birden fazla nüshasının bulunması da önemli olan faktörler arasındadır.³

Memlûk yönetiminin ilme ve ilim adamlarına verdiği destek sayesinde İslami ilimler gelişmiş ve günümüzde faydalandığımız eserlerin ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Nitekim bu dönemin, İslami ilimlerin en parlak dönemi olarak kabul edilmesi, bu eserlerin varlığındandır.⁴ Bu asırda yazılan eserlerin özelliklerine bakıldığında geçmiş âlimlerin eserleri üzerinde şerh ve haşiyelerde yoğunlaşmanın olduğu, tasavvufa eğilimin arttığı, hadis çalışmalarına ağırlık verildiği görülmektedir.⁵

Memlûkler Dönemi’nin ürünü olan eserlerin çoğunun şerh, haşiyeye ve zevâid olması bir takım eleştirileri de beraberinde getirmiştir. Ancak Goldziher ve diğer oryantalistlerin iddia ettiği gibi şerh ve haşiyelerin yoğunluğunu ilmi çöküşün belirtisi olarak değerlendirmek doğru değildir.⁶ Bilakis bu dönemde yetişen âlimlere ve eserlerine günümüzde bile ihtiyaç duyuluyor olması bu iddianın geçersizliğini ortaya

¹ Tahsin Kazan, *İbn Hacer’in Hadis Usûlüne Getirdiği Yenilikler*, (İstanbul: Gelenek yayınları, 2018), 90.

² Abdurrahman b. Muhammed b. Muhammed İbn Haldûn, *Mukaddimetü İbn Haldûn*, thk, Ebû Abdillâh es-Saîd el-Mendû, (Beyrut: Muessesetü’l-Kütübi’s-Sikâfe, 1414/1994), 2: 116.

³ Kazan, *İbn Hacer’in Hadis Usûlüne Getirdiği Yenilikler*, 90.

⁴ İsmail Yiğit, “Memlûkler”, *DİA*, Ankara: 2004, 29: 90-97.

⁵ Ferhat Gökçe, Türkiye’de Memlûkler Dönemi Hadis Çalışmaları, *Türkiye Araştırmaları Literatürü Dergisi*, (2013, C. 11, Sayı 21, 41-88.

⁶ Ignaz Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, Çevr: Azmi Yüksel ve Rahmi Er (Ankara: İmaj Yayıncılık, 1993), 156.

koymaktadır. Bundan hareketle Memlûkler Dönemi'ni İslami ilimler açısından duraklama ya da gerileme dönemi değil, geçmiş eserlere yönelik yorumlama, açılım ve zenginleştirme dönemi olarak görmenin daha doğru olacağını belirtmeliyiz.⁷

Özet olarak Memlûklerin genelde İslâmî ilimlere özelde de hadis ilmine yaptıkları katkıyı görmek için bu dönemde yetişen âlimlerin sadece isimlerine bakmak yeterli olacaktır. Bu isimlerden Bedruddin el- Aynî (ö. 855/ 1451), İbn Hacer el- Askalânî (ö. 852/ 1449), Moğoltay b. Kılıç (ö. 762/ 1361), Nevevî (ö. 676/ 1277), Takiyyuddin İbnTeymiyye (ö. 728/1328), Zerkeşî (ö. 794/1392), Sehavi (ö. 902/1497), İbnDakiku'l-İd (ö. 702/1302), Zehebî (ö.748/1348), İbnü'l-Cezeri (ö. 833/ 1429), Münzirî (ö. 656/ 1277), Abdülmü'min ed-Dimyâfî (ö. 705/1305), İbnü'l-Mulakkın (ö. 804/1402), Kastallânî (ö. 923/1517), Zeynüddün el- Irâkî (ö. 806/ 1403), Heysemi (ö. 807/1405), Suyûtî (ö. 911/1505), İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) ve İbn Arrâk (ö. 933/1526)⁸ bu devirde yaşayan ulemadan sadece birkaçıdır. Bu âlimlerin muhaddis olmaları bu devletin hadis ilmine olan özel katkılarını da gözler önüne sermektedir.

1. Memlûkler Dönemi'nde İlmî Gelişmeler

Memlûklerin, hayatın tüm alanlarında hâkimiyet sağlamaları, ilmî gelişmeler açısından üzerinde durulması gereken önemli bir husustur. Bu ilmî hareketliliği, Abbasi hilafetinin Mısır'da Memlûkler tarafından üstlenmesine bağlayanlar olduğu gibi Moğol baskısından hicret eden muhacir âlimlerin Mısır'a yerleşmesine veya Memlûk idarecilerin ilme ve ilim adamlarına gösterdikleri değere bağlayanlar da vardır.⁹ Kanaatimizce sayılan bu unsurların tamamı bu dönemde ilmin gelişiminde göz ardı edilemeyecek kadar mühimdir.

Memlûk idarecilerinin âlimlere verdiği destek, onların İslami ilimlerle ilgilenmesi hatta ülkeyi yöneten bir kısmının âlim olmasıyla ilişkilendirilebilir. Örneğin Sultan el-Melikü'z-Zahir Çakmak'ın fıkıhla çok ilgilendiği bilinir.¹⁰ Meliklerin derslere katılması, rihle yolculuklarına izin verilmesi ve âlimlerin birçoğunun devlet kadrosunda görev alması verilen desteklere örnektir. Elbette bu çalışmada dönemin ilmi faaliyetinin tümünü ele almak mümkün olmadığından çalışmamızı hadis ve hadisle alakalı bir kaç alanla sınırlı tutacağız. Amacımız Memlûklerin hadis ilmine olan katkıları ile ilgili bir fikir vermektir.

1. 1. Medreseler

Âlimlerin yetişeceği ortamlarının hazırlanması ilmi çalışmalar için olmazsa olmazdır. Bu hususun farkında olan Memlûk yöneticileri, çok sayıda medreseyi inşa etmişlerdir. Bu medreselerde fıkıh ve hadis ağırlıklı olmakla beraber İslam tarihi, Kur'an ilimleri gibi İslami ilimlerin yanı sıra matematik, tıp gibi fen ilimleri de okutulmaktaydı. Gerek Moğol saldırısından gerekse dokuzuncu asrın başlarında yaşanan Timur işgalinden¹¹ kaçan âlimlerin buraya sığınmasıyla ortaya konulan eserler ve bu dönemde yetişen öğrenciler, bu mekânların işlevini göstermesi bakımından kayda değerdir.

Memlûkler Dönemi'nde Kahire'de medreselerin sayısı 74'e¹², Dımeşk'te ise 157'ye¹³ ulaşmıştır. Hâkimiyet sağladıkları diğer şehirlerde de medreseler inşa edilmiştir. Burada yetişen öğrencilerin ömrünün sonuna kadar ilimle meşgul olmaları istenmiştir. Memlûk yöneticileri tarafından medreselerin inşaat veya açılışında, gelirlerinin medrese ihtiyaçlarına verileceği vakıflar açıklanır, hoca ve talebelerin temel ihtiyaçlarının karşılanmasına ayrılan gelirler buradan

⁷ Gökçe, Türkiye'de Memlûkler Dönemi Hadis Çalışmaları, 43.

⁸ Gökçe, Türkiye'de Memlûkler Dönemi Hadis Çalışmaları, 85.

⁹ Kazım Yaşar Kopruman, *Memlûkler Döneminde Mısır'da Sosyal Hayat, Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, (İstanbul 1992), 7: 41.

¹⁰ Ebü'l-Mehâsin Cemalüddin Yûsuf İbn Tağriberdî, *el-Menhelü's-sâfi ve'l-müstevfi ba'de'l-vâfi*, thk,

Muhammed M. Emîn, (Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1984-2005), 4: 8.

¹¹ Halit Özkan, *Memlûklerin Son Asrında Hadis Kahire 1392-1517*, (İstanbul, Klasik, 2012), 28.

¹² Ebü'l-Abbâs Takiyyüddin Ahmed b. Ali b. Abdülkâdir Makrizî, *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi zikri'l-huteti ve'l-âsâr*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418),4: 200-264.

¹³ Abdülkâdir b. Muhammed Nuaymî, *ed-Daris fi tarihi'l-medaris*, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990), 1: 7-500; 2: 3-106.

karşılırdı.¹⁴ Öyle ki, medresenin inşaatında çalışanların mutlaka ücretlerinin ödenmesi zorunlu bir şart olarak ileri sürülür medreselerin inşasına başlanmadan önce mutlaka vakfiye ilan edilirdi.¹⁵ Bu yöntemle ilim talebelerinin maddi yaşama dair endişeleri asgari düzeye indirilirdi.

Hatta el-Melikü'z-Zahir Baybars'ın (1260-1277) inşa ettirdiği “ez- Zâhiriyye”, el Melikü'n-Nâsır Muhammed b. Kalavun'un (1293-1341) yaptırdığı “en-Nâsiriyye”, el-Melikü'z-Zâhir Berkûk'un (1382-1399) yaptırmış olduğu “el-Berkûkiyye” medreseleri örnek olarak verilebilir.¹⁶ Bu medreselerin tarihte üstlendikleri hedefleri gereği önemli ilim adamlarının yetişmelerine vesile oldukları bir gerçektir. Bu hakikatten hareketle bu medreselerde branslaşmaya gidilmesi özellikle hadis ilmi üzerinde ciddi çalışmaların yapılmasını sağlamıştır. Bu itibarla, hadis ilmine olan rağbetin arttığını da görmekteyiz. Böylelikle hadis ilmi, diğer ilim dalları arasında temayüz etmiştir. Bu temayüzde daru'l-hadislerin katkısı göz ardı edilemez. Hadis ilminin en önemli temsilcileri ve son yetişen hadis hâfızlarının, dönemin daru'l-hadislerinden çıkması önemlidir. Daru'l-hadislerde âlimlerin toplanmasıyla Sahih-i Buhârî hatimleri yapıldı.¹⁷

1. 2. Memlükler Dönemi'nde Camiler

Müslümanların tarihinde ilimlerin tahsilinde camilerin önemli bir işlev gördükleri genel bir kabuldür. Camilerin günümüzde bile Müslüman coğrafyanın muhtelif yerlerinde halka açık derslerin, sohbetlerin verildiği yerler olması bunun delilidir. Camilerin, Memlükler Dönemi'nde de medreselerin yanında halkı eğitmede katkısı olmuştur. Hem ibadethane hem eğitim kurumu olan cami ve mescid inşası giderek bu dönemde çoğalmıştır. Bunlardan el-Melikü'n-Nâsır Muhammed b. Kalavun'un inşa

ettirdiği otuz mescidi örnek olarak verebiliriz.¹⁸ Ayrıca sekiz ders salonundan oluşan ‘Amr b. ‘As Camii’nde işlenen fıkıh derslerinde pek çok talebe yetişmiştir.¹⁹

İbn Hacer'in Ezher ve ‘Amr b. ‘As camilerinde verdiği derslere binlerce öğrencinin katılmasından hareketle bu dönemde camilerin ilmin gelişmesine etki ettiğini söyleyebiliriz.²⁰ Memlüklerde camii ve medreselerde ders veren hocalara maaş ödenmesi onların tüm gayretlerini ilme teksif etmelerini sağlamıştır. Âlimlerin ilmi kariyerlerine uygun ücret ödenmesi ilmi rekabetin artmasını sağlamıştır. Memlükler Dönemi'nde âlimlere müderris, muîd²¹, müfid²², müstemli²³, iştiğal²⁴ gibi birçok unvan verilmiştir.²⁵

2. Memlükler Dönemi'nde Hadis İlimleri

Memlükler Dönemi, en çok da hadis ilminin neşvünema bulduğu, çok sayıda eserin yazıldığı bir dönemdir. Bu dönemde kaleme alınan eserlerden İbn Hacer'in ve Aynî'nin Buhârî şerhleri, Nevevî'nin Müslim şerhi dikkat çekmektedir. Bu eserlerin hadis ilmine katkıları mühimdir. Hadiste yeniçağ başlatan bu dönemin hadis çalışmalarına baktığımızda, daha çok şerhler, hadis usûlü, zevâidler, haşiye ve ta'likler, etrâf kitapları, tahrirler, hadis derlemeleri, hadis ricâli, mevzû hadisler ve meşhur hadislere dair eserlerle karşılaşmaktayız. Ulumu'l-hadis ile ilgili yapılan bu çalışmaları kısaca izah etmeye çalışacağız.

2. 1. Şerhler

Bu dönemde temel hadis kitapları üzerinden şerh çalışmalarının yoğunluğu dikkat çekmektedir. Şerh çalışmalarının ilk örnekleri Memlüklerden önce hicri 4 ve 5. asırlarda verilmiştir. Yazılan İlk hadis şerhi Hattâbî'nin

¹⁴ İsmail Yiğit, *Memlükler Dönemi İlmî Hareketine Genel Bir Bakış*, (Ankara, 2002), 5: 751.

¹⁵ Muhammed el-'Anâkire, *el-Medâris fi Mısra fi asri Devleti'l-Memâlik*, (Nşr: Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ, 2015), 126.

¹⁶ Kopruman, “*Memlükler Döneminde Mısır'da Sosyal Hayat*”, 7: 41.

¹⁷ Özkan, *Memlüklerin Son Asrında Hadis Kahire*, 42.

¹⁸ Celâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Osmân Suyûtî, *Husnû'l-muhâdara fi ahbâri Mısra ve'l-Kâhira, Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye*, (Beirut 1418/1997), 2: 232.

¹⁹ Yiğit, *Memlükler Dönemi İlmî Hareketine Genel Bir Bakış*, 5:751.

²⁰ Kazan, *İbn Hacer'in Hadis Usûlüne Getirdiği Yenilikler*, 148.

²¹ Müderris derse gelmeden önce öğrenciyi derse hazırlayan veya dersten sonra dersi tekrar ettiren kişiye denir.

²² Dersten önce veya sonra öğrenciyi yardımcı olan kişidir.

²³ Dersle ilgili kayıtları tutan ve müderrisin okuduğu hadisleri tekrar eden kişidir.

²⁴ Gönüllü veya ücretli olarak öğrencilere medrese içinde veya dışında ders verme faaliyetidir. Ders veren kişiye Müşteğil denir.

²⁵ Bkz. Özkan, *Memlüklerin Son Asrında Hadis*, 86.

(ö.388/998) *Meâlimü's-sünen*'idir.²⁶ Memlüklerde daha çok üzerinde durulan kitap şerh çalışmalarının ilk örneği de yine bu dönemde yazılmış olan el-Hâkimü'l-kebir'in (ö. 378/988) *Şerhu'l-câmi's-sahîhi'l-Buhârî*²⁷ eseridir. Şerh çalışmalarının yoğunlaştığı bu dönemdeki en önemli şerhler; Sahîhi'l-Buhârî'nin üzerinden yazılmış olan Kirmânî'nin (ö. 786/1384) *el-Kevâkibü'd-derârî*'si, İbn Hacer'in *Fethu'l-bârî*'si, Bedruddîn el-Aynî'nin *Umdetü'l-kârî*'si ve Kastallânî'nin (ö. 923/1517) *İrşâdü's-sârî*'sidir.²⁸ Sahîhi'l-Müslim'in şerhleri arasında yazılmış olan Nevevî'nin (ö. 676/1277) *Şerhu Sahîhi'l-Müslim*'i örnek verebiliriz. Suyûtî'nin (ö. 911/1505) *Zehru'r-Rubâ ale'l-Müctebâ*'sı Nesâî'nin süneni üzerine yazılmış olan çalışmasıdır. İbn Mâce'nin *es-Sünen*'i üzerinde Moğoltay b. Kılıç'ın ((ö. 762/1361) *el-İ'lâm bi-sünnetihî* 'aleyhisselâm'ı adlı şerhine yer vermekte fayda vardır. Suyûtî'nin *Misbâhu'z-Zücade*'sini, İbnü'l-Mülakkın'ın (ö. 804/1401) zevâid hadisleri şerhettiği *Ma temessü ileyhi'l-hâce*'sini ve Muvatta üzerine Suyûtî'nin eseri olan *Tenvîru'l-Havâlik*'i bu dönemin önemli şerh çalışmalarından sadece bir kaçıdır.²⁹

Bu çalışmaların temel amacı; okuyanın anlayabilmesi için açıklamalarda bulunmak, garip sözcüklerin anlamlarının açığa çıkarılmasıdır.³⁰ Ayrıca bu şerhlerde, öncelikle bab başlıkları açıklanırdı. Örneğin, *Fethu'l-bârî*'de Buhârî'nin bab başlıkları ile metnin uygunluğu ele alınmış daha çok Buhârî savunulmuştur. Kitap şerhlerinden farklı bir şerh anlayışının yaygınlık kazandığını ve tek hadis şerhlerinin bu dönemde benimsendiğini görmekteyiz. Bu tür şerhlerde muhaddise göre üzerinde durulması gereken hadis seçilir ve şerh edilir. Tek hadis üzerine yazılan yüz yetmiş bir eserin kırk dört tanesinin Memlükler Dönemi'ne ait olduğu, bunlardan İbn Receb el-Hanbelî'nin (ö. 795/1393) on altı, İbnTeymiyye'nin (ö. 728/1328) on, İbn Nâsiruddîn ed-Dimaşki'nin (ö. 842/1438) sekiz,

Suyûtî'nin altı ve Sehâvî'nin (ö. 902/1497) dört şerhi olduğu bilinmektedir.³¹

2.2. Hadis Usûlü

Memlükler Dönemi'nde yaşayan âlimler hadis usulü alanında birçok eser vermişlerdir. Hadis usulünde, ulûmu'l-hadis'le yeni bir çağ başlatan ve kendinden sonraki âlimleri etkileyen İbnü's-Salâh'ın eserine şerhler ve özetler daha çok bu dönemde yazılmıştır. Böylelikle Memlükler Dönemi hadis usulü açısından en parlak dönem olarak kabul edilmektedir. Zira bu dönemde yazılmış olan; Nevevî'nin *İrşâdu tullabi'l-hakâik*'i ve *et-Takrib ve't-teysir*'i, İbn Kesir'in *İhtisar'uulumi'l-hadis*'i, Irakî'nin *et-Takyîd ve'l-izâh*'ı, İbn Hacer'in *Nuhbetü'l-fiker* ve bu eseri şerh ettiği *Nüzhetu'n-nazar*'ı ve Suyûtî'nin *et-Takrib ve't-teysir*'i şerh ettiği *Tedribu'r-râvî*'si, bu hususun delilleri arasında sayılmaktadır.

Buradan hareketle bu dönemin selef ulemasına ait eserlerin ihtisarı veya şerhi ve tekrarı olarak görmenin hakkaniyet ölçülerine uymadığını belirtmekte fayda vardır. İbnü's-Salâh'ın eserinin yanında Memlükler Dönemi'nde özgün hadis usulü eseri sayılan İbn Dakîku'l-İd'in (ö. 702/1302) yazmış olduğu *el-İktirâh fi beyâni'l-istilâh* gelmektedir.³² Her ne kadar hadis usulünde geçmiş döneme ait istilâhlar hâkim olsa da bu çağın âlimlerinin bu ilmin gelişmesi için yaptıkları katkıları yok sayamayız. Nitekim İbn Hacer'in getirdiği yenilikler ve usûle dâhil ettiği yeni kavramlar sadece bir âlim üzerinden gidilmek suretiyle bir fikir elde etmeyi mümkün kılmaktadır. Buradan hareketle İbn Hacer'in bazı terimlerde İbnü's-Salah'ın tanımlarını beğenmeyerek yeni istilâhlar ortaya koyduğunu söyleme imkânını vermektedir. Örneğin ihtilâfı ilk tanımlayanın İbn Hacer olması, tanımlarını sebr ve taksim yöntemine göre yapması bu dönemde hadis ilimlerinde yapılan yeniliklerden sadece bir kaçıdır. Ayrıca Usulü'l-hadis ilmine 'tabaka' kavramını dönemin muhaddislerinden biri olan İbn

²⁶ Ahmet Yücel, *Hadis Tarihi*, (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları: Ekim 2016), 121.

²⁷ Zekeriyâ Güler, *İlk Yedi Asırda Hadis İlimleri Literatürü*, (Konya: Adal Ofset, 2002), 76.

²⁸ Yücel, *Hadis Tarihi*, 158.

²⁹ Gökçe, *Türkiye'de Memlükler Dönemi Hadis Çalışmaları*, 41-88

³⁰ Salih Karacabey, *Hattâbi'nin Hadis İlimindeki Yeri*, (İstanbul: Sır yayıncılık, 2002), 179.

³¹ Gökçe, *Türkiye'de Memlükler Dönemi Hadis Çalışmaları*, 41-88.

³² Yücel, *Hadis Tarihi*, 64.

Hacer'in kazandırmış olmasını önemli bir yenilik olarak görmek mümkündür.³³

Bunlara ilave olarak şunu da söyleyebiliriz: İbn Hacer, şâz hadisi özgün bir şekilde tarif etmekle kalmamış hükmünü de diğer muhaddislerden farklı bir şekilde açıklamıştır. O, münker hadisi sadece tanımlamakla kalmamış daha iyi anlaşılın diye karşısına ma'rûfu koymuştur. Metrûk hadisi de ilk ta'rif eden yine İbn Hacer'dir. Ayrıca o, tashif ve tahrifi ayırmakla hadis usulünde önemli katkı sayılacak bir kıstası geliştirmiş, ihtilâfî'l-hadisi cumhura aykırı ta'rif etmiştir.³⁴ Bu tür yenilikler bazen İbn Hacer'in tenkid edilmesine de sebep olmuştur.

2.3. Zevâidler

Zevâid; hadis eserlerini karşılaştırıp, birinin diğerinden fazla olan metnini tespit edip bir eserde toplanmasıdır.³⁵ Memlûk âlimlerinin zevâid türü eserlerini, hadis ilmine katkı olarak ifade etmek mümkündür. Çünkü bu dönem âlimlerinden Moğoltay b. Kılıç, İbnü'l-Mülakkın, Heysemî, Busîrî, İbn Hacer ve Suyûtî'nin eserlerinin zevâid türünde yazılan eserlerin neredeyse tamamını oluşturmaktadır.³⁶ Bu konuda zevâid türünde yazılmış en değerli eser Heysemî'nin (ö. 807/1404) *Mecma'u'z-zevâid ve Menba'u'l-fevâid*'idir.³⁷ Ayrıca İbn Hacer'in *el-Metalibu'l-'aliye bi zevâidi'l-mesânîdi's-semaniye* adlı eseri de bu türde yazılmış eserlerdendir.

Bu nev'in bir başka eseri de Bûsîrî nisbesiyle tanınan Ahmed b. Ebû Bekir'e (ö. 840/1436) ait olan *İthâfî's-sâdeti'l-mehera* adıyla bilinen *İthâfî'l-hiyere bi zevâidi'l-mesânîdi'l-aşere* isimli kitabıdır. Ahmed b. Ebû Bekir mezkûr eserinde; Ebû Davud et-Tayâlisî, Müsedded, Humeydî, İbn Ebî Ömer, İshak b. Râhûye, Ahmed b. Menî', İbn Ebî Şeybe, Abd b. Humeyd, Hâris b. Ebî Usâme ve Ebû Ya'lâ el-Mevsîlî'nin müsnedlerinde var olan ancak Kütüb-i sitte'de bulunmayan hadisleri bir araya getirmiştir.³⁸ Bûsîrî'nin, meşhur eserleri

arasında bulunan *Misbâhu'z-zücâce fi zevâ'idi İbn Mâce* adlı eserinde İbn Mâce'nin süneninde yer alan fakat Kütüb-i hamse'de bulunmayan hadisleri ihtiva etmektedir.³⁹

2.4. Haşîye ve Ta'lîkler

Haşîye bir metnin kapalılığını izah etmek için yazılan dipnotlara, ta'lik ise bir eserin bazı yerlerini izah, tashih ve tafsil etmek amacıyla metnin kenarlarına veya alt tarafına yazılan notlara denilmektedir.⁴⁰ Memlûkler Dönemi'nde haşîye ve ta'lik türü eserlere çokça rastlanmaktadır. Bu türün eserleri arasında ta'lik türüne örnek olarak Alâuddîn İbnü't-Türkmânî'nin (ö. 750/1349), Beyhâkî'nin Sünen'ine yazdığı *el-Cevheru'n-Nakî fi'r-Reddi ale'l-Beyhâkî*'yi gösterebiliriz. Ayrıca İbnü't-Türkmânî bu çalışmada yapılan eleştirilere de yer vermektedir.⁴¹

2.5. Hadis Derlemeleri (Cem')

Hadis derlemeleri, ahkâm ayetlerini ve kırk hadisi de içine alan aynı veya farklı eserlerdeki hadisleri bir araya getirme çalışmasıdır. Genellikle cem'i yapılan hadislerin senetleri düşürülür. Buhârî ve Müslim'in *Sahih*lerini toplamakla doğan derleme çalışmalarını takip eden Memlûkler Dönemi âlimleri, bu alanda eserler vermeye devam etmişlerdir.⁴² Cem' türü çalışmalara Suyûtî'nin *Cem'u'l-cevâmi*'si ve *el-Câmiu's-sağir min hadisi'l-beşiri'n-nezîr* adlı eserlerini örnek olarak verebiliriz. Ayrıca bu dönemin derleme türünde eser veren âlimlerden Alaeddin Ali el-Muttakî'yi (ö. 975/1567) zikretmekte fayda görmekteyiz. Ali el-Muttakî, *Kenzu'l-ummâl*'ı hazırlarken Suyûtî'nin bu üç eserinden faydalanarak (*Cem'u'l-cevâmi*, *Cami'u's-sağir* ve *Ziyâdâtü'l-câmi'u's-sağir*) ini sistemleştirip, alfabetik sırayı esas göz önünde bulundurarak eserini yazmıştır.⁴³ Cem' türü eserlerden halk arasında en meşhur olanı şüphesiz Nevevî'nin *Kütüb-i sitte*'den toplayıp kaleme aldığı eseri

³³ Kazan, *İbn Hacer'in Hadis Usûlüne Getirdiği Yenilikler*, 395.

³⁴ Kazan, *İbn Hacer'in Hadis Usûlüne Getirdiği Yenilikler*, 396.

³⁵ Abdullah Karahan, *Hadis Edebiyatında Zevâid Kitapları*, (İstanbul, Sır Yayınları, 2005),

³⁶ Karahan, *Hadis Edebiyatında Zevâid*, 41-121.

³⁷ Yücel, *Hadis Tarihi*, 155.

³⁸ Yücel, *Hadis Tarihi*, 156.

³⁹ İsmail Lütfi Çakan, Bûsîrî Ahmed b. Ebû Bekir, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1992, 6: 468.

⁴⁰ Çakan, *Hadis Edebiyatı*, (İstanbul: İFAV Yayınları, Temmuz 2018), 209.

⁴¹ Salahattin Polat, Alâeddin İbnü't-Türkmânî, *DİA*, (İstanbul: 2000), 21: 234-235.

⁴² Çakan, *Hadis Edebiyatı*, 147.

⁴³ Çakan, *Hadis Edebiyatı*, 152.

Riyâzu's-salihîn'dir.⁴⁴ Nevevî'nin halk arasında bilinen diğer bir eseri de, zikir ve dua barındıran hadislerin derlendiği *el-Ezkârü'n-Nebeviyye*'sidir.⁴⁵ Nevevî bu eserini *Sahihayn*'dan ve sünen kitaplarından derlemiştir.

Kırk hadis derlemelerini (erbaûnu) de bu başlıkta zikredebiliriz. Bu türün en önemli ve üzerinde en fazla çalışma yapılan eser, Nevevî'nin el-Erbaûne'n-Neveviyyesi'dir.⁴⁶ Bu eserdeki 26 hadis İbnu's-Salah tarafından seçilmiş olan hadislerdir. Nevevî bu hadislere 16 hadis ekleyerek 42 hadisi ihtiva eden el-Erba'üne'n-Neveviyye'sini yazmıştır.⁴⁷ Ayrıca bu eser üzerine 8 hadis daha ilave ederek 50'ye tamamlayan İbn Receb el-Hanbelî (795/1392) *Câmi'u'l-ulûm ve'l-hikem fi şerhi hamsîne hadisen min cevâmi'i'l-keîm* adlı eserini kaleme almıştır.⁴⁸ Nevevî'nin kırk hadisle ilgili eserine İbn Dakîku'l-İd'in yazmış olduğu Şerhu Erba'îne Hadîsen adlı eseri de mevcuttur.⁴⁹

Bu eserler, hadislerdeki şer'i hükümleri bir arada bulmak için derlenmiş eserlerdir. Ahkâm hadis derlemeleri Memlûkler zamanında yoğunluk kazanmıştır. Hatta Kettânî'nin (ö. 1927) de belirttiği gibi, bu türde yazılan 37 eserin 30'u Memlûk âlimlerinin eserlerinden oluşmaktadır.⁵⁰ Zeynuddin el-İrâkî'nin *Takrîbu'l-esânîd ve tertîbu'l-mesânîd* adlı eseri bu türün en kapsamlı eseri olarak kabul edilmektedir. Mezkûr kitap, Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i ile İmam Malik'in *Muvatta*'sında bulunan ahkâm hadislerini ihtiva

etmektedir.⁵¹ Ahkâm hadis derlemelerinin ilk örneği Tahavî'nin (ö. 321/933) *Şerhu meâni'l-âsâr*'ıdır.⁵² Bu eser üzerine Bedruddin el-Aynî şerh ve ihtisar yazmıştır. O, bu kitabında *Şerhu meâni'l-âsâr*'da yer alan konuları daha çok Hanefî mezhebini esas alarak şerh etmeye çalışmıştır.⁵³

Bu bağlamda Abdulğani el-Makdisî'nin ahkâm türü eserlerinden olan *Umdetu'l-ahkâm* adlı eserine İbn Dakîku'l-İd, *İhkâmu'l-ahkâm* ismiyle bir şerh yazmıştır.⁵⁴ İbn Dakîku'l-İd'in ahkâm hadisleri ihtiva eden bir diğer eseri de *el-İmam fi ehâdisi'l-ahkâm*'ıdır. Memlûkler Dönemi çalışmalarında ahkâm türü eserlerin oldukça çoğaldığını görmekteyiz.⁵⁵ İbn Hacer'in *Bulûğu'l-merâm min ehâdisi'l-ahkâm* adlı eseri, ahkâm hadis derlemelerine Memlûkler Dönemi'nde yazılmış cem' türü eserlere iyi bir örnektir.⁵⁶

2.6. Etraf Kitapları

Etrâf kitapları, hadislerin baş tarafından bir kısmının zikredilerek sahâbe adına veya hadis metinlerine göre alfabetik sıra esas alınarak düzenlenen eserlerdir. Etraf kitaplarından en meşhur olanı Memlûkler Dönemi'nde ele alınmış olan *Tuhfetü'l-esrâf bi ma'rifeti'l-etrâf*'dir. Yusuf b. Abdurrahman el-Mizzî'ye (ö. 742/1341) ait olan bu eser, Kütüb-i Sitte ile Ebû Dâvûd'un *el-Merâsili*'ini, Tirmizî'nin *Şemâilü'n-nebî* adlı eserini, Nesâî'nin *Amelü'l-levm ve'l-leyle*'sini ihtiva etmektedir.⁵⁷

2.7. Tahricler

⁴⁴ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri en-Nevevî, *Riyâzu's-Sâlihîn min Kelâmi Seyyidi'l-Murselîn*, çev. Hasan Hüsnü Erdem, Kıvamuddin Burslan, Ankara, D.İ.B.Y., 1949.

⁴⁵ Gökçe, *Türkiye'de Memlûkler Dönemi Hadis Çalışmaları*, 69.

⁴⁶ Abdülkâdir Karahan, *İslâm-Türk Edebiyatında Kırk Hadis*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları 1954), 57-66.

⁴⁷ Çakan, *Hadis Edebiyatı*, 165.

⁴⁸ M. Yaşar Kandemir, *Hadis, DİA*, (İstanbul: 1997), 15: 52.

⁴⁹ Ahmet Özel, İbn Dakîku'l-İd, *DİA*, (İstanbul, 1999), 19: 407-409.

⁵⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ca'fer b. İdrîs el-Kettânî el-Hasenî, *Hadis Literatürü (er-risâletü'l-mustatrafe)*, Çeviren: Yusuf Özbek, İz Yayıncılık, 1994, 380-384.

⁵¹ Kandemir, Zeynuddin el İrâkî, *DİA*, (İstanbul: 1999), 19: 119.

⁵² Gökçe, *Türkiye'de Memlûkler Dönemi Hadis Çalışmaları*, 41-88.

⁵³ Örnek olarak; bir kişiyi avret yerine dokunması abdesti bozar mı? Konu hakkında tüm rivayetleri zikrettikten sonra Bedruddin el-Aynî şöyle der: "Bu rivayetler sahih kabul edilirse bile mansûhtur." Bkz; Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) BedrüddinMahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *Mebâni-ü'l-Ahbâr; Nuhabu'l-efkâr fi tenkîhi mebâni'l-ahbâr fi şerhi Meâni'l-Âsâr*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhim, (Beyrut, el-Hey'etu'l-Katariyye li'l-Evkâf, 2008), 2: 75.

⁵⁴ Ahmet Özel, İbn Dakîku'l-İd, *DİA*, 1999, 19: 407-409.

⁵⁵ Mahmut Yeşil, *Hadis Bibliyografyası ve Gelişimi*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya Selçuk Üniversitesi, SBE., 1989, 63-67.

⁵⁶ Kazan, *İbn Hacer'in Hadis usulüne Getirdiği Yenilikler*, 141.

*Nureddin İtr, *Bulûğu'l-Merâm Şerhi*, çev. Ahmet Efe, F. Mehmet Albayrak, A. Hamdi Yıldırım ve Nurettin Yıldız, (İstanbul: Tahlil Yayınları. 2013).

⁵⁷ Kandemir, Etrâf, *DİA*, (İstanbul 1995), 11: 498-499.

H. Peygamber (s.a.s), ashab ve tabiuna isnâd edilen rivayetlerin temel kaynaklardaki yerlerini göstermek ve bu rivayetlerin isnâd ve sıhhat açısından durumunu belirtmek amacıyla yazılan eserlerdir.⁵⁸ Bu eserlerin Memlûkler Dönemi'nde çokça kaleme alındığını görmekteyiz. Memlûkler Dönemi âlimlerinden Abdullah b. Yusûf ez-Zeylâî'nin (ö. 744/1343) *Nasbu'r-râye* adlı eseri Merginânî'nin (ö. 593/1197) *el-Hidaye*'sine, Zeynuddîn el-İrâkî'nin *el-Muğni an hamli'l-esfâr* adlı eseri Gazzâlî'nin *İhyâu'ulûmi'd-Dîn*'i üzerine, İbnü'l-Mülâkkîn'in *el-Bedru'l-munîr fi tahrîci ehâdisi's-Şerhi'l-Kebîr* adlı eseri Abdülkerim b. Muhammed er-Râfîî'nin *eş-Şerhu'l-kebir*'i üzerine, İbn Hacer el-Askalânî'nin *Telhîsu'l-habîr fi tahrîci ehâdisi'r-Râfîyi'l-Kebîr* adlı eseri *el-Bedru'l-munîr* üzerine yazılmış meşhur tahrîc eserlerinden bir kaçıdır.⁵⁹ Ayrıca Taceddîn İbnü't-Türkmânî'nin (ö. 744/1343) *Ta'likâ 'alâ hulâsati'd-delâ'il fi tenkihi'l-mesâ'il* eseri Hüsâmeddîn Ali b. Ahmed el-Mekkî el-Râzî'nin Kudûrî'nin *el-Muhtasar*'ı üzerine yazdığı şerhe ta'likat türü eserlerden olup şerhteki hadisler tahrîc edilmiştir.⁶⁰

Memlûkler Dönemi'nde tek eser üzerine ilk tahrîc örneği Abdülkâdir Kureşî'nin (ö. 775/1373) Merginânî'nin *el-Hidaye* adlı eserindeki hadisleri tahrîc ettiği *el-İnâye*'dir.⁶¹ Bu dönem âlimlerinden Alâuddîn İbnü't-Türkmânî'nin (ö. 750/1349) Tahrîci ehâdisi'l-hidâye adlı eseri de *el-Hidaye*'deki hadisleri konu almıştır.⁶² İzzeddin İbn Cemâa (ö. 767/1366), Tâceddîn es-Sübki (ö. 71/1370), Bedruddîn ez-Zerkeşî (ö. 794/1392) ve Kasım b. Kutluboğa (ö. 879/1474) bu dönemde tahrîc yazan âlimlerdendir.

2.8. Hadis Ricâli

Memlûkler Dönemi'nde hadis alanındaki çalışmalardan biri de ricâl ile ilgilidir. Nitekim bu devir, ricâl kitaplarının yoğun olarak ele alındığı bir dönem olarak kabul edilmiştir. İbn Hacer, âlimlerin tabakat ve ricâl kitaplarına

verdikleri değeri şu şekilde ifade etmiştir: “Hadis ilmi, dini ilimlerin en şerefliyelerindedir. Bu ilmin en değerli alanlarından biri de sahâbîlerin diğer nesillerden ayırt edilip tanınmasıdır.”⁶³ Memlûkler Dönemi'nde ricâl ilmine katkı sağlayan dönemin âlimlerine Zehebî, İbn Hacer ve Mizzî'yi örnek verebiliriz. Nitekim râviler hakkında araştırma yapan her araştırmacının başvurması gereken kaynakların bu muhaddislerin yazdıkları eserlerin olması Memlûklerin hadis ilmine olan katkıları açısından ehemmiyet arz eder.⁶⁴ Ricâl ilminde önemli bir yeri olan Zehebî'yi kısaca ele almak istiyoruz.

Zehebî, hadis ilminde en çok eser veren âlimlerden biridir. İbn Hacer'in dediği gibi Zehebî hadiste derinleşmiş ve kaynak niteliğinde eserler vermiştir.⁶⁵ İbn Adiy'in *el-Kâmil*'inden yararlanarak ele aldığı *Mizânü'l-ittidâl fi nakdi'r-ricâl* adlı eseri onun ricâl tenkidinde konumunu ortaya koymuştur. Eser, zayıf râvileri tanıtmak amacıyla 11.053 kişi hakkında bilgi vermiştir. Zehebî'nin en kapsamlı eseri *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-'alâm*'da kırk bin kadar biyografiye yer vermesi eserin önemini ortaya koymaktadır. Yine o, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* adlı eserinde çoğu hadisçilerden oluşan 7000 kadar âlim tanıtmıştır. Bu kitapta sadece râvileri tanıtmakla yetinmemiş mezkûr râvileri cerh ve ta'dîl yönünden de değerlendirmiştir. Zehebî'nin zayıf hadisleri ihtiva eden iki eseri daha bulunmaktadır.

Zehebî'nin zayıf veya metrûk râvileri ele aldığı *Divânü'd-du'âfâ ve'l-metrûkîn* adlı alanında yazılmış kaynak bir eserdir. Bu eserde 5099 râvinin tercümesine yer vermiştir.⁶⁶ *Tezkiretu'l-huffâz*, Zehebî'nin hadis hâfızlarını tanıttığı diğer bir eserdir. 21 tabakadan 1176 kişiyi ihtiva eden esere el-Hüseynî (ö. 765/1363), Suyûtî (ö.911/1505) ve Fehd el-Mekkî zeyl

⁵⁸ Mehmet Görmez, Tahrîc, *DİA*, (İstanbul: 2010), 39: 419-420.

⁵⁹ Görmez, Tahrîc, 39: 419-420

⁶⁰ H. Mehmet Günay, Tâceddîn İbnü't-Türkmânî, *DİA*, (İstanbul: 2000), 21: 235.

⁶¹ Yusuf Acar, Abdülkâdir Kureşî'nin Hadis İlmindeki Yeri ve el-İnâyeni Ma'rifeti Ehâdisi'l-Hidâye Adlı Eseri, (*Yayınlanmamış Doktora Tezi*, SBE., Konya, 2011), 63.

⁶² Polat, Alâeddin İbnü't-Türkmânî, 234-235.

⁶³ İbn Hacer, *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe*, thk, Hassân Abdülmennân, (Beyrut: Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye, 1415), 1: 2.

⁶⁴ Tayyar Altıkulaç, Zehebî, *DİA*, (İstanbul: 2013), 44: 180-188.

⁶⁵ İbn Hacer, *ed-Durerü'l-kâmine fi a'yâni'l-mietis'sâmine*, thk. Muhammed Abdülmûid, (nşr. Hindistan/Hâyderâbâd: Dâiretü'l-Mearifî'l-Osmâniyye, 1972), 3: 337.

⁶⁶ Tayyar Altıkulaç, Zehebî, *DİA*, 44: 180-188.

yazmıştır.⁶⁷ Kütüb-i sitte'deki râvileri ihtiva eden Makdisî'nin (ö. 600/1203) *el-Kemâl fi esmâi'r-ricâl* adlı eseri ile ilgili Memlûkler Dönemi'nde birçok çalışma yapılmıştır. Bu dönemde ricâl ile alakalı çalışmalardan en önemlisi Mizzî'nin (ö.742/1341) *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâi'r-ricâl* adlı eseridir. Mizzî bu esere ilaveten Buhârî'nin *Sahih*'i dışındaki beş, Ebû D'avûd'un *Sünen*'i dışındaki yedi, Nesâî'nin *Sünen*'i dışındaki dört kitabında bulunan 1.700'den fazla râviyi eklemiştir.⁶⁸ Mizzî'nin *Tehzîbü'l-kemâl* adlı eseriyle ilgili yapılan çalışmalardan dört tanesi Zehebî'ye aittir. Zehebî, *Tehzîbu't-tehzîb*'i Mizzî'nin eserindeki bazı isimleri ölüm tarihleriyle birlikte düzelterek ve yeni biyografiler ekleyerek tamamlamıştır. *Tehzîbu'l-kemâl*'deki râvileri takyid ederek sadece Kütüb-i Sitte'de rivayeti bulunan âlimleri *el-Kâşif fi ma'rifeti men lehû rivâyefi'l-Kütübi's-sitte* eseriyle ele almıştır.⁶⁹

Bu eserlerin yanı sıra *Tehzîb*'in üzerine Süyutî'nin *Zevâidü'r-ricâl 'alâ Tehzîbi'l-kemâl* ve İbn Hacer'in *Tehzîbu't-tehzîb*'i⁷⁰ yazılan eserlerden sadece bir kaçıdır. İbn Hacer bu kitapta 12.415 biyografi zikrederek sistemli bir muhtasar yazmıştır. Bu eserde İbn Hacer'e göre Mizzî'nin eserinde hoca ve öğrencileriyle ilgili verilen fazla bilgiler çıkarılmış, şahısların rivayet etmiş olduğu hadis örneklerini veya cerh ve ta'dil için önem taşımayan sözleri tamamen çıkarılmıştır. Bu çalışmasını da *Takrîbü't-tehzîb*'le⁷¹ kısaltmıştır.⁷²

İbnü'l-Esîr (ö.630/1233) *Üsdü'l-ğabe* adlı eserinde dört kitabı bir araya getirmiş ve bunlara yeni isimler ekleyerek ele almıştır. Zehebî bu eseri ihtisar ederek *Tecrîdu esmâi's-sahâbe Telhîsu Üsdi'l-ğabe*'yi yazmıştır. Zehebî bu eserde yanlış yazılmış isimleri ve Hz Peygamber ile görüşüp görüşmediği kesin olmayan râvileri açıklamıştır.⁷³ Daha sonra İbn Hacer'in *el-İsâbe fi temyîzi's-sahâbe*'si

öncekilerden farklı olarak sistemleştirilerek dört bâb olarak ele alınmıştır. Müellif birinci bâb'da "Sahâbîliği kendisinden veya bir başkasından gelen rivâyetle sâbit olanlar", ikinci bâb'da "Sahâbe arasında zikredilen çocuklar", üçüncü bâb'da "Câhiliye ve İslâm devirlerini idrak ettikleri halde Hz. Peygamber ile görüşmemiş ve Hz. Peygamber'i Müslüman olarak görmemiş olanlar", dördüncü bâb'da ise "Kendisinden önceki biyografik eserlerde yanlışlıkla sahâbî olarak zikredilenler" olarak ele almıştır. Dördüncü tasnif için İbn Hacer "Bu dördüncü kısma gelince bu konuda benden önce çalışmış ve fikir üretmiş herhangi bir müellif bilmiyorum" demiştir.⁷⁴

İbn Hacer'in bu eseri kendisinden önceki ricâl çalışmalarından farklı olarak tasnif edilmesiyle kendisinden sonrakilere kaynak olmuştur. İbn Hacer bu kıymetli eseri yaklaşık kırk senede bitirdiğini söylemektedir.⁷⁵ Eserde 12.279 biyografi ele alınmıştır.⁷⁶

2. 9. Mevzu Hadisler

İslam tarihi içerisinde şahsi menfaat arzusu güdenler, kendi görüş ve mezhep taassubu içinde bulunanlar bu zaaflarını Kur'an-ı Kerim'i batıl olarak te'vil ederek veya hadislerle destekleyerek fikirlerini yaymaya ve kabul ettirmeye çalışmışlardır. Bunun sonucu olarak mevzu hadis tartışmaları ortaya çıkmış ve mevzuat kitapları yazılmıştır. Mevzuat kitaplarının ilk örneklerini Memlûkler Dönemi'nden önce İbnü'l-Kayserânî, İbnü'l-Cevzî ve Makdisî gibi âlimlerde görmekteyiz. Bunu takiben Memlûk âlimleri de mevzuat kitaplarının üzerinde durarak birçok eser vermişlerdir. Bu âlimler arasında İbn Teymiyye (ö.728/1328) mevzuat türünde önemli bir yer tutmaktadır. O, "Risâle fi'l-ehâdîsi'l-letî yervîhâ'l-kussâs" adlı eserinde sahih hadislerde senediyle birlikte metnin de değerlendirilmesi gerektiğini savunmuştur.⁷⁷

⁶⁷ Çakan, *Hadis Edebiyatı*, 288.

⁶⁸ Çakan, *Hadis Edebiyatı*, 288.

⁶⁹ Yücel, *Hadis Tarihi*, 151.

⁷⁰ Haydarâbâd'da 1325-1327 tarihlerinde ve Beyrut'ta 1412/1991 yayımlanmıştır.

⁷¹ Bu eser, Abdülvehhâb Abdüllatîf (Kahire-Medine 1380/1960) ve Muhammed Avvâme (Beyrut 1398/1978) tarafından yayımlanmıştır.

⁷² Çakan, *Hadis Edebiyatı*, 287.

⁷³ Muhammed Ebu Zehv, *Hadis ve Hadisçiler*; çev.

Selman Başaran, M. Ali Sönmez, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), 481.

⁷⁴ Çakan, *Hadis Edebiyatı*, 283.

⁷⁵ İbn Hacer, *el-İsâbe*, 6: 570.

⁷⁶ Kazan, *İbn Hacer'in Hadis Usûlüne Getirdiği Yenilikler*, 134.

⁷⁷ Muhammed Yılmaz, İbn Teymiyye'nin Ehâdîsi'l-Kussâs Adlı Eseri Çerçevesinde Rivayetleri Kabul Ve Red Kriterleri, *Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Temmuz-Aralık 2003, 3: 2.

Ehâdisi'l-mevzûa, Ehâdisu'z-za'ife ve'l-bâtile adlı eserler de İbn Teymiyye'ye aittir. İbnü'l-Cevzî'nin eseri olan *Kitâbü'l-mevdû'âti'l-kübrâ*, Suyûtî (ö. 911/1505) tarafından özetlenmiştir. O, *Leâliü'l-masnû'a fi'l-ehâdisi'l-mevdû'a* adlı eserinde senetleri kısaltarak vermiş, İbnü'l-Cevzî'nin rivayetlerinde düzeltmeler yapmış ve İbn Hacer gibi hadis âlimlerinin görüşlerine yer vermiştir. Suyûtî, uydurma olmadıkları halde İbnü'l-Cevzî'nin eserinde uydurma olarak geçen hadisleri *el-Kavlü'l-hasen fi'z-zebbi 'ani's-Sünen* adlı eserinde açıklamıştır.⁷⁸ *Mevdû'âti'l-kübrâ*'da Ahmed b. Hanbel'in müsnedinde bulunan 24 hadisin uydurma olarak verilmesinden dolayı İbn Hacer *el-Kavlü'l-Müsedded fi'z-Zebbi 'an Müsnedi'l-İmam Ahmed* adlı eserinde bu hadislerin uydurma olmadığını açıklamıştır. İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) *el-Menâru'l-münîf fi's-sahîh ve'd-daîf* adlı eserinde mevzu hadisleri tanımaya yönelik birtakım kaideler koymuştur.⁷⁹

2. 10. Halk Nezdinde Meşhûr Hadisler İle İlgili Yazılmış Eserler

Hadisçilere göre meşhûr, “Bir sahâbî veya tevâtür sayısının altındaki birkaç sahâbî tarafından rivayet edilip tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn dönemlerinde yaygın kabul gören haberdir”dir.⁸⁰ İbn Hacer ise meşhûr hadisi; “tevatüre ulaşmamış ikiden daha fazla râvinin rivâyette bulunması” şeklinde tanımlamıştır.⁸¹ Meşhûr hadisin tarifinde İbn Hacer'in “ikiden fazla” kaydını getirmesi kendine özgü bir tanımdır. Bu dönem âlimlerinden Bedruddîn el-Aynî'nin, meşhûr hadisi haber-i vahidin aksine mütevatir hadise katmış olması, meşhûr hadisi taksimi açısından haber-i vâhid içerisinde bir cüz olarak görmekle hadisçilerden ayrılmıştır. Aynî, meşhûr hadisi: “Sahâbeden bir cemaatin rivayetidir.” şeklinde tanımlamaktadır.⁸²

Memlükler Dönemi âlimleri, halk arasında yaygınlaşan rivayetlerin Hz. Peygamber'e

aitliğini, isnâdların ve metinlerin araştırılıp değerlendirilmesini esas alarak eserler vermişlerdir. Meşhûr hadis ile ilgili çalışmaların ilk örneklerini Memlükler Dönemi âlimlerinden Bedreddin ez-Zerkeşi, *et-Tezkirafi'l-ehâdisi'l-müştehirâ* adlı eseriyle vermiştir.⁸³ Halk arasında hadis diye meşhûr olan rivayetler bu eserde metin ve isnâd açısından tetkik edilmiştir.⁸⁴ Suyûtî bu eseri *ed-Düreru'l-müntesirafi'l-ehâdisi'l-müştehirâ*'sı ile bazı bilgiler de ekleyerek ihtisar etmiştir.⁸⁵ İbn Hacer'in *el-Leâli'i'l-mensûrafi'l-ehâdisi'l-müştehirâ*, Sehâvî'nin *el-Mekâsıdu'l-hasene fi beyâni kesirin mine'l-ehâdisi'l-müştehirâ ale'l-elsine* adlı eseri meşhûrât türü eserlerdendir. Meşhûr hadisleri cem' eden kitapların bu dönemde yazılması dönemin hadis ilmine katkısı olarak değerlendirilmesini mümkün kılmaktadır.

3. Memlükler Dönemi Kadın Hadisçiler

Memlüklerde ilmi seviyeyi göstermesi bakımından kadınların hadis ilmindeki yerlerinin tespiti önemli bir kaine olacaktır. Zira toplumun yarısını oluşturan kadınların ihmal edilmesi ilmin terakkisi ile çelişki arz edecektir. Bu dönemde kadınlar, başta hadis olmak üzere muhtelif ilim alanlarında kendilerini yetiştirmiş, dönemin ilim ve eğitim alanına önemli katkılar sağlamışlardır.⁸⁶ Nitekim eserlerine ve katkılarına değindiğimiz âlimlerin hocaları arasında kadın isimler de kaynaklarda yer almaktadır. Devrin muhaddislerinden olan İbn Hacer'in elli üç, Suyûtî'nin otuz üç, Zehebî'nin yüz üç kadın hocası olduğu kaydedilmiştir.⁸⁷

İslâmî ilimlere yön veren Memlükler Dönemi'ndeki kadınların, kendilerine verilen değer ve sunulan imkânlar doğrultusunda ulaştıkları konum, eğitimin seviyesini göstermesi bakımından sadece bu üç âlimin kadın hocalarının sayısı yeterli bir fikir verebilir. Memlüklerde eğitim alacak yaşa gelen çocuklar kız olsun erkek olsun ayırt

⁷⁸ Muhammed Ebu Zehv, *Hadîs ve Hadîsçiler*, 507.

⁷⁹ H. Yunus Apaydın, İbn Kayyim el-Cevziyye, *DİA*, (İstanbul: 1999), 20: 123-127.

⁸⁰ H. Yunus Apaydın, Meşhûr, *DİA*, (Ankara: 2004) 29: 368-371.

⁸¹ Kazan, *İbn Hacer'in Hadis Usûlüne Getirdiği Yenilikler*, 263.

⁸² Osman Nedim Yektar, *Aynî'nin Hadis Usûlünü Ele Alışı- el-Bidâye fi Şerhi'l-Hidâye Örneğinde-*, (İstanbul: Yüzakı Yayıncılık, 2016), 224.

⁸³ Çakan, *Hadis Edebiyatı*, 171.

⁸⁴ Menderes Gürkan, Bedreddin ez-Zerkeşi, *DİA*, (İstanbul: 2013), 44: 289-293.

⁸⁵ Halit Özkan, Süyûtî, *DİA*, 38: 188-198.

⁸⁶ Muhammed Yılmaz, *İbn Hacer'in Hocaları Bağlamında Kadın Hadisçiler*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2008), 48.

⁸⁷ İsmail Yiğit, *Memlükler Zamanında Kadın, Diyanet İlmî Dergi*, 2004: 40/2: 141.

edilmeksizin medreselere gönderilmiştir.⁸⁸ Bunun yanında kadınlara eğitim-öğretim faaliyetlerini gerçekleştirmeleri için özel mekânlar tahsis edilmiş ve bu mekânlarda kadınlar hoca olarak görevlendirilmiştir. Örneğin kadınlara has inşa edilen ribatlarda fıkıh ve hadis dersleriyle meşgul olan kadınlardan Zeynep binti Ebi'l-Berekât adına yaptırılan Bağdadiyye ribatında kadın hocalar görev yapmıştır.⁸⁹

Konunun daha iyi anlaşılması için bu dönemde yetişen kadın muhaddiselerden birkaç tanesini örnek babından ele alacağız.

a. Meryem el-Ezraiyye (ö. 805/1402)

Bu kadın küçük yaşlarda ilim meclislerinde bulunmuştur. İbn Hacer, Meryem'in küçük yaşlardan beri birçok hocadan hadis dinlediğini ve bu hocalardan rivayette bulunan son kişi olduğunu söylemektedir.⁹⁰ İbn Hacer, Meryem daha küçük yaşlardayken vefat eden hocalarından da bahsetmektedir.⁹¹ Meryem, Ebü'l-Hasan Ali b. Ömer el-Vânî (ö. 727/1326) ve Yunus b. İbrahim ed-Debûsî (ö. 729/1329) gibi hocalardan sema ve kıraat yoluyla dersler almıştır.⁹² Bu kadının kaynaklarda 36 öğrenci yetiştirdiği bu öğrencilerden altısının da kadın olduğu belirtilmektedir.⁹³ Onun yetiştirdiği öğrenciler arasında İbn Hacer'in bulunması Meryem'in hadis ilmindeki konumu göstermesi bakımından kayda değerdir. İbn Hacer hocasından sema, kıraat ve icazet yoluyla hadis almıştır.⁹⁴

b. Âişe bnt. Muhammed

Bu dönemin kadın âlimlerinden bir diğeri de Âişe bnt. Muhammed es-Sâlihîyye (816/1413) olup dört yaşında iken el-Hacer'den (ö. 730/1329) hadis okumuştur. Âişe bu derslerden sonra el-Buhârî'nin *Sahîh*'ini rivayet etmek için icazet almıştır.⁹⁵ Buna ilaveten Âişe İbn

Hişam'ın *es-Sîre*'sini, et-Tâi'nin *el-Erba*'ın derlemelerini icazet yoluyla rivayet etmiştir.⁹⁶ İbn Hacer Âişe'nin yetiştirdiği öğrencilerin en meşhurlarındandır. Onun isnâdlarında Âişe'nin adı geçmektedir.⁹⁷

c. Fâtıma bnt. Süleyman el-Makdisiyye

Fâtıma bnt. Süleyman el-Makdisiyye (ö. 815/1412) İbnü'l-Habbâz ve Kalânîsî gibi âlimlerden icazet almıştır. Hatîce bnt. Süleyman İbrahim el-Ba'lebekkiyye (ö. 803/1401) Kâsım b. Muzaffer b. Mahmûd b. Asâkir'den (ö. 723/1323) *Müsnedü Müserhed*'i huzûran rivayet etmiştir.⁹⁸ Bunların dışında onlarca kadın örnek verilebilir.

SONUÇ

Hz. Peygamber'in irtihalinden sonra onun sözlerinin ve fiillerinin unutulmaması ve kıyamete kadar ümmete ulaşması için sahabe, tabiûn ve gelen nesiller bu mirası koruyarak müstakil bir ilim halinde ümmete nakl etmişlerdir. Bidayetinden günümüze kadar hadislerin nakli her dönemde yoğun bir alaka görmüştür. Dinin temel esaslarından biri olan hadisleri konu edinen ulumu'l-hadis, zirveyi Memlûkler Dönemi'nde yakalamıştır.

Moğol istilası ve batıdan gelen haçlı saldırılarından hicret eden âlimlere kucak açan Mısır ve Suriye'nin o günkü yöneticileri ilmi gerileme/duraksama tehlikesinden kurtarmışlardır. Mısır ve Suriye'de iki buçuk asır hüküm süren Memlûkler sadece siyasi, iktisadi, askeri alanda gelişmeleri kaydetmekle kalmadılar aynı zamanda tüm ilmi alanlarda, özellikle hadiste sağladıkları katkıyı tescillediler. Bu itibarla Kahire ve Dımeşk, 1250-1517 tarihleri arasında çeşitli ilim dallarında yetişen âlimlerin merkezi olmuştur. Bu dönem âlimleri İslami ilimler arasında hadis ilminde ansiklopedi niteliğinde eserler vererek

⁸⁸ Yiğit, Memlûkler Dönemi İlmî Hareketine Genel Bir Bakış, 5: 749.

⁸⁹ Yılmaz, *İbn Hacer'in Hocaları Bağlamında Kadın Hadisçiler*, 49.

⁹⁰ İbn Hacer, İnbâü'l-gumr bi-enbâi'l-umr. Nşr. Hasan Habeşi, (Kahire: Lecnetü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmi, 1998), 2: 254-255.

⁹¹ İbn Hacer, *Mu'cemü'l-müfhehres*, Nşr. Muhammed Şekur Meyâdini, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 115, 138-139, 193.

⁹² İbn Hacer, *el-Mecma'u'l-müesses li'l-Mu'cemi'l-müfhehres*, nşr. Yusuf Abdurrahman Mar'aşlı, (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1992), 2: 560-564.

⁹³ M. Fatih Yalçın, Memlûkler Döneminde İlmî Hayatta Bir Kadın: Meryem el-Ezraiyye, *ilted*, 2018, 50: 295-319.

⁹⁴ Yılmaz, *İbn Hacer'in Hocaları Bağlamında Kadın Hadisçiler*, 159.

⁹⁵ Asma Sayeed, Kadın Ve Hadis Rivayeti: Memlûkler Dönemi Şam Bölgesinden İki Örnek(II. Bölüm), Çev. Orhan Yılmaz, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9, 9 (2016/9) 171-186.

⁹⁶ İbn Hacer, İnbâü'l-Gumr, 3: 25.

⁹⁷ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfhehres*, 2: 669.

⁹⁸ Yılmaz, *İbn Hacer'in Hocaları Bağlamında Kadın Hadisçiler*, 166.

hadis ilminin gelişmesine katkı sağlamışlardır. Hadis ilmi açısından bu gelişmeleri şöyle özetlemek mümkündür.

Geçmiş dönemlere ait fikrî eserleri koruma, Memlûkler Döneminde yazılmış kaynaklarda melasef günümüzde bile gün yüzüne çıkartılmamış eserlere atıfta bulunulması devrin ilmî seviyeyi göstermesi bakımından önemli bir noktayı oluşturmaktadır. İctihad çalışmaları, günlük yaşamda karşılaşılan sorunların çözümü için gösterilen çabalar, bu dönemde artarak devam etmiştir. Kadim döneme ait eserler ile ilgili tashîh çalışmaları, bu dönemin belirgin bir diğer özelliği olarak kayd edilmesi gereken bir husustur. Bu itibarla bu dönem, eserlerle ilgili tahkik ve tashîh çalışmaları, bu dönemin ilmi faaliyetleri arasında görülmektedir.

Kaynak kitapların oluşturulması, çağımızda yapılan çalışmalar da dahi bu döneme ait eserlere yoğun bir şekilde başvurulması ilmî faaliyetin ulaştığı noktayı göstermesi bakımından mühimdir. Bu dönem, Makrizî, İbn Haldûn, İbnü'l-Mülakkın, İrâkî, eş-Şumnî, Heysemî, İbn Hacer, Bedrüddin el-Aynî ve İbn Tağrıberdî gibi âlimleri ortaya çıkartmış bir dönemdir.

Kaynakça

- [1]. **Acar**, Yusuf. Abdulkâdir Kureşî'nin Hadis İlimindeki Yeri ve el-İnâyeni
- [2]. Ma'rifeti Ehâdîsi'l-Hidâye Adlı Eseri. (Yayınlanmamış Doktora Tezi, SBE., Konya, 2011).
- [3]. **Altıkulaç**, Tayyar. Zehebî. (DİA), (İstanbul: 2013).
- [4]. **Anâkire**, Muhammed. *el-Medâris fî Mısra fî asri Devleti'l-Memâlik*. (nşr: Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ, 2015).
- [5]. **Apaydın**, H. Yunus. İbn Kayyim el-Cevziyye. (DİA), (İstanbul:1999).
- [6]. -----, Meşhûr. (DİA), (Ankara: 2004).
- [7]. **Aynî**, Ebû Muhammed (Ebü's-Senâ) BedrüddînMahmûd b. Ahmed b.
- [8]. Mûsâ b. Ahmed. *Mebânî-ü'l-Ahbâr; Nuhabu'l-efkâr fî tenkîhi mebâni'l-ahbâr fî şerhi Meâni'l-Âsâr*. thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhim, (Beyrut, el-Hey'etu'l-Katariyye li'l-Evkâf, 2008).
- [9]. **Çakan**, İsmail Lütfi. Bûsirî Ahmed b. Ebû Bekir. (DİA), (İstanbul 1992).
- [10]. -----, *Hadîs Edebiyatı*. (İstanbul: İFAV Yayınları, Temmuz 2018).
- [11]. **Ebu Zehv**, Muhammed. *Hadîs ve Hadîşçiler*. çev. Selman Başaran, M.
- [12]. Ali Sönmez, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016).
- [13]. **Goldziher**, Ignaz. *Klasik Arap Literatürü*. Çevr: Azmi Yüksel ve Rahmi
- [14]. Er (Ankara: İmaj Yayıncılık, 1993).
- [15]. **Gökçe**, Ferhat. Türkiye'de Memlûkler Dönemi Hadis Çalışmaları, *Türkiye Araştırmaları Literatürü Dergisi*, (2013).
- [16]. **Görmez**, Mehmet. Tahrîc. *DİA*, (İstanbul: 2010).
- [17]. **Güler**, Zekeriya. *İlk Yedi Asırda Hadis İlimleri Literatürü*. (Konya: Adal Ofset, 2002).
- [18]. **Günay**, H. Mehmet. Tâceddin İbnü'-Türkmânî. (DİA), (İstanbul: 2000).
- [19]. **Gürkan**, Menderes. Bedreddin ez-Zerkeşi. (DİA), (İstanbul: 2013).
- [20]. **İbn Hacer**, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *ed-Durerü'l-kâmine fî a'yâni'l-mieti's-sâmine*. thk. Muhammed Abdülmûid, (nşr. Hindistan/Hâyderâbâd: Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmaniyye, 1972).
- [21]. -----, *el-İsâbe fî temyizi's-sahâbe*. thk, Hassân Abdülmennân, (Beyrut: Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye, 1415).
- [22]. -----, *İnbâü'l-gumr bi-enbâi'l-umr*. nşr. Hasan Habeşî, (Kahire: Lecnetü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî,1998).
- [23]. -----, *Mu'cemü'l-müfehres*. nşr. Muhammed Şekur Meyâdini, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998).
- [24]. -----, *el-Mecma'u'l-mü'esses li'l-Mu'cemi'l-müfehres*. nşr. Yusuf Abdurrahman Mar'aşlı, (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1992),
- [25]. **İbn Haldûn**, Abdurrahman b. Muhammed b. Muhammed. *Mukaddimetu İbn Haldûn*. thk, Ebû Abdillâh es-Sâid el-Mendû, (Beyrut: Muessesetü'l-Kütübî's-Sikâfe, 1414/1994). 2018).
- [26]. **İbn Tağrıberdî**, Ebü'l-Mehâsin Cemalüddîn Yûsuf. *el-Menhelü's-sâfi ve'l-müstevfi ba'de'l-vâfi*. thk, Muhammed M. Emîn, (Kahire: el-Hey'etu'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1984-2005).
- [27]. **Kandemir**, M. Yaşar Etrâf, (DİA), (İstanbul 1995).
- [28]. -----, Hadîs. (DİA), (İstanbul: 1997).

- [29]. -----, Zeynuddin el Irâkî. (*DİA*), (İstanbul: 1999).
- [30]. **Karacabey**, Salih. *Hattâbî'nin Hadis İlimindeki Yeri*. (İstanbul: Sır yayıncılık, 2002).
- [31]. **Karahan**, Abdullah. *Hadis Edebiyatında Zevâid Kitapları*. (İstanbul, Sır Yayınları, 2005).
- [32]. **Karahan**, Abdülkâdir. *İslâm-Türk Edebiyatında Kırk Hadis*. (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları 1954).
- [33]. **Kazan**, Tahsin. *İbn Hacer'in Hadis Usûlüne Getirdiği Yenilikler*. (İstanbul: Gelenek yayınları, 2008).
- [34]. **Kettânî**, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ca'fer b. İdrîs el-Hasenî. *Hadis Literatürü (er-risaletü'l-mustatraf)*, Çeviren: Yusuf Özbek, (İz Yayıncılık, 1994).
- [35]. **Kopraman**, Kazım Yaşar. *Memlükler Döneminde Mısır'da Sosyal Hayat, Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*. (İstanbul 1992).
- [36]. **Makrizî**, Ebû'l-Abbas Takiyyüddin Ahmed b. Ali b. Abdülkâdir. *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi zikri'l-huteti ve'l-âsâr*. (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418).
- [37]. **Nevevî**, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Riyazu's-Sâlihîn min Kelâmi Seyyidi'l-Murselîn*. çev. Hasan Hüsnü Erdem, Kıvamuddin Burslan, (Ankara, D.İ.B.Y.,1949).
- [38]. **Nuaymî**, Abdülkâdir b. Muhammed. *ed-Daris fi tarihi'l-medaris*. (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990).
- [39]. **Özel**, Ahmet. İbn Dakîku'l-İd, (*DİA*), (İstanbul, 1999).
- [40]. **Özkan**, Halit. *Memlüklerin Son Asrında Hadis Kahire 1392-1517*. (İstanbul, Klasik, 2012).
ve'l-Kâhira, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye. (Beyrut 1418/1997).
- [41]. **Sayeed**, Asma. Kadın Ve Hadis Rivayeti: Memlükler Dönemi Şam Bölgesinden İki Örnek(II. Bölüm). Çev. Orhan Yılmaz, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (9/2016).
- [42]. **Suyûtî**, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Osmân. *Husnü'l-muhâdara fi ahbâri Mısır*
- [43]. **Yalçın**, M. Fatih. Memlükler Döneminde İlmî Hayatta Bir Kadın: Meryem el-Ezraiyye. *ilted*, 2018.
- [44]. **Yektar**, Osman Nedim. *Aynî'nin Hadis Usûlünü Ele Alışı- el-Bidâye fi Şerhi'l-Hidâye Örneğinde-*. (İstanbul: Yüzakı Yayıncılık, 2016).
- [45]. **Yeşil**, Mahmut. Hadis Bibliyografyası ve Gelişimi. (*Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Konya Selçuk Üniversitesi, SBE., 1989).
- [46]. **Yılmaz**, Muhammet. *İbn Hacer'in Hocaları Bağlamında Kadın Hadisçiler*. (Ankara: Araştırma Yayınları, 2008).
- [47]. -----, İbnTeymiyye'nin Ehâdisi'l-Kussâs Adlı Eseri Çerçevesinde Rivayetleri Kabul ve Red Kriterleri. *Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (Temmuz-Aralık 2003).
- [48]. **Yiğit**, İsmail. "Memlükler". *DİA*, Ankara: 2004.
- [49]. -----, *Memlükler Dönemi İlmî Hareketine Genel Bir Bakış*. (Ankara, 2002).
- [50]. -----, Memlükler Zamanında Kadın, *Diyanet İlmî Dergi*, (40/2, 2004).
- [51]. -----, Memlükler Dönemi İlmî Hareketine Genel Bir Bakış. (Ankara, 2002),
- [52]. **Yücel**, Ahmet. *Hadis Tarihi*. (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları: Ekim 2016).
- [53]. **Polat**, Salahattin. Alâeddin İbnü't-Türkmânî, (*DİA*), (İstanbul: 2000).

İbn Kayyim el-Cevziyye ve Kur'an Anlayışı*

Kadriye Hökeleklİ
Arş. Gör., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Ankara
khokeleklİ@ybu.edu.tr

Geliş Tarihi: 30-06-2019 Kabul Tarihi: 22-08-2019

Öz

Kur'an, bir hidayet rehberi, şifa ve rahmet olması hasebiyle her devirde irdelenen bir materyal olmuştur. Asırlardır, kutsiyet atfedilmesine binaen, ilmî, fikhî, edebî akımların kendini temellendirmede esas aldığı dayanak halindedir. Günümüzde de modernitenin dayatmaları ile insanoğlunun algı süzgeci arasında sıkışmış olup, problematik bir zeminde yer almaktadır. Tüm demagojileri bir kenara bırakarak, Kur'an'ı, muhatap kitlesi çapında, salt kastı çerçevesinde anlamak amacıyla, ancak bunu şiar edinen, hicri 8. yy.ın ve miladi Memlükler devrinin Şam'daki önde gelen alimlerinden İbn Kayyim'in Kur'an anlayışı incelenmeye değerdir. Nakle dayalı selefi anlayışın yapı taşlarından olan İbn Kayyim'in fikirleri ve dini ilimlerdeki yeri, içinde yaşadığı çağ ve çevreye ışık tutarak da aydınlanacaktır.

Anahtar Kelimeler: İbn Kayyim, Kur'an, Anlama

Ibn Qayyim Al-Jawziyyah and Comprehension of the Qur'an

Kadriye Hökeleklİ
Res. Asst., Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic Sciences, Ankara, Turkey
khokeleklİ@ybu.edu.tr

Arrival date: 30-06-2019 Acceptance date: 22-08-2019

Abstract

The Qur'an has been a matterial that was studied thoroughly through the ages since it is a guide of truth, remedy, and blessing. For centuries, since holiness was attributed to it, it has been the basis for scientific, fiqh, and literary movements to establish themselves. Today, it exists on a problematic ground, stuck between the impositions of modernity and the perception filter of mankind. All demagogies aside, in order to understand the Qur'an in the context of its audience, and in the frame of its mere intent, one of the leading scholars of the 8th century of the Muslim calender or the Mamluks era Ibn Qayyim's understanding of the Qur'an is worth examining. The ideas of Ibn Qayyim, building blocks of salafist understanding based on narration, and his place in religious studies will illuminate the age and environment he lived in.

Keywords: Ibn Qayyim, Qur'an, Comprehension

* Bu makale, aynı başlıklı yüksek lisans tezinden (Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri, Tefsir Anabilim Dalı. Ankara 2014) üretilmiştir.

I. Giriş

İslam dünyasının en çalkantılı devirlerinden birinde yaşamış ve çeşitli fikrî akımlarla mücadele etmiş olan İbn Kayyım el-Cevziyye (h.691-751/m.1292-1350) 'nin, Kur'an'ı anlayış tarzını ortaya koymak, bunun için de yaşadığı dönemin ve o şartlar altında şekillenen algısının mahiyetini kavramak, kendisinden istifade edebilmek adına önem arz etmektedir.

II. İbn Kayyım'ın Hayatı ve İlmî Kişiliği

H.691/m.1292 yılında Şam'da doğmuştur. Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb b. Sa'd b. Hurayz ez-Zur'î Dimeşkî olup, İbn Kayyım el-Cevziyye adıyla meşhurdur². Bu isim ile meşhur olmasının sebebi babası; Şeyh Ebû Bekr b. Eyyûb ez-Zur'î, Şamdaki en büyük Hanbelî medreselerinden olan ve Muhyiddin b. Hâfız b. El-Cevzî'ye nispet edilen Cevziyye medresesinde kayyım yani yönetici idi.³ Kıraati ve ahlakı güzel, mezhep taassubundan uzak, mütevazı bir âlimdi. Ehlinin ve çevresinin de etkisiyle, ilmî bir iklimde yetişti, ders halkalarında büyüdü. H.751/m.1350 yılında, Şam'da vefat etti.⁴

İlk hocası, babası Kayyım el-Cevziyye ile son hocası İbn Teymiye arasında el-Ba'lebekî, Safiyyuddin el-Hindî, Makdisî, Mizzî ve birçok hocası olmuştur. 16 yıl süren İbn Teymiye'ye intisabından sonra, onun en güçlü temsilcisi oldu. Bir İbn Hanbel takipçisi olmasına rağmen, İbn Teymiye ile beraber, onun görüşlerine karşı duruş sergiledikleri de vâkidir.⁵

² Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifin Terâcimu Musannifi'l-Kutubi'l-Arabiyye*, Matbaatu't-Terakkî, Dimeşk 1960, c.9, s.106,107.

³ Ömer Ferruh, *Târîhu'l-Fikri'l-Arabî ilâ Eyyâmî İbn Haldun*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1983, s.564.

⁴ Salih Ahmed eş-Şâmî, *el-İmam İbn Kayyım el-Cevziyye ed-Dâ'iyetu'l-Musallih ve'l-Âlimu'l-Mevsûi*, Dâru'l-Kalem, 1. Baskı, Dimeşk 2008, s.88,94,96; Bekr b. Abdullah Ebû Zeyd, *İbn Kayyım el-Cevziyye Hayatuhu Âsâruhu Mevariduhu*, Dâru'l-Âsime, 2. Baskı, Riyad h.1423, s.41,311,312; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Dâru İbn Kesir, Dimeşk 2007, c.15, s.319-320, 348-356; Zehebî, *El-Emsâr Zevâtu'l-Âsâr*, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1986, c.16, s.354.

⁵ Bekr b. Abdullah Ebû Zeyd, age, s.49,161-178; Salih Ahmed eş-Şâmî, age, s.42-50,56-87; İbn Teymiye, *İbn*

İçinde yetiştiği aileden ve medreseden ötürü, Hanbelî idi. Ancak Şeyhu'l-İslam İbn Teymiye ile tanıştıktan sonra ilmî hayatında bir değişiklik oldu. İbn Teymiye'nin kendisine özel ilgi göstermesi ile, aynı onun gibi bir selefi olarak yetişti. Hanbelî mezhebinden olmakla birlikte, taassuben Hanbelî taraftarı olmadı. Mezhebini terk etmedi ama Kitab ve sünnet delilini kasteder, mezhebine muhalif olsa da bu delillere itibar eder oldu. Bu; her mezhebin, i'mali fikirden, delile bakmaktan uzaklaşıp taassup üzere olduğu bir vakitte büyük bir adım idi. Mütekaddimîn, mezheplerin delillerine bakıp aralarında tercihte bulunurlardı ve mezhep ile mukayyet müctehit olurlardı. Ancak İbn Kayyım, tıpkı şeyhi, Şeyhu'l-İslam İbn Teymiye gibi, bu konumu aşti. Nazarı itibarı mezheplere değil, delillere oldu.⁶

Müslümanların gerçek reformunu, mezhep ayrılıklarını bir kenara bırakarak, şeriatta birleşmelerinde gördüğünden, tasavvufun da aşırı ve şeriata muhalif olanını reddetti. Ve bunun, işlerimizde atalarımızı ve aramızdan makam sahibi olanları taklit etmeyi ve fakihlerin şer'î hile adını verdikleri şeyle, dünya menfaatlerinin peşinden sürüklenerek dinin hükümlerini oyuncak haline getirmeyi bırakıp, Kur'an ve hadisten gelene itimad ederek mümkün olacağını düşünüyordu. Şer'i hilenin tasvip edilmesine ve câiz kılınmasına karşı tavizsiz ve katı oldu.⁷

Sahih sünnete ittibaya ihtimam ederek sünnete bidatların karışmasından sakındırdı. Mezhep taklit ve tutuculuğunu zemmederek, bununla mücadele etti. İmamlara ihtiram etmekle beraber, delil talep etmekten ibaret bir orta yol tuttu. Mezhep taassubunu, nakil yolunda eritti. Mutlak müctehid olarak vasfedildi. Selefin akîdesine dönmeye çağrı yaparak, bozuk fikirlerle ve sapkınlıklarla savaştı. Toplumda yaygın olan münkerattan,

Teymiye Külliyyatı, Trc: İ.Hakkı Sezer, Sait Şimşek ve dğr. , Tevhid Yayınları, İstanbul 1986, c.1, s.53; Ahmet Mahir El-Bakrî, *İbnu'l Kayyım min Âsârîhi'l-İlmîyye*, Müessesese Şebâbu'l-Câmia, İskenderiye 1987, s.94-107.

⁶ Abdulazim Abdusselam Şerefuddin, *İbn Kayyım El-Cevziyye Asruhu ve Menhecuhu ve Ârâuhü fi'l-Fikh ve'l-Akaid ve't-Tasavvuf*, Dâru'l-Kalem, 3. Baskı, Kuveyt 1984, s.99; Salih Ahmed eş-Şâmî, age, s.102,103.

⁷ Ömer Ferruh, age, s.564; Bekr b. Abdullah Ebû Zeyd, age, s.73,84.

hatalı uygulamalardan, fesattan insanları uzaklaştırmaya çalıştı ve kitaplarında yer verdi.⁸

Hakikati açıklama ve görüşlerini özgürce ifade etme uğruna, şeyhi İbn Teymiye ile birlikte, hor görüldü ve işkenceye maruz kaldı. Değnekle vurularak deve üzerinde dolaştırıldıktan sonra, Şam kalesinde şeyhi ile birlikte tutuklandı. İbn Teymiye'nin vefatından sonra serbest bırakıldı. Sahih delillere bağlı olarak, doğruları açıkça savunduğundan, kimileri tarafından sevilmezdi. Arzularının peşinden gidip, İbn Kayyım'a kin ve düşmanlık besleyenler, İbn Kayyım'ın, kendilerinin kişisel ve dünyevî çıkarlarıyla uyuşmayan fetvalarından ve görüşlerinden dönmesi için, kendisine ezâ ettiler. Hatta, birçok kez hapsedildi.⁹

Eserlerinden anlaşılacağı üzere, Selefi medresenin başlıca hususiyeti olan Kur'an ve sünnet delilini baz alarak, sahabe- tâbiun- tebei tâbiun- dört imam ve kendisine kadar gelmiş geçmiş alimlerin, selevinin sözleri ile istidlal etti. Delilde sağlam olanı seçme ve tercih hürriyetine sahip olduğunu ifade etti. Delillendirme yönlerini ve hükümlerin illetlerini izhâra itina etti.

III. İbn Kayyım'ın İçinde Yaşadığı Dönem

Moğolları hezimete uğratarak, İslam dünyasını baskı ve şiddetten kurtaran Memlüklerin hükmü altına giren Şam, hükümetin merkezi ve devletin başkenti Mısır'daki Memlük sultanına tâbî olarak, Memlüklerin delegeesi haline geldi. Moğollar tarafından öldürülen, son Abbasi halifesi Musta'sım Billah'dan beri boş kalan hilafet makamına Memlükler tarafından geri döndü. 659 yılında, Abbasi halifesi Mustansır Billah hilafete geçti. Lakin, 'hutbe ve sikkede olup,

⁸ Cemal b. Muhammed Es-Seyyid, *İbn Kayyım el-Cevziyye ve Cuhûdühü fi Hidmeti's-Sünneti'n-Nebeviyye ve Ulûmihâ*, el-Câmiatu'l-İslâmiyye bi'l-Medineti'l-Münevvere, Medine h.1424, 1. Baskı, c.1, s.113-124.

⁹ Abdullah Mustafa el-Merâğî, *El-Fethu'l-Mubîn fi Tabakâti'l-Usûliyyîn*, Matbaa Ensârü's-Sünneti'l-Muhammediyye, 1947, c.2, s.161-162; Hayruddin ez-Zirikli, *El-A'lâm Kâmûs Terâcim*, Beyrut 1969, c.6, s.280; Cemile Abdulkadir Şaban Er-Rifâî, *Es-Siyâsetu's-Şer'iyye İnde'l-İmam İbn Kayyım el-Cevziyye*, Dâru'l-Furkân, Amman 2004, s.14,15.

hüküm ve otoritesinin olmaması' ile, İbn Kayyım tarafından, İctimâu'l-Cuyûşu'l-İslâmiyye kitabında, zamanın aciz halifesi olarak bahsedildi. İbn Kayyım, toplumsal olaylardan etkilenerek, kitaplarında, tedaviye muhtaç hastalık olarak gördüğü hatalı vaziyetlere dikkat çekiyordu. Bu istikrarsız şartlar muvacehesinde, ülkede dînî durum da kötüye gitmekteydi. Emir ve sultanların çoğu kötü örnek idi, haramlar kolayca işlenir olmuş ve yayılmıştı. Makamına geçmek için, birbirlerinin kanını dökmekteydiler.¹⁰

Şam, 699 yılında tekrar Moğol akınları ile karşı karşıya kaldı ve Şam ehli büyük bir korku ile ülkelerini terk eder oldu. İbn Teymiye, ülkenin âyân takımından kalanları topladı ve onlarla işleri kontrol altına almaları hususunda anlaştı, insanları ayetler ve hadislerle, cihada teşvik etti, kaçmaktan men etti. Mısır'dan gelen ordu desteği ile de Müslümanlar sebat ederek savaştılar ve Moğollardan ülkelerini temizlediler. Böyle bir ortamda, İbn Kayyım'ın çocukluğu geçti. İbn Kayyım ve ailesi, Şam ehli ile kaldı, kaçanlardan olmadılar. İbn Kayyım'ın İbn Teymiye'ye hayranlığı o günlerde başlamış olsa gerek. Zira, onu, kalemiyle, konuşmasıyla ve kılıcıyla savaştan bir mücahid âlim olarak görmekteydi.¹¹

Haçlı saldırıları ve Moğol istilasından dolayı oldukça yıpranmış olan halk, kendi arasında sosyal birleşme ve bütünlüğü sağlayamamış ve idareciler üzerinde etkili olamamıştı. Bunun sonucu olarak da idareciler, halkın öz kaynaklarını kullanarak, aristokratik bir yaşam sürmüşlerdir. Devrin âlimleri ise, halkın sorunlarına çözüm aramaya çalışmışlar, bu yüzden de idarecilerin baskısı altında kalmışlardır. İdarecilerle tartışmalara girdiği ve onlara boyun eğmediği için hapsedilen, sürgün edilen ve eziyetlere maruz kalan âlimler olmuştur. Zira İbn Teymiye ve İbn Kayyım bunun en müşahhas örnekleridir. Hâlbuki her ikisi de, halkı, selevin yoluna çağırılmış ve öze dönerek İslam'ın ruhunu ve naslardaki hakiki gayeyi anlama ve toplumun maslahatını gerçekleştirme uğrunda hayatlarını geçirmişlerdir.

¹⁰ Cemal b. Muhammed Es-Seyyid, age, c.1, s.39-47.

¹¹ İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c.15, s.635; Salih Ahmed Eş-Şâmî, age, s.13-18.

İbn Kayyım, ilim irfanın, akaid tartışmaları ile mezhep ihtilaflarının revaçta olduğu, taassup ateşinin yandığı bir zamanda yaşıyordu. Hocası İbn Teymiye'den ders aldıktan sonra, Kitap ve sünnetin üzerindeki örtüyü kaldırdı. Korkmadan, çekinmeden, sünnetin yayılması ve amel edilmesi için çabaladı. Dinin hükümlerinin şer'î hile adı altında oyuncak haline getirilmesine karşı savaştı. Hiyel'in butlânına dair deliller serdetti. Bu konuya ayrıca ihtimam etti.¹²

İbn Kayyım'ın yaşadığı sırada Şam, ilmin ve ilim talep edenlerin yolculuk merkezi idi. Önemli camiler, medreseler, hocalar orada idi ve herkes ilim talebi ve tahsili için oraya intikal etmekte idi. Bu yüzden, İbn Kayyım'ın, ilim talebi-kasdı ile ülkesinden dışarıya çıktığı mervî değildir. İlk etapta, babasının kanatları altında ve onun öğrencisi idi. Zira babası, ülkesindeki Hanbelî âlimlerin ileri gelenlerindendi ve Cevziye medresesinin işlerini idare etmekteydi. Şam'da ve yetiştiği çevrede hal böyle iken, İbn Kayyım'ın rihle-i ilim ile teşhir edilmemesinde şaşılacak bir şey yoktur.¹³

Memlükler devrinin altmış yıllık, siyasi, dîni ve iktisadî hayatını yaşamış olan İbn Kayyım, toplumda gördüğü dîni ve ictimâî meselelere çözüm bulmak gayesiyle, fikirleriyle halkı birlik ve beraberliğe davet etmiş, zamanımıza kadar ulaşan pek çok eser telif etmiştir.

IV. İbn Kayyım'ın Çağdaşlarının Kur'an Anlayışları

İbn Kayyım'ın Kur'an anlayışının, kendi devrindeki yerini belirlemek için, onu çevreleyen anlayışlara da muttali olmak gerekmektedir. Kendi fikriyatının tebellür etmesi, beslendiği kaynakların ve muhalif olduğu fikirlerin, icmalen de olsa bilinmesine bağlıdır.

Çağdaşlarından, öncelikle hocası İbn Teymiye, İbn Kayyım ile eşdeğer fikirlere sahiptir denebilir. Şöyle ki, lafızdan yola çıkarak, vahyin nazil olduğu

kişinin/Rasulullah'ın hâlet-i ruhiyyesini, vahyin coğrafi ve kültürel evsâfını ve vahye direkt muhatap olan insanların/sahabe-i güzinin ahvalini göz önünde bulundurarak Kur'an'ın kastına nâil oluyor. Kur'an'da ya da sünnette olup olmamasına bakmadan sırf akıllarıyla hükmettikleri için Mutezile'yi, Allah'ın isim ve sıfatlarını nefyettikleri ya da mahlukatınkilere benzettikleri için Cehmiyye ve Müşebbihe'yi, medh içeren âyetleri kendi taraftarları, zem içeren âyetleri de hasımları olarak tefsir yaptıkları için de Râfıza'yı reddederek eleştiriyor. 'Onlar önce bir görüşe inandılar, sonra kafalarındakileri, Kur'an lafızlarına hamlettiler. Görüşlerine itibar ettikleri sahabe-tâbiün-sonra gelen önderler gibi selefleri olmadı'.¹⁴ 'Her tâife, Kur'anın delalet ettiğini nakzeden görüşlere itikâd ediyor, sonra o metinleri müteşâbih addedip, bunların mânâsını Allah'tan başka kimse bilmez diyor'¹⁵ diyerek, müteşâbihleri belirleyen insanlar olduğuna, müteşâbih âyetlerin tesbitinde ihtilaf olmasını da, her insanın ayrı bir itikad üzere Kur'an'a yaklaşmasına bağlıyor. Kendisi tam tersini yaparak, bir mezhebe şartlanmışlıktan uzak bir zihniyetle, hiyerarşik denilebilecek bir sıralama ile, Kur'an'ı önce Kur'an'la, sonra sünnetle, sonra da sahabe-tâbiün- tebe-i tâbiün-meşhur imamalar-âlimler üzerinden anlama gibi sıralı bir tefsir metodu gözetiyor. Kur'an tefsirine dair seleften nakledilenlerde bir teâruz olmadığını, ihtilaflarının ancak tenevvü' kabilinden olduğunu belirtiyor. Tâbiün kavlinin huccet olmasını da, sahabeden almasına bağlıyor. Yoksa tâbiünün şahsî reyini tefsire dayanak olarak almıyor. Ancak, ahd-i nübüvve daha yakın olduklarından görüşlerini doğruya daha yakın buluyor ve Kur'an'ı anlamada sefefe müracaatın ehemmiyetine binâen itibar ediyor. Şer'î veya luğavî bir dayanağı olmaksızın sadece kendi anlayışına göre Kur'an'ı tefsir etmenin ve Allah'a, söylemeyi murâd etmediği mânâyı isnad etmenin haram olduğunu; sahabe ve tâbiünün ma'rûf tefsiri dışında tefsir ve tevil yapmanın, Allah'a iftira attığını, Allah'ın

¹² Bekr b. Abdullah Ebû Zeyd, age, s.69; Abdulazim Şerefuddin, age, s.120,121.

¹³ Bekr b. Abdullah Ebû Zeyd, age, s.56,57.

¹⁴ İbn Teymiye, *Şerhu Mukaddimeti't-Tefsir*, s.101-111.

¹⁵ İbn Teymiye, *Kitâbu Tefsiri Sûreti'l-İhlâs*, Matbaa Huseyniyye, Mısır 1323, s.72.

ayetlerini inkâr ettiğini ve kelimeleri tahrif ederek zındıklığa kapı açtığını ifade ediyor.¹⁶

Arkadaşı İbn Kesir (V:h.774), h.8. yy.ın önde gelen meşhur Şafî alimidir. Kendi ifadeleriyle; Kur'an, ifade ve anlatım metodunda, Arapların İslam öncesi alışageldikleri üslûbu korumaya itina etmiştir. Çünkü Kur'an'ın misyonu, bu insanları kendi doğrultusuna çekmek ve bu yüzden Kur'an kendi devrindeki insanların ifade özelliklerini göz önünde tutan bir akıcılığa sahipti. Binaenaleyh onların tarzı ile kendilerine seslenmek zarureti vardı ki yeminli ifadeler (Aksâmu'l-Kur'an), tekrarlar, meseller (Emsâlu'l-Kur'an), kıssalar (Kasasu'l-Kur'an) bu ifade tarzının sonuçlarıydı. Seleften gelen rivayetlerin sahihini sakiminden ayırmanın önemine dikkat çekmiş, rivayetlerdeki bilinmeyen isrâiliyyata karşı uyarılmış ve bu konuya özel itina etmiştir. 'Ahsenu turuki't-tefsîr'¹⁷ olarak ifade ettiği, 'Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri'ni benimseyen İbn Kesir, bu tarzıyla temâyüz eder. Mümkünse evvela, ayeti ayetle tadvîh eder, mânâyı ve murâdî tebyin etmek için de iki ayeti mukayese eder. Sonra ayete ilişkin merfû hadisleri serdeder ve delillendirmesini açıklar. Peşinden bunu, sahabe, tâbiûn ve selef ulemâsının sözleri takip eder. Rical ve hadis bilgisinden ötürü sözlerin kimini zayıf kimini sahih olarak niteleyip tercihte bulunur. Ahkam âyetlerinde, âlimlerin sözlerini ve delillerini zikrederek fikhî münâkaşalara girer.¹⁸

İbn Receb (V:h.795) de İbn Teymiye'nin gidişâtı üzere bir Kur'an anlayışına sahip olan Hanbelî fukahasıdır. Kur'anı anlamlandırmada, sözü uzatmamaya gayret göstererek, evvela Kur'anın Kur'anla tefsiri, sonra Kur'an'ı şerh ve tadvîh eden sahih sünnet, sonra sahabe, tâbiun ve onlara tâbî olan imamların sözleri ve zorlamaya, uzak ihtimallere varmadan dilin delâletinin gerektirdikleri şeklinde bir yol izler. Geniş kelime îzahlarına ve dil çözümlemelerine girer. Kur'an'da geçen Allah'ın sıfatları hususunda da, sahabe ve tâbiûnun onları çok iyi bilmesine rağmen sustuğunu, tevil etmeyip, medlûlünden

çıkarmayıp, sadece olduğu gibi ikrâr ve imân ettiklerini, hakikate hamledilmesinin teşbih, mecaza hamledilmesinin bidat olduğunu belirtir.¹⁹

İbn Kudame el-Makdisi (V:h.744), İbn Kayyim'in 'sahibuna'/arkadaşımız diye bahsettiği, birçok ilimde mâhir, meşhur Hanbelî âlimidir. İbn Teymiye, Mizzî ve Zehebî'nin talebeliğinde bulunmuştur. 'Biz rivayet ederiz, ona inanırız ve onu tefsir etmeyiz' düşüncesiyle hareket etmiş, Allah'ın Kitabı'na ya da rasûlünün akvâline bir şey ziyâde etmedikleri, eksik de bırakmadıkları, haddi aşmadıkları, tefsir etmedikleri, zâhirine muhâlif tevil yapmadıkları ve mânâsını mütekellime havâle ettikleri için seleftin yolunu itibâyâ şâyân gördüğünü ifade etmiştir.²⁰

Şeyhulislam kâdî'l-kudât Takiyyuddin es-Subkî (V:h.756), h.8. asrın birçok ilimde seçkin bir konuma ulaşmış meşhur Şafî âlimlerindendir. İbn Teymiye'ye kabir ziyareti hususundaki fetvasından ötürü reddiye yazmıştır. İbn Kayyim'in da *Kasîdetu'n-Nûniyye*'sine karşı yazdığı reddiyede, İbn Kayyim'ı, İbn Teymiye'nin yolundan gitmesi ve birtakım akîdevî ve fikhî hüküm ve söylemleri dolayısıyla ağır bir şekilde itham etmiştir. İbn Kayyim'ı, anne dedesinin ismine nisbetle, 'İbn Zefîl' olarak anmıştır. Zira Araplarda, tahkir edilmek istenen kimse anne dedesine nisbet edilir. Ayrıca, cinayetu't-te'vîl adlandırmasından, tevili bir suç bir hata olarak gördüğü anlaşılın Subkî, tevil her türlü musibetin kökenidir diyerek bu görüşünü teyid eder ve ekler; doğru tevil, onun tefsiri ve mânâsının izhar edilmesidir. Tevilin aslı, anlamı özüne döndürmektir. Kur'anın tevili, zâhiri ile tefsiridir. Kur'an'ı düşünmeye, mânâsını anlamaya da tevil adı verilir.²¹

¹⁹ Ali b. Abdulaziz b. Ali Eş-Şebl, *El-İsbât fî Mahtûtâtî'l-Eimme Şeyhulislam İbn Teymiye ve'l-Allâme İbni'l-Kayyim ve'l-Hâfiz İbn Receb*, Mektebetü'l-Melik Fahd, Riyad 2002, s.307-309; İbn Receb, *Ravâiu't-Tefsîri'l-Câmi' Tefsîru'l-İmâm İbn Receb El-Hanbelî*, Dâru'l-Âsime, Riyad 2001, c.2, s.508,574.

²⁰ İbn Kudâme El-Makdisî, *Risâle Lem'ati'l-İ'tikâd*, Matbaatü'l-Menar, Mısır 1351, s.25-43; İbn Kesir, *Bidâye ve Nihâye*, c.16, s.320.

²¹ Tacuddin es-Subkî, *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kubrâ*, Matbaa Huseyniyye, Mısır, b.t.y., c.6, s.146-159; Takiyyuddin es-Subkî, *Es-Seyfu's-Sakîl fî'r-Reddi alâ*

¹⁶ İbn Teymiye, *Şerhu Mukaddimeti't-Tefsîr*, s. 132-141,143,144.

¹⁷ İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, c.1, s.4-9.

¹⁸ İbn Kesir, *Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, c.1, s.385-388,389-392.

Hafız Cemaleddin el-Mizzî (V:h.742), hadis ilimlerinde önemli yeri olan, Arap dilini oldukça önemseyen, nakil sancağının taşıyıcısı meşhur Şâfi âlimidir. İbn Teymiye ile aralarında güçlü bir bağ, sağlam bir arkadaşlık olup, İbn Teymiye'ye vefatına kadar refakat etmiştir. Hâmilu'l-eser olarak nitelendirilmesinden ve hadise verdiği ehemmiyetten, selefi zihniyette bir Kur'an anlayışına sahip olduğu söylenebilir.²²

Zehebî (V:h.748), İbn Teymiye ve Mizzî'nin talebesi olan, hadiste, cerh-tadil ve ricalde mâhir bir âlimdir. Hanbelî görüşlere oldukça meyyaldir ve ehl-i sünnet destekçisi olarak bilinir. Mücessime, Müşebbihe, Haşviyye ve Müsebbite gibi fırkaları, Müevvile olarak adlandırır ve muhkemi terk edip, birden çok mânâyı muhtemil olan müteşâbihe tutunmakla suçlar.²³

Sonuç olarak, İbn Kayyım zamanında, Kur'an, sünnet ve sahabe kavlini esas alan, seleften vârid olan nakle dayanan bir Kur'an anlayışı benimseyerek bu uğurda mücadele eden meşhur alimler mevcuttu. Yanısıra, bu yolu tutmayan, nakli atlayıp akla dayanmaları hasebiyle bu alimlerin eleştirilerine hedef olan zümreler de vardı. Dönemindeki mevcut mezheplerin Kur'an anlayışlarını ve tevil algısını ele verecek şekilde İbn Kayyım kısaca şöyle değerlendiriyor: Râfiziler, kafalarına, sahabe düşmanlığını yerleştirdiler, sahabenin faziletlerine ilişkin gelen haberleri reddettiler veya tevil ettiler. Cehmiyye, Allah'ın konuşmadığı, göz ile görmediği, arşının üstünde olmadığı, zâtıyla kâim bir sıfatı bulunmadığı; Kaderiyye, Allah'ın, kullarının fiillerini yaratmadığı ve belirlemediği; Mutezile, vâdin otoritesi ve cehenneme girenin ebediyyen çıkmayacağı; Mürcie, imanın salt marifet olup artmayacağı ve eksilmeyeceği; Cebriyye, kulun kudretinin fiil üzerinde hiçbir etkisi olmayıp, insanın hareketinin, esen rüzgar karşısında sallanan

İbn Zefil, El-Mektebetu'l-Ezheriyye, Mısır, b.t.y., s.108-110.

²² Muhammed b. Azzûz, *Medresetu'l-Hadis fî Bilâdi's-Şâm Hilâle'l-Karni's-Sâmini'l-Hicri*, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1998, s.78-80; Zehebî, *Zeylu Târîhi'l-İslâm ve Vefeyâtu'l-Meşâhiri ve'l-A'lâm*, s.381-386; Muhammed b. Nâsir el-Acemî, *Selâsu Terâcim Neḫise*, Dâru İbnu'l-Esir, Kuveyt 1995, s.56.

²³ Tacuddin es-Subkî, *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kubrâ*, c.5, s.216-217; Zehebî, *El-Uluvv li'l-Âliyyi'l-Ġaffâr*, Dâru'l-İmâm'in-Nevevî, Amman 2003, s.14.

ağaç konumunda olduğu önkabulleriyle, sabitledikleri ve kökleştirdikleri bu fikirlerine muhalif olanı tevil ettiler. Bütün fırkalar, hatta mukallitler/halk bile, önce bir mezhebe inandılar, sonra ona delil istediler. Mezheplerine muvafık olanı tevil etmediler, mezhepleriyle çakışanı, kural koyarak tevil ettiler. Her fırkanın söylemini ve gidişatını mülâhaza eden, bunu açıkça görür.²⁴

V. İbn Kayyım'ın Kur'an Anlayışı

İbn Kayyım'ın perspektifinden Kur'an'ın ne olduğuna yönelik fikirlerini, kendi ifadeleriyle Kur'an'ı tanımlamasını ve zihnindeki Kur'an algısını, kendi eserlerinden yola çıkarak ortaya koymak isabetli olacaktır.

Allah, Kitab'ı, gönüllere şifa, müminlere rahmet ve hidayet olarak indirdi. Bu yüzden Kur'an, en saygın mânâları ve en fasîh lafızları hâvidir. Allah'ın kelimadan daha güzel bir tefsir ve daha eksiksiz bir beyan bulunmaz. Kur'an'ın lafzı mahluktur diyen cehmî, mahluk değildir diyen bidatçidir, bu işlerin hepsi ehl-i hadis arasında vukû bulan fitneden ibarettir.²⁵ Şeklinde görüşlerini belirten İbn Kayyım, Selefin mevzu-i bahis etmediği meseleler îcat etmenin dinde yeri olmadığı kanaatiyle halku'l-Kur'an meselesini mesele adetmenin fuzûlî olduğunu ifade etmektedir.

Fıkıhın kaynağı olarak Kur'an, İbn Kayyım nazarında, sünnet ile aynı mesâbededir. İbn Kayyım, İmam Ahmed b. Hanbel'in usûlünü benimseyerek, Kur'an ile sünneti tek bir kaynak sayar. Kur'an'ın mücmelini tadvîh, tafsil ve tebyîn edecek şekilde, ikisini aynı kademeye koyar. Çünkü peygamberin tebliğ ettiğinin, metlûv kelâmından/vahiyden bir farkı yoktur. Zira, ittibânın vücûbu açısından, vahiy ile peygamberin sözü denktir.²⁶

²⁴ İbn Kayyım, *Es-Savâiku'l-Mursele ale'l-Cehmiyye ve'l-Muattala*, Dâru'l-Âsime, 3. Baskı, Riyad 1998, c.1, s.230-233.

²⁵ İbn Kayyım, *Es-Savâiku'l-Mursele ale'l-Cehmiyye ve'l-Muattala*, Matbaatu'l-İmâm, Mısır, s.40,437-441.

²⁶ İbn Kayyım, *İlamu'l-Muvakki'in 'An Rabbi'l-Âlemîn*, Dâru İbn Cevzi, El-Memleketu'l-Arabiyye Es-Suudiyye 1423, c.1, s.165-166.

Kur'an, imanın prensiplerini belirler. Başlangıç ve sonun/nereden gelip nereye gittiğimizin bildirimini, tevhidi, nübüvveti, yaratılışı, insanların mutlu ve bedbaht olanlarını ve bunların vasıflarını, Allah'ın sıfatlarını ve tenzihini içerir. Rab, Kur'anda, kullarını, eylemlerini tetkik etmeye ve sem'î-aklî âyetleri üzerinde düşünerek kendisini tanımaya çağırır.²⁷

Tevil; fıkıh, hadis ve tefsir ehlinde selevin ıstılâhında da tefsir ve beyân demektir. Mutezile, cehmiye ve diğer mütekellimlerin tevilden muradı ise, lafzı zâhirinden uzaklaştırmaktır ve bu, aslın hilafına olup bâtil bir tevidir. Mânâ, büyük bir suça günaha, lafızlar da düşmanlığa maruz kalmıştır. Çünkü batıl tevil, arşın rabbinin vahyine ziyadedir. Birtakım ıstılâhî mânâlar inşâ etmek, aşağılık bir iştir. Esmâ konusunda ilhâda, lafızlara buhtâna götürür. Oysaki tevil, hakikati tebyîn etmektir, başka mecâzî mânâlar ihdas etmek değildir. Sem'î bir delil üzere ikame edilmemesi tevilin afetlerindedir. Nasların delalet ettiğine ve sünnetin getirdiğine muvâfık olan tevil sahih, gerisi fâsiddir.²⁸

Tevil yapılabilecek ve yapılamayacak âyetleri ayırt etmek gerekir. Kur'an'dan bazıları tevil edilirse teccîme götürür. İstiva, Allah'ın gelmesi, eli vs. buna örnek gösterilebilir. Çünkü bunlar muhdes cisimlerin vasıflarıdır.²⁹ Bu ifadeleriyle İbn Kayyim, teslimiyetçi Kur'an anlayışından ve Allah hakkında teccîme ya da iftiraya varacak bir şey söyleme çekincesinden olsa gerek, pratik faydası olmayacak bilgi ile iştiğal etmiyor. Zaten tevilin, ilk anlamına döndürmek şeklindeki kelime anlamı esas alındığında, Allah'ın elinin ya da gelmesinin tevil edilmesi pek mânidar gözüküyor. Çünkü tevilin fâili insanın zihnindeki el bir organ ve gelmek de organlarla yürütülen bir fiil olarak, yarattıklarına benzemekten münezzeh olan Allah için böyle bir şey zaten mâkul durmuyor. İbn Kayyim da gerek tenzih akidesinden gerekse sahabenin bu konuyu tevil etme gereği duymayışından yola çıkarak, tevil edilebilecek

âyetlerle edilemeyecek olanları birbirinden ayırıyor.

Kur'an'ı anlamada yararlandığı kaynaklar ise, sırasıyla, Kur'an, sünnet, sahabe kavli, taibun-tebei tabiun-imamların sözleri, Arap dili ve akıldır. Kur'an'ın, anlaşılacak bir şeyi olmayan, hatta anlaşılması için kolaylaştırılmış bir kitap olduğunu savunmuştur. Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri, ebleğî't-tefâsîr/tefsirlerin en yetkinidir. Kur'ânî sorunsallara objektif bir açıklama ve dînî kavramlara doğru anlamlar getirir.³⁰ Allah, rasûlünü, Kur'anın zâhirini bânînini, hâssını âmmını, nâsihini mensûhunu, kastını ve murâdını gösteren ve açıklayan kılmıştır. Böylece, Hz. Peygamberin gerek sözlü olarak hadisleri gerekse uygulama anlamında sünneti, tebliğ etmesi için kendisine indirilen Kur'an'ın mütemmimidir. Vahyin ilk muhatapları olmaları, âyetlerin iniş sebeplerine muttali olmaları, anlamadıklarını Hz. Peygamber'e sorup öğrenmiş olmaları gibi çeşitli sebeplerden ötürü, Kur'anın anlaşılmasında sahabe kavli, mutemed bir kaynaktır. Peygamberlerin vârisleri olan âlimlerin, tâbiun, tebei tâbiûn ve kendisine kadar gelmiş geçmiş imamların bilgisine başvurmanın da vücûbuna işaret eden İbn Kayyim, Kur'anı anlamlandırmada, selevinin sözlerini anmaya itina etmiştir. Kur'an'ın anlaşılmasında belağatı önemsemiş, Arapların şiirlerinden beyitlerle, tefsirde istidlalde bulunmuştur. Akıl ile naklin çelişmeyeceğini, aklın fitraten nakli doğrulayacağını, şeriatla-Kur'an'da akla muğâyir bir şey olamayacağını anlatan İbn Kayyim, tefsirde, nakledilenle akledileni birleştirir. Rey aleyhinde söylenmiş hadisleri, delile dayanmayan mücerred rey olarak belirtir.³¹

VI. Sonuç

İslam dünyasında düşünceleri bir ekol haline gelen meşhur İbn Teymiye (V:h.728/m.1328) 'nin önde gelen öğrencisi olan İbn Kayyim, hocasından aldığı nakil sancağının taşıyıcısı olmuştur. Kur'an'ı, önce

²⁷ İbn Kayyim, *El-İntifâ' bi'l-Kur'ân*, Thk: Cemil İbrahim Habib, Dâru'l-Erkam, Beyrut, s.19,34.

²⁸ İbn Kayyim, *Es-Savâiku'l-Mursele*, s.10-11; İbn Kayyim, *El-Kasîdetu'n-Nüniyye*, Dâru'l-Marife, Beyrut, s.86-98.

²⁹ İbn Kayyim, *El-Kasîdetu'n-Nüniyye*, s.100-101.

³⁰ Muhammed El-Kahtânî, *İhtiyârâtü İbni'l-Kayyim ve Tercihâtuhü fi't-Tefsîr*, Doktora Tezi, Suudi Arabistan, c.1, s.48,54.

³¹ İbn Kayyim, *Es-Savâiku'l-Mursele*, s.529-531; Muhammed El-Kahtânî, *İhtiyârâtü İbni'l-Kayyim*, s.55-59.

kendi içinde değerlendirmiş, birincil kaynak olarak âyetlerin birbirlerini tefsir etmesini ilke edinmiştir. Hz. Peygamberin, Kur'an'ı gerek sözleriyle gerek ahlâkıyla ve sosyal yaşantısıyla tamamen tebliğ ve tebyin ettiğini ifade etmiştir. Sonra da, vahye şahit olan sahabe-i kirâmın, âyetlere ilişkin kavilleri üzerinden Kur'an'ı anlama yolunu seçmiştir. Bu faaliyeti sırasında dil ve kültür faktörünü de göz ardı etmemiştir. Oluşturduğu bu metodik anlama biçimiyle ve bir mezhebin fanatığı olup ön fikirlerle Kur'an'a yaklaşmaması ile, günümüzde de takip ve takdir edilmeye şâyân bir yöntem izlemiştir.

İbn Kayyım Kur'an'ın dînî-ma'nevî boyutuna vurgu yaparak, kalplere yönelik sâhir bir tesir sahibi ve böylece şifa, hidayet, rahmet olduğunu ifade eder. Müslümanın amellerinde ve sîretinde tezâhür etmesi gerektiğini ve Kur'an'ın bu şekilde kendini gerçekleştireceğini savunur. Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı gibi ihdas edilmiş tartışmaları önemsemez. Hz. Peygamber'in Kur'an'ı tatbik eden sünnetine ve sahabenin Kur'an anlayışına itibar eder.

İbn Kayyım, tevili Kur'an'ın açıklanması bağlamında ve gene Kur'an'a ve sahih sünnete bağlı kalarak tefsir mânâsında ele alır. Sahabe kavlini ve selevin rivayetlerini baz aldığından, bu başat kriterleri göz önünde bulundurmaksızın mesnetsiz tevil yapanları sert bir şekilde eleştirir ve yaptıkları işin yahudilerin kitaplarını tahrifine denk olduğunu ifade eder. Tevili, kabul etmediği mecaz ile özdeş görerek, bunları aslında metnin hâvî olmadığını, ancak zâhirine nazaran ihtimaller bina etmek demek olduğunu belirtir. Kendi önkabullerini esas alarak akîdelerini temellendirmek için, zorlama yorumlarla âyetleri gönüllerine göre tevil edenleri kınayarak reddeder. Birçok fırkanın bu minval üzere olduğu döneminde, selefi çizgisini bozmadan onlara karşı duruşunu korur ve Kur'an'ı kastından başka mânâya hamletmemeye çağırır. Kur'an'ın kastettiği mânânın da vahyin ilk muhataplarının anladığı oluşu üzerinde durur. Lafza, murâdından öte yüklenen anlamın, lafza da lafzın sahibine de buhtân olduğunu ifade eder.

Kaynakça

- [1] EBÛ ZEYD, Bekr b. Abdullah, *İbn Kayyım el-Cevziyye Hayatuhu Âsâruhu Mevariduhu*, Dâru'l-Âsime, 2. Baskı, Riyad h.1423.
- [2] EL-BAKRÎ, Ahmet Mâhir, *İbnu'l-Kayyım min Âsârihi'l-İlmiyye*, Müessese Şebâbu'l-Câmia, İskenderiye 1987.
- [3] EL-BAKRÎ, Ahmet Mâhir, *İbnu'l-Kayyım min Âsârihi'l-İlmiyye*, Müessese Şebâbu'l-Câmia, İskenderiye 1987.
- [4] EL-MAKDÎSÎ, Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme, *Risâle Lem'ati'l-İ'tikâd*, Matbaatu'l-Menâr, 1. Baskı, Mısır h.1351.
- [5] EL-MERÂĞÎ, Abdullah Mustafa, *El-Fethu'l-Mubîn fî Tabakâti'l-Usûliyyîn*, Matbaa Ensâru's-Sünneti'l-Muhammediyye, 2. Cilt, 1947.
- [6] ER-RIFÂÎ, Cemile Abdulkadir Şaban, *Es-Siyâsetu's-Şer'iyye Inde'l-İmam İbn Kayyım el-Cevziyye*, Dâru'l-Furkân, Amman 2004.
- [7] ES-SEYYÎD, Cemal b. Muhammed, *İbn Kayyım el-Cevziyye ve Cuhûduhu fî Hidmeti's-Sünneti'n-Nebeviyye ve Ulûmihâ*, el-Câmiatu'l-İslâmiyye bi'l-Medineti'l-Münevvere, 1. Baskı, 1. Cilt, Medine h.1424.
- [8] ES-SUBKÎ, Ebi'l-Hasan Takiyyuddin Ali b. Abdulkâfi, *Es-Seyfu's-Sakîl fî'r-Reddi 'Alâ İbn Zefîl*, Thk: Muhammed Zahid el-Kevserî, El-Mektebetu'l-Ezheriyye, Mısır, b.t.y.
- [9] ES-SUBKÎ, Tâcuddin Ebû Nasr Abdulvehhab İbn Takiyyuddin, *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kubrâ*, Matbaa Huseyniyye, 1. Baskı, Mısır, b.t.y.
- [10] EŞ-ŞÂMÎ, Sâlih Ahmed, *el-İmam İbnu Kayyım el-Cevziyye ed-Dâ'iyetu'l-Musallih ve'l-Âlimu'l-Mevsûi*, Dâru'l-Kalem, 1. Baskı, Dımeşk 2008.
- [11] EŞ-ŞEBL, Ali b. Abdulaziz b. Ali, *El-İsbât fî Mahtûtâti'l-Eimme Şeyhulislam İbn Teymiye ve'l-Allâme İbni'l-Kayyım ve'l-Hâfiz İbn Receb*, Mektebetu'l-Melik Fahd, Riyad 2002.
- [12] EZ-ZEHEBÎ, Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz Et-Türkmânî, *El-Uluvv li'l-Aliyyi'l-Ğaffâr*, Dâru'l-İmâmî'n-Nevevî, 2. Baskı, Amman 2003.

- [13] EZ-ZEHEBÎ, Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz Et-Türkmânî, *Zeylu Târîhi'l-İslâm ve Vefeyâtu'l-Meşâhîri ve'l-A'lâm*, Thk: Dr. Ömer Abdusselam Tedmurî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1. Baskı, Beyrut 2004.
- [14] EZ-ZİRİKLÎ, Hayruddin, *El-A'lâm Kâmûs Terâcim*, 3. Baskı, 6. Cilt, Beyrut 1969.
- [15] FERRUH, Ömer, *Târîhu'l-Fikri'l-Arabî ilâ Eyyâmi İbn Haldun*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 4. Baskı, Beyrut 1983.
- [16] İBN AZZÛZ, Muhammed, *Medresetu'l-Hadîs fî Bilâdi's-Şâm Hülâle'l-Karnî's-Sâmini'l-Hicrî*, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1998.
- [17] İBN KAYYİM EL-CEVZİYYE, Şemseddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekr b. Eyyub, *El-İntifâ' bi'l-Kur'ân*, Thk: Cemil İbrahim Habib, Dâru'l-Erkam, Beyrut, b.t.y.
- [18] İBN KAYYİM EL-CEVZİYYE, Şemseddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekr b. Eyyub, *El-Kasîdetu'n-Nûniyye (El-Kâfiyetu's-Şâfiye fî'l-İntisâr)*, Dâru'l-Marife, Beyrut, b.t.y.
- [19] İBN KAYYİM EL-CEVZİYYE, Şemseddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekr b. Eyyub, *Es-Savâiku'l-Mursele ale'l-Cehmiyye ve'l-Muattıla*, Dâru'l-Âsime, 3.Baskı, Riyad 1998.
- [20] İBN KAYYİM EL-CEVZİYYE, Şemseddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekr b. Eyyub, *I'lamu'l-Muvakki'in 'An Rabbi'l-'Âlemîn*, Dâru İbnu'l-Cevzî, 1.Baskı, Suudiyye 1423.
- [21] İBN KESİR, Ebu'l-Fidâ İsmail, *El-Bidâye ve'n-Nihâye*, Thk: Riyad Abdulhamid Murad, Muhammed Hassân Ubeyd, Dâru İbn Kesir, 1. Baskı, 15-16. Cilt, Dimeşk 2007.
- [22] İBN KESİR, Ebu'l-Fidâ İsmail, *Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, Trc: Dr. Bekir Karlığa, Bedrettin Çetiner, Çağrı Yayınları, 1. Cilt, İstanbul 1988.
- [23] İBN KESİR, Ebu'l-Fidâ İsmail, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, Dâru'l-Ma'rife, 2. Baskı, 1. Cilt, Beyrut 1987.
- [24] İBN RECEB, Ebi'l-Ferec Abdurrahman, *Ravâiu't-Tefsîri'l-Câmi' Tefsîru'l-İmâm İbn Receb El-Hanbelî*, Dâru'l-Âsime, 1. Baskı, Riyad 2001.
- [25] İBN TEYMİYE, Şeyhulislam Takiyyuddin Ahmed, *İbn Teymiye Külliyyatı*, Trc: İ.Hakkı Sezer, Sait Şimşek, Ahmet Önkâl, Yusuf Işıcık, Tevhid Yayınları, İstanbul 1986.
- [26] İBN TEYMİYE, Şeyhulislam Takiyyuddin Ahmed, *Kitâbu Tefsîri Sureti'l-İhlâs*, Matbaa Huseyniyye, 1. Baskı, Mısır h.1323.
- [27] İBN TEYMİYE, Şeyhulislam Takiyyuddin Ahmed, *Şerhu Mukaddimeti't-Tefsîr*, Muhammed b. Salih El-Useymin, Medâru'l-Vatan, Riyad h.1426.
- [28] ŞEREFUDDİN, Abdulazim Abdusselam, *İbn Kayyim El-Cevziyye Asruhu ve Menhecuhu ve Ârâuhû fî'l-Fıkh ve'l-Akaid ve't-Tasavvuf*, Dâru'l-Kalem, 3.Baskı, Kuveyt 1984.

Suyûti'nin *el-Behcetü'l-Merđiyye 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik* Adlı Eserindeki İstîşhâd Metodu*

Muhammed Mahmut Olçun
Arş. Gör., Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Karaman
Orcid ID; 0000-0002-5218-9525
muhammedmahmudolcun@gmail.com

Geliş Tarihi: 25-06-2019 Kabul Tarihi: 22-08-2019

Öz

Bu çalışmada Celâluddîn 'Abdurrahmân es-Suyûti'nin (849/1445-911/1505) nahiv ilmine dair kaleme almış olduğu *el-Behcetü'l-Merđiyye 'alâ Elfiyyeti b. Mâlik* isimli eserindeki istîşhâd metodu ele alınmıştır. Çalışmanın giriş bölümünde, Celâluddîn 'Abdurrahmân es-Suyûti'nin hayatı hakkında kısaca bilgi verilmiştir. Birinci bölümde, istîşhâd ve istîşhâda konu olan kaynaklar hakkında bilgi verilmiştir. İkinci bölümde ise, Celâluddîn es-Suyûti'nin *el-Behcetü'l-Merđiyye 'alâ Elfiyyeti b. Mâlik* isimli eserindeki istîşhâd metodu ve nahiv meselelerine şahit olarak getirmiş olduğu âyet, hadîs ve şiiirlerden bazı örnekler ele alınmış ve incelenmiştir.

Anahtar kelimeler: İstîşhâd, *el-Behcetü'l-Merđiyye*, Âyet, Hadîs, Şiir, Nahiv.

Al-Suyûti's Istishhad Method in His "*al-Bahjah al-mardiyah fi sharh al-Alfiyah*"

Muhammed Mahmut Olçun
Res. Asst., Karamanoğlu Mehmetbey University, Faculty of Letters, Karaman, Turkey
Orcid ID; 0000-0002-5218-9525
muhammedmahmudolcun@gmail.com

Arrival date: 25-06-2019 Acceptance date: 22-08-2019

Abstract

In this study, Celâluddîn Abdurrahmân es-Suyûti's (849/1445-911/1505) evidence giving method in his work *el-Behcetü'l-Merđiyye 'alâ Elfiyyeti b. Mâlik* which is about grammar are handled. In the introduction section, informations about Celâluddîn 'Abdurrahmân es-Suyûti's life is shortly mentioned. In the first section, information given about evidence giving and literature samples about evidence giving. In the second section, 'Abdurrahmân es-Suyûti's evidence giving method and sample verses, hadiths and poems which are put forward to figure out the grammatic rules in his work *el-Behcetü'l-Merđiyye 'alâ Elfiyyeti b. Mâlik* are held and analysed.

Keywords: Evidence, *al-Bahjah al-mardiyah*, Verse, Hadith, Poem, Grammar.

1-Giriş

Arap dili ve edebiyatı alanının ve daha birçok İslamî ilim dalının önde gelen simalarından birisi olarak kabul edilen es-Suyûfî¹, 849/1445 senesinde Kahire’de doğmuş ve 911/17.10.1505 tarihinde Nil nehrinin kıyısında bulunan Ravza yarımadasında ahirete irtihâl etmiştir². Babası, Kemâluddîn Ebû Bekr es-Suyûfî (ö.855/1451)’dir³. Kaynaklarda Suyûfî’nin annesinin Türk asıllı bir câriye veya Çerkez asıllı olduğu aktarılmakta olup bu konu hakkında net bir bilgi yoktur⁴.

¹ Tam ismi: ‘Abdurrahmân b. el-Kemâl Ebû Bekr b. Muḥammed b. Sâbıkıddîn b. el-Fahr Osmân b. Nâzıriddîn Muḥammed b. Seyfiddîn Hıdr b. Necmiddîn Ebû’s-Salâh Eyyûb b. Nâsıriddîn Muḥammed b. eş-Şeyḥ Ḥumâmiddîn el-Ḥumâm el-Ḥudayrî el-Asyûti’dir. Lakabı ise Celâluddîn olup bu lakabı kendisine babası vermiştir. Künyesi Ebû'l-Faḍl’dır. Kendisine bu künyeyi yakın aile dostlarından olan hocası el-Kinânî (ö.876/1472)’nin taktığı bilinmektedir. Fakat Asyût’ta doğmuş olmasından dolayı es-Suyûfî diye meşhur olmuştur. (Celâluddîn es-Suyûfî, *Ḥusnu'l-Muḥâdara fî Târîhi Mısır ve'l-Kâhire*, (thk. Muḥammed Ebû'l-Faḍl İbrâhîm), Dâru İhyâ’i'l-Kutubi'l-‘Arabiyye, Kâhire, 1967, I, 335; Ḥayruddîn ez-Ziriklî, *el-‘A’lâm Kâmusu Terâcim li Eşheri’r-Ricâli ve’n-Nisâ’i mine’l-‘Arab ve’l-Musta’ribîn ve’l-Mustesrikîn*, Dâru’l-‘İlm li’l-Melâyîn, Beyrut, 2002, II, 132; ‘Umer Rıza Keḥḥâle, *Mu’cemu’l-Müellifin Terâcimu Muşannifi’l-Kutubi’l-‘Arabiyye*, Müessesetu’r-Risâle, Beyrut, 1993, II, 82; Şihâbuddîn Ebû’l-Felâḥ İbnu’l-‘İmâd, *Şezerâtu’z-Zeheb fî Aḥbâri men Zeheb*, Dâru İbni Keşir, Beyrut, 1993, X, 74-75; Celâluddîn es-Suyûfî, *et-Tehadduş bi Ni’metillâh*, (thk. Elizabeth Sartain), el-Matba’atu’l-‘Arabiyyetu’l-Ḥadişe, 1975, s. 5; Tafsîlatlı bilgi için bkz.; Muhammed Mahmut Olçun, *Suyûfî’nin el-Behcetü’l-Merdiyye Adlı Eserinde İstişhâd Ettigi Âyetler*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2017, s.24-25)

² Şihâbuddîn Ebû’l-Felâḥ İbnu’l-‘İmâd, *age.*, X, 74; Celâluddîn es-Suyûfî, *et-Tehadduş bi Ni’metillâh*, s. 32; Celâluddîn es-Suyûfî, *Ḥusnu’l-Muḥâdara fî Târîhi Mısır ve’l-Kâhire*, I, 288; ‘Abdurrahmân es-Seḥâvî, *ed-Ḍav’u’l-Lâmi’ li Ehli’l-Karn’it-Tâsi’*, Dâru’l-Cil, Beyrut, ty., IV, 65; ‘Umer Rıza Keḥḥâle, *age.*, II, 82; Ḥayreddîn ez-Ziriklî, *age.*, III, 150; İyâd Ḥâlid et-Ṭabbâ’, *el-İnâmu’l-Ḥâfiz Celâluddîn es-Suyûfî M’alemetu’l-‘Ulûmi’l-İslâmiyye*, Dâru’l-Kalem, Dimeşk, 1996, s. 436; Celâluddîn es-Suyûfî, *Buḡyetu’l-Vu’ât fî Ṭabaḳâti’l-Luḡaviyyîn ve’n-Nuḥât*, el-Mektebetu’l-‘Asriyye, Lübnan, 1964, I, 15; Şihâbuddîn Ebû’l-Felâḥ İbnu’l-‘İmâd, *age.*, X, 78-79.

³ Celâluddîn es-Suyûfî, *et-Tehadduş bi Ni’metillâh*, s. 7-9; ‘Abdurrahmân es-Seḥâvî, *age.*, XI, 72.

⁴ ‘Abdulḡanî ‘Abdullah, *Mu’cemu’l-Muerriḥîn el-Muslimîn Hattâ’l-Ḳarni’ş-Şâni ‘Aşera el-Hicri’*, Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrut, 1991, s. 95; ‘Abdurrahmân es-Seḥâvî, *age.*, IV, 65-66; Elizabeth Sartain, *Celâleddin*

Suyûfî, 9/14. asırda Memlûklülere⁵ devleti zamanında Mısır’da yaşamıştır. Suyûfî’nin yaşadığı bu asır Memlûklülere devleti açısından çalkantı, meşakkat, zulüm, istikrarsızlık, gerileme ve yok olma dönemi olarak tarihteki yerini almıştır⁶.

Suyûfî’nin yaşadığı döneme sosyal açıdan baktığımızda fakirliğin ve kuraklığın son derece fazla olduğunu, zaman zaman da adaletsizliğin ortaya çıktığını gözlemlemekteyiz⁷. Fakat bu dönemin ilmi hayatını incelediğimizde ise sosyal hayatın tam tersine son derece güzel ve önemli adımların atıldığını, eğitime birhayli önem verildiğini ve medreselerin bir çekim merkezi haline dönüştürüldüğünü görmekteyiz⁸.

Öğrenim hayatı boyunca pek çok âlimden dersler alan Suyûfî’nin, meşhur olan bazı hocaları şunlardır; el-Bulḳûni⁹ (ö. 868/1464), el-Munâvî¹⁰ (ö. 871/1467), İbn

Suyûfî Hayatı ve Eserleri, Çev. Hasan Nureddin, Gelenek Yayıncılık, İstanbul, 2002, s. 13.

⁵ Memlûklülere iki gruba ayrılmaktadır; birinci grup, Türk (Bahri) Memlûklü devletidir. Bu devlet 648/1250-784/1382 yılları arasında hüküm sürmüştür. İkinci grup, Çerkez (Birci) Memlûklü devletidir. Bu devlet ise 784/1382-923/1517 yılları arasında hüküm sürmüştür. Suyûfî Çerkez Memlûklü devleti zamanında yaşamıştır. (Bedi’ es-Seyyid Lehâm, *el-İnâmu’l-Ḥâfiz Celâluddîn es-Suyûfî ve Cuhûduhu fi’l-Ḥadîş ve ‘Ulûmihi*, Dâru Kuteybe, Dimeşk, 1994, s. 21-27)

⁶ Bedi’ es-Seyyid Lehâm, *age.*, s. 21-27; Celâluddîn ‘Abdurrahmân es-Suyûfî, *Târîhu’l-Ḥulefâ’*, Dâru İbn Ḥazm, Beyrut, 2003, s. 400-404.

⁷ İyâd Ḥâlid et-Ṭabbâ’, *age.*, s. 23; Bedi’ es-Seyyid Lehâm, *age.*, s. 43.

⁸ İyâd Ḥâlid et-Ṭabbâ’, *age.*, s. 20-22; ‘Abdu’l-Âl Sâlim Mekrem, *Celâluddîn es-Suyûfî ve Eşeruhu fi’d-Dirâsâti’l-Luḡaviyye*, Müessesetu’r-Risâle, Beyrut, 1989, s. 56; Tâhir Suleymân Ḥammûde, *Celâluddîn es-Suyûfî ‘Asruhu ve Hayâtuhu*, el-Mektebetu’l-İslâmî, Beyrut, 1989, s. 59.

⁹ Tam ismi: Şâlih b. Amr b. Reslân b. Naşir b. Şihâbi’d-Din b. ‘Abdu’l-Ḥâlik b. Muḥammed b. Musâfir el-Kinânî el-Bulḳîni’dir. (Celâluddîn es-Suyûfî, *el-Muncem fi’l-Mu’cem*, (thk. İbrâhîm Bâcis ‘Abdu’l-Mecîd), Dâru İbn Ḥazm, Beyrut, 1995, s. 126.)

¹⁰ Tam ismi: Yahyâ b. Muḥammed b. Muḥammed b. Muḥammed b. Maḥlûf b. ‘Abdisselâm eş-Şeref Ebû Zekerriyyâ b. Sa’diddîn b. el-Ḳuṭub b. el-Cemâl b. eş-Şihâb el-Munâvî el-Kâhirî eş-Şâfi’i’dir. (‘Abdurrahmân es-Seḥâvî, *age.*, X, 254.)

Hacer el-‘Askalânî¹¹ (ö. 876/1472), Emînuddîn el-Aksarâyî¹² (ö. 880/1475)’dir.

Suyûtî, İslâmî ilimlerin hemen hemen bütün dallarında pek çok eserler kaleme almıştır. *Husnu’l-Muhâdara* isimli telifinde, “*Tefsir, Hadîs, Fıkâh, Nahiv, Me’ânî, Beyân ve Bedi’ olmak üzere yedi ilimde derinleşmekle rızıklandım.*” diyerek bu alanlardaki yetkinliğini dile getirmektedir¹³. Eserlerinin sayısı hakkında, *Husnu’l-Muhâdara* isimli telifinde üç yüz eserin olduğunu aktarırken, *et-Tehaddus bi Ni’metillâh* isimli eserinde ise dört yüz otuz üç telifini okuyucusuna sunmaktadır. Carl Brockelmann, Suyûtî’nin üç yüz on altı eser kaleme aldığını, İyâd Hâlid et-Tabbâ’ ise bin yüz doksan dört eseri olduğunu belirtmektedir¹⁴.

Mustafa Şek’a *Celâleddîn es-Suyûtî Mesîratuhu’l-İlmiyye ve Mebâhisuhu’l-Luğaviyye* adlı eserinde Carl Brockelmann’ın, Suyûtî’nin eserlerinin dört yüz kırk bir adet olduğunu söylediğini öne sürmektedir. Fakat biz Carl Brockelmann *Geschichte der Arabischen Litteratur* adlı eserini incelediğimizde Mustafa Şek’a’nın hata ettiğini Brockelmann’ın Suyûtî’ye ait üç yüz on altı eser olduğunu söylediğini tespit ettik¹⁵.

2-Arap Gramerinde İstişâd

İstişâd lafzı “شهد” kelimesinden türemiş olup “استعمال” bâbından mastardır. Sözlükte istişâd kelimesi, “şahit olmayı istemek, birinin şahit olmasını istemek, şahit

olarak getirmek veya şahit olarak göstermek” anlamlarına gelmektedir¹⁶.

İstilah olarak istişâd, “*Anlamı kapalı olan bir ifadenin kullanımının doğru olduğunu ispat etmek için doğruluğu kesin olan bir ifade ile delillendirilmesidir.*” şeklinde tanımlanmaktadır. Mesela bir nahiv âliminin veya bir gramer ekolünün iddia ettikleri kuralı âyet, hadîs, güvenilir şiir veya nesir ile desteklemesi, delillendirmesi istişâda örnek olarak gösterilebilir. Şâhid lafzı ise, “*Belirlenen kuralın ispatlanması için Kuran-ı Kerîm, Hadîs, güvenilir şiir veya nesirden delil olarak getirilen ifadelerin ismidir.*”¹⁷ diye ifade edilir.

2.1. İstişâdda Kullanılan Kaynaklar

2.1.1. Kurân-ı Kerîm

Kuran-ı Kerîm, güvenilirliği üzerine tartışamayacağımız biz Müslümanlara gönderilmiş kutsal kitabımızdır. Harflerinde ve hareketlerinde herhangi bir hata bulunmaz ve bu özelliğini her zaman korur. Bu özelliklerinden dolayı nahiv ilminde istişâdda kullanılan kaynaklar arasında birinci sırada yer almaktadır. Kurân-ı Kerîm kıyâs ile delil getirilen meselelerde en güvenilir kaynaktır¹⁸. Kurân-ı Kerîm, sözlerin en fasîhi ve en belîği olması hasebiyle, kıraati mütevatir olsun, şâz olsun, âhâd olsun bütün âyetleriyle istişâd etmek caizdir¹⁹.

¹¹ Tam ismi: Ahmed b. İbrâhîm b. Naşrillâh b. Ahmed b. Muḥammed b. Ebî’l-Feth b. Hâşim b. İsmâil b. Naşrillâh b. Ahmed el-Kinânî el-‘Askalânî’dir. (Celâluddîn es-Suyûtî, *el-Muncem fi’l-Mu’cem*, s. 46.)

¹² Tam ismi: Yahyâ b. Muḥammed b. İbrâhîm b. Ahmed Emînuddîn İbn eş-Şeyḥ Şemsiddîn el-Aksarâyî el-Hânefî’dir. (Celâluddîn es-Suyûtî, *el-Muncem fi’l-Mu’cem*, s. 238.)

¹³ Celâluddîn es-Suyûtî, *Husnu’l-Muhâdara fî Târîhi Mısır ve’l-Kahire*, I, 338.

¹⁴ Celâluddîn es-Suyûtî, *Husnu’l-Muhâdara fî Târîhi Mısır ve’l-Kahire*, I, 338; Celâluddîn es-Suyûtî, *et-Tehaddus bi Ni’metillâh*, s. 105-136; Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, Amelang Verlag, Leipzig, 1909, s. 200-201; İyâd Hâlid et-Tabbâ’, *age.*, s. 314-405.

¹⁵ Carl Brockelmann, *age.*, s. 200-201; Mustafa Şek’a *Celâluddîn es-Suyûtî Mesîratuhu’l-İlmiyye ve Mebâhisuhu’l-Luğaviyye*, Dâru’l-Mısıriyye el-Benâniyye, Kahire, 1994, s. 143.

¹⁶Muḥammed b. ‘Abdirrezzâk el-Murteḏâ ez-Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs min Cevâhiri’l-Kâmûs*, (thk. ‘Abdulazîz Tertar), Matba’atu Hükûmeti’l-Kuveyt, Kuveyt, 1994, VIII, 253.

¹⁷Muḥammed Semîr Necîb el-Lubdî, *Mu’cemu Muştalâhâti’n-Nahviyye ve’ş-Şarfiyye*, Muessesetu’r-Risâle, Beyrut, 1985, s. 119; Muḥammed ‘alâ b. Ali b. Muḥammed et-Tehânevî, *Keşşâfu’l-İştihâti’l-Funûn ve’l-Ulûm*, (thk. Ahmed Hasan Beces), Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, 1999, 1002; İsmail Durmuş, “İstişâd”, *DİA.*, İstanbul, 2009, XXIII, 396-398.

¹⁸M. Reşit Özbalkıç, *Kur’ân ve Hadîs’in Arap Gramerindeki Rolü*, Yeni Akademi Yay., İzmir, 2006, s. 65.

¹⁹Celâluddîn es-Suyûtî, *el-İktirâh fî ‘İlmi’ Usûli’n-Nahv*, Dâru’l-M’arife el-Câmi’iyye, İskenderiye, 2006, s. 15; ‘Abdu’l-kâdir b. ‘Umer el-Bağdâdî, *Hizânetu’l-Edeb ve Lubbu Lubâbi Lisâni’l-Arab*, Mektebetu’l-Hâncî, Kahire, 1997, I, 9; Tafsîlatlı bilgi için bkz.; Muhammed Mahmut Olçun, *agt.*, s.39-40.

2.1.2. Hadîs-i Şerif

Kuran-ı Kerîm'in peyder pey nuzulünden sonra onu açıklayan Resûlullah (sav.)'nin sözlerinden daha belîği, lafızca daha doğrusu ve anlamca daha kuvvetlisi bulunmamaktadır. Nitekim nahivcilerin, Hz. Peygamber (sav.)'in Arapların en fasih konuşan kişisi olduğu hakkında ittifakları vardır²⁰. Buna rağmen dil âlimleri arasında hadîslerle istişhâd yapılıp yapılmayacağı konusunda ihtilaf bulunmaktadır²¹. Nitekim nahiv ilmi ile ilgili telif edilmiş olan meşhur bazı eserleri incelediğimizde istişhâd yapılırken daha çok âyetlerin ve şiiirlerin tercih edildiğini, hadîslerle istişhâdın çok daha az olduğunu tespit etmiş bulunmaktayız²².

2.1.3. Şiir

Şiir, nahiv kurallarının belirlenmesinde kullanılan istişhâdda çok önemli bir yere sahiptir. 'Abdulkâdir b. 'Umer el-Bağdâdî *Hizânetu'l-Edeb ve Lubbu Lubâbi Lisâni'l-'Arab* isimli eserinde şiirle yapılan istişhâdın önemini vurgulamak için "Kendisiyle istişhâd yapılan kelimeler iki kısımdır, onlarda: şiir ve diğerleridir."²³ şeklinde bir ifade kullanarak şiirin nahiv ilminin kurallarının belirlenmesinde ne derece önemli bir kaynak olduğunu belirtmeye çalışmıştır. Arap kelamının önemli bir bölümünü oluşturan şiirlerin hangilerinin delil kabul edilip, hangilerinin delil kabul edilmediği ve âlimlerin şairleri ayırmış olduğu tabakalar hakkındaki bilgilerden, bu konularla alakalı olarak telif edilen eserlerde teferruatlı bir şekilde bahsedilmiştir. Bu konu ile ilgili tafsilatlı bilgi sahibi olmak isteyen araştırmacılar işaret ettiğimiz kaynaklardan istifade edebilirler²⁴.

²⁰Saîd el-'Afgânî, *fi 'Usûli'n-Nahv*, el-Mektebetu'l-İslâmî, Beyrut, 1987, s. 46-47.

²¹Saîd el-'Afgânî, *age.*, s. 47.

²²Celâluddîn es-Suyûtî, *el-Behcetü'l-Merđiyye 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*; Cemâluddîn 'Abdullah b. Yusuf b. Hişâm el-Ensârî, *Şerhu Katri'n-Nedâ ve Bellu's-Şadê*, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut, 2004; Ebû Bişr 'Amr b. Osman b. Kanber Sibeveyh, *el-Kitâb*, Mektebetu'l-Hâncî, Kahire, 1988; İbn Hâcib, *Kâfiyye*, Mektebetu'l-Buşrâ, Kırâtsî-Pakistan, 2011; Tafsilatlı bilgi için bkz.; Muhammed Mahmut Olçun, *agt*, s.40-41.

²³'Abdulkâdir b. 'Umer el-Bağdâdî, *age.*, I, 5.

²⁴Saîd el-'Afgânî, *age.*, s. 6-76; Celâluddîn es-Suyûtî, *el-İktirâh fi 'İlmi 'Usûli'n-Nahv*, s. 100-108; 'Abdulkâdir b. 'Umer el-Bağdâdî, *age.*, I, 5-40, Tafsilatlı bilgi için bkz.; Muhammed Mahmut Olçun, *agt*, s.42-42.

2.1.4. Nesir

Arap kaynaklarının şiirden sonra gelen önemli edebi metinleri olarak temayüz eden nesirler, istişhâdda kullanılan bir diğer kaynak türüdür. Ancak nesirlerle şâhid göstermek dil âlimleri tarafından Kuran-ı Kerîm, hadîs-i şerîf veya şiirlerle şâhid göstermek kadar yaygın bir biçimde kullanılmamaktadır²⁵.

3- Suyûtî'nin el-Behcetü'l-Merđiyye 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik Adlı Eserindeki İstişhâd Metodu

es-Suyûtî'nin nahiv ilmine dair kaleme almış olduğu eserleri arasında yer alan *el-Behcetü'l-Merđiyye 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik* isimli telifi, İbn Mâlik'in (ö. 672/1274) meşhur manzûmesi *Elfiyye* hakkında kaleme almış olduğu bir şerhtir. Suyûtî, bu eserinde *Elfiyye*'nin beytlerini izah ederek Arap gramer ilminin kurallarını konularına göre sırasıyla şerh etmektedir.

Suyûtî, ilk başta İbn Âkil'in *el-Elfiyye* şerhi üzerine *es-Seyfu's-Sakîl alâ Şerhi İbn 'Âkil* ismiyle bir eser telif etmiştir. Daha sonra bu çalışması üzerinde yoğunlaşarak üzerine eklemeler yapmak suretiyle *el-Behcetü'l-Merđiyye 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik* isimli bu eserini kaleme almıştır²⁶.

Müellifin, *Elfiyye*'yi şerh ettiği bu telifinde Nahiv kurallarını ele alırken âyet, hadîs ve Arap şiirinden şahitler sunduğu ancak nesir türünden şahit sunmadığı görülmektedir. Yazar, Arap şiirinden şahitler sunarken şairler arasında herhangi bir ayırım yapmaksızın cahiliye, muhadram ve İslâmî dönem şairlerinin şiirlerinden şahitler sunduğu görülmektedir. Müellif aynı zamanda şiirlerin konuları arasında da herhangi bir ayırımda bulunmaksızın hem dîni içerikli hemde gazel, mersiye, medhiyye, hicviye, tabiat vb. konular ihtiva eden edebî türde şiirlerle de istişhâdda bulunmuştur. Suyûtî, ele almış olduğu konularda Basra ve Kûfe gramer ekollerinin ihtilafları var ise her iki tarafın görüşlerini tek tek sunmuş ve ekollerin göstermiş oldukları şahitleri tafsilatlı bir biçimde izah etmiştir. Bazı konularda her iki ekolde aynı şahidi

²⁵Saîd el-'Afgânî, *age.*, s. 59-60.

²⁶Yusuf Serkis, *Mu'cemu'l-Matbû'atu'l-'Arabîyye ve'l-Mu'arrabe*, Mektebetu's-Sekâfeti'd-Diniyye, Kahire, ty., II, 1076.

sunmuş ise tek şahit üzerinden iki ekolün görüşlerini izah etmiştir. Gramer ekollerinin görüşlerinde ittifak var ise bu ayrıca belirtilmemiş olup direkt olarak kural anlatılıp izah edilmiştir.

3.1. Şâhid Gösterilen Âyetlere Örnekler

İstishâd Edilen Örnek Âyet - 1:

مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْفَدَ نَارًا

“Onların durumu, (geceleyin) ateş yakan kimsenin durumuna benzer.”²⁷

Müfred müzekker için kullanılan “الَّذِي” ism-i mevsulü bazen cemi manasında kullanılabilir²⁸. Bu âyette geçen “الَّذِي” ism-i mevsulü sılası itibarıyla her ne kadar müfred manasında gibi gözükse de cemi manasındadır. “الَّذِي”nin burada cemi manasında olmasının iki yönü vardır. Birincisi, buradaki “الَّذِي” ism-i mevsulü “من” ve “ما” gibi cins için kullanılmıştır, böyle kullanılmasından dolayı kendisine dönen zamir bazen müfred bazen de cemi olabilir. Buradaki “الَّذِي”nin sıra cümlesinde bulunan aid zamir “مَثَلُهُمْ”daki cemi zamirine döner. İkinci yön ise, burada “الَّذِي” ile “الَّذِينَ” kastedilmiş fakat sıra cümlesinde sözün uzayacağından dolayı “ن” hazfedilmiştir²⁹.

İstishâd Edilen Örnek Âyet - 2:

قَالَ أَتُونِي أَفْرَعُ عَلَيْهِ قِطْرًا

““Bana erimiş bakır getirin, bunun üzerine boşaltayım” dedi.”³⁰

Âyette geçen “أَتُونِي” ve “أَفْرَعُ” fiillerinin ikisinde kendilerinden sonra gelen “قِطْرًا” ma‘mul olarak almak istemektedirler. “أَتُونِي” fiili “قِطْرًا” ikinci mefûlü olarak, “أَفْرَعُ” fiili ise birinci mefûlü olarak almak istemektedir. Basra gramer ekolüne göre, ma‘mule daha yakın olmasından dolayı ikinci âmil amel etmeye daha layıktır. Kûfe gramer ekolüne göre ise, birinci âmil önce geçtiği için

²⁷Bakara: 17.

²⁸Celâluddîn es-Suyûtî, *el-Behcetü'l-Merdiyye 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, I, 64.

²⁹Ebû'l-Bekâ' 'Abdullâh b. el-Huseyn b. 'Abdillâh el-'Abkerî, *İmlâu' mâ Menne bihi'r-Ramânu min Vucûhi'l-İ'râbi ve'l-Kırâeti fi Cemî'i'l-Kurân*, I, 20.

³⁰Kehf: 96.

hak sahibidir ve ma‘mulü almaya daha layıktır³¹.

3.2. Şâhid Gösterilen Hadîslere Örnekler

İstishâd Edilen Örnek Hadîs - 1:

مَنْ تَوَضَّأَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ فَيَبَا وَيَعْمَتُ

“Cuma günü abdest alan kimse güzel bir sünnet işlemiştir.”

Fiillerin alametlerinden bir tanesi kendilerine zamirlerin bitişmesidir. Fakat fiiller kendi içlerinde mutesarrıf (çekimli) ve gayrı mutesarrıf veya câmid (çekimsiz, donuk) olmak üzere iki kısma ayrılırlar. Hadîs-i şerifte geçen “يَعْمَتُ” kelimesi gayrı mutesarrıf bir fiildir ve kendisine müenneslik “ت”si bitişmiştir. Şahit gösterilen bu hadîs-i şerîf muttasıl zamirlerin sadece düzenli olarak gelen mutesarrıf fiillere değil aynı zamanda gayrı mutesarrıf olarak gelen fiillere de bitişebildiğinin delilidir³².

İstishâd Edilen Örnek Hadîs - 2:

إِنْ يَكُنْهُ فَلَنْ تُسَلِّطَ عَلَيْهِ وَإِنْ لَا يَكُنْهُ فَلَا خَيْرَ لَكَ فِي قَتْلِهِ

“Eğer o (deccâl) ise ona musallat olamazsın, eğer o değilse onu öldürmekte senin için bir hayır yoktur.”

Zamiri muttasıl (bitişik zamir) veya zamiri munfasıldan (ayrık zamir) herhangi birisini kullanmanın mümkün olduğu yerlerde zamiri muttasılı tercih etmek daha güzeldir. Çünkü zamirlerde asıl sözü kısaltmaktır. Zamiri munfasıl kullanıldığı zaman söz daha fazla uzatılmış olur. Hadîs-i şerifte zikredilen “إِنْ يَكُنْهُ” ve “إِنْ لَا يَكُنْهُ”daki “ه” zamirlerinin yerine “إِيَّاهُ” zamirinin kullanılması da uygundur. Fakat hadîs-i şerifte sözü kısaltmak için muttasıl olan “ه” zamiri tercih edilmiştir³³.

3.3. Şâhid Gösterilen Şiirlere Örnekler

İstishâd Edilen Örnek Şiir - 1:

³¹ Celâluddîn es-Suyûtî, *el-Behcetü'l-Merdiyye 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, I, 191.

³² Celâluddîn es-Suyûtî, *el-Behcetü'l-Merdiyye 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, I, 13.

³³ Celâluddîn es-Suyûtî, *el-Behcetü'l-Merdiyye 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, I, 47.

SONUÇ

إِنَّ أَبَاهَا وَأَبَا أَبَاهَا * قَدْ بَلَغَا فِي الْمَجْدِ غَايَتَهَا

“Leyla'nın babası ve onun babasının babası, yücelikte son dereceye ulaştılar.”

Esmâu hamse (beş isim) normal şartlarda ref halinde “و”, nasb halinde “ا”, cer halinde “ي” ile irab edilirken “أَبٌ، أَحٌ ve حَمٌ” kelimeleri bazen ref, nasb ve cer hallerinde mutlak olarak “ا” ile okunabilirler. Şiirde geçen birinci ve ikinci “أَبٌ” lafızları nasb halinde, üçüncü “أَبٌ” lafzı ise ikinci “أَبٌ” lafzına izafetten dolayı cer halinde olmasına rağmen hepsi “ا” ile gelmişlerdir. Bu durumda her üç kelimenin irabı da takdiri irabıdır³⁴. İstişhâd edilen şiir “أَبٌ، أَحٌ ve حَمٌ” kelimelerinin mutlak olarak “ا” ile okunabildiklerinin delilidir.

İstişhâd Edilen Örnek Şiir - 2:

لا طيبَ لِغَيْشٍ مَا دَامَتْ مُنْعَسَةً * لَدَائِهِ
بِإِكْرَارِ الْمَوْتِ وَالْهَرَمِ

“Ölümü ve yaşlılığı hatırlamakla üzüntülü olunduğu müddetçe yaşamın bir tadı, güzelliği yoktur.”

“كان” ve kardeşleri, mübteda ve haberin başına gelerek onların merfu olan hükümlerini ortadan kaldırır ve mübtedayı ismi olarak refalar, haberi ise haberi olarak nasbeler³⁵. “كان” ve kardeşleri ve bu fiillerin mazi, muzari ve emir gibi türevlerinin haberlerinin, isimlerinin önüne takdimi caizdir. Fakat İbn M‘ut, bu grubun içerisinde olan “ما”nin haberinin, isminin önüne geçmesinin caiz olmadığını söylemiştir. Bu şiir onun bu iddiasını reddetmek için istişhâd edilmiştir. Şiirde geçen “ما دامت” fiilinin ismi “لَدَائِهِ”dur. Haberi ise isminin önüne takdim edilen “مُنْعَسَةً” kelimesidir³⁶. Şiirde görüldüğü gibi “ما دامت” fiilinin haberi isminin önüne takdim edilmesine rağmen fiil “كان” ve kardeşlerinin amelini işlemiş ve ismini ref haberini nasbelemiştir.

³⁴ Celâluddîn es-Suyûtî, *el-Behcetü'l-Merđiyye 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, I, 28.

³⁵ Celâluddîn es-Suyûtî, *el-Behcetü'l-Merđiyye 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, I, 97.

³⁶ Celâluddîn es-Suyûtî, *el-Behcetü'l-Merđiyye 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, I, 99.

911/1505 senesinde vefat etmiş ve Arap dili ile ilgili pek çok eser vermiş bir şahsiyet olan Celâluddîn ‘Abdurrahmân es-Suyûtî, gramer ekolleri arasındaki ihtilafı olan meselelerde genel olarak Basra gramer ekolünün görüşlerini kabul etse de zaman zaman Kûfe gramer ekolünün görüşlerine tutunduğu da görülmüştür. Müellif genel olarak Basra gramer ekolünün görüşlerine tutunmasına rağmen ihtilafı olan meselelerde objektif olmuş ve Kûfe gramer ekolünün görüşlerini de sunmuştur.

Nahiv ilmi adı altında çalışmalar başladıktan sonra dil âlimleri tarafından âyet, hadîs, şiir ve nesir gibi kaynaklardan deliller sunularak Arap dili gramer kuralları belirlenmeye başlamıştır. Gramer ekolleri, delil olabilen kaynaklar arasında en kuvvetli kaynak olarak âyetleri kabul etmişlerdir. Basra ve Kûfe gibi değişik gramer ekollerine mensup olan âlimler kendi aralarında bazı konularda ittifak etmişler, bazı konularda ise ihtilafa düşmüşlerdir.

es-Suyûtî'nin, İbn Mâlik'in *Elfiyye'sine* şerh olarak yazdığı *el-Behcetü'l-Merđiyye 'alâ Elfiyyeti b. Mâlik* isimli eseri nahiv ilmi üzerine kaleme alınmış kapsamlı bir eserdir. Müellif bu eserinde hemen hemen bütün nahiv konuları hakkında âyet, hadîs ve şiirlerle istişhâdda bulunmuş ve istişhâdda bulunduğu gramer kuralını detaylı bir biçimde izah ederek okuyucunun konuyu doğru bir biçimde anlamasına olanak sağlamıştır. Çalışmanın neticesinde müellifin eserde istişhâd kaynaklarından olan nesir türü ile şahit getirmediği saptanmıştır.

KAYNAKÇA

- [1] ‘ABDULLÂH, ‘Abdulğani, *Mu‘cemu'l-Muerrihîn el-Muslimîn hattâ'l-Karni's-Şânî 'Aşera el-Hicrî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1991.*
- [2] BROCKELMANN, Carl, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, Amelang Verlag, Leipzig, 1909.
- [3] DURMUŞ, İsmâil, “İstişhâd”, *DİA.*, İstanbul, 2009, XXIII.
- [4] el-‘ABKERÎ, Ebû'l-Beğâ’ ‘Abdullâh b. el-Huseyn b. ‘Abdillâh, *İmlâu' mâ*

- Menne bihi'r-Rahmânu min Vucûhi'l-Î'râbi ve'l-Kirâeti fi Cemî'i'l-Ķur'ân*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1979.
- [5] el-AFGÂNÎ, Saîd, *fi 'Usûli'n-Nahv*, el-Mektebetu'l-İslâmî, Beyrut, 1987.
- [6] el-BAGDÂDÎ, 'Abdulĳâdir b. 'Umer, *Hizânetu'l-Edeb ve Lubbu Lubâbi Lisâni'l-'Arab*, Mektebetu'l-Ĥancî, Kahire, 1997.
- [7] el-ENSÂRÎ, Cemâluddîn 'Abdu'llâh b. Yusuf b. Hişâm, *Şerhu Ķatri'n-Nedâ ve Belli's-Şadê*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2004.
- [8] el-LUBDÎ, Muĳammed Semîr Necib, *Mu'cemu Muştalahâti'n-Nahviyye ve's-Şarfiyye*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1985.
- [9] es-SEĤÂVÎ, 'Abdurrahmân, *ed-Dav'u'l-Lâmi' li Ehli'l-Ķarni't-Tâsi'*, Dâru'l-Cil, Beyrut, ty..
- [10] es-SUYÛTÎ, Celâluddîn 'Abdurrahmân, *Buĳyetu'l-Vu'ât fi Tabakâti'l-Luĳaviyyîn ve'n-Nuhât*, el-Mektebetu'l-'Asriyye, Lübnan, 1964.
- [11] _____, *el-Behcetü'l-Merĳiyye 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, (tlk. Mustafa el-Ĥuseynî ed-Deştî), Mektebetu's-Şahâbe, Dimeşk, 2005.
- [12] _____, *el-İktirâh fi 'İlmi 'Usûli'n-Nahv*, Dâru'l-M'arife el-Câmi'iyye, İskenderiye, 2006.
- [13] _____, *Husnu'l-Muĳâdara fi Târîhi Mısr ve'l-Ķâhire*, (tlk. Muhammed Ebû'l-Faĳl İbrahim), Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabiyye, Kahire, 1967.
- [14] _____, *Târîhu'l-Ĥulefâ'*, Dâru İbn Ĥazm, Beyrut, 2003.
- [15] _____, *et-Teĳaddus bi Ni'metillâh*, (thk. Elizabeth Sartain), el-Matba'atu'l-'Arabiyyetu'l-Ĥadişe, Kahire, 1975.
- [16] et-ṬABBÂ', İyâd Ĥâlid, *el-İmâmu'l-Ĥâfiz Celâluddîn es-Suyûfi M'alemetu'l-'Ulûmi'l-İslâmiyye*, Dâru'l-Ķalem, Dimeşk, 1996.
- [17] et-TEĤÂNEVÎ, Muĳammed 'Alâ b. Ali b. Muĳammed, *Keşşâfu Iştîlâhâti'l-Funûn ve'l-'Ulûm*, (thk. Aĳmed Ĥasen Beces), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1999.
- [18] ez-ZEBÎDÎ, Muĳammed b. Muĳammed b. 'Abdirrezzâk el-Murteĳâ el-Ĥuseynî, *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Ķâmûs*, (thk. 'Abdu'l-'Azîz Tertar), Matba'atu Ĥukûmeti'l-Kuveyt, Kuveyt, 1994.
- [19] ez-ZİRİKÎ, Ĥayruddîn, *el-'Alâm Ķâmûsu Teracim li Eşheri'r-Ricâli ve'n-Nisâ'i mine'l-'Arab ve'l-Must'aribîn ve'l-Musteşrikîn*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 2002.
- [20] ĤAMMÛDE, Tâhir Suleymân, *Celâluddîn es-Suyûfi ve 'Asruhu ve Ĥayâtuhu*, el-Mektebetu'l-İslâmî, Beyrut, 1989.
- [21] İBN ĤÂCİB, *Ķâfiye*, Mektebetu'l-Buşrâ, Ķırâştî-Pakistân, 2011.
- [22] İBNU'L-'İMÂD, Şihâbuddîn Ebû'l-Felâh, *Şezerâtu'z-Zehab fi Aĳbâri men Zeheb*, Dâru İbni Keşîr, Beyrut, 1993.
- [23] KEĤĤÂLE, 'Umer Rıza, *Mu'cemu'l-Müellifîn Terâcimu Muşannifi'l-Kutubi'l-'Arabiyye*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1993.
- [24] LEĤĤÂM, Bedi' es-Seyyid, *el-İmâmu'l-Ĥâfiz Celâluddîn es-Suyûfi ve Cuĳûduhu fi'l-Ĥadiş ve 'Ulûmihi*, Dâru Kuteybe, Dimeşk, 1994.
- [25] MEĶREM, 'Abdu'l-'Âl Sâlim, *Celâluddîn es-Suyûfi ve Eşeruhu fi'd-Dirâsâti'l-Luĳaviyye*, Muessesetu'r-Risale, Beyrut, 1989.
- [26] OLÇUN, Muhammed Mahmut, *Suyûfi'nin el-Behcetü'l-Merĳiyye Adlı Eserinde İstîşâd Ettiĳi Âyetler*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2017.
- [27] ÖZBALIKÇI, Mehmet Reşit, *Kur'ân ve Ĥadiş'in Arap Gramerindeki Rolü*, Yeni Akademi Yay., İzmir, 2006.
- [28] SARTAIN, Elizabeth, *Celâleddîn Suyûfi Hayatı ve Eserleri*, Çev.: Hasan Nureddin, Gelenek Yayıncılık, İstanbul, 2002.
- [29] SERĶİS, Yusuf, *Mu'cemu'l-Matbû'âtu'l-'Arabiyye ve'l-Mu'arrabe*, Mektebetu's-Şekâfeti'd-Dîniyye, Kahire, ty..

- [30] SÎBEVEYH, Ebû Bişr ‘Amr b. Osman b. Kānber, *el-Kitāb*, Mektebetu’l-Ḥancî, Kahire, 1988.
- [31] ŞEK‘A, Mustafa, *Celāluddîn es-Suyûṭî Mesîratuhu’l-‘İlmiyye ve Mebâhisuhu’l-Luġaviyye*, Dâru’l-Mısriyye el-Benâniyye, Kahire, 1994.

İmam Nevevî'nin “Kırk Hadis” Adlı Eserinde Değerler Eğitimi

Ayşegül Köstü

Yüksek Lisans, Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi Anabilim Dalı, Kilis
aysegul.kostu@hotmail.com

Geliş Tarihi: 05-07-2019 Kabul Tarihi: 29-08-2019

Öz

İnsan sosyal bir varlıktır, tek başına yaşaması düşünülemez. Beraber yaşamlarda, ortak yaşam kuralları olarak anılan ve her toplumda kendine yer bulan, bazen evrensel, bazen de halkın din ve kültürüne bağlı olarak meydana gelen ilke ve kurallara değer adı verilmektedir. İslam dininde değerler, genel olarak ahlâkî değer olarak nitelendirilmekte olup, kaynağı ayet ve hadislerdeki emir ve yasaklara dayanmaktadır. Ana ilke ve kuralları oluşturan Hz. Peygamber'in hadisleri, ahlâk alanında da kaynaklık teşkil etmiştir. İmam Nevevî'nin Kırk Hadis seçkisi, aynı zamanda birçok ahlâkî değeri ihtiva etmesi açısından dikkat çekici bir eserdir. Bu çalışmada, İmam Nevevî'nin Kırk Hadis adlı eserindeki hadisler, değerler eğitimi açısından ele alınmış ve sıralanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hz. Peygamber, Hadis, Değerler Eğitimi, Nevevî, Kırk Hadis

Values Education in Imam Nevevî's “Forty Hadith”

Ayşegül Köstü

Postgraduate, Kilis 7 December University, Institute of Social Sciences, Department of Religious Culture and Moral Education, Kilis, Turkey
aysegul.kostu@hotmail.com

Arrival date: 05-07-2019 Acceptance date: 29-08-2019

Abstract

Humans are social creatures; it is not possible to imagine them living alone. Living together, the principles and rules that emerge sometimes as dependent on the culture and religion of the people, and sometimes as universal principles in every society are called as “values” and are also named as “living-together rules”. Values in Islam are generally defined as moral values and are based on the orders and prohibitions mentioned in the Verses of the Quran and Hadiths. The Hadiths that constitute the main principles and rules are also the sources in the morality field. The Forty Hadiths Compilation of Imam Nevevî is an interesting work in that it includes many moral values. In this study, the hadiths in Imam Nawawi's Forty Hadiths are discussed and listed in terms of values education.

Keywords: The Prophet Muhammad, Hadith, Values Education, Nevevî, Forty Hadiths

1. GİRİŞ

İnsan; düşünen bir varlıktır. Bununla birlikte, duyguları olan, bunları paylaşarak hayatta kalan ve birlikte yaşadığı toplulukla ortak değerleri bulunan bir bireydir.¹

Geçen yüzyılla birlikte içinde bulunduğumuz çağ, değerler açısından değişimin yaşandığı bir çağ olmuştur.² Çeşitli bilim dalları bu değişen değer kavramının gerçekliğini ve gerekliliğini sorgulamaya başlamış, sosyal bilimlerden sosyoloji, psikoloji, ilahiyat ve felsefe kendi alanına uygun şekilde “değerleri” ele almıştır.³ Bunlardan ilahiyatçı bilim adamları değerlerin, dinî ve ahlâkî boyutunu inceleyerek, bunların, topluma kazandırılması gerekli birer davranış olduğu kanaatine varmıştır.⁴

Güzel ahlâkî tamamlamak üzere gönderilmiş⁵ olan Hz. Peygamber (s.a.v.)’in her sözünde dinî ve ahlâkî değerlerin bulunduğunu görmekte ve hayatımızda yön verici olarak kullanılmaktadır. Hz. Peygamberin vefatıyla birlikte İslâm âlimleri hadislerin içerisinden dinin temel esaslarını ve İslâm ahlâkını oluşturan bazı hadisleri derleyip insanlığın hizmetine sunmuşlardır. İşte bunlardan biri olan Nevevî’nin el-Erba’üne’n-Neveviyye adlı eseri, güncelliğini koruyan, bireylerin değerleri öğrenmesini amaçlayan, din ve ahlak eğitimi açısından önem arzeden hadislerden oluşmaktadır. Bu çalışmada Nevevî’nin eseri için seçtiği hadislerin, hangi ahlâkî değerleri içerdiği tespit edilerek, birey ve toplum açısından önemine değinilecektir.

¹ Akbaba-Altun, Sadegül, “Eğitim Yönetimi ve Değerler”, *DEM Dergi*, 2003, Yıl 1, Sayı 1, s. 7-17, s. 8.

² Kenan, Seyfi “Modern Eğitimde Değer Arayışları”, *DEM Dergi*, Değerler Eğitim Merkezi Yayınları, Yıl 1, Sayı 1, 2007, s. 28-33, s. 28.

³ Oktay, Hüseyin Tuğrul, *Televizyon Dizilerinin Toplumun Milli ve Manevi Değerleri Açısından Değerlendirilmesi (Aşk-ı Memnû Dizisi Örneği)*, T.C. Radyo ve Televizyon Üst Kurulu, (Yayımlanmamış Uzmanlık Tezi), Ankara, Kasım, 2011, s. 5.

⁴ Oktay, Ayşe Sıdika, “Ahlâkî Değerler ve Bunların Global Ahlâka Etkileri” *Değerler ve Eğitimi Uluslararası Sempozyumu (26- 28 Kasım 2004)*, Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, İstanbul, 2007, s. 131-143, s. 137.

⁵ İmam Malik, *Muvatta*, Hüsnü’l Hulk, 8; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 403. (Malik, Mâlik b. Enes, *Muvatta*, (I-II), (thk. M. Fuâd Abdülbâkî), Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.)

1.1. İmam Nevevî’nin Hayatı ve Eserleri

Hadis âlimi ve fakih olan Nevevî, 631 yılında (1234) Suriye’nin güneyinde yer alan Havran bölgesindeki Nevâ köyünde doğmuştur. Doğduğu yere nispetle Nevevî denmiştir. Şâfiî âlimlerinin büyüklerinden olan İmam Nevevî’nin tam adı Ebû Zekeriyya Yahya b. Şeref b. Mürî en-Nevevî’dir. Lakabı dinî ihya eden anlamında “*Muhyiddin*”, künyesi ise evlenmediği halde “*Ebû Zekeriyya*”dır.⁶

Nevevî, küçük yaşta Kur’ân’ı ezberleyerek, zamanın ünlü hadis ve fıkıh âlimlerinden ilim tahsil etmiştir. Yine çeşitli medreselerde hocalık yaparak, eserler vermeye başlamış, önemli alimlerin yetişmesini sağlamıştır. Nevevî, hadis, fıkıh, Kur’ân ve dil alanlarında çok sayıda eser telif etmiş âlimlerden biridir. Nevevî’nin hadis ilminde telif ettiği eserler arasında, İslâm ahlâk ve adabını öğretmek amacıyla hazırladığı hadis seçkisi mahiyetinde Riyâzu’s-sâlihîn isimli eseri vardır. Yine Müslim’in Sahîh’ini şerh etmek amacıyla el-Minhâc, hadislerdeki dua ve zikirlerin yer aldığı ise el-Ezkâr, usul-i hadisle ilgili olarak İrşâdu tullâbi’l-hakâik adlı eserlerini yazmıştır. Nevevî’nin hadis alanında ve kırk hadis edebiyatında en meşhur eseri ise el-Erba’üne’n-Neveviyye adlı eseridir. Nevevî 676/1277 yılında yine doğduğu yer olan Nevâ köyünde vefat etmiştir.⁷

1.2. İmam Nevevî’nin “Kırk Hadis” Adlı Eseri

Nevevî’nin “Kırk Hadis” (el-Erbe’üne’n-Neveviyye) adlı eseri hakkında bilgi vermeden önce, İslâm kültüründe kırk hadis geleneğinden bahsetmek faydalı olacaktır. Nitekim Nevevî de bu geleneğe uyarak eserini meydana getirmiştir.

İslâm kültüründe kırk hadis geleneği ilk olarak h. II. asrın son yarısında ortaya çıkmış ve bu geleneğe uyarak günümüze kadar pek çok hadis derlemesi yapılmıştır.⁸ Bu gelenek ise

⁶ Kandemir, M. Yaşar, “Nevevî” *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 2007, s. 45-49, XXXIII, 45.

⁷ Kandemir, “Nevevî” *DİA*, XXXIII, 46-49.

⁸ Karahan, Abdulkadir, “Hadis-i Erbaîn Nev’inin Doğuşu ve Âmilleri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul, 1952, Sayı 1, s. 75-82. s. 78; İlk kırk hadislerin yazılması ve kırk hadis edebiyatı hakkında geniş bilgi için bkz. Kandemir,

kırk hadis ezberlemenin faziletiyle ilgili Hz. Peygamber'e nispet edilen bir hadisten kaynaklanmaktadır. Bazı rivâyet farklılıklarına rağmen hadisin metni şu şekildedir. “*Ümmetimden dinle ilgili kırk hadis ezberleyen kimseyi Allah kıyamet gününde fakih ve âlim olarak haşreder.*”⁹ Meşhur olan bu hadis metninden başka “*Ölümünden sonraya kırk hadis bırakan kimse, Cennette benim arkadaşımdır*”¹⁰ rivâyeti kırk hadis derleyicileri açısından daha açık bir işaret olarak kabul edilmiştir.¹¹ Zayıflığı hakkında ittifak edilmiş bu hadisin, özü itibarıyla dine aykırı olmaması, terhib ve terhib cinsinden olan rivâyetlerin, hadis âlimleri tarafından çok incelenmeden kaynaklarda yer alması, İslâm âleminin 40 rakamına verdiği önem erbaîn geleneğinin doğuş ve gelişimi üzerinde etkili olmuştur.¹² Bu sayede Nevevî gibi birçok hadis âlimi kırk hadis derleme çabası içine girmiş, insanlar bu eserlerle hadis öğrenmeye ve hadislerle amel etmeye teşvik edilmiştir.

Nevevî, el-Erba'üne'n-Neveviyye adlı eserini İbnu's-Salâh'ın dinin esaslarıyla ilgili yirmi altı hadisi içeren el-Ehâdisü'l-küllîye isimli eserine, on altı hadis daha eklemek suretiyle kırk iki hadisten meydana getirmiştir. Nevevî, ilave ettiği hadisleri daha çok Buharî ve Müslim'in Sahih'lerinden seçmiş, hadislerin senedlerine yer vermemiştir.¹³ Nevevî, eserinin mukaddimesinde bu çalışmayı niçin yaptığını açıklamış, “*Resûlullah'tan duyduklarını iyice öğrenip onu duymayanlara aynen nakledenlerin, Allah yüzünü ak etsin*”¹⁴ diye dua ettiği hadise dayandığını söylemiştir. Yine

eserindeki hadislerin adab, din, zühd, cihad gibi konuları içermesinin yanında, “İslâm'ın yarısı veya üçte biridir” gibi nitelemelere sahip olan dinin temel esaslarını konu alan hadislerden oluştuğunu belirtmiştir.¹⁵ Nevevî'nin bu eseri, her devirde büyük bir kabul görmüş, başta kendisi olmak üzere çok sayıda âlim tarafından şerhedilmiş ve birçok dile çevrilmiştir.¹⁶ Nevevî'nin eserinin en güzel Türkçe tercümelerinden birini Kırk Hadis adıyla Babanzâde Ahmed Naim yapmıştır. Bu tür eserlerin kırktan fazla hadis ihtiva etmesi onların el-Erba'ûn diye adlandırılmasına engel teşkil etmemiştir.¹⁷

2. DEĞER KAVRAMI VE DEĞERLER EĞİTİMİ

Değer; “*Bir şeyin önemini belirlemeye yarayan soyut ölçü, bir şeyin değdiği karşılık, kıymet paha, bir ulusun sahip olduğu, sosyal, kültürel, ekonomik ve bilimsel değerlerini kapsayan maddî ve manevî öğelerin bütünü*”¹⁸ olarak tanımlanmaktadır. Değerlerin kişiye, topluma, dine ve kültüre göre farklılık göstermesi nedeniyle hakkında çeşitli tanımlar yapılmıştır.

Değerlerin kaynağı hakkında iki temel yaklaşım vardır. Bunlardan biri insan yani toplum, diğeri ise toplum üstü aşkın varlıktır.¹⁹ Değerlerin toplumsal ve kültürel nedenlerle farklı algılanması, değer sınıflandırması alanında çok çeşitli görüşlere neden olmuştur.²⁰ Bu nedenle değerler, amaç veya araç, sürekli ya da geçici, konu veya branş olmalarına göre sınıflandırmalara tabi tutulmuşlardır.²¹

“Kırk Hadis”, *DİA*, XXV, 467-470; Karahan, Abdulkadir, “Kırk Hadis”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 2002, XXV, 470-473.

⁹ Bu ve bu husustaki hadisler için bkz. İbn Abdilberr, Yusuf b. Abdilberr en-Nemerî, *Camîu Beyâni'l-İlm ve Fadlih*, Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 1398, I, 43-44.

¹⁰ Ünal, İsmail Hakkı, “İslâm Kültüründe Kırk Hadis Geleneği”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, İstanbul, c. XXXIX, Sayı. 1, 136-146, s. 137-138. (Krş. İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî, *el-İlelu'l-Mütenahiye*, Beyrut, 1983, I, 125).

¹¹ Ünal, “İslâm Kültüründe Kırk Hadis Geleneği”, s. 138.

¹² Karahan, “Hadîs-i Erbaîn Nev'inin Doğuşu ve Âmilleri”, s. 76-81.

¹³ Kandemir, “Nevevî” *DİA*, XXXIII, 47. Kırk hadisin şerhleri ve hakkında yapılan çalışmalar için bkz. Kandemir, “Kırk Hadis”, *DİA*, XXV, 468.

¹⁴ Tirmizî, İlim, 7; Ebû Dâvûd, İlim, 10; İbn Mâce, Mukaddie, 18, Menasik, 76.

¹⁵ Nevevî, Muhyiddîn, *Kırk Hadis*, Trc. Babanzâde Ahmed Na'im, Matbaa-i Âmire, İstanbul, 1341, s. 9-10.

¹⁶ Kandemir, “Nevevî” *DİA*, XXXIII, 47.

¹⁷ Kandemir, “Kırk Hadis”, *DİA*, XXV, 468.

¹⁸ TDK, *Büyük Türkçe Sözlük*, Ankara, 2005, <http://www.tdk.gov.tr/index>.

¹⁹ Oktay, “Ahlâkî Değerler ve Bunların Global Ahlâka Etkileri”, s. 132.

²⁰ Yiğittir, Süleyman-Öcal, Âdem, “İlköğretim 6. Sınıf Öğrencilerinin Değer Yönelimleri”, *Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2010, Sayı 24, s. 407-416, s. 410.

²¹ Arslan, Şükran Fatma, *Sünen-i Ebû Davud'un Edeb Bölümünden Hareketle Hz. Peygamber'in Karakter Eğitiminde Yer Alan Ahlâkî Değerler*, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İlahiyat Ana Bilim Dalı, Din Eğitimi Bilim Dalı (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2008, s. 27.

Değerler eğitimi, günümüzde üzerinde durulan önemli konular arasında yer almaktadır. Hayat boyu devam eden değer kazanma ve kazandırma süreçlerine “değerler eğitimi” denilmektedir.²² Değerler eğitiminde amaç, çocuğun özsaygı ve özbenliğini geliştirerek, çevresine ve kendisine karşı sorumluluklarının farkına varmasını ve bunları yerine getirmesini öğretmektir.²³ Bu nedenle değerlerin öğretilmesi, nesilden nesile aktararak devamlılığının sağlanması her toplumun başta gelen hedefleri arasındadır.²⁴ Değerler eğitimi, zaman içerisinde değişim geçiren değerleri, din ve inançtan gelen kriterlere uygun hale getirerek, bireye kazandırılmasında etkin rol oynamış, kişinin yaşantı farklılıklarından ötürü oluşan sorunları azaltmada ve toplumun sağlıklı ilerlemesine katkıda bulunmuştur.²⁵

Değerler bir toplumun kimliğidir. Toplumun sosyal alışkanlıklarının ve yaşantı tüm özellikleri bu kimlikte yer almaktadır. Değerler toplumdan topluma, kişiden kişiye değişebilen yargılardır. Değerleri bilgi, inanç ve toplum kaynaklı olmak üzere üç başlık altında sınıflandırabiliriz. Dinî ve ahlâkî değerler, insanüstü varlık tarafından belirlenir, kesin ve genel-geçerlidir. Değerlerin eğitimdeki işlevleri ise, bireye amaç ve yön tayin ederek, toplumsal hayattaki konumunu ve rolünü belirlemek, bireyin saygın bir kişilik kazanmasını sağlayarak, ahlâklılı olan ile olmayana ayırmasına yardımcı olmaktadır.

Değerler eğitimi, gelecek nesiller ile geçmiş arasında bağ kuran, gelenek ve göreneklerin aktarımının yanında dini ve ahlaki unsurların öğretilmesini sağlayan eğitimidir. Değerler eğitiminin hedefinde karakterli, ahlâklılı, kişilik sahibi, dürüst bireyler yetiştirmek vardır. Bu nedenle kendi kültürel öğelerini benimsemiş, dinî ve ahlâkî değerleriyle özdeşleşen insanlar yetiştirip, bu insanları topluma kazandırmak değerler eğitiminin en büyük amacı sayılmıştır.

3. İMAM NEVEVÎ’NİN KIRK HADİS ADLI ESERİNDE DEĞERLER EĞİTİMİ

Din ve değerler, bireylerin davranışlarını ve yaşantılarını etkileyen belirleyici etkenlerdir. Her dinin kendine özgü değerleri bulunmaktadır. İslâm dini de ilk yıllardan itibaren kendi değerlerini oluşturmuş ve inananlarının bu değerlere sahip olmasını, düşünce ve davranışlarını bu doğrultuda şekillendirmesini istemiştir.²⁶ Nevevî’nin Hz. Peygamber’in hadislerinden seçtiği yoluyla oluşturduğu Erba’ün adlı eseri değerler eğitimi açısından önemli bir kaynaktır. Nevevî’nin eserinde seçtiği hadislere bakıldığında, büyük çoğunluğunun ahlâkî değerler içerdiği görülmektedir. Dolayısıyla eser, birçok değere işaret etmekte ve müslümanlara kaynaklık teşkil etmektedir.

Çalışmamızın bu kısmında Kırk Hadis’te yer alan hadisler, değerler eğitimi açısından ele alınmış, hadislerin içerdiği değerler belirlenmiş ve önemi üzerinde durulmuştur. Nevevî’nin eserinde yer alan değerler, MEB’in müfredatında yer alan değerlerin tamamına yakınına kapsamaktadır.²⁷ Bu arada eserdeki değerler, aynı zaman da evrensel değerler arasında yer almaktadır. Nevevî’nin Kırk Hadis isimli eserinde yer alan değerler şöyledir: Güzel ahlâk, iyilik, affetmek, doğruluk- dürüstlük, dostluk-kardeşlik, hayâ-iffet, kolaylık, sabır, temizlik, sevgi, yardımlaşma, güzel söz söyleme, ilim öğrenme, şükür, zühd, ihsan, adalet, insan hayatına saygı, cömertlik, çalışmak, sorumluluk ve itaat etmek.²⁸ Biz bu çalışmada kapsam genişliğinden ötürü eserde bulunan bazı değerlere yer vereceğiz.

²² Yaman, Ertuğrul, *Değerler Eğitimi: Eğitimde Yeni Ufuklar*, Akçağ Yayınları, Ankara, 2012, s. 18.

²³ Yılmaz, Macid, *Ergenlerde Şiddetin Önlenmesinde Din Eğitiminin Rolü*, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Erzurum, 2010, s. 66.

²⁴ Akbaba, “Eğitim Yönetimi ve Değerler”, s. 8.

²⁵ Aydın M. Zeki-Akyol Şebnem, *Okulda Değerler Eğitimi: Yöntemler, Etkinlikler, Kaynaklar*, Nobel Akademik Yayıncılık, Ankara, 2012, s. 17.

²⁶ Yılmaz, *Ergenlerde Şiddetin Önlenmesinde Din Eğitiminin Rolü*, s. 52.

²⁷ 1739 Sayılı Millî Eğitim Temel Kanunu (2., 10., 11., 20., 23., 28. Maddeleri), MEB 2010/53 sayılı, 08.09. 2010 Tarihli Genelgesi. (Türk Millî Eğitimi’nin genel amaçları ile öğrencilerin hazır bulunuşluk düzeyi, ilgi, yetenek ve öğrenim seviyeleri etkinlikleri ile alakalı, 18. Millî Eğitim Şurası Çalıştay Raporu ve 2010/53 Sayılı (İlk Ders Konulu) Genelgesi gereği belirlenmiş olan değerlerdir).

²⁸ Köstü Ayşegül, *İmam Nevevî’nin Kırk Hadis Adlı Eserinde Değerler Eğitimi*, Kilis 7 Aralık Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Yüksek Lisans tezi) Kilis, 2017, s. 34-193.

1. Güzel ahlâk: Dinî ve ahlakî bütün değerleri içine alan genel değerlerden birisidir. Kur'ân'da Hz. Peygamber'in dikkat çekilen özelliklerinden biri de yüce bir ahlâka sahip olmasıdır.²⁹ Nevevî'nin eserine aldığı pek çok değer doğrudan güzel ahlakla veya dolaylı olarak ilişkilidir. Nevevî eserinde, “*İnsanlarla güzel ahlâk ile geçinmeye bak.*”³⁰, “*İyilik ahlâk güzelliğidir.*”³¹ hadislerine yer vermiş, güzel ahlakın önemine dikkat çekmiştir. Allah'ın emir ve yasaklarını yerine getiren her Müslümanın bu ahlâka ulaşmasını isteyen Allah Rasulü, güzel ahlâk sayesinde insanların birbirine karşı merhamet etmesini, kötülüklerden kaçınmasını, Müslüman olsun veya olmasın bütün insanlara iyilik yapmasını emretmiş, böylece toplumda güzel ahlâkın hakim olmasını hedeflemiştir.³² Kur'ân-ı Kerim'de güzel ahlâkın faydaları, kötü ahlâkın ise zararları üzerinde önemle durulmuştur. İçki, kumar gibi zararlı alışkanlıkların insan ilişkilerinde nefret ve düşmanlık

oluşturacağına değinmiş,³³ geçmişte yaşamış bazı kavimlerin kötü ahlâklarından ötürü helak olup yıkıldıklarını haber vermiştir.³⁴ Yine salih kimselerin yeryüzünde hâkim kılınacağı,³⁵ ahlâkı güzel olanların âhirette ödüllendirileceği belirtilmiştir.³⁶

Güzel ahlâk tüm değerlerin hem kaynağı hem de sonucudur. Kişi sabır, hoşgörü, yardımlaşma, kardeşlik gibi değerlere ahlâkını güzelleştirme sayesinde ulaşmakta, bu değerlere sahip olduğunda ise güzel ahlâklı kimse olarak anılmaktadır. Bireysel ve toplumsal sorunların çözümü, toplumda emniyetin sağlanması ve hayat kalitesinin artması, güzel ahlâkın bireylere kazandırılmasıyla mümkündür.

2. İyilik: İslâm'da iyilik yapmak en çok tavsiye edilen ve emredilen değerlerden biridir. İyilik yapmak, güzel ahlâkın göstergesidir. Çünkü iyilik, insanlara güzel davranmayı ve onlara sıkıntı vermekten uzak durmayı ihtiva eden bir kelimedir.³⁷ Nevevî, iyilik ve kötülüğün tarifini Hz. Peygamber'in şu hadisini eserine alarak yapmıştır: “*İyilik güzel ahlâktır. Günah ise, senin içini tırmalayan ve insanların bilmesinden hoşlanmadığın şeydir.*”³⁸ Hz. Peygamber, işlenen kötülük ve günahların affını da iyilik yapmaya bağlamış, her günahın sonra onu affettirecek bir iyilikte bulunmayı emretmiştir. “*Her kötülüğün ardından, onu silecek bir iyilik yap!*”³⁹ buyurarak günah işlendiğinde hemen istiğfar edilmesini veya ardından bir iyilik yapılmasını söylemiş, yapılan bu iyilik sayesinde kötülüğün günahının silineceğini haber

²⁹ Kalem,68/4.

³⁰ Nevevî, Muhyiddin Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref, *el-Erba'üne'n-Nevevîyye*, thk. el-Hallâk, Kusay Muhammed Nûrs, eş-Şeyhî, Enver b. Ebî Bekr, Dâru'l-Minhâc, Cidde, 1430/2009, s. 70. (Hadis No:18). Nevevî bu hadiste Tirmizî'nin hasen hadis olarak kabul ettiği rivayetini esas almıştır. Tirmizî, *Birr ve Sıla*, 55. Hadisin diğer kaynakları için bkz. Müslim, *Sayd*, 57; Dârimî, *Rikâk*, 74; Ebû Dâvûd, *Edahi*, 12; Nesâî, *Dahaya*, 22; İbn Mâce, *Zebaih*, 3; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 153,158. (Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *Sünenü't-Tirmizî* (I-V), (nşr. Bedreddin Çetiner). Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992; Dârimî, Ebu Muhammed Abdillâh Abdîrahman (1992). *es-Sünen* (I-II). (nşr. Bedreddin Çetiner), Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992; Ebu Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'âs, *Sünenü Ebi Dâvûd* (I-V), (nşr. Bedreddin Çetiner), Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992; Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *Sünenü'n-Nesâî* (I-VIII). (nşr. Bedreddin Çetiner), Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992; İbn Mâce, Muhammed b. Yezid el-Kazvinî, *Sünenü İbn Mâce* (I-II), (thk. M. Fuâd Abdülbâkî), Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992; Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *Müsnedü Ahmed İbn Hanbel* (I-VI), (nşr. Bedreddin Çetiner), Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.)

³¹ Nevevî, *el-Erba'üne'n-Nevevîyye*, s. 87-88. (Hadis No:27). Nevevî, Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde ve Dârimî'nin *es-Sünen*'inde hasen olarak rivayet edilen hadisi esas almıştır. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 228; Müslim, *Birr ve Sıla*, 15; Tirmizî, *Zühd*, 52.

³² Kandemir, Yaşar vd., *İmam Nevevî, Riyâzü's-Sâlihîn Peygamberimizden Hayat Ölçüleri*, Erkam Yayınları, İstanbul, 1997, III, 553.

³³ Mâide, 5/91. (Altuntaş, Halil-Şahin, Muzaffer, *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, DİB Yayınları, Ankara, 2010.)

³⁴ Neml 27/ 54-55; Ankebut, 29/33-34.

³⁵ Enbiya, 21/105.

³⁶ Kasas, 28/83-84; Ta Ha, 20/15; Gafir, 40/17; Casiye, 45/27.

³⁷ Hatipoğlu, İbrahim, *İmam Nevevî Kırk Hadis - Tercüme ve Şerh-*, Kahraman Yayınları, İstanbul, 2012, s. 103.

³⁸ Nevevî, *el-Erba'üne'n-Nevevîyye*, s. 87-88. (Hadis No:27). Hadisin diğer kaynakları için bkz. Müslim, *Birr ve Sıla*, 15; Tirmizî, *Zühd*, 52.

³⁹ Nevevî, *el-Erba'üne'n-Nevevîyye*, s. 70. (Hadis No:18). Nevevî bu hadiste Tirmizî'nin hasen hadis olarak kabul ettiği rivayetini esas almıştır. Tirmizî, *Birr ve Sıla*, 55. Hadisin diğer kaynakları için bkz. Müslim, *Sayd*, 57; Dârimî, *Rikâk*, 74; Ebû Dâvûd, *Edahi*, 12; Nesâî, *Dahaya*, 22; İbn Mâce, *Zebâih*, 3; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 153, 158.

vermiştir.⁴⁰ Yüce Allah da bu konuyla alakalı olarak, “Bir kötülük yaptıklarında veya kendilerine zulmettiklerinde Allah’ı hatırlayıp günahlarından hemen tövbe istiğfar ederler.”⁴¹ buyurmuştur. Yine iyilik değeriyle alakalı olarak Kırk Hadis seçkisinde yer alan “Hiç şüphesiz Allah (cc) iyilikleri ile kötülükleri yazdı ve sonra bunları beyan etti. Buna göre kim bir iyilik yapmayı ister ve onu yapmazsa, Allah (cc) katında onu tam bir iyilik olarak yazar. Eğer onu yapmayı ister ve yaparsa Allah (cc) katında ona on hasenattan yediyüz kata kadar, hatta daha çok katlara kadar katlayarak iyilik olarak yazar. Şâyet bir kötülük yapmak ister fakat onu yapmazsa Allah onu kendi divanında tam bir iyilik olarak yazar. Eğer hem ister hem de o kötülüğü yaparsa, Allah onu bir kötülük olarak yazar.”⁴² bu hadis iyilik yapma değerinin önemini vurgulamakta, Allah’ın her iyiliğe karşı verdiği mükafatı göstermektedir.

Kur’ân’da iyiliğin emredilmesi ve kötülüğün men edilmesinin önemine sık sık vurguda bulunulmuştur.⁴³ Toplumdaki huzur ve güven için günahları hatırlatıp hayra davet eden grupların bulunmasını tavsiye etmiş,⁴⁴ hayır işlerinde yardımlaşıp, şer işlerinde destek olmadan kaçınmamız emredilmiştir.⁴⁵ Nevevî bu konu hakkında “Sizden her kim bir kötülük görürse onu eliyle düzeltsin. Eğer eliyle gücü yetmezse diliyle, buna da gücü yetmezse kalbiyle (buğzetsin). Bu ise imanın en zayıf noktasıdır.”⁴⁶, “Her bir iyiliği emretmek

sadakadır her bir kötülükten alıkoymak sadakadır.”⁴⁷ Hadislerini eserine almıştır. Kur’ân ve sünnetin temel ilkeleri üzerine kurulu, huzur ve mutluluğun hâkim olduğu erdemli bir toplum oluşturmaya yönelik iyiliği emredip kötülükten uzaklaştırma değeri, belirli bir zümrenin eline bırakılmamış, herkesin gücü nisbetinde, gördüğü kötülüğü düzeltmesi istenmiştir.⁴⁸ Bu temel ilke, inanç, değer ve yaşam tarzı olarak hakim kılınmasıyla, toplumda oluşabilecek dinî ve ahlâkî her türlü olumsuzluğun önlenmesini sağlayan, ferdi ve toplu gayretleri, siyasi ve sivil önlemleri ifade etmektedir.⁴⁹

Müslümanların birbirlerine karşı sorumluluklarının içerisinde yer alan bu değer, inananların birbirlerine karşı iyi ve güzel davranışları yapmalarını ve kötülükte bulunmamalarını sağlayan önemli bir değerdir.

3. Affetmek: Bireyin şahsına yapılan kusurlu, yanlış bir davranışa karşı kötülükle karşılık vermemeye affetme denir.⁵⁰ Hz. Âdem ve eşinin cennetten hata yapmaları üzerine çıkarılmaları, Allah’ın affedici ve bağışlayıcı olduğunu ifade eden birçok isminin bulunması, hata yapmanın yaratılışın bir gerçeği olduğunu göstermektedir. Allah, istiğfar ve af dilemeleri durumunda kullarını bağışlayacağını haber vermiş, affedici olduğunu pek çok âyetinde bildirmiş ve affedici olmamızı istemiştir. Nevevî, affediciliğin önemi üzerinde duran hadislerden bazılarını eserine almış, biz insanların yararına sunmuştur. “Ey kullarım siz gece ve gündüz hata işliyorsunuz. Bense günahları toptan bağışlarım. Benden bağışlanmayı isteyin sizi bağışlayayım”⁵¹ “Ey

⁴⁰ Hatipoğlu, *İmam Nevevî Kırk Hadis Tercüme ve Şerhi*, s. 102.

⁴¹ Âl-i İmrân, 3/135.

⁴² Nevevî, *el-Erba’üne’n-Nevevîyye*, s. 105-106-107. (Hadis No:37). Nevevî bu hadiste Buhârî ve Müslim’in rivayetini esas almıştır. Buhârî, Rikâk, 31; Müslim, İmân, 207. Hadisin diğer kaynakları için bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 310, 361.

⁴³ “Ey yavrum, namazı ikame et (namaz kıl)! Ma’ruf ile (irfanla, iyilikle) emret ve münkerden (kötülükten) nehyet (münkeri yasakla, mani ol). Ve sana isabet eden şeylere (musibetlere) sabret. Muhakkak ki bu, azmedilen (mutlaka yapılması gereken) işlerdendir.” Lokman, 31/17.

⁴⁴ “Sizden hayra çağıran iyiliği emredip kötülükten men eden bir topluluk bulunsun”. Bakara, 2/148.

⁴⁵ “İyilikte yardımlaşın günah ve düşmanlıkta yardımlaşmayın” Mâide, 5/2.

⁴⁶ Nevevî, *el-Erba’üne’n-Nevevîyye*, s 100. (Hadis No: 34). Nevevî, Müslim’in rivayetini esas almıştır. Müslim, İmân, 78, 79. Hadisin diğer kaynakları için bkz. Ebû Dâvûd, Salât, 248, Melâhim, 17; Tirmizî, Fiten, 11; Nesâî, İmân, 17; İbn Mâce, İkametüs-Salât,

155, Fiten, 20; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 10, 49, 50.

⁴⁷ Nevevî, *el-Erba’üne’n-Nevevîyye*, s. 83-84. (Hadis No:25). Nevevî bu hadiste Müslim’in rivayetini esas almıştır. Müslim, Salâtü’l-Müsafirîn, 84, Zekât, 53. Hadisin diğer kaynakları için bkz. Ebû Dâvûd, Edeb, 172; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 167, 168.

⁴⁸ Güler, Zekeriya, *Hadis Günlüğü*, Damla Ofset Yayıncılık, İstanbul, 2011, s. 122-123.

⁴⁹ Çağrı, Mustafa, “Emri bil- Ma’ruf Nehy-i ani’l-Münker”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 1995, s. 138-141, XI, 138-139.

⁵⁰ Hökelekli, Hayati, *Psikoloji, Din ve Eğitim Yönüyle İnsanı Değerler*, DEM Yayınları, İstanbul, 2013, s. 297.

⁵¹ Nevevî, *el-Erba’üne’n-Nevevîyye*, s. 79-82. (Hadis No:24). Nevevî bu hadiste Müslim’in rivayetini esas almıştır. Müslim, Bîrr ve Sıla, 55. Hadisin diğer kaynakları için bkz. Tirmizî, Kıyamet, 49; İbn Mâce,

*Âdemoğlu! Sen bana dua ettiğin ve benden ümit ettiğin müddetçe işlediğin günaha aldırmadan seni bağışlarım! Ey Âdemoğlu! İşlediğin günahlar gökteki bulutlara erişse bile, sonra benden af dilediğinde seni affederim. Ey Âdemoğlu! Sen bana hiçbir surette şirk koşmadığın sürece, yeryüzü dolusu günah ile gelsen, ben yine seni bağışlarım, sana yeryüzü dolusu mağfiretle gelirim.*⁵² Söz konusu hadisler her ne kadar Allah'ın affediliciliğinden bahsetmiş olsa da, dolaylı olarak insanların da affedici olması gerektiğine işaret etmektedir. Müslümanlar bağışlamayı çok seven Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmalı, adâlet ve iyiliğinin bir gereği olarak kullarını bağışlayan Allah'ı örnek almalıdır.⁵³

Allah Teâlâ “*Sen affetme yolunu tut, iyiliği emret cahillerden uzaklaş*”⁵⁴ âyetiyle, Hz. Peygamber'in şahsında bizlere affetmeyi emretmiştir. Hz. Peygamber affedici olmayı en üst noktada davranış haline getirmiş ve bizlere yaşayan bir örnek olmuştur. Mekke'den türlü eziyet ve işkencelere maruz kalarak çıkarılan Hz. Peygamber,⁵⁵ Mekke'nin fethi sırasında, müşrikleri bağışlayarak, onlara canları ve malları konusunda güvence vermiştir.⁵⁶ Özellikle toplumun zayıf kesimini oluşturan kadın ve hizmetçileri hatalı davranışları karşısında affetmiş,⁵⁷ hatasından ötürü özür dileyenin özrünü kabul etmeyi bir erdem saymıştır.⁵⁸ Hz. Peygamber affedicilik özelliği sayesinde müslümanlar arasındaki kardeşlik bağlarını güçlendirmek istemiş, birbirlerine karşı kin, nefret, düşmanlık gibi duygulardan uzak durmalarını tavsiye etmiştir.⁵⁹ Allah'ın en nefret ettiği insanların kin ve husumette ileri giden ve intikam peşinde koşanlar olduğunu

hatırlatmış,⁶⁰ öç alma fikrinden müslümanları uzaklaştırmak istemiştir.

Ferdî ve toplumsal açıdan affedici olma değerinin rolü büyüktür. Bireyin psikolojik yönden huzura ermesini ve pozitif davranışlar sergilemesini sağlayan bu değer, ahlaki olgunluğa ulaşmasına yardımcı olur. Bu değer varlığıyla kişi; merhamet, empati, hoşgörü, sevgi, saygı gibi pek çok erdeme birlikte sahip olur. Kin, düşmanlık, garaz, hased gibi kötü hasletlerden uzak durarak toplumda kardeşlik duygularının oluşmasını sağlar.

4. Doğruluk: Ahlâkî erdemlerin en önemlilerinden birisi de doğruluktur. Allah Teâlâ'nın Kur'an'da Hz. Peygamber'e “*Emrolunduğun gibi dosdoğru ol!*”⁶¹ emri, aynı zamanda Allah'ın müslümanlara karşı olan bir emridir. İslâm'ın temel prensiplerinden biri olan doğruluk değeri, tüm işlerimizde temel ilke kabul edilmiştir.⁶² Doğruluk imanın bir parçası sayılmıştır. Aynı zamanda peygamberlerin vasfı olan doğruluk hakkında, Hz. Peygamber, “*Allah'a ve âhiret gününe inanan kişi, ya hayır konuşsun ya da sussun*”⁶³ buyurmuş, iman eden kimsenin yalan söylememesi gerektiğini belirtmiştir. Nevevî, İslâmî bir düstur olan doğruluk ve dürüstlük değerini içeren bu hadisi eserine almış, doğru konuşmanın imanî bir mesele olduğunu belirtmiştir. Yine Nevevî'nin eserine aldığı doğrulukla alakalı bir diğer hadis de şöyledir: “*Allah'a iman ettim de, sonra da dosdoğru ol!*”⁶⁴ Doğruluk, kişinin söz ve davranışları arasındaki tutarlılığı ifade eder. Bu nedenle bir kimse söz verdiğinde veya vaad ettiğinde yerine getirmelidir. Allah Teâlâ, verilen sözün ve

Zühd, 30; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 154, 160, 177.

⁵² Nevevî, *el-Erba'üne'n-Nevevîyye*, s. 79-82. (Hadis No: 42). Nevevî bu hadiste Tirmizî'nin sahih olarak rivayet ettiği hadisi esas almıştır. Tirmizî, *Daavât*, 99.

⁵³ Özafşar, Mehmed Emin vd., *Hadislerle İslâm Ansiklopedisi*, DİB Yayınları, Ankara, 2014, III, 321.

⁵⁴ A'raf, 7/199.

⁵⁵ Tirmizî, *Menakib*, 68.

⁵⁶ Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, (thk. M. Abdulkâdir Atâ), Beyrût, 2003, VI, 56.

⁵⁷ “*Rasûlullah (s.a.), hayatta ne bir kadın dövmüştür, ne de bir hizmetçi.*”Ebû Dâvûd, *Edeb*, 4.

⁵⁸ İbn Mâce, *Edeb*, 23.

⁵⁹ Buhârî, *Edeb*, 57.

⁶⁰ Buhârî, *Ahkâm*, 34.

⁶¹ Hûd, 11/112.

⁶² İbn Receb, Ebû'l-Ferec Zeynüddin Abdurrahmân el-Hanbelî, *Hadislerle İlim ve Hikmet*, (Çev: Ali Kaya), Semerkand Yayınları, İstanbul, 2012 II, 516.

⁶³ Nevevî, *el-Erba'üne'n-Nevevîyye*, s. 67. (Hadis No:15). Nevevî bu hadiste Buhârî ve Müslim'in rivayetini esas almıştır. Müslim, *İmân* 74, 77, 85; Buhârî, *Edeb*, 31. Hadisin diğer kaynakları için bkz. İbn Mâce, *Edeb*, 4; Tirmizî, *Birr ve Sıla*, 43.

⁶⁴ Nevevî, *el-Erba'üne'n-Nevevîyye*, s. 74. (Hadis No:21). Nevevî bu hadiste Müslim'in rivayetini esas almıştır. Müslim, *İmân*, 62. Hadisin diğer kaynakları için bkz. Tirmizî, *Zühd*, 61; İbn Mâce, *Fiten*, 13; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 413, IV, 384.

vaadin yerine getirilmesini emretmiş,⁶⁵ ahdi bozanların sadece kendisine zarar vereceğini bildirmiştir.⁶⁶ Hz. Peygamber ise, konuşunca yalan söylemeyi, söz verdiğinde sözünde durmamayı münafıklık özelliği olarak saymış, doğruluk ve dürüstlüğün önemini ortaya koymuştur.⁶⁷ Yine söz ve düşünce dışında yapılan işlerde sahtekârlık ve hileli iş yapmamak, yaptığı işe hakkını vermek, kendi çıkarları için başkalarının zarara uğramasına engel olmak gibi davranışlar da doğruluk ve dürüstlük değeriyle yakından alakalıdır.

5. Dostluk ve Kardeşlik: Dost, insanın kendisine yakın hissettiği, duygu ve düşüncelerini paylaştığı, bir arada bulunduğu mutluluk duyduğu kişidir. İslam dini Müslümanları kardeş ilan etmiş,⁶⁸ aralarındaki uhuvvete önem vermiş, dostluk ve kardeşliğe zarar verecek her türlü davranışı yasaklamıştır.⁶⁹ Nevevî'nin eserine aldığı "*Ey Allah'ın kulları kardeş olunuz. Müslüman Müslümanın kardeşidir. Ona zulmetmez. Onu yardımsız bırakmaz. Ona yalan söylemez. Onu hakir görmez. (Üç kere göğsüne işaret ederek) takva işte buradadır. Kişiye günah olarak Müslüman kardeşini hakir görmesi yeter. Müslümanın her şeyi, kanı, malı, ırzı Müslümana haramdır.*"⁷⁰ bu hadis Müslümanların din kardeşine yapması ve yapmaması gerekenleri kısaca özetlemiştir. Müslüman her daim din kardeşini gözetmeli, yardımcı olmalı, üzüntüsünü ve sevincini paylaşmalıdır. Allah Rasulü, din kardeşini kendisinden ayrı tutanların tam olarak iman etmediğini Nevevî'nin eserine aldığı şu hadisiyle ifade etmiştir. "*Sizden biriniz kendisi için sevdiğini/istediğini kardeşi için de sevmedikçe/istemedikçe (hakkıyla) iman etmiş olamaz.*"⁷¹ İslâmiyet mü'minlerin arasındaki

kardeşliğe büyük önem vermiş, dostluk ve kardeşlik değerini müslüman olmanın ve müslümanca yaşamının gereklerinden biri olarak saymıştır. Bir kimsenin kendisi için iyi gördüğünü din kardeşi içinde istemesi veya kötü gördüğünü onun içinde kötü görmesi, imanının kemale ulaştığının göstergesi sayılmıştır.⁷² Yine dostluk ve kardeşlik değeri, sevgi, saygı, yardımlaşma, hoşgörülük ve diğergam olma, şefkat ve merhamet gösterme gibi pek çok ahlâkî erdemi içine almasından ötürü toplum içinde önemli bir role sahiptir. Çünkü bu değerler dostluk ve kardeşliğin hâkim olduğu ortamlarda oluşmaktadır. Mal, makam, akrabalık yönünden ziyade, iyi huy ve güzel ahlâk gibi nedenlerden oluşan sevgi, Allah için olan sevgidir. Mü'minlerin ilişkilerinde bu sevgi şekli kullanılmalı, sevdiğini Allah için sevip nefret ettiğinden Allah için nefret etmelidir.⁷³ Allah Rasulü, Allah için sevip nefret etmenin önemine dikkat çekmiş, Allah için seveni, Allah'ın da seveceğini bildirmiştir.⁷⁴

Dostluk, kalıcı değerlerin yaşandığı bir birlikteliktir. Dostluğu anlamlı kılan ve topluma faydalı olan şey, aynı amaç uğrunda birleşmektir. Dostluk ve kardeşlik, pek çok değere kaynaklık etmekte, bu değerlerin oluşması için ortam oluşturmaktadır.

6. Kolaylık: İslâm dini kolaylık dinidir. Bu nedenle gerek dinî gerek dünyevî işlerinde insanlara kolaylık sağlamıştır.⁷⁵ Hz. Peygamber, özellikle yeni Müslüman olan kimselere azami oranda kolaylığı ve ruhsatları göstermiş, kolaylık değeri sayesinde insan kazanma yolunu tercih etmiştir. Nevevî bu değer hakkında Hz. Peygamber'in "*Allah katında en sevgili din, kolaylık ve müsâmahakârlık üzere olan Hanîf (İslâm) dinidir*"⁷⁶ hadisini eserine almıştır. Hz. Peygamber, kendisine gelenlere, yapabilecekleri oranda tavsiyelerde bulunmuş,

⁶⁵ İsrâ, 17/34.

⁶⁶ Fetih, 48/10.

⁶⁷ Buhârî, İmân, 24, Mezalim, 17, Cizye, 17; Müslim, İmân, 106; Tirmizî, İmân, 14; Ebû Dâvûd, Sünnet, 15; Nesâî, İmân, 20.

⁶⁸ Hucurât, 49/10.

⁶⁹ Tirmizî, Birr ve Sıla, 58.

⁷⁰ Nevevî, *el-Erba'üne'n-Nevevîyye*, s. 101-102. (Hadis No:35). Nevevî bu hadiste Müslim'in rivayetini esas almıştır. Müslim, Birr ve Sıla, 32. Hadisin diğer kaynakları için bkz. İbn Mâce, Fiten, 2; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 260, 277.

⁷¹ Nevevî, *el-Erba'üne'n-Nevevîyye*, s. 65. (Hadis No:13). Nevevî bu hadiste Buhârî ve Müslim'in rivayetini esas almıştır. Buhârî, İmân, 7; Müslim,

İmân, 71. Hadisin diğer kaynakları için bkz. Tirmizî, Sıfatü'l-Kıyame, 60; İbn Mâce, Mukaddime, 9; Nesâî, İmân, 13, 19; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 176, 251, 272, 289.

⁷² Davudoğlu, Ahmed, *Sahîh-i Müslim Tercemesi ve Şerhi*, Sönmez Neşriyat, İstanbul, 1977, I, 268.

⁷³ İSAM, *İslâm ve Toplum İlmihali*, TDV Yayınları, Ankara, 2015, II, 532.

⁷⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 386.

⁷⁵ Buhârî, İmân, 29; Nesâî, İmân, 28.

⁷⁶ Buhârî, İmân, 29; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 236.

ferdlerin bireysel farklılıklarını göz ederek kaldıramayacağı yükü yüklememiştir. Buna örnek olarak cehennemden uzaklaştırıp cenneti kazandıracak ameller sorulduğunda nasihat isteyeninin durumuna göre değişik öğütler vermiş, birisine “*Kızma*”⁷⁷ derken, diğerine, “*Allah’a ibadet et, O’na ortak koşma, zekâtını ver, namazını kıl*”⁷⁸ buyurmuş, başka birine ise “*Allah’a inandım de ve dosdoğru ol*”⁷⁹ tavsiyesinde bulunmuştur.

Kolaylık değeri, ibadet, hukuk, alışveriş, âile, komşuluk ilişkisi gibi her konuda olmalıdır. *Yine* müsamaha, her kesime karşı olmalıdır. Özellikle fakir, muhtaç ve yaşlılara kolaylık sağlanmalıdır. Allah Rasulü bir hadisinde fakirlere kolaylık sağlanmasını “*Kim bir fakire kolaylık sağlarsa Allah da ona dünya ve âhirette kolaylık sağlar*”⁸⁰ sözleriyle ifade etmiştir. İmam Nevevî’nin eserine aldığı bu hadis, sosyal hayatta insanlar için büyük önem arz etmektedir. Yardım etme duygusunun yanında, kişinin dünya ve âhiret saadetini, din kardeşine kolaylık sağlamasıyla elde edeceğini belirtmiştir. Hz. Peygamber “*Kolaylaştırınız zorlaştırmayınız, müjdeleyiniz, nefret ettirmeyiniz*”⁸¹ buyurarak dinin, insan hayatını kolaylaştıran, sevindiren, müjdeleyen bir hadise olduğunu vurgulamıştır.

7. Sabır: Sabır insanın zorluklarla başa çıkmasında insana yardımcı olan ve psikolojisini koruyan önemli bir değerdir. Nevevî’nin seçtiği hadisler arasında sabır değeri de yer almaktadır. Bu hadis, “*Sabır ziyadır (aydınlıktır)*”⁸² Hadisin kapsamından

da anlaşılacağı üzere sabır, ortaya çıkış durumlarına göre tanımlanmış, her durumda insanı olumsuz durumlardan kurtarmıştır. Kur’ân-ı Kerîm, sabrın tarifini, Allah’ın yardımına güvenerek sıkıntı ve zorluklara metanetle karşı koyma olarak yapmıştır.⁸³ Sabır, ölüm, yokluk gibi psikolojik yıkımlarla başa çıkmanın yoludur. İnsanların yakınlarını kaybettikleri anda isyan edip, kendilerini hırpalamalarını engelleyen bir erdemdir.⁸⁴ Yine hayatın küçük ve büyük zorluklarında insana yol göstericidir, kişiyi daha büyük sıkıntıların oluşmasından korumaktadır. Toplumsal ilişkilerde de önemli olan bu değer, insanlarla olan ilişkilerde, hoşça gitmeyen söz ve davranışlar karşısında, çabuk kızıp öfke ile hareket etmemeyi insana öğretmektedir.⁸⁵ Bir başka açıdan ise, hem zorluklara karşı tahammülü hemde hayırlı işlerde ısrar etmeyi kapsamaktadır.⁸⁶ Bu konuda Allah Teâlâ “*Sabır ve namaz ile yardım dileyiniz*”⁸⁷ buyurmuştur.

Allah, Kur’ân-ı Kerîm’de Müslümanları çeşitli olaylarla sınadığını bildirmiş ve buna sabırla karşılık verenleri övmüştür.⁸⁸ Sabırlı olma değeri, peygamber ahlâkı olup, başa gelen maddî ve manevî zorluklarla mücadele etmedir. Azim ve irade konusunda bizlere örnek olan peygamberler,⁸⁹ derdi olan her insana güç vermiş ve moral kaynağı olmuştur. Hz. İsmail’in kendisini kurban etmek isteyen babasına karşı teslimiyet göstermesi,⁹⁰ Hz. Yusuf’u kaybeden Hz. Yakub’un tesellisi,⁹¹ Hz. Eyyüb’ün vücuduna intisab eden hastalığa karşı direnmesi⁹² sabırla mümkün olmuştur. Yine Hz. Peygamber, hayatında pek çok zorluklarla karşılaşmış ve bunları sabırla karşılamış ve Müslümanlara sabrı tavsiye etmiştir.⁹³

⁷⁷ Buhârî, Diyat, 6; Müslim, Kasame, 25, 26; Ebû Dâvûd, Hudûd, 1; Tirmizî, Hudûd, 15; Nesâî, Tahrim, 5, 11, 14; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 61, 63, 65, VI, 181, 214.

⁷⁸ Buhârî, İmân, 3, Savm, 1; Müslim, İmân, 8, 9.

⁷⁹ Müslim, İmân, 62; Tirmizî, Zühd, 61 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 413, IV, 385.

⁸⁰ Nevevî, *el-Erba’üne’n-Nevevîyye*, s. 103-104. (Hadis No:36). Nevevî bu hadiste Müslim’in rivayetini esas almıştır. Müslim, Zikir, 38. Hadisin diğer kaynakları için bkz. Buhârî, Mezalim, 3, İkraah, 7; Ebû Dâvûd, İlim, 1; Tirmizî, İlim, 2, Kıraat, 12; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 252, 407.

⁸¹ Buhârî, İlim, 11, Cihad, 164; Müslim, Cihad, 5; Ebû Dâvûd, Edeb, 17; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 239, 283, IV, 399, 412.

⁸² Nevevî, *el-Erba’üne’n-Nevevîyye*, s. 77-78. (Hadis No:23). Nevevî bu hadiste Müslim’in rivayetini esas almıştır. Müslim, Tahâret, 1. Hadisin diğer kaynakları için bkz. Tirmizî, Daavat, 91; Nesâî, Zekât, 1; İbn

Mâce, Tahâret, 5; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 342, 343.

⁸³ Bakara, 2/249-250.

⁸⁴ Buhârî, Cenaiz, 31.

⁸⁵ *Hadislerle İslâm*, III, 209-211.

⁸⁶ Sağlam, Kazım, *İmam Nevevî Kırk Hadis Tercüme ve Şerhi*, Buruc Yayınları, İstanbul, 2011, s. 115.

⁸⁷ Bakara, 2/45.

⁸⁸ Bakara, 2/155-157.

⁸⁹ Ahkaf, 46/35.

⁹⁰ Saffat, 37/102.

⁹¹ Yusuf, 12/18.

⁹² Enbiya, 21/83-84.

⁹³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 319.

Sabır, iffet, özsaygı, güzel ahlak, kötü söz söylememe gibi çeşitli değerlerle de yakından ilgilidir. Allah kullarına, yapılan haksızlıklar ve iftiralara karşı sabırla yaklaşımlarını, ihsanını artırıp, temize çıkaracağı zamanı beklemelerini tavsiye etmiştir.⁹⁴ İslâm dini mecbur kalmadıkça kimseden bir şey istememeyi erdemli bir davranış saymış, elindeki ile yetinmeyi, kanaatkâr olmayı teşvik etmiştir. Bu nedenle insanın şeref ve saygınlığını korumasını sağlayan, dilencilik, fuhuş, hırsızlık gibi aşağılayıcı durumlara düşmesini engelleyen değer sabırdır.⁹⁵

Sabır ruhun güç kaynağıdır. İnsan hayatında dayanılması güç olan bütün sorunlara katlanmak, nefsin hoşlanmadığı bütün meşakatlere göğüs germek, ancak onun sayesinde mümkün olmaktadır. Yine insanın Allah'a karşı görev ve sorumluluklarını yerine getirmede, Allah'ın bizim için takdirine razı olmada sabır değerine ihtiyacımız vardır.

8. Hayâ ve İffet: İslam dinin önem verdiği değerlerden biride hayâdır. Bir kişinin her düşündüğünü söylemesi ve her davranışı yapmasını engelleyen, onu her türlü aşırılıklardan koruyan önemli bir erdemdir. Nevevî, her müslümanın vasfı olan iffet ve hayâ değeri ile alakalı "*Utanmazsan dilediğini yap*"⁹⁶ hadisini eserine alarak, hayâli olmanın önemini belirtmiştir. Hayâ, kötü olacağı beklenen veya terkedilmesi, işlenmesinden daha hayırlı sayılan, yapılacağı anda kişinin yüz ifadesine sirayet eden bir incelik olarak tarif edilmiştir.⁹⁷ İmanî düsturlar arasında sayılan bu değer, insana hayrı ve saadeti getiren bir unsurdur.⁹⁸ Bu nedenle Hz. Peygamber, "*Hayâ hayırdan başka bir şey getirmez*"⁹⁹ buyurmuş, hayâli kimsenin Allah'tan utanarak, bile bile hata yapmayacağını söylemiştir. Hayâ değeri, İslâm

dininin en önemli özelliklerinden biridir. Hz. Peygamber, bu konu hakkında, "*Her din için (belirli) bir huy vardır. İslâm'ın (diğer dinlerden mümtaz olduğu) huyu da hayâdır*"¹⁰⁰ buyurmuştur. İslâm dini bütün emir ve yasaklarında hayrı ve hakkı bina etmeyi esas alarak ayıp olan ve kınanan her şeyi terk etmeyi bir değer olarak görmüştür.

9. Temizlik: Temiz kelimesi, hem ameller hem sözler hem de inançlar için kullanılan bir kelimedir. Buna göre kişi her şeyi ile temiz olmalıdır.¹⁰¹ Müslüman kimse, Allah'ın huzuruna hem madden hem de manen temiz çıkabilmek için, kötülük ve pislikleri kendisinden uzaklaştırmalıdır. "*Allah tevbe edenleri ve temizlenenleri sever*"¹⁰² âyetinde belirtildiği gibi Allah'ın sevgisinin vacip olacağı kimseler, kalbi ve bedeni temiz olanlardır. Bu durumda temizlik iç ve dış temizlik olarak iki kısma ayrılmaktadır.¹⁰³ Allah bazı âyetlerinde, emirlerinin insan için arıtıcı ve temizleyici olduğuna vurgu yapmaktadır.¹⁰⁴ Allah'ın insanlara iffetli olmalarını, ibadet etmelerini, kendisine ve Peygamber'ine itaat etmelerini emretmekle, onları, günah kirlerinden temizlemeyi murad ettiğini,¹⁰⁵ abdest, gusül ve teyemmümü emretmekle onları günahlardan temizlemek ve üzerlerindeki nimeti tamamlamak istediğini,¹⁰⁶ helâl ve temiz kazançtan sadaka vermenin, insanları günahlardan arındırdığını¹⁰⁷ bildirmektedir. Her konuda bize örnek olan Allah Rasulü temizlik değerini kazanma ve yaşama konusunda da örneklik teşkil etmiştir. Ağız, diş,¹⁰⁸ saç ve sakal tarama gibi kişisel temizliğine dikkat eder,¹⁰⁹ özellikle Cuma ve Bayram günlerinde yıkanır, temiz ve güzel elbise giyer, hoş koku sürünürdü.¹¹⁰ Birisinin karşısına çıkacağı zaman elini yüzünü yıkar,

⁹⁴ Nûr, 24/11-19.

⁹⁵ Hıdır, Özcan, *Hadis Deryasından İnciler*, Hayat Yayıncılık, İstanbul, 2011, s. 107.

⁹⁶ Nevevî, *el-Erba'üne'n-Nevevîyye*, s. 73. (Hadis No:20). Nevevî bu hadiste Buhârî'nin rivayetini esas almıştır. Buhârî, Enbiya 54. Hadisin diğer kaynakları için bkz. Ebû Dâvûd, Edeb, 6; İbn Mâce, Zühd, 17; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 121, 122, V, 273.

⁹⁷ Davudoğlu, *Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, X, 102.

⁹⁸ Zebîdî, Zeynü'd-din Ahmed b. Ahmed b. Abdi'l-Latif, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, (Trc. Ahmed Naim, Kâmil Miras), DİB Yayınları, Ankara, 1984, XII, 150.

⁹⁹ Müslim, İmân, 60, 61.

¹⁰⁰ İbn Mâce, Zühd, 17.

¹⁰¹ İbn Receb, *Hadislerle İlim ve Hikmet*, I, 319-320.

¹⁰² Bakara, 2/222.

¹⁰³ Buğa, Mustafa-Mistu Muhyiddin, *İmam Nevevî Kırk Hadis Şerhi*, (Çev. M. Salih Ş- M. Ziya G), Dua Yayıncılık, İstanbul, 2010, s. 220.

¹⁰⁴ Bakara, 2/232; Nûr, 24/28, 30.

¹⁰⁵ Ahzâb, 33/33.

¹⁰⁶ Mâide, 5/6.

¹⁰⁷ Tevbe, 9/103.

¹⁰⁸ "*Ümmetime ağır gelmeyeceğini bilsem namazlarının arasında misvakı şart koşardım*"¹⁰⁸ Buhârî, Cum'a, 8.

¹⁰⁹ Buhârî, Rikâk 1, Libas, 64, 74; Müslim, Tahâret, 56, 54; Ebû Dâvûd, Tereccül, 3.

¹¹⁰ Buhârî, Cum'a, 2, 6, 13; Ebû Dâvûd, Tahâret, 127.

aynaya bakarak saçlarını tarar, giysilerini düzeltir ve öyle çıkardı.¹¹¹

Nevevî'nin eserine aldığı "*Allah temizdir, ancak temiz olanı kabul eder. Şüphesiz Allah mü'minlere neyi emretti ise onu Peygamberlere de emretmişti ve (Allah peygamberlere): "Ey peygamberler, temiz ve helâl olanlardan yiyin ve salih amel işleyin" (Allah mü'minlere de): "Ey mü'minler size rızık olarak verdiğimiz temiz ve helâl olanlardan yiyiniz"*¹¹² buyurdu. Sonra Peygamber (sav) uzun yolculuğa katlanan, saçları birbirine karışan, toz toprak içinde kalan bu haliyle ellerini gökyüzüne açan ve *Ya Rab! Ya Rab! Diye (yalvaran) birini hatırlattı ve hâlbuki onun yediği haram, içtiği haram, giydiği haram. Haramla beslenmiş. Bunun duası nasıl kabul olunur"*¹¹³ bu hadise göre Allah, bir ameli ancak onu ifsat eden bütün eksikliklerden arınmış ve temiz olması durumunda, mal ile yapılan ibadetleri de ancak helâl ve temiz olması şartıyla kabul etmektedir. Çünkü temiz kelimesi hem ameller hem sözler hem de inançlar için kullanılır. Buna göre kişi her şeyi ile temiz olmalıdır.¹¹⁴ Nevevî'nin temizlik değeriyle alakalı eserine aldığı bir diğer hadis ise "*Temizlik imanın yarısıdır.*"¹¹⁵ Hz. Peygamber bu hadisinde temizlik değerini imanın parçası saymış, kalb temizliğinin önemine vurgu yapmış, "*Allah sizin dış görünüşlerinize veya yüzlerinize bakmaz. Fakat kalplerinize bakar*"¹¹⁶ buyurarak asıl temizliğin manevî temizlik olduğunu ifade etmiştir. Hz. Peygamber Allah'a duasında, günahlarını affederek kalbini temizlemesini,¹¹⁷ nefsine takva verip ruhunu arındırmasını,¹¹⁸

beyaz elbisenin kirden arıtıldığı gibi kendisinin de hata ve günahlardan temizlenmesini¹¹⁹ istemiştir.

Temizlik, Müslüman olmanın bir gereğidir. Bu değer, dinî ve dünyevi işlerde kişileri pislikten arındırmış, maddî ve manevî kirlerden kurtulmayı amaç edinmiştir. Bu nedenle pek çok âyet ve hadiste, Müslümanların günahlardan arınma, yeme-içme-giyinme- gibi maddî ve manevî temizliklerine dikkat etmeleri istenmiştir.

10. Sevgi: Her işin başı sevgidir. Sevgi olmadan hiçbir canlı yaşayamaz. Sevgi Allah'ın insanlara bir lütfudur.¹²⁰ Sevgi Allah için olmalıdır. Hz. Peygamber inananlara, sevdiklerini yalnızca Allah için sevmeleri gerektiğini belirtmiş ve bu kimselerin imanın tadına varacağını söylemiştir.¹²¹ Böyle bir sevgide, kişiler arasında muhabbet gelişir, birbirlerinin değer verdikleri her şeyi sever ve kardeşlik ortamını oluştururlar.¹²² Yardımlaşma, dayanışma, ikram, saygı, hürmet, sadaka gibi değerleri, çevresindekilere karşı yaptıran temel unsur içimizdeki sevgidir. İnsan sevdiği için her iyiliği yapar. Bu nedenle İslâm dini, Müslümanı, Müslümanın kardeşi ilan etmiş ve arada sevgi bağlarını kurdurmuş, kendisi için istediğini, kardeşi için de isteme zorunluluğu getirmiştir. Nevevî'nin eseri için seçtiği "*Sizden biri kendisi için arzu ettiğini (mü'min) kardeşi için de arzu etmedikçe (hakkıyla) iman etmiş olmaz*"¹²³ hadisi bunu en güzel şekilde açıklamaktadır. İnananları birbirlerinin dostları ve kardeşleri olarak ilan ederek bir vücuda benzeten Hz. Peygamber, "*Mü'minler birbirini sevmekte ve birbirine acımakta birbirini korumakta bir vücuda benzerler. Vücudun bir organı hastalandığında diğer organlar da bu sebeple yıkusuzluğa ve ateşli hastalığa tutulurlar (rahatsız*

¹¹¹ Ebû Dâvûd, Tahâret, 16.

¹¹² Mü'minin, 23/51.

¹¹³ Nevevî, el-Erba'üne'n-Nevevîyye, s. 61-62. (Hadis No:10). Nevevî bu hadiste Müslim'in rivayetini esas almıştır. Müslim, Zekât, 65. Hadisin diğer kaynakları için bkz. Tirmizî, Tefsir, 3; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 328.

¹¹⁴ İbn Receb, *Hadislerle İlim ve Hikmet*, I, 319-320.

¹¹⁵ Nevevî, el-Erba'üne'n-Nevevîyye, s.77-78. (Hadis No:23). Nevevî bu hadiste Müslim'in rivayetini esas almıştır. Müslim, Tahâret, 1. Hadisin diğer kaynakları için bkz. Tirmizî, Daavat, 91; Nesâî, Zekât, 1; İbn Mâce, Tahâret, 5; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 342, 343.

¹¹⁶ Müslim, Birr ve Sıla, 33; İbn Mâce, Zühed, 9; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 285, 539.

¹¹⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 257.

¹¹⁸ Müslim, Zikir, 73; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 371.

¹¹⁹ Müslim, Salât, 204; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 354.

¹²⁰ İbrahim, 14/34.

¹²¹ Buhârî, İmân, 9; Müslim, İmân, 67.

¹²² Gazâlî, *Ihyâu Ulûmi'd-Din*, (Trc. Ali ARSLAN), Arslan Yayınları, İstanbul, 1993, II, 422.

¹²³ Nevevî, el-Erba'üne'n-Nevevîyye, s. 65. (Hadis No:13). Nevevî bu hadiste Buhârî ve Müslim'in rivayetini esas almıştır. Buhârî, İmân 7; Müslim, İmân, 71. Hadisin diğer kaynakları için bkz. Tirmizî, Sıfatü'l Kıyame, 60; İbn Mâce, Mukaddime, 9; Nesâî, İmân, 13, 19; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 176, 251, 272, 289.

olurlar)''¹²⁴ buyurmuş, Müslümanların arasındaki nefreti kaldırıp sevgiye dayanan bir bağ kurmayı amaçlamıştır.¹²⁵ Hz. Peygamber, hem Allah'ın hem de insanların seveceği ameli soran bir sahabeye, "Dünyaya gönül verme seni Allah sevsin. İnsanların elindekine göz dikme seni insanlar sevsin"¹²⁶ buyurmuş, toplumdaki asayışı sağlamak ve sevgiyi artırmak için başkasının malına göz dikmeyi yasaklamıştır. İnsanlardan bir şey istemeyip, ihtiyaçlarını onlara arz etmemeyi, iffetli ve tok olmayı öğütleyen bu hadisi eserine alan Nevevî, toplumsal açıdan sevgi değerinin önemini belirtmiştir.

Nevevî'nin eserine almış olduğu dostluk ve kardeşlikle alakalı tüm hadisler sevgi değerini içermektedir. Müslümanlar arasında bu erdemin varlığı, dostluk, kardeşlik, yardımlaşma, kusur örtme gibi değerleri de beraberinde getirmektedir.

11. Yardımlaşma ve Dayanışma: Yardımlaşma yüksek ahlâkın bir göstergesidir. Allah ve Rasulü her durumda Mü'minlerin birbirlerine karşı yardımda bulunmalarını emretmiştir.¹²⁷ Bu değer hakkında çokça tavsiyelerde bulunan Hz. Peygamber, Ensar ve Muhaciri kardeş ilan etmiş, mü'minler topluluğunu, tuğlaları birbirini tutan binaya benzetmiş ve parmaklarını birbirine kenetleyerek, mü'minlerin yardım ve dayanışma konusundaki münasebetini göstermiş,¹²⁸ Nevevî'nin eserinde geçen hadiste Hz. Peygamber, "Kul kardeşinin yardımında oldukça, Allah da o kula yardım eder."¹²⁹ buyurarak, yardım edene Allah'ın yardım edeceğini müjdelemiş, hadisin devamında, "Her kim mü'minin dünya sıkıntılarında birini giderirse Allah da onun

âhiret sıkıntılarında birisini giderir"¹³⁰ buyurarak, sosyal hayatta insanlar için büyük önem arzeden, yardım ve dayanışma duygusu ile alakalı mükafatı bildirmiştir. Yine yardımların riyâ ve gösterişten uzak olması, karşıdaki kişiyi rencide edecek şekilde, toplum içinde, fiili veya sözlü olarak ezici tavırlarla yapılmaması Hz. Peygamber'in tavsiyeleri arasında yer almaktadır.¹³¹ Yardımlaşma ve paylaşımcı olma değerleri cömertlik, empati, şefkat gibi değerleri içine almaktadır. Bu değerler, ilişkilerin güçlenmesini ve insanların birbirlerini sevmelerini sağlamakta, bencillik, cimrilik, yalnızlık psikolojisi gibi hastalıklardan kurtulmasına yardımcı olmaktadır.¹³²

Yardımlaşma, İslâm kardeşliğinin temel taşıdır. Yardımlaşma değerinin yaşatılması, birlik ve beraberlik duygularını geliştirmekte, kardeşlik anlayışının hâkim olmasını sağlamakta, sevgi ve dostluğu pekiştirmektedir. Yine insanlar arasındaki iletişimin sorunlu olmasından kaynaklanan, kin, nefret, kıskançlık gibi kötü hasletlerin oluşmasını engellemektedir.

12. Güzel Söz Söylemek: İnsanı diğer varlıklardan ayıran en belirgin özelliği konuşma yeteneğidir. İnsanlar konuşabilmeleri sayesinde, birbirlerine duygu ve düşüncelerini, istek ve arzularını bildirmektedir. Allah'ın insana vermiş olduğu bu nimeti, hayır ve güzel konuşarak, sözün en faydalısını söyleyerek kullanması gerekmektedir.¹³³ Hz. Peygamber, güzel söz söyleme değeri üzerinde önemle durmuş, sarfedecek her kelimeye karşı Müslümanları uyarmış, ağızdan çıkacak her bir sözcüğün, muhatapları üzerinde olumlu ya da olumsuz tesirler bırakacağını, insanlar arasındaki dostluk ve kardeşliği ya pekiştireceğini ya da ortadan kaldıracıcağını belirtmiştir. Bu nedenle Nevevî'nin de eserine aldığı hadislerde, güzel söz söylemenin önemine vurgu yapmış, "Allah'a ve âhiret

¹²⁴ Buhârî, Edeb, 27; Müslim, Birr ve Sıla, 66.

¹²⁵ Buhârî, Mezalim, 3; Müslim, Birr ve Sıla, 59.

¹²⁶ Nevevî, *el-Erba'üne'n-Nevevîyye*, s. 96. (Hadis No:31). Nevevî bu hadiste İbn Mâce'nin hasen senedli rivayetini esas almıştır. İbn Ma'ce, Zühd, 1.

¹²⁷ Bakara, 2/143.

¹²⁸ Buhârî, Salât, 88, Mezalim, 5; Müslim, Birr ve Sıla, 65; Tirmizî, Birr ve Sıla, 18; Nesâî, Zekât, 67.

¹²⁹ Nevevî, *el-Erba'üne'n-Nevevîyye*, s. 103-104. (Hadis No:36). Nevevî bu hadiste Müslim'in rivayetini esas almıştır. Müslim, Zikir, 38. Hadisin diğer kaynakları için bkz. Buhârî, Mezalim, 3, İkrâh, 7; Ebû Dâvûd, İlim, 1; Tirmizî, İlim, 2, Kıraat, 12; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 252, 407.

¹³⁰ Nevevî, *el-Erba'üne'n-Nevevîyye*, s. 103-104. (Hadis No:36). Nevevî bu hadiste Müslim'in rivayetini esas almıştır. Müslim, Zikir, 38. Hadisin diğer kaynakları için bkz. Buhârî, Mezalim, 3, İkrâh, 7; Ebû Dâvûd, İlim, 1; Tirmizî, İlim, 2, Kıraat, 12; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 252, 407.

¹³¹ Buhârî, Rikâk, 36; Müslim, Zühd, 47, 48.

¹³² Tarhan, Nevzat, *Değerler Psikolojisi ve İnsan, Güzel İnsan Modeli*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2011, s. 166.

¹³³ Hıdır, *Hadis Deryasından İnciler*, 147.

gününe inanan kişi, ya hayır söylesin yahut sussun!”¹³⁴ buyurarak, güzel konuşmanın iman gereği olduğunu, “*Kelime-i Tayyibe (güzel söz) sadakadır*”¹³⁵ hadisiyle bu değer sadaka olduğunu belirtmiştir. Nevevî’nin Kırk hadis eserinde yerini almış olan bir başka hadiste ise, “*Bütün bunların özünü de sana haber vereyim mi? Ben- “Evet ya Rasulallah” dedim. Dilini eliyle tuttu ve “Buna sahip ol” buyurdu. Bende: Ey Allah’ın Rasulü! Konuştuklarımızdan dolayı da sorgulanacak mıyız? Dedim. Buyurdu ki: “Hay anası seni kaybedesice! İnsanların yüzüstü yahut burunları üzeri cehenneme sürüklenmelerinin sebebi dilleriyle kazandıklarından başka bir şey midir ki?”*”¹³⁶ insanın başına ne gelirse dilinden dolayı geldiğini söylemiştir. İnsanların cehenneme girmesinde en büyük etken dilleridir. Dil ile işlenen günahlar arasında şirk ifade eden sözler, Allah katında günahların en büyüğü sayılmıştır. Yalan yere şahitlik, gıybet, iftira, alay etme gibi büyük ve küçük günahlar dil ile işlenmektedir. Yine fiili olarak işlenen diğer günahlarda çoğunlukla dilin yardımıyla işlenmektedir.¹³⁷ Bundan yola çıkarak dil unsurunun, toplumdaki sevgi, barış, huzur, birlik ve beraberlik ortamını sağladığını veya bozduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.¹³⁸

Mü’min, ağzından güzel söz çıkan, başkalarını incitmeyen, sözlerinde yalan, aldatma ve sahte sözcükler bulunmayan kimsedir. Dilden dökülecek her sözcük, insanların şahsiyetini, karakterini, dünya ve âhiret yaşantısını etkileyecek birer unsurdur. Çünkü dil, yalan, gıybet, ara bozma, alay etme gibi fiillerin aracı olup insanların pekçok günahı rahatça

işleyebileceği bir organ olma özelliği taşımaktadır.

13. İlim öğrenmek: İslâm dini, insana doğru ve yanlış öğretme ilme çok büyük önem vermiştir. İlim hak ile batılın, doğru ile yanlışın tesbitinde çok önemlidir. Öğrenilmiş faydalı ilim, öğrenen ve çevresindekiler için rahmet kaynağıdır. Bu nedenle Hz. Peygamber ilim öğrenmeye çok büyük önem vermiş ve birçok hadisinde bu konuya dair tavsiyelerde bulunmuştur. Nevevî, ilim öğrenme ile ilgili şu hadisi eserine almıştır. “*Kim bir ilim için yola düşerse, Allah onunla o kimse için cennete giden yolu kolaylaştırır. Bir topluluk, Allah’ın evlerinden bir evde toplanarak, Allah’ın kitabını okur ve kendi aralarında onu müzakere ederlerse, mutlaka üzerlerine sekinet (huzur) iner, Allah’ın rahmeti onları kaplar, melekler etraflarını kuşatır ve Allah da onları kendi katındakiler arasında anar.*”¹³⁹ Allah Rasulü, kıyamet gününde ilimle amel etmenin kişiye sorulacağını bildirmiş, ilim öğrenme ve öğretmenin faziletini ortaya koymuştur.¹⁴⁰ Bu değer, ilim tahsil edenin hareketlerini güzelleştirdiği gibi, başkalarına örnek olması açısından da önemlidir. Yine çevresindekileri, bilgilendirmesi de ilim öğrenenlerin sorumluluğu arasında zikredilmiştir. Bu nedenle, dünyada iken öğrenilen ilim ile amel edilmeli, başkalarına aktarılmalıdır.¹⁴¹ Zira Hz. Peygamber kişinin kendisine ve başkasına faydası olmayan ilimden Allah’a sığınmıştır.¹⁴²

İlim öğrenmek İslâm dininin temel değerlerindedir. Zira ilim olmadan din, bilim, teknoloji, güzel ahlak gibi kavramların oluşması mümkün değildir. Allah ve Rasulü, Müslümanların her daim düşünen, akleden, öğrenen ve öğreten kimseler olmasını istemiş, âyet ve hadislerde bu durumu sıkça hatırlatmışlardır.

14. Adalet: Adâlet sosyal yaşamın vazgeçilmez bir düsturudur. Adâletin

¹³⁴ Nevevî, *el-Erba’üne’n-Nevevîyye*, s. 67. (Hadis No:15). Nevevî bu hadiste Buhârî ve Müslim’in rivayetini esas almıştır. Müslim, İmân 74, 77, 85; Buhârî, Edeb, 31; İbn Mâce, Edeb, 4; Tirmizî, Birr ve Sıla, 43.

¹³⁵ Nevevî, *el-Erba’üne’n-Nevevîyye*, s. 85-86. (Hadis No:26). Nevevî, Buhârî ve Müslim’in tahrir ettiği hadisi esas almıştır. Müslim, Zekât, 56; Buhârî, Sulh, 11, Cihad, 72.

¹³⁶ Nevevî, *el-Erba’üne’n-Nevevîyye*, s. 91-93. (Hadis No:29). Nevevî bu hadiste Tirmizî’nin rivayetini esas almıştır. Tirmizî, İmân, 8. Hadisin diğer kaynakları için bkz. İbn Mâce, Fiten, 12; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 230, 236, 237, 245.

¹³⁷ İbn Receb, *Hadislerle İlim ve Hikmet*, II, 335.

¹³⁸ Yılmaz, “İslâm’da Kardeşlik ve Bunu Yikan Amiller”, s. 90.

¹³⁹ Nevevî, *el-Erba’üne’n-Nevevîyye*, s. 103-104. (Hadis No:36). Nevevî bu hadiste Müslim’in rivayetini esas almıştır. Müslim, Zikir, 38. Hadisin diğer kaynakları için bkz. Ebû Dâvûd, İlim, 1; Tirmizî, İlim, 2, Kıraat, 12; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 252, 407.

¹⁴⁰ Tirmizî, Kıyamet, 1.

¹⁴¹ Kandemir vd., *İmam Nevevî, Riyâzü’s-Sâlihîn Peygamberimizden Hayat Ölçüleri*, III, 63.

¹⁴² Müslim, Zikir 73; Ebû Dâvûd, Vitir, 32; Tirmizî, Deavat, 68; Nesâî, İstiaze, 13; İbn Mâce, Mukaddime, 23; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 167.

bulunmadığı her ortamda zulüm hâkimdir. İslâm dini gelişiyse, ailede, komşuluk ilişkilerinde, alış-verişte, toplumda adâletle davranmayı emretmiş ve İslâm hukuk alanının temelini oluşturmuştur. Nevevî'nin eserinde adaletle alakalı olarak “Zarar vermek de yoktur. Zarara zararla karşılık vermek de yoktur.”¹⁴³ “Eğer insanlara iddiaları üzerine (iddia ettikleri şey) verilseydi, bazı kimseler, birtakım kimselerin malları ve canları üzerinde hak iddia ederlerdi. Fakat delil getirmek iddia sahibine, yemin de inkâr eden kişiye düşer.”¹⁴⁴ “Almak istemediğiniz halde malın fiyatını artırmak için yükseltmeyiniz... Birinizin pazarlığı üzerine bir kısmınız pazarlık yapmasın (açık arttırma usulü değilse)”¹⁴⁵ hadisleri yer almaktadır. İslâm dininin temelini oluşturan adâletle hükmetme, Müslüman-gayri müslim, kadın-erkek, fakir-zengin ayrımı yapmaksızın herkese karşı olmalıdır. Hz. Peygamber Ehl-i Kitab’tan olan birinin şikâyeti üzerine sahabeye öfkelenip, gayr-i müslimlere karşı adâletli davranmalarını, kadınlarını dövmemelerini, izinsiz olarak evlerine girmemelerini ve mallarını yememelerini emretmiştir.¹⁴⁶

Adâlet bütün insanlık için vazgeçilmez değerlerden olduğu için, herkes tarafından kabul görmüş ve temel erdemlerden kabul edilmiştir. Ahlâkî, sosyal ve siyasal açıdan büyük bir önem arzeden bu erdem yapılacak her işte temel düstur olmalıdır.

15. İnsan Hayatına Saygı: Nevevî eserinde, bu değerle alakalı olarak şu hadislerle yer vermiştir. “Rasulullah (sav) şöyle buyurmuştur: “Bir Müslamanın kanı ancak şu üç husustan biri sebebiyle helâl olabilir: Zina

eden evli, cana karşılık can, dinini terkederek cemaatten ayrılan kişi.”¹⁴⁷ “Müslümanın her şeyi malı, kanı, ırzı Müslümana haramdır.”¹⁴⁸ Can ve mal güvenliğini sağlamayı en temel hak olarak sayan Allah, herhangi bir hukuki gerekçe göstermeksizin bu hakların ihlal edilip elinden alınmasını yasaklamıştır.¹⁴⁹ İslâm’a göre can güvenliği ve dokunulmazlığı anne karnından başlamakta olup fitri bir hak olarak nitelendirilmiştir. Bu nedenle insanların yaşama hakkına saygı duyma değeri önemli sayılmış ve bu prensibe uyma zorunluluğu getirilmiştir.

16. Cömertlik: Cömertlik İslâmî erdemlerden biridir. Müslümanlar bu değer sayesinde pek çok olumlu değeri kazanıp, olumsuz hasletlerden uzaklaşmaktadır. Hz. Peygamber, bu konu hakkında pek çok tavsiyede bulunmuş, cömertlik ahlâkını ümmetine kazandırmada en büyük örnek olmuştur. Nevevî, eserine cömertlik ve misafire ikram değeri ile ilgili şu hadisi almıştır. “Allah’a ve âhirete inanan komşusuna ikram da bulunsun. Allah’a ve âhirete inanan misafirine ikram etsin.”¹⁵⁰ “Karşılık beklemeden veren, elindeki maddî ve manevî imkânları meşru ölçüler içinde gönüllü olarak başkalarının yararına sunup gereken yerde harcayabilen kimseye cömert denir.”¹⁵¹ Cömertlik, İslâm ahlâkının en çok önem verdiği faziletlerdendir. Çünkü cömertlik, başkalarına yardım arzusunun insanda karakter halini alması demektir. Ahlâkın ve insanlığın, yardım etmeyi gerekli kıldığı her durumda kişiyi gönül rahatlığıyla bu hayrı yapmaya sevkeden bir haslettir.

¹⁴³ Nevevî, *el-Erba’üne’n-Nevevîyye*, s. 97-98. (Hadis No:32). Nevevî bu hadiste İbn Mâce’nin hasen hadis olan rivayetini esas almıştır. İbn Mâce, Ahkâm, 17; Bu hadisin başka kaynakları için bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 313, 326-327.

¹⁴⁴ Nevevî, *el-Erba’üne’n-Nevevîyye*, s. 99. (Hadis No: 33). Nevevî, Beyhaki’nin rivayetini esas almıştır. Sahihayn da ise hadisin bir kısmına yer verilmiştir. Beyhaki, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, X, 252. Hadisin diğer kaynakları için bkz. Buhârî, no: 4552; Müslim, Akziye, 1; İbn Mâce, Ahkâm, 7; Tirmizî, Ahkam, 12.

¹⁴⁵ Nevevî, *el-Erba’üne’n-Nevevîyye*, s. 101-102. (Hadis No: 35). Nevevî bu hadiste Müslim’in rivayetini esas almıştır. Müslim, Birr ve Sıla, 32. Hadisin diğer kaynakları için bkz. İbn Mâce, Fiten, 2; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 260, 277.

¹⁴⁶ Ebû Dâvûd, İmare, 33.

¹⁴⁷ Nevevî, *el-Erba’üne’n-Nevevîyye*, s. 66. (Hadis No:14). Nevevî bu hadiste Buhârî ve Müslim’in rivayetini kullanmıştır. Buhârî, Diyat, 6; Müslim, Kasame, 25,26; Hadisin diğer kaynakları için bkz. Ebû Dâvûd, Hudûd, 1; Tirmizî, Diyat, 10; Nesaî, Tahrim, 5, 11, 14; İbn Mâce, Hudûd, 1; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 382,428, 444.

¹⁴⁸ Nevevî, *el-Erba’üne’n-Nevevîyye*, s. 101-102. (Hadis No:35). Nevevî bu hadiste Müslim’in rivayetini esas almıştır. Müslim, Birr ve Sıla, 32. Hadisin diğer kaynakları için bkz. İbn Mâce, Fiten, 2; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 260, 277.

¹⁴⁹ Mâide, 5/32.

¹⁵⁰ Nevevî, *el-Erba’üne’n-Nevevîyye*, s. 67. (Hadis No:15). Nevevî bu hadiste Buhârî ve Müslim’in rivayetini esas almıştır. Müslim, İmân 74, 77, 85; Buhârî Edeb, 31’in rivayetinde kader kısmı yer almamaktadır. Hadisin diğer kaynakları için bkz. İbn Mâce, Edeb, 4; Tirmizî, Birr ve Sıla, 43.

¹⁵¹ MEB, *Dinî Terimler Sözlüğü*, Devlet Kitapları Döner Sermaye İşletmesi Müdürlüğü, Ankara, 2009, s. 51.

Cömertlik, misafirperverlik ve ikramda bulunma değerlerini içermektedir. Cömertlik değerinin zıddı cimriliktir. Cimrilik, ahlâkî ve psikolojik bir hastalık olarak kabul edilmiştir. Allah Rasulü, cimrilik hastalığından Allah'a sığınmıştır.¹⁵² Cimrilığın diğer uç noktası olan israf etme de dinen yasaklanan davranışlar arasında yer almaktadır. Cömertlik, israf ve cimrilığın orta noktası olup, dostluk ve kardeşlik değerinin oluşmasını sağlayan önemli bir değerdir.

17. Çalışmak ve Helalinden Kazanmak:

Çalışmak, alın teri ile kazanmak, helâl lokma yemek gibi özellikler, Müslüman kimselerin vasfıdır. Nevevî çalışmak değeriyle alakalı şu hadisleri eserinde zikretmiştir. *“Rasulullah (sav) şöyle buyurdu: Allah temizdir, ancak temiz olanı kabul eder. Şüphesiz Allah mü'minlere neyi emretti ise onu Peygamberlere de emretmişti ve (Allah peygamberlere): “Ey peygamberler, temiz ve helâl olanlardan yeyin ve salih amel işleyin”¹⁵³ (Allah mü'minlere de): “Ey mü'minler size rızık olarak verdiğimiz temiz ve helâl olanlardan yeyiniz”¹⁵⁴ buyurdu. Sonra Peygamber (sav) uzun yolculuğa katlanan, saçları birbirine karışan, toz toprak içinde kalan bu haliyle ellerini gökyüzüne açan ve Ya Rab! Ya Rab! Diye (yalvaran) birini hatırlattı ve hâlbuki onun yediği haram, içtiği haram, giydiği haram. Haramla beslenmiş. “Bunun duası nasıl kabul olunur?” buyurdu.¹⁵⁵ “Kişinin kendisini ilgilendirmeyen şeyleri terk etmesi, Müslümanlığının güzelliğindedir.”¹⁵⁶ Çalışma değeri, insanların kimseye muhtaç olmadan yaşamalarını amaçlayan önemli bir değerdir. Allah Teâlâ kullarına *“Gündüzü ise geçim vakti kıldık”¹⁵⁷* âyetiyle, ailelerinin ihtiyaçlarını karşılamak için gündüzleri çalışmaları gerektiğini hatırlatarak, ibadetten*

geriye kalan sürelerde kendisi için hazırladığı rızık aramasını emretmiştir.¹⁵⁸ İslâm dini dilenciligi ve başkalarından rızık teminine güvenmeyi de yasaklamıştır. Bu konu hakkında Hz. Peygamber *“Sizden herhangi birinizin sırtına bir bağ odun yüklenip satması, herhangi bir kişiden dilenmesinden hayırlıdır. O da ya verir, yahud vermez”¹⁵⁹* buyurmuş ve dilencilığın insanın hayâ duygusunu yok ettiğini bildirmiş,¹⁶⁰ veren elin alan elden üstün olduğunu söylemiştir.¹⁶¹ Bu nedenle Müslüman bir kişi, veren el durumuna gelmek için çalışmalı, boş işlerle uğraşmamalı, geçimini ve bakmakla yükümlü olduğu kimseleri başkalarına muhtaç etmemelidir.¹⁶²

İslâmî ahlâkta çalışma önemli bir değer sayılmış, kişinin başkasına muhtaç olmaması, ailesinin geçimini sağlaması, içinde yaşadığı toplumun refahını artırması gibi nedenlerden ötürü çalışması emredilmiştir.

18. Sorumluluk: İnsan kulluğun gereği olarak bazı görev ve sorumluluklara sahip olarak dünyaya gelmektedir. Nevevî sorumluluk değeriyle alakalı *“Size neyi yasakladysam ondan uzak durunuz ve size neyi emrettiysem ondan gücünüz yettiği kadarını yapın. Hiç şüphe yok ki sizden öncekiler çok soru sormaları ve Peygamberlerine muhalefet etmeleri sebebiyle helâk olmuşlardır.”¹⁶³ “Muhakkak ki Allah ümmetimden şunları başışlamıştır. Hata, unutmak ve zorla kendilerine yaptırılan şeyler.”¹⁶⁴* hadislerini eserine almıştır. İslâm hukukuna göre mükellefiyetin temel şartı, ehliyettir. Ehliyet, kişinin kendisine verilen kulluk sorumluluğunu anlayıp yerine getirebilme kabiliyetidir. Akıl sahibi, idrak edebilen, ergenlik çağına ulaşmış,

¹⁵² Buhârî, Cihad, 74.

¹⁵³ Mü'minun, 23/51

¹⁵⁴ Bakara 2/172.

¹⁵⁵ Nevevî, *el-Erba'üne'n-Nevevîyye*, s. 61-62. (Hadis No:10). Nevevî bu hadiste Müslim'in rivayetini esas almıştır. Müslim, Zekât, 65. Hadisin diğer kaynakları için bkz. Tirmizî, Tefsir, 3; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 328.

¹⁵⁶ Nevevî, *el-Erba'üne'n-Nevevîyye*, s. 64. (Hadis No:12). Nevevî bu hadiste Tirmizî'nin rivayetini esas almıştır. Tirmizî, Zühhd 14. Hadisin diğer kaynakları için bkz. İbn Mâce, Fiten 12; Muvatta, Hüsn-ü Hulk 3; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 2012.

¹⁵⁷ Nebe, 78/11.

¹⁵⁸ *“Sonra namaz kılınunca yeryüzüne dağılında Allah'ın fazlından rızık arayın.”* Cum'a, 62/10.

¹⁵⁹ Buhârî, Zekât, 50, 53; Müslim, Zekât, 106; Tirmizî, Zekât, 28.

¹⁶⁰ Buhârî, Zekât, 50, 53, Buy'u, 15, Müsakat, 13.

¹⁶¹ Buhârî, Zekât, 18; Müslim, Zekât, 95.

¹⁶² Kandemir vd., *İmam Nevevî, Riyâzü's-Sâlihîn Peygamberimizden Hayat Ölçüleri*, III, 355.

¹⁶³ Nevevî, *el-Erba'üne'n-Nevevîyye*, s. 60. (Hadis No:9). Nevevî bu hadiste Buhârî ve Müslim'in rivayetini kullanmıştır. Buhârî, no:7288; Müslim, Hac, 412, İmare, 24. Hadisin diğer kaynakları için bkz. Nesâî, Menâsik,1; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 258, 428, 517.

¹⁶⁴ Nevevî, *el-Erba'üne'n-Nevevîyye*, s. 110. (Hadis No: 39). Nevevî bu hadiste İbn Mâce'nin hasen olarak rivayet ettiği hadisi esas almıştır. İbn Mâce, Talâk, 16.

özgür olan her kimse ehliyet sahibi olarak emir ve yasaklardan mükellef tutulmuştur.¹⁶⁵

Sorumluluk önemli bir değer olup, kişinin öncelikle Rabbine karşı kul olma sorumluluğunu yerine getirmesidir. İkinci derece de ise, öncelikle kendisinin, sonrada anne, baba, eş ve çocuklarının maddî manevî ihtiyaçlarını karşılama sorumluluğu bulunmaktadır. En son çerçevede ise, içinde yaşadığı toplumun bir üyesi olarak, komşularına, dostlarına, akrabalarına, iş arkadaşlarına, karşı yapması gereken görev ve sorumlulukları yer almaktadır.

19. İtaat: İslâm, bütün toplumsal kurumlarda olduğu gibi, devletin düzenini korumaya, nizam ve intizama uymaya önem veren bir dindir. Bu nedenle siyasi otoritelere saygı, ittiba, devlet düzenini koruma ve uyma önemli birer değer sayılmıştır. Nevevî'nin eserinde yöneticilere itaat değeriyle alakalı şu hadis yer almaktadır. *“Din ancak samimiyettir... Müslümanların imamları (yöneticileri) için ve bütün Müslümanlar için.”*¹⁶⁶ *“Rasulullah şöyle buyurdu: Size Allah'a isyandan sakınmayı üzerinize emir olan kimse köle de olsa sözünü dinleyip itaat etmeyi vasiyyet ederim. Çünkü ömrü olanlar birçok ihtilâflar görecektir. O zaman sünnetime ve hidâyet üzere olan Raşid halifelerin sünnetine sarılınız. Sünnetlere dışlarınızla sınıksız sarılınız. Dinî işlerde sonradan uydurulanlardan sakınınız. Çünkü her bid'at dalâlettir.”*¹⁶⁷ Dinin, imamlar için nasihat olması, yönetici konumundaki kişilerin samimiyetle halkını gözetmesidir. Yine hükümdar ve kumandanların hak yolda verdikleri kararlar, halkı hayır yoluna davet etmeleri, maddi destek olmaları, adalet ve huzuru sağlamaları, tebasını her daim gözetmeleridir. Müslümanlara karşı dinin nasihat olması ise, samimi olarak liderlerin emirlerini yerine getirip onu aldatmamayı, devletin işleyiş ve kurallarına uymayı içine

¹⁶⁵ Demirci, *Kur'ân'ın Ana Konuları*, s. 123.

¹⁶⁶ Nevevî, *el-Erba'üne'n-Nevevîyye*, s. 58. (Hadis No:7). Nevevî bu hadiste Müslim'in rivayetini esas almıştır. Müslim, İmân, 95. Hadisin diğer kaynakları için bkz. Ebû Dâvûd, Edeb, 67; Nesâî, Bey'at, 31; Tirmizî, Birr ve Sıla, 17, 18.

¹⁶⁷ Nevevî, *el-Erba'üne'n-Nevevîyye*, s. 89-90. (Hadis No:28). Nevevî bu hadiste Tirmizî'nin sahih rivayetini esas almıştır. Tirmizî, İlim, 16. Hadisin diğer kaynakları için bkz. Ebû Dâvûd, Sünnet, 6; İbn Mâce, Mukaddime, 6; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 126-127.

almaktadır.¹⁶⁸ Devlet, birey ve toplumun güven ve huzurunu sağlayan en üst otoritedir. Toplumda çıkabilecek her türlü sorunu ortadan kaldıracımları için adâletli devlet başkanlarına ve yöneticilerine itaat etme emredilmiştir.

SONUÇ

Değer, insanların birlikte yaşamak için ihtiyaç duydukları kural ve kaidelerdir. İnsanları, başıboş bir hayat yaşamaktan kurtarıp, amacı ve hedefi olan bireyler haline gelmesini sağlamaktadır. Değerler, eğitim sayesinde bireylere öğretilmektedir. Bu alan değerler eğitimi adında özel bir bölümün oluşmasına neden olmuş, yeni yetişen nesillere bu değerlerin aktarımını görev olarak üstlenmiştir.

İslâm dini, değerlere büyük önem vermiş, ahlakî erdemlerin insanlara yerleşmesi için emir ve yasaklar getirmiştir. İslâmî değerlerin kaynağı olan Kur'ân ve sünnet, toplumdan topluma değişiklik göstermeyip, genel-geçer değerleri oluşturmuş ve dünya müslümanları arasında ortak bir ahlak yasası meydana getirmiştir. Nevevî, Kırk Hadis eserinde, ahlâkla alakalı pekçok hadise yer vermiş, kırk hadis geleneği ile de bu hadislerin insanlara kolayca ulaşmasını amaçlamıştır. Esere, toplumun ve bireyin ihtiyacını gözeterek, sosyal yapıda oluşan eksiklikleri gideren, problemleri çözen, İslâm akaid ve ahlakına temel kaide olabilecek güncel ve evrensel hadisler alınmıştır. Günümüz ahlakî sorunlarını ve bu sorunların çözümünü kapsayan bu hadisler, değer sınıflandırmalarında bulunan pek çok değeri içermekte, İslâmî değerlerin oluşumuna katkı sağlamaktadır.

Değerlerin insan hayatındaki önemi düşünüldüğünde; değerlerin bireylere, ailelere ve en nihâyetinde topluma kazandırılması gerektiğinin önemi daha da iyi anlaşılacaktır. Bu nedenle İslâm dini, değerlerin eğitime önem vermiş, müslüman toplumlarda huzur ve güveni esas kılmaya çalışırken, ahlakî güzelleştirmeyi öğütlemiş, toplumsal sorunlara yol açacak kötü vasıflardan uzak durmayı emretmiştir.

KAYNAKÇA

¹⁶⁸ Davudoğlu, *Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, I, 300-301.

- [1]. AHMED İBN HANBEL, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *Müsnedü Ahmed İbn Hanbel* (I-VI), (nşr. Bedreddin Çetiner), Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.
- [2]. AKBABA-ALTUN, Sadegül, “Eğitim Yönetimi ve Değerler”, *Değerler Eğitimi Dergisi*, 2003, Yıl 1, Sayı 1, s.7-17.
- [3]. ALTUNTAŞ, Halil-ŞAHİN, Muzaffer, *Kur’ân-ı Kerim Meâli*, DİB Yayınları, Ankara, 2010.
- [4]. ARSLAN, Şükran Fatma, *Sünen-i Ebû Davud’un Edeb Bölümünden Hareketle Hz. Peygamber’in Karakter Eğitiminde Yer Alan Ahlâkî Değerler*, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İlahiyat Ana Bilim Dalı, Din Eğitimi Bilim Dalı, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2008.
- [5]. AYDIN, Mehmet Zeki-GÜRLER AKYOL, Şebnem, *Okulda Değerler Eğitimi: Yöntemler, Etkinlikler, Kaynaklar*, Nobel Akademik Yayıncılık, Ankara, 2012.
- [6]. BEYHAKÎ, Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, (thk. M. Abdulkâdir Atâ), Beyrût, 2003.
- [7]. BUĞA, Mustafa - MİSTU, Muhyiddin, *İmam Nevevî Kırk Hadis Şerhi*, (Çev. M. Salih Ş- M. Ziya G), Dua Yayıncılık, İstanbul, 2010.
- [8]. BUHÂRÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil, *el-Câmiu’s-Sahih* (I-VIII), (nşr. Bedreddin Çetiner), Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.
- [9]. ÇAĞRICI, Mustafa, “Emri bil- Ma’ruf Nehy-i ani’l- Münker”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 1995, XI, s.138-141.
- [10]. DÂREKUTNÎ, Ebu’l-Hasen Ali b. Ömer, *Sünenü’l-Dârekutnî*, (thk. Şuayb el-Arnaut vd.), Müessesetu’r-risâle, Beyrut, 1424/2004.
- [11]. DÂRİMÎ, Ebu Muhammed Abdillâh Abdirrahman (1992). *es-Sünen* (I-II). (nşr. Bedreddin Çetiner), Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.
- [12]. DAVUDOĞLU, Ahmed, *Sahih-i Müslim Tercemesi ve Şerhi*, Sönmez Neşriyat, İstanbul, 1977.
- [13]. DEMİRCİ, Muhsin, *Kur’ân’ın Ana Konuları*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2010.
- [14]. GAZALÎ, *İhyâu Ulûmi’l-Dîn*, (Trc. Ali ARSLAN), Arslan Yayınları, İstanbul, 1993.
- [15]. HIDIR, Özcan, *Hadis Deryasından İnciler*, Hayat Yayıncılık, İstanbul, 2011.
- [16]. İBN ABDİLBERR, Yusuf b. Abdilberr en-Nemerî, *Camîu Beyânî’l-İlm ve Fadlih*, Daru’l-kütübi’l-ilmîyye, Beyrut, 1398,
- [17]. İBN MÂCE, Muhammed b. Yezid el-Kazvinî, *Sünenü İbn Mâce* (I-II), (thk. M. Fuâd Abdalbâkî), Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.
- [18]. İBN RECEB, Ebü’l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân el-Hanbelî, *Hadislerle İlim ve Hikmet*, (Çev. Ali Kaya), Semerkand Yayınları, İstanbul, 2012.
- [19]. İBNÜ’L-CEVZÎ, Ebü’l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî, *el-İlelu’l-Mütenahiye*, Beyrut, 1983.
- [20]. İSAM, *İslâm ve Toplum İlmihali*, TDV Yayınları, Ankara, 2015.
- [21]. KANDEMİR, Yaşar vd., *İmam Nevevî, Riyâzü’s-Sâlihîn Peygamberimizden Hayat Ölçüleri*, Erkam Yayınları, İstanbul, 1997.
- [22]., “Kırk Hadis”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 2002, XXV, s. 467-470.
- [23]., “Nevevî”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 2007, XXXIII, s. 45-49.
- [24]. KARAHAN, Abdulkadir “Kırk Hadis”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 2002, XXV, s. 470-473.
- [25]., “Hadisi Erbaîn Nev’inin Doğuşu ve Âmilleri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul, 1952, Sayı 1, s. 75-82.
- [26]. KENAN, Seyfi, “Modern Eğitimde Değer Arayışları” *Dem Dergi*, Değerler Eğitim Merkezi Yayınları, 2007, Yıl 1, Sayı 1, s. 28-33.
- [27]. KÖSTÜ, Ayşegül, *İmam Nevevî’nin Kırk Hadis Adlı Eserinde Değerler Eğitimi*, Kilis 7 Aralık Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Kilis, 2017, s. 34-193.
- [28]. MÂLİK, Mâlik b. Enes, *Muvatta*, (I-II), (thk. M. Fuâd Abdalbâkî), Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.
- [29]. MEB, *Dinî Terimler Sözlüğü*, Devlet Kitapları Döner Sermaye İşletmesi Müdürlüğü, Ankara, 2009.
- [30]. MEB, 1739 Sayılı Millî Eğitim Temel Kanunu (2., 10., 11., 20., 23., 28. Maddeleri), MEB 2010/53 sayılı, 08.09. 2010 Tarihli Genelgesi.

- [31]. MÜSLİM, Ebu'l-Huseyn Muslim b. Haccâc, *el-Câmiu's-Sahîh* (I-III), (thk. M. Fuâd Abdulbâkî), Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.
- [32]. NESÂÎ, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *Sünenü'n-Nesâî* (I-VIII). (nşr. Bedreddin Çetiner), Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.
- [33]. NEVEVÎ, Muhyiddîn Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref, *el-Erba'üne'n-Nevevîyye*, thk. el-Hallâk, Kusay Muhammed Nurs, eş-Şeyhî, Enver b. Ebî Bekr, Dâru'l-Minhâc, Cidde, 1430/2009.
- [34]., *Kırk Hadis*, (Trc. Babanzâde Ahmed Na'im), Matbaa-i Âmire, İstanbul, 1341.
- [35]. OKTAY, Ayşe Sıdıka, "Ahlâkî Değerler ve Bunların Global Ahlâka Etkileri" *Değerler ve Eğitimi Uluslararası Sempozyumu (26- 28 Kasım 2004)*, Değerler Eğitimi Yayınları, İstanbul, 2007, s. 131-143.
- [36]. OKTAY, Hüseyin Tuğrul, *Televizyon Dizilerinin Toplumun Milli ve Manevî Değerleri Açısından Değerlendirilmesi (Aşk-ı Memnû Dizisi Örneği)*, T.C. Radyo ve Televizyon Üst Kurulu, (Yayımlanmamış Uzmanlık Tezi), Ankara, Kasım, 2011.
- [37]. ÖZAFŞAR, Mehmed Emin, vd., *Hadislerle İslâm Asiklopedisi*, DİB Yayınları, Ankara, 2014.
- [38]. SAĞLAM, Kâzım, *İmam Nevevî Kırk Hadis Tercemesi ve Şerhi*, Buruc Yayınları, İstanbul, 2011.
- [39]. TARHAN, Nevzat, *Değerler Psikolojisi ve İnsan, Güzel İnsan Modeli*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2011.
- [40]. TİRMİZÎ, Ebû İsa Muhammed b. 'İsa, *Sünenü't-Tirmizî* (I-V), (nşr. Bedreddin Çetiner). Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.
- [41]. TDK, *Büyük Türkçe Sözlük*, Ankara, 2005, <http://www.tdk.gov.tr/index.php>
- [42]. ÜNAL, İsmail Hakkı, "İslâm Kültüründe Kırk Hadis Geleneği ve Şeyh Hamid-i Velî'nin Hadis-i Erbaîn Şerhi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul, c. XXXIX, Sayı 1, s.136-146.
- [43]. YAMAN, Ertuğrul, *Değerler Eğitimi: Eğitimde Yeni Ufuklar*, Akçağ Yayınları, Ankara, 2012.
- [44]. YILMAZ, Macid, *Ergenlerde Şiddetin Önlenmesinde Din Eğitiminin Rolü*, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Erzurum, 2010.
- [45]. YİĞİTTİR, Süleyman-ÖCAL, Âdem, "İlköğretim 6. Sınıf Öğrencilerinin Değer Yönelimleri", *Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2010, Sayı 24, s. 407-416.
- [46]. ZEBÎDÎ, Zeynü'd-din Ahmed b. Ahmed b. Abdi'l-Latîf, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, (Trc. Ahmed Naim, Kâmil Miras), DİB Yayınları, Ankara, 1984.

Ebû Hayyân ve *el-Bahru'l-Muhît* Adlı Tefsîri¹

H. İbrahim Kocabiyik
Dr. Öğr. Görevlisi, Uşak Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Uşak
ibrahim.kocabiyik@usak.edu.tr

Geliş Tarihi: 26-06-2019 Kabul Tarihi: 22-08-2019

Öz

Ebû Hayyân, Endülüs Emevî Devleti'nin Gırnâta şehrine bağlı Matahşâraş beldesinde 654/1256 yılında dünyaya gelmiştir. Gramer, lügat, edebiyat, tefsir, kıraat, tarih, fıkıh, hadis gibi ilimleri yirmi beş yaşına kadar memleketinde tahsil etmiştir. Daha sonra doğup büyüdüğü yerden ayrıлып bazı ülkelere ilim tahsili için seyahatler yaptıktan sonra Mısır'a yerleşip orada 745/1345 yılında vefât etmiştir. Mısır'da dönemin ileri gelen âlimlerinden dersler alarak iyi bir şekilde kendisini yetiştiren Ebû Hayyân, daha sonra Arap dili belâgatı, tefsir, fıkıh gibi alanlarda söz sahibi olan âlimlerden olmuştur. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*'i 57 yaşında yazmaya başlamış ve yaklaşık on sekiz yılda tamamlamıştır. Arap belâgatı alanında önemli bir yere sahip olan bu eser, nahiv, sarf, lugat, lehçeler ve kıraatler gibi konular açısından da çok zengin veriler içermektedir.

Anahtar Kelimeler: Ebû Hayyân, Mısır, *el-Bahru'l-Muhît*, belâgat.

Abû Hayyân and His Work Called as “*al-Bahru'l-Muhît*”

H. İbrahim Kocabiyik
PhD., Predector, Uşak University, Faculty of Islamic Sciences, Uşak, Turkey
ibrahim.kocabiyik@usak.edu.tr

Arrival date: 26-06-2019 Acceptance date: 22-08-2019

Abstract

Ebû Hayyân was born in 654/1256 at Matahşâraş municipality of the Gharnata city in Andalus Umayyad State. He studied on the sciences such as grammar, linguistics, literature, hermeneutics, recitation, history, İslâmîc law and hadith until his 25 age in his hometown. Later he left the place he was born and he grew up and he traveled to some countries for studying and settled in Egypt and then died there in 745/1345. Ebû Hayyân, who trained well in Egypt by taking courses from his foremost scholars of the time, later became one of the scholars who had a say in these fields. This work, which has an important place in the field of Arabic rhetoric, is very rich in terms of syntax, grammar, linguistics, dialects and recitation.

Key Words: Ebû Hayyân, Egypt, *al-Baru'l-Muhît*, rhetoric

¹Bu makale, yazarın Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde hazırladığı *Belagat Açısından Ebû Hayyân'ın el-Bahru'l-Muhît Tefsiri* adlı doktora tezinden üretilmiştir.

EBÛ HAYYÂN VE *el-BAHRU'L-MUHÎT* ADLI TEFSİRİ

A. HAYATI

1. Adı

Asıl adı Ebû Hayyân Esiruddin Muhammed el-Endelûsî'dir.² Ebû Hayyân ynaklarda memleketine nisbetle *Endelûsî*,³ doğduğu ve gençliğini geçirdiği yere nisbetle *Gırnâtî*,⁴ ileri seviyede dil bilimcisi olmasına nisbetle *Nahvî*,⁵ büyük dedesine nisbetle *Hayyânî*, babasının memleketine nisbetle *Ceyyânî*,⁶ kabilesine nisbetle *Nifzî*,⁷ çok eser sahibi olmasına nisbetle *Eserî*, Mısır'daki ikametine nisbetle *Mısırî* künye ile zikredilmektedir.

2. Gırnâta ve Çocukluğu

Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît* adlı eserinin mukaddimesinde doğum yerinin Gırnâta şehrine bağlı Matahşâraş kasabası olduğunu ifade etmektedir.⁸ Çocukluk ve gençlik

dönemlerini Gırnata'da geçirmiş ve bazı sebeplerden dolayı ayrılmak zorunda kalmıştır.⁹ Oradan ayrıldıktan sonra bazı ilim merkezlerine uğradıktan yaklaşık bir sene sonra Mısır'a vardığını kaynaklardan öğrenmekteyiz. Bulunduğu yerlerde Arap dili ve edebiyatı, nahiv, sarf, lügat, tefsir, hadis ve diğer dini ilimleri öğrenmede ders alabileceği hocaları bulabilmiştir. O kendisini yetiştirmek için bir taraftan kitap okuyor, öbür taraftan hocalardan ders alıyordu. Kendini yetiştirdikten sonra öğrencilere ders vermeye başlamıştır. O aynı zamanda bir işle meşgul ve ibadetine de düşkün idi. Talebelerinden es-Safedî, hocası hakkında şöyle der: Hocam Ebû Hayyân'ı ne zaman görsem, O'nu ya ders dinlerken, ya kitap okurken, ya kitap yazarken, ya ibadet ederken, ya da bir işle meşgul olurken gördüm.¹⁰

Gırnata'nın yanı sıra Mâleka,¹¹ Belleş,¹² el-Meriye,¹³ Bicâye,¹⁴ Tunus, İskenderiye,

²el-Yemânî 'Abdualbâkî b. 'Abdulmecîd, *İşâratu't-Ta'yîn fi Terâcimi'n-Nuhât ve'l-Lugaviyyîn*, (Thk. 'Abdulmecîd Diyâb), Riyad 1986, s. 290

³İbn Manzûr (ö. 711/1311), yaz mevsiminin sonunda yapraklanan bitki manasına gelen "ed-Deles" (الدلس) kelimesinin (الذليل) vezninde gelmiş ve Endülüs (الاندلس) denmiştir. Geniş bilgi için bkz. İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mukrim el-Mısırî, *Lisânu'l-'Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut 1990, X, 112; Havasının ılıman, toprağının verimli, suyu tatlı, çeşitli bitkilerin ve hayvanların yetişmesi bakımından Endülüs'ün ikliminin en güzel doğal şartlara sahip olan Şam iklimine benzediğini söylemektedir. Geniş bilgi için bkz. el-Makkarî, Ahmed b. Muhammed, *Nefhu't-Tib min Ğusni'l-Endelusi'r-Ratib*, (Thk. İhsân Abbâs), Dâru Sâdır, Beyrut 1968, I, 126; İbnu'l-'Imâd, Ebu'l-Felâh Abdulhay b. Ahmed, *Şezerâtu'z-Zeheb fi Ahbâri men Zeheb*, Dâru İbn Kesîr, Beyrut t.y., VIII, 251.

⁴Endülüs şehirlerinden biridir. Bu şehirde doğmuş olması ve gençlik dönemini burada geçirmesi sebebiyle bu nisbe ile anılmıştır. Ayrıntılı bilgi için Bkz. es-Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr Celâleddîn, *Buġyetu'l-Vu'ât fi Tabakâti'l-Luġaviyyîn ve'n-Nuhât*, (Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), Kahire 1964, I, 280; İbnu'l-'Imâd, *Şezerâtu'z-Zeheb*, VIII, 251.

⁵ez-Zehabî, Şemsuddîn Ebî 'Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân, *Zuyûlu'l-'Iber fi Haberi men Gaber*, (Thk. Ebû Hâcer Muhammed es-Sa'îd b. Besyûnî), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut t.y. IV, 134; İbn Kâdî İbn Kâdî, Şühbe Ebu's-Sıdk Takıyyüddîn Ebû Bekr b. Ahmed b. Muhammed el-Esedî ed-Dimaşkî, *Tabakâtu'n-Nuhât ve'l-Lugaviyyîn*, (Thk. Muhsin Ğâd, Matbaatu'n-Nu'man), Bağdat 1984, s. 289; es-Suyûtî, *Buġyetu'l-Vu'ât*, I, 280; İbnu'l-'Imâd, *Şezerâtu'z-Zeheb*, VIII, 251.

⁶Endülüs Emevî Devleti'nin başşehri olan Kurtuba'nın doğusunda ve yaklaşık 80 km mesafede bir şehirdir.

Ayrıntılı bilgi için Bkz. Yâkût, Şihâbü'd-Dîn Ebî 'Abdillâh, *Mu'cemu'l-Buldân*, Dâru Sâdır, Beyrut t.y., II, 195.

⁷Berberî bir kabilenin adıdır. Ayrıntılı bilgi için Bkz. es-Suyûtî, *Buġyetu'l-Vu'ât*, I, 280; İbnu'l-'Imâd, *Şezerâtu'z-Zeheb*, VIII, 251.

⁸Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Ali el-Endelûsî el-Gırnâtî, *el-Bahru'l-Muhît fi't-Tefsîr*, thk. Sıdkî Muhammed Cemîl, Dâru'l-Fikr, Beyrut 2000, I, 16.

⁹el-Makkarî, *Nefhu't-Tib*, II, 580.

¹⁰el-Askalânî, Şihâbuddîn Ahmed b. Ali, *ed-Dureru'l-Kâmine fi A'yâni'l-Mi'eti's-Sâmine*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut t.y. IV, 303; İbnu'l-'Imâd, *Şezerâtu'z-Zeheb*, VIII, 252; eş-Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethu'l-Kadîr*, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1994, II, 288; ez-Zehabî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirün*, nşr. Vehbe Mektebi, Kahire t.y., I, 225.

¹¹Mâleka (مَالِقَة): Endülüs'te tüccarların ve gemilerin çok uğrak verdiği eski bir sahil kentidir. Geniş bilgi için bkz. el-Hamevî, Şihâbuddîn Ebî 'Abdillâh Yâkût b. Abdillâh er-Rûmî el-Baġdâdî, *el-Mu'cemu'l-Buldân*, Dâru Sâdır, Beyrut 1977, V, 43.

¹²Belleş (بَلْعَش): Mâleka'nın 30km doğusunda ve denize 5km mesafede bulunan Endülüs'ün sahil şehirlerinden biridir. Geniş bilgi için bkz. el-Hamevî, *el-Mu'cemu'l-Buldân*, I, 484.

¹³el-Meriye (الْمَرْيَة): Endülüs'ün İlbîre bölgesinde ülkenin doğuya açılan kapısı olarak kabul edilen ve gemilerin uğrak yeri olan büyük bir sahil şehridir. Bkz. el-Hamevî, *el-Mu'cemu'l-Buldân*, V, 119.

¹⁴Bicâye (بجاية): Maġrib bölgesinde önceleri küçük bir sahil şehri iken daha sonraları büyük bir yerleşim merkezi olmuştur. Bkz. el-Hamevî, *el-Mu'cemu'l-Buldân*, I, 339.

Kahire, Dimyât,¹⁵ Mahalle,¹⁶ Tuhurmus,¹⁷ Cîze,¹⁸ Munyetu Benî Husîb,¹⁹ Dişnâ,²⁰ Kınâ,²¹ Kûs,²² Bilbîs,²³ Ayzâb,²⁴ Yenbu‘,²⁵ Eyle²⁶ gibi birçok yerleşim merkezlerinde²⁷ kısa süreli de olsa yaşamıştır.

Saydığımız bu yerlere uğradıktan sonra Mısır’a gelip yerleşmiştir.²⁸ Subkî, oraya hicri 680 yılından önce geldiğini ifade etmektedir.²⁹ Tefsirinin mukaddimesinde de aradığı rahat ve huzuru Mısır’da bulduğunu ve oraya yerleşmeyi kararlaştırdığını ifade etmektedir.³⁰

Ebû Hayyân nerede olursa olsun, hangi şartlar altında bulunursa bulunsun, hakkı ve hakikati aramış doğru gördüğü bir şeyi yapmaktan kaçınmamıştır. Memleketini terk edip arkasına bakmadan diyar diyar gezip meşhur âlimlerle buluşup onlardan ders alması bunu teyit etmektedir.

3) Mısır’a Yerleşmesi

Ebû Hayyân’ın hayatından bahseden kaynaklar, Mısır’a hangi tarihte geldiğini zikretmemektedir. İbnu’l-Hatîb (ö.776/1374), *el-İhâta* adlı eserinde en-Nehhâs (ö. 698/1298)’tan 688/1289 yılında Sîbeveyh’in

el-Kitâb’ını okuduğunu haber vermektedir.³¹ Bundan anlaşıldığına göre altı yüz seksenler yılında müellifin Mısır’a yerleştiği anlaşılmaktadır.

Ebû Hayyân, Mısır’a geldiğinde ülke Memluk’ler tarafından yönetiliyordu. Devleti yönetenler köle asıllı olmalarından dolayı Arapçada “köle” anlamına gelen “memluk” adıyla isimlendirilmiştir. İzzüddin Aybek tarafından 1250 yılında Mısır’da kurulmuş bir devlettir.³²

1260 yılında Mısır ve batısını Moğol istilasından koruyan Memluk’ler, İslam ilimler tarihi için de emsalsiz bir miras bırakarak parlak bir ilmî harekete sahne olmuştur. Başta sultanlar olmak üzere devlet erkânı adeta medrese yapmada yarışmışlardır. Bu medreselerde görev yapacak müderrisler talebeler ve görevlilerin ihtiyaçlarını karşılayacak vakıflar yapmışlardır.³³ Nâsırıye, Salâhiye, Kâmiliye, Fâdiliye, Selefiye gibi meşhur medreselerin yanı sıra pek çok mektep ilmin hizmetine sunulmuştur.³⁴ Eğitim-öğretimine büyük önem verilen İslami ilimler, eğitim merkezlerinde ilk sıraya yerleşmiş ve telif hareketleri canlanmıştır.

¹⁵Dimyât (دمياط): Tunus ve Mısır arasında bulunan eski bir şehirdir. Bkz. el-Hamevî, *el-Mu‘cemu’l-Buldân*, II, 472.

¹⁶Mahalle (المحل): Kahire ve Dimyât arasında bulunan büyük bir yerleşim birimidir. Mısır’da bu isimle isimlendirilmiş birkaç yerleşim merkezi daha vardır. Bkz. el-Hamevî, *el-Mu‘cemu’l-Buldân*, V, 63.

¹⁷Tuhurmu (طُحْرُمُس): Mısır’da bir köyün adıdır. Bkz. el-Hamevî, *el-Mu‘cemu’l-Buldân*, IV, 52.

¹⁸Cîze (الجزيرة): Mısır’da Fustât şehrinin batısında bulunan ve ülkenin en güzel beldelerinden biridir. Bkz. el-Hamevî, *el-Mu‘cemu’l-Buldân*, II, 200.

¹⁹Munyetu Benî Husîb (مُنْيَةُ بَنِي حُصَيْب): Munyetu Ebî Husîb olarak da söylenmektedir. Nil nehrinin doğusunda ve Yukarı Mısır’ın en aşağısında buluna nüfus bakımından kalabalık büyük bir şehirdir. Bkz. el-Hamevî, *el-Mu‘cemu’l-Buldân*, V, 218.

²⁰Dişnâ (دشنى): Nil’in doğusunda yukarı Mısır bölgesinde bulunan bağ ve bahçeleriyle meşhur bir şehirdir. Bkz. el-Hamevî, *el-Mu‘cemu’l-Buldân*, II, 456.

²¹Kınâ (قنا): Bu şehrin ismi Kıptiçe bir kelime olup yukarı Mısır bölgesinde bir yerleşim birimidir. Bkz. el-Hamevî, *el-Mu‘cemu’l-Buldân*, IV, 399.

²²Kûs (قوس): Bu şehrin ismi de Kıptiçe bir kelimedir. Eski tüccarların istasyonlarından olduğu gibi Mısır’ın büyük şehirlerinden biridir. Bkz. el-Hamevî, *el-Mu‘cemu’l-Buldân*, IV, 413.

²³ Bilbîs (بليبين): Şam yolu üzerinde bir mevkiye olup Mısır’ın şehri olan Fustât’a on fersah mesafede bulunmaktadır. Hicretin 18. veya 19. Yılında Amr b. As tarafından fethedilmiştir. Bkz. el-Hamevî, *el-Mu‘cemu’l-Buldân*, I, 179.

²⁴Ayzâb (عَيْزَاب): Kızıl deniz kenarında bulunan ve bilhassa Aden’den gelip yukarı Mısır bölgesine giden gemilerin uğrak yeri olan bir liman şehridir. Bkz. el-Hamevî, *el-Mu‘cemu’l-Buldân*, IV, 171.

²⁵Yenbu‘ (يَنْبُوع): Arabistan’ın Kızıldeniz tarafında bulunan bir yerleşim birimidir. İbn Düreyd ise bu yerleşim merkezi Mekke ile Medine arasında bir mevki dedir demektedir. Bkz. el-Hamevî, *el-Mu‘cemu’l-Buldân*, V, 449-450.

²⁶Eyle (أَيْلَة): Kızıldenizin kıyısında Şam tarafında bulunan bir sahil şehridir. Hicaz ile Şam sınırında yer almaktadır. Bkz. el-Hamevî, *el-Mu‘cemu’l-Buldân*, I, 292.

²⁷el-Makkarî, *Nefhu’t-Tib*, II, 560; el-Kettânî, *Fehresu’l-Fehâris*, I, 155.

²⁸Zeydân, Corcî, *Târîhu âdâbi’l-Lugati’l-‘Arabiyye*, Dâru’s-Salâl, Kahire t.y., III, 265.

²⁹es-Subkî, Ebû Nasr Tâcuddîn Abdulvehhâb b. Ali, *Tabakâtu’s-Şâfi’iyyeti’l-Kubrâ*, (Thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî – Abdulfettâh Muhammed el-Hulv, İsâ el-Bâbî el-Halebî), Kahire 1964. IX, 277.

³⁰Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhîr*, I, 104.

³¹İbnu’l-Hatîb Lisânüddin Ebû Abdillâh Saîd es-Selmânî, *el-İhâta fi Ahbâri Gırnâta*, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 2003, III, 45.

³²Ebû Bekr, *Dâiratu’l-Maârifî’l-İslâmiyye*, Merkezûş-Şârikati li’l-İbdâ’ı’l-Fikrî, y.y. 1998, s. 9638-9655.

³³Yiğit İsmail, “Aynî’yi Yetiştiren Memlukler Dönemi İlmî Hareketine Genel bir Bakış”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 11-12, 1993-1994, İstanbul 1997, s. 27-45.

³⁴Takiyyuddîn Ahmed b. Ali b. Abdilkâdir Ebu’l-‘Abbâs el-Huseynî, *el-Mevâz ve’l-‘I’tibâr bi’z-Zikri’l-Huffâz ve’l-‘Âsâr*, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 1972, II, 228.

Ebû Hayyân'ın Mısır'da yaşadığı döneminde Mısır ve Şam bölgesinde meşhur olan müellifler vardı, onlardan bazıları şunlardır: Nahiv âlimi Bahâuddîn İbnu'n-Nehhâs, *el-Elfiyye* adlı eseriyle tanınan gramer, sözlük ve kırâat âlimi İbn Mâlik et-Tâî (ö. 672/1274), muhaddis ve müçtehit âlim İbn Dakîkul'îd (ö. 702/1302), görüş ve eleştirileriyle İslâm düşüncesinin gelişmesine tesir eden selefi âlim Takıyyuddîn İbn Teymiyye (ö. 728/1328), *Lisânu'l-'Arab* adlı ansiklopedik sözlüğüyle tanınan dil âlimi İbn Manzûr (ö. 711/1311), İslâm bilimlerinin birçok alanında eser vermiş Hanbelî âlimi İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350), Şâfiî âlimi Takıyyüddîn es-Sübki (ö. 756/1355), Arap dili âlimi İbn Hişâm en-Nahvî (ö. 761/1360) ve İbn Mâlik et-Tâî'nin *el-Elfiyye*'sine yazdığı şerhlerle tanınan dil ve fıkıh âlimi Bahâeddîn İbn Akîl (ö. 769/1367) gibi âlimler.³⁵

4. Vefatı

Ebû Hayyân, 28 Safer 745/ 11 Temmuz 1345 yılında cumartesi günü ikinci vaktinden sonra Kahire'de Bâbu'l-Bahr'ın kenar semtlerinde bulunan evinde vefat etmiştir. Bir gün sonra Bâbu'n-Nasr'da Süfiye mezarlığına defnedilmiştir. Rabîu'l-Evvel ayında Şam'daki Emevî camiinde gıyabında cenaze namazı kılınmıştır.³⁶ İbnu'l-Cezerî (ö. 833/1429), Berkiye mezarlığına defnedildiğini belirtmektedir.³⁷ el-İsnevî (ö. 772/1370), cumartesi günü safer ayının yirmi yedisinde vefat ettiğini, kabri annesinin kabrinin yanında

olduğu için sık sık ziyaret ettiğini ifade etmektedir.³⁸

B. İLMÎ VE EDEBÎ KİŞİLİĞİ

1. Endülüs ve Mısır'daki İlmî Faaliyetleri

Küçük yaşta kendini ilme veren müellif, kısa sürede kendisini yetiştirmiş ve saygın bir ilim adamı olmayı başarmıştır.³⁹

Çocukluk ve gençlik döneminin başlangıcını memleketinde, geri kalan ömrünü başta Mısır olmak üzere yurtdışında geçirmiştir. Buralarda dönemin ileri gelen âlimlerinden ders alan Müellif, dil ve edebiyatta geniş ve köklü bir bilgiye sahip oldu. Bundan dolayı "emîrî'l-mü'minîn fi'n-nahv" ve "lisâni'l-Arab" gibi takdir ifadeleriyle anılmıştır.⁴⁰ Ayrıca hadis, tefsir, kıraat, tarih gibi ilimlerde de kendisini iyi bir şekilde yetiştirerek, asrının en önde gelen meşhur âlimlerinden biri olmuştur.⁴¹ Sultan el-Kâhir el-Melik en-Nâsır döneminde Kubbetu's-Sultan el-Melik el-Mansûr Camii'ine h. 710 yılında tefsir hocası olarak atanmıştır.⁴² Daha sonra bu görevine ek olarak Fâtîmî camilerinden biri olan el-Ekmar Camii'nde kıraat dersleri hocası olarak görev yapmaya başlamıştır.⁴³ Ebû Hayyân, zeki ve çalışkan öğrencilerine özel ilgi göstermiş, derslerinde kendi eserleri yanında Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*'ını ve İbn Mâlik et-Tâî'nin gramerle ilgili eserlerini de okutmuştur.⁴⁴

es-Safedî, onun için "nahiv ve sarfta dünyanın imamıdır. Arap dilinde dünyanın herhangi bir

³⁵ Abdüh İbrâhîm, *Tetavvuru's-Sahâfeti'l-Mısıriyye*, nşr. Müessesetü Sielî'l-'Arab, y.y., t.y., s. 16-32; el-Hadisî, Hadîce, *Ebû Hayyân en-Nahvî*, Mektebetu'n-Nahda, Bağdat 1966, s. 37-40.

³⁶ ez-Zehabî, *Zuyûlu'l-'Iber*, IV, 134; el-Kutubî, Salâhuddîn Muhammed b. Şâkir, *Fevâtu'l-Vefeyât*, (Thk. İhsân Abbâs), Dâru Sâdır, Beyrut 1973. IV, 72; es-Safedî, Salâhuddîn Halîl b. Aybek, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, (Thk. Muhammed b. Mahmûd-İbrâhîm b. Süleymân, Franz Steiner Verlag), Wiesbaden 1970, V, 185; es-Subkî, *Tabakâtu's-Şâfi'iyyeti'l-Kubrâ*, IX, 279; el-İsnevî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen b. Ali, *Tabakâtu's-Şâfi'iyye*, (Thk. Kemâl Yûsuf el-Hût), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, y.y., I, 220; el-İsnevî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen b. Ali, *Tabakâtu's-Şâfi'iyye*, (Thk. Kemâl Yûsuf el-Hût), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, y.y., II, 250; el-Askalânî, *ed-Dureru'l-Kâmîne*, IV, 310; İbn Tağrîberdî, Ebu'l-Mehâsin Cemaleddin, *el-Menhelu's-Sâfi ve'l-Musteyfi be'de'l-Vâfi*, (Thk. Muhammed Muhammed Emin), Kahire 2005, X, 112; es-Suyûtî, *Buğyetu'l-Vu'ât*, I, 283; el-Makkarî, *Nefhu't-Tib*, II, 538; İbnu'l-'Imâd, *Şezerâtu'z-Zehab*, VIII, 254; Bağdatlı İsmail Paşa,

Hediyetu'l-'Arîfin Esmâ'ul-Mu'ellifin ve Âsârü'l-Musannifin, Millî Eğitim Bakanlığı, İstanbul 1955, II, 153.

³⁷ İbnu'l-Cezerî, *Ğâyetu'n-Nihâye*, II, 250.

³⁸ el-İsnevî, *Tabakâtu's-Şâfi'iyye*, I, 219.

³⁹ el-Makkarî, *Nefhu't-Tib*, II, 540; İbnu'l-'Imâd, *Şezerâtu'z-Zehab*, VIII, 252.

⁴⁰ ez-Zehabî, *Zuyûlu'l-'Iber*, IV, 134; İbn Kâdi Şühbe, *Tabakâtu'n-Nuhât*, s. 289; es-Suyûtî, *Buğyetu'l-Vu'ât*, I, 280; Kafes Mahmut, *Ebû Hayyân el-Endelûsi'nin Hayatı ve el-Bahru'l-Muhît İsimli Tefsirindeki Metodu*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi) Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 1994, s. 82.

⁴¹ İbnu'l-'Imâd, *Şezerâtu'z-Zehab*, VIII, 252.

⁴² Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I, 3; ez-Zehabî, *Zuyûlu'l-'Iber*, IV, 134; İbn Kâdi Şühbe, *Tabakâtu'n-Nuhât*, s. 290.

⁴³ Takıyyuddîn Ebi'l-'Abbâs Ahmed b. Ali el-Mukrîzî, *el-Hutatu'l-Mukrîziyye*, nşr. Mektebetu's-Sekâfetu'd-Dîniyye, Kahire 1987, II, 278; İbnu'l-'Imâd, *Şezerâtu'z-Zehab*, VIII, 253.

⁴⁴ Kafes, "Ebû Hayyân", *DİA*, X, 152-153.

bölgesinde onunla beraber birini zikretmek mümkün değildir"⁴⁵ der. Ebû Hayyân, sözünde ve yaptığı nakillerde güvenilen, araştırmacı bir âlim idi. Âlimler, insanlar ve talebeler ondan çok istifade ettiler. Kendisi daha hayatta iken es-Sefâkusî, İbn Akîl, Nâzîrî'l-Ceyş, el-İsnevî, Takiyyuddîn es-Subkî, es-Semîn el-Halebî (ö. 756/1355), İbn Mektûm gibi öğrencileri, dönemin meşhur hocalardan oldular.⁴⁶ Ayrıca o, Sibeveyhi'nin *el-Kitâb'ı* ve İbn Mâlik'in başta *et-Teshîl* eseri olmak üzere diğer eserlerinin okunmasını teşvik ediyor ve anlaşılması için büyük gayretler sarf ediyordu.⁴⁷

Ebû Hayyân döneminin nahiv, lügat, tefsir, kıraat, hadis, tarih ve edebiyat alanlarında yetkin oluşu; Nahviyyu 'Asrihi ve Luğaviyyihi ve Müfessirihî, İmâmu'n-Nuhât, eş-Şeyhu'l-İmâmu'l-'Allâme, Şeyhu'l-'Arbiyyeti ve'l-Edeb, İmâmu'l-Mufessirîn, Hucetu'l-'Arab, Lisânu'l-'Arab gibi kendisine verilen lakaplardan anlaşılmalıdır.⁴⁸

Mısır ve Şam bölgelerinin üstadı, yaşadığı zamanda Arap dilinin mütehasısı olan el-Yemânî (743/1342), İrab ilmini öğrenmek isteyen kimselerin Ebû Hayyân'a geldiğini⁴⁹ ifade etmektedir.

Ebû Hayyân, tefsir dair temel eseri olan *el-Bahru'l-Muhît'in* mukaddimesinde tefsir için gerekli olan lügat, nahiv, beyân, bedî', hadis, fıkıh ve kıraat gibi ilimleri zikrettikten sonra bu ilimlerin tahsil edilebileceği eserleri ifade etmektedir. Kendi ilmini de hangi hocalardan ders alarak ve hangi kitapları okuyarak tahsil ettiğini şöyle zikreder:

Küçük yaşta Ebu'l-'Abbâs Ahmed b. Yahyâ eş-Şeybânî'nin bir lügat eseri olan *el-Fasîh* kitabı ile altı Arap şâiri; 'Antere, Tarafe, Zuheyr, 'Alkame, en-Nâbiğa ve İmriu'l-Kays'ın divanlarını ve bunların yanı sıra Efveh el-Evdî'nin dîvânını ezberledim. Ayrıca el-Hamâse kitabının üçte biri ile Habîb b. Evs'in şiirlerinin çoğunu ezberledim.

Ebû Cafer Ahmed b. İbrahim b. ez-Zubeyr es-Sekafi (ö.708/1308)'den Sibeveyh'in *el-Kitâb'ını*, Ebû Abdillâh Muhammed b. Mâlik

el-Ceyyânî et-Tâî (ö. 672/1274)'nin *Kitâbu Teshîli'l-Fevâid* ve Ebû Hasen Ali b. Mü'min b. 'Ufûr el-Hadramî eş-Şübeylî (ö. 669/1270)'nin sarf alanında yazmış olduğu *Kitâbu'l-Memnu'* adlı eserini okudum. Nahvi de bu hocamdan öğrendim.

Beyân ve bedî' ilimleri alanında pek çok eser telif edilmiştir. Bu kitapların kapsadığı bütün bilgileri hocam es-Sâlih Ebû Abdillâh Muhammed b. Süleymân en-Nekîb'in tefsirinin başında iki cilt halinde sunmuştur. Tefsirin başında sunulan iki cilt halinde yazılan bu eseri Tunus'da ikamet eden hocam Ebu'l-Hasen Hâzim b. Muhammed b. Hâzim el-Endelusi'den okudum.

Rivâyet etmiş olduğum hadis kitapları: Ebû Nuaym'ın Muslim'e yaptığı *el-Mustahrec*, et-Taberânî'nin *el-Mu'cemu'l-Kebîr* ve *el-Mu'cemu's-Sağîr*, ed-Dârekutnî'nin *es-Sunen*; ed-Dârimî, et-Tayâlisî ve eş-Şâfiî'nin *el-Musned*; Ebû Dâvûd, en-Nesâî, İbn Mâce, eş-Şâfiî'nin *es-Sunen*; es-Sahîhayn, et-Tirmizî'nin *el-Câmi'* ve benzerleridir.

Fıkıh ilmini İbn binti'l-'Irâkî ismiyle tanınan Alemuddîn Ali b. Ömer el-Ensârî'den *el-Mahsûl* adlı esere yazdığı muhtasarından, ayrıca el-Mahsûl'u ihtisâr yapan 'Alâuddîn Abdurrahmân b. Hattâb el-Bâcî'den, Şemsuddîn Muhammed b. Mahmûd el-İsbahânî'den *Kitâbu'l-Kavâid* kitabını okuyarak öğrendim.

Kıraat-ı seb'a üzerine, Gırnâta'da meşhur adı İbnu't-Tabbbâ' olan Ali b. Muhammed er-Ru'aynî'den; Matahşâreş'de, İbnu'l-Maryûtî olarak tanınan Ali b. Yahâ el-Hemedânî'den sekiz kıraat üzere okudum. Mısır'da İsmail b. Hibetullah b. Ali el-Melîcî'den kıraat-ı seb'ayı okudum.⁵⁰

2. Hocaları

Ebû Hayyân, ilim elde etmek için büyük bir gayret içine girmiş olup ömrünü ve gençliğini bu uğurda vermiştir. Bunu da daima teşviklerini gördüğü hocalarına borçludur.

Müellif, bu bağlamda bizzat kendisi: "Yaklaşık 450 hocadan ders dinledim. Gırnata,

⁴⁵el-Kutubî, *Fevâtu'l-Vefeyât*, IV, 72; es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, V, 175; el-Askalânî, *ed-Dureru'l-Kâmine*, IV, 303; İbn Tağrıberdî, *en-Nucûmu'z-Zâhire*, X, 112; eş-Şevkânî, *el-Bedru't-Tâli'*, II, 288.

⁴⁶İbn Tağrıberdî, *en-Nucûmu'z-Zâhire*, X, 112; es-Suyûtî, *Buğyetu'l-Vu'ât*, I, 280; İbnu'l-'Imâd, *Şezerâtu'z-Zeheb*, VIII, 252; eş-Şevkânî, *el-Bedru't-Tâli'*, II, 289

⁴⁷el-Yemânî, *İşâratu't-Ta'yîn*, s. 291; İbn Tağrıberdî, *en-Nucûmu'z-Zâhire*, X, 112; es-Suyûtî, *Buğyetu'l-Vu'ât*, I, 280; İbnu'l-'Imâd, *Şezerâtu'z-Zeheb*, VIII, 252.

⁴⁸el-Kutubî, *Fevâtu'l-Vefeyât*, IV, 71; es-Subkî, *Tabakâtu's-Şâfi'iyye*, IX, 276; es-Suyûtî, *Buğyetu'l-Vu'ât*, I, 280; el-Makkarî, *Nefhu't-Tib*, II, 537.

⁴⁹el-Yemânî, *İşâratu't-Ta'yîn*, s. 290.

⁵⁰Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I, 14-16

Mâleka, Sebte, Diyâr-ı İfrîkiya, Diyâr-ı Mısır, Hicaz, Irak ve Şam hocalarından icazet aldım.” şeklinde ifade etmektedir.⁵¹ es-Safedî, onu icazetinde 50 civarında hocasının ismini saydığı⁵² zikreder.

3. Talebeleri

Ebû Hayyân çok yönlü bir âlim olması sebebiyle farklı alanlarda es-Sefâkûsî (742/1342), Takiyyuddîn (744/1344), Burhânuddîn (749/1348), Tâcuddîn (749/1348), Şihâbuddîn (749/1348), el-Murâdî (749/1348), Ebu'l-Abbâs (750/1350), Cemâlüddîn es-Sübki (755/1354), es-Semîn (756/1355), Memlükler döneminin meşhur âlimlerinden, aynı zamanda Şafî mezhebinin en önde gelen temsilcisi olan Takiyyuddîn es-Subkî (756/1355), İbn Hişâm (761/1360), İbnü'n-Nakkâş (763/1361), es-Safedî (764/1363), İbn Akîl (769/1367), el-İsnevî (772/1370) gibi pek çok sayıda öğrenci yetiştirdi. Bu öğrencilerin büyük bir kısmı ilim sahasında söz sahibi meşhur âlimlerden olup, ilmin çeşitli alanlarında eserler verdiler.

C. ESERLERİ

Ebû Hayyân, çok yönlü bir âlim olmasından dolayı pek çok alanda eserler telif etmiştir. Arap dili ve edebiyatı, kıraat, tefsir, fıkıh, nahiv, şiir vb. alanlarda muhteviyatı ve çeşitleri bakımından göz dolduran büyük bir servet bırakmıştır.

Eserlerinin bazıları: *Hulâsatu't-Tibyân fî İlmey el-Bedî' ve'l-Beyân, İthâfu'l-Erîb bimâ fî'l-Kur'ân mine'l-Garîb, et-Tezyîl ve't-Tekmil fî Şerhi't-Teshîl, İrtişâfu'd-Darb min Lisâni'l-Arab, el-İrtidâ fî'l-Fark beyne'd-Dâd ve'z-Zâ, Neşhatu'l-Misk fî Sîreti't-Turk, et-Tezkire, eş-Şizâ fî Mes'eleti Kezâ, eş-Şezere, Ğâyetu'l-İhsân fî İlmi'l-Lisân, en-Nuketu'l-Hisân, el-Fasl fî Ahkâmi'l-Fasl, el-Lemha, Nihâyetu'l-İ'râb fî İlmeyi't-Tasrîf ve'l-İ'râb, Fadlu'n-Nahv, İ'râbu'l-Kur'ân, el-Hidâye fî'n-Nahv, el-Esfâru'l-Mulehhas min Kitâbi's-Saffâr, et-Tecrîd li Ahkâmi Sibeveyh, et-Takrîb, el-Meyfûr fî Tahrîri Ahkâm İbn Uşfur, el-Mubdiu fî't-Tasrîf, et-Tenhîlu'l-Mulehhas min Şerhi't-Teshîl, Menhecu's-Sâlik fî'l-Kelâmi alâ Elfiye*

⁵¹es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, V, 183; el-Askalânî, *ed-Dureru'l-Kâmine*, IV, 303; el-Makkarî, *Nefhu't-Tib*, II, 552.

⁵²es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, V, 183; el-Makkarî, *Nefhu't-Tib*, II, 549-550.

*İbn Mâlik, Nuketu'l-Emâli, el-İlmâ' fî İfsâd-i İcâzet-i İbni't-Tibâ', Buğyetu'z-Zem'ân min Fevâid-i Ebî Hayyân, Şerhu Sibeveyh, en-Nudâr fî'l-Meslâti an Nudâr, Zehvu'l-Mulk fî Nahvi't-Turk, el-İdrâk li Lisâni'l-Etrâk, el-Ef'âl fî Lisâni't-Turk, Nûru'l-Ğabeş fî Lisâni'l-Habeş, Mantiku'l-Hurs fî Lisâni'l-Furs...*⁵³ gibi küçüklü büyüklü eserlerinin toplam sayısı 50'yi geçmektedir.⁵⁴

Bunlar arasında en meşhur olan el-Bahru'l-Muhî't'i genel hatlarıyla tanımak yerinde olacaktır.

D. EL-BAHRU'L-MUHÎT TEFSİRİ (تفسير البحر المحيط)

1. Eserin Te'lifi

Ebû Hayyân'ın eserlerinden bir kısmına kısaca değindik. Dinî ilimler alanında telif ettiği eserler arasında en kapsamlı olanı, belâgat açısından incelemiş olduğumuz bu eserdir. Çünkü bu eseri bizzat kendisi *el-Kitâbu'l-Kebîr* olarak adlandırmaktadır.

Ebû Hayyân, eserinin mukaddimesinde tefsir yazma düşüncesinin uzun zamandır zihnini meşgul ettiğini ifade eder ve şu şekilde açıklar: “Tefsir yazma arzusu çoktan beri zihnimi meşgul ediyordu. Gençliğimin yok olmaya başladığı bir dönemde Allah'ın yardımıyla Kur'ân'ı Kerim'in tefsirinde yoğunlaşmayı istedim. Mısır'da Sultan Mansûr Medresesine müderris olarak atanma isteğim de gerçekleşmişti. 710/1310 yılının sonuna doğru 57 yaşında bu eserin telifine başladım. Daha önce yazılmış tefsir eserlerini inceleyerek ortaya konulan görüşlerin uzun olanlarını kısalttım, kapalı olanlarını açığa çıkardım ve dağınık olanlarını bir araya getirdim. Sonrada bu çalışmalara beyân ve i'râb ilminin inceliklerini de ilave ettim.”⁵⁵

Müellif, bu eserini yazmaya başladığı zamanı açıkça ifade ederken, bitiş zamanı hakkında bir bilgi vermemiştir. Yalnız Cin Sûresinin tefsirini yaparken kendisi hakkında şöyle bir kayıt düşmüştür: “*Şu an yetmiş üç yaşındayım. İlim sahasında ehliyet sahibi arkadaşlarım vardır. Ben de onların yanına zaman zaman*

⁵³el-Kutubî, *Fevâtu'l-Vefeyât*, IV, 78; es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, V, 184; es-Suyûtî, *Buğyetu'l-Vu'ât*, I, 282; el-Askalânî, *ed-Dureru'l-Kâmine*, IV, 304; el-Makkarî, *Nefhu't-Tib*, II, 552; eş-Şevkânî, *el-Bedru't-Tâli'*, II, 289.

⁵⁴el-Makkarî, *Nefhu't-Tib*, II, 563.

⁵⁵Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhî't*, I, 100.

uğramaktayım.”⁵⁶ Müellifin bu sözünden Cin Sûresinin tefsirine kadar bölümü on altı yılda yazdığını anlamaktayız. Geriye kalan bölümle yazılan bölüm arasında bir orantı kurulduğunda bir veya iki yılda tamamlandığı tahmin edebilir. Böylece bu eserin on yedi veya on sekiz yılda telif edildiği sonucuna varılabilir.

2. Eserin Rivayet ve Dirayet Yönünden Değerlendirilmesi

Âlimler tefsiri, rivayet ve dirayet tefsiri olmak üzere iki kısımda ele almaktadırlar. Rivayet tefsiri; Kur’ân’ın Kur’ân’la, Kur’ân’ın Hz. Peygamber (sav)’in hadisleriyle ve Sahabe sözleriyle tefsiri olarak kabul edilmektedir.⁵⁷ Tefsirler, ele aldığı konularda nakillere ağırlık veriyorsa rivayet, rey ve içtihadı ağırlık veriyorsa dirayet tefsiri demek adet olmuştur. Çünkü hiçbir rivayet tefsiri dirayetten hali olmadığı gibi dirayet tefsiri de rivayetten hali değildir.

Dirayet tefsirleri konuların ele alış şekline göre lugavî, belâğî, nahvî, fikhî, kelâmî, tasavvufî gibi kısımlara ayrılmaktadır.⁵⁸

Yukarıda yapılan kısa bir açıklamanın ışığı altında *el-Bahru’l-Muhît* değerlendirilecek olunursa dirayet tefsiri olarak adlandırılabilir.

E. BELÂGAT VE BELÂGAT İLMİNİN *EL-BAHRU’L-MUHÎT* TE YERİ VE ÖNEMİ

Müellifin tefsiri belâgat ağırlıklı olduğu için, O’nun bu yönüne ve alanla ilgili görüşlerine kısaca yer verilecektir.

1. Müellifin Belâgat Görüşü

Ebû Hayyân, belâgat ilmini bir tarafa bırakan, diğer ilimlerle yetinen kimse, Kur’an’ın ihtiva ettiği önemli nokteleri ve gizemlerini anlamaktan ve tefsir ilminin verdiği hazdan mahrum olacağını ifade etmektedir. Bu durumda olan kişi, satırların aktarılmasından ve asırlarca süregelen ezberlerin tekrarından başka bir şey yapmış olmaz. Fesahatin usullerini ve sanatlarını tanımada derinlere dalıp, edebi ilimler ve onların kanunlarını öğrenme hususunda da büyük bir gayret içine giren kimse, ruhî yönden Kur’ân’ın pek çok icaz yönüne vakıf olmuş olur. Zaten fesahat ve

belâgattan maksatta budur. Yani belâgatın en yüksek derecesi i‘caz mertebesi olup o da Kur’ân’ı Kerim’dir.⁵⁹

2. Tefsirin Belâgat Yönü

Eserde belâgat, nahiv, fikh vb. diğer pek çok ilimlerin örneklerini görmekteyiz. Bazen Kur’ân’ın anlaşılması için i‘câza değinmektedir. Sahih kıraat yollarıyla Kur’an’ın okunuşu incelemesini yapmaktadır. Kıraat, sebebi nuzûl, nasih mensuh gibi kur’ân ilimleri için sarfettiği gayretlerin yanı sıra tekil ve terkibi lafızların delalet ettiği belâğî ve nahvî manalarını ortaya koymaktadır.

Her ilim dalında olduğu gibi belâgat alanında da âlimler birbirlerinden etkilenmişlerdir. Ebû Hayyan’ın da Zemahşeri’nin *Keşşaf* tefsirinde ortaya koyduğu belâğî görüşlerinden büyük bir şekilde etkilendiği görülmektedir.⁶⁰ Abdulkâhir el-Cürçânî’nin *Delâilu’l-İ‘câz* ve *Esrâru’l-Belâga*⁶¹ adlı eserlerinde ki belâgat kavramlarını açıklamayı adeta kendisine görev addetmektedir.

Tefsir okunduğu zaman belâğî özellikler üzerinde büyük oranda durulduğu hemen göze çarpar. Konuyla ilgili olarak âlimlerin görüşlerini sunmakta bu görüşleri tartışmakta bazen bunların bir veya bir kaçını tercih etmekte daha sonra da genelde kendi görüşünü sunmaktadır.

Ebû Hayyan, ayetlerdeki belâgatın teknik terimlerini açıklamakla yetinmeyip edebî sanatlarla analizlerini de yapmıştır. Bunu yaparken varit olan sanatların bir kısmını analiz edip âyetleri bunlara göre tahlil edip açıklamıştır. Varit olan sanatların bir kısmını ise tarif ve tahlil etmeden sadece isimlerini zikredip geçtiği de olmuştur. Bu durum Kur’an’ın i‘câzının sırlarını keşfetmeye katkı sağlamada sınırlı kalmamıştır. Genelde edebi sanatların geçtiği ilk yerde onunla ilgili gerekli açıklamaları ve tarifleri yapmış bazen de ihmal etmiştir.

F. el-BAHRU’L-MUHÎT’İN ÜSLÛBU

Ebû Hayyân, tefsirinin metodunda ele alacağı konulara değinmektedir. Ayette geçen kelimelerden açıklanması gerekenleri önce kelime kelime açıkladıktan sonra dil ve gramer

⁵⁶Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhît*, X, 307.

⁵⁷Zerkânî, Abdu’l-Azîm, *Menâhilu’l-İrfân fî Ulûmi’l-Kur’ân*, Mısır 1943, II, 13.

⁵⁸Zehebi, *et-Tefsir ve’l-Mufessirîn*, I, 205.

⁵⁹Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhît*, I, 17.

⁶⁰Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhît*, I, 19, 20, 21.

⁶¹Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhît*, I, 3, 8.

açısından ele alacağını belirtir. Âyetin tefsirine geçmeden önce varsa nüzul sebepleri, nâsih-mensûh, önceki âyetlerle bağlantısını ve şâz olanlar da dâhil olmak üzere kıraatları zikredeceğini ifade etmektedir. Tekrardan kaçınmak için daha önce açıkladığı bir kelime ya da âyeti tekrar açıklamaktan kaçınacağını bunları daha önce açıklama yapılacak yerlere havale edileceğini tekrar edilenlerin ise bir fayda amacıyla olacağını söylemektedir. Hüküm âyetlerinin tefsirini yaparken dört mezhebin görüşünü verdikten sonra daha fazla bilgi için ilgili kaynaklara havale edeceğini ve bedî-beyân ilmine dair zikredilmesi gereken bilgileri dile getireceğini ifade etmektedir.⁶²

Metoduyla ilgili olarak bu kısa girişten sonra müellifin konuyla ilgili olarak açıklamaları şöyledir: “Bu eserde izlediğim yöntem şöyledir: Öncelikle açıklama yapacağım âyetin lügat ve nahiv yönünden ihtiyaç duyulduğu miktarda izahlar yaparak başlarım. Kelime birden fazla manaya geldiğinde ilk geçtiği yerde gerekli açıklamayı yaparım. Daha sonra tekrarlandığında uygun olanı tercih edebilirsiniz.

Sonra âyetin sebebi nüzulünü, nâsih ve mensûhunu, kendisinden önceki âyetle ilişkisini, ilgili tüm kıraatleri ve bu kıraatlerin gramer açısından izahını yaparım. Âlimlerin âyetin manası ile ilgili görüşlerini nakleder, i'râb yönünden müşkil olanlarla beyân ve bedî' gibi inceliklerini açıklarım. Daha önce açıklaması yapılmış olan kelimelerin ve cümlelerin tekrar açıklama yapılmasından kaçınır bir faydadan dolayı ilave yapılması gerekirse o zaman tekrar zikredebilirim.

Fıkıh kitaplarındaki delillere işaret ederek fakihlerin şer'î hükümler hakkındaki görüşlerini zikreder, nahiv kuralları ile alakalı tespitleri ilgili kitaplara gönderme yaparım.

Bazen hüküm meşhur görüşe aykırı olduğunda bunun delilini zikreder ve buna, lafızdan anlaşılması gereken manayı lafzın zâhirine delaletini göz önünde bulundurarak başlarım. Kur'ân'ın ruhuna aykırı olan i'râblardan sakınır ve bunlardan uzak kalınmasıyla ilgili gerekli görüşlerimi belirtirim. Sözlerin en fasihi Allah kelemi olduğundan dolayı

Kur'ân'ın en güzel i'râb vecihleriyle i'râb edilmesi gerektiğini, bundan dolayı nahivcilerin; et-Tırmîh (ö. 125/743) ve eş-Şemmâh (ö. 22/643) gibi bazı şâirlerin şiirlerinde câiz gördükleri zayıf takdirlerin ve karmaşık mecazların Kur'ân için câiz olmadığına işaret ederim.

Birkaç âyet tefsir ettikten sonra akabinde bunlarla alakalı olan beyân ve bedî' sanatlarını öz olarak ifade ederek bitiririm. Ayrıca bu âyetlerin sonuna içeriğini en güzel şekilde özetleyen bir şerh ilave ederim. İzlediğim bu metot Kur'ân'ı tefsir etmek isteyen için güzel bir örnek olabilir.

Bazı yerlerde tasavvufi görüşlere biraz da olsa değindim. Çoğu zaman onların görüşlerinden ve lafızlara yükledikleri manalardan kaçındım. Allah'a, Hz. Ali ve soyuna iftira eden Bâtıniyye'nin görüşlerini terk ettim. Bunların bazı önde gelenlerinin tefsirlerini inceledim. Bu tefsirlerin selefin görüşlerini küçümseyerek zikrederler akıllı bir kimsenin aklına gelmeyecek bir şekilde tefsir ederek âyetten muradın bu olduğunu iddia ederler. Biz bunlara iltifat etmeyiz. Müslüman âlimlerin ileri gelenleri bunların görüşlerini reddetmiştir.⁶³

Müellif, tefsirde düzenli bir metot izlemektedir. Bu sistemini birkaç örnekle izah etmeye çalışalım.

1. Lügat İlmine Dair Üslûbu

Ebû Hayyân; lügat ilmini, isim, fiil ve harf olarak üçe ayırmaktadır. Harflerin sayısı az olduğundan dolayı bunların manalarına dair bilgiler öğrenilmek istendiğinde nahiv alanında yazılmış eserlere başvurulabileceğini tavsiye etmektedir. İsim ve fiillerin manaları için de lügat kitaplarına müracaat edilmesi gerektiğini ve bu eserler içerisinde İbn Sîde (ö. 458/1066)⁶⁴'nin eserinin en kapsamlı kaynak olduğunu ifade etmektedir.⁶⁵

Tefsirine Kur'ân metnini yazarak başlar. Âyetlerin önce kelimelerini ele alır ve gerekli izahları yapar. Eğer kelimelerin birden fazla anlamı varsa bu anlamların hepsini zikreder en uygun olanını âyetin tefsirinde kullanır. Daha önce geçmiş bir kelimenin manasını ilk geçtiği

⁶²Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I, 5-6.

⁶³Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I, 12-13.

⁶⁴Tam adı, Ebu'l-Hasen 'Ali b. İsmail b. Sîde ed-Darîr el-Mursî el-Endelusi'dir. Endülüslü dil, edebiyat ve lügat âlimidir. Eserlerinden bazıları: *el-Muhkem ve'l-Mutîtu'l-*

A'zam, el-Muhassas, el-Vâfi fi 'İlmi'l-Kavâfi'dir. Bkz. es-Suyûtî, *el-Buğye*, II, 143.

⁶⁵Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I, 6. Metnin orijinali şöyledir: جَلَّمَ اللُّغَةَ اسْمًا وَفِعْلًا وَحَرْفًا: الْخُرُوفُ لِقَائِهَا تَكَلَّمَ عَلَى مَعَانِيهَا... النَّحْوَةُ

verde verir. Aynı kelime tekrar geçtiğın de daha önce geçen yere atıfta bulunur. Bu durum da eser tekrarlarından arındırılmış olmaktadır. Okuyucu tarafından tek sıkıntı, araştırdığı bir kelimenin veya lafzın manasını öğrenmek için eserin baş tarafında aramak zorunda kalacak olmasıdır. Şu âyetleri örnek olarak verebiliriz: ﴿قُلْ أَغَيَّرَ اللَّهُ اتَّخَذَ وَلِيًّا فَاطِرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ يُطْعِمُ﴾ “De ki: Gökleri ve yeri yoktan var eden, yedirdiği halde yedirilmeyen Allah’tan başkasını mı dost edineceğim!”⁶⁶

(فَطْرَ): Örneksiz bir şeyi yaratmaktır. Diğer taraftan, (فَطْرُ نَابِ الْبَعِيرِ) “Deve dışının damağını yarması” örneğinde ise فَطْرٍ مِنْ فُطُورٍ “Bir çatlak görüyor musun?”⁶⁷ Âyetinde olduğu gibi “yarılma, çatlama” gibi anlamlara gelmektedir.

Harf ile ilgili konuya yaklaşımına da şu âyette geçen “len” harfi örnek verilebilir. ﴿فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ “Bunu yapamazsınız-ki elbette yapamayacaksınız- yakıtı, insan ve taş olan cehennem ateşinden sakının. Çünkü o ateş kâfirler için hazırlanmıştır.”⁶⁸ Sibeveyhi’nin (لَنْ) “len” edatının, tekid-i nefy-i istikbal için konulmuş bir harftir görüşünü benimseyen Ebû Hayyân, âyette geçen (وَلَنْ تَفْعَلُوا) “Ki elbette yapamayacaksınız” terkinin başında gelen (لَنْ) “len” harfi ile (لَا) “lâ” harfinin her ikisi de gelecek zamanın olumsuzluğunu yapar. Ayrıca şu örneklerde olduğu gibi (لَنْ) edatının tekid manası da bulunmaktadır. Bir arkadaşına (أَنَا مُقِيمٌ) “Ben mukimim” dediğinde, bir tereddüt içerisinde olduğunu hissedersen (إِنِّي مُقِيمٌ) “Elbette ben mukimim” diyerek ifade etmiş olduğun isim cümlesini (لَنْ) edatıyla tekid etmiş bulunmaktasın. Aynı şekilde fiil cümlesini (لَا) nefiy harfiyle (لَا أَقِيمُ غَدًا) “Yarın ikamet etmeyeceğim” dediğinde de yine bir şüphe veya inkâr durumu söz konusu olduğunda (لَنْ أَقِيمُ غَدًا) “Kesinlikle yarın ikamet etmeyeceğim” şeklinde tekid ifade eden (لَنْ) harfiyle sözün nefiy durumunu vurgulamış olursun.⁶⁹

2. Âyetler ve Sûreler Arasındaki Münasebetlere Dair Üslûbu

Ebû Hayyân, tefsirini yaptığı surenin veya âyetin, önceki sure ve âyet ya da âyetlerle ilişkisine büyük oranda değinmektedir. Bu bağlamda şu âyeti örnek verebiliriz: ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخُلُونَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْرًا لَّهُمْ﴾ “Allah’ın, kereminden kendilerine verdiklerini (infakta) cimrilik gösterenler, sanmasınlar ki o, kendileri için hayırlıdır.”⁷⁰

Önceki âyetlerde Allah (cc), Allah yolunda yapılan cihatta canlarını vermeye teşvik ederken bu âyette ise cihatta mallarını harcamaya teşvikle, cimrilik edenlere de şiddetli bir tehditle başlamaktadır.⁷¹

3. Nâsîh-Mensûh’a Dair Üslûbu

Müellifimiz, nâsîh ve mensûhla ilgili âyetler geldikçe onları belirtmiştir. Bu konuya şu âyeti örnek olarak verebiliriz: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ﴾ “Biz bir âyetin yerine başka bir âyeti getirdiğimiz zaman –ki Allah, neyi indireceğini çok iyi bilir- ‘Sen ancak bir iftiracısın’ dediler.”⁷²

Âyette geçen tebdilin mana ve hükmünün kaldırılmasıdır. Manasının kaldırılıp metnin kalması da caizdir. İnkârcıların dinde kusur bulmaya çalıştıklarını, ancak bir din nasıl ki başka bir dini nesh edebiliyorsa maslahatlara göre bir âyet de diğer âyeti nesh edebilir.⁷³

4. Kıraatler Konusuna Dair Üslûbu

Ebû Hayyân, eserinde birinci derecede nahiv bilgileri üzerinde dururken muhtemelen ikinci sırada kıraatler konusu gelmektedir. O, mütevatir kıraatler hususunda Hz. Peygamber (sav)’den gelen rivayetlerin sabit ve sahih olduğundan ve her birinin Arap dilinde veçhinin bulunmasından dolayı hepsini kabul etmiş ve hiçbir ayırımı gitmemiştir. Hatta ayırımı gidenleri eleştirmiştir.⁷⁴

Örnek olması açısından ayette geçen (عَشَاوَةً) kelimesinin kıraatler göre okunuşu hakkında şöyle der: ﴿حَتَّمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ عَشَاوَةً﴾

⁶⁶En’âm, 6/14.

⁶⁷Mülk, 67/3.

⁶⁸Bakara, 2/24.

⁶⁹Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhît*, I, 174.

⁷⁰Âl-i İmrân, 3/180.

⁷¹Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhît*, III, 451.

⁷²Nahl, 16/101.

⁷³Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhît*, VI, 593.

⁷⁴Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhît*, II, 588. Metnin orijinali şöyledir: هَذِهِ الْقِرَاءَاتُ كُلُّهَا صَحِيحَةٌ وَمَرْوِيَّةٌ ثَابِتَةٌ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَلَكِنْ مِنْهَا وَجْهَةٌ ظَاهِرَةٌ حَسَنٌ فِي الْعَرَبِيَّةِ، فَلَا يُعْكَنُ فِيهَا تَرْجِيحُ قِرَاءَةِ عَلِيِّ قِرَاءَةً.

“Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir. Onların gözlerine de bir çeşit perde getirilmiştir.”⁷⁵

Burada zikredilen (عَشَاوَةٌ) kelimesinin (عَشَاوَةٌ) ve (عَشَاوَةٌ) şeklinde (الغين) “ğayn” harfinin zammeli ve kesralı olarak gelmesinin ayrıca (عَشَاوَةٌ) yani (التاء) “tâ” harfinin de fethalı okunuşlarının sahih ve sabit olduğunu ifade ederek aralarında bir tercih söz konusu olmadığını açıklar.⁷⁶

5. Sarf ve Nahve Dair Üslûbu

Ebû Hayyân, tefsirinin mukaddimesinde metodunu açıklarken âyetlerin önce lügat manalarını daha sonra nahiv ve sarf bakımından ele alacağını ifade etmektedir.⁷⁷

Bu ilim kelime ve cümlelerin irablarına dair hükümleri açıklamaktadır. Âyetlerin i’rabını yaparken, Kur’ân-ı Kerim’in münezzeh olduğu i’rab şekillerinden uzak durarak böyle mahzurlu i’rab şekillerini bildirip, bundan sakınılması gerektiğini, Kur’ân’ın i’rab ve terkinin en güzel i’rab ve terkiş şekline hamledilmesinin gereğini açıklamaktadır. Çünkü Kur’ân en fasih kelimadır. Onda nahiv âlimlerinin cevaz verdiği, uzak takdirler, kapalı mecazlar gibi hususların hepsini caiz kılmak, caiz değildir.⁷⁸ Nahivle ilgili görüşlerine şu âyeti örnek olarak verebiliriz:

(قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبِيَاءَ اللَّهِ مِنْ قَبْلِ أَنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ)
“De ki: Gerçekten inanıyor idiyse neden daha önce Allah’ın peygamberlerini öldürüyordunuz.”⁷⁹

İbn Atiyye, “قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ” cümlesini “إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ” şart cümlesinin öne geçmiş cevabı olarak kabul etmektedir. Bu görüş, şartın cevabının öne geçebileceğini savunanların tezini güçlendirmektedir. Basralı nahiv âlimlerinden sadece Müberrid ve Ebû Zeyd el-Ensârî bu görüşü benimsemektedirler. Basralıların esas görüşü, birinin cevabı diğerinin şartı hazf olunmuştur. Hazflar yerine takdirler yapılıdır. Yani birinci cümlede “قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ” şartı olan “إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ” İkinci cümlede de “إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ” şartın cevabı olan “قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ” cümlesi hazfedilmiştir.⁸⁰

Ebû Hayyân, âlimlerin zikrettikleri görüşlerin pek çoğuna eserinde yer vermesinin sebebinin konunun daha iyi düşünülmesi ve etüt edilen görüşlerin bir tercih imkânı sağlaması gayesiyle olduğunu ifade etmektedir.⁸¹

6. Müellifin Nakillere Dair Üslûbu

Müellif, bir konuda kendisinden önceki âlimlerin görüşlerini, akabinde de kendi görüşünü zikretmektedir. (وَاللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ) “Halbuki Allah rahmetini dilediğine verir.”⁸² Ebû Hayyân, âyette geçen (الرحمة) “rahmet” kelimesi ile ilgili beş tane görüş nakletmektedir. Bunlar sırasıyla şöyledir:

Birinci görüş: Rahmet kelimesi, umum manada gelmiştir ve bütün nevilerini kapsamaktadır.

İkinci görüş: Mücâhid ve ez-Zeccâc’ın görüşü olup bunların görüşüne göre burada rahmet kelimesi, “nübüvvet”, “nusret” ve “hikmet” manalarında ve Hz. Peygamber (sav)’e tahsis edilmiştir.

Üçüncü görüş: İbn Abbas’ın görüşü olup ona göre rahmet kelimesi, İslâm manasındadır.

Dördüncü görüş: Âyette geçen rahmetten maksat Kur’ân’dır.

Beşinci görüş: Şu âyette de geçtiği gibi burada rahmetten maksat Hz. Muhammed (sav) dir. (وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ) “(Resûlüm!) Biz seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik.”⁸³

Müellif, yukarıda “rahmet”le ilgili beş görüşü naklettikten sonra bunlar arasında zâhir olanı birinci görüştür şeklinde ifade ederek kendi tercihini de belirtmiş olmaktadır.⁸⁴

7. Kelimenin Lafzına Dair Üslûbu

Müellif, lafzın zahirine hamledilmesini tercih eder. Özellikle hilafına bir delil olmadıkça bir şeyi zahirine göre ele alıp teviline gitmeye gerek yoktur.⁸⁵ (خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَاسْمَعُوا قَالُوا سَمِعْنَا) “Size verdiklerimizi kuvvetlice tutun, söylenenleri anlayın, demiştik. Onlar: İşittik ve isyan ettik, derler.”⁸⁶ Ebû Hayyân’a göre bu

⁷⁵Bakara, 2/7.

⁷⁶Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I, 82.

⁷⁷Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I, 6, 19.

⁷⁸Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I, 6, 19.

⁷⁹Bakara, 2/91.

⁸⁰Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I, 493.

⁸¹Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I, 62.

⁸²Bakara, 2/105.

⁸³Enbiyâ, 21/107.

⁸⁴Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I, 546.

⁸⁵Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, I, 494.

⁸⁶Bakara, 2/93.

âyetin zahiri manası şöyledir: Âyette geçen (سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا) “İşittik ve isyan ettik” şeklinde Yahudilerin bu iki cümleyle konuşturulmalarının sebebi, inat ve isyanlarında çok ileri gitmelerini mübalağalı bir şekilde ifade etmek içindir. Müellif bu görüşünü İbn Abbas’ın sözüyle desteklemektedir: Yahudiler dağa doğru baktıklarında (قَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا) “İşittik ve itaat ettik dediler.”⁸⁷ Kitâb’a doğru baktıklarında ise (سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا) dediler.

Diğer bir görüş de Yahudiler konuşmadıkları halde konuşturulmaları mecazendir. Çünkü kendilerine emredilen şeyleri kabul etmediklerinde onların bu durumları kendi sözleriyle ifade edilmişti. Burada da durum aynıdır. Ebû Hayyân, birinci görüş daha güzeldir, sözüyle zahiri görüşten taraf olduğunu açıkça belirtmiş olmaktadır.⁸⁸

8. Lehçelere Dair Üslûbu

Ebû Hayyân, Arap lehçesine önem vermiş ve yakından ilgilenmiştir. Eserinde pek çok lehçeyi zikretmiş olup, bazı âyetlerin bu lehçelerde nasıl mana verildiğini açıklamıştır. Örnek: Has‘am (لُغَةُ حَنْعَمِ) lehçesi, bu lehçeye göre mana verdiği şu âyeti örnek olarak verebiliriz. (وَإِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ) “Denizler kaynatıldığında (ateşlendiğinde)”⁸⁹ Ebû Hayyân, âyette geçen (سُجِّرَتْ) “kaynatıldı, ateşlendi” şeklinde mana verilen bu kelime, Has‘am lehçesinde (سَاجُورُ الْكَلْبِ) “köpek tasması” olarak adlandırılan bir terkipten alınmıştır.⁹⁰

Tefsirinde zikretmiş olduğu bazı lehçeler şunlardır: (لُغَةُ عُدْرَةَ) “Zebîd”,⁹¹ (لُغَةُ زَبِيدِ) “Uzra”,⁹² (لُغَةُ مَرَادِ) “Murâd”,⁹³ (لُغَةُ الْأَزْدِ الشَّرَافَةِ) “Ezdişenûe”,⁹⁴ (لُغَةُ أَرِيشُوءَةَ) “Ezdişenûe”,⁹⁵ (لُغَةُ شَامِيَّةِ) “eş-Şâm”,⁹⁶ (لُغَةُ مِصْرَ) “Mısır”,⁹⁷ v.b...

9. İsrailiyata Karşı Tutumu

Ebû Hayyân, israliyat konularına eserinde fazla yer vermemektedir. Şayet vermiş ise onların sahipsiz ve zayıf olduklarını ifade etmektedir. Şu âyetin tefsirinde İsrailiyata yer verdiğini görmekteyiz. (وَإِذْ وَعَدْنَا مُوسَىٰ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ

الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ) “Musa’ya kırk gece (vahyetmek üzere) söz vermiştik. Sonra haksızlık ederek buzağıyı (tanrı) edindiniz.”⁹⁸ Ebû Hayyân, müfessirler İbn Abbas, es-Süddî ve diğer bazı kimselerden Yahudilerin buzağıyı ilah edinmeleri ve bu edinmenin keyfiyeti hakkında pek çok kıssalar naklettiler. Bunların doğru olduğuna dair bir bilgiye kitap ve sahipsiz hadislerde henüz rastlamadım. Âdetimiz üzerine eserimizde bunlara yer vermedik.⁹⁹

SONUÇ

Endülüs’ten ayrıлып Miladi 1274 yılında Mısır’a yerleşen Ebû Hayyân, XIII. Yüzyılın nahiv ve belâgat âlimlerinden biridir. Kendisini belâgat ilminde geliştirdiği gibi nahiv, lügat, tefsir, kıraat, hadîs ve edebiyat ilimlerinde yetiştirmiştir. Ebû Hayyân yaşadığı dönemde çeşitli âlimler tarafından Sîbeveyhi’z-Zaman, Şeyhu’n-Nuhât, Lisânu’l-‘Arab, Nahviyyu ‘Asrihî ve Luğaviyyihî ve Müfessirihî ve İmâmu’n-Nuhât gibi sıfatlarla da anılmıştır.

Müellif kendisinin ifadesiyle beş yüze yakın hocadan ders almış ve pek çok talebe yetiştirmiştir. Arap dilinin yanında Farsça, Türkçe ve Habeşçe diliyle 50 civarında eser telif etmiştir.

Ebû Hayyân’ın 2000 yılında Beyrut’ta on cilt halinde basılan ve her cildi altı yüz sayfadan fazla olan *el-Bahru’l-Muhît* adlı tefsir ilmine dair eserini 57 yaşında yazmaya başlamış. Eser yaklaşık 18 senede tamamlanmıştır.

Kendisinden önceki âlimlerin görüşlerine yer verdiği lügat, belâgat, nahiv, sarf, âyetlerin i‘râbı, kıraat ve lehçeler konusunda doyurucu bir muhtevaya sahiptir. Ayrıca bizzat kendisinin *el-Kitâbu’l-Kebîr* olarak da adlandırdığı bu kitabı, dîni ilimler alanında te’lif ettiği en büyük eseridir. Ebû Hayyân *el-Bahru’l-Muhît* adlı tefsirinde, belâgî bir bakış açısıyla Kur’ân’ı daha iyi anlama ve ona hizmette kusur etmemeyi hedeflemiş ve Kur’ân’ın doğru anlaşılmasını gaye edinmiştir.

⁸⁷Nisâ, 4/46.

⁸⁸Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhît*, I, 494.

⁸⁹Tekvîr, 81/6.

⁹⁰Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhît*, X, 415.

⁹¹Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhît* VII, 350.

⁹²Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhît*, I, 45; VII, 350.

⁹³Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhît*, V, 115, 275

⁹⁴Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhît* t, VI, 535; IX, 138; X, 93.

⁹⁵Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhît*, X, 217.

⁹⁶Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhît*, I, 355.

⁹⁷Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhît*, I, 355.

⁹⁸Bakara, 2/51.

⁹⁹Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhît*, I, 325.

Ebû Hayyân, Arap dili ve belâgat konusunda Sîbeveyh, el-Muberrid, Ebû Ca'fer en-Nehhâs, el-Hûfî, İbn 'Atiyye, ez-Zemahşerî gibi âlimlerin görüşlerinden istifade ederken, bazen de ez-Zemahşerî'yi Mûtezilî görüşlerinden dolayı eleştirmiştir. Ebû Hayyân'ın hiçbir Arap dil ekolüne, sıkı sıkıya bağlılığı olmamıştır. Basra, Kûfe, Bağdat ve Endülüs ekollerinden kendince doğru olanları almıştır. Ancak Basra ekolüne mensup gibi algılanması, bu ekolün ilkeleriyle kendisinin ilkelerinin örtüşmesinden kaynaklanmıştır. Müellifin fikhî görüşlerinin oluşumunda Zâhiriye mezhebinin etkisi dolayısıyla tefsirinde lafzın manasında açık ve kolay olan yönü tercih etmiştir.

Arap dili ve belâgatına büyük önem veren Ebû Hayyân, Kur'ân tefsiri yapacak kimsenin nahiv, sarf ve belâgat konularını iyi bilmesi gerektiğini aksi takdirde müfessirin hataya düşebileceğini ifade etmiştir. Dolayısıyla Kur'ân'ı fesâhat ve belâgati iyi bilen kimselerin daha doğru anlayabileceğini vurgulamıştır.

Ebû Hayyân, Nisâ Sûresi'nin sonuna kadar tefsirini yaptığı âyetlerden sonra âyetlerde geçen edebî üslûpların terim anlamlarını verir ve izahını yapar. Bu sûreden sonraki âyetleri tefsir ettiği sırada sadece edebî üslupları ele alır. Yani sadece üslûbun ismini vermekle yetinir, açıklama gereği duymaz.

el-Bahrü'l-Muhît, kaynakları açısından da zengin bir kitaptır. Eserde tespit edebildiğimiz kadarıyla yüz kırktan fazla kaynağa atıfta bulunulmuştur. Atıfta bulunduğu kaynaklardan ezberlediği İmruu'l-Kays, Tarafe, Züheyr, 'Antere, 'Alkame'nin divanları başta olmak üzere diğer eserlerden ve büyük bir kısmını hocalarıyla birlikte okuduğu veya okuduğu eserlerden nakilde bulunmuştur.

Dil ve edebiyat âlimi hocası olan Ebu'l-Hasen el-Endelusî'nin *Menhâcu'l-Bulgâ ve Sirâcu'l-Udebâ* adlı eseri ile Ebû Bekr el-Curcânî'nin *Delâilu'l-İ'câz* eseri belâgata dair müellifin en çok yararlandığı kaynaklardandır.

Belâgat hususunda kendisinden önceki âlimlerden özellikle de ez-Zemahşerî ve İbn 'Atiyye'den nakiller yapmıştır. Belâgat konularını açıklarken bu iki âlimin adını zikretmediği yerler yok denecek kadar azdır, denilebilir.

Ebû Hayyân, semâ'a önem vermektedir. Semâ', fesahatine güvenilen kişi ve kaynaklardan nakledilmiş sözlerdir. Belâgatla ilgili konuları açıklarken veya tartışmalı bir mevzuda tercihini belirtirken genelde semâ'a dayanmaktadır.

Müellif, eserinin mukaddimesinde uyguladığı metodunu ayrıntılı bir şekilde açıklamıştır. Bu metoda göre, önce âyetlerde geçen kelimelerin lügat anlamlarını izah eder. Şayet birkaç manaya gelen kelimeler tekrar geçecek olursa durumuna ve yerine göre uygun manayı verir. Bu kelimelerin dil, gramer ve belâgat açısından durumlarını açıklığa kavuşturur. Âyetin tefsirine geçtiğinde varsa nüzul sebebini, nâsîh veya mensuh olup olmadığını açıklar. Âyetin önceki âyetlerle münasebetine değinir. Daha önce tefsirini yaptığı âyeti tekrar endişesiyle tefsirini yapmaktan kaçınır ve daha önceki yerlere göndermede bulunur. Âyetlerin irabını yapar ve nahiv âlimlerinin konuyla ilgili görüşlerini nakleder.

Ebû Hayyân, kırâatler belâgi anlam zenginliği sağladığından dolayı büyük bir önem arz ederek onları etkin bir şekilde kullanır.

Fikhî konularda dört mezhebin fıkıhçılarının görüşlerine yer vermiş, kalamî konulara girmeyi istememiştir. Kalamî meseleleri öğrenmek isteyenlerin kalam kitaplarına müracaat etmelerini uygun görmüştür.

Ebû Hayyân, isrâiliyât hususunda çok titiz davranmaktadır. İsrâiliyatın, tefsirin sadeliğini bozduğunu, tefsiri berraklığından uzaklaştırdığını, bu sebeple isrâiliyatın gereksiz olduğunu düşünmektedir, müfessirlerin tefsirlerinde isrâiliyât'tan nakiller yapmalarını eleştirmektedir.

Müellif, İbnu'l-'Arabî gibi bazı mutasavvıfların veliyi nebiden üstün görmeleri sebebiyle tasavvuf ehline karşı mesafeli durmaktadır. Onların bu gibi tutumlarını daima eleştirmektedir.

Te'vil adı altında lafızları lügavî ve yakın manalarından uzaklaştırarak Allah (cc), Hz. Peygamber (S.A.V.) ve Hz. Ali hakkında Bâtînî inkârcıların servis ettikleri iftira ve hezeyanlara yer veren dinî fırkalara ve felsefecilere karşı sert bir şekilde tavır almıştır. Ebû Hayyân'ın tefsirinde kaideleri izah ederken şahidler getirmesi onun bariz vasıflarındandır ve bu çalışmasıyla yaptığı belâgat uygulamalarında kendisinden sonraki belâgata dair eserlerde, tez ve makalelerde

kendisine müracaat edilen önemli kaynaklardan biri olmuştur, denilebilir.

Başta Ebû Hayyân'ın öğrencileri olmak üzere, kendisinden sonra gelen âlimlerin çoğu *el-Bahru'l-Muhî'ten* etkilenmiş ve kendi eserlerinde kaynak olarak kullanmışlardır. Bazıları nakillerde bulunmuş bazıları da ihtisâr etmiştir.

Günümüzde de Ebû Hayyân ve eserleri üzerinde pek çok akademik çalışmanın yapılması onun ve eserlerinin önemini ortaya koymaktadır.

Bu çalışmamızın belâgat, tefsir ve eser tanıtımı alanlarındaki araştırmacılara faydalı olacağı kanaatindeyiz.

KAYNAKÇA

- [1] Abdüh, İbrâhim, *Tatavvuru's-Sahâfeti'l-Mısriyye*, (Nşr. Müessesetü Sicli'l-'Arab), y.y., t.y.
- [2] el-Askalânî, Şihâbuddîn Ahmed b. Ali, *ed-Dureru'l-Kâmine fi A'yâni'l-Mi'eti's-Sâmine*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut t.y.
- [3] Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetu'l-Ârifîn Esmâ'ul-Mu'ellifîn ve Âsârü'l-Musannifîn*, Millî Eğitim Bakanlığı, İstanbul 1955.
- [4] Ebû Bekr, *Dâiratu'l-Maârifî'l-İslâmiyye*, Merkezü's-Şârikati li'l-İbdâ'ı'l-Fikrî, y.y. 1998.
- [5] el-Hadîsî, Hadîce, *Ebû Hayyân en-Nahvî*, Mektebetu'n-Nahda, Bağdat 1966.
- [6] İbn Cezerî, Şemseddîn Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf, *Gâyetu'n-Nihâye fi Tabakâti'l-Kurrâ*, (Nşr. Mektebetu İbn Teymiye), y.y., 1933.
- [7] İbn Kâdî, Şühbe Ebu's-Sıdk Takıyyüddîn Ebû Bekr b. Ahmed b. Muhammed el-Esedî ed-Dımaşkî, *Tabakâtu'n-Nuhât ve'l-Lugaviyyîn*, (Thk. Muhsin Ğâd, Matbaatu'n-Nu'man), Bağdat 1984.
- [8] İbn Manzûr, Cemâluddîn Muhammed b. Mukrim, *Lisânu'l-'Arab*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1990.
- [9] İbn Tağrıberdî, Ebu'l-Mehâsin Cemaleddin, *el-Menhelu's-Sâfi ve'l-Mustevfâ be'de'l-Vâfi*, (Thk. Muhammed Muhammed Emîn), Kahire 2005.
- [10] İbnu'l-'İmâd, Ebu'l-Felâh Abdulhay b. Ahmed, *Şezerâtu'z-Zeheb fi Ahbâri men Zeheb*, Dâru İbn Kesîr, Beyrut t.y.
- [11] İbnu'l-Hatîb, Lisânüddin Ebû Abdillâh Saîd es-Selmânî, *el-İhâta fi Ahbâri Ğirnâta*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- [12] el-İsnevî, Ebû Muhammed Cemâluddîn Abdürrahîm b. el-Hasen b. Ali, *Tabakâtu's-Şâfi'yye*, (Thk. Kemâl Yûsuf el-Hût), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, y.y.
- [13] Kafes Mahmut, *Ebû Hayyân el-Endelûsî'nin Hayatı ve el-Bahru'l-Muhî't İsimli Tefsirindeki Metodu*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi) Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 1994, s. 82.
- [14] Kazan, Ramazan, *Edebî Uslûp Açısından Hadis Metinleri*, Nobel Yayınları, Ankara 2013.
- [15] Kocabıyık, Halilibrahim, "İstifhâm Edatları", *Bilecik Şeyh Edibali Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, c. II, sy. II.
- [16] el-Kutubî, Salâhuddîn Muhammed b. Şâkir, *Fevâtu'l-Vefeyât*, (Thk. İhsân Abbâs), Dâru Sâdır, Beyrut 1973.
- [17] el-Makkarî, Ahmed b. Muhammed, *Nefhu't-Tib min Ğusni'l-Endelusi'r-Ratîb*, (Thk. İhsân Abbâs), Dâru Sâdır, Beyrut 1968.
- [18] es-Safedî, Salâhuddîn Halîl b. Aybek, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, (Thk. Muhammed b. Mahmûd-İbrâhîm b. Süleymân, Franz Steiner Verlag), Wiesbaden 1970.
- [19] es-Subkî, Ebû Nasr Tâcuddîn Abdulvehhâb b. Ali, *Tabakâtu's-Şâfi'yyeti'l-Kubrâ*, (Thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî – Abdulfettâh Muhammed el-Hulv, İsâ el-Bâbî el-Halebî), Kahire 1964.
- [20] es-Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr Celâleddîn, *el-İtkân fi Ulumi'l-Kur'ân*, (Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm), Mısır 1974.
- [21], *Bugyetu'l-Vu'ât fi Tabakâti'l-Luğaviyyîn ve'n-Nuhât*, (Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), Kahire 1964.
- [22] eş-Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethu'l-Kadîr*, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1994.
- [23] Takıyyuddîn, Ahmed b. Ali b. Abdilkâdir Ebu'l-'Abbâs el-Huseynî, *el-Mevâiz ve'l-'İtibâr bi'z-Zikri'l-Huffâz*

- ve'l-Âsâr, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1972.
- [24] el-Yemânî, 'Abdulbâkî b. 'Abdilmecîd, *İşâratu't-Ta'yîn fi Terâcimi'n-Nuhât ve'l-Lugaviyyîn*, (Thk. 'Abdilmecîd Diyâb), Riyad 1986.
- [25] Yiğit, İsmail, "Aynî'yi Yetiştiren Memlukler Dönemi İlmî Hareketine Genel bir Bakış", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 11-12, 1993-1994, İstanbul 1997.
- [26] ez-Zehebî, Şemsuddîn Ebî 'Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân, *el-İ'lâm bi Vefayâti'l-E'lâm*, (Thk. Mustafa b. Ali Avaz-Ebû Bekr Abdulbâkî), Müessesetü Kutubu's-Sekâfiye, Beyrut 1993.
- [27], *Zuyûlu'l-'Iber fi Haberi men Gaber*, (Thk. Ebû Hâcer Muhammed es-Sa'îd b. Besyûnî), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut t.y.
- [28] ez-Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*, nşr. Vehbe Mektebi, Kahire t.y.,
- [29] Zerkânî, Abdu'l-Azîm, *Menâhilu'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Mısır 1943.
- [30] Zeydân Corcî, *Târîhu âdâbi'l-Lugati'l-'Arabîyye*, Dâru's-Salâl, Kahire t.y.

**“My hijab reflects my identity rather my religion”
Perspectives towards wearing the hijab by a sample of Palestinian
university female students in Israel**

Omar Mizel
Ono Collage, Israel

omarmizel17@gmail.com

Arrival date: 22-05-2019 Acceptance date: 29-08-2019

Abstract:

At almost every phase, the question of the hijab resurfaces as different parties raise this issue and its relationship with Islam and the other. Issues like liberty, terrorism, persecution, fanaticism, democracy and others are also addressed. It has been recently noticed that the number of Palestinian university female students (PUFS) wearing the hijab is on the rise. The researcher took notice of this phenomenon and decided to find the reasons behind such behavior.

The purpose of the study is to understand how PUFS wearing the hijab view Hijab; it seeks to answer a central question, “How do these female students justify their choice of wearing the hijab? and “How do these justifications differ according to their socio-educational context?”

The study consists of 25 in-depth interviews with female students studying at a mixed Arab and Jewish College.

The study revealed that the perception and justification of wearing the hijab is not only a religious one. In fact, it is a social, cultural, economic and political perception as well. The notion of traditional Hijab, as an act of suppression of woman freedom, no longer exists. In fact, it is quite the opposite since PUFS indicate that wearing the hijab harmonies with modernization and contributes to Moslem woman adaptation wherever she is found for it is an essential factor for engagement into the society.

Key words: Hijab, University, Palestine, Israel, Islam

Introduction:

Several studies indicate that the phenomenon of woman the hijab is one of the ancient social phenomena since the hijab in both Judaism and Christianity was an expression of commitment to religious and moral obligations. In Islam, the hijab is considered a social and moral regulator that gives a woman respect, protects her chastity and livelihood. It has become a social value, a cultural symbol and an identity dimension. Undoubtedly, wearing the hijab was a religious obligation and a moral necessity and commitment before it became a social behavior and a cultural practice. It is absolutely nonnegotiable and irreplaceable in terms of form and fashion as the case may be for contemporary fashions. Even if it undergoes some modifications, it still abides by the general framework dictated by religious regulations and teachings. However, it is recently noticed that the hijab became a space to promote different fashions and tastes as well as modern fashions. Such practices often push

the hijab towards becoming a simple and plain commodity.

Woman the hijab resembles a huge dilemma for many people; there are varying views regarding this topic. Some consider it a barrier before women to attain their liberty and humanity. Another party views it from a religious standpoint that makes it impossible to reject or give an opinion about it. The first party indicates that the hijab was linked to a specific period that ended with the end of the Prophet’s time. In addition, it was not required of all Muslim women, but it was limited to prophet’s wives. They also argue that not wearing the hijab is not considered a grave sin that leads to hell, but rather it is a minor sin forgivable by God the Almighty. (Abdallah 2011, Mussab 2010, Swami 2009).

Supporters of the second party were divided into two groups: the first one completely believed Islamic teachings and strictly wore the hijab in observing God’s verse, “Wama kana limuminin wala muminatin itha qada Allahu warasooluhu amran an

yakoona lahumu alkhiiyaratu min amrihim waman yaAAasi Allaha warasoolahu faqad dalla dalalan mubeenan” (It is not fitting for a Believer, man or woman, when a matter has been decided by Allah and His Messenger to have any option about their decision: if any one disobeys Allah and His Messenger, he is indeed on a clearly wrong Path) (Holy Quran, Al Ahzab Chapter, Verse 36). As for the second group, they are reluctant to abide by God’s teachings and are unable to implement his orders for a number of reasons: (Mahfoodh 2008)

- Weak belief in God the Almighty
- Ignorance of religious teachings and orders
- The concept of the hijab is associated with intellectual misconceptions resulting from customs and traditions. (Abdallah 2011)

This research within this context will define some basic terms for the research subject; such terms may not be comprehensible to someone outside this context.

Al-Hijab: It is a piece of cloth worn by a woman to hide and cover her forbidden parts from strangers and non-Mahram. The hijab covers all of the body parts from top to toe. In the social concept, it is basically defined as the garment which noticeably shows woman’s head cover. It differs according to the social and geographical requirements. The hijab, as viewed by sociologists, is one of the social traditions which are considered part of the social and cultural elements. Some researchers see that the hijab is very crucial for the fulfillment of social belonging and security in Muslim societies (Swami 2013, Siraj 2011).

There are other concepts which are inter-related with the significance of hijab.

Khimar: Its linguistic meaning refers to what the woman uses as a head cover. The Khimar is in general a head cover; the woman’s kihmar is on her head. The Holy Quran stated that, “walyadribna bikhumurihinna AAala juyoobihinna walayubdeena zeenatahunna illa libuAAoolatihinna” that they should draw their veils over their

bosoms (Holy Quran, Al Nur Chapter, Verse 31).

An Niqab (Veil): It is the mask fitted on the nose; it only shows the eyes. In the past, one of the eyes could be seen while the other is hidden. It is also called Burqu (Ibn Manzur part 14, p. 252).

This research will not address the Niqab (veil) since it is not the appropriate word to convey the actual meaning of hijab. Once more, I reemphasize that the hijab means cover, conceal and hide. It has complicated significance which includes the action of wearing the hijab and the hijab clothes at the same time. The hijab is used nowadays to refer to a piece of cloth which people use to cover their hair and they tie it down the neck or use pins to fit it, but they keep their face uncovered. This research once again uses the hijab as a concept for protection. The term head cover is related to women who cover everything except face and hands.

Theoretical framework and literature

The recent two decades witnessed a strong return of the hijab in the Palestinian society in Israel. This return is distinguished by the fact that many university and college female students wear hijab. Wearing the hijab has become a salient feature of the Palestinian society. Consequently, interest in studying this phenomenon increased. Some studies (Latifi 2006K, Shawish 2002) indicate that there are two attitudes towards wearing hijab. There is the religious attitude and second is related to individual decisions which might be social, psychological, economic ...etc.

Abdel Wahab (2003) explained that wearing the hijab does not carry a single significance. Some subject it to religious matters while others refer it to completely different variables which are mainly political but wrapped in religion. (Al Faisal 2004). Al Shathili (2002) claimed that there was a social dimension for wearing the hijab especially in recent years. Al Khadrawi (2006) indicated that the social aspect influenced the shape and quality of hijab. There is traditional religious hijab, modern hijab, fashionable hijab, political symbol, tribal the hijab and others. This kind of wearing the hijab comes from a

philosophical perspective since it gives a value to humanism that is originated in the existence of the human being as well as taking into consideration the significance of values, principles, customs and traditions (Al Khadrawi 2006, Khan 2005).

Other social aspects of wearing the hijab relate to marriage which became one of the important causes why unmarried girls wear hijab. Latifi (2006) explained that, "Marriage became an ambition to several girls who were competing to have their future husbands". Accordingly, we understand that the hijab signifies the high morals and commitment of the woman or the girl who wears it. Al Hufi (2006) indicated that there was another social aspect for wearing hijab; it is linked with poverty. The hijab in many cases would be a simple solution to make up for the girl's inability to keep up with new and fashionable clothes (Al Hufi 2006, Wikwski 1999).

In the Arab world, some empirical studies were conducted in order to identify why the hijab spread among university female students. One study, conducted in Iraq by Shahba Khazal, concluded that the cause why students wore the hijab was mainly for social reasons rather than religious reasons. The social aspect included parents influence and physical beauty to attract admiration. A very low percentage wore the hijab out of decency, chastity and to conceal their beauty. Window shops also had a great impact on making girls wear hijab. The percentage of those influenced by this variable reached 45% (Khazal 2006).

In a study conducted by Abdallah (2011), it was found that the hijab represented one of the manifestations of Islamic thought; it was applied to show the borderline between the message of Muslims and that of seculars. The study stressed that the hijab was not confined to Muslims; in fact, other peoples used it. The most ancient people who subjected women to the hijab were the Assyrians (Syriacs). The study emphasized that monotheistic religions Judaism and Christianity required using the hijab for religious matters.

In a field study, Akhras (1967) conducted her study on a sample of 400 males and females from Damascus city and its surroundings. The study showed that 44% of married women

wear the hijab when they go outside their homes while 7% of them wear religious hijab; 28% go out dressed in casual dresses and 2% go out without wearing hijab. The study also indicated that 65% of those wearing the hijab were illiterate, and the percentage of non-hijabs reached 85%. In Egypt, the researcher Radwan (1984) conducted a study to identify the causes why Egyptian university female students wore hijab. It found that the majority of Hijabs come from middle class families. Hijabs are lesser believers in woman right to education and work. 94% of Hijabs reject woman work outside her home country because of prevailing customs, traditions and the requirement of having a Mahram with her.

The hijab and West

The topics of Islam, fundamentalism, terrorism, extremism and woman status preoccupy the minds of a considerable number of scholars. The common discourse in the midst of the public domain talks about retardedness, violence and barbarism. As woman suppression, it is for granted. This position confronts the western stereotypical image of the hijab as a symbol of suppression of Muslim women. It is more like a soldier fighting a battle as he is climbing a hill. The situation became worse due to the events that took place by the end of the twentieth century in the Arab World. (Bullock 2013, Abdurraquib 2010, Unkelbach 2006).

As for Muslims, who live in the West, there is an urgent need to change the negative stereotypical image of the hijab as a manifestation of suppression. There are cases that scientifically and objectively proved that Muslims are harmed by the negative image about the hijab and Islam. In the year 1995, a number of Muslim female students were expelled from their schools in Quebec County in Canada under the pretext that they refused to take off their hijab. The hijab wearing teenager studying at a school in Quebec County felt great humiliation when her school teacher announced on television that Islam degraded women. The girl said in response to her teacher's announcement, "I do not understand why any person says such a thing. She knows me and knows my personality. I am not like what she says." In 1998, many cases were

documented as the hijab wearing women were expelled from their work place because of wearing hijab. This happened in “Dunkin Donuts” in Boston and Boston Market Restaurant, Sheraton Hotel, Washington 1997) (Council on America Kelly Islamic Relation’s 1998, Barkowski 2003, Droogsma 2007)

In Israel, a lecturer at Bar Ilan University asked a Muslim student to remove hijab; when she refused, she was expelled from class. (Ya’il Oom, News 29/10/17). The same happened with a medicine student when she was detained for a short period for wearing the hijab or was under identity suspicion. (Walla News site 2017).

I do not want in this research to follow up all these cases since this is not the purpose of this research. This matter is not only confined to Israel, but it also includes the majority of the Western world. Based on these incidents, it may be concluded that the West expresses aggressive views toward the hijab and those who wear it as well as associating it with the concept of suppression and terrorism.

In a study conducted by Catherine Block (2001) “Western view of Hijab”, interviews, with some women in Toronto city, Canada were conducted. It was found that the hijab is a religious outfit and not a form of suppression. In fact, it is part of religion which gives dignity and respect to Muslim women. The image of the hijab does not reflect the experience of women wearing hijab. The image about the hijab always served western politics and continues to do so in the twenty first century. The association of the hijab with suppression is based on western view of the concepts of (Equality and Freedom). Such definitions obstruct other ways to understand (equality and freedom). Block claimed that western culture is radically biased against Islam and Muslims and media plays a big role in the negative view of hijab.

Academic Education in Israel

The Israeli society consists of different ethnic and religious groups. There is a big difference between Jews and Arabs with regard to religion, language, lifestyle, and national aspirations (Jabreen 2005). Israeli Arab society in Israel is characterized by differences with

regard to desire to integrate or preserve traditions and customs or head towards western concepts and integration into the western culture.

Different researchers (Herzog, H. 2004, Jabareen 2005) showed that youth generation wishes to emancipate itself and integrate into the western culture since the rise of the state until current days.

The number of girls who seek university education especially in teacher training colleges has increased (Addi-Racah 2006). The majority of Arab female students study in Arab and Jewish colleges. However, there are two colleges (Qasimi and Sakhnin) where only Arab students study. The total number of students studying in teacher training colleges is 26320 students and 14.6% are Arabs and 10% of them are females (Higher Education Council 2017).

As mentioned above, this research will focus on the issue of the hijab of Arab female students who study in teacher training college. The research will answer the following question: How do Arab female students view the issue of wearing the hijab and what are the adaptation mechanisms they use to adapt with their situation in institutions? Since those students spend most of their times in the public domain rather than the private one and this by itself makes it difficult for them to adapt and integrate.

Research methodology:

This research will deal with a sample of female students studying in teacher training colleges especially those students who were characterized for wearing the hijab. It was noticed that the hijab they wore was varied and different. The research will focus on how these students view the hijab or what is the formulated picture about the hijab. The research methodology will be qualitative.

Research tool:

This research depended on in depth interviews; the purpose is to identify how the female students view hijab. Analysis of interviews will depend on girls’ stories with the hijab. This methodology is important and appropriate

for qualitative research, and it helps to reveal the truth and develop the positions of those interviews towards the event and give a deeper meaning. The interviewee will talk at length about her story (Lieblich, Tuval-Mashiacha Zilber, 1998). By using the method of in-depth interview or story, the researcher gives a deeper concept and understanding with regard to his attitudes and understanding of it (Polkinghorne 1995). Analysis of interviews (stories) will enrich the research to have a better understanding of the phenomenon in a deeper and more objective manner (Stake 2006).

Participants:

In this research, 25 female students from different colleges took part in the interviews. Some study in Arab colleges only, and the other part study in Arab and Jewish colleges. 10 students study in Arab colleges only and 15 students study in mixed Arab and Jewish colleges. All the respondents wear the hijab and their ages are between 18-26 years (5 of them are married). All of them study to obtain an educational diploma in order to become teachers in the future.

Research question:

How do Palestinian university female students justify their choice of wearing the hijab?

Research significance and procedures:

This research gained my interest since a long time. When I was at a conference in the United Kingdom, I noticed, during the discussions, an Arab woman wearing the hijab and at the same time drinking a glass of wine. When I asked her about what I saw, she said the following, "My hijab reflects my identity rather than my religion." I do not think that this statement can be generalized, but it is an important indicator and an important gesture on the role of hijab. Furthermore, the research topic emerged out of a discussion in one of the courses the researcher teaches (analysis of events) where the hijab student and the non-hijab student discussed the religious aspect of the hijab. This has produced more interest by the researcher and the students to examine how female students viewed the hijab, its importance and reasons for wearing it.

The researcher asked all female participants in the course to write an anonymous report on how they viewed the hijab and the reason why they wear it. Following a review of their written answers, it was found that the female students wrote about different aspects and not only the religious aspect, but also they included social, economic and political ones. These answers were general and did not give in-depth answers. The female students were asked whether they were willing to participate in the research. 20 female students out of 35 gave their consent. 10 of them were chosen because they wore different kinds of the hijab compared to those in the other college. In a classroom discussion on democracy, culture of dialogue and hijab, some female students expressed their willingness to have a better understanding of the phenomenon. The number of those who wanted to take part in the research was 15 out of 40 female students. In the end, a total number of 25 hijabs from both colleges were interviewed.

Research ethics:

The research significance, objectives, mechanisms were explained to the participants. Also, the researcher promised to keep names of both students and colleges confidential. The researcher promised the hijab girls to read the transcripts of the interviews to give his opinion about them. He also made it clear to them that they could withdraw from the research at a later time. The voices of the hijabs were not recorded to preserve confidentiality and observe Arab customs and traditions. Interviews took place in the normal place for research in the colleges in the breaks between classes. The interview lasted for half an hour over the entire semester of the academic year 2017/2018. All students remained in the research except for one student who withdrew for personal reasons not explained to the researcher.

Interview:

In order to come closer to the research population, we choose the technique of "interview" which is considered the most successful means to gather the largest quantity of data on the topic. It is one of the best techniques to anyone who wants to explore the deep incentives of the individuals as well as

identify the common reasons for their behavior through the exclusive nature of each case (Moris Anjris 2006). We adopted the focused individual interview which required the researcher to prepare an interview guide which included aspects related to the topic and were directly conducted with the respondent, namely the hijab university student. This helps the researcher to be introduced to her so as to determine the way she interacts, speaks and behaves. We were allowed to come in direct contact with research subjects. 25 official interviews were conducted with the hijab university students in 2017/2018 academic year.

Data Analysis:

The results were analyzed according to main classifications identified based on respondents interviews.

Prevalence of fashion: Results showed that wearing the hijab is considered a cultural value and a culture symbol which carries one of the dimensions of identity (12) students. The hijab is a religious and moral behavior before it acquired a social dimension. It expresses holding fast to identity. However, the presence of girls in a Jewish/Israeli society (Western society) and the question of Globalization have greatly contributed to changing the shape of the hijab to match fashion. Therefore, 5 students explained that the hijab is a personal freedom and fashion (vogue) paves the way for them to choose hijab. A student explained this by saying the following quotation, "A month ago, I went to Nablus and stopped before a window shop. I was wearing the traditional hijab. What made me interested is that there were so many types of the hijab that go alongside modern fashion. Since then, I wore the hijab according to fashion, and I do not think this contradicts with religion."

Religion: 5 students wearing the traditional hijab indicated that the reason for the hijab is full conviction of religion. One of the subjects indicated that, "I started reciting Quran and deeply reading prophet's life story; after that I wore the hijab."

According to their conviction, the psychological condition makes her by all means wants to have a partner. One girl

indicated that one of her family was engaged to a girl from the north. When my family knew that she had recently removed the hijab, they broke off their engagement. Another hijab girl said that her hijab gives the impression that she is not too demanding in terms of wedding garments and preparations.

The hijab and values:

Some students indicated the importance of values and traditions in wearing the hijab. One of the respondents indicated, "I was obliged by my dad and grandfather to wear the hijab. Sometimes when I travel with my friends, I take it off; then I wear it when I return home." 8 respondents indicated that the hijab helps them to move around since the concept of the hijab means more respect and less harassment. "It warns others not to come near me or touch me. This convinces parents that their daughter is respected and no one dares to harass her for the hijab protects her."

Political situations and media

It was found that 4 respondents indicated that whenever they go to Jewish places, they would take off the hijab to avoid inspection, racism or humiliation. 2 respondents said that they would take off the hijab whenever they passed through Israeli military checkpoints because they were afraid of soldiers. Another student claimed that she was very much influenced by television shows especially the hijab news anchors on Al Jazeera channel. In this way, I do not oppose religion and I follow fashion as well.

It was found that Palestinian university female students have different attitudes towards wearing the hijab. The role fashion in wearing the hijab is stronger than that of the religious / traditional aspect. The hijab university student is no longer out of the circle of fashion and all what is new. This happened as a result of the large scale spread of fashionable clothes at window shops, magazines and all types of mass media. During the interviews, it was found that the majority of students choose the fashion hijab and they now have fashion culture which requires them to know all trademarks, niches, as well as fabric and quality of clothes. Many of the students indicated that they have Turkish hijabs.

Another student indicated that she was a member of Facebook group where there was a lot chatting and exchange of information about the importance, role, type, trademark and quality of brands in the market.

Another student claimed, "There are clear boundaries that show the girl the places she is allowed to be in. The hijab came and allowed me to move into places I was not allowed to go to in the past. The society looks at the hijab as protecting a girl from harassment."

Audio visual media:

8 students indicated that audio visual media had an influence on wearing the hijab. 5 students indicated that religious satellite channels had a great effect on wearing the hijab. 2 students indicated that the Egyptian Muslim preacher Amr Khalid played a big role in influencing girls to wear the hijab. 6 students said that they were influenced by the hijab news anchors working in different television channels like Al Jazeera and others.

Fear of becoming spinsters:

The hijab girl wears the hijab as an important factor to speed up her marriage. 6 students supported the idea that the hijab contributed to speeding up their marriage. The majority of Arab young men come from conservative families. Therefore, they prefer the hijab women. Some girls resort to the hijab just when they reach a certain age. Some of the respondents explained that the girl who wears the traditional hijab has a better chance in marriage more than those wearing the Turkish hijab. The social pressures (being left behind)

Conclusion:

Based on our study of the phenomenon of the hijab of Arab Palestinian university female students in Israel and the way they viewed the hijab, we realize that many of the local and international views consider the hijab as a religious indicator only; it refers to the cancellation of the woman as well as imposition of the policy of suppression on them. However, the research showed that the majority of the hijab concepts are not only religious.

The hijab constitutes one of the psychological and social pressures on university girls who belong to a segment of society who experience the contradiction between two kinds of concepts and values: On one hand, traditional concepts which they inherited and were passed to them through culture and the new concepts which scientific and technological development supported on the other hand. Since they are university students, they look for social acceptance and work on proving their presence and social status that distinguishes them as intellectual elite. The hijab does not cancel their personality, nor does it confine their freedom. One of the interviewees stressed this by saying, "Eat as you wish, but dress as what others wish to see you." Therefore, the students think that the hijab harmonizes with the topic and allows for integration into the society. It goes alongside fashion on one side and religion on the other side. In Arab Palestinian institutions in Israel, we notice nowadays a new hijab culture – a youth culture that focuses on thoughts and behaviors like consumption habits and trademarks. Fashion culture (modern hijab) has noticeably spread among Arab girls thanks to mass media and cultural gatherings and contexts within a western society like the Israeli society and the place (University campus). The hijab constitutes one of the psychological and social needs, and it is a cultural expression that distinguishes between men and women in the Muslim society. It changes according to the changing social, cultural and economic conditions. In light of the distinctiveness and nature of the female body, Islam obligated women to wear the hijab because it has social, psychological, and religious as well as aesthetic values. This last value is the prevailing one nowadays among female Palestinian university students in Israel. Undoubtedly, the university female student finds in the modern hijab a strategy to hold fast to Islamic religion and to please the family on one hand and appear in an elegant and beautiful image on the other hand. It also helps her to move easily and freely.

The hijab plays a role in attracting the future life partner especially when the girl reaches marrying age, so she resorts to all means to avoid becoming a spinster.

Therefore, there is no doubt that the prevailing idea about the hijab in the western world which claims that the hijab is a means of suppression, terrorism and piety is basically a misconception. The hijab has become a means to attract admiration and attention of others as well as showing that they are different. The Arab Palestinian female student expresses her freedom and independence in her tastes and choices by escaping from stereotypes and traditions sometimes and by following values and standards which scientific and media developments advocate. Therefore, the model of the Palestinian university female student in Israel expresses her personality, piety, thoughts, desires, motives and justifications at the same time.

Based on the research results, it is noticed that the idea of the religious and traditional hijab which seeks to detach the woman from strangers through using different restraints that inhibit the woman from going out to public life is now obsolete. The introduction of the Arab Palestinian hijab student in Israel into the academic, scientific and university life has made it impossible to restrain her. Rationality stresses that the woman's honor, chastity and virtue are not protected by locking her inside four walls. The model of the Palestinian university female student wearing the hijab is the best example of her ability to adjust in a complex society by succeeding in establishing a harmony between what is religious or worldly and what is old or new.

References

- [1]. Abduraquib, S (2006). The hijab scenes: Muslim women, migration and the hijab in immigrant Muslim literature. *MELUS*, 31 (4): 55-70.
- [2]. Aburabia-Queder, S. (2006). "They felt I raped a role not supposed to be mine": First women principal in a Bedouin tribal society. In I. Oplatka & R. Hertz-Lazarowitz (Eds.), *Women principals in a multicultural society* (pp. 74-81). The Netherlands: Sense Publishers.
- [3]. Addi-Raccah, A. (2006). *Women in the Israeli Education System*, The Netherlands' sense Publishers.
- [4]. Ajrouch, KJ (2007). *Global contexts and the veil: Muslim integration in the United States and France*. *Sociology of Religion*, 68 (3): 321-325.
- [5]. Bartkowski, JP and Read, JNG (2003) *Veiled submission: Gender, power and identity among evangelical and Muslim women in the United States*. *Qualitative Sociology*, 26 (1): 71-92.
- [6]. Droogsma, Rachel A (2007). *Redefining hijab: American Muslim women's standpoints on veiling*. *Journal of Applied Communication Research*, 35 (3): 294-319.
- [7]. Jabareen, Y. (2005). *Law, education, and social change: The case of Palestinian Arab education in Israel*. In D. champagne & I. Abu-Saad (Eds.), *Indigenous and minority education* (pp. 107-135). Beer Sheva: Ben Gurion University of the Negev.
- [8]. Khan, ZH., Watson, PI, and Habib, F. (2005). *Muslim attitudes toward religion, religious orientation and empathy among Pakistanis*. *Mental Health, Religion and Culture*, 8: 49-61.
- [9]. Mahfoodh, H. (2008). *The hijab in the eyes of little Muslim Women*. Unpublished thesis. Graduate College of Bowling Green, Ohio.
- [10]. Unkelbach, C. Schneider, H. Gode, K. and Senft, M. (2010). *A turban effect, too: Selection biases against women wearing Muslim headscarves*. *Social Psychological and Personality Science*. October, 4: 378-383.
- [11]. Velasco Gonzalez, K., Verkuyten, M., Weesie, J., & Poppe, E. (2008). *Prejudice towards Muslims in the Netherlands: Testing integrated threat theory*. *British Journal of Social Psychology*, 47 (4), 667-685.
- [12]. Witkowski, TH (1999). *Religiosity and social meaning in wearing Islamic dress*. In: 7th Cross Cultural Research Conference, Cancun, Mexico.
- [13]. *The Holy Qur'an*
- [14]. Donald E. Polkinghorne (1995). *Narrative Configuration in Qualitative Analysis*, *International Journal of Qualitative Studies in Education* 8:1 5:23
- [15]. Liebleich, A, Tuval-Mashiach, R. and Zilber T. (1998). *Narrative Research: Reading, Analysis and Interpretation*, Thousand Oaks, CA: sage

- [16]. Stake, Robert E. (2006) Multiple case study analysis. New York, NY Guilford.
- [17]. Ibn Manzür “Tongue of Arabs” Lisân al-Arab.

Arabic References

- [18]. Al Akhras, M. (1967) The hijab and liberation. Published chapter in a book titled, Composition of Arab Family. Publications of Ministry of Culture. Syria
- [19]. Al Hufi, N. (2006) Report on Cairo and the hijab. Aman website. Jordan
- [20]. Al Zuhairi, M (2006). Hijab between free women and slave women. Tanweer website
- [21]. Angers, M. (2006). Scientific research methodology in human sciences. Translated by Mustafa Madi. Algeria
- [22]. Bullock, K. (2011) Western view of hijab. Translated by Shucru Mujahid, Abu Dhabi. UAE
- [23]. Faisal, T. (2004) Will the women become Trojan horse. Aljazeera.
- [24]. Hafiz, F. (2004) Philosophy of Hijab between two visions. Islam Online
- [25]. Higher Education Council in Israel (2017)
- [26]. Holy Quran
- [27]. Ibn Manzür “Tongue of Arabs” Lisân al-Arab.
- [28]. Khazal, Sh. (2006) Hijab between manifestation and belief. Social Studies Journal. no. 18
- [29]. Latifi, A. (2006) A reading of hijab phenomenon in Tunis. Al Jazeera net.
- [30]. Shawish, M. (2002). The hijab a fake problem and common mistakes. Al Khaima Al Arabia website
- [31]. Walla website. Israeli news website

Bayrâmî-Melâmîlerde Gizlilik Esası

Ülker Aytekin

Vaiz, Maltepe Müftülüğü, İstanbul

ulkeraytekin@yahoo.com

Geliş Tarihi: 14-07-2019 Kabul Tarihi: 22-08-2019

Öz

Tarikatların hepsinde gizlilikten bahsedilmiştir. Genel anlamdaki gizlilik, kulu ile rabbi arasında özel hallerin, kişiye özel tecellilerin “sır” olarak kalması gerektiğini ifade etmektedir. Ancak Melâmîlerin katı bir şekilde uyguladıkları “gizlilik esası” bunun çok ötesinde, dikkatle riâyet edilmesi gereken, güvenlik amaçlı bir gizliliktir ve “kitmân” terimi ile ifade edilmiştir. Kitmân teriminin içine bu tarikata girenlerin kimliklerinin, mensubiyetlerinin, tarikattaki faaliyetlerinin, dinledikleri sohbetlerin, “gizlilik” dahil olmak üzere her türlü tarikat anlayışlarının kısacası haklarındaki tüm bilgilerin gizli tutulması girmektedir.

Kitmân esasının tezahürleri çok yönlüdür: Hiyerarşik yapılanmayı ifade eden müşid-mürid ilişkileri, akrabalık ve komşuluk bağları altında ya da meslekî ilişkiler ağı altında gizlenmiştir. Melâmîleri, muhaliflerine karşı korumayı amaçlayan bu gizlilik esası yanında bir de hücrenel yapılanmaya benzer şekilde tarikatın müntesiplerini gruplaştırıp birbirlerinden ayrı tutan bir gizlilik esası da bulunmaktadır. Gizliliğin sığınma anlayışına dönüştüğü de olmuştur. Melâmîler, başka tarikatlara intisap ederek bu tarikatlar bünyesinde gizlenmişlerdir.

Varlıklarını devam ettirme insiyakı ile “içe kapanma” hareketi gösteren Melâmîler, yollarının devamı temin için sadece nazar ve cezbe metoduna bel bağlamış görünmektedir. Bu sebeplerle temkin halinden uzaklaşmışlar ve cezbeli halleri, amaçlarının aksine, haklarındaki şikâyetlerin daha da artmasına sebep olmuştur. Mesnetsiz suçlamalardan ve soruşturmaların kısacasından kurtulmayı başaramamışlardır.

Anahtar Kelimeler: Melâmî, Hamzeviyye, Gizlilik, Kitmân, Cezbe, Sarı Abdullah Efendi

Secrecy Principle in Bayrâmî-Melâmî Sufi Path

Ülker Aytekin

Preacher, Maltepe Muftiate, Istanbul, Turkey

ulkeraytekin@yahoo.com

Arrival date: 14-07-2019 Acceptance date: 22-08-2019

Abstract

Secrecy is entreated in every sufi paths. Secrecy, in general, means that special aspects between the servant and the Lord, and personal revelations must remain “secret”. However, the “secrecy principle” that the Melâmîs strictly enforce is much more than that. It is a concealment for security reasons, which must be observed carefully and is expressed with the term “kitman”.

The manifestations of the “Kitman Principle” are multifaceted: The murshid-murid relations, which express the hierarchical structure, are concealed under kinship and neighborly ties or under the network of professional relations. In addition to this principle of secrecy, which aims to protect Melâmîs against their opponents, there is also another principle of secrecy, similar to a clandestine cell system, which groups the followers of the path and keeps them separate from one another. There have been occasions when the secrecy is transformed into asylum. Melâmîs concealed themselves under other sufi paths by joining in these paths.

Acting on survival instinct, the Melâmîs have isolated themselves, and seem to rely solely on the methods of nazar (looking) and jazbah (ecstasy/enrapture) to ensure their continuation. Because of these reasons, contrary to their goals, they have moved away from the state of cautiousness and their ecstatic (enraptured) manners have increased the complaints against them. They failed to escape the baseless accusations and the grip of investigations.

Keywords: Melâmî, Hamzeviye, Secrecy, Kitman, Jazbah, Sarı Abdullah Efendi

Giriş

Bayrâmî-Melâmîlerin yolu, Hacı Bayram Velî'nin (833/1430) Alevî silsilesini devam ettiren Pir Emîr Sikkînî (880/1475) tarafından başlatılmıştır. Hacı Bayram Velî'nin Sıddîkî silsilesini devam ettiren diğer halifesi Akşemseddin (863/1459) karşısında, Emir Sikkînî tac ve hırkasını çıkarmıştır.¹ Onun bu tercihi, Melâmîlerin gizliliğe dair ilk tutumu kabul edilebilir. Zira bundan sonra bağlıları, diğer tarikat müntesipleri gibi derviş tacı veya hırkası kullanmayıp alâmetsiz giyimleri ile fark edilmez olmuşlardır.

Gizlilik esası, aleyhlerine yaklaşımların oluşmasına zemin hazırlamıştır. Negatif düşünceler, Alevî silsilelerine odaklanmış ve ehl-i sünnet inancı dışında oldukları² kanısı yaygınlaşmıştır.

Başlangıç noktasından itibaren gizlilik esası, bu yolun karakteristik bir özelliği olarak devam etmiştir. Haklarındaki negatif algının artışı³ sebebiyle gizlilik esası zaman içinde daha katı uygulanmıştır. Gizliliğin giderek artırılmasında ve ayırt edici bir özellik olmaktan çıkıp kendi varlıklarını devam ettirmeye yönelik bir güvenlik uygulamasına dönüşmesinde iki Melâmî kutbunun idamı rol oynamıştır. Bu iki idam, gizlilik esasının gelişiminde, iki ana eşik teşkil etmektedir. Şöyle ki:

a. Melâmî kutbu Hamza Bâlî'nin (969/1561) cezbeli ve vahdet sırlarını açık eden karakteri sebebiyle ağır ithamlara uğramıştır. Yapılan takibat sonucu Hamza Bâlî idam edilmiştir. Onun idamı Melâmîler için bir dönüm noktası olmuştur. Öyle ki kendilerini tanımlamada artık “Hamzavî” ismini kullanmaya başlamışlardır. Gizlilik esası

giderek daha katı bir şekilde uygulanmaya başlanmıştır.⁴

b. Gizlilik uygulamasını bir kat daha artıran olay Lebenî Beşir Ağa'nın (1073/1663) ve onu takiben 40 müridinin idamı olmuştur. Onun zamanına kadar ihvan bir yere toplanabiliyordu. Ancak Beşir Ağa'nın idamından sonra toplanma yasaklanmış ve tamamen “içe kapanma hareketi” yaşanmaya başlamıştır. Saklanmanın boyutu o derecede idi ki mahkemeye işi düşen kadıya gitmeyip rehberine veya pire başvuruyordu.⁵ Melâmîlerin bu tavrını, artık devletten adalet beklentilerinin kalmadığı şeklinde okuyabiliriz.

Melâmîlerin gizlilikte aşırılığa kayması duruma çare olmamıştır. Aksine Melâmîlere yönelik ithamlar mesnetsiz hale gelmiş ve gittikçe çoğalmıştır.

Kaynaklar ve Yöntem

Kaynaklar: Bayramî-Melâmîler, maalesef “gizlilik esası”nı izah eden ve bu konuya özel bir kaynak eser bırakmamıştır. Yine de Melâmî müelliflerin kaleme aldığı eserler araştırmamıza kaynaklık etmiştir:

Araştırma konumuz ile ilgili asıl kaynak Sarı Abdullah Efendi'nin (1071-1660) *Mesnevî* şerhi içinde serpiştirilmiş vaziyetteki paragraflardır. Gizlilik esası açısından bu eserin kıymetini ortaya koymak gerekmektedir. Zira gizlilik esasının perdesini aralayan, Melâmîlerin yolunu umûma izah eden ilk girişim bu eserin kendisidir. Şöyle ki; Sarı Abdullah Efendi, Aziz Mahmud Hüdâyî Hazretlerinin dergâhında çekildiği inziva süresinde *Mesnevî* şerhini kaleme almıştır. 1035/1625 tarihinde yazmaya başladığı şerhi

¹ Kefevî, Mahmud b. Süleyman. *Ketâibü A'lâmî'l-Ahyâr min Fukahâi Mezhebi'n-Nu'mânîyye*. Süleymâniye Kütüphanesi. Reisü'l-Küttâb Bölümü. No: 690; 361 a-b, Müstakimzâde, Süleyman Sa'deddin. *Menâkıb-i Melâmîyye-i Şuttâriyye-i Bayrâmîyye*. Süleymâniye Kütüphanesi. İbnü'l-Emîn Bölümü. no: 3357; 2 a-b, 3 a-b, 4 a-b.

² Gölpınarlı Abdülbaki (1992). *Melâmîlik ve Melâmîler*. İstanbul: Gri Yayın; ss. 59-62, 98-99, 198-199

³ Araştırmamız Bayrâmî-Melâmîlerin takip ettiği gizliliğin usul ve metodolojisine hasredilmiş olduğundan Hamza Bâlî'nin ve Beşir Ağa'nın idamı ile neticelenen olayları, takibatı, mahkeme sürecini, suçlamaları vs. konumuzun dışında kabul ediyoruz. Konunun bu yönü için bk.

Ocak, Ahmet Yaşar (1997). “XVI. Ve XVII. Yüzyıllarda Bayrâmî (Hamzavî) Melâmîleri ve Osmanlı Yönetimi”. *Bellekten*. Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu. CXI. nisan 1997. ss 51-56

Ocak, Ahmet Yaşar. (2016). *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15. ve 17. Yüzyıllar)*. İstanbul. Timaş Yayınları

Azamat, Nihat (1997). “Hamza Bâlî”, *TDVİA*. İSAM. XV, 503-505.

Aytekin, Ülker (2018). *Sarı Abdullah Efendi ve Mesnevî-i Şerif Şerhi*. (Yayınlanmış doktora tezi). Konya. Umde Yayınevi

⁴ Gölpınarlı, s. 74

⁵ Müstakimzâde, 88-b.

1041/1631 yılında bitirmiştir.⁶ Abdullah Efendi, *Mesnevi*'nin sembolik diline ait açıklamalarında, -sayılı birkaç nokta hariç-Ankaravî'nin şerhini tekrar etmiştir.⁷ Öyleyse şerhin yazılma sebebi başkadır. Bu şerhin yazım amacının ne olduğuna, ilk bakışta dikkatleri çeken Farsça-Arapça alıntılarının çokluğundan hareketle ulaşabiliriz. Abdullah Efendi kaba bir sayım ile yüzün üzerinde eserden alıntı yapmıştır. Sadece tasavvufî eserleri değil; tüm İslâmî ilim disiplinlerine ait kitapları kullanmıştır.⁸ Yani şerhin esas amacı bir Melâmînin şahsında Melâmî çevrenin ilim dağarcığının ne kadar geniş⁹ olduğunu göstermektir. Bu yönü ile şerh Melâmîler açısından bir vitrin çalışmasıdır.

Bu şerhin çalışmamız açısından değerini artıran özellik, melâmete ve Melâmîlere dair gizli kalmış noktaları hatta “ketm-i esrâr” esasının kendisinin izah edildiği bölümlerdir. Abdullah Efendi, *Mesnevi*'nin anlamca ilgi kurabildiği bazı beyitlerin şerhinde “melâmet”, “seng-i melâmet”, “kıbâb-ı melâmet”, “kutb-i zaman”, “efrâd”, “rehber”, “gönül beklemek/gözlemek”, “gönül haline getirmek/götürmek”, “ketm-i esrar”, “bî ser ü pâ” gibi Melâmîlerin kullandığı terimler hakkında bilgiler vermektedir.¹⁰ Ancak bu bölümler eserin içinde serpiştirilmiş vaziyettedir. Melâmîler hakkında bilgi edinmek kastı olmadan okunması halinde fark edilmemekte ve pasajlar arasında bağ kurmak imkânsız hale gelmektedir. Bu durumu Melâmîlerin gizlilik hakkındaki karakteristik özelliğine bağlamak mümkün görülmektedir.

Eser, ilmî müktesebâtından dolayı sadece Sarı Abdullah Efendi'nin şahsına saygı duyulmasına sebep olmuş, ancak Melâmîler için bir kazanç sağlamamıştır.

Bir Melâmî tarafından kaleme alınan ikinci kaynağımız, Sun'ullah Gaybî'nin (1087/1676) *Sohbetnâme*¹¹ adlı eseridir. Olanlar Şeyhi İbrahim Efendi'nin (1605/1655) sohbetlerini dinleyen Gaybî, bu sohbetlerden bazı cümleleri kaydetmiştir. Eser cümlelerden oluşan bir koleksiyondan ibarettir. Umûma hitap yoktur. Cümleler arasında siyak sibak bağlantısı yoktur. Bu sebeple ancak Abdullah Bey'in izahlarını doğrulayan cümleleri araştırmamızda kullanabildik.

Yine bir melâmî tarafından kaleme alınan üçüncü kaynağımız ise La'lizâde Abdülbâkî'nin (1159/1746) *Sergüzeşt* isimli eseridir.¹² Eserde Somuncu Baba'dan (815/1412) başlayarak Şehid Ali Paşa'ya (1128/1715) kadar Melâmî kutupların biyografileri ele alınmıştır.

Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin'in (1202/1788) *Menâkıb-ı Melâmîyye-i Şuttâriyye-i Bayrâmîyye* isimli eseri de önemli kaynaklarımız arasında yer almaktadır. Bu eser Bayrâmî-Melâmîlere hasredilmiş önemli bir kaynaktır. Hacı Bayram Velî'den başlayıp Zaîm Ali Ağa'ya kadar (833-1178/1429-1767) tarihleri arasında yaşayan Melâmî büyüklerinin hayatları hakkında bilgiler ve şiirlerinden örnekler vermektedir.

Yöntem: Araştırmamızın amacı, tarihî olayları değil, gizlilik esasının fikriyatını incelemektir. Bu sebeple Melâmîlerin zihinlerinde gizliliğe dair bilgilerin nasıl yapılandığını, bu zihni temelin tarikatı nasıl bina ettiğini anlamaya çalıştık. Gizlilik esasının hiyerarşik bir yapıya işaret etmekte olduğunu gördük. Bu yapının aslında tarikatın kendi yapısı ile örtüştüğünü tespit ettik. Sarı Abdullah Efendi'nin şerhinde “gönül”¹³ kelimesinin farklı kullanımlarını

⁶ Aytekin, ss. 204-205

⁷ Aytekin, ss. 362-480.

⁸ Aytekin, ss. 139-200.

⁹ Bayrâmî-Melâmîler'in başlangıçtaki sosyal tabanı çiftçi-köylü kısmen sipahilerden oluşuyordu. İsmail Ma'sûkî dönemindeki olayları ele alan kayıtlarda haklarında “ehl-i dükkân ve'l-hiref” kaydı bulunmaktadır. Melâmîlerin sosyal tabanının değişime uğradığını, fütüvvet ve ahilik halinde bir sûfi cemaate dönüştüklerini görüyoruz. (bk. Kılıç, Rüya (2003). “Bir Tarikatın Gizli Direnişi: Bayrâmî-Melâmîler veya Hamzeviler”. *Tasavvuf*, sayı: 10, ss 251-272; s.271) Bosnalı Abdullah Efendi'nin *Füsus*

şerhi, Sarı Abdullah Efendi'nin *Mesnevi* şerhi gibi yüksek ilmî müktesebat isteyen eserler kaleme almış olmaları da sosyal tabanlarının hızla tekâmül ettiğini gözler önüne sermektedir.

¹⁰ Aytekin, ss. 222-240

¹¹ Gaybî Sun'ullah. (2017). *Sohbetnâme (Sohbetnâme Biatnâme Devre-i Arşîyye* içinde ss. 6-132) Hz. H. R. Yananlı. İstanbul. Büyüyenay Yayınları.

¹² La'lizâde Abdülbâkî (1256). *Sergüzeşt*. Matbaa-i Âmire

¹³ Gönül kelimesinin kullanımı ile tarikatın tabakaları arasındaki ilişki için bk. Aytekin, ss. 233-236

değerlendirdiğimiz zaman tarikatın hiyerarşik binasını şöyle sıralayabiliriz:

a. Kutb-i zaman: Piramidin en tepe noktasında kutb-i zaman bulunmaktadır. Kutb-i zaman vahdet ve ehadiyyet makamına ulaşmıştır. **Gönül gözü** olan müşid, müridi **gönül hâline getirmektedir**.¹⁴ Bayramî-Melâmîlerde en çok perdelenen ve gizliliğin en yoğun olarak görüldüğü kişi kutb-i zaman olmuştur.

b. Efrâd / Rehber / Murâkıb: Kutb-i zamandan sonra gelmektedir. Onun vekili konumundadır. Aslında biri başkan olmak üzere on iki kişilik¹⁵ bir gruptur. Bayramî-Melâmîliğin Anadolu ve Balkanlarda yaygınlığı düşünülür ise vekillerden bahsetmek daha doğru olacaktır. Rehberler tarikatın, hem yukarısı ile yani kutup ile hem de aşağısı ile yani tarikata ilk girenler ile görüşen katmanını teşkil etmektedir.¹⁶ Rehber tâlibi, **gönül haline götürmektedir**. Kutb-i zamanın sohbetine hazırlamaktadır.¹⁷

c. Âşiklar: Kutb-i zamana teveccüh etmekte yani gönül beklemekte istikamet sahibi olanlardır. Kutb-i zamanı temsil etmeseler bile onunla görüşebilen sohbetine ve zikir meclislerine kabul edilen üst seviye tarikat mensuplarıdır. Temkin ehlidirler. **Gönül gözlerler**; yani pirden kendilerine gelecek manalara teveccüh halinde olup daim muhabbet nurana mustağrattılar.¹⁸

d. Mübtedî tâlibler: Kutb-i zamana teveccüh etmekte karar gösteremeyenler başlangıç seviyesinde olanlardır. Bunlar henüz gönül gözleyemeyen yani kutbun nazarını kalbinde muhafaza edemeyen nefisinin tesirinden tam olarak kurtulamamış olanlardır. Tâlibin nefsinin hâkimiyetinden kurtulması için **gönül**

beklemesi gerekmektedir. Mübtedî tâlibler, rehber ile ilişki içindedir. Tâliblerin kutb-i zaman ile görüşmek ya da kim olduğunu bilmek imkânları bulunmamaktadır.¹⁹

Yöntem olarak Bayrâmî-Melâmîliğin fikrî altyapısının, tarikatın hiyerarşik yapılanmasında oynadığı rolü tespitten sonra bu çatının üzerine terceme-i hallerde kaydedilmiş olan anekdotları ve tarihî olayları giydirek gizlilik esasının gelişiminin tarihî seyrini takip etmeye çalıştık. Bu usul ile Melâmîlerin gizlilik esasının neden ve nasıl oluştuğunu, usulünü, hangi evrelerden geçtiğini, etki-tepki silsilesini yorumlamaya çalıştık.

1 . Kitmân

Bayrâmî-Melâmîlerde tarikatın en tepe noktasından başlayan gizlilik esası, aşağıya doğru perde perde, katman katman hem iç hem dış ilişkilerde bir ağ gibi sarmal sistem haline getirilmiştir. Bayrâmî-Melâmîler gizliliğe o kadar önem vermişlerdir ki gizliliği ifade eden terimler kullanmıştır. Bu terimlerden bazıları şöyledir: “Ketm/kitmân”²⁰, “ketm-i meslek”²¹, “ketm-i esrâr”²², “setr”²³, “setr-i hâl”²⁴, “setr-i esrâr”²⁵, “mestûru’l-hâl”²⁶, “samî”²⁷, “sukût”²⁸, “butûn olmak/iktizâ etmek”²⁹, “ihtifâ”³⁰, “sûret-i hafâ”³¹ ve “terkîb-i hafâ”³²

1.1. “Kutb-i Zamân”ın Gizliliği

Melâmî pirlilerinin hemen hepsinin biyografilerinde “kitmâna riâyetkâr” oldukları belirtilmiştir. Kitmân yani gizlilik esasına bağlı oldukları için Melâmî pirleri hakkında kısıtlı bilgiye sahibiz. Müstakimzâde bazı Melâmî büyükleri hakkında ancak birkaç satırlık bilgi vermiş bazılarının ise sadece isimlerini verip “terceme-i hallerine gereği gibi vukûf-i

¹⁴ Sarı Abdullah Efendi, I, s. 112, II, s. 522, V, s. 121

¹⁵ La’lîzâde, Abdülbâkî (1256). *Sergüzeşt*, İstanbul. Matbaa-i Âmire; 129

¹⁶ Aytakin, ss. 227-228, 231-233

¹⁷ Sarı Abdullah Efendi, IV, 194, V, 121,

¹⁸ Sarı Abdullah Efendi, V, s.108

¹⁹ Sarı Abdullah Efendi, I, s. 321

²⁰ Müstakimzâde, 65-b, 66-a,b.

²¹ Vassaf, Osmanzâde Hüseyin. *Sefîne-i Evliyâ-i Ebrâr fi Şerh-i Esmâr*. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi. Yazma Bağışlar Bölümü. no: 2305-2309; 323-a.

²² Müstakimzâde, 85-a, 84-b, Vassaf, 323-a.

²³ Müstakimzâde, 89-a.

²⁴ Müstakimzâde, 88-b.

²⁵ Sarı Abdullah Efendi, II, s. 94, IV, s. 450.

²⁶ Müstakimzâde, 89-a.

²⁷ Sarı Abdullah Efendi, I, s.415.

²⁸ Vassaf, 323-b.

²⁹ Müstakimzâde, 88-b.

³⁰ Müstakimzâde, 45-b, 65-b, 89-a.

³¹ Müstakimzâde, 78-a, 89-a.

³² Nazmî, Mehmed (1982), *Hediyyetü’l-İhvân* (basılmamış doktora tezinin II. cildi). edisyon kritik O. Türer ; s. 177 (metin kenarına ilave edilmiş notta).

tâmmemiz olmadığından terkîmine cesaret olunmadı” kaydını düşmek zorunda kalmıştır.³³

Melâmî pirleri, tarikat dışına karşı kendilerini, faaliyetlerini hatta isimlerini gizli tutmuş ve bazıları takma isim kullanmıştır. Lakap kullanma âdetini Hüsâmeddin Ankaravî (964/1556) başlatmıştır. Bâlî Efendi, arkadaşlarına karşı melâmet neşesi ile muâmelede bulununca Hüsâmeddin Ankaravî onun bu tavrından memnun olmuş ve “Rabbü’l-âlemîn seni âhirette Sultânü’ş-Şehîd amm-i Mustafâ Hamza bâ-safâ radiyallahu anhu hazretlerinin zîr-i livâsında haşreylesin. Fî mâ ba’du senin dahi ismin **Hamza** olsun”³⁴ diyerek Hamza ismini bir unvan olarak vermiştir. Yine Hüsâmeddin Ankaravî, Hacı Ali Efendi’ye (1024/1616) “hizmetlerini kabul ve vâsıtâ-i vusûle mevşûl eyleyip sanat-ı hayyat münâsebeti ile **İdris** lakabın va’z buyurmuştur.”³⁵ Hacı Ali Efendi (İdris-i Muhtefî³⁶) ise kendisinden sonra Melâmîlerin piri olacak Keyvan Efendi’ye (1037/1627) **Kabâyî**³⁷ ya da **Kaftânî**³⁸ ismini vermiştir. Muâırızları onları bu tür takma isimleri ile bilmiştir. İdris-i Muhtefî’nin yaşadığı olay bu durumun en güzel örneğidir:

Tercüman Şeyhi Ömer Efendi, Hacı Ali Bey’in hem komşusu hem ahret kardeşi olmaktadır. Bir gün “İdris nâmıyla dâll-ü-mudil bir adam zuhûr etmiş, halkı idlâl efkârı ihlâl ediyor. Vücûdu lâzımü’l-izâledir. Binlerce ehl-i İslâm’ı dalâlet yoluna saptırmış, başına ehl-i hevâyı toplamış, hakkında fetvâ lâhik olmuş, katli için arıyorlar. Bulamıyorlar, nâm ü nişânından bir haber almamıyor. Müridlerinden biri elde edilmedikçe ser-rişte bulmak mümkün olmayacak” demiştir. Hacı Ali Bey “İdris dedikleri adam işte benim. İsmim Ali, lakabım İdris. Beni nasıl bilirsiniz?” diye karşılık verince Ömer Efendi “Ben sizi salâh ü takvâda rûkn-i sahîh ve cebel-i şâmih bilirim. Pirim, efendim, azîzim ve teberrüken size bey’at etmeğe cân atarım” diye cevap vermiştir.³⁹ Bu anekdotan anlaşılacağı üzere, pirlere sadece uygun gördükleri kişilere gerçek kimlikleri ile

görünmüştür. Uygun görmemişler ise ketm-i meslek ederek kendilerini saklamışlardır.

Melâmî pirlерinin gizliliklerine dair bir başka tespit şudur: Hiçbiri icazetnâme kullanmamıştır.⁴⁰ Çünkü halife, pirin son nefesinde belli olur. Halifenin tayini anî bir gelişmedir. “O yerde o vakitte istidat sahiplerinden hangisi bulunursa insan-i kâmilde zuhur eden aşk ışığı o istidat sahibi tâlibte zuhur eyleyip halife olur.”⁴¹ Diğer tarikat şeyhlerinin kullandığı ve kimden ne vazife aldığını gösterir yazılı bir metin bulunmaması da gizliliğin bir başka göstergesi olarak kabul edilebilir.

Bir mürşid vefat edince yerine geçen halife hakkında gizliliğin bir başka boyutu ise kırk gün boyunca müridlere bilgi verilmeyip gizli tutulmasıdır. Müridler kırk gün vefat etmiş olan mürşidin kabrini ziyaret edip, kendisinden ilahî feyiz alıp, kendilerini tecellîye batmış halde görmektedirler. Bu hâle halife son vermektedir. Gizlilik esasının bu yönü, hak ile batılı ayırt edemeyip benliklerine uyan müridler ile sadık müridleri birbirinden ayırt etmek için kullanılmaktadır.⁴² Gizliliğin bu boyutuna en güzel örnek, Pir Hacı Kabâyî’nin (1034/1624) vefatından sonra Sarı Abdullah Efendi’nin şu hatırasıdır: “Yakın dostlarım bile Hacı Kabâyî’den sonra kutubluk makamına kimin geçtiğini söylemedi. Kalbimi kimseye rabt edemez bir hale geldim. Kendim aramaya başladım. Hacı Kabâyî’nin kabrini ziyarete gittiğim zaman orada tanıdıklarımı gördüm. Onlar içinde Beşir Ağa’nın sahib-i zaman olduğunu kalben anladım. Beşir Ağa’nın dizini öpüp sarıldım. Diğerleri “böyle geç gelmek sana yakışmadı” diyerek söylendi.”⁴³ Bu hatıradan görüldüğü üzere yeni pirin kim olduğunu bilen müridan, sorduğu halde, Sarı Abdullah Efendi’ye bilgi vermemiştir. Kalbinin algılamasını beklemişler. Kalbinin geç algılayışından dolayı hayretlerini gizlememişlerdir.

³³ Müstakimzâde, 35 b.

³⁴ Müstakimzâde, 42-b.

³⁵ Müstakimzâde, 43-a.

³⁶“Muhtefî”, şiirlerinde kullandığı mahlasıdır. “Gizlenen” anlamındadır.

³⁷ Müstakimzâde, 81-a. (Hacı Keyvan’a müridlerin verdiği bir isim daha vardır: Hacı Bayram)

³⁸ Müstakimzâde, 85-a.

³⁹ Vassaf, 307-a

⁴⁰ Aytekin, 227.

⁴¹ Gaybî, 70.

⁴² Sarı Abdullah, I, s. 445

⁴³ Müstakimzâde, 65-b.

Melâmîlerin gizlilik esaslarına göre dergâhları da yoktur. Toplantıları gizlilik içinde evlerde sürdürmüşlerdir. Kutbun evi merkez olarak kabul görmüştür. Meselâ İstanbul’u merkez edinen ilk Melâmî kutbu olan İdris-i Muhtefî’nin Eyüp’te bir köşkü bulunuyordu. Bu köşk geniş bir araziye sahipti ve selviler arasında gezinti yerleri, namazgâh gibi yapıları da içermekte idi. Melâmîler burada toplanma imkânı bulmuşlardır.⁴⁴ Evlerin arasında gidiş-gelişlerin saklanması için sıhrî bağlar oluşturduklarını düşünebiliriz. Hilaflarına kız alıp vermediklerine dair tenkitler⁴⁵ düşüncemizi doğrular niteliktedir. Kaynaklardan öğrendiğimize göre esnafılık yapan Melâmîlerin dükkânları, hatta bazı esnaf odaları da onlar için toplanma merkezi idi.⁴⁶ Melâmî pirlerinin bazılarının “İdris”, “kabadûz”, “kabayî” ve “kaftanî” gibi terzilik ile ilgili lakaplar kullanması dolayısı ile terzilik ile ilgili meslek birliklerinde de var olduklarını düşünebiliriz.

Pirlerin yabancılara karşı gizlenmesi anlaşılabilir. Ancak Melâmî pirlerinin kendi müridlerine bile gizli kalmayı tercih ettikleri olmuştur. Pirlere mübtedî dervişlere uzak durmayı tercih edip kendilerini “ketm” etmiştir. Sarı Abdullah Efendi Kırkçeşme Peştemalciler Han’ında tarikata kabul edildiğinde pirin varlığından haber verilmiş kim olduğu bilgisi verilmemiştir. İdris-i Muhtefî ile tanışması, daha sonra Ayasofya Camisinde cuma namazı çıkışında karşılaşmak suretiyle gerçekleşmiştir. İhtiyak ile tanışmayı arzu ettiği pirini görünce bayılıp kendinden geçmiştir.⁴⁷ Mübtedî derviş açısından bakıldığında bu durum, feyiz kaynağı olan piri tanımaya ihtiyak dönemi olarak görülmüştür: “Sâdik Tâlib, dâna sohbetine dâhil olmazdan önce dânanın haremine vardığında ona öyle bir şevk gelmeli ki akli ve canı vücudunu idrâkten âciz kalıp kendini kaybetme derecesine ayak basmaya ciddiyetle çalışmalı.”⁴⁸

1.2. “Rehber”in Gizlilik Esasındaki Fonksiyonu

Melâmîlerin hiyerarşik yapılanmasında “rehber”⁴⁹ veya “efrâd” ya da “murâkıblar”, kutubtan sonra gelmektedir. Pir asıl, rehber ise onun vekili olmaktadır. Bunların çoğul kipte kullanımı dikkat çekmektedir. Kaynaklarda anlatılan hatıralara dikkat edilecek olursa, esasında başkanı bulunan 12 kişilik bir tür konseyden bahsedilmektedir. Konsey, başkanın çağrısı ile her an aniden toplanma ve dağılma kabiliyetine sahiptir. Tarikata girme bunların rehberliğinde gerçekleşmektedir.⁵⁰ Kaynaklarda berber ve peştamalı olan rehberlere dair bilgiler bulunmaktadır. Rehberlerin herkesin rahatlıkla girip çıkabileceği esnaftan seçilmesi gizlilik esasına uyum göstermektedir.

Rehberlerin vazifeleri en güzel şekilde şöyle ifade edilmiştir:

Evsâf-ı beşireyyetten bi-külliyetihâ pâk ve mücerred ve envâr-ı muhabbet ile kevneyn kaydından ferd olan efrâd şehâdet eder ki onlar melekîyyet-i tâmme husûle getirmekle ol âfitâb-i muhabbetin kursuna peyveste olup her hangi mağribin meşrıktan tulû‘ ederse bunlar dahi mean tulû‘ edip acaba kimdir ki diye teharrîye ihtiyaçları olmayıp vücûd-i kutba ayn-ı yakîn ile şehâdet ederler. Ve bunlar ile kutb beyninde fark olmayıp ancak fark budur ki hâssa-i ifâza ki hüve hüve olup güyâ ki bilâ vâsita iktibâs ederler. Velâkin bir tâlibi gönül hâline getirmeğe niyyet ve kalbinde nûr-i cezbe ve muhabbeti ifâzeye niyyet etseler hıyn-i zuhûr-i nûr-i muhabbette bi’l-asâle müfîy-i nûr-i muhabbet ve vâris-i ekmel-i hakikat kim idiğın tâlibe bildirip kendiler bi’l-izâfe halife gibi olduğun i’lâm ederler.

⁴⁴ Yüksel Demircanlı, Yüksel (1989). *İstanbul Mimarisi için Kaynak Olarak Evliyâ Çelebi Seyehatnâmesi*, İstanbul. Vakıflar Genel Müdürlüğü; s.284, 508.

⁴⁵ Gündoğdu, Cengiz (1997). XVII. yüzyıl Osmanlısında İki Farklı Süfi Tipi: Abdülmecid-i Sivâsi ve İdris-i Muhtefî. *İLAM Araştırma Dergisi*: Aziz Mahmut Hüdayî Vakfı İlmî Araştırmalar Merkezi. c: 2, ss. 21-39 ; s.33.

⁴⁶ Aytekin, ss. 60-61.

⁴⁷ Vassaf, s. 316, La’lizâde, s. 129.

⁴⁸ Gaybî, s. 30.

⁴⁹ Rehber terimi, pir için de kullanılıyordu. “Dâna tâlibe dışarıdan marifet bağışlamaz. Belki kendi istidadına perde ve hicab olan görüntü örtülerinin kaldırılmasına yardım ve rehberlik eder. Fayda veren ilim odur ki insan onunla kendi gönlünün yolunu bilir...” (bk. Gaybî, s. 57)

⁵⁰ Sarı Abdullah Efendi, V, s.121.

Ve bâzı gafele ve cehele gibi “bu hal benden ifâza oldu” diye kendilere isnâd ile merdûd-i bâb-i hazret olmazlar.⁵¹

Rehberlerin tâlibleri tarikata kabulüne dair elimizde sadece iki anekdot mevcut bulunmaktadır. Her ikisi de gizlilik esası yönünden değerli bilgiler içermektedir.

Birinci anekdot Beşîr Ağa'nın yola girişini anlatmaktadır: Bir mânevî rehber arayan Beşîr Ağa'yı, arkadaşı Kırkçeşme'de bir berbere yönlendirmiştir. Beşîr Ağa, derhal berberi arayıp bulmuştur. Saygısını gösterip ısrar ve samimiyet ile dünya ve ahirete fayda verecek bilgileri kendisine öğretmesini istemiştir. Berber bir hayli zaman sonra onun bu isteğini kabul edip dükkânın تنها zamanında gelmesini ve sohbet edeceğini ifade etmiştir. Berber ile sohbetlere bir müddet devam etmiştir. Bir gün berberin yanında nûrânî bir ihtiyar (Bu kişi İdris-i Muhtefidir) görmüştür. Beşîr Ağa kemâl-i edeb ile başını eğmiştir. İhtiyar “Bu kim” diye sorduğunda, berber “Sultanım size yâd ettiğim oğulluğum bostancı budur” diye cevap vermiştir. İhtiyar “Pek güzel merd olacak bir âdem! Edeb sahibi! Böylelerinden ketm-i esrar olunmaz” diye mukabelede bulunmuştur.⁵²

Bu bilgidен anlaşılın rehber, tarikata girişini yapmadan sohbet ile tâlibi ön hazırlığa tâbî tutmuş ama pir hakkında hiçbir bilgi vermemiştir. Ancak tâlib hakkında pirine rapor sunmaktadır. Pir gizliliği kaldırmayı uygun görür ise tarikata dair sırlar kendisine açılmaktadır.

Rehberlerin gizlilik esasındaki fonksiyonuna dair elde ettiğimiz bilgilerin bir kısmını da Sarı Abdullah Efendi'nin tarikata girişine dair anekdotta bulmaktayız. Şöyle ki; Sarı Abdullah'ı Kırkçeşme'de peştamal dokuyanların meslek odalarına götüren Hüseyin Ağa “Bu bizim çelebidir. Kalbe bakmağa getirdim” diye söze başlayınca ihtiyar “Efendimizden izin aldın mı?” diye sormuştur. Hüseyin Ağa ise “Hiç izinsiz olur mu?” diyerek izin aldığını ifade etmiştir.⁵³ Sarı Abdullah Efendi'ye ait bu anekdotta, tarikata girmek için referans kullanıldığını hatta bu referansın pir

tarafından kabul görmesi şartı bulunduğunu görmekteyiz.

Anlatılanlara göre, tarikatın yeni müntesiplerine kapıları açan rehberler olsa da aslında onların tâlibler ile pir arasında bir perde teşkil ettikleri ortaya çıkmaktadır.

Rehberin diğer fonksiyonu ise tarikata kabul anında “gönle bakıp” tâlibe ilk mânevî tecrübesini yaşatmaktır. Sarı Abdullah Efendi'nin tarikata giriş merasiminde yaşadığı manevî tecrübe şöyle ifade edilmiştir:

“...derhal pirin odasında **on iki** âdem hâzır oldukda, bir dâire olup ve ceddimi ortaya alıp sûal-i mezbûru îrâd ve ceddim dahi minvâl-i muharrer üzere cevap verdikde pir-i münîr “Allah talebine geldin ise Azîmü’ş-şân’dan gayrıyı elbet gönlünden giderip Allah’a müteveccih ol. Bakalım Efendimiz ne himmet buyurur, nasîbin ne zuhûr eder?” deyip cümlesi teveccüh ve murâkabe etmişler. Cedd-i merhûmum buyurmuş ki vaktâ ki Hz. Pir, Allah’tan gayrıyı gönlünden gider diye emreyledi, mâsivâullah bi’l-külliyeye kalbimden çıkıp Hazret-i Hakk’a teveccüh hâsıl oldu. Bir zaman mürûr edip ba’dehu gözüm açıp azîzlerin rûylarını mânend-i bedr-i pür-nur görünce bu fakirden na’ra-künân lafzatullah sudûr edip, kalbimde dahi muhabbetullah muşa’şa’ oldukda bi’şuur olup asla idrâkim kalmadı. Bir saat miktârı bi-hûdû ve fenâdan sonra gözüm açtım. Meclistekiler dağılmışlar pir-i münîr dahi kârına meşgul olmuş, Hacı Hüseyin “Oğul kalk gidelim.” demiş. Ama kalbimdeki nur lemeân etmekte, kalkıp pirin yed-i mübârekini takbîl edib giderken nurun setri için esvâbımı tez tez kavuşturmaya başladım. Aziz tebessüm-künan “Oğlum onu kimse görmez. Hemen ibkâsına cehdeyle.” buyurdu. ...»⁵⁴

⁵¹ Sarı Abdullah Efendi, V, s.121.

⁵² Müstakimzâde, 83-b.

⁵³ La’lizâde, s. 129.

⁵⁴ La’lizâde, s. 129.

Sarı Abdullah Efendi'nin tarikata girişine dair bu kayıttan tarikata girişin merasimini gözümüzde canlandırabiliyoruz. Rehberler toplanıp daire halinde oturmaktadır. Tâlibi ortalarına almaktadırlar. Merasimin gereği olan belirlenmiş sorular sorulunca, tâlib daha önce kendisine öğretilen cevapları vermektedir. Nihayet rehberler tâlibin kalbine nazar etmektedir. Tâlibin kalp gözü açılmakta ve kendi kalbinde nur yükselişini müşahede etmektedir.

Bu anlatımdan rehberlerin fonksiyonunu anlayabiliyoruz. Melâmî eserlerde sıkça bahsedilen nur, cezbe, sekr, aşk gibi ana kavramlar tarikata girişin ilk ânında ve âdetâ bir şok halinde rehberler tarafından tâlibe tecrübe ettirilmektedir. Rehberler tâlibin gözündeki perdeyi açar iken tâlibten her hâlini örtmesini istemektedir. Bu ilk mânevî tecrübeden sonra artık tâlibin gayreti başlamış olmaktadır. Tâlib tattığı bu manevî lezzeti içinde saklamalıdır. Kalbindeki bu nur ve Allah aşkını kaybetmemeye hatta çoğaltmaya çalışmalıdır. Başkalarına bu tecrübeyi anlatmak dışarı taşımak anlamına gelip mânevî lezzeti kaybetmeye sebep olacaktır.

Ketm-i esrâr sadece tâlibin kalbindeki mânâyı gizlemesi değil, rehberi ve rehber ile ilişkilerini, rehberin tanıştırmış olduğu ahbabı da gizlemeyi gerektirmektedir. Bu itibarla rehberler seviyesindeki gizlilik esasını incelediğimiz zaman tarikat içinde hücrel yapılanmanın olduğunu görmekteyiz: Beşir Ağa'nın rehberi olan berber (dikkat edilirse berberin ismi bile yoktur) vefat edince ve üstüne İdris-i Muhtefî de vefat edip sırrı, Kaftânî Keyvân hazretlerine bırakınca, Beşir Ağa, “ocağımız eskilerden oldu” tabirini kullanmıştır. Yani vefatlar sebebiyle tesis edilmiş olan “ocak” yani hücrenin bağlantısı ortadan kalkmıştır. Sistem çökmüş gizli sohbetlere devam etme imkânı kalmamıştır. Beşir Ağa bu sebeple emekli olup devlet ile bağlantısını koparıldıktan sonra bizzat Pir ile irtibat kurmuş onun sohbetlerine devam etmeyi başarmıştır.⁵⁵

Hücrel yapılanmasının bir diğer delili İdris-i Muhtefî'nin cenaze merasimine ait hatıra bulunmaktadır: İdris-i Muhtefî'nin vefatı

üzerine pirlere olan son vazifelerini yapmak üzere camiye gelen baba-oğul veya kardeşler aynı şeyhe bağlı olduklarını ancak cenaze merasimi esnasında birbirlerini görünce anlamışlardır.⁵⁶ Aynı aile bireylerinin aynı şeyhe bağlı olduklarını bilmemelerini hücrel yapılanmanın varlığı dışında başka bir şey ile izah etmek mümkün gözükmemektedir.

1.3. Âşıklar ve Samt

Tarikatın hiyerarşik yapısında “âşıklar” diye tabir edilen bir katman bulunmaktadır. Âşıklar, pirin başkanlığında yapılan üst düzey toplantılara katılabiliyordu. Bu durumu Hüseyin Dede'nin bir hatırasından elde edebiliyoruz. Şöyle ki: Sarı Abdullah Efendi kendi evinde Pir Beşir Ağa'nın da içinde bulunduğu bir toplantı tertip etmiştir. Işık Hüseyin Dede'ye (vefat tarihi ?) de toplantı haber verilip davet edilmiştir. Hüseyin Dede kapı yanına oturup Beşir Ağa'nın hakikatine müteveccih olduğu zaman bir mânevî hal ile kendinden geçip bayılmıştır. Hüseyin Dede'yi uzun müddet kendine getirmek mümkün olmamıştır. Toplantı dağılınca Beşir Ağa “kalk Hüseyin Dede” diye seslenince ayağa kalkmıştır. Kırk gün boyunca yaşadığı mânevî tecrübenin tesirinden kurtulamayıp sekr ve hayret halinde kalmıştır. Sarı Abdullah Efendi yaşadığı hâli sorduğunda Hüseyin Dede şöyle anlatmıştır: “Beşir Ağa'ya tüm kalbim ile teveccüh ettiğim zaman onun dilinden Allah zikri kulağıma geldi. Bana sekr hâli galebe geldi. Sonra tekrar Allah zikri kulağıma geldi. O zaman kalbim mutlulukla doldu. Şöyle ki zemin ve âsumân derûnuma tâbân ve nümâyân oldu. Onları seyr ve temâşâ ederken bir kere daha Allah zikri kulağıma geldi. Bir nûr-i rabbânî ihâta edip gayri ne kendimden ne gayrıdan haberim oldu. Ne de bir şeyi müşâhede ettim... Tâ ki ikaz edene kadar.” Bu anlatım üzerine Sarı Abdullah Efendi “ey fakir! **Zat tecellisine** mazhar olmuşsun. Bu nimet her kula müyesser olmaz” diyerek tebrik etmiştir.⁵⁷ Hüseyin Dede'nin yaşadığı mânevî tecrübesini anlatması pir ve murakıbların meclisinde, âşıkların zât tecellisine mazhar kılındığını ve bu meclislerde artık sır saklanmadığını göstermektedir. Bu üst düzey meclislerde kişi

⁵⁵ Müstakimzâde, 85-a.

⁵⁶ Vassaf, II, 308-b.

⁵⁷ Müstakimzâde, 78-b , 79-a.

ve rabbi arasında yaşanmış olan tecellîler bile paylaşılmıştır.

Âşıkların bu özel toplantılarda dinledikleri sohbetleri mübtedî tâliblere aktarmaları gizlilik esasına göre uygun görülmemiştir:

Amma mürşid-i kâmil terbiyesinde olan bâzı kimselerin dahi sebki âlî olmakla dûn olanlar onun kelimatını istimâ ettikte helecân hâsıl edip teşvîşe düşer. Fe li-hâzâ sâliklere tenbîh olunup herkes hem meşrep ve hem sebk olandan gayrı ile mükâleme etmesin der. Onun için mürşid-i kâmil terbiyesinde olan âşıkların de'bi fukarâ birine gelip sohbet ettikte kıyl-ı kâl etmeyip **samt** ile oturur ve gönül hâline varıp şem'-i aşkın pervânesi olup birbiriyle güft ü gû yarışmazlar. Herkes safâ-yı derûnu kadr-i müşâhede-i kurb-i vahdet edip söz yerine âh-i ciğersûz ederler ve yaş yerine gözlerinden kan dökerler.⁵⁸

Metinden anlaşıldığı üzere müridlerin kendi meşreplerine ve derecesine uygun sâlikler ile sohbet etmeleri istenmiştir. Her sâliğin konuşacağı konu, derecesine uygun olmalıdır. Âşıklar, pirin sohbetini mübtedî tâlibe aktarır ise sâlikler arasındaki fark açığa çıkar ve karışıklığa sebep olabilir. Bu duruma düşmemek için âşıkların susması gerekmektedir.⁵⁹

Pir Beşir Ağa'nın şehadetinden sonra âşıkların katıldığı bu üst seviye toplantıların yapılmadığı ve pirin âşıklar dahil tüm tarikat müntesiplerinden gizlendiği bir dönemin olduğunu şu rivayetten anlaşılmaktadır: Pir Seyyid Mehmet Hâşim Efendi (1088/1677) "sâhip-zamanîde kıyâm buyurub azîzleri şehâdetinden sonra bir rütbe setr üzere hareket ve mahrem ve nâ-mahremden ihtifâyâ himmet

buyurub..." sadece mübtedî dervişlere değil ileri seviyedeki âşıklara da kimliğini gizlemiştir. Pirin gizli kalması sebebiyle âşıkların telef olduğuna dair sözler üzerine en yakınlarından Gedâyî Ali Efendi'yi (1121/1712) vekili edinip tâliblerin kalplerine bakmak ve beyat almak ile görevlendirmiştir.⁶⁰

Seyyid Mehmet Hâşim onaltı yıldan fazla bir süre gizli kaldığı ve üstelik vekil de edinmediği süre zarfında âşıklar pirlerinden uzak kalmıştır. Mahrumiyetin getirdiği tehlike, "âşıklar telef oluyor" ibaresi ile kayıt altına alınmıştır. Âşıkların telef olduğu ifadesi, sırf pirin teveccühünün yetmediğini anlatmaktadır. Pirin fiziksel yakınlığı ve nazarı⁶¹ müridlerin cezbe hallerini, gel-gitlerini dengede tutmak için gerekmektedir. Çok uzun süre pirin fiziksel yakınlığından mahrum kalan müridlerin cezbe halleri kalıcı olup artık meczubîne gark⁶² olmuşlardır.

Seyyid Hâşim Efendi'nin sadece vekiline âşık olup diğer tüm tarikat ehline karşı gizlenmesi, Lebenî Beşir Ağa'nın idamından sonra gizlilik durumunun ne kadar ileri derecelere taşınmış olduğunu göstermektedir.

1.4. Mübtedî Tâlib ve Sukût

Özellikle tarikata yeni girmiş olanlardan "sukût" ederek sırları saklamaları istenmiştir. Ehli olmadıktan sonra anne babasına hatta eşine bile kalblerinde müşâhede ettikleri nûrdan, tarikattan, pirden, rehberden bahsetmek yasaklanmıştır.

Sukûtun sebebi şöyle açıklanmaktadır:

Tarîkatta ma'nâ-yı zinâ ve livâtâyâ mânend bir emr-i kabîh vardır ki erbâb-ı tarîkat ziyâde gubûhten ona zinâ ve livâta ta'bir ederler. Meselâ pir-i tarîkatın izni ve rızâsı yokken

⁵⁸ Sarı Abdullah Efendi, I, s.415

⁵⁹ Sarı Abdullah Efendi, IV, s. 443

⁶⁰ Müstakimzâde, 89-b.

⁶¹ İnsan-ı kâmilin gözünde öyle bir tesir vardır ki tâlib de o vakitte hazır olup o **Sübhânî nazara** maruz bulunsa hemen kendinden geçip "fe hara Musa Saikan" (7/143. ayet) mertebesine varıp tecellîye uğramış olur. Nitekim Hacı Bayram'ın adamlarından Ömer Sikkîni, Akşemseddin ve adamlarını bir **nazarda** kendinden geçirip gâşy eyledi. (Gaybî, s. 69)

⁶² Kâmil dâna odur ki an be an, gün be gün müridi görüntü perdelerinden kurtarıp kendi hakikatine vâkıf eder. Yoksa **cezbe** fazlalığında düşürüp uryan ve gıryan eylemek dânanın noksanına delalet eder. Kemâl itidaldedir. Nitekim güneş ışığı bir ağaca itidalden fazla dokunsa harareten yanar, meyve vermez, kurumasına sebep olur. (Gaybî, s.97)

ehl-i sülûkten birisi ecnebîden birisine esrâr-ı tarîkatten ve gönül hâlinden bir nesne keşf eylese ikiden hâlî değil. Ecnebî-i mezbûr ya kabul eyleye ve yahûd kabul etmeye. Kabul ettiği takdirce rızâya muhâlif ve bilâ izn olmakla veled-i zinâ hükmünde olur ve gâliben felâh bulmaz. Ve eğer kabul etmezse cevâhir-i kelîmât ve zevâhir-i meârif gerden-i hûna âvihte ve nutfeyi gayr-ı mevzûme riyhte etmiş gibi olup mâbeynde inkâr ve adâvet hâsıl olmakla beyne'l-fukarâ hemen vebâ nâzil olmuşa döner...⁶³

Bu metinde mümkün olan iki olasılık değerlendirilip her ikisinin de neticesinin kabul edilebilir olmadığı açıklanmıştır. Müridanın tarîkate dair konuşmasının ve dışarıya laf taşımalarının önüne geçilmek istenmiştir. Benzer bir anlatım Olanlar Şeyhi İbrahim Efendi'nin de kullanması dikkat çekicidir: "Tâlîbe gereken odur ki dev, nâdân ve muhalif sohbetten pislikten ve leşten kaçır gibi kaçınıp gayet perhîz üzere ola. Hatta bütün mekruhları ve mahzurları işlese de cinsî bozuklukların sohbetine yol vermeye."⁶⁴

Melâmî olmayanlar ile tarikat hallerini konuşmak zorunda kalınır ise ketm-i esrâr gereğince "kinâye" ya da "muğâlata" (yanıltmaca)⁶⁵ ya da nakil⁶⁶ yolunun takip edilmesi istenmiştir. Bu tutum, sukûtun bir başka boyutunu teşkil etmektedir.

1.5. Terkîb-i Hafâ

Özellikle İdris-i Muhtefî'den sonra Melâmîlere karşı devlet idâresi haddinden fazla

şiddetlenince ve idam cezaları verilince, Melâmîler ketm-i meslek esasını terkîb-i hafâ ile bir ileri safhaya taşımıştır. Terkîb-i hafâ "zâhiren" devlet ile problemi olmayan tarîkatlara bağlı görünmeyi ama aslında "bâtînen" Bayrâmî-Melâmî gidişatı gizliden gizliye devam ettirmeyi ifade etmektedir.⁶⁷

Kaynaklarda belirtildiği kadarı ile terkîb-i hafâ ile⁶⁸ gizlenmiş olan Melâmîlerin birkaçını kronolojik olarak şöyle listeleyebiliriz:

Halil Paşa (1039/1629) Celvetî Hüdâyi Hazretlerine intisab etmiştir.

Olanlar Şeyhi İbrahim Efendi (1061/1651), Halvetiyyeden Hakîkî Osman Efendi'ye⁶⁹, Halvetî Abdülâhad Nûrî'ye⁷⁰, Celvetiyyeden Aziz Mahmud Hüdâyi'ye intisab etmiştir.⁷¹

Cevrî İbrahim Çelebi (1065/1655) başta Galata Mevlevîhânesi Şeyhi İsmâil Ankaravî'nin sohbetleri olmak üzere Beşiktaş ve Yenikapı Mevlevîhânesi şeyhlerinin sohbetlerine katılmıştır.⁷²

Sarı Abdullah Efendi(1071/1660), Celvetî Hüdâyi Hazretlerine intisab etmiştir.

Tıflî (1071/1660), Hakîkî Efendi'ye intisab etmiştir.⁷³

Neşâtî Ahmed Dede (1085/1674), Gelibolu Mevlevîhânesi birinci postnişini Ağazâde Mehmed Hakîkî Dede'ye intisab etmiş ve tekmîl-i tarikat eylemiştir.⁷⁴

⁶³ Sarı Abdullah, I, s.189.

⁶⁴ Gaybî, s. 61.

⁶⁵ Sarı Abdullah, II, s. 95.

⁶⁶ Gaybî, s.39.

⁶⁷ Aytakin, s. 63.

⁶⁸ Halvetî şeyhlerinden inâbet eden bir diğer Melâmî Bezciâde Muhyiddin Efendi'dir. Muhyiddin Efendi, Konya-Lârende'de henüz ulemâdan iken Halvetî tarikatine girmiş (bk. Hulvî, Mehmed (1993). *Lemâzât-ı Hulviyye ez Lemâzât-ı Ulviyye –Büyük Velilerin Tatlı Halleri-*. hz. M. S. Tayşî. İstanbul: İFAV; s. 599) daha sonra İdris-i Muhtefî'ye intisab etmiştir. (bk. Müstakimzâde, 54-a) Bu inâbette terkîb-i hafâ kasdı yoktur.

⁶⁹ Azamat, " İbrahim Efendi, Olanlar Şeyhi", *TDVİA*. İSAM. XXI, s.299.

⁷⁰ Vassaf, s. 311.

⁷¹ Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, I, s.26.

⁷² Müstakimzâde, 68-a.

⁷³ Gölpinarlı, s.133 .

(Hakîkî Efendi'nin Hüseyin Lâmekânî'nin müridlerinden *İrşâdnâme* sâhibi Hakîkî Bey (1050) mi yoksa Oğlan Şeyh İbrahim Efendi'nin şeyhi Halvetî Hakîkizâde Osman Efendi (1037) mi olduğu hakkında bâzı tereddütlerin olduğunu Vassaf'da (II, s.297) ve Gölpinarlı'da (s. 211) görüyoruz.)

⁷⁴ Mustafa Sâkıb, *Sefîne*, II, s. 95, Esrar Dede (2000), *Tezkire-i Şuarâ-i Mevleviyye*. th. İ. Genç. Ankara. Atatürk Kültür Merkezi Yayınları; II, s. 370.

Işık Hüseyin Dede (?), Kocamustafa Paşa Dergâhı'nda postnişin olan Alâeddin Efendi'nin terbiyesine girmiştir.⁷⁵

La'lîzâde Abdülbâkî (1119/1746), Nakşî Murad Buhârî'ye intisap ederek zâhiren Nakşibendilik içinde görünmüştür.⁷⁶

Şüphesiz Melâmîler, terkîb-i hafâya dair tercihlerini, belirli bir mantık çerçevesinde oluşturmuştur. Umumiyetle büyük pîrleri olan Hacı Bayram Velî'nin bulunduğu tüm silsileler Melâmîler için çözüm noktası olmuş gözükmektedir. La'lîzâde'nin Hacı Bayram Velî'yi «Câmi'-i Nakşibendiyye ve Halvetiyye»⁷⁷ diye anması boşuna değildir. Aslında La'lîzâde, bu ifadesi ile Hacı Bayram Velî'nin Bâyezîd-i Bistâmî'ye çıkan siddikî silsilesine ve Hoca Alâeddin Erdebîli'ye çıkan alevî silsilesine dikkat çekmektedir.⁷⁸ Melâmîlerin bir kısmı, Hacı Bayram Velî'nin bu özelliğine dayanarak onun yukarı silsilesini baz alıp Nakşibendiyye ve bir kısmı Halvetiyye tarikatında hafâya çekilmiştir.⁷⁹

Bazı Melâmîler ise Hacı Bayram Velî'den neşet eden ve kendileri için kardeş tarikatlara girmiş görünüyor: Bazıları Celvetiyye tarikatına girmiştir. Celvetiyye tarikatının silsilesi, Hacı Bayram Veli - Hızır Dede – Üftâde - Hüdâyî şeklinde verilmektedir.⁸⁰ Bazı Melâmîler de diğer kardeş tarikat olan ve Hacı Bayram Veli'den sonra Akşemseddin ile devam eden Şemsiyye tarikatına girmiştir. Özellikle Seyyid Ali Efendi (1254/1838) ve İbrâhim Efendi

(1316/1898) gibi Şemsî şeyhlere intisap ettiklerini görmekteyiz.⁸¹

Sarı Abdullah Efendi, Cevrî gibi Mevlevîler ile ahab olan Melâmîlerin yaklaşımı ise, Ankaravî İsmail Rusuhî'nin aynı zamanda bir bayramî şeyhi olmasından kaynaklanmaktadır.⁸²

Görüldüğü gibi Melâmîler adı geçen bu tarikatlar tarafından hüsn-ü kabul görmüştür. Bu sebeple terkib-i hafâya diğer cepheden bakıldığı zaman bir dayanışma hareketi özelliği göstermektedir.

Terkîb-i hafâ uygulaması ile Melâmîlerin Şemsiyye tarikatına kabul edilmeleri özellikle değerlendirmeye tabi tutulmuştur: Bayramî-Melâmîler, Bayramî-Şemsî tekkelerinde, kendi yollarının hafî usulünü bırakıp, cehrî zikir usulünü uygulamıştır. Nazmî'nin değerlendirmesine göre gizliliği ortadan kaldırdığı için terkîb-i hafâ tasvip görmüştür.⁸³ Vassaf'ın Ömer Sikkînî'yi Akşemseddin'e bağlamasında⁸⁴ yine bu anlayışın etkisi görülmektedir. H. Algar, Hacı Bayram Veli'den ayrılan iki Bayramî tarikatın (Melâmîyye ve Şemsiyye) terkib-i hafâ uygulaması ile bir araya gelmesini “birliğin yeniden oluşması” (reconciliation restoration) olarak yorumlamıştır.⁸⁵

Terkîb-i hafâ uygulaması hakkındaki belki de en önemli değerlendirmeyi, Işık Hüseyin Dede'nin Halvetî dergâhında “sûret-i hafâ”ya çekildiği zamana ait şu anekdota dayanarak elde edebiliriz: Şeyh Alâeddin Efendi oğlu Nureddin'i (1160/1747) arayıp bulamayınca

⁷⁵ Müstakimzâde, 78-a.

⁷⁶ Vassaf, s. 311.

⁷⁷ La'lîzâde'nin ifadesi şöyledir (bk. s. 16): “...Bâyezîd ve Cüneyd **rûhâniyetleri** ile cell-i himmet buyurmakla isti'dât-ı zâhirelerinde bâhire ve zâhire olan **câmi'-i Nakşibendiyye ve Halvetiyye** olmuşlardır. Ve zât-ı şerifleri kutb-i zamân-ı ve âfitâb-ı **Nurbahşiyî**-i cihân ve cihâniyân olmakla âstân-ı dergâhına yüz süren her zerre reside-i kemâl-i isti'dât olup kabiliyyeti mikdârı müstefiz olduklarından...”

Hacı Bayram Velî'nin Halvetiyye-Safeviyye, Nakşibendiyye ve Ebheriyye tarikatlarına bağlantılı silsileleri için bk. Yılmaz, Hasan Kamil. *Aziz Mahmud Hüdâyî*. İstanbul: İFAV; s. 156,168. Ayrıca bkz. Kızılar, Hamdi. “Bayramiyye Tarikatı'nın Ortaya Çıkışı Bağlamında Bayramî-Halvetî İlişkisi”. *I. Uluslar arası*

Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı, Kalem Eğitim Kültür Akademî Derneği. 25-26 Mayıs 2016. ss. 610-619.

⁷⁸ La'lîzâde'ye göre, Hamîdüddin Aksarâyî zâhirde Hâce Alâeddin Edebîli'ye (Alevî silsile) üveysî olarak Bâyezîd Bestâmî'ye (Siddikî silsile) bağlıdır. (bk. La'lîzâde, s. 9,15)

⁷⁹ Aytekin, 64

⁸⁰ Yılmaz, s. 156.

⁸¹ Algar, H. (1997). The Hamzeviyye: A Deviant Movement in Bosian Sufism (Special Issue: Islam in the Balkans). *Islamic Studies*. summer/autumn . 36. s. 2/3. ss. 243-261; s. 256.

⁸² Aytekin, s.90.

⁸³ Nazmî, ss. 175-176.

⁸⁴ Vassaf, II, ss. 278-279

⁸⁵ Algar, s. 256.

soruşturmuştur. Işık Hüseyin Dede'nin odasında bulunduğunu öğrenince “Artık bu tekeden **seyr ü sulûk** ve **usûl ve esmâ**⁸⁶ gitti. Gayri **aşk** ve **muhabbet** dadandı” demiştir. Nureddin Efendi babasının yerine posta geçtiği zaman zâhiren Sünbülî kimliği ile âsitâneyi idâre etmiş ama kalbi **Melâmiyye zevkine** bağlı kalmıştır.⁸⁷ Netice olarak terkîb-i hafâ sayesinde, Melâmiyyenin özellikleri diğer tarikatların eğitim disiplinine baskın gelmiş, onlara kendi özelliklerinden bulaştırmış ve onların içinde farklı bir vahdet neşesi⁸⁸ ve cezbe halinde kök salmıştır diyebiliriz.

Sonuç

Bayrâmî-Melâmîlere ait gizlilik esasını anlamaya çalıştığımız çalışmamızda ulaştığımız neticeleri madde madde şöyle sıralayabiliriz:

1- Devletin siyaseti şiddetlendikçe gizlilik esasının katılaştığını görmüş olduk. Melâmîlerin en tepe noktasından en aşağıda bulunanlarına kadar perde perde hem dışarıya karşı hem birbirlerine karşı gizlendiklerini tespit ettik. İstisnasız tüm Melâmîler, kendilerine yönelen saldırılar sebebiyle bu güvenlik tedbirini gerekli görüp esasa sıkı sıkıya bağlı kalmıştır.

2- Bayrâmî-Melâmîlerde “gizlilik esası” ile “cezbe”⁸⁹ arasında yakın ilişki olduğunu gördük. Şöyle ki; aşırı gizlilik sebebiyle ister istemez pir ile mürid arasına mesafe girmiş olmaktadır. Melâmî pirleri, uzaklığın sebep olacağı handikabı cezbe halini akıtmak ile aşmaya çalışmışlardır. Hem tarikata ilk girişte tâliblik durumunda hem de ileri mertebede âşıklık durumunda kitman ve cezbe birbirinin mütemmimi durumundadır. Tarikata ilk girişte

tâlib ile pir arasındaki fiziksel uzaklık pirin vekili olan rehberlerin nazar ve cezbe verışı ile aşılmıştır. Rehberler vasıtasıyla bir anda perdenin açılması ve kalbindeki nuru müşahede, yola girenin yoldan çıkmayı aklından bile geçiremez bir hale gelmesine ve tüm varlığı ile yola teslim olmasına sebep olmuştur.

Âşıklık seviyesi ise pir ile yakınlık derecesidir. Ancak Beşir Ağa'nın idamından sonraki Pir Seyyid Mehmet Hâşim âşiklardan bile gizlenmek durumunda kalmıştır. Onaltı yıl süren bu dönemde âşıkların pirin yakınlığından mahrum kalışı, başka bir tehlikeyi doğurmuştur. Mahrumiyetin getirdiği tehlike, “âşiklar telef oluyor” ibaresi ile kayıt altına alınmıştır.

3- İdam siyaseti devam edince Melâmîler terkîb-i hafâ anlayışını devreye sokmuştur. Bayrâmî-Melâmîler ile akraba veya kardeş sayılabilecek tarikatlara girip melâmet neşesini gizlice yaşamaya devam etmişlerdir. Aşk, cezbe, sekr gibi baskın halleri sayesinde sığındıkları tarikatlarda eriyip gitmişler aksine bir damar halinde yaşamaya devam etmişler.

Kısaca cezbe halleri arttıkça aleyhlerine olan şikâyetler artmış, şikâyetler arttıkça gizlilik artmış, gizlilik arttıkça tâlibi uzaktan yetiştirmek üzere cezbe bir usul olarak daha fazla kullanılmıştır. Bu kısır döngü, Melâmîlere karşı hareketin sertleşmesine hatta çığırından çıkmasına sebep olmuştur. Netice olarak Melâmîler kendi usullerinin kurbanı olmuş gözükmektedir. Sırf cezbeli hallerinden dolayı Melâmîleri “sapkın” olarak değerlendirmek

⁸⁶ İki usulün karşılaştırmasını İbrahim Efendi şöyle yapıyor: “Berzâhiyye gibi esmâ ile meşgul olmak mı üstün yoldur, yoksa vahdetiyye gibi teveccüh ve murâkabe vâdisine giden yol mu yücedir diye Muhammed'in hakikatına sorulduğunda rûhânî konuşan biri buyurdu ki

Hakikat ism-i vâhiddir delil olan müsemâyâ
Muvahhid iştiğal etmez taaddüt üzre esmâya....”

(bk. Gaybî, s.32)

“...Beden ile mücâhede berzâhtakilerin vâdisidir. Ya mânevî cezbe, mânevî cadde ki vahdettekilerin yoludur...”
(bk. Gaybî, s.39)

⁸⁷ Müstakimzâde, 78-a.

⁸⁸ Olanlar Şeyhî İbrahim Efendi Melâmîlerde bulunan vahdet neşesini şöyle ifade etmektedir: “Ne Halvetileriz...

Ne Celvetî.... Ne Kâdiriyiz.... Ne Mevlevî... Belki muhabbet erbâbından olan Vahdetî'yiz... Vahdetî... Bütün tarikatlarda olan âyin ve uslub, muhabbetin celbinden ibarettir.” (bk. Gaybî, s.60)

⁸⁹ Zâtım hakkı için murad etsem **nazarım** her kime ilişse hemen onu **meczub** ve bî-hüd eylemek mümkündür. **Cezbe** göstermekten haz duymam. Kendi fukaramızda hakikatte olursa başka... Surî cezbe ki aklı başından gidip of püf demektir; ona itibar yoktur. Belki **cezbe** odur ki, ilimle, kudretle ve irâdetle zuhur edip erime zevki ve rûhânî şuhûd ile seni senden alıp keyfiyetsiz Hak ile o mertebe haklaştırmış olasın ki âlem seni o zevkten ayırmaya kâdir olmaya... (bk. Gaybî, s.93)

yanlış olur. Onlar için söylenebilecek en uygun yorum nefsanî tarikatlara göre “sıra dışı” olduklarıdır.

Kaynaklar:

- [1] Algar, Hamdi (1997). The Hamzeviye: A Deviant Movement in Bosian Sufism (Special Issue: Islam in the Balkans). *Islamic Studies* c.36. s. 2/3 summer/autumn. ss. 243-261.
- [2] Aytekin, Ülker (2018). *Sarı Abdullah Efendi ve Mesnevî-i Şerif Şerhi* (Basılmış doktora tezi). Konya. Umde Yayınevi
- [3] Azamat, Nihat (1997). “Hamza Bâlî”, *TDVİA*. İSAM. XV, 503-505.
- [4] Azamat, Nihat (2000). “İbrahim Efendi, Olanlar Şeyhi”, *TDVİA*. İSAM. XXI, s. 229.
- [5] Bursalı Mehmed Tâhir (1972). *Osmanlı Müellifleri*. hz. A. F. Yavuz, İ. Özen. İstanbul. Meral yayınları
- [6] Esrar Dede (2000). *Tezkire-i Şuarâ-i Mevleviyye*. th. İ. Genç. Ankara. Atatürk Kültür Merkezi Yayınları
- [7] Gaybî Sun’ullah (2017). *Sohbetnâme (Sohbetnâme Biatnâme Devre-i Arşîyye içinde ss. 6-132)*. hz. H. R. Yananlı. İstanbul. Büyüyenay Yayınları
- [8] Gölpınarlı, Abdülbaki (1992). *Melâmîlik ve Melâmîler*. İstanbul. Gri Yayın
- [9] Gündoğdu, Cengiz (1997). XVII. yüzyıl Osmanlısında İki Farklı Sûfî Tipi: Abdülmecîd-i Sivâsî ve İdris-i Muhtefî. *İLAM Araştırma Dergisi*. Aziz Mahmut Hüdayî Vakfı İlmî Araştırmalar Merkezi. c. 2, ss. 21-39
- [10] Hulvî Mahmud Cemâleddin (1993). *Lemâzât-ı Hulviyye ez Lemâzât-ı Ulviyye – Büyük Velîlerin Tatlı Halleri-* . hz. M. S. Tayşî. İstanbul. İFAV
- [11] Kılıç, Rüya (2003). “Bir Tarikatın Gizli Direnişi: Bayrâmî-Melâmîler veya Hamzeviler”. *Tasavvuf*, sayı. 10, ss 251-272
- [12] Kızıler, Hamdi. “Bayramiyye Tarikatı’nın Ortaya Çıkışı Bağlamında Bayrâmî-Halvetî İlişkisi?”. *I. Uluslar arası Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Kalem Eğitim Kültür Akademi Derneği. 25-26 Mayıs 2016. ss. 610-619
- [13] La’lîzâde Abdülbâkî (1256). *Sergüzeşt*. İstanbul. Matbaa-i Âmire

- [14] Mustafa Sâkîb (1867). *Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân*, I-III, Kahire. Matbaa-i Vehbiyye
- [15] Nazmî, Mehmed (1982), *Hediyyetü’l-İhvân* (basılmamış doktora tezinin II. cildi). edisyon kritik O. Türer
- [16] Nazmî Mehmed (2005), *Osmanlıda Tasavvufî Hayat –Halvetilik Örneği-Hediyyetü’l-İhvân* (yayınlanmış doktora tezi. edisyon kritik O. Türer) İstanbul. İnsan Yayınları
- [17] Ocak, Ahmet Yaşar. (1997). “ XVI. Ve XVII. Yüzyıllarda Bayrâmî (Hamzavî) Melâmîleri ve Osmanlı Yönetimi”. *Belleten*. Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu. c. CXI. nisan 1997. ss.51-61
- [18] Ocak, Ahmet Yaşar. (2016). *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15. ve 17. Yüzyıllar)*. İstanbul. Timaş Yayınları
- [19] Sarı Abdullah Efendi (1287). *Cevâhir-i Bevâhir-i Mesnevî*. c.1-5. İstanbul. Matbaa-i Âmire
- [20] Yılmaz, Hasan Kâmil (1980), *Aziz Mahmud Hüdâyî ve Celvetiyye Tarikatı*. İstanbul. İFAV
- [21] Yoldaş Demircanlı, Yüksel (1989). *İstanbul Mimarisi için Kaynak olarak Evliyâ Çelebi Seyehatnâmesi*, İstanbul. Vakıflar Genel Müdürlüğü

Yazma Eserler:

- [22] Kefevî, Mahmud b. Süleyman, *Ketâibü A’lâmi’l-Ahyâr min Fukahâi Mezhebi’n-Nu’mâniyye*, Süleymâniye Kütüphanesi. Reîsü’l-Küttâb Bölümü. no: 690
- [23] Müstakimzâde, Süleyman Sa’deddin. *Menâkıb-i Melâmiyye-i Şuttâriyye-i Bayrâmiyye*. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, İbnü’Emin Bölümü. no: 3357
- [24] Vassaf, Osmanzâde Hüseyin, *Sefîne-i Evliyâ-i Ebrâr fî Şerh-i Esmâr*, Süleymâniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar , no: 2305-2309

Tanrı'ya Bağlanma Biçimlerinin Mistik Tecrübe ile İlişkisi: İlahiyat Fakültesi Örneği

Büşra Nur Yüksel
Yüksek Lisans Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, İstanbul
yuksel-busranur@hotmail.com

Geliş Tarihi: 01-07-2019 Kabul Tarihi: 27-08-2019

Öz

Bu çalışmanın amacı; üniversite öğrencilerinin Tanrı'ya bağlanma biçimleri ile mistik tecrübe düzeyleri arasındaki ilişkiyi incelemek ve cinsiyet ile mezun olunan lise türü değişkenleri ile ilişkisini belirlemektir. Araştırmanın örneklemini 2018-2019 öğretim yılında İstanbul ilinde bulunan İstanbul Üniversitesi, Marmara Üniversitesi ve Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesinin İlahiyat ve İslami İlimler Fakültelerinde öğrenim gören toplam 197 (% 65,5: Kadın, %34,5: Erkek) öğrenci oluşturmaktadır. Veri toplama aracı olarak; 'Tanrı'ya Bağlanma Envanteri', 'Mistik Tecrübe Ölçeği' ve araştırmacı tarafından hazırlanan 'Kişisel Bilgi Formu'nu içeren anket formu öğrencilere uygulanmıştır. Çalışmadan elde edilen verilerin analizinde; frekans, bağımsız örneklem t-test ile Pearson korelasyon analizi uygulanmış ve SPSS 18 paket programı kullanılmıştır. Çalışmada; üniversite öğrencilerinin Tanrı'ya bağlanma biçimlerindeki farklılıklarının; mistik tecrübe düzeylerini anlamlı düzeyde yordadığı bulgulanmıştır. Öğrencilerin hem Tanrı'ya güvenli hem de kaçınılmaz bağlanma skorları ile mistik tecrübe skorları arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Bağlanma Teorisi, Mistik/Dini Tecrübe, Mistisizm, Bowlby, Üniversite Öğrencileri.

The Correlation of Attachment Styles to God with the Mystical Experience: Sample of Theology Faculty

Büşra Nur Yüksel
Postgraduate, Istanbul University, Institute of Social Sciences, Department of Philosophy and Religious Sciences, Istanbul, Turkey
yuksel-busranur@hotmail.com

Arrival date: 01-07-2019 Acceptance date: 27-08-2019

Abstract

The aim of this study is to examine the relationship between the attachment styles to God and mystical experience scores of university students and to determine the relations with the variables of gender and graduated high school. The sample of the study consisted of 197 (65.5%: Female, 34.5%: Male) students who are studying in Theology and Islamic Sciences Faculties at some universities such as Istanbul University, Marmara University, and Fatih Sultan Mehmet Vakıf University. As a method of data collection was carried out a survey form which contained both 'Attachment to God Inventory', 'Mysticism Scale', and "Personal Information Form" which was developed by the researcher. In order to determine the relationships among variables; frequency, Independent sample t-test, and Pearson correlation analysis were applied in SPSS statistic 18. In the research, it is found out that there is a significant positive correlation among the scores of both secure and anxious attachment to God with mystical experience.

Keywords: Attachment Theory, Mystical/Religious Experience, Mysticism, Bowlby, University Students.

GİRİŞ

Son yıllarda yapılan çalışmalarda, mistik tecrübe üzerinde önemle durulduğu görülmektedir. Mistik tecrübe gibi karmaşık ve zorlu yaşantıların anlaşılması için ise birçok psikolojik teoriden faydalanılmaktadır. Bu teorilerden biri de bağlanma kuramıdır. Bağlanma kuramı, erken çocukluk döneminde çocuğun biyolojik ve psikolojik ihtiyaçlarının karşılanması için bakım verenle kurduğu ilişkinin, kişiliğinin önemli bir kısmını oluşturacağını (Bowlby, 1980) ve Tanrı ile olan ilişkisinin niteliğinde de belirleyici rol oynayacağını vurgulamaktadır (Kirkpatrick ve Shaver, 1992). Bu dönemde çocuk ve bakım veren arasında temelde üç tür ilişki ortaya çıkmaktadır. Bunlar; temel ihtiyaçlarının karşılanmasıyla kurulan güvenli ilişki ile karşılanmamasından dolayı ortaya çıkan kaygılı ve kaçınmacı ilişkidir. Çocukluk döneminde bakım veren ile kurulan kaygılı veya kaçınmacı ilişki biçimi, bireyin Tanrı'ya bağlılığını da kaygılı veya kaçınmacı olarak yordamaktadır (Bowlby, 1980). Tanrı'ya kaygılı veya kaçınmacı bağlanan bireyler ise çocukluk döneminde karşılanmamış ihtiyaçlarının eksikliği 'telafi edici' yol izleyerek, kendini bir kişiye adama ihtiyacı ile organik ihtiyaçları karşılama istediğinden doğan mistik tecrübeler Tanrı'ya güvenli bağlananlar kadar açık hale gelmektedirler (Leuba, 1925).

Grekçe 'herkese açık olmayan sır' anlamına gelen 'musterion' sözcüğünden doğan mistik tecrübe; bütün bir hakikat probleminde hem akli hem de sezgiye dayalı yetiyle özel biçimde yaklaşmak olarak tanımlanmaktadır (Ayten ve Düzgüner, 2017). "Hak ile birleşme sanatı" (Happold, 1977) veya "'ben'in Tanrı ile birliği aracısız hissetmesi" (Inge, 1907) şeklinde çeşitli tanımlamaları da yapılan mistik tecrübe temelde; görünenin ötesine veya görünmez olana geçerek bireyin kutsal ile karşılaşma anında yaşadığı tecrübe olarak ifade edilebilir ve belli bir dine mahsus olmayıp hem bütün dinlerde hem de din dışı bağlamda yaşanabilmektedir (Ertürk, 2004, s. 75). Bu açıdan mistik tecrübe edinme yolu temelde ikiye ayrılmıştır.

Mistik tecrübe edinme yolunun ilki; din temelli mistik tecrübe yani dini tecrübelerdir. Bu tür tecrübelerde yerleşik din anlayışları ile kutsal

metinler etkilidir (Tüzer, 2006, s. 294). Alanın kurucu isimlerinden James, mistik tecrübenin din temelli mistik tecrübeyi ifade ettiğini ve dinin 'özü ve merkezi'nin mistik tecrübe olduğunu ifade etmektedir (James, 2002, s. 294). Mistik tecrübe edinme yolunun ikincisi ise din dışı mistik tecrübelerdir (Tüzer, s. 294). Bu tecrübe türünde bireysel ihtiyaçlar önemli bir rol oynadığından manevi arayışlar etkilidir (Coe, 1917). Temelde ise bu iki yol birbirini tamamlamaktadır. Bu sebepten literatürde de dini tecrübe ile mistik tecrübe sıklıkla birbirinin yerine kullanılmaktadır. Çünkü din, insanileştiği anda yani yaşanmaya başladığında bireyde iki tür etki gözlenmektedir. Birinci etkide, birey inandığı din içerisinde bilişsel ve duygusal olarak kendisini rahat hissetmekte ve başka bir arayış içerisine girmemektedir. İkinci etkide ise birey kendi ihtiyaç ve arzularını din ile karşılayamamakta, bunun yerine dine veya onun akidelerine daha bireysel yaklaşarak yeniden daha yoğun ve derin bir şekilde bağlılık gösterebilmektedir. Mistik tecrübenin değerlendirmesinde de bu iki etki birlikte ele alınmaktadır.

Bütün mistik ekollerde insanın, ruhunda mevcut daha derin bir kavrayış ile tabiatının sınırlarını aşarak Tanrı ile bir olup yücelebileceği vurgulanmaktadır (Kutluer, s. 189). Bu sebepten Tanrı ile doğrudan bir ilişki kurulduğu iddiası, mistik tecrübenin en belirgin yönü olarak düşünülmektedir. Mistik tecrübenin içeriği rasyonel bir şekilde ifade edilemediği için onun doğrudan tecrübe edilmesi gerekmektedir (James, 2002, s. 295). Bu tarif edilemezlik yönü ile o, başkalarına açıklanamaz. Mistik tecrübe yaşayanların çoğunlukla deneyimlerini, uygun iletişim biçimlerinde ifade etmede yetersiz kalmaları da mistik tecrübenin entelektüeliteden ziyade duygulara benzetilmesini sağlamaktadır. Çünkü mistik tecrübe hakkında akli alana hapsedilemeyen, karmaşık ve öngörülemez bir şey vardır. Fakat o, bu yüzden akıldışı veya bilgi içermeyen bir tecrübe değildir. Bilişsel yönü ile mistik tecrübe, kendisine konu olan olguların ait olduğu varlık alanı hakkındaki birtakım bilgilerin elde edilmesini sağlamaktadır. Yani mistik tecrübe; tecrübe ile Tanrı'nın bilinmesini sağlar. James'e göre tarif edilemezlik ve bilişsel nitelik özellikleri

herhangi bir tecrübeyi mistik olarak adlandırmak için yeterlidir. Ancak bu özellikler kadar belirgin olmasalar da mistik tecrübeler; geçicilik, edilgenlik, her şeyin bir olduğunun farkına varma, zamansızlık hissi, gerçek benlik, vasıtasızlık, gerçeklik hissi, derin pozitif karakter, kutsanmışlık duygusu ve paradoksalılık gibi özellikler de içerebilmektedir (Ulu, 2018, s. 41-46). Mistik tecrübenin farklı zaman dilimlerinde çeşitli dini, sosyal ve kültürel yapılarda tekrar eden bir olgu olması ve içerisinde bu özellikleri bulundurması din psikolojisinin ilk dönemlerinden beri temel konuları arasında ayrı bir başlık olarak yer almasını sağlamıştır. Din psikolojisi alanında gerek yurtdışı gerekse yurtiçinde daha sonra yazılan eserlerin tamamında da mistik tecrübe bir alt başlık olarak yer almakta ve alanyazında çeşitli konularla birlikte çalışılmaktadır.

İnsan, yaşamın her döneminde belirli nitelikteki ihtiyaçlarını karşılayabilmek için çevresindekilerin yardımına muhtaçtır ve bu ihtiyaç hali çocukluk döneminde zirve noktadadır. Çocuklar temel biyolojik ihtiyaçlarını karşılayabilmek ve yaşamlarını devam ettirebilmek için uzun süre bakım verenin yardımına muhtaçtırlar. Biyolojik ihtiyaçlarının yanı sıra duygusal bağ kurma ihtiyaçları olan psikolojik ihtiyaçlarının karşılanması da çocuklarda gelişimsel açıdan oldukça önemlidir. Bu bağ kurma ihtiyaçları üzerine çalışan Bowlby (1988, s. 709-716), bebeklikten itibaren bir bağlanma ihtiyacı içerisinde olan bireyin, bu bağlanmanın niteliğine göre, çocukluk ve yetişkin dönemlerindeki yakın ilişkilerini anlamayı amaçlayan bağlanma kuramını öne sürmüştür. Bağlanma kuramı; yaşamın ilk günlerinde başlayan, çocukların öncelikle kendi ihtiyaçlarını karşılamaları için önemli gördükleri kişilere karşı geliştirdikleri duygusal yönü ağır basan bağlar olarak tanımlanmaktadır (Bowlby, 1980). Bowlby, bağlanma kuramının merkezine çocuğun bakım veren ile ilişkisini yerleştirmiş ve çocuğun biyolojik ve psikolojik açıdan sağlıklı bir kişiliğe sahip olan birey olarak yetişmesinde, bakım veren ile çocuk ilişkisinin önemini vurgulamıştır (Weber, 2003, s. 246-262). Ainsworth ve arkadaşları (1978), çocukların bakım verenleriyle kurmuş oldukları ilişkilerle şekillenen bağlanma biçimlerinin genellikle yetişkin olduklarında

kurmuş oldukları ilişkileri yordayıcı olduğunu belirterek çocuk ile bakım veren arasındaki bağlanma biçimlerini temelde güvenli, kaygılı ve kaçınmacı bağlanma olarak sınıflandırmışlardır.

Güvenli bağlanmada bakım veren, çocuğun biyolojik ve psikolojik temel ihtiyaçlarını sağlıklı bir çerçevede sağlamakta ve onun ihtiyaçlarına karşı ilgili ve duyarlı olmaktadır. Eğer çocuk ile bakım veren arasında güvenli bir bağ kurulmuş ise çocuk; bakım veren yanında olmasa bile onu arama ihtiyacı hissetmemektedirler. Çünkü bakım verene her zaman ulaşabileceklerini bilmektedir (Burger, 2006).

Kaygılı bağlanmada ise çocuğun biyolojik ve psikolojik ihtiyaçlarına karşı bakım veren kişi ilgili ve duyarlı değildir. Bu sebeple kaygılı bağlanmaya sahip olan çocuklar, bakım veren kişi çevrelerinden uzaklaştığında ağlamaya başlamakta ve bakım veren kişiyi bulduklarında onların yanından ayrılmamaktadırlar (Ainsworth v.dğr., 1978).

Kaçınmacı bağlanmada ise kaygılı bağlanmadan farklı olarak çocuk bakım verenin ilgisizliğine, bakım verene karşı duygusal bir kopukluk geliştirerek tepki göstermektedir (Burger, 2006).

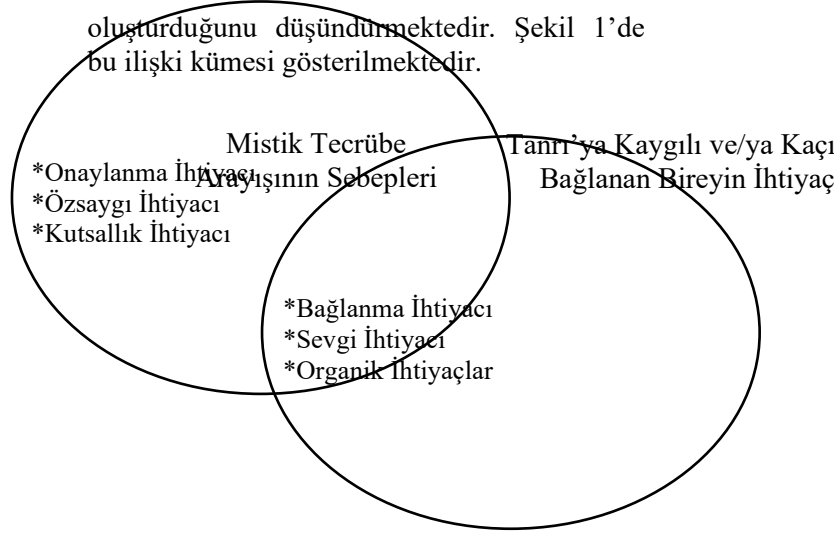
Yaşamın ilk dönemlerinde bakım veren ile çocuk arasında kurulan bu bağlanma biçimlerinin bireyin dini ve manevi gelişimi için önemi, 1990'dan itibaren araştırmacıların dikkatini çekmiştir (Kirkpatrick ve Shaver, 1990). Kirkpatrick (1992, s. 3-28), teorinin dini inancın birçok yönünü, özellikle Tanrı'yla olan kişisel ilişkilerle ilgili yönünü anlamak için güçlü bir temel yapı sağladığını ileri sürmekte ve ilişkisellik hipotezini ortaya atarak çocuğun bakım veren ile bağlanma biçiminin Tanrı'yla bağlanma biçimini yordadığını söylemektedir. Buradan yola çıkarak temelde Tanrı'ya bağlanma biçimleri de; güvenli, kaygılı ve kaçınmacı bağlanma olarak üç başlıkta sınıflandırılmaktadır (Beck ve Mcdonald, 2004, s. 92-103; Granqvist ve Hagekull, 1999, s. 254-273).

Tanrı'ya güvenli bağlanmanın temeli, bakım veren ile çocuk ilişkisinde çocuğun biyolojik ve psikolojik ihtiyaçlarının sağlıklı olarak karşılanmasına dayanmaktadır. Eğer bu güven bağı bakım veren ile çocuk arasında kurulabilmiş ise çocuğun Tanrı'ya bağlanma biçimi de güvenli olacaktır.

Tanrı'ya kaygılı veya kaçınmacı bağlanmanın temeli ise bakım veren ile çocuk ilişkisinde çocuğun biyolojik ve psikolojik ihtiyaçlarının sağlıklı olarak karşılanmamasına dayanmaktadır (Fredrickson v.dğr., 2014, s. 92). Çocukluk döneminde bakım veren ile ilişkisi kaygılı bağlanma olan birey, inanç sahasında Tanrı'yı da tutarlı görmemektedir. Zira birey; Tanrı'nın zaman zaman kendisine karşı son derece ılımlı ve ihtiyaçlarına duyarlı olduğunu ancak bazen de bunun tam tersi gibi davrandığı düşünmektedir. Bu sebepten kaygılı bağlanma biçiminde birey devamlı olarak Tanrı'yla psikolojik bir yakınlık kurma ihtiyacı hissetmektedir. Kaçınmacı bağlanmada ise bireyler Tanrı'ya genellikle uzak görünür. Kaçınmacı bağlanmada kişi Tanrı'nın kendisiyle pek ilgilenmediğini veya kendisini pek sevmediğini düşünmektedir.

Kirkpatrick (1997, s. 207-217), yeni doğanın bağlanma stillerinin ilişkisel yordayıcılığının aksine 'telafi edici' etkisinin de olabileceğinden bahsetmektedir. Yani; ilk dönem bakım veren ile kurulan ilişki biçimleri, doğal olarak Tanrı'yla bağlanma biçimlerini yordamakta ancak bazen telafi edici etki sağlayarak Tanrı'yla kaygılı veya kaçınmacı ilişki içinde olan bireyleri, Tanrı'yla güvenli ilişki kurabilmek için inancı bireysel olarak deneyimleme arayışına götürmektedir. Yapılan birçok araştırma sonucu da kaygılı veya kaçınmacı bağlanan bireylerin, ilk dönem bakım veren ile ilişkisindeki karşılanmamış ihtiyaçlarını telafi etmek için duygusal açıdan güçlü farklı manevi tecrübelerle açık olduklarını göstermektedir (Hayta, 2019, s. 25). Bu noktada manevi tecrübelerin önemli bir kısmını oluşturan mistik tecrübeler dikkat çekmektedir. Mistik tecrübeler üzerine yapılan araştırmalar; mistik tecrübe sahibi bireylerin de çoğunlukla temel ihtiyaçlarının eksikliğini telafi etmek ile motive olduklarını göstermektedir. Bu ihtiyaçlar; bireyin kendisini onaylama ve özsaygı ihtiyacı, bir kişiye bağlanma ihtiyacı, sevgi ve huzur ihtiyacı, organik ihtiyaçlar ile saygı ve kutsallık duygusu ihtiyacıdır (Leuba, 1925, s. 116-117; Spilka v.dğr., 1992). Yani hem mistik tecrübelerin gelişimini etkileyen ihtiyaçlar hem de Tanrı'ya kaygılı veya kaçınmacı bağlanan bireylerin temel ihtiyaçları arasında bir ilişki bulunmaktadır ve bu ilişki; Tanrı'ya bağlanma biçimlerinin mistik tecrübelerin gelişimini etkileyen önemli basamaklardan birini

oluşturduğunu düşündürmektedir. Şekil 1'de bu ilişki kümesi gösterilmektedir.



Şekil 1. Mistik Tecrübe Arayışının Sebepleri ile Tanrı'ya Kaygılı ve/ya Kaçınmacı Bağlanan Bireyin İhtiyaçları Arasındaki İlişki

Bu çalışma ile din psikolojisinin en önemli konuları arasında yer alan fakat hem yurtdışında hem Türkiye'de yeteri kadar incelenmemiş iki konu olan mistik tecrübe ve bağlanma biçimleri arasındaki ilişkiye odaklanılmış ve "Tanrı'ya bağlanma biçimleri ile mistik tecrübe arasındaki ilişki" belirlenmeye çalışılmıştır. Bu çalışmada bu ilişki; cinsiyet ve mezun olunan lise gibi değişkenler ile birlikte değerlendirilmeye çalışılmıştır. Araştırmanın temel problemini, "İlahiyat ve İslami İlimler Fakültelerinde öğrenim gören öğrencilerin Tanrı'ya bağlanma biçimleri ile mistik tecrübe düzeyleri arasında herhangi bir ilişki var mıdır?" sorusu teşkil etmektedir. Giriş ve iki bölümden oluşan bu çalışmanın birinci bölümünde araştırma yöntemine yer verilmiş, ikinci bölümü ise araştırmanın bulgularına ayrılmıştır. Araştırma sonuçlarının yorumlanmasını kolaylaştırmasına katkı sunması amacıyla araştırmacının beklentisini yansıtan bazı hipotezler belirlenmiştir. Bu hipotezler, "asıl hipotez" ve "alt hipotezler" olarak ikiye ayrılmaktadır. "Tanrı'ya bağlanmanın tüm boyutları ile mistik tecrübe düzeyi arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki vardır (H1)" araştırmanın asıl hipotezini oluşturmaktadır. Buna göre asıl hipotez ile bağlantılı olarak alt hipotezler şu şekilde belirlenmiştir:

H1a: Kadınların erkeklere göre daha güvenli bir Tanrı bağlılığı vardır.

H1b: İHL mezunu öğrencilerin Tanrı'ya bağlanma biçimleri daha güvenlidir.

H1c: Kadın öğrencilerin mistik tecrübe skorları daha yüksektir.

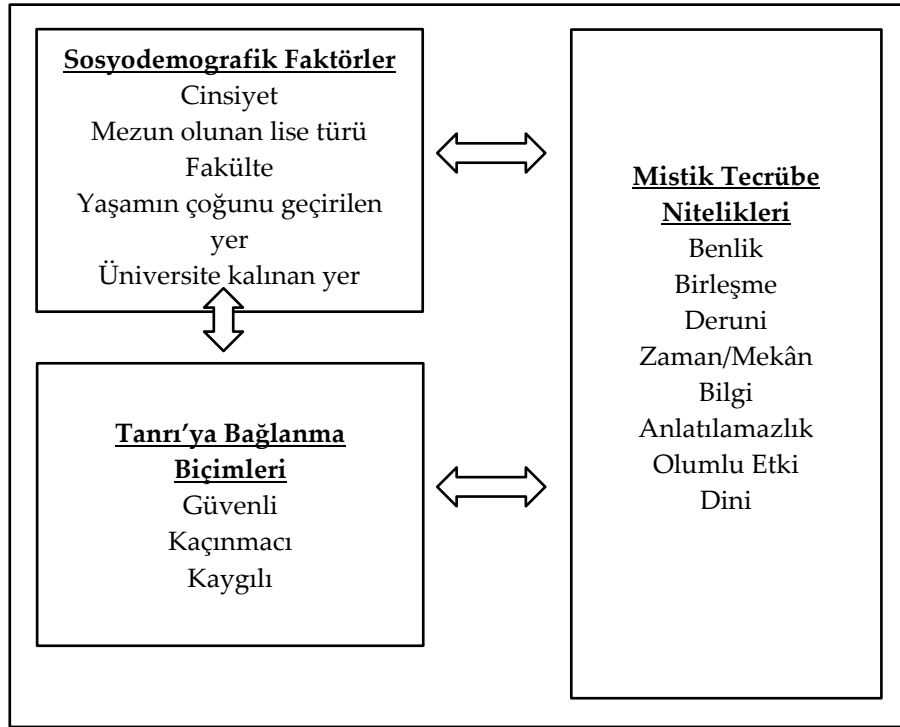
H1d: İmam Hatip Liseleri'nden mezun olan öğrencilerin mistik tecrübe skorları daha düşüktür.

2. KAYNAKLAR VE YÖNTEM

Bu bölümde, araştırmanın modeli, örnekleme, veri toplama araçları, verilerin toplanması ve analizi ile ilgili bilgiler verilecektir.

2.1. Araştırmanın Modeli

Bu araştırmada nicel araştırma desenlerinden ilişkisel araştırma modeli uygulanmış ve bu modele uygun olarak "İlahiyat Fakültelerinde öğrenim gören öğrencilerin Tanrı'ya bağlanma biçimleri belirlenerek mistik tecrübe düzeyi ile ilişkisinin ortaya çıkarılması amaçlanmaktadır. Buna ek olarak araştırmada; katılımcıların Tanrı'ya bağlanma biçimleri ile mistik tecrübe düzeylerinin sosyodemografik değişkenlere göre farklılaşıp farklılaşmadığı da incelenmiştir.



Şekil 2. Bağımlı Değişkenler ile Bağımsız Değişkenler Arası İlişkilere Göre Araştırma Modeli

2.2. Örneklem

Araştırmanın örneklemini 2018-2019 eğitim öğretim yılında İstanbul ilinde bulunan İstanbul Üniversitesi, Marmara Üniversitesi ve Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesinin İlahiyat ve İslami İlimler Fakültelerinde öğrenim gören toplam 197 öğrenci oluşturmaktadır. Belirtilen örneklem, veri girişleri kontrol edildikten sonra dâhil olan katılımcıları içermektedir.

Örneklemin sosyodemografik özelliklerine ilişkin uygulanan frekans analizi sonucu; Katılımcıların cinsiyet dağılımına bakıldığında kadın öğrencilerin oranı %65,5 (n:129), erkek öğrencilerin oranı %34,5 (n:68) olarak görülmektedir. Örneklemin mezun olunan liselere göre dağılımları ise İmam Hatip Lisesi

H1e: Katılımcıların Tanrı'ya kaçınmacı veya kaygılı bağlanma puanları yükseldikçe mistik tecrübe puanları da artacaktır.

mezunları oranı %85,3 (n:168) iken Fen, Anadolu, Meslek, Düz, Spor, Güzel Sanatlar, Sağlık ve Askeri Liselerini içeren diğer kategorisinden mezun olanların oranı ise % 14,7 (n:29) dir. Örneklem kolay ulaşılabilirlik ve tesadüfi örneklem yoluyla seçilmiştir. Örneklemin seçildiği üniversite ve fakülteler ise şöyledir: (i) Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi'nden 2 (%1,0) kişi, (ii) İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi'nden 181 (%91,9) kişi ve (iii) Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi'nden 14 (%7,1) kişidir.

2.3. Veri Toplama Araçları

Bu çalışmada katılımcılara uygulanan ankette; araştırmacı tarafından hazırlanan kişisel bilgi formu, Beck ve McDonald (2004)

tarafından geliştirilen ve Türkçe'ye Subaşı (2012) tarafından uyarlanan "Tanrı'ya Bağlanma Envanteri" ile Hood (1975) tarafından geliştirilen ve Türkçe'ye Ünal (2000) tarafından uyarlanan "Mistik Tecrübe Ölçeği" yer almıştır.

2.3.1. Kişisel bilgi formu

Araştırmacı tarafından hazırlanan kişisel bilgi formunda öğrencilerin cinsiyeti, mezun oldukları lise türü (MOL), öğrenim gördükleri üniversite ve fakülteye ilişkin sorular yer almaktadır. Formun bir örneği EK-A'da sunulmuştur.

2.3.2. Tanrı'ya bağlanma envanteri (Attachment to God inventory-AGI)

"Tanrı'ya Bağlanma Envanteri", Beck ve McDonald (2004) tarafından geliştirilen ve Türkçeye Subaşı (2012) tarafından uyarlanan 7'li Likert tipi derecelendirme ile ölçülen 28 maddelik bir ölçektir. Ölçeği oluşturan her bir soru için "bana tamamen uygun, bana oldukça uygun, bana uygun, kararsızım, bana uygun değil, bana oldukça uygun değil, bana hiç uygun değil" olmak üzere 7 farklı derece vardır. Bu dereceler en olumludan en olumsuz doğru sırasıyla 7, 6, 5, 4, 3, 2, 1 değerinde puanlara sahiptir. Orijinal ölçeğin Türkçe'ye uyarlanması aşamasında güvenilirlik ve geçerlilik çalışması yapılmış ve ölçeğin özgün versiyonunda yer alan 14. ve 16. maddelerin esasen kaçınmacı bağlanma tarzını ölçmek amacıyla belirlenmesine rağmen kaygılı tarz için daha çok yük değeri alması sebebiyle, bu iki madde envanterden çıkarılarak ölçek 26 maddeye indirilmiştir. Ayrıca özgün versiyonunda güvensiz ve güvenli olarak iki boyuttan oluşan ölçek, yapılan faktör analizi sonucunda 3 boyuta çıkarılmıştır. Bu boyutlar; kaçınma, kaygı ve güven boyutlarıdır.

Güvenli Bağlanma Boyutu: 2., 4., 8., 9., 10., 13., 16., 18., 19., 20., 21., 22., 23., 24. ve 26. maddeler ile ölçülmektedir.

Kaygılı Bağlanma Boyutu: 3., 5., 14., 18. ve 25. maddeler ile ölçülmektedir.

Kaçınmacı Bağlanma Boyutu: 1., 6., 7. ve 11. maddeler ile ölçülmektedir.

Her bir alt boyut için yapılan analizler sonucu güven boyutu için elde edilen Cronbach Alfa değeri .849, kaygı boyutu için .770 ve kaçınma boyutu için .570 bulunmuştur. Genel olarak envanterin Cronbach Alfa değeri ise .787'dir. Sonuç olarak gerek faktör analizine ait değerler gerekse iç tutarlılık analizine ait Cronbach Alfa değerleri ölçeğin geçerli/güvenilir olduğunu ve

kullanılmasının istatistiki açıdan uygun olduğunu göstermektedir. Kullanılan ölçeğin bir örneği EK-B'de sunulmuştur.

2.3.3. Mistik tecrübe ölçeği (Mysticism scale)

Hood tarafından geliştirilen 'Mistik Tecrübe Ölçeği'nin Türkçeye uyarlama çalışması, Ünal tarafından yüksek lisans tezi olarak yapılmıştır. 5'li Likert formatında hazırlanan ölçeği oluşturan her bir ifadenin karşılığı olarak "çok uygun, uygun, kararsızım, uygun değil, hiç uygun değil" dereceleri vardır. Bu dereceler sırasıyla 5, 4, 3, 2, 1 değerinde puanlara sahiptir. Bu değerlere göre, ölçekten bir katılımcının alacağı en yüksek puan 160, en düşük puan ise 32 olacaktır. Mistik tecrübe ölçeğinden alınan puanın yükselmesi, mistik tecrübe düzeyinin yükseldiğini gösterecektir. Mistik tecrübe ölçeğindeki maddelerin 8 niteliğe göre sıralanışı ve açıklamaları kısaca şöyledir:

Benlik (Ego) Niteliği: 3., 4., 6. ve 24. maddeyle ölçülmektedir. Kendini kaybetme, genellikle, hissedilen benlikten daha yüce bir şeye dâhil olma şeklinde tecrübe edilmektedir.

Birleşme Niteliği: 12., 19., 28. ve 30. maddeyle ölçülmektedir. Objelerin çokluğunun, birlik olarak algılanması tecrübesini ifade etmektedir.

Deruni Subjektif Nitelik: 8., 10., 29. ve 31. maddeyle ölçülmektedir. her şeye karşı hissedilen deruni bir subjektivitenin algısını ifade etmektedir.

Zaman/Mekân Niteliği: 1., 11., 15. ve 27. maddeyle ölçülmektedir. Tecrübenin zaman ve mekân parametrelerini ifade etmektedir. Hem zaman hem de mekân, hem "zamansız" hem de "mekânsız" olan bir tecrübeyle tamamen aynı niteliktedir.

Bilgi Niteliği: 13., 16., 17. ve 26. maddeyle ölçülmektedir. Tecrübenin bir doğru bilgi kaynağı olmasını ifade etmektedir.

Anlatılamazlık Niteliği: 2., 21., 23. ve 32. maddeyle ölçülmektedir. Tecrübeyi günlük dille anlatmanın imkânsızlığını ifade etmektedir.

Olumlu Etki Niteliği: 5., 7., 18. ve 25. maddeyle ölçülmektedir. Tecrübenin olumlu yönde haz ve mutluluk vericiliğini ifade etmektedir.

Dini Nitelik: 9., 14., 20. ve 22. maddeyle ölçülmektedir. Tecrübenin dini dilden bağımsız olarak da ifade edilebilen sır, ihtiram

ve huşu gibi hislerini içeren dini yönünü ifade eder (Ünal, 2000, s. 47-49).

Ölçeğin güvenilirliği üzerinde yapılan uygulamada, alpha katsayısı $r=.89$ olarak tespit edilmiştir. Bu sonuç ankette yeterli düzeyde güvenilirlik sağlandığı göstermektedir. Kullanılan ölçeğin bir örneği EK-C'de sunulmuştur.

2.4. Verilerin Toplanması ve Analizi

Araştırma için hazırlanan 200 anket formu 2019 yılı Nisan ve Mayıs aylarında İstanbul ilinde bulunan üniversitelerdeki İlahiyat ve İslami İlimler Fakülteleri öğrencilerine uygulanmıştır. Anketlerin doldurulması, 5-10 dakika sürmüştür. Tüm fakültelerde dağıtılan toplam 200 formun tamamı araştırmacıya ulaştırılmış ve eksik/dikkatsiz doldurma gibi nedenlerle 3 form çıkarılarak toplam 197 form ile araştırma sürdürülmüştür. Araştırma verilerinin analizine SPSS 18 istatistik

3. BULGULAR

Bu bölümde araştırmanın alt hipotezlerine dayalı olarak; verilerin istatistiksel analizleri sonucu elde edilen bulgulara yer verilmiş ve 3 ana başlık altında toplanmıştır. İlk bölümde Tanrı'ya bağlanma biçimleri ile sosyodemografik faktörler arasındaki ilişkileri incelemek için yapılan bağımsız örneklem t-testi sonuçları, ikinci bölümde mistik tecrübe düzeyleri ile sosyodemografik faktörler arasındaki ilişkileri incelemek için yapılan bağımsız örneklem t-testi sonuçları sunulmuştur. Üçüncü bölümde ise Tanrı'ya bağlanma biçimleri ile mistik tecrübe düzeyi arasındaki ilişkiyi incelemek için uygulanan Pearson korelasyon analizi sonuçlarına yer verilmiştir.

3.1. Tanrı'ya Bağlanma Biçimleri ile Sosyodemografik Faktörler Arasındaki İlişkilere Dair Bulgular

Tablo 1: Sosyodemografik Değişkenlere Göre Tanrı'ya Güvenli Bağlanma (GB) Toplam Puanlarına İlişkin Bağımsız Örneklem T-testi Sonuçları

	I	J	Ort.	S	F	df	t	p
GB	Cinsiyet	Kadın	3,8914	,54356	,198	195	1,508	,133
		Erkek	3,7698	,52794				(>,05)
	MOL	İHL	3,8315	,52854	,750	,195	-1,123	,263
		Diğer	3,9533	,60156				(>,05)

Tablo 1, sosyodemografik değişkenlere göre Tanrı'ya güvenli bağlanma toplam puanlarına ilişkin yapılan bağımsız örneklem t-testi sonuçlarını göstermektedir. Buna göre Tanrı'ya güvenli bağlanma skorlarının cinsiyet ve mezun olunan lise türü değişkenlerine göre anlamlı olarak farklılaşmadığı tespit edilmiştir. Yani Tanrı'ya güvenli bağlanmada hem kadınların puan ortalamaları ($\bar{x}=3,8914$) ile erkeklerin puan ortalamaları ($\bar{x}=3,7698$) arasında ulaşılan farklılık değeri ($p=,133$) hem de mezun olunan lise türünde İmam Hatip Lisesi'nden mezun olan öğrencilerin puan ortalamaları ($\bar{x}=3,8315$) ile İmam Hatip Lisesi dışındaki liselerden mezun olan öğrencilerin puan ortalamaları ($\bar{x}=3,9533$) arasında farklılık değeri ($p=,263$) yapılan analiz sonucu anlamlılık değerine ulaşamamıştır ($p>,05$).

Tablo 2: Sosyodemografik Değişkenlere Göre Tanrı'ya Kaygılı Bağlanma (KYB) Toplam Puanlarına İlişkin Bağımsız Örneklem T-testi Sonuçları

	I	J	Ort.	S	F	df	t	p
KYB	Cinsiyet	Kadın	2,4225	1,0410	,094	195	-,559	,577
		Erkek	2,5098	1,0442				(>,05)
	MOL	İHL	2,3736	,99409	1,728	195	-2,603	,010
		Diğer	2,9103	1,1947				(\leq ,05)

Katılımcıların Tanrı'ya kaygılı bağlanma puan ortalamaları ile cinsiyet ve mezun olunan lise türü değişkenleri arasındaki ilişkiyi tespit etmek için yapılan analizler sonucunda; kadın öğrencilerin Tanrı'ya kaygılı bağlanma puan ortalamaları (\bar{X} = 2,4225) ile erkek öğrencilerin puan ortalamaları (\bar{X} = 2,5098) arasındaki farklılık ($p= ,577$) anlamlılık düzeyine ulaşmamıştır ($p>,05$). Buna göre Tanrı'ya kaygılı bağlanma puan ortalamaları cinsiyet değişkenine göre farklılaşmadığı ancak mezun olunan lise türü değişkenine göre anlamlı düzeyde farklılaştığı tespit edilmiştir ($p= ,010$). Diğer kategorisinden mezun olan İlahiyat ve İslami İlimler Fakültesi öğrencilerinin Tanrı'ya kaygılı bağlanma puan ortalamaları (\bar{X} = 2,3736), İmam Hatip Lisesi'nden mezun olan öğrencilerin puan ortalamalarına (\bar{X} = 2,9103) göre daha yüksektir ($p<,05$). Sonuçlar Tablo 2'de sunulmaktadır.

Tablo 3: Sosyodemografik Değişkenlere Göre Tanrı'ya Kaçınmacı Bağlanma (KÇB) Toplam Puanlarına İlişkin Bağımsız Örneklem T-testi Sonuçları

	I	J	Ort.	S	F	df	t	p
KÇB	Cinsiyet	Kadın	3,8611	1,12550	,180	195	-,519	,605
		Erkek	3,9485	1,12349				
MOL	İHL	İHL	3,8383	1,15635	2,864	195	-1,601	,111
		Diğer	4,1983	,85664				

Tablo 3, araştırmaya katılan üniversite öğrencilerinin Tanrı'ya kaçınmacı bağlanma puanları ile sosyodemografik değişkenleri arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık olup olmadığını belirlemek amacıyla yapılan bağımsız örneklem t-testi ve Pearson korelasyon analizi sonuçlarını göstermektedir. Analiz sonuçlarına göre Tanrı'ya kaçınmacı bağlanma skorlarında hem kadın öğrencilerin puan ortalamaları (\bar{X} = 3,8611) ile erkek öğrencilerin puan ortalamaları (\bar{X} =3,9485) arasındaki farkın ($p=,605$) hem İmam Hatip Lisesi'nden mezun olan öğrencilerin puan ortalamaları (\bar{X} = 3,8383) ile İmam Hatip Lisesi dışındaki liselerden mezun olan öğrencilerin puan ortalamaları (\bar{X} = 4,1983) arasındaki farkın ($p=,111$) anlamlılık düzeyine ulaşmadığı bulgulanmıştır ($p>,05$).

3.2. Mistik Tecrübe ile Sosyodemografik Faktörler Arasındaki İlişkilere Dair Bulgular

Tablo 4: Sosyodemografik Değişkenlere Göre Mistik Tecrübe (MT) Toplam Puanlarına İlişkin T-testi Sonuçları

	I	J	Ort.	S	F	df	t	p
MT	Cinsiyet	Kadın	2,8890	,29013	,553	195	-,398	,691
		Erkek	2,9073	,33456				
MOL	İHL	İHL	2,8951	,31470	,931	195	-,022	,983
		Diğer	2,8964	,25001				

Katılımcıların mistik tecrübe toplam skorları ile sosyodemografik değişkenleri arasındaki ilişkiyi belirlemek için yapılan analizler sonucu; öğrencilerin cinsiyet ve mezun olunan lise türü değişkenlerinde anlamlı bir farklılaşma tespit edilmemiştir. Yani mistik tecrübe skorlarında kadınların puan ortalamaları (\bar{X} =2,8890) ile erkeklerin puan ortalamaları (\bar{X} = 2,9073) arasında ulaşılan değeri ($p=,691$) anlamlılık düzeyine ulaşmamıştır ($p>,05$). Buna ek olarak; mezun olunan lise türü değişkeninde İmam Hatip Lisesi'nden mezun olan öğrencilerin puan ortalamaları (\bar{X} = 2,8951) ile İmam Hatip Lisesi dışındaki liselerden mezun olan öğrencilerin puan ortalamaları (\bar{X} = 2,8964) arasında farklılık değeri ($p=,983$) yapılan analiz sonucu anlamlılık derecesine ulaşmamıştır ($p>,05$). Analiz sonuçları Tablo 4'te sunulmuştur.

3.3. Tanrı'ya Bağlanma Biçimleri ile Mistik Tecrübe Düzeyleri Arasındaki İlişkilere Dair Bulgular

Tablo 5: Tanrı'ya Güvenli Bağlanma (GB) ile Mistik Tecrübe (MT) Toplam Puanlarına İlişkin Pearson Korelasyon Analizi Sonuçları

	Ort.	S
MT	2,8953	,30547
GB	3,8494	,53999
	$p=,000$	$r=,288^{**}$
		$p\leq,05$

Tablo 5; yapılan katılımcıların Tanrı'ya güvenli bağlanma skorları ile mistik tecrübe toplam puanları arasındaki ilişkinin belirlenmesi için yapılan Pearson korelasyon analizi sonuçlarını göstermektedir.

Buna göre; Tanrı'ya güvenli bağlanma ile mistik tecrübe skorları arasında pozitif yönde ($p=,000$) anlamlı bir ilişki görülmektedir ($p<,05$). Yani öğrencilerin Tanrı'ya güvenli bağlanma düzeyleri arttıkça mistik tecrübe skorları da artmaktadır.

Tablo 6: Tanrı'ya Kaygılı Bağlanma (KYB) ile Mistik Tecrübe (MT) Toplam Puanlarına İlişkin Pearson Korelasyon Analizi Sonuçları

	Ort.	S
MT	2,4526	1,04032
KYB	2,8953	,30547
	$p=,067$	$r:,131$ $p>,05$

Tablo 6'ya göre Tanrı'ya kaygılı bağlanma skorları ile mistik tecrübe düzeyleri arasında anlamlı bir ilişki kurulamamıştır ($p>,05$).

Tablo 7: Tanrı'ya Kaçınmacı Bağlanma (KÇB) ile Mistik Tecrübe (MT) Toplam Puanlarına İlişkin Pearson Korelasyon Analizi Sonuçları

	Ort.	S
MT	2,8953	,30547
KÇB	3,8913	1,12271
	$p=,001$	$r:,277^{**}$ $p\leq,05$

Tablo 7, öğrencilerin Tanrı'ya kaçınmacı bağlanma skorları ile mistik tecrübe düzeyleri arasındaki ilişkinin tespiti için yapılan Pearson korelasyon analizi sonuçlarını göstermektedir. Buna göre; Tanrı'ya kaçınmacı bağlanma ile mistik tecrübe düzeyleri arasında pozitif yönde ($p=,001$) anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir ($p<,05$). Yani, öğrencilerin Tanrı'ya kaçınmacı bağlanma skorları arttıkça mistik tecrübe puanları da artmaktadır.

4. TARTIŞMA VE SONUÇ

Tanrı'ya bağlanma biçimleri ile mistik tecrübe düzeyi arasındaki ilişkiyi inceleyen bu araştırmada, öncelikle katılımcıların cinsiyet ve mezun olunan lise türü gibi sosyodemografik değişkenlere göre hem Tanrı'ya bağlanma biçimleri hem de mistik tecrübe düzeyleri arasındaki ilişkiler ele alınmış ve Tanrı'ya bağlanma biçimleri ile mistik tecrübe düzeyleri arasındaki ilişki incelenmiştir.

Araştırmamızda; Tanrı'ya bağlanma biçimlerinin güvenli ve kaçınmacı boyutlarında, cinsiyet ve mezun olunan lise türüne bağlı olarak bir farklılaşma tespit edilmemiştir. Literatürde de, Tanrı'ya bağlanma biçimleri ve cinsiyet ilişkisi noktasında ortaya çıkan sonuçlar pek tutarlı gözükmemektedir. Ancak Doğan (2018) tarafından yapılan bir araştırmada, cinsiyet ile Tanrı'ya güven boyutu arasında kadınlar lehine anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir. Yani, Tanrı'ya bağlanma biçimlerinden alınan toplam puan ortalamaları dikkate alındığında, güven boyutunda kadın öğrencilerinin erkek öğrencilerden daha yüksek puan aldıkları görülürken kaçınmacı ve kaygılı bağlanma boyutlarında ise erkek öğrencilerin kadın öğrencilerden daha yüksek ortalamaya sahip oldukları tespit edilmiştir. Bu durum,

kadınların erkeklere oranla Tanrı'ya güven boyutunda daha yüksek eğilim gösterdiklerini belirtmektedir. Yüzgeç (2014) tarafından kursiyerler üzerinde yapılan bir alan araştırması bulgularına göre de; kadınların Tanrı'ya güvenli bağlanma ortalama puanları erkeklere oranla daha yüksektir ancak bu farklılık da anlamlılık düzeyine ulaşmamıştır. Çınar (2015) tarafından yapılan bir alan çalışmasında ulaşılan veriler ise “Kadınların erkeklere kıyasla, Tanrı'ya güvenli bağlanmaya daha eğilimlidirler” yönündeki hipotezi destekler niteliktedir. “Kadınların, erkeklere kıyasla Tanrı'ya daha güvenli tarzda bağlanma eğiliminde olmaları, onların fitrat itibarı ile cinsiyet rollerine biçilen duygusal karakterle ilgili olabilir. Yine toplumun biçtiği cinsiyet rolleri de bağlanmada etkili faktörlerdendir” (Temel ve Aksoy, 2001). Ancak bizim çalışmamızda Tanrı'ya bağlanma boyutlarının cinsiyet değişkeninde anlamlı bir farklılık göstermediğine ulaşılmıştır. Tanrı'ya güvenli ve kaçınmacı bağlanmaya ek olarak Tanrı'ya bağlanma biçimlerinin kaygılı boyutu ile cinsiyet arasında da bir ilişki gözlemlenmemiştir. Fakat araştırma sonuçlarına göre, Tanrı'ya kaygılı bağlanma biçiminin mezun olunan lise türüne bağlı olarak anlamlı derecede farklılaştığı görülmektedir. Buna göre, İmam Hatip Lisesi

dışındaki liselerden mezun olan İlahiyat ve İslami İlimler Fakültesi öğrencilerinin Tanrı'ya kaygılı bağlanma skorlarının İmam Hatip Lisesi'nden mezun olan öğrencilere göre daha yüksek olduğu belirlenmiştir. Yani İmam Hatip Lisesi dışındaki liselerden mezun olan öğrenciler Tanrı'ya daha kaygılı bağlanmaktadır. Alanyazındaki çalışmalarda bu sonucu doğrulamaktadır. Doğan (2018) tarafından yapılan araştırma sonucuna göre; Tanrı'ya bağlanma boyutlarının tamamı ile okul türü arasında yüksek düzeyde anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir. Anadolu ve Meslek Liseleri'ndeki katılımcıların İmam Hatip Lisesi katılımcılarına göre Tanrı'ya anlamlı düzeyde daha güvensiz bağlandığı, Fen lisesi katılımcılarının ise İmam Hatip Lisesi'ndeki katılımcılara göre Tanrı'ya hem daha kaygılı hem de daha kaçınmacı bağlandığı bulgusu elde edilmiştir. Yapılan çalışmalarda alınan dini eğitimin bireylerin Tanrı'ya bağlanma eğilimlerini olumlu düzeyde etkilediği belirlenmiştir (Beck, 2006, s. 296). Bu doğrultuda çalışmamızda da dini eğitim düzeyi düşük olduğu varsayılan İmam Hatip Lisesi dışındaki öğrencilerinin Tanrı'ya güvensiz bağlanma eğilimlerinin İmam Hatip Lisesi grubu öğrencilerden daha yüksek olması beklenmiştir. Sonuç olarak, elde edilen edilen bulgular ile literatür paralellik göstermiştir.

Katılımcıların Tanrı'ya bağlanma biçimleri olan güvenli, kaygılı ve kaçınmacı puan ortalamalarına bakıldığında; İlahiyat ve İslami İlimler Fakültesi öğrencilerinin Tanrı'ya bağlanma biçimleri ortalamalarının kaçınmacı bağlanma türünde en yüksek olduğu görülmektedir. Öğrencilerin Tanrı'ya güvenli bağlanma ortalamaları kaçınmacı bağlanma ortalamalarından daha düşükken, Tanrı'ya kaygılı bağlanma ortalamalarının da en düşük olduğu tespit edilmiştir. Buna göre İlahiyat ve İslami İlimler Fakültesi öğrencilerinin Tanrı'ya bağlanma biçimlerinin kaçınmacı veya güvenli olduğu söylenebilmektedir. Ayten ve Subaşı tarafından üniversite öğrencilerine yönelik yapılan bir araştırma bulgularına göre de, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin Tanrı'ya bağlanma biçimlerinde güvenli ve kaçınmacı boyutta yoğunlaştıkları tespit edilmiştir. Katılımcıların Tanrı ile olan ilişkilerinde, kaygılı bağlanma tarzının üçüncü sırada yer aldığı görülmüştür. Bu bulgular ile araştırmamızdan elde edilen bulgular paralellik göstermektedir.

Mistik tecrübe skorlarının sosyodemografik değişkenlere bağlı olarak farklılaşmasını tespit etmek için yapılan analiz sonucuna göre, öğrencilerin mistik tecrübe toplam skorları ile cinsiyet ve mezun olunan lise türü değişkenlerinde anlamlı bir farklılaşma tespit edilmemiştir. Ancak mistik tecrübe ve cinsiyet ilişkisinde gruplar arası ortalamalara dikkat edildiğinde; erkeklerin mistik tecrübe skorlarının kadınlara oranla daha yüksek olduğu görülmektedir. Literatürdeki veriler ise; mistik tecrübe düzeyi ile cinsiyet ilişkisinde tek yönlü bir sonuca ulaşamadığını göstermektedir. Hood (1975) yaptığı çalışmada; kadınların erkeklere göre mistik tecrübe düzeylerinin daha yüksek olduğunu tespit etmiş ancak söz konusu farklılığın anlamlılık düzeyinde olmadığı belirtmiştir. Albayrak'ın (2009, s. 173) din görevlileri üzerine yaptığı araştırmada da cinsiyet değişkeninin mistik tecrübe düzeylerinde anlamlı bir değişikliğe sebep olmadığı tespit edilmiştir. Altıntaş'ın (2005, s. 64) üniversite öğrencileri üzerinde yaptığı araştırmada ise; kadın öğrencilerin mistik tecrübe düzeylerinin erkek öğrencilere göre daha yüksek olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bunun nedeninin ise kadınların erkeklere göre yaşadıkları mistik tecrübeleri daha çok dile getirmeleri olduğu düşünülmektedir. Muhtemelen bu dile getiriş de kadınların erkeklere göre daha çok mistik tecrübe yaşadıkları hipotezini oluşturmaktadır. Ancak çalışmamızda bu hipotez doğrulanmamıştır.

Araştırmada, Tanrı'ya bağlanma biçimlerinin güvenli ve kaçınmacı alt boyutları ile mistik tecrübe skorları arasında anlamlı bir ilişki bulunmuş; Tanrı'ya güvenli ve kaçınmacı bağlanma puanları ile mistik tecrübe skorları arasında pozitif yönde yüksek düzeyde anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir. Tanrı'ya güvenli bağlanmanın mistik tecrübe düzeyini olumlu yönde etkilemesi bağlanma kuramının 'ilişkisel yordayıcılığı' ile açıklanabilirken; Tanrı'ya kaçınmacı bağlanmanın mistik tecrübe düzeyini olumlu yönde etkilemesinin ise birincil sonuçlar ile çeliştiği düşünülebilir. Ancak bu ilişki bağlanma kuramının 'telafi edici' etkisi göz önüne alınarak değerlendirilmelidir. Yani bireyin çocukluk dönemi bakım veren ile kurduğu kaçınmacı bağlanma biçimi; yaşamının ilerleyen dönemlerinde bireyi güvenli bir Tanrı bağlılığı arayışına iterek, inancı kişisel olarak

deneyimleme yoluyla mistik tecrübelerle daha da açık hale getirmektedir. Bağlanma biçimlerinin mistik tecrübeler ile ilgisi üzerine yapılan az sayıdaki mevcut çalışmada bu sonuçları doğrulamaktadır. Kirkpatrick ve Shaver'in (1990, s. 147) yaptıkları bir araştırmada, çocukluk döneminde annesiyle bağı kaygılı veya kaçınmacı olan bireylerde kişisel bir Tanrı'ya inanma ve kutsalla kişisel bir ilişki kurulabileceğine dair inanç en yüksek seviyede bulunmuştur. Yani çocukluk döneminde bakım verene kaçınmacı bağlanan birey; temelde bağlanma, sevgi ve temel organik ihtiyaçlarının eksikliğiyle bireysel manevi tecrübelerle en az güvenli bağlananlar kadar açık hale gelmektedir. Bazı araştırmacılar kaygılı bağlanma ile 'telafi etme' arayışı arasında olumlu bir ilişki bulurken, bazı araştırmacılar kaygılı ve kaçınmacı bağlanma biçimleri ile 'telafi etme' arayışı arasında bir ilişki bulamamıştır. Bu çalışmalar sonuç olarak kaygılı ve kaçınmacı bağlanma ile telafi etme ilişkisine odaklanmıştır. Çünkü telafi hipotezine yönelik araştırmaların birçoğu din değiştirme ile ilgilidir (Granqvist, 2002; Hill, 2008, s. 40). Kirkpatrick (1997, s. 214) yaptığı bir araştırmanın sonucunda çocukluk döneminde annelerine güvenli bağlanamayan çocukların güvenli bağlananlara oranla, yetişkinlikte ani din değişimleri yaşama oranlarının çok daha yüksek olduğu sonucuna ulaşmıştır. Aynı şekilde Granqvist (1998) de benzer bir araştırmada, annelerine güvenli bağlanamayan çocukların güvenli bağlananlara nazaran yetişkinlik dindarlığında daha fazla artış olduğunu gözlemlemiştir. Bizim çalışmamızda ise telafi hipotezi, mistik tecrübe üzerinden değerlendirilmiştir. Mistik tecrübelerle kişiler, Tanrı ile aralarındaki yakınlığı koruyarak çocukluk dönemi karşılanmamış ihtiyaçlarını telafi edebilme arayışına girebilmektedirler. Ancak bu sonuçların yorumlanmasında; Tanrı ile olan ilişkinin bir anlamda ebeveynle olan ilişkinin yansması olduğu gerçeğini de göz önünde bulundurarak; bireylerin Tanrı'ya bağlanma biçimlerinin belirlenmesinde ebeveynlerinin dindar, az dindar veya dinsiz olma durumlarının da etkili olabileceği hesaba katılmalıdır.

Sonuç olarak; mistik tecrübe düzeylerinin Tanrı'ya bağlanma biçimlerine göre farklılaştığını ortaya koymak bu araştırmanın temel amacıydı. Ancak her araştırmada olduğu

gibi bu araştırma da belirli sınırlılıkları içermektedir. İlk olarak; çalışmanın örneklem aşaması sadece İstanbul ilindeki İlahiyat ve İslami İlimler Fakültelerinden ulaşılabilen üç tanesi seçilerek yürütülmüştür. Bu ilişkiellik üzerine bundan sonraki yürütülecek çalışmaların hem farklı iller hem de farklı üniversite ve fakültelerdeki öğrencileri kapsamı sonuçların genellenebilirliğini artıracaktır. Çalışmanın katılımcı sayısı hem yeterli düzeye ulaşamamış hem de kadın erkek birey sayısının dağılımı eşit olarak oluşturulamamıştır. Bu duruma; İlahiyat ve İslami İlimler Fakültesi öğrencilerinin çoğunluğunun kadınlardan oluşması etkili olmaktadır. Bu sebeplerle ileride yapılacak çalışmalarda ilgili katılımcı sayısının cinsiyet eşitliği göz önüne alınarak çoğaltılması önerilmektedir. Ayrıca araştırmada ölçümler normal örneklemden alınmıştır. Bu durum elde edilen bulguların mistik tecrübe yaşayan kişilere genellenmesinde güçlükler oluşturabileceğinden, ileride konu üzerine çalışma yapmayı düşünen araştırmacılara mistik tecrübeyi doğrudan yaşayan bireyler üzerinde çalışma desenleri tasarlama da tavsiye edilmektedir.

Araştırmadaki sosyodemografik değişkenler; araştırmanın ikinci sınırlılığdır. Sosyodemografik değişkenlerden mezun olunan lise türü değişkeninde ise İmam Hatip Lisesi dışındaki liseler tek başlık (diğer) altında toplanmıştır. Araştırmanın farklı lise türlerine göre tasnif edilmiş öğrenciler üzerinde değerlendirilmesinin, mezun olunan lise türünün olası etkisini detaylıca göstermesi bakımından önemli olacağı düşünülmektedir.

REFERANSLAR

1. Ainsworth, M., Blehar, M., Waters, E. & Wall, S. (1978). *Patterns of Attachment: A Psychological Study of the Strange Situation*. New York: Lawrence Erlbaum.
2. Albayrak, A. (2009). Din Görevlilerinin Mistik Tecrübe Düzeyleri. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 9 (1), 153-185.
3. Altıntaş, S. (2005). *Mistik Tecrübe ile Kaygı Düzeyi Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.

4. Ayten, A., Düzgüner, S. (2017). *Tasavvuf Psikolojisine Giriş: Nefs Arınması ve Güzel Ahlak*. İstanbul: Sufi Kitap.
5. Beck, R. (2006). God As a Secure Base: Attachment to God and Theological Exploration. *Journal of Psychology and Theology*, 34 (2), 125-132.
6. Beck, R., McDonald, A. (2004). Attachment to God: The Attachment to God Inventory, Tests of Working Model Correspondence, and an Exploration of Faith Group Differences. *Journal of Psychology and Theology*, 32 (2), 92-103.
7. Bowlby, J. (1980). *Attachment and Loss Vol. 3: Loss, Sadness and Depression*.
8. Bowlby, J. (1988). *A Secure Base: Parent-Child Attachment and Healthy Human Development*. New York: Basic Books.
9. Burger, J. (2006). *Kişilik*. İnan D. Sarıoğlu (Çev.). İstanbul: Kaknüs Yayınları.
10. Coe, G. A. (1917). *The Psychology of Religion*. Chicago: Chicago University Press.
11. Çınar, M. (2015). *Yetişkin ve Yaşlılarda Tanrı'ya Bağlama Tarzı ve Ölüm Kaygısı İlişkisi Üzerine Bir Araştırma* (Yüksek Lisans Tezi). Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.
12. Doğan, B. (2018). *Ergenlerde Tanrı'ya Bağlanma Tarzları ve Riskli Davranışlar Üzerine Bir Araştırma* (Yüksek Lisans Tezi). Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
13. Ertürk, R. (2004). *Sufi Tecrübenin Epistemolojisi*. İstanbul: Fecr Yayınları.
14. Fredrickson, B., Smith, E. E., Bem, J., Loftus, G. R., Nolen-Hoeksema, S. (2014). *Psikolojiye Giriş*. Öznur Öncül, Deniz Ferhatoğlu (Çev.). Ankara: Arkadaş Yayınları.
15. Granqvist, P. (1998). Religiousness and Perceived Childhood Attachment: On the Question of Compensation or Correspondence. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 37, 350-313.
16. Granqvist, P. (2002). Attachment and Religiosity in Adolescence: Cross-sectional and Longitudinal Evaluations. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 28 (2), 260-270.
17. Granqvist, P., Hagekull, B. (1999). Religiousness and Perceived Childhood Attachment: Profiling Socialized Correspondence and Emotional Compensation. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 38 (2), 254-273.
18. Happold, F. C. (1977). *Mysticism, A Study and an Anthology*. London.
19. Hayta, A. (2019). *Bağlanma Kuramı ile Allah Tasavvuru*. İstanbul: İz Yayıncılık.
20. Hill, M. K. (2008). *Individual Attachment Styles and the Correspondence/Compensation Hypothesis in Relation to Depression and Depressive Experiences* (Doctoral Thesis). North Texas University, Texas.
21. Hood, R. W. (1975). The Construction and Preliminary Validation of a Measure of Reported Mystical Experience. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 14 (1), 29-41.
22. Inge, W. (1907). *Mysticism in Religion*. London: Hutchinson's University Library.
23. James, W. (2002). *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. New York: Routledge.
24. Kirkpatrick, L. (1992). An Attachment-Theory Approach Psychology of Religion. *The International Journal for The Psychology of Religion*, 2, 3-28.
25. Kirkpatrick, L. (1997). A Longitudinal Study of Changes in Religious Belief and Behavior as a Function of Individual Differences in Adult Attachment Style. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 36 (2), 207-217.
26. Kirkpatrick, L., Shaver, P. (1990). Attachment Theory and Religion: Childhood Attachments, Religious Beliefs, and Conversion. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 29.
27. Kirkpatrick, L., Shaver, P. (1992). An Attachment-Theoretical Approach to Romantic Love and Religious Belief. *Pers Soc Psychol Bull*, 18, 266-275.
28. Kutluer, İ., "Mistisizm", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/mistisizm> (01.07.2019).
29. Leuba, J. H. (1925). *The Psychology of Religious Mysticism*. London: Harcourt, Brace & Company.
30. Spilka, B., Brown, G. A. & Cassidy, S. A. (1992). The Structure of Religious Mystical Experience in Relation to Pre- and Postexperience Lifestyles. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 2.

31. Subaşı, H. (2012). *Üniversite Öğrencilerinin Tanrı ile İlişkilerinin Bağlanma Kuramı Açısından Değerlendirilmesi* (Yüksek Lisans Tezi). Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
32. Temel, Z. F., Aksoy, B. A. (2001). *Ergen ve Gelişimi*, Ankara: Nobel Yayıncılık.
33. Tüzer, A. (2006). *Dini Tecrübe ve Mistisizm: Felsefi Bir Yaklaşım*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
34. Ulu, M. (2018). Mistik Tecrübe ve Kişilik İlişkisi Üzerine: Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Örnekleme. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 22 (1), 33-61.
35. Ünal, M. S. (2000). *Mistik Tecrübe Ölçeğinin Güvenilirlik ve Geçerlik Çalışması* (Yüksek Lisans Tezi). Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.
36. Weber, D. (2003). A Comparison of Individual Psychology and Attachment Theory. *The Journal of Individual Psychology*, 59 (3), 246-262.
37. Yüzgeç, S. (2014). *Benlik Saygısı ile Mistik Tecrübe Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma* (Yüksek Lisans Tezi). Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivindeki Vakfiyelere Göre Evkaf Vekaleti Kuruluşundan Sonra Kurulan Vakıfların Türkiye Coğrafyasındaki Dağılımları

Yakup Öz Saraç
Dr., Fakülte sekreteri, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Havacılık ve Uzay Bilimleri Fakültesi,
Ankara
Tel: 0 506 282 18 48
yakupybu@gmail.com

Geliş Tarihi: 17-07-2019 Kabul Tarihi: 22-08-2019

Vakıf ekonomik ve sosyal bir kurumdur. Türkler Anadolu'ya geldiklerinden itibaren bu coğrafyada vakıf kurmuşlardır. Anadolu coğrafyasındaki ilk vakfiye belgesi 1041 yılına ait olup bu coğrafyada kurulan ilk vakıf neredeyse bin yıllıktır. Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivinde (VGMA) Anadolu'da hüküm sürmüş Büyük Selçuklu, Anadolu Selçuklu ve Osmanlı Devletleri vakıflarının kuruluş belgeleri olan vakfiyeler bulunmaktadır.

Coğrafya içinde yaşanan yeri ifade eder. Günümüzde ise milli sınırlar Türkiye coğrafyasıdır. Bu coğrafyadaki vakıfların tarihî seyrini incelemek ve bugünkü il düzenine göre dağılımlarını tespit etmek arşivlerin işlevine katkıda bulunacağı gibi ekonomik ve sosyal bir kurum olan vakıflara zaman ve mekân anlamında işlevsellik kazandıracaktır.

Bu çalışmada VGMA'da düzenlenmiş bir defter serisi olan Anadolu'da kurulmuş vakıfların tasnif edildiği Anadolu Vakfiye Defterleri (578-619) defter serisinden yararlanılmıştır. Bu defterlerde 11.697 adet vakfiye kaydı bulunmaktadır. Bu vakfiyelerin tümünü incelemek hayli zor bir çalışma gerektirdiğinden, vakıfların kurumsal olarak değişiminin yaşandığı yıl olan 1826 Şer'îye ve Evkâf Nezâreti'nin kuruluşu sonrası kayıtlar incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Vakıf Kurumu, Anadolu Vakıfları, Vakfiye, Türkiye Coğrafyası.

In The Archive of The General Directorate of Foundations Breakdown by Evkaf in The Deed of The Foundation Established Institutions In Turkey After The Proxy of Geography

Yakup Öz Saraç
PhD., Faculty Secretary, Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Aeronautics and
Astronautics, Ankara, Turkey
Tel: 0 506 282 18 48
yakupybu@gmail.com

Arrival date: 17-07-2019 Acceptance date: 22-08-2019

The waqfs is an economic and social institution. Turks have established foundations in this geography since they came to Anatolia. The first foundation certificate in Anatolia geography belongs to 1041 and the first foundation established in this geography is almost a thousand years. The General Directorate of Foundations Archive (VGMA) contains foundations that are the foundation documents of the Great Seljuk, Anatolian Seljuk and Ottoman States foundations that ruled in Anatolia.

Geography refers to place of living. Today, the national borders is Turkey geography. Examining the historical course of the foundations in this geography and determining their distribution according to the provincial order will contribute to the function of the archives as well as to the foundations which are economic and social institutions in terms of time and space.

In this study, the Anatolian Foundation Books (578-619) notebook series, which is a class of notebooks organized in VGMA, are classified. There are 11,697 foundation records in these books. Since examining all of these foundations was quite difficult, the records were examined after the establishment of the 1826 Sharia and Evkâf Nezâreti, the year of the institutional change of foundations.

Keywords: Foundation Agency, Anadolu Foundation, the Foundation, Turkey Geography.

Giriş

Vakıf, bir malı veya mülkü, satılmamak kaydı ile özel şartlar dâhilinde bir hayra tahsis etmektir. Bu şartları kadı huzurunda yazılı hale getirerek vakfiye veya vakıf-name denen bir belge ile yasal hale getirir. Diğer bir ifadeyle vakıf, bir kimsenin Allah'ın rızasını kazanmak için taşınır veya taşınmaz mallarını, ileri sürdüğü şartlar dâhilinde insanlara sağlık, sosyal yardım, eğitim, öğretimden yararlananlar ve çalışanlar için, bu hizmetlerin görülmesi amacıyla vakfetmesidir. Vakıf hukukî bir sözleşme olup, bir kimsenin Allah'a yakın olma amacıyla menkul veya gayr-i menkul mallarını hiçbir kimsenin etkisinde kalmadan kendi iradesi ile şahsî mülkiyetinden çıkarıp toplum yararına yine kendisi tarafından tayin olunan

şart ve hizmetlerin ifası için ebedi olarak tahsis etmesidir.¹

Vakıf müessesesi, zaman içerisinde bütün İslam memleketlerinde çok büyük önem kazanmış ve sosyal, iktisadî hayat üzerinde derin etkiler bırakmış dinî ve hukukî bir müessesedir.²

Bu tanımlardan anlaşıldığı üzere her biri ayrı bir kuruluş şartına bağlı ve ayrı tüzel kişiliği olan vakıflar, zaman içerisinde yönetimlerine el koyularak veya birleştirme yoluna gidilerek kurumsallaşma yoluna girmiştir.

Kurumsallaşma ile beraber kurumun arşivi oluşmuş ve buna göre tasnifler yapılabilmıştır.

¹ Ali Hikmet Berki, "Hukukî ve İçtimaî Bakımdan Vakıf", Vakıflar Dergisi, Sayı: V, Ankara 1962, 9.

² Fuat Köprülü, "Vakıf Müessesesinin Hukukî Mahiyeti ve Tarihi Tekâmülü", Vakıflar Dergisi, Sayı: II, 1942,1.

Bugünkü Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'nde (VGMA) Anadolu Defterleri serisinde bulunan 11.697 adet vakfiyeden, çalışma dönemimiz olan 1826 Evkâf-ı Hümayûn Nezâreti sonrasında 7.405 adet vakfiye bulunmaktadır. Bu defter serisinde 19. yüzyıl öncesinde 3.945 adet, 1800-1826 yılları arasında ise 337 adet vakfiye kaydı mevcuttur. Buna göre bu defterlerdeki 4.292 adet vakfiye kaydı ve Cumhuriyet döneminde kurulan vakıflar da bizim çalışma alanımız dışındadır. Çalışma yapacağımız bu vakfiyeler bu arşiv ve defter serisinde %63'lük bir bölümü teşkil etmektedir.

Vakıf Kurumunun Tarihi

Evkâf-ı Hümayûn Nezâreti (1826) öncesi dönemde vakıfların idaresi, atanmış idarecilerce yürütülmüştür. Genel itibarıyla bu görev vakıf kuran padişah ve diğer hayır sahibi saray erkânı tarafından görevlendirilen; sadrazam, şeyhülislâm, dârüssaâde ağası ve İstanbul kadısı gibi yüksek devlet memurlarına verilirdi. Kuruluş aşamasında Orhan Gazi (1326-1359) Bursa'da yaptırdığı cami ve zaviyenin idaresini veziri olan Sinan Paşa'ya 1358 yılında vermiştir. Bu nedenle Osmanlı'da ilk evkâf nazırı olarak Sinan Paşa kabul edilebilir. Yine Yıldırım Bayezid (1389-1402) ve Çelebi I. Mehmet (1413-1421) vakıflarının nezaretini kadınlara havale etmişlerdir. Kadılar hem buldukları bölgelerdeki vakıfları teftiş etmeye ve hem de vakfiyeleri tasdik etmeye yetkili olmuşlardır. II. Mehmet de İstanbul'da yaptırdığı hayır eserleri için kurduğu vakıflarının idaresini 868/1464'de Veziriazam Mahmud Paşa'ya ve sonrasında 872/1467-8'de Veziriazam İshak Paşa'ya bırakmıştır.³

Osmanlı Devleti'nde vakıfların merkezi yönetime geçişi aşaması olarak 16. yüzyıl gösterilebilir. Bu dönemde; padişahların,

padişahların eşlerinin, annelerinin, paşalarının vakıfları ile dârüssaâde ağaları ve mensuplarının vakıfları birleştirilerek Haremeyn Evkâf Nezâreti adıyla bir nezaret kurulmuştur.⁴

Sadrazama bağlı vakıfların yönetimi ise vezir müfettişi adındaki bir görevli tarafından yürütülürdü. Vakıflarla ilgili anlaşmazlıklara ise, şehir ve kazalarda kadı ve nâibleri bakardı. Öte yandan İstanbul'da üç, Edirne ve Bursa'da birer tane olmak üzere yalnızca vakıflarla ilgili davalara bakan müfettiş kadılar da vardı.⁵

Osmanlı klasik dönemi⁶ dediğimiz dönemde servet; padişah, paşa, bey ve ağa gibi unvanlar almış belirli bir kesimde olduğundan⁷ daha çok ekonomik büyüklük açısından klasik dönemde (19. yüzyıla kadar) büyük vakıflardan bahsedebiliriz.

Osmanlı Devleti'nde vakıf müessesesi; kurumsallaşma anlamında Evkâf-ı Hümayûn Nezâreti kuruluncaya kadar tek elden yönetim ve denetim hususunda bir bütünlük gösterememiştir. II. Mahmut (1808-1839) döneminde 1826 yılında nezâretin kurulmasıyla beraber vakıflarda merkezileşme ve kurumsallaşma sürecinin başladığı söylenebilir. 1839'da Evkâf Nâzırının Meclîs-i Hâss-ı Vükela'ya dahil olmasıyla birlikte kurumsallaşmış ve Şer'îye ve Evkâf Nezâreti tasarrufu altında vakıfların yönetim ve denetimi Osmanlı Devleti'nin sonuna kadar devam etmiştir.⁸

Evkâf Nezâreti'nin kurulması ile ilgili iç ve dış etkilere dayalı çok yönlü sebepler bulunmaktadır. Bunları, çok dağınık vaziyette olan vakıf yönetiminin merkezde toplanması ve böylece devlet yönetiminin merkezi bir anlayışla yeniden düzenlenmesinin yanı sıra

³ Ziya Kazıcı, *Osmanlı Vakıf Medeniyeti*, (İstanbul: Bilge Yayınları, 2003), 109. Seyit Ali Kahraman, *Şer'îye ve Evkâf Nezâreti*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2006, 2.

⁴ Ali Himmet Berki, *Vakıflar*, (İstanbul: Cihan Kütüphanesi, 1946), 40. Kahraman, age, 2.

⁵ Ali Akyıldız *Tanzimât Dönemi Osmanlı Merkez Teşkilatında Reform (1836-1856)*, (İstanbul: Eren Yay. 1993), 97.

⁶ Osmanlı klasik ekonomik sistemi dediğimiz zaman; kapitalist olmayan bir toplumsal yapı karşımıza çıkar. Bu yapı kendini 19. yüzyılın ortalarına kadar korumuştur. Bkz. Mehmet Genç, *Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi*, (İstanbul: Ötügen Yayınevi, 2002), 45-48.

⁷ Başta padişah ve hanedan mensupları olmak üzere devlet yöneticileri, asker, ulemâ ve halktan zengin olan pek çok şahıs vakıf vücuda getirmiştir. Bunun sonucunda medreseler ve kütüphaneler gibi ilim müesseseleri; hastane, han, hamam ve kervansaray gibi sağlık ve sosyal yardım müesseseleri; sebil, köprü, yol gibi bayındırlık eserleri vücuda gelmiştir.

⁸ Nazif Öztürk Nazif Öztürk, *Türk Yenileşme Tarihi Çerçevesinde Vakıf Müessesesi*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 68-86.; Ali Akyıldız, "*Osmanlı Merkez Bürokrasisi (1836-1856)*", (İstanbul, Timaş Yayınları, 2018), 171-196.

vakıf kaynaklarından, devletin farklı alanlarda istifadesine imkân hazırlamak şeklinde özetlemek mümkündür. Bir diğer amaç olarak, dinî çevrelerin (ulemanın) ekonomik gücünü zayıflatmak düşüncesi ön plana çıkmaktadır. Ulemanın ve şeyhülislâmlık makamının ekonomik gücünü aldığı önemli bir kuruluş olan vakıflara müdahale, bu makamların ekonomik bağımsızlığını kaybetmesine ve bürokratik gücünün zayıflamasına yol açtığı söylenebilir.⁹

Kurumun idari yapısına ve tarihine kısaca bakmak gerekirse; Osmanlı Devleti'nde vakıfların klasik dönemdeki idari yapısının Tanzimat Dönemine kadar genel hatlarıyla sürdüğü söylenebilir. 19. yüzyıl başlarından itibaren Sultanların kurdukları vakıfların denetimi için ihdas edilen “nezâret” makamı çerçevesinde merkezî bir kamu teşkilatı oluşmaya başlamıştır. I. Abdülhamid (1774–1789) ve II. Mahmut'un (1808–1839) kurdukları vakıflar için özel bir yönetim kurulması ve bu kuruma 1826 yılında “Evkâf-ı Hümayun Nezareti” adı verilmesi de başlıca etkenlerden biri olmuştur. Evkâf Nezareti 1826 yılında Darphane-i Âmire Nezaretine bağlı vakıfların idaresi için kurulmuştur. Nâzırlığa ise eski Darphane nâzırı ve mütevellî kaymakamı Hacı Yusuf Efendi getirilmiştir.¹⁰ Bu nezaret, kuruluşunda Kesedarlık, Zimmet Halifeliği ve Sergi Halifeliği unvanıyla üç daireye ayrılmıştı. 1831 de Defterdâr-ı Şikk-ı Evvel, Reisülküttâb ve İstanbul, Galata, Eyüp, Üsküdar kadıları ve Haremeyn müfettişiyle Saray Ağası nezaretlerinde bulunan 632 vakıf 1831 yılında Evkâf Nezareti'ne katılmıştır. 1832 yılında Sadr-ı Âli Nezaretlerindeki vakıfların yönetimi katılınca nezaretin işleri bir hayli genişlemişti. Bunun üzerine vakıf işlerinin daha rahat yürütülebilmesi için 1832 de üç memuriyet daha kuruldu. 1831 yılında sâdır olan irâde-i seniyye ile bu ana kadar darüssaâde ağalarının yönetiminde bulunan Haremeyn Nezâreti'ne

bağlı olan Haremeyn Müfettişliği lağvedilerek, Evkâf-ı Hümayûn Müfettişliği kuruldu. Bütün vakıfların denetimini ve yeni düzenlemelerle idarelerine el koyduğu mazbut vakıfların yönetimini de doğrudan kendi üzerine alarak, vakıflar konusunda yetkili tek organ haline gelmiştir. Zamanla bu nezarete diğer vakıflar da bağlanmıştır. 1838'de Evkâf nazırının “Meclis-i Vükelâ'ya (Bakanlar Kurulu) alınması ile, “Evkâf Nezareti'nin bir kamu teşkilatı olma süreci tamamlanmıştır.¹¹

Cumhuriyet döneminde ise vakıf kurumu temel anlamda değiştirilmiş ve 1921-1924 yılında vakıfların bağlı olduğu Şer'iye ve Evkâf Vekâleti kaldırılarak yerine Başvekalet'e bağlı Vakıflar Umum Müdürlüğü kurulmuştur.¹²

1926 yılında uygulamaya konulan Medeni Kanun'la “vakıf” kavramı hukukumuzdan çıkartılmış, yerine 1967 yılına kadar “tesis” kavramı kullanılmıştır.¹³ Bu nedenle Osmanlı dönemi vakıfları ile Cumhuriyet dönemi vakıfları kuruluş şekli ve gördükleri hizmetler bakımından birbirlerinden çok farklıdır. Ayrıca günümüzde ‘yeni vakıflar’ olarak adlandırılan (903 sayılı kanuna göre kurulan) vakıflar vardır.¹⁴

Vakıflar Arşivi ve Vakfiyeler

Arşivler belgeleri muhafaza eden ve milletin hafızası olan kurumlardır. Bu arşivler genel olduğu gibi özel bir alanda da tutulan özel arşivler de olabilir.

Osmanlı vakıfları hakkında bilgi edinebileceğimiz zengin bir arşive sahip olan Vakıflar Genel Müdürlüğü, aynı zamanda vakıflara ait özel belgelerin tutulduğu bir arşive sahiptir.

Ayrıca arşivler ellerindeki belgeleri

⁹ Öztürk, age, 88.

¹⁰ Öztürk, age, 72.; Seyit Ali Kahraman, *Şer-iyye ve Evkâf Nezâreti*, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, İstanbul 2006), 5.

¹¹ Kemal Hüseyin Hüsamettin, *Evkâf-ı Hümayûn Nezâreti, Tarihçe-i Teşkilatı ve Nüzzârın Terâcimi'l Ahvâli*, (İstanbul: Yayınevi, H. 1335/ M. 1916), 28-29.

¹² 3 Mart 1924'te Şer'iye ve Evkâf Vekaleti kaldırılarak yerine Vakıflar Umum (Genel) Müdürlüğü (VGM) ve Diyanet İşleri Başkanlığı kurulmuştur. Bkz. Nazif Öztürk, “Evkâf-ı Hümayun Nezâreti”, *DİA*, C. 11, İstanbul, 1995, 521-524.; Ali Akyıldız, “Şer'iyye ve Evkâf Vekâleti”, *DİA*, C. 39, İstanbul, 2010, 7-8.

¹³ 1926'da Türk Medeni Kanunu'nun kabulünden 1967'de 903 numaralı Vakıflar Kanunu'nun kabulüne kadarki 41 yıllık dönemde 202 adet tesis kurulmuştur. Bkz. Şennur Şenel ve Zehra Tuyan, “1926-1967 Yılları Arasında Türkiye Cumhuriyeti'nde Kurulan Tesisler (Vakıflar)” *Akademik Bakış 5/III*, (Kış 2009): 127.

¹⁴ Osmanlı'da vakıf tanımı ile günümüzdeki yeni vakıfların tanımı arasında anakronik bir anlayış vardır. Günümüzdeki vakıf kavramı Osmanlı'da ihtiva ettiği hizmetler ve anlayış açısından birçok farklar vardır. Bu nedenle kavramsal olarak Osmanlı döneminde kurulan vakıf anlayışına göre değerlendirmemiz doğru olacaktır.

araştırmacıların ve toplumun kullanıma sunulacak hale getirirler. Araştırmacılar ise bu arşiv materyallerini inceleyerek, bilgi ile belge arasında köprü konumunda bulunurlar.

Vakıflar Genel Müdürlüğü (VGM) himayesinde bulunan vakıf arşivi; VGM'nin logosunda yazdığı üzere, 1041 Türklerin Anadolu'ya ayak bastıkları günden bu yana tutulan ülkemizdeki belki de en eski sosyal bilim arşividir. Büyük Selçuklu, Anadolu Selçuklu ve Osmanlı Devleti'nden günümüze intikal etmiş vakıfların kuruluş belgeleri olan vakfiyeler, 1826 Şer'iyeye ve Evkâf Nezâreti'nin kurulmasıyla bu kurum tarafından düzenli kayıtlar oluşturularak bu kurumda arşivlenmiş, tasnif edilmiştir. Bugün bu vakfiyelerin birçoğu Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'nde (VGMA) yer almaktadır. Cumhuriyet'le beraber bu vakıflar 1924 yılında Vakıflar Genel Müdürlüğü'ne devredilmiş ve bu kurum tarafından yönetilmektedir.

Bu arşiv çok önemli bir veri hazinesidir. Kurum bu arşivde bulunan vakfiyeler için 2000'li yıllarda bilgisayar teknolojisinin gelişmesiyle beraber dijitalleştirme çalışmaları başlatmıştır.

Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivinde tescil

edilmiş 42.150 Mazbut, 462 Mülhak, olmak üzere Osmanlı'dan günümüze gelen 42.612 vakıf bulunmaktadır.¹⁵ Bu vakıfların %92'sini 38.612 adedi bugünkü Türkiye sınırları dâhinde geri kalan, %8'i ise millî sınırlarımız haricinde bulunmaktadır. Kalan 8000 kadar vakfın yarısı Balkan coğrafyasındaki ülkelerde, diğer yarısı ise Osmanlı coğrafyasında yer almış 26 ülkede kurulmuştur.¹⁶

Yönetilen her vakfın vakfiyesi bulunmamakla beraber vakfiyesi bulunan vakıflar kuruldukları yer ve amaç doğrultusunda tasnif edilmiştir.

VGMA'da tasnif edilmiş değişik numara, tarih ve muhtevaya ait 2376 kütük defteri vardır. Orijinal veya suret bu defterlerde yaklaşık 237.500 belgenin olduğu tahmin edilmektedir. Bu belgelerin 27.019'u vakıfların hukukî temeli olan vakfiye ve zeyl vakfiyelerdir. Bu vakfiyeler için 623 adet defter bulunmaktadır.¹⁷ Kategorize edilmiş defterleri 6 seri halinde ayrabiliriz.¹⁸

Vakıf kuran kişinin vakfettiği menkul ve gayr-i menkul değerlerin vasıflarını ve vakfedilme şartlarını ihtiva eden, kadı tarafından şahitler huzurunda tasdik edilerek şer'iyeye siciline kaydedilen resmî belgeye "vakfiye" denilmektedir.¹⁹

¹⁵ Son yıllarda Vakıflar Genel Müdürlüğü'nün yürüttüğü VAYS projesiyle Türkiye'deki arşiv ve kütüphanelerdeki belge, defter ve yazma eserler taranarak vakıf tescil muamelatına ve araştırma hizmetlerine sunulmuştur. Yakın zamanlara kadar literatürümüzde mevcut vakfiye sayısı 27 bin olarak telaffuz edilirken, söz konusu proje neticesinde ortaya çıkan yeni belgelerle bu sayı 45 bine yaklaşmıştır. Tasnifler arttıkça bu sayının da artacağını tahmin edilmektedir. Siddık Çalık, "Amasya Kazası'nda Seydi Çelebi ve Mehmed Çelebi'ye Ait H. 790/ M. 1388 Tarihli Türkçe Vakfiye" Vakıflar Dergisi, S.48, 2017, s.10.

¹⁶ Kani Özyer, "Uluslararası Türk Arşivleri Sempozyumu" 17-19 Kasım 2005, İstanbul, s.36. Açık: Bu 42.612 vakfın varlığına delil teşkil eden belgelerin %50'sini oluşturan 21.000 adedi atamaları gösteren Şahsiyet Kaydı, %40'ını teşkil eden 17.000 adedi vakfiyeye %10'u da diğer belge türleridir.

¹⁷ Mustafa Alkan, "Türk Tarihi Araştırmaları Açısından Vakıf Kayıtlar Arşivi" Vakıflar Dergisi, Sayı 30, (2007): 5.

¹⁸Bu defter serisi; İstanbul, Müceddet Anadolu, Küçük Evkâf, Haremeyn Mukâta'a, Haremeyn, Rumeli ve Müstakil Vakfiye Defterleri şeklinde tasnif etmiştir. Bkz: Mevlüt Çam, "Vakıf Medeniyeti ve Vakıf Kayıtlar Arşivi" Osmanlı Coğrafyası Kültürel Arşiv Mirasının Yönetimi ve

Tapu Arşivlerinin Rolü Uluslararası Kongresi Bildiriler Kitabı. Ankara, Korza Yayıncılık. s. 447-464.

¹⁹ Vakfiye veya vakıfname: vâkıfın, vakfın teşekkülü ve işleyişi hususunda tanzim ettiği hüküm ve kaideleri ihtiva eden hukukî bir vesikadır. Hukukçular vakıf kuracak kişi ve vakfedilen şeyler hakkında birtakım şartlar aramışlardır. Bunlara göre hür, akli başında olan, herhangi bir borç yüzünden malını kullanmakta kısıtlı olmayan herkes vakıf kurma hakkına sahiptir. Vakfedilen şeylerin de gelirin devamlı olması, vakfedenin tam mülkiyeti altında olması ve rahatça kullanılabilmesi gerekmektedir. Vakfiyeler, kâğıt ve parşömen tomarlara veya hacmi bir ile dört yüz sayfa arasında değişen defterlere yazılmıştır. Bir vakfiyeyi umumi olarak yedi kısma ayırmak mümkündür. Bir veya daha çok Kadı'nın (kadı, hâkim, asker), hatta bazen sultanın tasdik yazıları; imzaları ve mühürleri bulunur. Vakfın, Allah'a hamd ve Peygambere dua duygularını ifade ettikten sonra, dünyanın tasvirinin yapıldığı, kendi hayat anlayışının açıklandığı ve vakfın gerekçelerinin belirtildiği bir giriş bölümü vardır. Vakıf hakkında bilgiler: adı, babasının adı, mesleği, şahsî nitelikleri. Vakıf tarafından inşa ve insanlık yararına tahsis edilmiş binaların ve bunların işletilmesi gayesiyle yine vakıf tarafından vakfedilmiş olan menkul ve gayr-i menkul gelir kaynaklarının tasviri yapılır. (Bu kısımda, söz konusu malların formları da bulunmaktadır.) Vakfedilmiş gelir kaynaklarının işletilmesi, personele ödenecek ücretler ve

Bu arşivde bulunan ve bugünkü Türkiye topraklarını kapsayan Anadolu Defterleri Serisini ele alacağız.²⁰ Bu defter serisinde (578-619) 11.697 adet vakfiye kaydı vardır. Bunun 19 ve 20. yüzyılı kapsamı ise 7.742 adettir. VGMA kayıtlarına göre 1826-1923 yılları arasındaki Türkiye coğrafyasında 7405 adet vakıf bulunmaktadır. Bu vakfiyeler dijitalleştirme yapılırken Türkiye’deki 81 il esas alınacak şekilde Vakıf Arşiv Yönetim Sistemi’ne (VAYS) veri girişi yapılmıştır.²¹ Dolayısıyla güncel olarak idari yapıda analiz yapılabilecektir.

Bugünkü iller bağlamında, vakfiye verilerinden 73 ilde vakıf kurulduğu VAYS’tan çalışılarak tespit edilmiştir. Bu iller ve kurulan vakıf sayıları aşağıdaki tablodaki gibidir.

Anadolu Defterlerinde 1826- 1923 Yılları Arasında Kurulan Vakıfların İllere Göre Dağılımı

Sıra	İl	Kurulan Vakıf Sayısı
1	Adana	81
2	Adıyaman	3
3	Afyonkarahisar	200
4	Aksaray	55

vakıf gelirleriyle gerçekleştirilmesi gereken hizmetler hususunda ve ilgili vakıf tarafından tespit edilen şartlar bulunur. Eskilerin ve büyük İslam hukukçularının görüşleri arasından, söz konusu vakıf kategorisine en elverişli görüşü seçen hâkimin hükmü vardır. Vakfiyede beyan edilmiş olan şartları bozacaklara karşı vâkıfın lanet cümleleri, vakfiyenin tarihi ve şahitler bulunmaktadır. Bkz. Mübahat S. Kütükoğlu, *Osmanlı Belgelerinin Dili (Diplomatik)*, (İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 1994), 359; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslâmiye IV*, (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985), 302; Ahmet Akgündüz, *İslâm Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988), 209.

²⁰ Anadolu Defterleri ağırlıklı olarak Osmanlı’da, Anadolu olarak ifade edilen ve İstanbul’un Anadolu yakasından başlayıp günümüzde Irak, Suriye, Lübnan Mısır, Ürdün,

5	Amasya	72
6	Ankara	158
7	Antalya	110
8	Artvin	54
9	Aydın	306
10	Balıkesir	190
11	Bartın	8
12	Bayburt	3
13	Bilecik	25
14	Bitlis	14
15	Bolu	73
16	Burdur	44
17	Bursa	377
18	Çanakkale	150
19	Çankırı	97

Libya, Azerbaycan, Ermenistan, Gürcistan, Ukrayna, Kırım ve Kıbrıs’tan oluşan coğrafyaya ait kayıtları da kapsamaktadır. Bu defterlerde Rumeli’de kalan vilâyet ve kazalarda kurulan vakfiyelere de rastlanmaktadır. Bunun sebebi, bazı vakıfların hem Anadolu hem Rumeli’de akar ve hayrâtının bulunması ya da vakfın tescil edildiği kadılığın Anadolu vilâyetlerinden birinde bulunmasıdır. Bkz: Rıdvan Enes Akçatepe, “Vakıf Kayıtlar Arşivi Vakfiye Defterleri ve Vakfiye ile İlgili Diğer Seriler” (Uzmanlık Tezi, VGM, 2018) Ayrıca bu tezde ilgili vakfiye serilerinin ayrıntılarına erişilebilir.

²¹ Bartın, Bayburt, Düzce, Karabük, Karaman, Kilis, Kırıkkale, Yalova Cumhuriyet döneminde sonradan il olan ve coğrafyalarında VAYS siteminde vakıf kaydına rastlanılan illerdir.

20	Çorum	192
21	Denizli	174
22	Diyarbakır	35
23	Düzce	43
24	Edirne	24
25	Elazığ	56
26	Erzincan	62
27	Erzurum	79
28	Eskişehir	104
29	Gaziantep	30
30	Giresun	206
31	Gümüşhane	33
32	Hatay	3
33	Isparta	74
34	İstanbul	499
35	İzmir	383
36	Kahramanmaraş	43
37	Karabük	21
38	Karaman	25
39	Kars	3

40	Kastamonu	242
41	Kayseri	106
42	Kırıkkale	13
43	Kırklareli	4
44	Kırşehir	70
45	Kilis	10
46	Kocaeli	141
47	Konya	295
48	Kütahya	209
49	Malatya	50
50	Manisa	326
51	Mardin	13
52	Mersin	50
53	Muğla	106
54	Muş	1
55	Nevşehir	41
56	Niğde	18
57	Ordu	154
58	Osmaniye	2
59	Rize	171

60	Sakarya	164
61	Samsun	189
62	Sinop	52
63	Sivas	133
64	Şanlıurfa	30
65	Tekirdağ	11
66	Tokat	152
67	Trabzon	352
68	Tunceli	7
69	Uşak	55
70	Van	1
71	Yalova	5
72	Yozgat	100
73	Zonguldak	23
Genel Toplam		7405

Bu tabloya göre en çok vakıf kurulma sıralaması yapıldığında; birinci sırada 499 vakıfla İstanbul, sonra sırasıyla 383 vakıf ile İzmir, 377 vakıf ile Bursa, 352 vakıf ile Trabzon ve 326 vakıf ile Manisa illerinin coğrafi sınırlarında yoğun olarak vakıf kurulduğunu görmekteyiz.

Bu illerin coğrafyalarına yakından baktığımızda

ise il merkezi (merkez ilçe) ve bağlı ilçeler açısından durumun; Konya Merkez 155 vakıf kurulmasıyla ilk sırada, Manisa merkez 131 vakıfla ikinci sırada, Rize 119 vakıf ile üçüncü sırada, Kütahya 115 ile dördüncü sırada, İzmir'in ilçesi olan Ödemiş ise 113 vakıf kurulmasıyla beşinci sırada olduğu görülmüştür.

Bu yoğunluk Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgesinde ise çok az vakıf kurulduğu Van ve Muş gibi (1 adet vakıf kurulduğu) tespit edilmiştir.

Bu bölgelerdeki bazı illerde ise Hakkâri, Şırnak, Siirt, Batman, Bingöl, Ağrı, Iğdır, Ardahan'da hiç vakıf kurulmadığı tespit edilmiştir.

Bu yoğunluğu ülkemizdeki 7 coğrafi bölgeye göre bir sıralama yapacak olursak aşağıdaki tablo bize vakıfların kuruluş yerlerine göre dağılımları hususunda detay bilgi vermektedir.

Türkiye'deki Coğrafi Bölgelere Göre Vakıf Sayıları ve Yüzde Oranları²²

Sıra	BÖLGE	Kurulan Vakıf Sayısı	Yüzde
1	Karadeniz Bölgesi	2040	27,55%
2	Ege Bölgesi	1759	23,75%
3	Marmara Bölgesi	1590	21,47%
4	İç Anadolu Bölgesi	1215	16,41%
5	Akdeniz Bölgesi	407	5,50%

²² Coğrafi bölgeler; bugünkü Türkiye'de belirlenmiş coğrafi bölgeler olarak ele alınmıştır.

6	Doğu Anadolu Bölgesi	273	3,69%
7	Güneydoğu Anadolu Bölgesi	121	1,63%

Bölgesel yoğunluğa da yakından baktığımızda Karadeniz bölgesinin ön plana çıktığını görmekteyiz.²³ Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinin ise vakıf kurulma oranı ve yoğunluğu olarak en seyrek bölgeler olduğu görülmektedir.

Sonuç

Bu makalede; VGM arşivindeki vakfiyeler, bugünkü Türkiye coğrafyasındaki kuruluş yerlerine (illere) göre tasnif edilmiş, vakıfların kurumsallaşma dönemi olan 1826 Evkaf Nezâreti döneminden itibaren tablo halinde özetlenerek sunulmuştur.

Arşivlerdeki birinci el belgelerle (vakfiyeler) çalışılmış bu ölçekte bir veri analizi ve tasnifi bugüne kadar yapılmamıştır. Bu bağlamda kaynak kullanımı ekonomi ve sivil toplumun gelişimi gibi birçok veriyi içeren vakfiyelerin nerede ve ne yoğunlukta kurulduğu bilgilerine bu makale ile genel çerçevede ulaşılabilecektir.

Ayrıca bu vakfiye belgeleri ekonomik ve sosyal bir kurum olan vakıfların kısa bir raporu şeklinde sunulmaktadır. Bu bağlamda ekonomik gelişmişliği ve hareketliliği göstermesi bağlamında coğrafi olarak Türkiye coğrafyasının Osmanlı dönemindeki son yüzyılına ışık tutmaktadır.

Bu çalışma ile Osmanlı vakıf-şehir çalışmalarına ve yakın dönem sivil kuruluşu olarak vakıfların katkısının makro düzeyde görebilmemize katkıda bulunabileceğini düşünüyoruz.

Kaynakça

- [1] Akçatepe Rıdvan Enes, “Vakıf Kayıtlar Arşivi Vakfiye Defterleri ve Vakfiye ile İlgili Diğer Seriler” Uzmanlık Tezi, VGM, 2018.
- [2] Akgündüz Ahmet, İslâm Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988.
- [3] Akyıldız Ali, “Osmanlı Merkez Bürokrasisi (1836-1856)”, (İstanbul, Timaş Yayınları, 2018.
- [4] Akyıldız Ali, “Şeriyye ve Evkaf Vekâleti”, DİA, C. 39, İstanbul, 2010.
- [5] Akyıldız Ali, Tanzimat Dönemi Osmanlı Merkez Teşkilatında Reform (1836-1856), İstanbul, Eren Yay. 1993.
- [6] Alkan Mustafa, “Türk Tarihi Araştırmaları Açısından Vakıf Kayıtlar Arşivi” Vakıflar Dergisi, Sayı 30, 2007.
- [7] Berki Ali Himmet, Vakıflar, İstanbul: Cihan Kütüphanesi, 1940.
- [8] Berki Ali Hikmet, “Hukukî ve İçtimâî Bakımdan Vakıf”, Vakıflar Dergisi, S.5, 1962.
- [9] Bilmen Ömer Nasuhi, Hukukî İslâmiye IV, İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985.
- [10] Çalık Sıddık, “Amasya Kazası’nda Seydi Çelebi ve Mehmed Çelebi’ye Ait H. 790/ M. 1388 Tarihli Türkçe Vakfiye” Vakıflar Dergisi, S.48, 2017.
- [11] Çam Mevlüt, “Vakıf Medeniyeti ve Vakıf Kayıtlar Arşivi” Osmanlı Coğrafyası Kültürel Arşiv Mirasının Yönetimi ve Tapu Arşivlerinin Rolü Uluslararası Kongresi Bildiriler Kitabı. Ankara, Korza Yayıncılık.
- [12] Genç Mehmet, Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi, İstanbul: Ötüken Yayınevi, 2002.
- [13] Kemal Hüseyin Hüsamettin, Evkâf-ı Hümâyûn Nezâreti, Tarihçe-i Teşkilatı ve Nüzzârın Terâcimi’l Ahvâli, (İstanbul: Yayınevi, H. 1335/ M. 1916.
- [14] Kahraman Seyit Ali, Evkâf-ı Hümâyûn Nezâreti, Kitabevi, İstanbul 2006.
- [15] Köprülü Fuat, “Vakıf Müessesesinin Hukukî Mahiyeti ve Tarihî Tekâmülü”, Vakıflar Dergisi, Sayı: II, 1942.
- [16] Kütükoğlu Mübahat, Osmanlı Belgelenilin Dili (Diplomatik), İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 1994.
- [17] Öztürk Nazif, “Evkâf-ı Hümâyûn Nezâreti”, DİA, C. 11, İstanbul, 1995.

²³ En çok vakıf kurulan on ile yakından baktığımızda; Trabzon, Giresun, Kastamonu gibi Karadeniz

bölgesindeki illerimizin çok sayıda vakıf kurulması dikkat çekicidir.

[18] Öztürk Nazif, Türk Yenileşme Tarihi Çerçevesinde Vakıf Müessesesi, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995).

[19] Özyer Kani, “Uluslararası Türk Arşivleri Sempozyumu” 17-19 Kasım 2005, İstanbul.

[20] Şenel Şennur ve Tüyan Zehra, “1926-1967 Yılları Arasında Türkiye Cumhuriyeti’nde Kurulan Tesisler (Vakıflar)” Akademik Bakış 5/III, (Kış 2009)

[21] VGMA Anadolu Defterleri 578-619 arası defterlerden seçilen 7405 vakfiye.

Geç Memlûk Dönemi'nde Zanaatkârlar, Sonradan Görmeler ve Sufiler*

(Doris Behrens-Abouseif)

Trc: Zeynep Erçetin Dağınık
Boğaziçi Üniversitesi, Tarih Bölümü, İstanbul
zeynepercetin@gmail.com

Trc: Seriyye Akan
SUNY Binghamton Univ. Tarih Bölümü
sakan1@binghamton.edu

Geliş Tarihi: 08-08-2019 Kabul Tarihi: 29-08-2019

Öz

Bu makale bürokratik sisteme katılmayı ve Memlûk idarî kurumlarında üst makamlara gelmeyi başaran ve sonunda büyük güç ve siyasî otorite elde eden zanaatkârların ve halktan kimselerin kariyerlerini incelemektedir. Bu dönemde sufi şeyhler, ortak kökenli erkekler ve Memlûk hayırseverliğinin faydalanıcıları güçlü ve yetkili figürler olarak ortaya çıktılar, aristokrasi ve halk tarafından eşit ölçüde saygı gördüler. Ayrıca otoriteler tarafından esnek ve yeni bir tutumun ardından yeni ayrıcalıklı gruplar Cuma camilerinin kurucuları olarak görülmektedir. Dönemin tarihçileri tarafından sıklıkla eleştirilen bu sosyal akışkanlık, akademik eğitilmiş nüfusun büyük bir kısmına ulaştıran Memlûk aristokrasisinin dindar himayesinin bir sonucuydu. Memlûk döneminin sonlarına doğru, dinî kurumların yapısı da düzleşmişti: sufi hizmetlerin yer aldığı Cuma camileri eski medrese ve hankâhların yerini aldı. Bu makale dönemin görsel sanatlarının, toplumsal değişimleri sanatsal himayenin yeni yönleriyle birlikte nasıl yansıttığını da tartışmaktadır.

Anahtar kelimeler: Memlûkler, Sanat, Zanaatkâr, Cuma Camii, Sufi şeyhler, Sosyal Hiyerarşi, Dinî kurumlar

On beşinci yüzyıl Memlûk tarihi hem orta çağ hem modern tarihçiler tarafından sıklıkla gerileme ile ilişkilendirilmişken, aynı zamanda önceki Bahrî Memlûkler döneminden daha fazla sınıflararası hareketliliğe izin veren sosyal değişim dönemi idi. Birçok Memlûk tarihçisinin gözünde sonradan görmeler bu gerilemenin sebebiydi. Bu makale, Sultan Çakmak'tan sonra Memlûk Devleti'ndeki en güçlü adam olmak için sosyal basamakları tırmanan bir bakırcının etkileyici kariyerini belgelemektedir.¹ En canlı ve renkli bir biçimde İbn Tağriberdi'nin bu adama yönelik ortaya çıkan antipatisi nedeniyle bu durum o dönemde belgelenmiş ve üstelik tek örnek de değildir. Memlûk sisteminin sağladığı eğitim sayesinde

çok sayıda mütevazı adam güçlendi, idarî kurumlardaki boşlukları doldurabilirdi. Bu makale, kariyerleri el işiyle sınırlı kalmayan geç dönem Memlûk zanaatkârlarına değinmektedir. Bu zanaatkârlar el işiyle sınırlı kalmak yerine biyografi kaynaklarına geçmiş, tanınmış âlimler ve toplumun elit üyeleri olmayı hatta Memlûk devletinde bürokratik ve idarî makamlara gelmeyi başardılar. Bu nedenle, toplumsal türedi/sonradan görme zanaatkâr grubu çağdaş tarihçinin hoşlanmadığı bir olgudur. Zanaatkârların yükselişleriyle beraber mutasavvıflar ve benzer kökenden gelen adamlar, gösterişli özelliklerle inşa edilmiş Cuma camileri dahil olmak üzere dinî kurumların hamileri olarak ortaya çıktılar. 15.

* Bu makale "Craftsmen, upstarts and Sufis in the late Mamluk period" ismiyle *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, Vol. 74, No. 3 (2011), pp. 375-395'den tercüme edilmiştir.

¹ Richard T. Mortel, "The decline of Mamluk civil bureaucracy in the fifteenth century: the career of Ebülhayr en-Nahhas", *Journal of Islamic Studies* 6/2, 1995, 173-88; see also F. J. Apellaniz Ruiz de Galaretta, *Pouvoir et finance en Mediterranee pre-moderne. Le deuxieme etat Mamelouk et le commerce des epices (1382-1517)* (Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, Institution Mila y Fontanals, Departamento de Estudios Medievales, 2009), 123.

yüzyıl boyunca geleneksel gösterişli *medreseler* ve *hankahların* yerini yavaş yavaş farklı toplumsal grupların hamilerinin desteklediği, tasavvufi hizmetlerin yer aldığı Cuma camilerinin sayısında kayda değer bir artış gözlenmektedir. Bu paralel gelişmeler geç Memlûk dönemi tarihçilerinin aklından çıkmayan “sonradan görmelerin” ortaya çıkmasına katkı sağlaması açısından bağlantılı gibi görünmektedir. Bu fenomenin ayrıca dönemin görsel sanatlarının yeni bazı özelliklerine etkisi olduğunu göstermektedir.

İktidar kurumları hamiliklerini gerçekleştirmek ve siyasî niyetini ifade etmek için tamamıyla esnaf ve zanaatkârların işlerine bel bağlamış olmasına rağmen Memlûk literatürünün onlar hakkında çok az bilgi verdiği iyi bilinmektedir. Bu dönemin kayda değer biyografi literatürü dönemin muazzam sanatsal çıktısına uymak için hatta görsel sanatların en prestijlisi ve siyasî güce en yakın olan mimarî alanında bile yeterli sanatçı adı zikretmez. Hiçbir Memlûk tarihçisi Sultan Hasan Camisi'nin inşaatı ile herhangi bir inşaatçının veya zanaatkârın ismini ilişkilendirmemiştir, kaldığı bu cami kendi döneminde bile İslam dünyasının en çarpıcı anıtlarından biri olarak kabul edilmektedir. Kahire'nin anıtlarını tasvir etmesinde, the Makrizi, *Hitat'ta* sadece iki mimardan bahseder: *Mu'allim* İbn Suyûfî, Sultan el-Nasır Muhammed'in ustabaşı ve Kahire Kalesi içinde saray inşa eden Huceyc adlı ve diğer bir Suriyeli mimardan bahseder.² Memlûk tarih yazımındaki tek istisnası 1479'daki yangın sonrasında Şam'daki Emeviyye Cami'nin Kayıtbay tarafından restorasyonunun İbn el-Himsi tarafından yapıldığını nakletmesidir. O anlatıda tamiratta rol alan baş zanaatkârların isimlerinden bahsedilmektedir. Bu olağandışı nakil, Şam nüfusunun tamamını sarsan büyük bir yangının dramatik ve hareketli tasvirinin bir bölümüdür. Vaka, görgü tanığı olan İbn el-Himsi'ye olağandışı anlatısı için ilham vermiş,

bu anlatıda halkın nasıl büyük anıtlarını anında kurtarmak için yardıma koştuğunu canlı şekilde betimlemiştir. Burada, harap olmuş caminin yeniden inşasını yapan zanaatkârların katkısının özel ve eşsiz bir önemi vardır.³ Ancak ilginç bir şekilde, tarihçiler tarafından müzisyenler ve şarkıcılar, inşaatçılardan daha fazla ilgi görmüştür. Memlûk aristokrasisinin hamiliğine sahip olan müzisyen ve şarkıcılar ölüm ilanlarında kendi zamanlarının ünlü kişileri olarak ön plana çıkarılmışlardır.⁴ Aslında bu gelenek Emevi ve Abbasi himayesinin ilk yıllarına kadar ve İsbahani'nin daha sonraki edebiyatta etkisi devam eden *Kitâb el-Afgânî*'ye kadar uzanır. Zanaatkârlar ve el sanatkârlarına olan bu ilgi eksikliği ne sadece Memlûk literatürünün tezahürü ne de sadece İslâmî bir hadisedir. Aksine, elle yapılan işler ile entelektüel aktiviteler arasındaki modern öncesi döneme dayanan bir ayrımın özelliğidir. Fakat, on beşinci yüzyıl biyografileri düzenli olarak hayatlarını zanaatkâr olarak kazanan âlimlere atıf yapar. Yüksek eğitim almadan önce onların birçoğu hayatlarına zanaatkâr olarak başladıysa veya zanaatkâr bir aile içinde doğduysa, okumuş çevrelerle bağlantıları dinî veya bürokratik pozisyonlardaki nihâi istihdamı onlardan bahsettirmiştir.⁵

Çerkez Dönemi

Çerkez döneminin ilk sultanı, el-Zahir Berkuk (h. 784-91/1382-89) iki defa inşaatçı bir aile içerisinden evlendiğinden, daha önceki Bahri Memlûk sultanları yönetiminde duyulmadık bazı şeyler başlatmış olabilir. Bu sultanın tahtta olduğu dönem açıkça propaganda edilmediği halde Türk *mamlüklerini* Çerkez *mamlükleri* ile değiştirmenin yanı sıra birçok özellikleri vardır. Hala araştırılması gereken, Berkuk'un niyeti kendinden önceki Bahri Kalavun hanedanlığından miras kalan siyasî kültürü reform etmeye işaret etmektir. Berkuk, kariyerine taşçı, duvarcı ve marangoz olarak başlayan ustabaşısı olan Hoca Ahmed el-

² al-Makrizi, *Kitab al-mawaiz wa'l-l'tibar bi dhikr al-khitat wa'l-athar*, Bulaq, 1306/1889, II, 384. On Hujayj, see Abdallah Kahil, "The architect of the Sultan Hasan complex in Cairo", *Artibus Asiae* LXVI/2, 2006, 155-74.

³ Doris Behrens-Abouseif, "The fire of 884/1479 at the Umayyad Mosque and an account of its restoration", *Mamluk Studies Review* VIII/1, 2004, 279-96.

⁴ Ali al-Sayyid Mahmud, *al-Jawari fi-mujtama al-qahira 'l-mamlukiyya* (Cairo, 1988), 89 f.; al-Jawhari al-Sayrafii, *Nuzhat al-nufus wa'l-abdan fi tawarikh al-zaman*, 4 vols., ed. Hasan Habashi Cairo, 1970), I, 169; İbn İyas, *Badai al-zuhur fi waqa'i al-duhur*, ed. M. Mustafa (Wiesbaden and Cairo, 1961-75), II, 346.

⁵ See also Nasser Rabbat, "Perception of architecture in Mamluk sources", *Mamluk Studies Review*, VI, 2000, 155-76.

Tulûnî'nin kızı ve kız kardeşi (veya yeğeni) ile evlendi.⁶ Sultanın baş mimarı ve ustabaşı olarak atandığı zaman Ahmed zaten önemli bir mühendis olduğunu varsayabiliriz. Ahmed “*mühendis* ve *kebîr el-sünne* veya *kebîr el-mühendisîn*” olarak tanınmıştır. Bu unvanın “*şâd el-amâ'ir*” veya Kraliyet inşaatlarının âmirine, prens hiyerarşisi içinde en düşük olan ve geleneksel olarak on Memlûk emiri tarafından tutulan mevkiye tekabül ettiği görülmektedir. Ahmed'e bu unvan verilmediği halde, onun Sultanla olan meslekî ve özel bağlantıları Memlûk müessesesinin kapısını onun için açtı. O, “On Emir” olarak atandı ve bir *memlûk* gibi giyinmeye başladı. Ayrıca, onun sıra dışı kariyeri ona kayda değer bir ün getirdi.⁷ Ahmed, Kutsal şehirlerdeki ve hac yolu üzerindeki inşaat mühendisliği projeleri ve Kahire'deki Sultan Berkuk'un mezar kompleksinin inşaatı ile görevlendirilmiştir.⁸ Sadece bu görevler, kroniklerde onun ölümünün ardından biyografi veya biyografi literatürüne bir madde olmasını sağlamamıştır. Bununla birlikte sultanla olan ailevî bağlantısı ve emir olarak statüsü bunu sağlamıştır.

Ahmed el-Tulûnî'nin torunları, âlimler ve bürokratların beyaz-yaka kariyerine dönse de kraliyet inşaatlarının yönetiminde, o dönemde Sultan'ın ustabaşısına eş değer olan hocaların hocası “*mu'allimu'l-mu'allimîn*” unvanını taşımaya, Memlûk döneminin sonuna kadar da ileri bir rol oynamaya devam ettiler. Suriye'de, Sultanın hocası (*mu'allimu's-sultan*) unvanı Şam'da faaliyette bulunan sultanın ustabaşısı tarafından kullanılmıştır. Modern öncesi Mısır ve Suriye'de “*mu'allim*” unvanı her türlü zanaatkârlar tarafından, çoğunlukla da yerli Memlûk olmayan zanaatkârlar tarafından kullanılmıştır. Mısırlı ve Suriyeli zanaatkârlar tarafından yapılan eserlerdeki imzalar sık sık bu

unvanı içerir. Memlûk müessesesinde, askerî kışlalardaki sadece atlı ve askerî eğitim eğitmenlerine *mu'allim* (tam olarak hoca) unvanı kullanılmıştır ve burada farklı bir bağlama aittir. Sultan Kayıtbay erken kariyerinde bir “*mu'allimu'l-rammâhâ*” veya mızraklı süvarilerin öğretmeni idi.⁹

O dönemde sosyal basamakları atlayan tek kişi Ahmed el-Tulûnî değildi. İbn Hacer el-Askalânî 808/1405-06'daki olaylarda isminden babasının alçıtaşı üretimi ile meşgul olduğuna işaret olan Abdülvehhab İbn Cabbâs'tan bahseder. Kendisi ise baharat veya ilaç dükkanına sahipti (*attâr*); komisyoncu olmayı başaramamasına rağmen Fustat ve daha sonra Kahire'nin pazar müfettişi (*muhtesib*) görevini üstlenmeyi başardı. Bu pozisyon geleneksel olarak bir emir veya yüksek rütbeli bürokrat tarafından tutuluyordu. İbn Hacer, onu son derece cahil ve acınası bir görünüme sahip olarak nitelendirir (*fi gâyat el-cehl, altag zari' el-hay'a*).¹⁰ Muhammed İbn Musa İbn İsa el-Damîrî (ö. 808/1405) seçkin bir âlim, mistik ve ünlü yaratıklar ansiklopedisi *Hayatü'l-hayavân* dahil olmak üzere önemli kitapların yazarı olmadan önce kariyerine bir terzi (*hayyât*) olarak başladı.¹¹ Ahmed İbn el-Şahid (ö. 813/1410) vezir ve Ordu Müfettişi (*vezir el-ceyş*) olmadan önce kürk ticaretindeydi.¹²

Önde gelen bir Memlûk emirinin oğlu olan İbn Tağriberdi, önceleri Memlûk aristokrasisi için rezerve ettirilen mevkilerin gitgide artarak bürokratlar ve tüccarlar tarafından devralındığı gerçeğini vurgulamış ve kınamıştır.¹³ Zanaatkârlar ve diğer halktan kimselerin idarî ve siyasî kurumlarda yüksek mevkileri almasına imkân veren, artan sosyal hareketlilik olarak kendisine görüneni keskin bir şekilde eleştirmiş ve dönemin genel düşüşünü bu gelişmeye bağlamıştır.¹⁴ İbn Tağriberdi ayak takımının ve

⁶ Sahavî, *al-Daw al-lami li-ahl al-qarn al-tasi'* 12 vols. (Cairo, 1896) (reprint), I, 243.

⁷ D. Behrens-Abouseif, “*Muhandis, Shad, Mu'allim - note on the building craft in the Mamluk period*”, *Der Islam* LXXII/2, 1995, 293-309; N. Rabbat, “*Architects and artists in Mamluk society: the perspective of the sources*”, *Journal of Architectural Education* 52, 1998, 30-37.

⁸ Saleh Lamei Mustafa, *Madrassa Hanqah und Mausoleum des Barquq in Kairo (Abhandlungen des Deutschen Archaologischen Instituts, Islamische Abteilung Kairo)*, Vol. IV, (Glückstadt, 1982).

⁹ İbn Tağriberdî, *Havadis al-duhûr fi madâ'l-ayyam wa 'l-shuhûr*, ed. W. Popper, II (Berkeley, 1931), III, 456 f.

¹⁰ İbn Hacer Askalanî, *Enba' al-gumr bi-abna al-umr*, 9 vols. (Beirut, 1986), V, 291.

¹¹ İbn Hacer, *Enba'*, V, 347 f.; Sahavî, *Daw*, X, 59-62.

¹² İbn Hacer, *Enba'*, VI, 242.

¹³ İbn Tağriberdi, *al-Nucumu'z-zahira fi muluk Mısır ve'l-Kahira*, 16 vols. (Cairo, 1963- 71), XIV, 42, XVI, 74 f.

¹⁴ İbn Tağriberdi, *Nucum*, XVI, 278.

sonradan görmelerin yükselişini temsil eden kariyer örnekleri ile hoşnutsuzluğunu haklı göstermiştir (*avbaş ve ahdât*). Bu dönemin sonradan görmeleri arasında Kahire'ye kasap çırağı olarak çalışmaya gelmiş olan fakir bir aileden Yukarı Mısırlı, *mu'allim* Muhammed el-Bibavi (ö. 868/1463)'dir.¹⁵ Sonra o, pişmiş yiyecek satmaya başlamış, sonra et ticareti yapmış ve sonunda kendisini zengin bir adam eden halifeden sonra en yüksek mevki olan vezirin hocası (*mu'allimu'l-vezir*) olmanın yolunu açan Memluk kışlalarının baş et tedarikçisi olmuştur. Bir diğer çağdaşı sonradan görme ise Kehribar Çarşısı'nda bir mağaza sahibi ve 853/1449'da *evkâfın* gözetmeni olan İbn Abkars'tır.¹⁶ Fakat, İbn Tağriberdi'nin çağdaş sonradan görmeler anlatımında önceliği bakırcı Ebülhayr en-Nahhas (ö. 863/1459) alır. Tarihçi ve aristokrat, bu kişinin sıra dışı kariyerine yazarımız *en-Nücûm*'un 15.cildinde önemli bir bölüm, *Menhal*'de uzun ve akıcı girişinde ve *Havadis*'de birkaç pasaj ayırmıştır. Bu metinlerde, tarihçi güçlü antipatisini ve öfkelerini bakırcıya yönlendirmektedir.¹⁷

Ebülhayr en-Nahhas'ın Trajedisi

Ayrıca İbnü'n-Nahhas ve İbnü'l-Fakih olarak da bilinen Muhammed İbn Ahmed Ebülhayr bakırcılık zanaatını babasından öğrenmiş ve ustalaşmıştır. Taht el-Rab Caddesi boyunca yer alan Bakırcılar Çarşısı'nda bir dükkân sahibi olmuş; İbn Hacer'e göre, işlemeli bronz lambalar imal etmiştir.¹⁸ Onun önüne büyük fırsat, ödeyemediği borçların birikmesi sonrası ortaya çıkmıştır. Bu durum üzerine alacaklısı davayı Sultanın önüne getirmiş, Ebülhayr da hasmını emirlerden birine ait olan ganimet fonlarına el koymakla suçlayarak bu durumu avantaja dönüştürmeyi başarmıştır. Bu ihbar, ona Sultan Çakmak'ın (h. 1438-53) dikkatini ve nihayetinde güvenini kazanmasına sebep olmuştur. Ebülhayr sarayın düzenli bir ziyaretçisi olmuş ve Sultan'ın yönetiminde giderek daha fazla söz hakkı kazanmıştır. 851/1447'de Çakmak onu Kraliyet Yapıları Danışmanı, Çarşı Müfettişi, Kamu Hazinesi

Sekreteri (*vekilü beytü'l-mal*) ve bir dizi yetkili görevlendirmelerde bulundu. Yetkilerine Mekke ve Medine vakıflarının (*evkâfu'l-harameyn*), Kalavun Hastanesi'nin, Salahuddin'in kurduğu Said el-Su'edâ'nın hankâhının ve Sultan'ın hazinesinin denetimi dahil olmak üzere yeni görevler eklendi. Ebülhayr'ın yetkisi ve gücü yalnızca Sultan'ın kine göre ikincil seviyedeydi. O bir beyefendi gibi giyinmeye ve Memlük aristokrasisine özel bir ayrıcalık olan ata binmeye başladı. Ve en yüksek rütbeli siyasi otorite (*sâra hüvel-hal ve'l-akd*) olana kadar toplumsal merdiveni tırmanmaya devam etti böylece emirler bile ondan korkar hale geldi.

İbn Tağriberdi'nin Ebülhayr'a yönelik suçlamaları belirsiz kalmakla birlikte, suistimaller, entrikalar ve kibirlilik sıklıkla sonradan görmelerle ilişkilendirilmiştir. Eski bakırcı, Sultan'ın yeni *memlüklerinin* (*culbân*) efendilerine ve çalışanlarına karşı muhalefet hareketinin ortasında yakalanmış görünüyor. Yetersiz ekonomik gelirden dolayı sık sık isyan eden *culbânlar* on beşinci yüzyıldaki kargaşanın bir parçasıydı. Kraliyet vekiliharcı Zeyneddin Yahya da benzer şekilde onların saldırılarının kurbanı olmuştu. Fakat, beğenilmeyen Ebülhayr öyleydi ki *memlükler* ve halk arasında pek mümkün olmayan ittifakı tahrik etmişti. Onun gelmesini bekleyenler bir gün Bâb Zuveyle ve Kale Meydanı caddeleri arasında toplandı. Ebülhayr görüldüğü anda saldırdılar. Ebülhayr, bulabildiği ilk kapıdan kaçması için onu zorladılar. Kapının, önceden Sultan'a ihbar ettiği kurbanlarından birine, emir Yaşbak el-Kassakî'ye ait olduğu ortaya çıktı. Kovalamaca devam etti ve Ebülhayr nerdeyse ölümüne dövdükten sonra öfkeli grup tarafından küfürler ve hakaretler eşliğinde kıyafetleri soyuldu ve bir eşeğe bindirildi. Sonunda karanlık basınca evine ulaşıncaya kadar başka bir sığınak bulmak zorunda kaldı.

Fakat, Ebülhayr bir süre daha Sultan'ın himayesinden yararlanmaya devam etti, bu olayı takiben Sultan ona şeref elbisesi hediye

¹⁵ İbn Tağriberdi, *Havadis*, III, 512 f., IV, 771, 780 ff.

¹⁶ İbn Tağriberdi, *Nucum*, XV, 388, 397.

¹⁷ İbn Tağriberdi, *Havadis*, 35, 49, 54, 68, 76 f., 80 f., 84, 326-7, 329, 392, 658; idem, *Nujum*, XV, 375-8, 382, 395-401, 418-22, 429, 441-2, XVI, 131, 132, 133, 210-11; idem, *al-Manhal al-safi wa 'l-mustawja bad, al-waji* (Cairo, 1956-2005), XII, 322-35; Sahavî,

al-Tibr al-masbuk ft dhayl al-suluk (Cairo n.d.), 110, 141 f., 201-3, 305; 314-17; 389-90; idem, *Daw'*, VII, 63-6; idem, *al-Dhayl lala raf al-asr*, ed. Jawda Hilal and Muhammad M. Subh (Cairo, 2000), 248, 250; İbn İyas, II, 260, 262-3, 274-15, 278-79, 279 f., 281, 285, 296, 318, 352.

¹⁸ İbn Hacer, *Enba'*, IX, 246.

etti. Ancak, *mamluklar* pes etmediler, onun evini yağmaladılar, yaktılar ve Sultan'ın onu sürgün etmesini talep ettiler. Sonunda, Çakmak Ebülhayr'ın mal varlığının araştırılmasını Şafi kadısına emretti. Kayda değer mallarının müsaderesi gerçekleşirken, *mamluklar* kalabalığın yanında onu sokakta yakalamak ve dövmek için bir fırsat daha buldular. Sonunda, sahip olduğu tüm makamlar üzerinden alındı ve hapse atıldı. Çakmak onun mahkemesini ölüm cezasına götürecektir olan dinden dönme isnadıyla dava etmek için Maliki kadıya devretti. Ancak Şafi kadısının itirazı üzerine dinden dönmeyen beraat etti diğer suçlamalardan mahkûm edildi. Hapiste bir süre kaldıktan sonra, 854/1450'de Ebülhayr Tarsus'a sürgün edildi. Bununla birlikte, çok geçmeden serbest bırakıldı. Bundan sonra iyi bir yaşam sürmesine izin verilmiş gibi görünmektedir. Böylece Sultan onu dövmek, kölelerine ve mülklerine el koymak için yeni emirler yayınlamak zorunda kaldı. Bir yıl sonra, Kahire'ye geri döndü ve tekrar onu dövmek ve hapse atılmakla cezalandıran Sultan'ı görmeye gitti. İbn Tağriberdi, kafa karıştırıcı raporlar yoluyla görmeyi zorlaştırarak Sultan'ın bunda rolünün belirsiz olduğu yorumunu yapar. Ebülhayr bir kez daha sürgüne gönderildi, bu defa Trablus'taki Subayba Hisarı'na. Bir süre sonra tekrar serbest bırakıldı ve şehre yerleşmesine izin verildi. Bu arada, Çakmak öldü ve yerine Sultan İnal geçti. 863/1459'da Ebülhayr el-Nahas'ı Kahire'ye eski görevine getirilmek için Kraliyet Hazinesi Danışmanı ve Kamu Hazine Sekreteri (*naziru'z-zahire'l-sultaniye* ve *vekilü beytü'l-mâl*) olarak geri dönmesi için davet etti. İnal'ın altında büyük bir otoriteye sahip olmaya devam etti. Sehâvî, bir sonraki sultanın (h. 1461-67), son Büyük Şarlameyn Emir Huhkadam'ın, tanıtımında etkili olduğunu rapor eder.¹⁹ Tekrar, *culban* kraliyet müfrezesinin *mamlukları* bu atamaya karşı çıktı ve onu yakaladılar ve dövdüler. Bundan sonra Ebülhayr'ın sağlığı ciddi şekilde zarar gördü ve kısa zaman sonra 864/1460'ta öldü.

İbn Tağriberdi Ebülhayr'ın avam görünüşü ve davranışını iğrenme ile anlatır: O kendi

sınıfında tipikti, asla bir dükkancı gibi davranmaya son vermedi, hareketleri zanaatına benziyordu, (*kanat sifatuhu mushbiha li-sanatihi*) bilgiden mahrumdu. Kur'an'ı profesyonel bir okuyucudan ziyade popüler bir oyuncu gibi okuyordu, gösterişe yönelik davranışı ve müsrif elbisesi konuşması ile uyumuyor, ayak takımına uyuyordu. İbn İyas'ın Ebülhayr anlatısı İbn Tağriberdi'ninkiyle olaylarla eş zamanlı olmama farkıyla birlikte uyumludur. İbn İyas'ın Ebülhayr anlatısı daha az duygusaldır ve selefının düşmanca tenkitlerini barındırmaz. Bununla birlikte İbn İyas, Ebülhayr'ın çok sevilmeyen biri olduğunu da sözlerine ekler. Ona "Kadı Zeyneddin Ebülhayr" unvanıyla atıf yapar ve bir âlimin tavrını taşıdığı anlamına gelen fukahanın ahlakıyla ahlaklanmış anlamındaki "*tahallaka bi ahlakı'l-fukaha*" kelimeleriyle anlatır. Ebu'l-Hayr'ın teğannili kiraat yapan Kur'an okuyucularından olduğunu ekler.²⁰ Aslında biyografi literatürü, *qurra' al-jawq* (koro okuyucu) Kur'an'ın melodili kiraatini yapan ve tasavvufla bağlantılı olduğunu ısrarla bahsetmektedir.²¹

Ebülhayr, İbn Tağriberdi'nin anlatısının öne sürdüğü gibi okuma yazma bilmeyen ve cahil biri olamazdı. Sehâvî tarafından yazılan, İbn Tağriberdi'nin anlatısındaki boşluklarını dolduran uzun biyografik maddesi daha ziyade bu dönemin Memlûk sivil elitinin birçok diğer üyesine uymaktadır. Onun baba kökenli adı İbn el-Fakih'tir. Babasının akademik eğitime sahip olan bir bakırcı olduğunu da ileri sürmektedir. Sehâvî ilaveten onun tanınmış birkaç âlimle birlikte çalıştığını ve hatta Halep'e eğitim ve belli konularda *icazet* almak için seyahat ettiğini rapor eder.²² Ünlü İbn Sayih'den de hüsnühat²³ ve Sufi türbelerinde koro içinde (*qurra' al-jawq*) Kur'an tilavetini öğrendi. Sehâvî, çalışmalarına rağmen onun standardının vasat olduğunu ve avam (*wa lakinehu lem yetemeyyez wa la kada bil istamarra 'ala 'ammiatihî*) kaldığı yorumunu yapmaktadır. Sehâvî, ayrıca Ebülhayr'ın mevki sahiplerini örneğin emir Cevher el-Kunukbâi ve sufi şeyh Ebu'l-Abbas el-Vefa'yı zimmetlerine para geçirdikleri için ihbar ederek Sultan Çakmak'ın

¹⁹ Sahavî, *Daw'* III, 680.

²⁰ İbn İyas, II, 260, 262, 274 f., 278 ff., 280 f., 285, 296, 318, 352, 354, 357, 379.

²¹ Sahavî, *Daw'*, IX, 141.

²² Jonathan Berkey, *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo* (Princeton, 1992), 31 ff.

²³ Sahavî, *Daw'* IV, 161 f.; İbn İyas, II, 232.

güvenini ve meylini kazandığı şeklindeki İbn Tağriberdi'nin raporunu destekler. Sehâvî bir de bakırcının katılımı olmadan hiçbir şeyin olmadığı nispette herkes tarafından istenen, son derece güçlü ve varlıklı olduğunu ve onun kibri ve zulmünün o kadar aşırı olduğunu ki herkesi kendisi aleyhine çevirdiğini söyler. Ve böylece, sonunda Sultan pes etmek ve tutuklanmasını emretmek zorunda kalmıştır.

Ebülhayr bir sufuydu. İtibarını kaybetmeden önce, kendisi için mezarlıkta kubbeli bir türbe inşa etmişti. İsmi vakıf kitabesinde es-Sufî, eş-Şafî ve "Sultan'ın vekili" unvanları yazılıydı: "*Ebülhayr Muhammed es-Sufî es-Şafî wakiliü mawalana al-mağam aş-Şerif*". Artık mevcut olmayan türbe 853/1449 tarihlidir.²⁴ Fakat, ölümünde Ebülhayr'a kefen almak için mirasçılara hiçbir mal bırakmamıştı; sonunda bu bile bir bağışla ancak temin edildi.

Olağandışı, neredeyse muhteşem ama aynı zamanda trajik özelliklerine rağmen Ebülhayr'ın kariyeri bir zanaatkâr, bir sufi ve önde gelen bir değer olarak kendi döneminin ruhunu yansıtır. Bakırcının oğlu, idarî bir pozisyonda çalışmasına yetecek kadar eğitim görmeye muvaffak olmuştu; yani ümmî olamazdı. Onun fecî sonu ne tür bir sosyal tabakadan geldiğiyle değil de, açıkça görüldüğü gibi, sorunlu karakteriyle ilgiliydi. Öyle ki bu karakter onun, kendisine bahşedilen onca güce rağmen, onu sevenler arasında bile tutulmayan biri olmasına neden olmuştu. Özellikle, pazar müfettişliği görevindeki performansından ötürü nefret edilip görev süresinde gözlemlenen aşırı yüksek fiyatlardan sorumlu tutulmuştu.²⁵

İbn Tağriberdî gibi nefret etmese de İbn İyas da aynı şekilde, tıpkı Ebu'l Cawd örneğinde olduğu gibi, zanaatkarın önemli idarî görevlere atanmasından rahatsızdı.²⁶ *Al-mu'allim* Hasan diye çağrılan marangozun oğlu bir tatlı dükkânının sahibiydi. Önce İbn Tağriberdî'nin, sonra da, tahta çıkmadan evvel hâlen büyük kâtiplerken Tumanbay ve Kansu Gavri'nin

hizmetine girmişti. Bu bağlantılar Vakıflar Denetçiliği görevine, yani tüccar ve esnaftan para gasp etmesine yarayacak bir pozisyona atanmasına sebep olmuştu.²⁷ Başka bir *evkaf nazırı* Muhammed bin el-Azama'ydı. Kayıtbay tarafından görevine Safer 887/Nisan 1482'de atanmıştı fakat Şaban 889/Eylül 1484'te dövülüp hapsedildikten sonra görevinden uzaklaştırılmıştı. Kayıtbay'ın oğlu el-Nasir Muhammed onu eski görevine vermek istemişti ama hakkındaki yeni şikayetler bunu yapmasına engel olmuş aksine daha fazla dayak yemeden Kus şehrine sürülmesine yol açmıştı.²⁸ *Evkaf nazırlığı* görevi öylesine problemliydi ki sonunda 1496'da el-Nasir bu pozisyonu halk arasında genel bir memnuniyet yaratması maksadıyla tümünden kaldırmıştı.²⁹ İbn İyas bir fırıncıyı, Kayıtbay zamanında vezir olan Kasim Shughayta'yı,³⁰ bir fellah gibi giyinen sonrasında bürokraside yüksek bir mevkiye bile erişip bu sayede Sultan Gavri'ye yaklaşan İbn 'Awad isimli bir köylüyü de anar.³¹

Sultan Kayıtbay tüccarları inşaat işlerini denetlemekle görevlendirmişti: Anadolu tüccar Mustafa bin Mahmud b. Rustem, Ezher Camii'sinin restorasyonunda;³² İbnü'z-Zam'an Mekke, Medine, Kudüs ve Kahirede'ki inşaatlarda görevliydi. Ticarete atılmadan önce akademik bir eğitim de alan İbnü'z-Zaman Kahire'nin Bulak mahallesinde ve Kudüs'te birer medrese kurmuştu.³³ Önceleri yüksek kademedeki yönetim ve bürokrasideki emirler tarafından edinilen makamların tüccarlar tarafından işgal edilmesinin ortaya çıkışı bu bireylerin bu tür makamları satın alma şeklindeki yerleşik pratiğe adapte olabilecek veya Sultan'ın hususî hizmetine girecek kadar müreffeh olduklarını göstermektedir. İbn İyas, İbn Rustem'in Kayıtbay'ın el-Ezher restorasyonu için gerekli olan maliyeti karşıladığını belirtir. Tüccarların sağlayabildiği refah ve kuvvetli bağlantılar aynı zamanda Bayn al-Kasrayn'daki şekerciye, al-muallim al-Halawani al-Acemi'yi Osmanlı fetihçileri için

²⁴ M. van Berchem, *Materiaux pour un Corpus Inscriptionum Arabicarum. (Memoires publies par les Membres de la Mission Archeologique Francaise au Caire)*, XIX/ 1-4, Cairo 1894-1903, 277 f. Bu türbe yeni bir cadde yapımı için 1977 yılında yıkıldı.

²⁵ İbn Tağriberdi, *Manhal*, XII, 329.

²⁶ İbn İyas, IV, 376 f.

²⁷ İbn İyas, IV, 44 f.

²⁸ İbn İyas, III, 192, 209, 212, 382, 446.

²⁹ İbn İyas, III, 336.

³⁰ İbn İyas, III, 307.

³¹ İbn İyas, IV, 376 f.

³² İbn İyas, III, 306, 431; Sahavî, *Daw'*, X, 160.

³³ İbn İyas, III, 145, 170, 293; Sahavî, *Daw'*, VIII, 260 f.

vazgeçilmez yapmış; 1522'de kendisine vali Mustafa Paşa'nın maiyetinde bir yer açabilmeye muvaffak olmuştu.³⁴

Öyle görülüyor ki Ebülhayr gibi zanaatkar ve esnaf sınıfına mensup olanlar yüksek idarî makamlarda görev alabilmek için gerekli olan akademik eğitime rahatça erişebiliyorlardı. Memlûklülerin ilk ve akademik seviyelerdeki parasız eğitim kurumlarına yönelik koruyuculuğunu düşününce, okur yazarlığın ve yüksek öğretim sosyal tabakalardaki tüm kişilere, sözgelimi zanaatkarlara ve köylülere, yeterli düzeyde erişmiş olmalıdır. Böylelikle gelişip kalem erbabı ehli olabilmişlerdir. Bugün hâlâ Kahire ve Suriye şehirlerinde ayakta duran çok sayıda Memlûk dinî yapısı ve ilkokul bu eşi benzeri olmayan akademik ve eğitimsel himayeyi tasdik etmektedir. Ondördüncü yüzyıl başlarında şair İbrahim al-Mimar gibi bazı figürlerin, ki kendisi başka el işleri de yapan bir inşaat ustasıydı,³⁵ kalem erbabı olmayı başarmasına rağmen, ancak onbeşinci yüzyılda zanaatkarlar dinî ve idarî kurumlarda yüksek mevkilere erişebildiler. Tarihçi Ali ibn Davud al-Cevheri as-Sayrafi (ö. 900/1495), adının da gösterdiği gibi bir kuyumcuydu; Sahavî ve İbn İyas'ın onun ilim adamlığına saygısı azdı.³⁶ Başka bir ilim adamı, Sahavî'nin kariyerini anlatmak için üç buçuk sayfa ayırdığı Muhammad Abdülmünim al-Cevhari (ö. 889/1484) ömrünün sonuna kadar esnaf olarak çalışmıştır.³⁷ Sultan Barkuk'un kabrinde bekçi olarak çalışan, aynı zamanda marangoz olan Muhammad İbn Ali İbn Müşerref (onbeşinci yüzyılda ölmüştür), icazet verme yetkisine sahipti, bazı hocalardan icazet almıştır.³⁸ Şamlı bir başka marangoz, Şamsedd Muhammad İbn Neccar, çok iyi olduğu mesleğini bırakıp alim bir kişi olmuştur.³⁹ Ömer İbn Ali İbn Faris (ö. 829/1425-6) Sultan Berkuk'un medresesinde okumuştur. Sultan'ın epeyce hürmet ettiği birisi olmuştu. Hanefi mezhebinde otorite ve

Shaykhu'nun dergâhında şeyh olmadan önce başlık imal ediyordu. İbn Hacer onu mütevazı bir hayat sürdüğü için övmüştür.⁴⁰ Bu isimlerin çoğu aynı zamanda mutsavvıf idiler ve bir tasavvufi kuruma bağlıydılar.⁴¹ Sufi şeyhi Muhammed Maltuti (ö. 873/1468) Baybars Çaşnakir'in dergâhında eğitim görmüş, al-Hakim camiinde zâkirlerin (Sufi ritüeli zikir'i edâ edenler) lideri ve hoca olmuştu, yine de, iç ve dış dekorasyon (yapıların iç kısımlarını süsleme ve nakkaşlık) gibi el ustalığı gerektiren işleri ve tuhafiyecilik yapmaya devam ederek hayatını kazanmıştır.⁴² İbn Hacer fakih Muhammed İbn Ahmed Fahreddin'i de hem pekçok yeteneğiyle beraber terzilik, marangozluk, inşaat, müzik ve şiirdeki hünelerinden hem de bütün bunlarla beraber güzel görünmeyi başardığı için övmüştür!⁴³

Tarihçiler devlet bürokrasisinde otorite kazanan sonradan görmelere düşmanca bir tutum takınsa da, hoca ve sufi olup kendilerini ilmi kariyerleriyle sınırlamış olanlara, özellikle de kendi hâlinde mütevazı bir biçimde yaşayanlara daha hoşgörülü yaklaşma eğiliminde olmuşlardır.

Bu kimseler içerisinde el ustalığı gerektiren zanaatleri hayatlarını kazanmak için yapmış alimler ve sufiler veya diğer taraftan bakarsak, Sufi ve akademik bağlantıları olan zanaatkârlar ve tüccarlar anılabilir. Ayrıca, öyle görünüyor ki bazı dinî kurumlar, Sahavî'nin Emir Kafur al-Sarghitmişî Rumi (ö. 830/ 1427) üzerine olan ansiklopedisinin bir bölümünde bahsedildiği gibi bir grup esnafa adanmıştır. Emirin "esnaf ve onların takipçileri (veya onları sevenler) için, noksanlıklarından haberdar olsa bile (*li 's-sunna wa atbahim ma ilmihi bi-taksirihim*) bir medrese ve Cuma Camiisi inşa ettirdiği belirtilmiştir.⁴⁴ Sahavî'nin esnaf için medrese inşa edildiğinden bahsetmesi hayrete şayân ve neredeyse devrimseldir. Maalesef, bu durum üzerine daha fazla bilgi yoktur. Yine de

³⁴ İbn İyas, V, 928, 493.

³⁵ Thomas Bauer, "Ibrahim al-Mimar: ein dichtender Handwerker aus Agyptens Mamlukenzeit", *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft*, 152, 2002, 63-93.

³⁶ Sahavî, *Daw'*, V, 217-9; İbn İyas, III, 309.

³⁷ Sahavî, *Daw'*, VIII, 123 ff.

³⁸ Sahavî, *Daw'*, VIII, 220.

³⁹ Sahavî, *Daw'*, X, 107.

⁴⁰ İbn Hacer, *Enba'*, VIII, 115 f.

⁴¹ Eric Geoffroy, *Le Soufisme en Egypte et en Syrie sous les derniers Mamelouks et les premiers Ottomans* (Damascus, 1995), 147; Bernadette Martel-Thoumian, *Les Civils et l'administration dans l'Etat Militaire Mamluk (IXe/XVe Siecle)* (Damascus, 1991), 381.

⁴² Sahavî, *Daw'*, VIII, 252.

⁴³ İbn Hacer, *Inba'*, III, 46 f.

⁴⁴ Sahavî, *Daw'*, VI, 226.

Ebülhayr'ın böyle bir medresede eğitim gördüğünü varsayabiliriz. Mısır loncalarına dair geç 16. yüzyıl anonim bir belgede Osmanlı yönetimine dair bir polemik içerir. Buna göre geç Memluk dönemi esnafa azımsanmayacak imtiyazlar bahsedilen altın çağ olarak övülmektedir.⁴⁵

Kültürel Ortam

Ebülhayr'ın ve diğerlerinin örneğinde görülen sınıf atlama olayı iyi kaydedilmiş geç Memluk dönemiyle ilgilidir. Bu dönemde halkın medreseye erişimi kolaylaşmış ve nihayet, Tacüddin es-Subkî'nin teessüf ettiği gibi, medresenin elit statüsü zayıflamıştır.⁴⁶ Mütevazı kökleri kutsal/mübarek olan kişilerin, Sultan ve emirlerin sufi kurumlarını mebzul himayesi sayesinde tesirli ve varlıklı figürlere dönüşmesi bu gelişmeyle beraber yürümüşür. Bunun, bir ihtimal, Bahri Memluk döneminde izleri sürülebilir; ancak sonrasında başka bir boyut kazandığı aşikârdır. Bu mutasavvıfların otorite ve gücü erken on beşinci yüzyıldan itibaren, ileride sadece zaviye inşa edecek kadar değil fakat bütün ihtişamıyla Cuma camiilerini de kuracak kadar yetkinleşip muhkemleşmiştir.

Prensipite Sultan'ın otoritesine ihtiyaç duyan Cuma Camiisi inşası yetkisi⁴⁷ Bahri Memluk döneminde yönetim kademesindeki kimselerin ve onların çevrelerindeki yüksek kademeli bürokrat ve diğer asillere de aitti. On dördüncü yüzyılın son çeyreğinde bile yetkililer medreselerin Cuma Camiisine dönüşümüne

karşı gönülsüz oldular. Ordu komutanı (atabeğ) Emir Olcay (774/1 372-73) hocalarla Sultan Kalavun medresesinde hutbe okutmakla ilgili bir toplantı yaptığında uygulamanın öyle yapılmaması konusunda anlaşıldı.⁴⁸ 15. Yüzyıl başlarında hutbe okutulmasıyla ilgili kurallar esnedi.⁴⁹ Farklı müktesebatı olan kişilere cuma camiisi inşa etmeye izin verildi, buna ilaveten çok sayıda medrese, tekke ve zaviyede hutbe okutulmasına izin verildi. Geleneksel olarak zaviye olarak nitelendirilen ve sufi şeyhleriyle ilişkilendirilen kurumlar cuma camiisi oldular. Zahid mistik Şeyh Ahmed Zahid (ö. 819/1416)⁵⁰ ve tasavvufa girmeden önce bir kitapçı dükkânı olan Şeyh Muhammed Hanafi (ö. 847/ 1443) camisi bunlara iki örnektir.⁵¹

Mukaddes kimseler gibi statüsü olmayan tüccarlar da cuma camiileri kurmaya başladılar. 1400'de Kimaht Camiisi Kimaht sanatının bir ustası tarafından inşa edildi.⁵² Makiizi, bir inşaatçı olma ihtimali bulunan (eğer al-Benna sadece bir lâkapsa) Şakir al-Benna' tarafından inşa edilmiş bir cuma camiisinden, bir tahıl komisyoncusu tarafından inşa edilmiş bir medreseden söz eder. Bununla beraber, başka bir cuma camiisi (*muqaddim as-saqqayln*)'la, lâkabı su taşıyıcılarının başı olduğunu imâ eden bir kişiyle ilişkilendirir.⁵³ Ebülhayr'ın kendisi için yaptırdığı kubbeli mezarın, olağan olduğu gibi, tasavvufi hizmetlerin görüldüğü bir camiile ilişkili olduğu göz ardı edilemez. Memluk döneminin sonunda Kahire'de hatırı sayılır sayıdaki cuma camiisine şeyh ve avam tabakasından kimselerin isimleri verilmiştir.

⁴⁵ D. Behrens-Abouseif, "Une polemique anti-Ottomane par un artisan au Caire du XVIIe siècle", içinde Brigitte Marino (ed.), *Etudes sur les villes du Proche-Orient: XVIe-XIXe siècle: hommage à André Raymond* (Damascus, 2001), 55-64.

⁴⁶ S. Leder, "Postklassisch und vormodern: Beobachtungen zum Kulturwandel in der Mamlukenzeit", içinde S. Conermann and A. Pistor-Hatam (eds), *Die Mamluken. Studien zu ihrer Geschichte und Kultur. Zum Gedenken an Ulrich Haarmann (1942-1999)* (Hamburg, 2003), 289-312; Berkey, *Transmission*, 185 ff.; aynı yazar, "Culture and society during the late middle ages", in *The Cambridge History of Egypt, vol I: Islamic Egypt* (Cambridge, 1998), 375-411; Boaz Shoshan, *Popular Culture in Medieval Cairo* (Cambridge, 1993).

⁴⁷ İbn Hacer, *Enba'*, VII, 392, IX, 157 ff.; Sahavî, *Tibr*, 9-11.

⁴⁸ İbn Hacer, *Enba'*, I, 39 f.

⁴⁹ Makrizi, *Hitat*, II, 33 1 ; Azman Fu'ad Sayyid'in şu sayıdaki notlarına bkz *Hitat* , IV/1 (London, 2003), 354-60; Leonor Fernandes, "Mamluk architecture and the case of patronage", *Mamluk Studies Review* I, 1997, 107-20.

⁵⁰ Makrizi, *Hitat*, II, 326; İbn Hacer, *Enba'*, VII, 229 f.; İbn Sharani, II, 81 ff.

⁵¹ Makrizi, *Hitat*, II, 326; Sharani, II, 88-101; İbn Taghrbirdi, *Havadis*, 140.

⁵² Makrizi, *Hitat*, II, 325. *Kimakht*'ın mânâsını bulamadım, fakat belki de *kamkha*, bir çeşit işlenmiş ipek kumaş, demektir. Jawhari onun tören alaylarında sultanın atının önüne serildiğinden bahseder; al-Jawhari al-Sayrafi, 'All İbn Dawud, *Nuzhat al-nufus wa 'l-abadan fi tawarikh al-zaman*, 3 vols, (ed.) Hasan Habashi (Cairo, 1970), I, 295, II, 73.

⁵³ Makrizi, *Khitat*, II, 331.

Hutbeyi merkezileştirmekten uzaklaştıran bu evrim ileride politik otoritesini hâlâ araştırılmaya/keşfedilmeye ihtiyaç duyan sosyo-politik getirilere havale etmiş olmalıdır. Tasavvufi ve avam kurumlarını geliştirirken Memluk aristokrasisi dinî kurumlara olan himayesini tadil etmiştir. İster camii ister medrese ister tekke diye adlandırılınsın her türlü dinî kuruma tasavvufi merasimle ilgili şartlar uygulanmıştır. Tekke terimi yazıt ve vakıf dökümanlarında nadir görülmektedir. Sultan İnal (h. 1453-61) külliyesi, tasavvuf cemaati için yapılmış geniş bir mesken alanını ihtiva eden bildiğimiz en son geleneksel tekkedir.⁵⁴ Sultan Kayıtbay'ın mezarlıktaki türbe camisi ne kitabesi ne de vakfiye şartı olarak, bir şeyh yönetiminde kırk sufinin her gün tarikat merasimi icra etmekle görevlendirmesine rağmen, burası tekke olarak adlandırılmamaktadır. Vakıf kayıtları onu bir cuma medresesi, kitabesi de bir medrese olarak isimlendirir. Bu, vakıf tapusunun (*maşihatı sufiyye*) şartları arasında açıkça tanımlanmıştır.⁵⁵

Benzer şekilde, Kayıtbay'ın Genel Sekreteri/Kâtibi Yaşbak Mahdi'nin kubbeli camisi, dönemdeki diğer bütün camiiler gibi, tasavvufi merasimlerin de yapıldığı bir cuma camisiydi. Sultan Gavri (h. 1501-16)'nin

vakfiyesinde türbesinin bulunduğu külliyenin bir tekke ihtiva ettiği yazar: Burası bütün tasavvufi cemiyetlere adanmıştır ve geleneksel tekkelerde olduğu gibi yatılı kalmak için bölümleri bulunmamaktadır.⁵⁶ Vakıf belgeleri göstermektedir ki sufi müfredatın her tür dinî kurumla bütünleşmesi sufi olan öğrencilere dini eğitim sunulmasıyla eşzamanlı olmuştur, bu da dönemin entellektüel dilinde görülenleri doğrulamaktadır. Ayrıca, anıtlardaki kitâbeler medrese kelimesini bir öğretim kurumu olarak değil, fakat önceleri medreseyle ilişkilendirilmiş bir bina olarak kullanırken aynı kurumun vakıf belgeleri onu açıkça öğretim ders plânı olmayan bir cuma camisi olarak anar.⁵⁷ Çok iyi şekilde kaydedildiği gibi, alim ile sufinin birleşmesi (fakih ile fakirin), seufiliğin 15. yüzyılda Memluk toplumundaki bütün grupların dinî hayatına girmesine yol açan aşamalı ve karmaşık bir süreç olmuştur,⁵⁸ böylelikle müteberler, bürokratlar, alimler ve esnaf toplumun kanatları altında bütünleşmişlerdir.⁵⁹ Biraz dini eğitim görmüş bir bakırcı ve mutasavvıf olan Abülhayr Nahhas pek çoğu arasında sadece bir örnektir. Sufi şeyhlerin gücü ve yönetici elite şehir nüfusu arasındaki arabulucu rolleri kendi sınıflarına/cemaatlerine mensup olanların devlet aygıtı içerisinde yükselmelerini kolaylaştırmış olmalıdır.

Görsel Sanatların Durumu/ Görsel Sanatlar Üzerine

Görsel sanatlara dair kanıtlar/bulgular, edebî eserlerde ve arşiv kaynaklarında belirtilen sosyal gelişimi onaylarlar. Tarikat şeyhleri tarafından geç Memluk döneminde kurulan camiiler son derece şahane eserlerdir. Memluk tarihçilerinin avam tabakasına mâl ettiği camiilerin çoğu bugün ayakta olmasa da bazı istisnaî örnekler tarikat şeyhlerinin abideleri himaye etmek bağlamındaki statülerini gösterirler. Avam tabakasına atfedilen bu camiiler ya bütünleşememe veya vakıflarının istimlâki sebebiyle veya bu kurumlarla ilişkili sufilerin bu yapıları saygı duyulan mabedler olarak geliştirmek için sürekli bir yenileme veya dönüştürme eğiliminin içinde olmaları hasebiyle bugüne ulaşamamışlardır. Şeyh Medyen

⁵⁴ Vakfiyesi henüz ortaya çıkmamıştır.

⁵⁵ *Dar al-Watha'iq al-Qawmiyya*, no 187, ö. 884/1479; L. A. Mayer, *The Buildings of Qaytbay as Described in His Endowment Deeds* (London, 1938).

⁵⁶ D. Behrens-Abouseif, "Change in function and form of Mamluk religious institutions", *Annales Islamologiques* XXI, 1985, 73-93.

⁵⁷ *Ibid.*, 89-9, 92; Max van Berchem, *Materiaux*, 536-7.

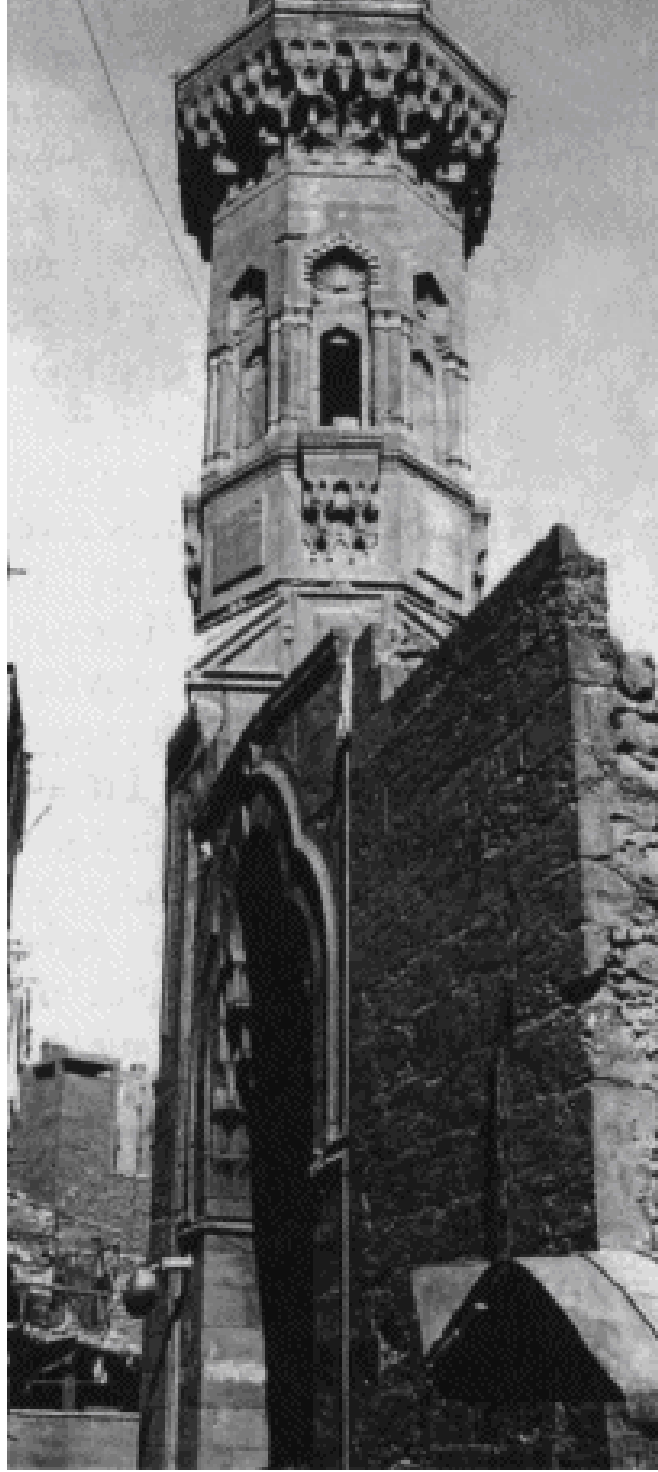
⁵⁸ Leonor Fernandes, *The Evolution of a Sufi Institution in Mamluk Egypt: The Khanqah* (Berlin, 1988), 33 f., 101 f.; aynı yazar, "Some aspects of the *zawiya* in Egypt at the eve of the Ottoman conquest", *Annales Islamologiques* XIX, 1983, 9-17; Shoshan Boaz, *Popular Culture*, ch. 1. Mısır Sufizminin ideolojik yönü için bkz Geoffroy, *Le Soufisme en Egypte*, özl. 90 ff., 98 f., 150 ff., ve ch. XX.

⁵⁹ B. Shoshan, "High culture and popular culture in medieval Islam", *Studia Islamica* LXXIII, 1991, 67-107, özellikle. 105

(ö. 862/1457-58) Camiisi dikkate değer bir örnektir (Resim 1). Medyan Mısır Deltasına yerleşmiş Kuzey Afrikalı bir ailede doğmuş, Kahire'ye göç etmiş ve orada bir camii inşa ettirmiştir. Söylenildiğine göre bu camii için Medyen'a çokça saygı duyan Sultan Çakmak'ın hanımı cömertçe bağış yapmıştı.⁶⁰ Camii o dönemki gösterişli yapılar gibi inşa edilmişti, bugün büyük ölçüde bozulmuş olsa da hâlâ görülebilen zengin tezyinata sahiptir.⁶¹ Sahavî'ye göre, çok az alim ve şeyh böylesine güzel ve gözalıcı yapılar inşa ettirebilmiştir. Bu tekke-cuma camisinin inşasından sonra Medyen çok tesirli bir isim hâline gelmişti, aralarında muteber isimlerin de olduğu müritlerinin sayısı artmış ve bağışları artmıştı.

⁶⁰ Jawhan, *Enba'*, 465 f.; Ibn Tağriberdî, *Havadis*, 379; aynı yazar, *Nujum*, XVI, Sahavî, *Daw'*, X, 150 f.; al-Sharani, Abdulvahhab el-Ensari, *al-Tabaqaat al-kubra al-musammah bi-lawaqih al-anwar fitabaqat al-akhyar*, 2 vols. (Cai 1954), II, 101 ff.; J.-C. Garcin, "L'Insertion sociale de Sharani dans le milieu Cairote", içinde *Colloque international sur l'histoire du Caire* (Cairo, 1972), 159-68.

⁶¹ D. Behrens-Abouseif, *The Minarets of Cairo* (London and Cairo, 2010), s. 234 ve res. 182.

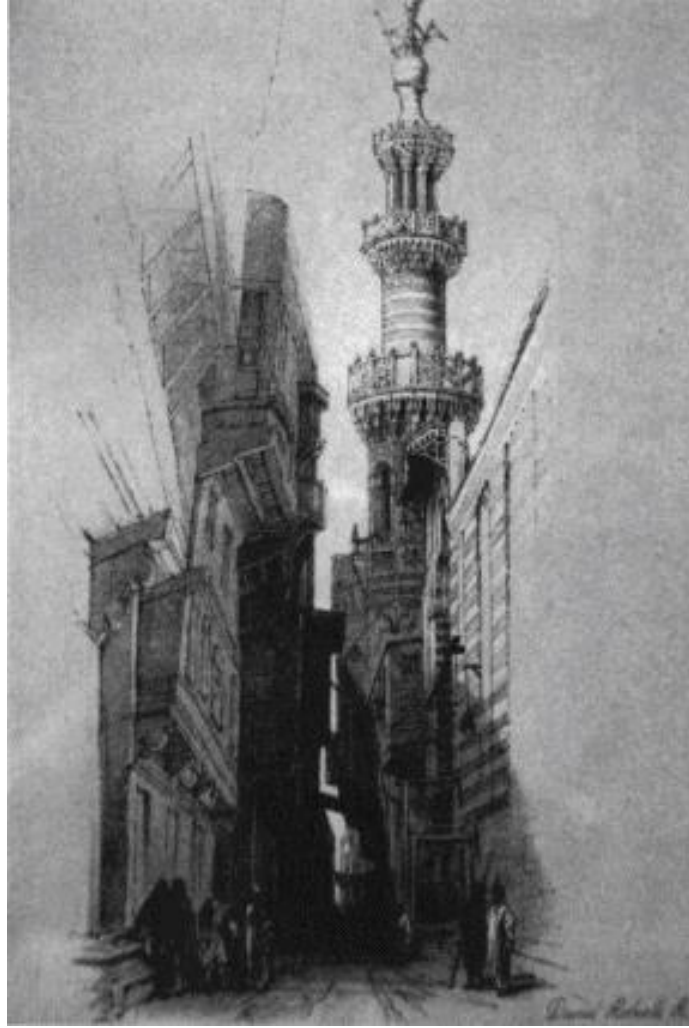


Resim 1. Şeyh Medyen Camisinin minaresi (Doris Behrens-Abouseif)

Şeyh Muhammed Gamri (ö. 849/1445) muhteşem bir minaresi olan bir camiiyi ortaçağ Kahiresi'nin kuzey-batı kesiminde olan Maijush sokağında inşa ettirdi. Camii yapısal sebeplerden ötürü yıkılmak zorunda kalmazdan evvel David Roberts tarafından tasvir edilmişti (Resim 2).⁶² Mütevazı bir adam olan bânisi Delta'daki Miniat Ghamr (Mit Ghamr) kasabasındandı, dindar bir hayat sürüp geçimini

⁶² Makrizi, *Hitat*, II, 331; İbn Hacer, *Enba'*, IX, 244; Sahavî, *Daw'*, VIII, 238 ff; Şaranî, II, 87 f.; Mubarak, V, 60 f.; Van Berchem, *Matériaux*, 581 f; Garcin, "L' insertion", 163; M. Meinecke, *Mamlukische Architektur in Agypten un Syrien*, 2 vols. (Mainz, 1993), II, 359.

zanaatkârlıktan sağlamıştı. Yine de bir tarikat şeyhi olarak edindiği prestij ve ehemmiyet, etrafına toplanan yüksek sayıdaki müritler dahil olmak üzere eyalet ve başşehirde birçok camii yaptırmaya imkân sağlamıştı. Cuma camisinin 843/1440'ta Kahire'nin bu mahallesindeki acil ibadethane ihtiyacına cevaben inşa edildiği kaydedilmiştir. Sahavî, kendisi de dahil olmak üzere, bazı alimlerin şeyhi bir Cuma Camiisi inşa ettirdiği için eleştirdiğini belirtir ve şeyhe orada hutbe okutmamasının tavsiye edildiğini, şeyhin de buna uymadığını ekler. Bu camiinin minaresi çevredeki bir tüccarın mâli desteğiyle yapılmıştır. Bugün hâlâ Sultan Barsbay'ın mezarlıktaki türbe camiisinde ayakta olan minber şâhâne bir ahşap işçiliği örneğidir (Resim 3).⁶³ Onu yapan marangoz Ahmad İbn İsa emir Cemaleddin, Sultan Çakmak'ın özel kâtibi için çalışıyordu ve Mekke'deki mabedle Kahire'deki Kicmas al-İshaki Camisinin minberlerini de o yapmıştı. Ehemmiyetinden ötürü Sahavî'nin *Daw'*ında hakkında biyografik malûmat vardır. Bu kendi başına fevkalâde bir olaydır çünkü o sadece bir zanaatkârı, alim değildi. Ömür boyu marangoz olarak kalmıştı.⁶⁴ el-Ghamn'ın minberinin Kur'an okuyucuları için yapılan rahleyle beraber finansörü İbn al-Radadi adındaki alim bir tüccardı.⁶⁵

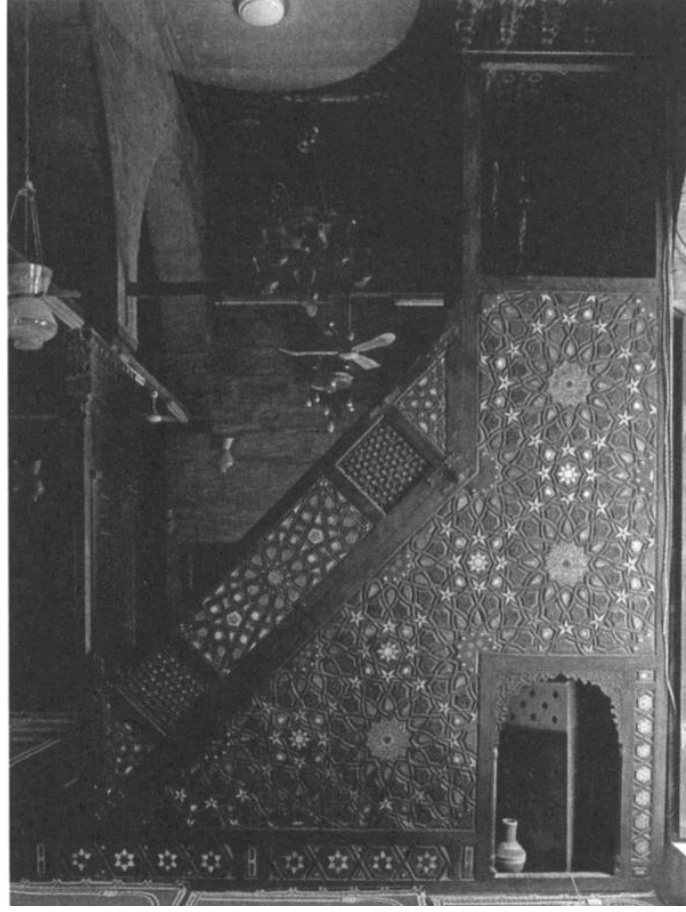


Resim 2. Şeyh Muhammed al-Ghamri Camisinin minaresinin Davit Roberts tarafından yapılan taşbaskısı

⁶³ Hasan Abdulvahhab, *Tarikh al-masajid al-athariyya* (Cairo, 1946), 227 f.

⁶⁴ Sahavî, *Daw'*, II, 59.

⁶⁵ Sahavî, *Daw'*, IX, 9.



Resim 3. Bugün Sultan Barsbay türbe-tekkesinde bulunan Muhammad al-Ghamri Camisinin minberi (Bernard O’Kane)

Muhammad al-Ghamri’nin oğlu Ebülabbas al-Ghamri daha göz alıcı bir hâmiydi; Tevbe Camiisini (*Camiu’t-tevba*) Mahalla şehrinde, 1490’larda inşa ettirdi. Minaresi o dönem taşrada taştan yapılmış tek minareydi; Kahire dışındaki bilinen bütün minareler tuğladan yapılmışlardı. Sadece sekizgen birinci katı bugüne geldi, Kahire tarzında istisnâî bir yapıydı ve bu tarz onun başşehirden bir zanaatkâr, belki de şeyhin müritlerinden biri tarafından yapıldığını göstermektedir. Ebulabbas ayrıca Mit Ghamr şehrinde şahâne bir dikdörtgen minaresi olan camiye yaptırmıştı (Resim 4). Çift başlı minare, üstteki iki ampulümsü yapısıyla, Kahire’deki bütün bilinen minarelerden önce yapıldığını gösteriyordu. Şeyhin, elli kadar camii yaptırdığı kaydedilmiştir; üstelik bir Sultan’ın yapabileceğinden daha büyük bir beceriyle kadîm eserlerden yapı malzemesi getirtmeyi başarabilmiştir!⁶⁶

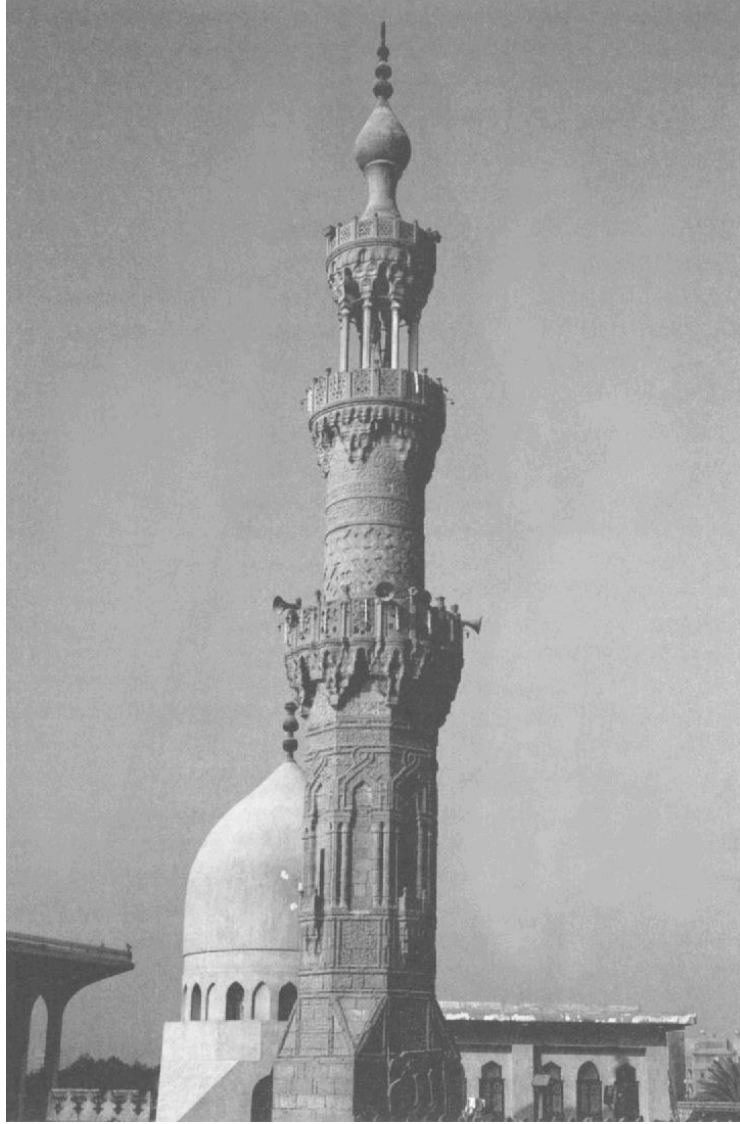
⁶⁶ Sahavî, *Daw’*, II, 161 f; Şaranî, II, 121 f.; Ibn al-Imad, VIII, 25 f.



Resim 4. Mit Ghamr'daki Şehy Abu'l-Abbas al Ghamri Camiisinin minaresi (Husam Ismail)

Şeyh Ebuila'nın türbesini de ihtiva eden Bulak yakınlarındaki (1486'dan önce), Nil nehrinin kıyısındaki camii bir tüccar ve şeyhin müridi tarafından (Resim 5) finanse edilmişti. Dönemindeki herhangi bir aristokratik yapıyla mimarî ve dekoratif özellikleri bakımından rekabet edecek nitelikteydi. Maharetle oyulmuş taş minaresi Kahire'deki en yoğun yazıtı sahipken ahşap işçiliğinin şaheseri olan minberi ustası tarafından imzalanmıştır.⁶⁷ Kubbedeki yazıt Memluk epigrafî tarihinde dikkate değerdir: yazıt bütün büyük ticaret erbabına ithaf olunan hoca (*khawaja*) ünvanlı hâmiden söz eder.

⁶⁷ Şaranî, II, 138; Abd al-Wahhab, 276-80.



Resim 5. Bulak'taki Şeyh Ebulila Camisi

Şeyh Abdulkadir Daştuti (ö. 924/1518), özellikle Kahire'de Tabbala denilen yerin kuzey-batısında Birkat al-Qar (Balkabağı Göleti) denilen göletin yakınlarında pekçok Cuma Camiisi yaptırmasıyla ünlüdür.⁶⁸ Oldukça sofuydu, kalıcı bir meskeni yoktu, evlenip çoluk çocuğa karışmamıştı, çok az yer, kaba bir cübbe giyer ve yalın ayak dolaşırdı. Memluk aristokrasisi, özellikle de Sultan Kayıtbay tarafından epeyce saygı görürdü. Sultan şeyhe çok mütevazı davranıp, kitâbede yer aldığı üzere, onu, hanımının Fayyum'daki camiisinin inşâ faaliyetlerini yönetmekle görevlendirmişti.⁶⁹ Fakat, kendi camiisini Kahire'de⁷⁰ inşa ettiğinde çağdaşı olan emirlerin örneklerini takip etti, Birkat al-Qar'a bağlanan kanalı genişleterek Nil'in taşma mevsiminde teknelerin, tıpkı Birkat al-Ratli ve Azbakiyya

⁶⁸ Ibn Iyas, III, 392, IV, 97, V, 267 f.; Şaranî, II, 138; al-Ghazzi, *al-Kawakib al-saira bi a'yan al-mi'a 'l-ashira*, 3 vols. (Beirut, 1979), I, 246-50, 298; Sahkawi, *Daw'*, 300f.; Ali Mubarak, *al-Khitat al-Khitat al-jadida al-tawfiqiyya li-Misr wa'l-Qahira*, 20 vols. (Cairo, 1306/1888-9), IV, 300 f.; Jean-Claude Garcin, "Deux saints populaires du Caire au d'but du XVIe siècle", *Bulletin d'Etudes Orientates*, 1977, 131-43.

⁶⁹ Van Berchem, *Matériaux*, 557 f.

⁷⁰ Index 12 (evvelce). Bugün camii artık tarihî eser olarak nitelendirilmemektedir; *Bulletin du Comite de Conservation des Monuments Arabes du Caire*, 1888, 14, 1896, 58, 139; 1898, 75, 133; 1899, 63; 1907, 98; 1914, 86, 128, 141.

gibi daha büyük göletlerde olduğu gibi orada dolaşmalarına imkân tanıdı.⁷¹ Heybetli kubbesi yakınlarda yıkılan camiisinde kendi türbesi de bulunuyordu. Camiide, ayrıca, geçen yüzyılın başlarında Arap Sanatı Eserlerini Koruma heyeti tarafından restorasyona lâyık görülen şâhâne bir minber vardı.⁷² Bu tarz bir hâmilik on beşinci yüzyıl öncesinde yaygın değildi.

Memlûk döneminin süsleme sanatları bir zanaatkârın övücünü ifade eden sosyal değişimi açığa vurur. Memlûk ünvan ve metal üzerindeki armaları Bahri döneminde çok daha az sıklıkla görülürken, sıradan isimlerin adları, daha önceleri yüksek makamdaki hâmillerle ilişkilendirilen (*mimma umila bi-rasm*) formülüyle sanat eserlerinin üzerinde daha sık görülmeye başlandı. Doha'daki 15. yüzyıl İslam Sanat Eserleri Müzesi'nde üzerinde belirli bir Abdulgaffar ismi olan bir yazı vardır. İsmi önünde hiçbir ünvan yoktur fakat önde gelen şair Takiyyüddin İbn Hicce el-Hamavî'nin (ö. 34)⁷³ yazdığı bir şiir üzerinde bulunduğu kâsenin güzelliğini över (Resim 6). Başka ilginç yazılar da vardır. Bir tanesi geç Memlûk dönemine ait bir kalem kutusunun üzerine yazılmıştır ve kutunun sahibi birinci tekil şahıs kipiyle Allah'a bu zanaati yaparken kimseye zarar vermediğine dair yemin eder ve merasim kumaşlarını işleme (*tiraz*) zanaatini överek sözlerini sürdürür.⁷⁴ Nadide bir ince işlilik örneği geç Memlûk pirinç tepsisinde bir şekerleme ustasının, el-Hac Ahmad al-Tukhl al-Halawani'nin adı *mimma umila bi-rasm* formülüyle öne çıkmaktadır ve bu eserin kendisi için yapıldığını göstermektedir.⁷⁵ Belki de çağın zanaatkârının övücünü gösteren en güçlü kanıt Abdulkadir Nakkaş'ın Kicmas al-İshaki (1480-81) Camisinin mihrabına, tam olarak şahane ve yenilikçi bir biçimde süslenen oyuğun merkezine, attığı imzadır (Resim 7). Bu imza müstesnadır çünkü bütün Memlûk mihrablarında sadece Kur'an'dan âyetler vardır. Mihraba ismini kazımak sultanlar da dâhil olmak üzere hâmiller arasında bile yaygın değildi.⁷⁶

⁷¹ Doris Behrens-Abouseif, "The northeastern extension of Cairo under the Mamluks", *Annales Islamologiques* XVII, 1981, 157-89; idem, *Azbakiyya and Its Environs from Azbak to Ismail 1476-1871* (Cairo, 1985), 9 ff., 19 ff.

⁷² Comite de Conservation des Monuments de l'Art Arabe, *Bulletin* 1907, s. 98, ayrıca çevrimiçi: Islamic Art Network and Cresswell Archive at the Ashmolean Museum neg. EA.CA 4107A.CA.4107.

⁷³ Inv. no: MW-96-99HU. Şiir, al-Nawaji'nin antolojisinde mevcuttur, *Hulbat al-kumayt fi 'l-adab wa 'l-nawadir al-muta'alliqa bi l-khamriyyat* (Cairo, 1299/1881- 22), 171. İbn Hicce için bkz. İbn Tağriberdî, *Manhal*, XII, 291-5.

⁷⁴ Sotheby'nin müzayede kataloğu, *Arts of the Islamic World*, London, 8 October 2008, no. 122.

⁷⁵ Aynı yazar, no 121. Basılı versiyonun okunuşu al-Tukhi değil, "al-Tarkhi"dir. Tukhi, Tukh şehriden gelenlere denmektedir.

⁷⁶ Bir istisna Bulaq'taki Qadi Yahya camiisindeki mihrabdır ki orada hâmisi ve efendisi Sultan Jacmaq'a anılır. Hasan Abd al-Wahhab, *Tarik al-masajid al-athariyya* (Cairo, 1946), 240.



Resim 6. (a) Üzerinde Abdulgaffa ismiyle yazılmış şiir bulunan kâse (b) şiirdeki bir detay (Doha İslam Sanatı Müzesi'nin nazik müsaadeleriyle)



Resim 7. Kicmas al-İshaki Camiisinin mihrabının içindeki Abdulkadir Nakkaş imzası (Doris Behrens-Abouseif)

Geç Memlûk dönemi, vakanüvisleri tarafından çürümenin çokça arttığı, sonunda liyâkatsiz kimselerin yüksek yönetim kademelerine atandığı ve onların bu mâkamları sömürerek başkalarına da zarar verdikleri bir gerileme dönemi olarak görülmüştür.⁷⁷ Mühtediler gibi sonradan görmeler de mâkamlarını

⁷⁷ Örneğin, Mortel'in Ebülhayr en-Nahas üzerine olan makalesinin sonucu.

menfaat elde etmek ve meslekdaşlarına zarar vermek için suistimâl etmekle suçlandı. Öte yandan, sonradan görmelerin yükselişinde düşük sosyal gruplar için benzersiz fırsatlar ortaya çıktığı, ekonomik ve siyasî bakımdan Memlük aristokrasisinin artık dolduramayacağı boşlukları doldurmak için bu sınıfların yükselmesinin kaçınılmaz olduğu söylenebilir. Sonradan görmelerin durumu Memlüklerin yoğun ve sürekli bir biçimde tasavvufî eğitim ve hayır kurumlarını himâyesinin doğal bir sonucuydu. Bu yolla, mütevazı arkaplânı olan yerlilere eğitim verilip onların bürokrasiye dâhil olmak suretiyle devlet aygıtına katılmaları, yani sonuçta sosyal bakımdan sınıf atlamaları, servet edinip güçlenmeleri sağlanıyordu. Ebülhayr en-Nahhas'ın trajik sonu bu gelişmeye Memluk'lular nezdinde huzursuz bir tepki idiye de bu uç noktada, münferit bir durumdu.

Son olarak, zanaatkarların alim ve entellektüel seviyesine yükselmelerinin sanat ve sanatçılara ciddi bir etkisi olmaması, on beşinci yüzyılda Rönesans İtalyası'nda gerçekleştiği gibi, ilginç bir noktadır. Rönesans İtalyası'nda sanatçılar kendilerini zanaatkarların yukarısındaki bir seviyeye çıkaran hümanist bir eğitim alıp entellektüel elit çevrelerinde kabul ve saygı görmüşlerdir.⁷⁸ Eğitimli Memluk zanaatkarlarının edindiği kabul/tasdik, onların el hüneriyle oluşturduğu bir sanattan ziyade, ilimleriyle sınırlanmıştır. Bu, öte yandan, başka bir araştırma/çalışma gerektiren ayrı bir konudur.

⁷⁸ Bu konu üzerine bkz. Francis Ames-Lewis, *The Intellectual Life of the Early Renaissance Artist* (New Haven and London, 2000).

Sultanın Yeni Kıyafetleri: 15. Yüzyılda Osmanlı-Memluk Hediye Alışverişi*

(Elias Muhanna, Brown University)

Trc: Ahmet Zahid Garip
Central European University
ahmetzahidgarip@gmail.com

Geliş Tarihi: 29-08-2019 Kabul Tarihi: 29-08-2019

Öz

Makale Yakınoğu'nun iki büyük Müslüman devleti olan Osmanlı ve Memluk İmparatorlukları arasında 15. yüzyılda gerçekleşen diplomatik ziyaretler ve hediyeleşmeleri incelemektedir. Yalnızca bir envanter listesi oluşturmakla kalmayan çalışma, hediyelerin mahiyeti üzerinden Osmanlı ve Memluk devletlerinin öz temsillerinin nasıl şekillendiği konusunda da önemli çıkarımlarda bulunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı-Memlük İlişkileri, Diploması, Diploması Tarihi, Hediyeleşme, Ritüel

Halife Harun Reşit'in (r.786-809) Şarlıman'a (r. 768-814) meşhur hediyesi Ebu'l-Abbas isimli fili gönderdiği 802 senesinden çok önceleri; nadir ve değerli metalar -zarif kıyafetler ve değerli mücevherler, köle cariyeler ve beygirler, kutsal emanetler ve hadımlar- diplomatik ilişkilerde önemli bir rol oynamışlardır [1]. Ustaca seçilen hediye, çok sayıda mesajı iletme kabiliyetine haiz, fark yaratan ve hatta; saygıdan tavsiyeye, biat etmekten meydan okumaya, teslimiyetten hor görmeye kadar, birbirine zıt hisleri adresine ulaştıran bir elçi olagelmıştır. Elçiler yabancı payitahtları ziyaret ettiği müddetçe, hediyeler imparatorluklar arasındaki ilişkilerin kurulmasında veya sağlamlaştırılmasında önemli bir rol oynamıştır. Ayrıca hediyeler, gönderenin alicenaplığını ve servetinin yüceliğinin bir göstergesi olmuş ve karşı taraftan da aynı şekilde mukabele etmesi beklenilmiştir [2].

İki devletin XIV. asır sonlarına tekabül eden ilk münasebetlerinden, Mısır'ın 1517 senesinde Osmanlılar tarafından fethine kadar, hediye değiş tokuşu filizlenen Osmanlı İmparatorluğu ve kocayan Memluk Devleti arasındaki ilişkilerin önemli bir çehresi olmuştur. "Uzun XIV. Yüzyıl" Doğu Akdeniz'deki siyasi ve askeri hegemonyanın, diplomatik ve kültürel ilişkilerin, ticaret ve göç parametrelerinin mühim değişimlere şahit olduğu bir devirdir. Karşılıklı ve daimî olarak öz tanımlama ve meşruiyet yaratma süreci şeklinde olan, iki imparatorluk arasındaki münasebetin tarihi

yakın zamanda araştırmaların radarına daha fazla girmiştir [3]. Genellikle hediyelerin "dili" üzerinden ifade edilen siyasi ve ideolojik söylemlerin incelenmesi, bu ilişkinin oluşumu, gelişimi ve bozulma süreçlerinin aydınlatılması için zaruret teşkil etmektedir.

Bu çalışma aşağıda belirtilen soruları yöneltmektedir: XV. asırda Osmanlı ve Memluk sultanları arasında hediye değişimi gerçekleşmiş midir? Eğer olmuş ise, bu hediye akışı yüzyılın ilerleyen safhalarında nasıl bir şekil almıştır? Çatışma ve uyuşma dönemleri boyunca hediyeleşmeler inişli çıkışlı bir şekilde mi ilerlemiştir? İki taraf birbirlerine ne tür hediyeler göndermektedirler ve bu çeşitli türlerdeki emtia ve malzemenin mevcudiyeti bize ilişkilerin mahiyeti hakkında neler önerebilir? Son olarak, belli vaziyetlerdeki hediye tercihleri hangi türden diplomatik mesajları ihtiva etmektedir?

Bu sorulara cevap vermek için, altı adet geç orta çađa ait Arap tarihi kroniklerini ve bir diplomatik yazışma mecmuasından oluşan bir bilgi külliyatını derledim: Ibn Taghribirdi'ye ait (ö. takriben 1470) *hawādith al-duhūr fī madā 'l-ayyām wa 'l-shuhūr* [4] ve *al-Nujūm al-zāhira fī mulūk Mişr wa 'l-Qāhira* [5]; Ibn el-Sayrafi'ye ait (ö. 1495) *Nuzhat al-nufūs wa 'l-abdān fī tawārīkh al-zamān* [6]; Ibn Tolun'a ait (ö. takriben 1546) *Mufākahat al-khillān fī hawādith al-zamān* [7]; Feridun Ahmed Bey'in (ö. 1583) *Münşe'atü's-selātin* [8]; Ibn Iyas'ın (ö. 1524) *Badā'i' al-zuhūr fī waqā'i' al-duhūr*

* Bu Makaleye, Historians of Islamic Art Association tarafından 2008 senesinde Margaret B. Sevcenko Ödülü tevcih olunmuştur.

[9]; ve el-Maqrizi'nin (ö. 1442) *al-Sulūk li-ma'rifat duwal al-mulūk* [10]. Feridun Ahmed Bey'in Osmanlı diplomatik yazışmalarından olan inşa mecmuası istisna olarak, diğer çalışmalar Memluk İmparatorluğundaki alimler tarafından kaleme alınan vakayinamelerdir.

Bu metinler birlikte ele alındıklarında; elçilerin gönderilişi ve kabul edilişi, efendileri adına taşıdıkları hediyeler ve resmi mektupların dili gibi diplomasi dünyası hakkında bizlere geniş bir dönemin hediyeleşme tarihini yeniden oluşturmak için zengin bir malumat sağlamaktadırlar. Kaynaklarımız incelemekte olduğumuz devir boyunca, Osmanlı-Memluk elçileri ve hükümdarları arasında toplamda altmış-altı karşılaşmaya (ortalama her iki yılda bir defa) işaret etmektedir. Bu referansların 2/3'ünde aşikâr olarak diplomatik hediyelerden genellikle ayrıntularıyla bahis geçmektedir. Bu tanımlara dayanarak -çoğu zaman kısa olsalar dahi- hediyeleşmedeki bazı yaygın eğilimleri ayırt etmek ve her iki imparatorluğun birbirine kimi zaman müttefik ve kimi zaman da rakip olarak belli bir siyasi kimliği yansıtmaya biçimleri hakkında bazı gözlemlerde bulunmak mümkündür.

İlerleyen sayfalar yukarıda listelenen kaynaklardan toplanmış olan diplomatik ziyaretler külliyyatını sunmaktadır. Objenin mahiyetini anlamaya yönelik tüm çabaların boşuna olduğu birkaç sefer de dahil olmak üzere hediyeden bahis geçen bütün ifadeleri ekledim. Bunu takiben gelmekte olan analiz kısmıysa evvela Memluk siyasi ilişkileri geliştikçe hediyelerin değişimi ve diplomatik temasların mahiyeti üzerine bir kuş bakışı görünüm sunmayı amaçlamaktadır. İkincil olaraksa, XV. yüzyıldaki farklı emtia ve ürünlerin mevcudiyeti ve popülerliği ile alakalı hediye verme şekillerini soyutlamaya çalışır.

DİPLOMATİK ZİYARETLER VE HEDİYE DEĞİŞİMİ KÜLLİYATI

Aşağıda, incelenen tarihi kaynaklarda belirtilen altmış altı diplomatik ziyaretin bir listesi bulunmaktadır. Ayrıca hediyeden bahsetmeyen bütün temasları da resmi bir elçinin herhangi bir hediye olmaksızın yabancı bir saraya gönderilmesinin aşağılama olacağı -ve dönemin vakanüvislerinin dahi bu vaziyeti kasti olarak belirttikleri- varsayımından ötürü listeye ekledim. Listedeki her kayıt, iki hükümdarın adını içermekte ve okların yönü mektubun veya hediyenin adresini göstermektedir [11]. Bunu,

diplomatik münasebetin tarihi (veya resmi namenin tarihi) ve eğer verildiyse hediyenin açıklaması takip etmektedir. Hediyeler kalın harflerle vurgulanmaktadır [12].

1. I. Bayezid (r. 791-804 [1389-1402]) → Berkuk (r. 784-791) [1382-1389]; 792-801 [1390-1399]) (Muharrem 790 [Ocak 1388]): Hediyeden bahis yoktur. [13]
2. I. Bayezid → Berkuk (6 Şevval 793 [6 Eylül 1391]): Hediyeden bahis yoktur. [14]
3. Berkuk → I. Bayezid (tarihi belirtilmemiş): Önceki mektuba cevaben. Hediyeden bahis yoktur. [15]
4. I. Bayezid → Berkuk (Zilkade 795 [Eylül 1393]): “Rum Melik’i Ebu Yezid ibn Osman’ın elçisinin sultan için getirmiş olduğu hediyelerle (*taqādim*) beraber vasil olduğu haberi ulaştı. Gelmesindeki sebep... sultanı Timurlenk hakkında bilgilendirip onu uyarmaktır... Ayrıca hastalığına şifa olması için mahir bir hekim (*ṭabīb ḥādhiq*) ve lazım gelen ilaçların (*adwiya tuwāfiq marādahu*) teminini sultandan talep etti, zira eklem ağrısından (*ḍarabān al-mafāsil*) mustarıptı. Sultan Ibn-i Osman’ın mektubunu okuduğunda... (Hekim) al-Rayyis Şemseddin ibn Sağır’i ona yanında derdine deva olacak iki yük ilaç bulunduğu halde yolladığı gibi, gelen elçiyle beraber de **büyük bir hediye** gönderdi.” [16]
5. I. Bayezid → Berkuk (Şaban 796 [Haziran 1394]): “Osmanlı Sultanı ve Rum hükümdarı Yıldırım Bayezid’in yeni elçilerinin gelmiş ve Sultan al-Zahir Berkuk’a destek olmak için **200.000 dirhem** gönderildiğini ve Mısır Sultanı’nın cevabının bekleneceği buna göre hareket edileceğini belirtmiştir. Övgü ve teşekkür mektupları üç hükümdar arasında yazılmış ve Osmanlı Sultanının talepleri dile getirilmiştir.” [17]
6. I. Bayezid → Ferec (r.801-815 [1399-1412]) (15 Zilhicce 803 [27 Temmuz 1401]): “Bugün, Rum Meliki Ibn Yezid bin Murad bin Osman’ın gönderdiği büyük bir elçi heyeti geldi.

Aralarındaki en kıdemlisi olan Emir Ahmed isimli kişidir ki kendisi aynı zamanda Bayezid'in üst düzey devlet adamlarındandır. Emir Ahmed saray teşrifatçısı tarafından kabul edildi... ve teşrifatçı onları Emir Kuştamar el-Mansur'ının Bab al-Barqiyya mahallesindeki evinde misafir etmiştir." [18] "Ve 16 Zilhicce gününde, Rum Meliki Ebu Yezid bin Osman'ın elçileri bir hediye takdim ettiler. **on köle (mamālīk), on at (khayl), on parça elbise kumaşı (qīṭa min al-jūkh), iki gümüş kase (sharibatān min al-fidḍa), on parça gümüş tabak ve diğer şeyler (qīṭa fidḍa mā bayna aṭbaq wa-ghayrahā) ve soylular için çeşitli hediyeler...**" [19]

7. I. Mehmed (r. 816-24 [1413-21]) → al-Müeyyed Şeyh (r. 815-24 [1412-21]) (817 Zilhicce'sinin ortalarında [Şubat 1415]): "Size hediye olarak **çeşitli Rumi kumaşlardan (aqmisha) beş taqūzāt, Efrenci kumaşlardan (Ifranji) üç taqūzāt ve iki bohça Acem kumaşı ('Ajamī) gönderdik...**" [20]

8. El-Müeyyed Şeyh – I. Mehmed (Şaban 818 [Ekim 1415]): "Size **iki güzel at (khayl), gümüş ve altından yapılmış olan iki eğer (sarjāyn), ve beş taqūzāt Mısır kumaşı (aqmisha), ve dört taqūzāt Hint ve İskenderiye ürünü (al-amti 'a'l-Hindiyya wa'l-Iskandariyya) gönderdik...**" [21]

9. I. Mehmed → el-Müeyyed Şeyh (7 Safer 823 [22 Şubat 1420]): "Salı günü... Kirişçi'nin (I. Mehmed) elçileri yanlarında **otuz memluk (mamālīk), kuşlar (tuyūr), çok sayıda av hayvanı (jawāriḥ), ipek kumaşlar (thiyāb ḥarīr) ve diğer şeylerle beraber geldiler...** 25 Safer Pazartesi gününde, eyvan elçilerin hizmetine sunuldu... ve Sultan baş elçiye şeref hilati giydirdi." [22]

10. El-Müeyyed Şeyh → I. Mehmed (17 Safer 824 [21 Şubat 1421]): Hediyeden bahis yoktur. [23]

11. II. Murad (r. 824-48 [1421-44]; 850-55 [1446-51]) → Barsbay (r. 825-41 [1422-38]) (27 Şaban 826 [5 Ağustos 1423]): "İbn Osman'ın

topraklarından büyük bir elçi heyeti vasıl oldular ki aralarında 'Umur isimli birisi bulunmaktadır... ve yanlarında Bursa hükümdarı İbn-i Osman'dan **bir hediye** getirdiler ve bu hediyeyi (sultana) takdim ettiler. Ve Sultan dahi İbn-i Osman'a **kendi hediyelerini** gönderdi." [24]

12. II. Murad → Barsbay (2 Rebiyülevvel 831 [21 Aralık 1427]): "Tağribirdi el-Hicazi el-Hassaki el-Eşrefi isimli bir adam diyar-ı Rum'dan vasıl oldu. Mısır Sultanı onu Sultan Murad'a dostluk ve muhabbetini bildirmesi için Sultan Murad beye göndermişti. Zira, diyar-ı Rum'da kudretli bir ordu Sultan Murad'a karşı toplanmış, Mısır Sultanı bu konu hakkında sahipsiz bir malumata sahip değildi. Bu sebepten adı geçen elçiye hem diyar-ı Rum ahvalini araştırması hem de Sultan Murad'a tebriklerini ulaştırması için göndermişti... Yaklaşık beş aydır elçiden haber alınmamakta iken Sultan Murad'ın Rum ve kafirler üzerine kazandığı zafer haberleriyle birlikte geldi. Murad ile bizatihi olarak Kostantiniyye diyarında görüşmüş ve Murad, Mısır Sultanının kendisine elçi gönderip devlet işleriyle ilgilenmesinden hayli memnun kalmış ve elçiye **kendi giydiği kıyafeti (qumāshuhu) ve hatta sarığını ('imāmatuhu) ve som altından yapılmış olan başlığını (qubba'uhu) hediye etmiştir. İpekten ve son derece kaliteli kumaştan yapılmış sarık altından bir sırmayla bezenmiştir (kāna qumāshuhu ḥarīran wa-jūkhan rafī'an jiddan) ve söylenti o dur ki her bir kulacının değeri iki dinardır.**" [25]

13. II. Murad → Barsbay (Cemaziyülevvel sonları 831 [Nisan ortaları 1428]): "... Murad Bey'den elçiler ulaştılar... ve saray teşrifatçısı ve diğer üst düzey yetkililer tarafından karşılandılar... ve 2 Recep günü... Eyvan içerisinde İbn-i Osmandan gelen elçiler ve diğer Türkmen elçileri için bir hatırlanmaya değer geniş katılımlı karşılama düzenlendi. Tören sona erdikten sonra, İbn-i Osman'ın hediyeleri takdim edildi ki içerisinde **50**

Rumi memluk; bir beyaz hadım (*tawāshī abyād*); on beş kuş ve çeşitli yabancı hayvanlar, içlerinden birkaç tanesi samura (*sammūr*) benzemektedir, bir gri sincap (*sinjāb*), bir vaşak (*washaq*), ve bir tilki (*fanak*); yirmi Avrupa yapımı kadife kıyafetler (*al-mukhmal shughl al-Franj nahwa ishrīna thawban*) bulunmaktadır. Mısır Sultanı da onlara bu hediyelere mukabil bazı memlukler ve kumaşlar (*qumāsh*) ihsan etmiştir. [26]

14. II. Murad → Barsbay (Zilhicce 831 [Eylül-Ekim 1428]): Hediyeden bahis yoktur. [27]

15. Barsbay → II. Murad (tarihsiz cevap): "... ve biz de size elçinizle beraber hediye olarak siz hazretleri için biri kadın diğeri erkek iki Girit (*Chandakī*) kölesi gönderiyoruz..." [28]

16. II. Murad → Barsbay (tarihsiz, Selanik'in fethinden sonra, Cemaziyülevvel 833 [Mart 1430]): Bu mektup Selanik'in fethini içeren bir fetihname ve detayları bir başka mektupta belirtilmiş olan bir hediye yer almaktadır. [29]

17. Barsbay → II. Murad (tarihsiz cevap): Bu mektup Barsbay'ın II. Murad'a göndermiş olduğu muhteşem hediye için teşekkürünü bildirmektedir. Ancak hediye hakkında bir detaya verilmemiştir. [30]

18. II. Murad → Barsbay (tarihsiz): Hediyeden bahis yok. [31]

19. Barsbay → II. Murad (tarihsiz cevap): Barsbay, II. Murad'a göndermiş olduğu muhteşem hediye için teşekkürünü bildirmektedir. Ancak hediye hakkında bir detaya yer verilmemiştir. [32]

20. II. Murad → Barsbay (tarihsiz): Hediyeden bahis yok. [33]

21. Barsbay → II. Murad (tarihsiz cevap): Hediyeden bahis yok. [34]

22. II. Murad → Barsbay (Safer 840 [Ağustos-Eylül 1436]): Hediyeden bahis yok. [35]

23. II. Murad → Barsbay (Cemaziyülevvel 840 [Kasım-Aralık 1436]): Murad'ın elçileri bir mektup ve bir hediyeyle vasıl olurlar, fakat Ibn al-

Sayrafi tarafından ayrıntılı bilgi verilmez. [36]

24. Çakmak (r. 842-57 [1438-53]) → II. Murad (10 Cemaziyülevvel 842 [29 Ekim 1438]): "Siz Barsbay'dan (huzur içinde yatsın) bir fil gönderilmesi ricasında bulunmuşunuz, fakat bu hayvanın kış vakti gönderilmesi kolay değildir. Ancak, biz bu talebinizi şu anda siz yüce sultanın hizmetine göndermiş bulunmaktayız. Elçimiz fili bir gemiye bindirmiştir ve diyar-ı Türk'te kış mevsimi sona erdikten sonra vasıl olacaktır..." [37]

25. II. Murad → Çakmak (18 Zilkade 843 [21 Nisan 1440]): "İbn Osman'ın elçisi altmış yük kumaş (*shiqaq*), ipekten (*harīr*) samura (*sammūr*), sincaptan (*sinjāb*) vaşağa (*washaq*) kadar çeşitli hayvanlar, elbiseler (*malbūs*) ve 30 kadar memlukten (*mamālīk*) oluşan harikulade hediyelerini sundu." [38]

26. Çakmak → II. Murad (21 Zilhicce 843 [24 Mayıs 1440]): "Emir Şahabeddin Ahmed bin Ali bin İnal diyar-ı Rum hükümdarı Murad bin Osman'a, Kahire'ye bu tarihten önce vasıl olan Osmanlı elçisi ile beraber, gönderildi." [39] (Bu elçiyle beraber yirmi altı hediye gönderildi. Liste sözlük anlamlarının farklı ve yazının okunmaz oluşu sebebiyle Arap alfabesiyle beraber sunulmuştur) [40]:

a. **Mükemmel Kufi hatla yazılmış bir Kuran**, İmam Osman bin Affan'ın (r.a.) kendi eliyle yazılmıştır. (*al-muṣḥaf al-sharīf al-kūfī bi-khaṭṭ al-imām 'Uthmān b. 'Affān raḍīya Allāh 'anhu*) [41]

b. **Altın ve gümüş işlemeli iki kılıç** (السيوف ملحورية اثنان سقط ذهب سقط فضه) [42]

c. **Altın kaplı bir silah (?)** (عجنت سقط (ذهب واحد) [43]

d. **Gümüş işlemeli veya süslemeli bir miğfer** (*khūd fūlād fidda wāhīd*)

e. **İki altın işlemeli zırh** (فرقات محمد (كبارى سقط ذهب اثنان) [44]

f. **Bir at zırhı takımı** (بر كصطوان محمد (فلقى عمارى خاص) [45]

g. **Dört çelik teber**

h. **خاص نقش مسمار واحد** [46]

i. **درکاس صقظ ذهب خاص** [47]

- j. On adet çiçek bezeli sarık kumaşı
k. ساذج قرمزى واحد [48]
l. İbrahim bin Abdullah tarafından yapılmış yaylar (صمته قوس عمل ايبراهيم) (بن عبدالله) [49]
m. Altın iplikten yapılma dört halı (*nakh mudhahhab*)
n. 1000 parça İskenderiye kumaşı (*qumāsh kamkhā Iskandariyya*)
o. On beş adet eyer (*sarj*)
p. On adet kıyafet (بعصله شاپورى عمل) (الذلد عشره) [50]
q. Bir altın eyer (سرج ذهب وعرفته زرکش) (خاص و رسته مابها من الذهب ستمامنة متقال) [51]
r. Dört ipek mendil (*manādīl nakh arba'a*) [52]
s. Yedi mendil ve yirmi beş adet deri işi çanta (مناديل و بهار خمسة و عشرين) [53]
t. ساذج اربعة [54]
u. Bir altın bıçak (معسه مذهب واحد) [55]
v. Balsan yağı (دهن بلسان صمربطر) [56]
w. On dört kafur esanslı havlu (?) (فوطه كافورى اربعة عشر) [57]
x. Yedi adet ipek kıyafet (*tafāṣīk ḥarīr sab'a*) [58]
y. Altı elbise (سعديات خاص ستة) [59]
z. Üç fil (*afyāl*)

27. II. Murad → Çakmak (22 Zilhicce 848 [1 Nisan 1445]): “Diyar-ı Rum hükümdarının emirlerinden birisi yanında mağlup edilmiş Avrupa prenslerinden bir kortej (*al-umarā' alladhīna inkasarū min Banī 'l-Aṣfar*) olduğu halde vasıl oldu. Onlar kendi ülkelerinin geleneklerine göre giyinmiş haldeydiler. On altısının kolları demir ve çelikten yapışma zırhla kaplıydı, başlarında leğene benzeyen miğferler bulunmaktaydı ve ata üzerindeydiler. Böylece bu ihtişamlı günde Kahire ahalişi onları görmeye geldiler... Murad Bey bu adamları kendisinin ve ordusunun cesaretini Müslümanlara ve Türklere göstermek için gönderdi. Ayrıca, Tebriz ve Bağdad hâkimi Şahruh bin Timurlenk'e dahi bazılarını gönderdi. Sultan Çakmak'a **elli seçkin memluk** (*khamsūna mamlūk min al-ḥisān*), beş özel cariye (*khams jawārī 'l-khāṣṣ*) ile, kıyafet (*qumāsh*), ipek (*ḥarīr*) ve kadife (*mukhmal*) gibi diğer şeylerden oluşan muhteşem bir hediye gönderdi...” [60]

28. II. Mehmed (r. 848-50 [1451-81]) → Çakmak (3 Şevval 849 [2 Ocak 1446]): “Sultan Muhammed bin Murad Bey ibn Osman'dan bir hediye vasıl oldu. Bu hediyenin sebebi Murad Bey'in oğlu Muhammed lehine tahttan feragat etmesidir. Elçiler hisara yanlarında taşıdıkları yirmi beş sandık (*aqfāṣ*) ile beraber çıktılar: **beş sandık kadehlerden** (*aqdāḥ*) **tabaklara** (*suḥūn*), **tepsilere** (*sakārij*) ve bu çeşit pek çok gümüşten eşya ile (*awānin kulluhā fiḍḍa*) doluydu; beş sandık günlük kıyafetlerle (*thiyāb şirf*); beş sandık kadife kaplamalı giysiler (*mukhmal mudhahhab*); beş sandık çiçek bezeli ipektan (*shiqaq ḥarīr muzahharāt*) parçalar içermekteydi. Hediyeye ek olarak ayrıca beş beyaz Rumi cariye (*jawārin bīd Rūmiyyāt*) vardı.” [61]

29. Çakmak → II. Murad (19 Cemaziyülahır 852 [9 Ağustos 1449]): “Tüccar olarak bilinen Emir Kanim bin Seferhoca el-Müeyyedi, Diyar-ı Rum hükümdarı İbn-i Osman'a elçi olarak, bu tarihten önce Kahire'ye vasıl olan İbn-i Osman'ın elçisiyle beraber

gönderildi [62].” Hediye den bahis yoktur.

30. II. Murad → Çakmak (18 Safer 854 [2 Nisan 1450]): “Tüccar Emir Kanim el-Müeyyedi Diyar-ı Rum’dan Kahireye vasıl oldu.” Hediye den bahis yoktur. [63]

31. Çakmak → II. Mehmed (tarihsiz): Hediye den bahis yoktur. [64]

32. II. Mehmed → Çakmak (2 Safer 856 [23 Şubat 1452]): Hediye den bahis yoktur. [65]

33. II. Mehmed → İnal (r. 857-65 [1553-1461]) (tarihsiz, İstanbul’un fethinden sonra): “[Elçimiz] Celaleddin el-Kabuni ile... **esirler (asārā), köleler (ghilmān), kumaşlar (aqmisha) ve öteki mektupta ayrıntıyla bahsedilen diğer şeylerden oluşan hediyeyi gönderdik.** Aslında, bu armağanların bizim ilişkimize gerçek anlamdaki katkısı, okyanusa damlayan bir su gibidir.” [66]

34. II. Mehmed → Mekke Şerifi (tarihsiz, İstanbul’un fethinden sonra, Zilkade 857 öncesi [Kasım 1453]: “... Fetih ganimetinden **iki bin florin saf altını (alfay aflūrī min al-dhahab al-khāṣṣ al-tāmm al-wazn wa ’l-’iyār)** bizzat size ve diğer **yedi bin altını** dahi fakirlere şu şekilde paylaşılması için gönderdik: iki bini ehl-i beyte (*al-sādāt wa ’l-nuqabā*), bini Haremeyn’in (*al-harameyn*) hizmetkarlarına, kalanı Mekke ve Medine’deki ihtiyaç sahiplerine... Sizden beklenen bu meblağı onlara ihtiyaçları ve eksikliklerine göre dağıtmanızdır... ve bu ihtiyaç sahiplerinin dualarında bize Allah’tan şefaath istemesidir.” [67]

35. İnal → II. Mehmed (20 Zilkade 857 [22 Kasım 1453]: Bu nâme Memluklerden İstanbul’un fethi üzerine gönderilmiş olan bir tebrik mektubudur. Feridun Ahmed Bey tarafından hazırlanan dört sütun ve dört satırlık, tıpkı Çakmak’ın 843 (1440) senesinde göndermiş olduğu gibi bir liste bulundurmaktadır: “ve biz dahi elçimizle muhabbetimiz ve dostluğumuzu belirtmek için bir **hediyeyi** gönderdik...” [68]

a. **Bir altın işlemeli kılıç (سیف سقط ذهب)** (و بدله مکاکین من سمک و سیولق محس) [69]

b. **On parça kenarı altın süslemeli Şami ipek (پمخا سقط ذهب عا.)** [70]

c. **Gürzler ve çelik teberler (دیابیس (بردغانیات و اطبار فولادی)** [71]

d. **Kırmızı kadife ve altın süslemeli iki göğüs zırhı (چوقلان مخمل احمر بمسما ر (ذهب)** [72]

e. **Altın pullu ve altın süslemeli kırmızı kadifeden bir perde (veya kilim) (sitr mukhmal aḥmar bi-ṣaffayih dhahab saqqat dhahab khāṣṣ)**

f. **Kırmızı kadife ve altın süslemeli bir at zırhı (barkuṣtuwān mukhmal aḥmar bi-mismār dhahab)** [73]

g. **Parlak renkli ipek kumaşla bezeli bir altın eyer takımı (سرج ذهب و عرفیه (زرک خاص)** [74]

h. **Yüz parça İskenderiye kumaşı (qumāsh Iskandarī)**

i. **Altın paralar (بندقی اهو عا)** [75]

j. **Hahlar (نخ حا)** [76]

k. **Kadife veya Şami ipek (kamkhā)**

l. **Otuz bir İskenderiye kumaşı veya kıyafeti (tafāṣil Iskandarī)**

m. **İki adet aygır (khuyul khāṣṣ-fuhul 2)** [77]

n. **Bir tane kısrak (hujūr 1)**

o. **İki fil (afyāl)**

p. **Bir yaban eşiği (himār waḥsh)**

q. **Balsam yağı içeren cam şişeler (رطل زجاج ضمهاد هن بلسان)**

36. İnal → II. Mehmed (Zilkade sonu 857 [Kasım sonu 1453]): Bu nâme on yedi hediyeyi de barındıran önceki mektubun gönderilmesinden birkaç gün sonra Memlukler tarafından gönderilmiştir. II. Mehmed’e, Mekke’ye göndermiş olduğu ve yanında ne olduğu bilinmeyen **hediyeyi** taşımakta olan elçisinin Kahire’ye sağ selamet vasıl olacağı garanti edilmektedir “muhteşem yeni saltanat tuğrası damgalı floriler (*al-aflūriyyāt al-maskūka bi ’l-sikka ’l-jayyida ’l-jadīda ’l-sultāniyya*) taşımakta olan Mekke Şerif’ine gönderdiğiniz elçinizi bir Mısır konvoyu ile yola çıkarttık.” [78]

37. Mekke Şerifi → II. Mehmed (tarihsiz): “Şerif, II. Mehmed’e tuğrasıyla göndermiş olduğu dokuz bin yeni florin (*tis’at ālāf aflūriyyat al-jadīda bi ’l-sikka ’l-Muḥammadiyya*) için teşekkürlerini sunar...” Mekkeliler

Minnettarlık nişanı olarak: **Kâbe kapısının örtüsünü (?) (burqa 'bâb al-Makka) [79], değişik Hint kumaşlarından yedi taquzat (al-aqmisha 'l-Hindiyya 'l-mutanawwi'a), zezem suyuyla yıkanmış yirmi adet sarık kumaşı (shâshâh) [Kabe'nin yanında bulunan Zemzem kuyusundan], ve Mekke güvercinleri kadar hızlı bir benekli kısrak gönderdiler...** [80]

38. II. Mehmed → İnal (18 Cemaziyülevvel 860 [24 Nisan 1456]): “Diyar-ı Rum Sultanı Muhammed ibn Murad Bey ibn Osman'ın elçisi vasıl oldu. İsmi Cemâleddin Abdullah el-Kâbuni'dir. Kendisi salı günü sultanın huzuruna bir mektup ile beraber çıktı; manzum ve mensur kısımlardan oluşan bu mektup İstanbul'un fethi müjdesini vermektedir.” Hediye bahis yoktur. [81]

39. İnal → II. Mehmed (5 Şaban 860 [9 Temmuz 1456]): “İbn-i Osman'ın elçisi geri dönerken, Memluk elçisi el-Seyfi Kanibey el-Yusufi el-Mihmandar ile beraber geri döndü.” **Belirlenemeyen bir hediyeden** bahis geçmektedir. [82]

40. Mehmed II → İnal (868 [1463]): Hediye bahis yoktur. [83]

41. Kayıtbay (r. 872-901 [1468-96]) → II. Mehmed (Zilkade 878 [Mart-Nisan 1474]): Hediye bahis yoktur. [84]

42. II. Bayezid (r. 886-918 [1481-1512]) → Kayıtbay (3 Rebiyülevvel 897 [4 Ocak 1492]): “...Sultanın Ebu Yezid bin Osman'a barış için gönderdiği elçi Emir Canbolat Şamdan geri döndü... [Rapor ettiği üzere Bayezid] onu ve yanındaki altı kişiyi onurlandırdı ve onlara hil'atler giydirdi, **köleler (mamâlik) ve cariyeler (raqîq) develer (jivâl), ipek kumaşlar (qumâsh harîr), altın (dhahab) ve diğer şeyler.**” [85]

43. Kayıtbay → II. Bayezid (Rebiyülevvel 899 [Aralık 1493-Ocak 1494]): “Ve bugünde, İbn-i Osman'ın elçisi Mısırdan ayrılarak ve Şam'a geri döndü. Yanında **atlardan (khayl) kölelere (raqîq), değerli metallere (ma'âdin), mücevherata (jawâhir) ve**

silahlara (silâh), ve diğer şeylere kadar çok sayıda çeşitli hediyeler bulundurmaktaydı...” [86]

44. II. Bayezid → Kansu Gavri (r. 906-22 [1501-16]) (Cemaziyülevvel 908 [Kasım 1502]): “Rum Meliki İbn-i Osman'ın elçisi yanında Sultan için **muhteşem bir armağan** olduğu halde ulu kapıya vasıl oldu.” [87]

45. Kansu Gavri → II. Bayezid (tarihsiz): **Harikulade hediyelerden** bahsedilmektedir, lakin detay sunulmamıştır. [88]

46. Kansu Gavri → II. Bayezid (8 Safer 909 [2 Ağustos 1503]): “Emir Azbek yanında bazı Mısırlı tacirler ve diğerleriyle Şam'a vasıl oldu. Yanlarında İbn-i Osman için **dört yarış atı ve bu atların yemi olarak balyalar halinde Mısır yoncası tohumu (birsîm) gibi çok sayıda emtia** vardı. [89]

47. Bayezid → Kansu Gavri (11 Cemaziyülahır 913 [18 Ekim 1507]): Hediye bahis yoktur. [90]

48. Kansu Gavri → II. Bayezid (19 Muharrem 916 [28 Nisan 1510]): Bir Memluk elçisi İstanbul'dan Şam'a geri döndü. II. Bayezid tarafından iyi bir şekilde ağırlandığını bildirdi. Hediye bahis yoktur. [91]

49. II. Bayezid → Kansu Gavri (Rebiyülevvel 916 [Haziran-Temmuz 1510]): Bu mektup Memluklere göndermiş oldukları **harika hediyelerden** ötürü teşekkür etmektedir, lakin başka detay içermemektedir. [92]

50. Kansu Gavri → II. Bayezid (tarihsiz): Önceki mektuba cevap. Hediye bahis yoktur. [93]

51. I. Selim (r. 918-26 [1512-20]) → Kansu Gavri (Cemaziyülevvel 918 [Temmuz-Ağustos 1512]): Bir Osmanlı elçisi, II. Bayezid'in oğlu I. Selim lehine tahtından feragat ettiğini bildiren bir nâme ile varmıştır. Hediye bahis yoktur. [94]

52. Kansu Gavri → I. Selim (12 Zilkade 918 [19 Ocak 1513]): Memluk Sultanı, I. Selim'e cülusunu tebrik etmesi için bir elçi tayin etmiştir. Hediye bahis yoktur. [95]

53. I. Selim → Kansu Gavri (1 Cemaziyülahır 920 [24 Temmuz 1514]): Ve bugünde, İbn-i Osman'ın elçisi saraya geldi ve Sultan ile görüştü... ve yanında **yirmi beş hamalın (*hammāl*) taşıdığı cömert hediyeler** bulundurmaktadır. Bunlar arasında **vaşak (*washaq*)**, **samur (*sammūr*)**, **kakım (*qāqum*)**, **Bursa kadife kıyafetleri (*athwāb mukhmal wa-Burşāwī*)** ve **kumaşlarıyla beraber Semerkant işi renkli kumaşlar (*shiqaq Samarqandī mulawwan*) vardır. Bir hamalın taşıdığı gümüş tabaklar (*awānīn fiḍḍa*) ve elçilik heyetinde bulunan **yirmi beş güzel genç köle (*khamṣa wa- 'ishrīna mamlūk ṣighūr ḥisān al-ashkāl*) vardır.** [96]**

54. I. Selim → Kansu Gavri (21 Recep 920 [11 Eylül 1514]): Memluk elçisi Kahire'ye yanında taşıdığı, I. Selim'in Kansu Gavri'yi yücelttiği (*bālagha fī ta'zīmihī*) bir mektup ile beraber döndü. Hediyeden bahis yok. [97]

55. I. Selim → Kansu Gavri (29 Ramazan 920 [17 Kasım 1514]): Bir Osmanlı Elçisi beraberinde I. Selim'in Şah İsmail'e karşı kazandığı Çaldıran Savaşı (2 Recep 920) havadisıyla vasil oldu. Hediyeden bahis yoktur. [98]

56. I. Selim → Kansu Gavri (1 Muharrem 921 [15 Şubat 1515]): Bir Osmanlı Elçisi, I. Selim'in Kansu Gavri'yi bilgilendirdiği; eski Dulkadiroğlu beyinin oğlu Ali bin Şehsuvar ile Dulkadirli beyi ve Memluklere tabii Alaüddeve arasında çıkan ihtilafı içeren bir mektup ile beraber geldi. Kansu Gavri, Selim'in Ali bin Şehsuvar'ı Dulkadir beyi atanması talebine gücendi. Hediyeden bahis yoktur. [99]

57. Kansu Gavri → I. Selim (25 Safer 921 [10 Nisan 1515]): I. Selim'e, Memluk veya Safevi topraklarından hangisine girmeyi planladığının öğrenilmesi için, bir Memluk elçisi gönderildi. Hediyeden bahis yoktur. [100]

58. I. Selim → Kansu Gavri (14 Cemaziyülevvel 921 [26 Haziran 1515]): Bu mektupta: Osmanlı Sultanı

kuvvetlerinin Doğu Anadolu'daki maceralarını anlatmaya, Kızılbaş kalesi Kemah'ın fethiyle (5 Rebiyülahır 921 [19 Mayıs 1515]) başladıktan sonra Dulkadiroğlu beyliğinin düşüşünü (29 Rebiyülahır 921 [12 Haziran 1515]) ve beyin idamını anlatır. Osmanlı elçisi ayrıca beraberinde, Memluklere tabii **Dulkadiroğlu beyi Alaüddeve'nin kesik başını** da Kansu Gavri'ye takdim etmiştir. Selim, Gavri'ye Doğu vilayetlerinde Kızılbaş kuvvetleriyle olan harbine devam etmekte kararlı olduğunu bildirmiş ve ondan Kızılbaşlara yardım etmemesini talep etmiştir. [101]

59. I. Selim → Kansu Gavri (Ramazan sonu 921 [Kasım başı 1515]): Bir Osmanlı elçisi, Selim'in **Acemlere tabii Karahan'ın Mardin yakınlarında mağlup ettiğini havadisini; Karahan'ın kesik başıyla beraber getirmiştir.** [102]

60. Kansu Gavri – I. Selim (tarihsiz): Selim'in Karahan'a karşı kazanmış olduğu zaferi tebrik eden bu nâmeye ek olarak **“Hint toprakları melikinin (*malik al-bilāad al-Hindiyya*) bize göndermiş olduğu bir fil... çok sayıda Mısır ürünü tabaklar (*al-amti 'a l-Miṣriyya*)”** gönderilmiştir. Mektup, Memluk elçisinin Kahire'deki önemli işler için gereken miktarda odun satın alımına izin verilmesi talebini de içermektedir (*ishtirā' al-khashab al-lāzima li-ba'ḍ maṣālihinā l-muhimma fī l-Qāhira*) ve Selim'den bu işte uzmanlaşmış bir grup insanı göndermesi (*irsāl jamm min ahālī tilka l-ṣan'a*) talep edilir [103].

61. I. Selim → Kansu Gavri (Cemaziyülahır başı 922 [temmuz başı 1516]) [104]: Selim Memluk elçisine talep edilen odunu sağlamış fakat kendi marangozlarını gönderemeyeceğinden dolayı affını rica etmiştir. Zira şu anda Hristiyanlar ile savaşmak üzere yüz parça büyük gemi inşa etmektedir.

62. Kansu Gavri → I. Selim (tarihsiz): El-Gavri, Osmanlılar ve Safeviler arasında olası bir antlaşmaya arabuluculuk etmek (*al-munāsib an nuṣliha baynakum*) için ordusuyla beraber Halep'e geleceğini Selim'e

bildirir. Mektup genel olarak yumuşak bir dille yazılmıştır. Gavri, Selim'den Suriye topraklarına girmemesini talep etmiş zira "ahalisinin çoğu Sünni'dir... ümmetin en büyük alimlerini içermektedir ve geçmişte Cengiziler ve Timurluların zuhuru gibi pek çok felaketle karşılaşmıştır..." Hediye bahis yaktır. [105]

63. I. Selim → Kansu Gavri (10 Cemaziyülahır 922 [11 Temmuz 1516]): İki Osmanlı elçisi bugün Kansu'nun Halep'e, Halife'yi ve Kahire'nin dört baş kadısını da içeren devasa bir maiyet ile vasıl olmasını beklemektedir. **Aralarında kırk köle, bir samur kürkü (*abdān sammūr*), kadife kıyafetler (*athwāb mukhmal*), yün esvaplar (*athwāb şūf*), Baalbek esvapları (*athwāb Ba'albakī*) ve diğer şeyleri de barındıran hediyeler getirdiler. Selim ayrıca Halife'ye iki samur kürkü (*badanayn sammūr*), bir kadife elbise ile sırmalı eldivenler (*thawb mukhmal bi-kufūf qaşab*) ve iki güzel yün giysi (*thawbayn şūf'āl*) gönderdi.** [106]

64. Kansu Gavri → I. Selim (Cemaziyülahır 922 [Temmuz 1516]): Halep'teyken Selim'in elçisiyle gelen mutedil mektup üzerine; Kansu Gavri elçisi Moğulbay'ı Sultan Selim'e beraberinde "büyük kaplar içerisinde yüz kantar şeker ve şekerlemeler" (*mi'at qinṭār sukkar wa-ḥalwā fī 'ulab kibār*) olduğu halde gönderdi. Hediye bahis yaktır. [107]

65. Kansu Gavri → I. Selim (Cemaziyülahır veya Recep 922 [Temmuz veya Ağustos 1516]): Kansu ikinci bir elçi olarak Emir Kurtbay'ı **on binlerce dinar değerindeki cömert bir hediye** ile beraber Selim'e gönderdi. [108]

66. I. Selim → Kansu Gavri (takriben 20 Recep 922 [takriben 19 Ağustos 1516]): Elçi Moğulbay hapse atılıp tahkir edildikten sonra, Selim'in yanından mühim bir mesajla geri döner: "Efendine söyle, Mercidabık'ta karşılaşın beni." [109]

Külliyatın analizine geçmeden evvel iki genel gözlemde bulunmakta fayda var: Öncelikle, pek çok yazarın belirttiği gibi bizim temel olarak analiz ettiğimiz mefhum, hediyelerin kendisi değil onların metinlerdeki tasviri olduğunu unutmamak gerekir. Dahası bu materyalin yorumlanmasından çeşitli zorluklar yaratan, tasvirlerin nadiren canlı ve ekfrastik bir nesir formunda olmasıdır. Eski ve özel terminolojinin, el yazmalarındaki bozulmaların ve istinsah hatalarının olağan zorluklarını bir kenara itersek, vakanüvislerin kelime dünyası ve tasvirleri ile söz konusu dönemden kalan gerçek nesnelere birleştirmenin kavramsal zorlukları vardır. Genellikle, vakayinameler sadece hediyelerin genel geçer tasvirlerini sunmakta ve nadiren objelerin miktarları ve türleri hakkında bilgi vermekten öteye geçmektedir. Feridun Ahmed Bey münşeatındaki mektuplar zaman zaman beraberindeki hediyeler hakkında cafcıflı bilgiler sunmaktadır. Ancak, bir hediyein kesin mahiyeti hakkında bilmek istediklerimizin çoğunu verilen tasvire dayanarak yeniden inşa etmek imkânsız görünmektedir. [110]

İkinci olarak akılda tutulması gereken, kullanılan kaynakların diplomatik ziyaretler hakkında sağladıkları malumatta seçici olduklarına dair ampirik bir ikilem içermeleridir. Bu ziyaretlerin sadece yarısında hediyelerden bahis geçmektedir (ekteki ikinci tabloya bakınız), fakat konu Memluk ve Osmanlı sultanlarının önüne eli boş çıkan elçilere geldiğinde bu oranın daha yüksek olduğu kati görünmektedir. Ayrıca, hediye değişiminden bahis geçen toplamdaki otuz altı ziyaretten yalnızca yirmi yedisi hediyein ne olduğunu açıkça belirtmektedir. Bildiğimiz kadarıyla, bu çalışmada kullanılan kaynakların öngördüğünden çok daha fazla ziyaret ve hediyeleşme olması muhtemeldir [111]. Bu yüzden, niceliksel sonuçlara (örneğin, Memlukler Osmanlılardan daha fazla hali göndermiştir veya Osmanlılar Memluklerden daha fazla köle göndermiştir şeklinde) ulaşmaya şüpheyle yaklaşmak gerekmektedir. Nihayetinde, sınırlı bir numunenin sunduğu veriyle bu tip kesin ve genel geçer sonuçlar çıkarmak; bir gölün ekosistemi hakkında birkaç ağın yüzeye çıkartıklarına dayanarak açıklamaya benzeyen tümevarımsal bir işlemdir. İlerleyen kısımda, külliyattaki materyale alternatif bir yaklaşım sunulmakla

ANALİZ

beraber gelecekteki çalışmalar için de bazı önerilerde bulunmaktadır.

Bu tür çalışmalara özgü kavramsal, metodolojik ve filolojik tehlikeleri bir kenara koyarsak, Akdeniz’de iki emperyal sarayın arasında gidip gelen uzun ve ilginç bir emtia listesiyle karşı karşıya kalıyoruz: ince kadife ve ipekler, kılıçlar, baltalar, sarıklar, para, merhemler, filler, köleler, siyasi esirler, kesik başlar ve dahası. Bu noktada, iki ana temaya göre gruplandırılabilir olan bazı sorular aklı gelmektedir: İlk olarak, ziyaretler ve hediye alışverişi sürecinin Osmanlı-Memluk ilişkilerinin gelişimindeki rolü sorulabilir. Ziyaretler belli dönemlerde yoğunlaşmış mıdır yahut zamana mı yayılmıştır? Hediye alışverişi belirli bir noktada mı zirveye çıkar veya düşüşe geçer? Ziyaret sıklığını bir itaat belirtisi olarak mı yoksa ziyaretçi veya ev sahibinin değişen rollerinin bir işareti olarak mı okumak daha doğru olacaktır?

İkinci olarak, külliyyatı ayrıştırmak için hediyeleri iki ana eksenle sınıflandırmak mümkündür: (a) tipolojik kategoriler ve (b) verici/alıcı. Böyle bir tasniften yola çıkılarak şunlar sorulabilir: (Belirtilen kaynaklara göre) en yaygın armağan türleri hangileriydi? Her iki tarafın da ötekine düzenli olarak göndermiş olduğu hediyeler var mıydı? Bu sorular ışığında, ticaret yollarının ve nüfuz alanlarının bir sonucu olarak hediye kategorilerinde oluşan büyük dengesizlikler, belirli emtianın yalnızca bir tarafa veya ötekine özel olduğunu mu göstermektedir?

İlk temanın sorularını ele almak için, tüm diplomatik ziyaretleri saltanat dönemlerine dayalı bir kronoloji (bkz. Ek 1’deki tablo) halinde hazırladım. Bu liste Memluklere beş elçilik misyonu gönderen I. Bayezid’in hükümdarlığıyla başlamaktadır. Saltanatının ilk yıllarında her iki sarayın ortak kaygısı, Timur’un özellikle Doğu Anadolu ve Kuzey Suriye serhaddinde yarattığı tehlikeydi. Oluşturan ittifak 1398’de Bayezid’in Memluklerin nüfuz alanında olan birkaç vilayeti ele geçirmesiyle ihlal edilmiş olup; bu vaziyet Timur’un yeniden Doğu Anadolu’ya dönmesinin akabinde, Osmanlılar için çok ciddi sonuçlar doğuracaktı [112]. Ferec tahta çıktığında, Bayezid onunla Moğollara karşı yeniden bir ittifak kurmayı denemek adına pek çok pahalı armağanlar içeren bir elçilik heyeti gönderdi (bkz. yukarıdaki listede 6 no.lu madde), ancak Ferec reddetti. Bayezid Timur

kuvvetleri tarafından mağlup edildi, esir düştü ve esaret altındayken öldü. Akabinde oluşan Fetret devri boyunca, iki taraf arasında uzun bir müddet temas olmadı [113]. I. Mehmed’in kısa saltanatı süresince, Osmanlılar ve Memlukler arasındaki diplomatik ilişkiler her iki tarafında birbirlerine gönderdiği elçiler aracılığıyla devam ettirildi ve gönderilen mektupların dili iki imparatorluk arasındaki ilişkinin daha iyi bir seviyeye geldiğini göstermektedir. XV. asrın en faal hediye vereni şüphe götürmez bir şekilde Barsbay’a en az sekiz ve Çakmak’a üç elçi gönderen buna mukabil kendi sarayına gelen dokuz Memluk elçisini kabul eden II. Murad’dan başkası değildir. Bu dönem, Osmanlı-Memluk ilişkilerinin zirve noktasını teşkil ediyordu: Çeşitli kafir kuvvetlerine karşı ortak mücadelede birleşmiş olan bu iki güç nadiren birbirlerinin topraklarını ihlal etmiştir [114]. Bu iyi ilişkiler, II. Mehmed döneminin başlarında, özellikler Osmanlıların İstanbul’u fethetmesinden sonra da devam etti. Ancak Mehmed’in Karamanoğullarına ve Dulkadiroğullarına karşı güttüğü genişleme politikası ve İslam aleminde yükselen *primus inter pares* statüsü, kendisiyle Memluk hükümdarları arasında sürtünmelere sebep oldu. 1485-1491 yılları arasında gerçekleşen Osmanlı-Memluk savaşının sonlarına kadar gergin ilişkiler devam etti, ancak XVI. Yüzyıl başlarında zuhur eden Safevi tehdidi diplomatik faaliyetleri artmasına sebebiyet vermiştir.

Her ne kadar Memluk imparatorluğu Sultan I. Selim’in eliyle felakete uğramış olsa dahi, Selim’in tahta çıkışından Memluk mağlubiyetine kadar geçen dört sene diplomatik ziyaretler ve hediye alışverişleriyle doludur. Aslında savaş ilanına kadar gönderilen mektupların dili kaçınılmaz bir çarpışmaya hazırlanan iki hükümdar için hayli zarif bir şekilde hazırlanmıştır. Özellikle 1514-1516 yılları arasında, Selim ve Kansu sınır bölgelerinde bir vekalet savaşı vermelerine rağmen ikili arasındaki resmi yazışmalarda yapay bir samimiyet havası oluşturulmuştur. Selim, Memluk destekli Dulkadir hükümdarı Alaüddeve’nin (Selim’in anne tarafından dedesi) başını Kansu’ya gönderdiğinde, Kansu’nun bundan “hoşlanması” (*li-inbisâtikum*) gerektiğini belirtmiştir ve bu “hediye” istenilen etkiyi yarattı: İbn-i İyas’ın aktardığına göre, Sultan ertesi gün kendi dairesinden dışarıya çıkamamış ve sınırlarını teskin etmek için ilaç almıştır (bkz. n. 58).

Kansu, Halep'te Selim'in elçileriyle bir araya gelip onlara hükümdarlarının saldırgan tutumu hakkında bir açıklama talebinde bulunduğu (n. 63), elçiler ondan nazikçe özür dileyerek kırk köle ve çeşitli güzel kıyafetler takdim etmişler ve Selim'in, Şah İsmail'i bitirmeye kararlı olduğun konusunda ısrarcı bir tavır takınmışlardır [115]. Bu taktik işe yaradığı görünüyorsa ki, Kansu Selim'e on bin dinarlık bir hediye ile beraber kutular içinde şeker ve şekerlemeler (Selim'in isteği üzerine) göndermiştir. İki aydan az bir süre sonra, Kansu ölmüş ve Memluk ordusu imha edilmişti [116]. Yukarıda tartışılan uyarıları göz önünde bulundurarak hediye değişimine dönersek, bazı hediye kategorilerinde bir tarafla ilişkili olarak diğerine nispeten daha fazla bahsedildiğini görüyoruz (bkz. Ek 3). Örneğin Osmanlılar, en az on iki kez köle veya esir gönderirken, Memluk tarafının bu kategoride yalnızca üç sefer hediye gönderdiği kaydedilmiştir. Sahip oldukları yüksek değere ek olarak köle armağanları ayrıca Osmanlıların gazi statüsüne dikkat çekmekte ve Avrupa ile Anadolu'daki Osmanlı fetihlerinin haberini getiren mektuplarla da bu imaj kuvvetlendirilmektedir. Memluklerin savaşçı günleri geride kaldığı için -ve bu dönemde Portekiz'in Hint ticaret yollarına düzenlediği saldırıların bir sonucu olarak kötüye giden ciddi ekonomik durum ve hıyarcıklı veba gibi çok sayıda salgın hastalıklarla karşı karşıya kaldılar- bir zamanların mağrur savaşçıları olan Mısır Sultanları bu devirleri hatırlatan köleler yerine, zırh ve silah göndermeye mecbur kalmıştır. Memlukler tarafından gönderilen hediyelere baktığımız vakit atlar, altın ve gümüş eyerler, at giysileri ve zırhları gibi Osmanlı elçiliklerinde hiç görünmeyen nesnelere sıkça rastlanmaktadır. Memlukler ayrıca Hindistan'dan getirttikleri filleri gönderirken buna mukabil Osmanlılar ise Anadolu ormanlarında bulunan tilki, vaşak ve sincap gibi hayvanları göndermişlerdir. Her iki tarafın da düzenli olarak verdiği en popüler hediyeler ise dokuma ürünleriydi. Bu alanda Osmanlılar Fars (*'Ajamī*), Avrupa (*İfranjī*) ve Osmanlı (*Rūmī*) kumaşlarını gönderirken, Memlukler ise Hint (*Hindī*) ve İskenderiye (*İskandarī*) ürünü kumaşları tercih etmekteydi. Zira bu vaziyet, iki gücün kendi komşuları, ticaret ortakları ve düşmanları tarafından üretilen emtiyaya erişimini yansıtmaktadır. Osmanlıların sıra dışı hayvanlara ek olarak ipek, çuha ve samur gibi

ürünlere de Memluklerden daha fazla erişime sahip oldukları görülmektedir. Memlukler ise düzenli olarak dekoratif tekstil ürünleri (ör. halı, şal, perde vb.) göndermiştir. Kıyafetler ve gümüş sofra takımları özellikle kadife giysilerden hoşlanan ve onları büyük miktarlarda (bkz. n.28) gönderen Osmanlılar tarafından tercih edilen hediyelerdendi. Kadife, ipek ve yünlü kıyafetlerin yanı sıra samur (*sammūr*) kaftanlar da bahis geçmektedir. 1428 senesinde Balkanlar'da süren bir yıllık Osmanlı akınlarının ardından devletin Hristiyan dünyasının eşiğinde gerçekleştirdiği fütihat siyasetinin imajını yansıtmak amacıyla büyük bir hediye konvoyu (n. 13) Memluklere gönderildi. Bunlar arasında elli Rumi köle ve bir beyaz hadım ağasıyla beraber yirmi "Avrupa işi kadife giysi" bulunmaktaydı. Benzer şekilde, Selim'in Memluklere verdiği son hediye, "Baalbek ürünü kıyafetlere" yapılan atıflar (n. 63), uzun süredir Memluk imparatorluğunun bir parçası olan Suriye topraklarındaki yükselen Osmanlı hegemonyasına gönderme yapmaktadır [117].

Yüzyılın ortasındaki kaynaklarda iki ilginç madde öne çıkmaktadır. Bunlardan ilki, Murad tarafından Çakmak'a "altmış yük ipekten samura, sincaptan vaşağa kadar değişik çeşitlerden kıyafetlerin ve otuz kadar kölenin yer aldığı muhteşem bir armağanı" (n. 25) taşıyan bir heyet gönderildi. Karşılığında Çakmak Murad'a "iki devletin tek bir bedendeki iki ruh gibi olduğunu" belirten bir name göndermiş olup Osmanlı-Memluk devletleri arasındaki samimi ilişkilerin devam edeceği ümidiyle büyük bir hediye gönderdiğine dair bilgi de mevcuttur: Büyük miktarlarda ince sarık bezlerinin, altın nakışlı birkaç yol halısı, bin parçalık kesilmemiş İskenderiye kadifesinin yanı sıra, Memlukler (Hulefâ-yı Raşidîn'in üçüncüsü) Osman bin Affan'ın (h. 644-656) (n. 26) eliyle Kufi hatla yazılmış bir Kur'an da gönderdi. Böyle bir hediye, ona eşlik eden lüks eşyalardan tamamen farklı bir konumda yer almakta ve bambaşka bir mesaj iletmekteydi. Bu Kur'an İslam tarihinde çok önemli bir mevkiye haizdir [118]. Müslümanlar arasında geleneksel olarak kabul gören görüşe göre, Osman İslam toplumunun ilk yıllarında tek bir Mushaf'ın derlenmesine yol açan redaksiyon sürecinin mimarıydı. Yine geleneklere göre bunun dışındaki diğer kitapları yok ettirdikten sonra katiplere bu Mushaf'ın istinsahının yapılmasının akabinde Suriye, Irak

ve Arap yarımadasındaki imparatorluğun idari merkezlerine gönderilmesi talimatını vermiştir. Bir diğer rivayete göreyse Osman bu Mushaf'ı okurken suikasta uğramış ve kanı Mushaf'ın varaklarına dökülmüştür. Böyle bir hediye taşıdığı muazzam sembolik güç ve etki Osmanlılara kaybedilmeyecek kadar değerliydi. Kahire'nin Memlukler tarafından Abbasi Hilafetinin yeni merkezi olarak ihya edilmesi sonrasında Memluk Sultanı kendini kutsal şehirler Mekke ve Medine'nin koruyucusu yani Hâdimü'l-Harameyn olarak ilan etti. Osman Mushaf'ının armağan olarak verilmesi bir yandan "kafir" taarruzları karşısında Sünni Müslümanların dayanışma mesajını göndermekteydi. Öte yandan, bu aynı zamanda Memluklerin Müslüman dünyasında siyasi meşruiyetin nihai hâkimi olarak kaldıkları görüşünü takviye eden bir eylem telakki edilebilir. Sonuç olarak, Osmanlıların yaptığı gibi güneydoğu Avrupa'daki fetihlerden toplanan uçarı ve egzotik armağanlar göndermekten ziyade; İslam'ın doğuş yerinden paha biçilmez bir kutsal emanet göndermek oldukça başka bir şeydi [119].

İkinci dikkat çekici armağan ise 1453 gibi çok mühim bir tarihe denk gelmektedir. Osmanlılar İstanbul'u fethettiklerinde, II. Mehmed Memluk Sultanına mübarek haberi taşıyan bir elçinin yanı sıra, o esnada Memluklere tabi Mekke Şerif'ine de ayrı bir heyet göndermiştir. Şerif'e yazılan mektubun belirttiği üzere (n. 34): "Fetih ganimetinden iki bin florin saf altını bizzat size ve diğer yedi bin altını da Mekke ve Medine'deki fakirlere dağıtılması için gönderdik." Şerif'in Mehmed'e verdiği cevapta görüldüğü üzere (n. 37), Osmanlı'nın aslında bu meblağdan çok daha fazlasını gönderdiğini göstermektedir: "O mübarek fethin ganimetinden, Mehmed'in mührüyle beraber dokuz bin florin" (*tis 'at ālāf aflūriyyāt al-jadīda bi 'l-sikka al-Muhammadiyya min anfāl tilka 'l-balda 'l-azīma*) aldığını doğrulamaktadır. Osmanlı konvoyunun Mekke'ye doğru Kahire'den ayrılmasından sonra bir mektup gönderen Memluk Sultan'ı İnal, "mükemmel yeni saltanat mührüyle damgalanan florilerin" (*al-aflūriyyāt al-maskūka bi 'l-sikka 'l-jayyida 'l-jadīda 'l-sultāniyya*) güvenli bir şekilde istikametlerine ulaştırılması dileğini (bkz. n. 36) bildirmiştir. Bu hediye iki sebepten büyük önem ihtiva etmektedir. Öncelikle, II. Mehmed Memluklere bağlı Mekke Şerif'ini himaye ederek İslam

dünyasının siyasi liderliği için açıkça bir iddia ortaya koymaktadır ve İstanbul'un fethinden ganimet olarak alınan ve kendi mührüyle damgaladığı altın paraları gönderme kararı kendisini hem İslami hem de Roma geleneklerinin varisi olarak gördüğünün işaretidir. İkinci olarak, Türk altın florileri ve dukalarının -Venedik orijinallerinin Osmanlı kopyaları- 1425 senesinde üretildiği biliniyor olsa da Feridun Ahmed Bey'in münşeatindeki 1453 yılından iki mektupta (n. 34, n. 36) belirtildiği üzere, Osmanlı Sultanlarının altın sikkelerin üzerine kendi isimlerini basmaya 1477-78'de bastırılan sultanilerden çok daha önce başlamış oldukları görülmektedir [120].

Gelecekteki Çalışmalara Yönelik Sorular

Yukarıdaki külliyatta sunulan materyaller konusunda bazı ek sorular yöneltilebilir ve burada belirtilen konuların bir kısmına yönelik yeni sorgulamalar yapılabilir. Benim kabul ettiğim yaklaşım, külliyyatı farklı hediye kategorilerine göre (tekstil, metal eşyalar, köleler, hayvanlar vb.) ayırtırmak oldu. Ancak farklı niteliksel değişkenlere veya değer birimlerine göre düzenlenen başka hiyerarşiler ve tasnifler olup olmadığını sormak da aynı şekilde geçerli görülebilir. Diplomatik temaslarını ayrıntılı protokollere göre yapılandırılan bu iki imparatorluğun bürokrasilerinde, hediye seçimi acaba konvansiyonel "anlam" ile ilgili bir dizi kuralları mı bağlıydı? Bu özel bağlamdaki hediyelerin "anlamları" ve diğer coğrafi ve kronolojik bağlamlardan gelen hediye alışverişleri arasında herhangi bir devamlılık söz konusu mudur[121]?

Bu makalenin amacı, tarihi kaynaklar ve inşa metinlerine dayanarak XV. asır boyunca, iki Müslüman devlet arasındaki hediye alışverişinin tarihini oluşturmaktır. Bu dönemde yapılan hediye alışverişini ihtiva eden bir "envanter iskeleti" ve diplomatik kronoloji oluşturmanın yanı sıra; diğer kaynakların (özellikle Osmanlı tarafından) bir araya getirilmesi, farklı hükümdarların hediye verme alışkanlıklarına ve zevklerine, diplomatik mesajların hediyelerin dili aracılığıyla hangi yollardan ulaştırıldığına ve XV. yüzyılda mevcut olan çeşitli lüks ürünler üzerine daha fazla ışık tutabilir.

EK

Aşağıdaki tablolar, vakayinamelerden toplanan verilere dayanarak tarih ve saltanata (tablo 1), hediye alışverişinin durumuna göre detaylı bir şekilde (tablo 2), ve hediye kategorilerine (tablo 3) göre sıralanmaktadır.

Tablo 1. Osmanlılar ve Memluklerin gönderdikleri elçiler

Osmanlılar	Elçilerin sayısı		Memlukler
I. Bayezid	4	0	Berkuk
	1	0	Ferec
I. Mehmed	2	1	El-Müeyyed Şeyh
II. Murad	8	5	Barsbay
	3	4	Çakmak
II. Mehmed	4	5	İnal
	3	3	
	1	1	Mekke Şerifi
	0	1	Kayıtbay
II. Bayezid	1	1	Kansu Gavri
	2	4	
I. Selim	7	7	

Bu tablodaki sayılar Osmanlı ve Memluk saraylarından gönderilen elçilik misyonlarının miktarına aittir.

Tablo 2. Ziyaretler ve Hediye alışverişleri

Diplomatik ziyaretler ve hediyeler	Sayı
Diplomatik ziyaretler	66
Hediye bahsi geçen ziyaretler	36
Hediye bahsi geçmeyen ziyaretler*	30
Hediyeler hakkında detay verilenler	27
Hediyeler hakkında detay verilmeyenler	11
Osmanlıların gönderdiği hediyeler	23
Memluklerin gönderdiği hediyeler	16

* Hediye değişimi bir tarafın ötekine tek seferde bir veya daha fazla hediye vermesi olarak tanımlanmıştır. Ayrıca, gelen elçinin hediyesini takdim ettikten sonra sultanın bunlara mukabil olarak hediye vermesi şeklinde, her bir diplomatik ziyaretin birden fazla hediye değişimi içerebileceği de akılda bulundurulması gereken önemli bir ayrıntıdır.

Tablo 3: Hediye Alışverişinin Kategorileri

Hediye Türü	Osmanlılar	Memlukler
Köleler ve Esirler	(6) on köle	(13) köleler
	(9) otuz köle	(15) iki Giritli köle
	(13) elli Rumi köle ve bir beyaz hadım	(43) köleler
	(25) otuz köle	
	(27) esirler, elli köle, beş cariye	
	(28) beş Rumi cariye	
	(33) esirler ve köleler	
	(42) köleler ve cariyeler	
	(53) yirmi beş köle	
	(58) Alaüddeve'nin başı	
	(59) Karahan'ın başı	
	(63) kırk köle	
Hayvanlar	(6) on at	(8) iki at
	(9) kuşlar, av hayvanları	(24) bir fil
	(13) kuşlar, samur, gri sincap, vaşak, tilki	(26) üç fil
	(42) develer	(35) üç at, iki fil, bir yaban eşiği
		(37) bir at
		(43) atlar
		(46) dört yarış atı
	(60) bir fil	
Giyim	(9) ipek kıyafetler	(26) on sarık kumaşı, on elbise, dört ipek mendil, yedi mendil, on dört şal, yedi ipek giysi, altı sadiyyat/salariyyat?????????
	(12) II. Murad'ın kendi kıyafetleri, altın sırmalı bir sarık ve saf altından bir başlık	(35) otuz bir İskenderiye giysisi
	(13) Avrupa ürünü yirmi kadife elbise	
	(25) çeşitli elbiseler	
	(28) beş sandık günlük kıyafet, beş sandık kadife elbise	
	(53) kadife kıyafetler ve Bursa kıyafetleri	
	(63) samurdan elbiseler, kadife kıyafetler, yünlü giysiler, Baalbak kıyafetleri, sırmalı eldivenler	
Halılar		(26) altın püsküllü dört halı
		(35) halılar
Deri		(26) yirmi beş deri çanta
Madeni Eşya	(6) iki gümüş kase, on parça gümüş tabak	
	(28) beş sandık gümüş eşyalar	
Eyerler		(8) iki altın/gümüş eyer
		(26) on beş eyer, bir altın eyer
		(35) bir altın eyer
Dini Hediyeler		(26) Osman Mushafı
		(37) Mekke kapısının örtüsü, zezem suyuyla yıkanmış yirmi sarık kumaşı

Hediye Türü	Osmanlılar	Memlukler
Tekstil Kürkleri	(6) on parça elbise kumaşı	(8) beş takuzat Mısır kumaşı
	(7) beş takuzat Rumi kumaşı, üç takuzat Avrupa kumaşı, iki bohça Acem kumaşı	(13) kumaşlar

	(25) altmış yük ipek, samur, sincap ve vaşak	(26) on bin parça İskenderiye kadifesi
	(27) kumaş, ipek, kadife	(35) on parça Şam ipeği, bir kırmızı kadife perde, İskenderiye kumaşları, kadifeleri veya Şam ipeği (kamkha)
	(28) beş sandık çiçek bezeli ipek	(37) yedi takuzat Hint kumaşı
	(33) kumaşlar	
	(42) ipek kumaşlar	
	(53) yirmi beş hamalın taşıdığı vaşak, samur ve kakım, renkli Semerkant kumaşları	
Silahlar		(26) iki kılıç (altın ve gümüş), altın 'ajanat????, çelik ve gümüş miğferler, iki göğüs zırhı, at zırhı, dört teber, yaylar, altın bıçak
		(35) altın kılıç, gürz ve çelik teberler, iki zırhlı yelek, kırmızı kadifeli at zırhı
		(43) silahlar (????)
Merhemler		(26) balsam yağı
		(35) balsam yağı
Para	(5) iki yüz bin dinar	(35) altın sikkeler
	(34) dokuz bin altın flori	(65) on bin dinar
Değerli Metaller ve Mücevherat	(42) altın	(43) değerli metaller, mücevherler
Diğer		(8) Hint ve İskenderiye tabakları
		(60) Mısır ürünü tabaklar

Yukarıda belirtilen parantez içindeki numaralar hediye sunulan diplomatik ziyaretleri ifade etmektedir.

NOTLAR

[1] Yazarın notu: Bu makale aslında Harvard Üniversitesinde Profesör Gülrü Necipoğlu'nun bir seminer dersinde projesi olarak yazıldı. Daha sonra New York şehrinde Şubat 2006'da Historians of Islamic Art Association tarafından düzenlenen bir sempozyumda sunuldu. Gülrü Necipoğlu'na ve diğerlerine değerli yorumları için teşekkür ederim: David Roxburgh, Stefano Carboni, Ghada Qaddumi, Wheeler Thackston, Marcus Milwright, Jeff Spur, Andras Riedlmayer, Lutz Ilisch, and Cihan Yuksel, ve ayrıca anonim bir eleştirmene. Harun'un Şarلمان'a armağanı konusunda ayrıntılı bilgi için, Einhard ve Notker the Stammerer "Two Lives of Charlemagne" Lewis Thorpe çevirisine bakılabilir (Harmondsworth, 1969), 70, 145. Egzotik hayvanlarla ilgili armağan hususundaki çalışmalar için ayrıca bkz. Helmut Nickel, "Presents to Princes: A Bestiary of Strange and Wondrous Beasts, Once Known, For a Time Forgotten, and Rediscovered," *Metropolitan Museum Journal* 26 (1991): 129-38; Leslie Brubaker, "The Elephant and the Ark: Cultural and Material Interchange across the Mediterranean in the Eighth and Ninth Centuries," *Dumbarton Oaks Papers* 58 (2004): 175-95.

[2] Hediye alışverişi konusundaki teorik ve antropolojik literatür; "Essai sur le don: Forme et raison de l'echange dans les societies archaiques," *L'Annee Sociologique* 1 (1925): 30-186. Ortaçağ İslam dünyasında ve Müslüman-Avrupa devletleri arasındaki hediye alışverişi için, bkz. A. Beihammer, "Die Kraft der Zeichen: Symbolische Kommunikation in der byzantinisch-arabischen Diplomatic des 10. und 11. Jahrhunderts," *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 54 (2004): 159-89; Anthony Cutler, "Les echanges de dons entre Byzance et Islam (IXe-XIe siecles)," *Journal des Savants* (Ocak-Haziran 1996): 51-66; Anthony Cutler, "Gifts and Gift Exchange as Aspects of the Byzantine, Arab, and Related Economies," *Dumbarton Oaks Papers* 55 (2001): 247-78; Oleg Grabar, "The Shared Culture of Objects," in *Byzantine Court Culture from 829 to 1204*, ed. Henry Maguire (Washington, D.C., 1997), 115-29; Muhammad Hamidullah, "Nouveaux documents sur les rapports de l'Europe avec l'Orient Musulman au Moyen Age," *Arabica* 7 (1960): 281-300; Eva Hoffman, "Pathways of Portability: Islamic and Christian Interchange from the Tenth through

the Twelfth Century," *Art History* 24, 1 (Şubat 2001): 17-50. Bu yazı basılırken, Profesör Necipoğlu bana benzer bir konuyu kapsayan Türkçe bir makaleyi önerdi: bkz. Cuneit Kanat, "Osmanlı ve Memluk Devletleri'nin Birbirlerine Gönderdiği Armağanlar," in *Uluslararası Osmanlı Tarihi Sempozyumu (8-10 Nisan 1999) Bildirileri*, ed. Turan Gökçe (İzmir, 2000), 35-52.

[3] Bkz. Shai Har-El, *Struggle for Domination in the Middle East: The Ottoman-Mamluk War 1485-91* (Leiden, 1995); Emire Cihan Muslu, "Ottoman-Mamluk Relations: Diplomacy and Perceptions" (Doktora tezi., Harvard University, 2007); Yusuf Ali al-Thakafi, "The Diplomatic Relationship between the Ottoman Empire and the Mamluk Empire in the First Quarter of the Sixteenth Century" (Doktora tezi., Michigan State University, 1981); Aḥmad Fu'ād Mutawallī, al-Faṭḥ al-'Uthmānī li 'l-Shām wa-Miṣr wa-muqaddimaātuḥu min wāqī' al-wathā'iq wa 'l-maṣādir al-Turkiyya wa 'l-'Arabiyya al-mu'āṣira laḥā (Kahire, 1976). Ayrıca bkz. Carl F. Petry, *Twilight of Majesty: The Reigns of the Mamluk Sultans al-Ashraf Qaytbay and Qansuh al-Ghawri in Egypt* (Seattle, 1993), 88-119, 173-227.

[4] Abu 'l-Maḥāsin Jamāl al-Dīn Yūsuf ibn Taghrībirdī, *ḥawādith al-duḥūr fī madā 'l-ayyām wa 'l-shuhūr*, ed. Kamal al-Din 'Izz al-Din, birinci edisyon, 2. cilt. (Beirut, 1990-).

[5] Abu 'l-Maḥāsin Jamāl al-Dīn Yūsuf ibn Taghrībirdī, *History of Egypt, 1382-1469 A.D.*, ed. William Popper, University of California Publications in Semitic Philology 13-14, 17-19, 22-23 (Berkeley, 1909-29). Ibn Taghrībirdī genellikle Mısır'da yaşadı. Kroniğinin bu kısmı 1382-1469 arasındaki devri kapsamaktadır.

[6] 'Alī ibn Dāwūd al-Sayrafī, *Nuzhat al-nufūs wa 'l-abdān fī tawārīkh al-zamān*, ed. Hasan Habashi, 4. cilt. (Kahire, 1970). Ibn Sayrafī tarihi 1382'den 1445'e kadar olan dönemi kapsamaktadır.

[7] Shams al-Dīn Muḥammad Ibn Tūlūn, *Mufākahat al-khillān fī ḥawādith al-zamān*, ed. Muhammad Mustafa, 2. cilt. (Kahire, 1962). Ibn Tolun Şam'da yaşamıştır; Kroniği 1479-1520 yılları arasında kapsamaktadır.

[8] Feridun Ahmed Bey, *Münşe 'atū's-selāṭīn*, 2. cilt. (İstanbul, 1848). Feridun Ahmed Bey III. Murad saltanatında Osmanlı devletinin nişancılığını yapmıştır.

[9] Abu 'l-Barakāt Muḥammad ibn Aḥmad Ibn İyās, *Badā'i' al-zuhūr fī waqā'i' al-duḥūr*, ed.

Muhammad Mustafa, ikinci edisyon., 9. cilt. (Kahire, 1960-62). İbn-i İyas için ayrıca bkz., *Journal d'un bourgeois de Caire: Chronique d'Ibn Iyas*, çev. Gaston Wiet, 2 cilt. (Paris, 1955); Ibn Iyas, *Histoire des Mamlouks circassiens*, çev. Gaston Wiet (Kahire, 1945).

[10] Taqī al-Dīn Abu 'l-'Abbās al-Maqrīzī, *al-Sulūk li-ma'rifat duwal al-mulūk*, ed. Muhammad Mustafa Ziyada, ikinci edisyon., 4. cilt. (Kahire, 1934).

[11] Bazı durumlarda, bir tarafın gönderdiği bir mektup diğer tarafın gönderdiği bir hediyeye değinebilir, bu nedenle her zaman gönderenin ve muhatabın her zaman sırasıyla alıcı ve verici olduğu durum söz konusu değildir.

[12] Hediye ile alakalı terminoloji için aşağıdakiler dahil çeşitli kaynaklara başvurdum: R. Dozy, *Supplement aux dictionnaires arabes* (Beirut, 1968); R. Dozy, *Dictionnaire detaille des noms des vêtements chez les arabes* (Beirut, 1969); L. A. Mayer, *Mamluk Costume: A Survey* (Geneva, 1952); L. A. Mayer, *Islamic Metalworkers and Their Works* (Geneva, 1959); L. A. Mayer, *Islamic Armourers and Their Works* (Geneva, 1962); D. Nicolle, *Encyclopaedia of Islam, New Edition (EI2)* (Leiden, 1960-2004), s.v. "Silāḥ"; Ahmad ibn al-Rashīd Ibn al-Zubayr, *Book of Gifts and Rarities = Kitāb al-Hadāyā wa al-ṭuḥaf*, çeviri Ghada al-Qaddumi (Cambridge, Mass., 1996); Robert B. Serjeant, *Islamic Textiles: Material for a History up to the Mongol Conquest* (Beirut, 1972); Yedida K. Stillman et al., *EI2*, s.v. "Libās"; Yedida K. Stillman et al., *EI2*, s.v. "Tirāz"; Yedida K. Stillman, *Arab Dress from the Dawn of Islam to Modern Times: A Short History* (Leiden, 2003).

[13] Ibn İyās, *Badā'i' al-zuhūr*, cilt 1, pt. 2., p. 390. Bu ziyaret esnasında I. Bayezid'in henüz sultan olmadığına dikkati çekmek gerekir, zira bu elçi babası I. Murad tarafından gönderilmiştir. 1366'da bir başka Osmanlı elçisinin Kahire'ye yaptığı ziyaretin tartışması için bkz. Muslu, "Ottoman-Mamluk Relations," 34-35 n. 23. Muslu, Ibn İyas'ın 150 yıl sonra yazdığı gibi elçiyi gönderenin Osmanlılar değil aslında Menteşe beyi Orhan olduğunu savunmaktadır.

[14] Feridun Ahmed Bey, *Münşe'atü's-selāḫīn*, 1:116-17.

[15] Age, 1:117-18.

[16] Ibn İyās, *Badā'i' al-zuhūr*, 1. cilt, pt. 2, p. 462.

[17] Ibn Taghrībirdī, *History of Egypt*, 13:148.

[18] Ibn al-Sayrafī, *Nuzhat al-nufūs*, 2:118.

[19] al-Maqrīzī, *al-Suluk*, üçüncü cilt, pt. 3, p. 1069.

[20] Feridun Ahmed Bey, *Münşe'atü's-selāḫīn*, 1:145. taqūzāt terimi dokuz sayısından gelen bir ölçü birimi gibi görünmektedir. İfranji terimi özellikle Frenk veya Fransız anlamına gelmez. Bu kumaş Venedik, Macar veya başka bir Avrupa menşeli olabilir. Halil İnalıcık'ın dediği gibi, bu hediye dolu ziyaret, Mehmed'in Memluk Sultan'ının tabiiilerinden biri olan Karamanlılara karşı başlattığı seferden önce gerçekleşmiştir.

[21] Feridun Ahmed Bey, *Münşe'atü's-selāḫīn*, 1:146.

[22] Ibn al-Sayrafī, *Nuzhat al-nufūs*, 2:466. Bu hediyeye eşlik eden mektup (4 Şevval 822 tarihli [24 ekim 1419]) Feridun Ahmed Bey'de bulunmaktadır, *Münşe'atü's-selāḫīn*, 1:164-65. Mektup bize, elçilik heyetinin başının Hayreddin Halil Bey olduğunu bildirmekte ancak İbn-i Sayrafī'nin saydığı hediyelerden bahsetmemektedir. Çalışmamın kapsamını sınırlama çabası içerisinde, diplomatik protokolda çok önemli yeri olan hil'at giydirme eylemini hediyelere dahil etmedim.

[23] Feridun Ahmed Bey, *Münşe'atü's-selāḫīn*, 1:165-66. I. Mehmed tarafından evvelden gönderilmiş olan mektuba cevap niteliğindedir.

[24] Ibn al-Sayrafī, *Nuzhat al-nufūs*, 3:28. Barsbay'ın hediyeleri " wa-qaddama huwa aydan li 'bn 'Uthmān ashyā' min 'indahu," şekilde telaffuz edildiği üzere Barsbay dahi kendi kıyafetlerini göndermiş olabilir. Bu tip bir hediye için bkz. 2 Rebiyyülevvel 831 (21 Aralık 1427) tarihli hediye değişimine.

[25] Ibn al-Sayrafī, *Nuzhat al-nufūs*, 3:128-29.

[26] Ibn al-Sayrafī, *Nuzhat al-nufūs*, 3:131-32. Bu ziyaret ayrıca Ibn Taghrībirdī'nin, *History of Egypt* adlı eserinde de geçmektedir, 18:55, ancak hediye bahis yoktur: "Sultan Kale'deki Adalet Sarayının eyvanlı odasında bir kabul töreni düzenledi; Bursa, Edirne ve Anadolu'daki nice diyarın hükümdarı Murad ibn Osman'ın elçileri buraya getirildiler. Emirler, Sultanın memlukleri, düzenli ordu ve diğerlerinin, Eyvanlı Salon'a özgü bir şekilde hazır buldukları muhteşem bir kortejdi. Zira böyle bir tören al-Malik al-Zahir Çakmak devrinden beri görülmemiştir; o günlerin törenlerini ve protokolünü bilen herkes bugün vefat ettiği için, herhangi bir hükümdar bunu tekrar yapmak istese mümkün olmaz."

- [27] Feridun Ahmed Bey, *Münşe'atü's-selâtin*, 1:195-97.
- [28] Age., 1:197-98. *Chandakī* ile büyük ihtimalle X. yüzyılda tahkim edilirken hendeklerle çevrildikten sonra Chandak (Arapçadan Khandaq) ismini alan Girit'teki Kandiye şehri kast edilmektedir.
- [29] Age., 1:198-200.
- [30] Age., 1:200-201.
- [31] Age., 1:201-2.
- [32] Age., 1:202-3.
- [33] Age., 1:203-5.
- [34] Age., 1:205-6.
- [35] Age., 1:206.
- [36] Ibn al-Sayrafî, *Nuzhat al-nufûs*, 3:376.
- [37] Feridun Ahmed Bey, *Münşe'atü's-selâtin*, 1:208.
- [38] Ibn al-Sayrafî, *Nuzhat al-nufûs*, 4:176-77. Shıqaq terimi ile elbise büyüklüğündeki kumaşların parçaları kast edilmektedir: bkz. Stillman, *EI2*, s.v. "Tirâz." Bu elçi tarafından teslim edilen mektup büyük ihtimalle Feridun Ahmed Bey'in, *Münşe'atü's-selâtin* eserinde belirtilen hediyeden bahis geçmeyen mektuptur 1:209-12. Ayrıca bkz. Ibn İyâs, *Badâ'i' al-zuhûr*, 2:223.
- [39] Ibn al-Sayrafî, *Nuzhat al-nufûs*, 4:179.
- [40] Bu liste Feridun Ahmed Bey'in *Münşe'at'ında*, II. Mehmed'in Memluk sultanının himayesinde addettiği Karamanoğlu'na karşı sefere çıktığı esnada görünmektedir. Bkz. H. İnalçık, *EI2*, s.v. "Mehammed I." 1:214. Mektup 20 Zilhicce 843 yani bu elçinin yola çıkmasından bir gün önceye aittir. Izgara tarzında listelenen envanterdeki terimlerin çoğunu okumak hayli zordur. Bu iş için 1848 basım tarihli Feridun Ahmed Bey'in eseriyle, aynı eserin 1858 baskısını ve el yazmalarını (İstanbul, Süleymaniye, Ms. Fatih 4126; İstanbul, Ms. Ragıp Paşa 1521) karşılaştırdım. Bazı özel kelimeleri çözmeme bana yardımcı olan Norman Stillman, Wheeler Thackston, Andras Riedlmayer, and Ghada Qaddumi'ye yardımları için minnettarım.
- [41] Bu Kur'an'ın Topkapı Sarayı Kutsal Emanetler Dairesi'nde sergilenen Osman bin Affan'a ait Kur'an ile aynı olduğuna yönelik şüpheler mevcuttur. Bkz. Hilmi Aydın, *The Sacred Trusts: Pavilion of the Sacred Relics, Topkapı Palace Museum, Istanbul*, ed. Talha Uğurluel ve Ahmet Doğru (Somerset, N.J., 2004), 94.
- [42] Saqqât kavramı için, bkz. Dozy, *Supplement*, belirtildiği üzere: "Damasquiner-

incruster Tor ou Fargent dans le fer ou l'acier." Ayrıca bkz. Mayer, *Mamluk Costume*, 44: "Vakanüvisler sürekli olarak gümüş (musaqqata bi-fıddâ) veya altın işlemeli ve mücevher kakmalı kılıçlara göndermede bulunmaktadırlar." ملحوريه sıfatı ise gizemini korumaktadır.

[43] Bu girdide altın kaplı meta için bir tanım bulamadım. Envantere yerleştirilişine bakarsak bir çeşit silah gibi görünmektedir.

[44] Bu kesinlikle farfalât yerine qarqalât olmalıdır. Qarqalât üç şeye karşılık gelebilir: kolsuz bir elbise; bir kruvaze (Dozy, *Supplement*); veya üst göğüs zırhı. Bu hususta Mayer'in belirttiği üzere *Mamluk Costume*, 40: "XV. asrın başlarında üst zırhlar qarqalât olarak isimlendirilmektedir. Bu Qalqashandi'nin tanımında sahih bir şekilde görülmektedir: the qarqal zırhı kırmızı ve sarı sırmalar (dibaj) ile kaplı demir pullardan yapılmaktadır. Ibn Taghribirdi kolsuz üst zırhlara özel atıflarda bulunmuştur." Verilen isim yani Muhammad Kabari qarqal'ın ustası olabilir.

[45] Dozy, *Supplement*, bu kelimeyi bir çeşit at zırhı gibi caparaçons şekilde anlatır. Hem bu hediye hem de önceki için, uygun isimlerin varlığı eserin imzalandığını göstermektedir.

[46] Bu tür listelemenin manası açık değildir. Mismâr terimi bir çivi veya mandal anlamına gelebilir. Başvurulan el yazmaları, eserlerin basılmış versiyonundan başka alternatifler sunmamaktadır.

[47] Bu kelimenin muhtemel okunuşlarından birisi zarkash (sırma) olabilir, yazım hatası (saqqât) olsa dahi saqqât (metal ürünü olduğunu belirtir) kelimesi olması pek olası değildir.

[48] *Sâdhij* "sade" veya "işlemesiz" anlamına gelmektedir; bu terim sade-renkli, desenli-basma kumaş çeşitlerini ayırmak için kullanılıyor olabilir. Dolayısıyla, bu girdi sade kırmızı kumaştan hediye anlamına gelir. Alternatif olarak girdinin rozet desenindeki on sarık bezinin listelenmesinden hemen sonra gelmesi göz önünde bulundurulduğunda, Sâdhij sade ve kırmızı olarak gönderilen sarık bezlerinden birisi olabilir.

[49] Yine burada, büyük ihtimalle bir ustayla ilişkilendirilen bir eser vardır. *Qaws* bir yay çeşididir, ama صمته kavramı daha az nettir. Bir el yazması (Ms. Ragıp Paşa 1521) alternatif olarak حمسه yani *khamsa* (beş) anlamını vermektedir. Ancak, hediyelerin sayısı her zaman girdinin sonunda yer aldığı için bu okumanın ihtimali hayli düşüktür.

[50] Başvurulan el yazmalarında, *tafşīla* ("giysi" için genel geçer bir ifade) sözcüğüne benzeyen bir varyantı şeklinde görülmektedir. İkinci kelime *shāpūrī* gibi okunabilir, böylece bunlar bir çeşit Acem kıyafeti olabilir. Alternatif bir okuma *shalwār* (pantolon) olabilir. Açıklamanın geri kalanı esrarengizdir.

[51] Madde eyerin iki parça halinde tanımını içermektedir, ilki altından bir sırma ile bezenmiş, ikincisi ise büyük miktarda altından (600 miskal) yapılmıştır. Başvurulan el yazmasında ise bazı küçük değişiklikler içermekle birlikte, yazıyı deşifre etmeye yardımcı olmamaktadır.

[52] *Mandīl* bir mendil veya havlu türüdür. *Nakh* kelimesi ise keçe, kilim veya halıyı kastediyor olabilir, ama burada altın işlemeli bir ipek kumaş türü olması muhtemeldir. Bkz. Dozy, *Dictionnaire detaille*, 221.

[53] Yirmi beş adet *buhār* denilen, ki Dozy'nin *Supplement*'ına göre "un sac fait de peau de veau, ou selon d'autres, sac fait de la peau du cou du chameau" anlamına gelmektedir, materyalden sonra yedi havlu veya mendil görmekteyiz.

[54] Yine burada, esrarengiz *sādhij* kelimesiyle karşılaşıyoruz. El yazmaları da alternatif bir varyasyon sunmadı.

[55] İlk kelime bıçak anlamına gelen *ma'sha* olabilir.

[56] Son kelime balsam yağının çıkartıldığı yere yönelik bir tanım olabilir.

[57] *Fūṭa* bir şal veya eşarptır ve *kāfūr* kelimesi düzenli olarak parfüm şeklinde kullanılan kâfur anlamına gelir. Tıpkı mendillerin düzenli şekilde miske bandırılması gibi bu şallara da kâfur esansı sürülmüş olabilir.

[58] *Tafāşīl* kavramı kıyafetlere veya kumaş parçalarına atıfta bulunuyor olabilir. Bkz. Dozy, *Supplement*, s.v. "*tafşīla*."

[59] *Sa'diyyāt* terimi aslında *sallāriyyāt* (kötü yazılmış ayn harfi, kolaylıkça yanlış yazılabilecek olan lam-elif, ve re şeklindeki dal olabilir. *Sallāriyya* ise Memluklerde yaygın olan kısa kollu bir ceket türüdür; bkz. Stillman, *Arab Dress*, 69-70. Alternatif bir okuma ise *Sa'idiyyāt* olabilir ki bu durumda Yemen işi bir kıyafete atıf yapılabilir, Hz. Muhammed'in sahabelerinden Sa'īd b. al-'As'tan rivayet olunur. Bu önerisi için Dr. Ghada Qaddumi'ye minnettarım.

[60] Ibn al-Sayrafi, *Nuzhat al-nufūs*, 4:311-12. Ayrıca bkz. Ibn Iyas, *Badā'i' al-zuhūr*, 2:247. Bahsedilen esirler II. Murad'ın komutasındaki

Osmanlı ordusunun Haçlıları mağlup ettiği meşhur Varna Savaşı'ndan birkaç ay öncesidir. Her ne kadar o zamanki resmi padişah bir sene sonra 1451'de tahttan indirilecek olan on üç yaşındaki II. Mehmed olsa dahi hediyeler ve esirler kaynaklara göre II. Murad tarafından gönderilmiştir.

[61] Ibn al-Sayrafi, *Nuzhat al-nufūs*, 4:324. Eğer köle kızların kafeslere konduğunu ve sultana takdim edildiği gibi ihtimali zayıf görünen bir iddiayı varsaymadığımız sürece belirtilen yirmi beş kasanın yirmisini bunlar oluşturur. Bu hediyeleşme II. Mehmed'in kısa süren ilk saltanatında (1444-46) gerçekleşmiştir. Ayrıca bkz. Ibn Iyas, *Badā'i' al-zuhūr*, 2:252.

[62] Ibn Taghribirdi, *History of Egypt*, 19:117.

[63] Age., 19:125.

[64] Feridun Ahmed Bey, *Münşe'atü's-selāṭin*, 1:265-66.

[65] Age., 1:266-68.

[66] Age., 1:237. Kaynaklara göre bu esirler, üst rütbeli Bizans devlet adamlarıydılar.

[67] Age., 1:240.

[68] Age., 1:238-39. Karmaşıklik durumlarında, Basılı metin ile aynı eserin üç el yazmasını karşılaştırdım: İstanbul, Süleymaniye, Ms. Fatih 4070, Ms. Fatih 4126; İstanbul, Ms. Ragıp Paşa 1521.

[69] El yazmaları altıncı kelime için *sakākīn* (bıçaklar) kelimesinin bir varyantını önermektedir, öteki türlü tanımın kalanını deşifre etmek mümkün olmayacaktır.

[70] Bu Şam ipeği olan *kamkhā*'nın bozulmuş hali olabilir. Ayn ve elif harfleri on rakamının kısaltması olabilir.

[71] Birinci terim *dabābīs*'in (gürz anlamına gelen *dabbūs*'un çoğulu) bozulmuş halidir.

[72] *Chuqal* işlenmiş bir üst göğüs zırhıdır; bkz. D. Nicolle, *EI2*, s.v. "Silah."

[73] Bkz. n. 44.

[74] Burada altın işlemeli altından bir eyere (bkz. hediye nu. 26-q) başka bir referans vardır. El yazmaları bize bundan başka versiyonlar hakkında bilgi vermemektedir.

[75] *Bundūqī* kelimesi Venedik dukası standartlarında basılmış bir altın sikkeye karşılık gelmektedir. Akabinde gelen kelime belirtilen sayının kısaltması gibi görünmektedir.

[76] İkinci kelime belirtilen sayının kısaltması gibi görünmektedir.

- [77] Basılmış halinde bazı sıkıntılar olmasından dolayı bu referansta doğrudan el yazmasına danışılmıştır.
- [78] Feridun Ahmed Bey, *Münşe'atü's-selāṭīn*, 1:240-43.
- [79] Bu birisine "şehrin anahtarlarını" vermek kadar mühim bir semboldür.
- [80] Feridun Ahmed Bey, *Münşe'atü's-selāṭīn*, 1:243-44.
- [81] Ibn Taghribirdi, *History of Egypt*, 22:57.
- [82] Ibn Taghribirdi, *History of Egypt*, 22:58. Hediye Ibn Iyas'da geçiyor, *Bada'i`al-zuhur*, 2:332.
- [83] Ahmad b. `Ali al-Qalqashandi, *Subh al-a`sha fi sina'at al-insha'*, 14 ciltlik. (Kahire, 1964), 4:58-59. Bu mektuptaki ve bir öncekindeki diplomatik protokoldeki ihlalleri ve bu devirdeki Osmanlı-Memluk ilişkilerinin bozulmasına etkilerinin bir tartışması için bkz. Muslu, "Ottoman-Mamluk Relations," 6-8.
- [84] Ibn Iyas, *Bada'i`al-zuhur*, 3:94. Ibn Iyas hatalı olarak elçinin II. Mehmed yerine Ebu Yezid'e (II. Bayezid) gönderildiğini söylemektedir; II. Bayezid, 1481 yılına kadar tahta çıkmadı.
- [85] Ibn Tulun, *Mufakahat al-khillan*, 1:147. Bu ziyaret, 1485-1491 Osmanlı-Memluk Savaşı sonrasındaki ilk uzlaştırıcı temaslar olabilir. Bundan önceki 18 yılda diplomatik ziyaretlere ait hiçbir kayıt bulamadım.
- [86] Age., 1:154. Ibn Tulun'un neden Osmanlı elçisinin Şam'a geri döndüğünü (*raja'a ilā Dimashq*) söylediği belirsizdir. "*qāshid Ibn 'Uthmān*" teriminin kullanılması bu elçinin Memluk elçisi olmadığını gösterir ve İstanbul yolundayken Şam'a dönmesi problemini önleyemez.
- [87] Ibn Iyas, *Bada'i`al-zuhur*, 4:46. Bu elçi tarafından getirilen Safer 908 (Ağustos 1502) tarihli mektup, Feridun Ahmed Bey'de not edilmiştir. Hiçbir hediye mektupta bahsedilmemiştir. Feridun Ahmed Beg, *Münşe'atü's-selatin*, 1:347-49.
- [88] Feridun Ahmed Bey, *Münşe'atü's-selatin*, 1:349-50.
- [89] Ibn Tulun, *Mufakahat al-khillan*, 1:268-69.
- [90] Ibn Iyas, Kansu'nun elçinin üstüne bir hil'at ile ve arkadaşlarını ise kısa kollu vaşak ve samur kürkler giydirdiğinden bahseder. (*wa-albasa jamā'atahu sallāriyyāt washq wa-sammūr*). Ibn Iyas, *Bada'i`al-zuhur*, 4:122.
- [91] Feridun Ahmed Bey, *Münşe'atü's-selatin*, 1:341.
- [92] Age., 1:354-55.
- [93] Age., 1:355-56.
- [94] Ibn Iyas, *Bada'i`al-zuhur*, 4:269.
- [95] Age., 4:289. Selim'e bir elçi gönderme kararı Şehzade Ahmed'in (II. Bayezid'in tahta geçmesi için desteklediği Selim'in büyük ağabeyi) oğlu Süleyman'ın Kahire'ye gelmesinden birkaç gün sonra verilmişti.
- [96] Age., 4:383-84. Hediyein canlı hayvanlar ya da deri içerip içermediği tasvirde pek anlaşılammakla birlikte bu hediyelerin diğer çeşit kumaşlarla takip edilmesi gerçeği ikincisinin olduğunu gösterir.
- [97] Age., 4:395-96.
- [98] Age., 4:402-4. Ibn Iyas, Sultan Kansu'nun ne bu zafer haberinin ardından davulların çalınmasını ya da şehrin süslenmesini emretmediğini ne de kutlamaların eksikliğinin sebebinin bildirmediğini not eder.
- [99] Age., 4:435-36. Ibn Iyas, Kansu'ya atfedilen unvanın (*maqāmukum al-'ālī*) Selim'in kendisine atfettiğinden (*maqāmunā al-sharīf*) daha az ön planda olduğunu ifade etmektedir. Ibn Iyas, bu hususta Selim'in payının (*wa-hādhā min naw' al-istikhfāf bi'l-sultān*) insanlara tepeden bakma huyu olduğu şeklinde belirtmektedir. Ertesi gün Ali b. Şehsuvar ve Alaüddeve arasındaki savaşın, ikincisinin yenilgisi ve kaçmasıyla neticelendiği haberi geldi.
- [100] Age., 4:445-46.
- [101] Feridun Ahmed Bey, *Münşe'atü's-selatin*, 1:411-13. Alaüddeve'nin kafasını gönderilmesiyle oluşan rahatsızlık manzarasını tasvir eden Ibn Iyas da bu mektuptan bahseder. Ibn Iyas, *Bada'i`al-zuhur*, 4:462-63. Osmanlı elçisi, Kahire'ye 25 Cemaziyülahır 921'de (6 Ağustos 1515) varmıştır.
- [102] Feridun Ahmed Bey, *Münşe'atü's-selatin*, 1:419-21. Bu mektubun tarihi yanlış bir şekilde verilmiş olduğu not edilmelidir çünkü Kara Han'ın yenilgisi ve Diyarbakır'ın fethi 922 yılına kadar (1516) tamamlanmıştı: bkz. A. H. de Groot, *EI2*, s.v. "Koc Hisar." Bu ifade, ayrıca mektuptaki Selim'in baharda sefere başlamadan önce kışı başkentinde geçirdiği ifadesiyle de desteklenmektedir.
- [103] Feridun Ahmed Bey, *Münşe'atü's-selatin*, 1:421-22.
- [104] Age., 1:422-423. Bu mektubun tarihi çok yüksek bir ihtimalle yanlıştır çünkü al-Gavri'den gelen tarihsiz cevap onun mektubu Halep'e gitmeden önce Kahire'de Mayıs 1516'da aldığı göstermektedir.

[105] Age., 1:423-24. Bu mektupta, Kansu, Selim'i melun Safevilere vermiş olduğu savaşta için övmekte ve onların artık bir tehdit olmadıklarını ikna etmeye çalışarak orta yolu bulmaya çalışmaktadır. Kansu, Selim'in dikkatini batıya vermesi konusunda onu teşvik etmektedir.

[106] Ibn Iyas, *Bada'i`al-zuhur*, 5:60-61. Selim ayrıca halifeye ve ümerasına hediyeler yollamaktadır.

[107] Age., 5:60-63. Kuzey Suriyede kullanılan bir ölçü birimi olan *qinṭār* 100 *ratl̄ş*'a denk gelmektedir ki bu da ortalama 2.22 kilograma tesadüf eder. E. Ashtor, *EI2*, s.v. "Makāyil." Şeker ve şekerlemeyi hediye olarak belirlemedim çünkü Selim özellikle onları istemişti.

[108] Ibn Iyas, *Bada'i`al-zuhur*, 5:63-64. Ibn Iyas'ın haber verdiği üzere bu hediye Selim'e hiç ulaşmadı. Kurtbay 'Ayntab'a vardığında Selim'in Moğulbay'ı hapse attığını ve Osmanlı ordusunun Suriye topraklarına girdiğini öğrendi. Bu haberleri Kansu'ya vermek üzere hemen geri döndü.

[109] Age., 5:68.

[110] "yazılı belgenin okunma veya duyulma anlamına geldiği ve imge veya oblenin de görülme veya kullanılma manasını karşıladığı sınırları" tanımlamanın zorluğuna dair bir tartışma için bkz. Grabar, "Shared Culture of Objects," 116-17.

[111] Kaynakların seçimi Osmanlı hediyeleri hakkında görece daha fazla bilgi sağlanması etkisine sahiptir. Her ne kadar bütün kronikler Memluk kaynakları olsalar da hediyeleşmeler konusundaki detaylı bilgi yabancı bir saltanata elçinin yola düştüğü zamandan çok gittiği zaman tarih kitaplarına girer. Bazı Osmanlı kroniklerini ve sağlam kalan birkaç Memluk inşa mecmuası külliyyatın genel çerçevesini değiştirebilir.

[112] bkz. al-Thakafi, "Diplomatic Relationship," 57-60.

[113] Al-Thakafi, "Diplomatic Relationship," 62. Ayrıca bkz. Muslu, "Ottoman-Mamluk Relations," 36-37, ve Dimitris J. Kastritsis, *The Sons of Bayezid: Empire Building and Representation in the Ottoman Civil War of 1402-13* (Leiden, 2007).

[114] II. Murad'ın Memluklerle iyi ilişkileri üzerine bkz. Muslu, "Ottoman-Mamluk Relations," 39-41, 117-26. Muslu "Timur'un halefi olan Şahruh'ın iki güce de tehdit teşkil

etmesi yüzünden 816/1413'ten 855/1451'e kadar bir uyum" döneminden bahseder.

[115] Ibn Iyas bunun Kansu'nun fikirlerini savaşta uzaklaştırmak için bir hile olduğundan bahseder. Bknz. Ibn Iyas, *Bada'i`al-zuhur*, 5:60-61.

[116] Caroline Finkel, "Ortadoğu'nun iki büyük gücü arasındaki diplomasi karışık bir işti. Osmanlı, Memluk ve Safevilerin casusları ve görevlileri, eşit ölçüde bir propaganda ve yanlış haber yayma sonsuz bir oyununa girişmişlerdi." diyerek Memluklara karşı savaşa hazırlıkta Osmanlı "hilesini" tartışır. Bkz. Caroline Finkel, *Osman's Dream: The History of the Ottoman Empire* (New York, 2006), 108.

[117] Baalbek ipeği ticareti için bkz. Dina Rizk Khoury, *State and Provincial Society in the Ottoman Empire: Mosul, 1540-1834* (Cambridge, 2002), 34.

[118] Redaksiyon süreci için bkz. John Burton, *Encyclopaedia of the Qur'an* (Leiden, 2001-6), s.v. "The Collection of the Qur'an"; Yasin Dutton, "An Early Mushaf According to the Reading of Ibn Amir," *Journal of Qur'anic Studies* 3, 1 (2001): 71-89; Arthur Jeffery, "The Textual History of the Qur'an," *Journal of the Middle East Society* 1, 2 (1947): 35-49; Harald Motzki, "The Collection of the Qur'an: A Reconsideration of Western Views in Light of Recent Methodological Developments," *Der Islam* 78,1 (2001): 1-34.

[119] Osman Mushaf'ının bir versiyonu günümüzde Topkapı Sarayı'nda Kutsal Emanetler Dairesi'nde bulunmaktadır. Bu Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa tarafından bir hediye olarak 1226 (1811) yılında Mısır'dan İstanbul'a gönderilmişti; Feridun Ahmed Bey tarafından 1440'da bahsedilen değildir. Lakin, Topkapı Sarayı Müzesi'nin eski küratörlerinden Tahsin Öz'e göre, müzede Osman'a ait olduğu düşünülen iki adet kopya vardır. Bu yüzden bunun kaynaklarımızda bahsedilen ikinci kopya olması kuvvetle muhtemeldir. Bkz. Aydın, *Sacred Trusts*, 91. Topkapı Sarayı Müzesi son birkaç yıldır yenilemelerden dolayı kapalı olması hasebiyle ben ikinci metnin varlığını ya da yokluğunu doğrulayamadım.

[120] Bkz. N. Beldiceanu and Irène Beldiceanu-Steinherr, "Les informations les plus anciennes sur les florins Ottomans," *Türk Nümismatik Derneğinin 20. Kuruluş Yılında İbrahim Artuk'a Armagan (Festschrift Presented to İbrahim Artuk on the Occasion of the 20th Anniversary of the Turkish Numismatic Society)*

(İstanbul, 1988), 49-58. Yazarlar Osmanlılar 1425 kadar erken bir tarihte Venedik tipi -belki de sultanların isimlerini taşıyan- altın paralar ürettiklerini işaret eden Osmanlı ve Avrupalı kaynaklardan kanıtları sıralarlar. Ayrıca bkz. Franz Babinger, *Reliquenschacher am Osmanenhof im XV. Jahrhundert: Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der osmanischen Goldprägung unter Mehmed II., dem Eroberer* (Münih, 1956), 42-46; Şevket Pamuk, *A Monetary History of the Ottoman Empire* (Cambridge, 2000), 60-61. Bu konu üzerinde beni aydınlattığı için Lutz Ilisch'e minnettarım. [121] Bu çalışmanın kapsamını azaltmak için Feridun Ahmed Bey'in koleksiyonunda bulunan Osmanlılar ve Safeviler arasındaki karşılaştırma için yararlı bir temel olabilecek mektupları incelemedim. Ya da Memlukler ile diğer güçler mesela Venedikliler ve Floransalılar arasındaki hediye değişimlerini üzerine çalışma yapmadım.

Soylu Hacılar: Memlûk Rivayetlerinde *Havendü'l-Kübra*'nın Hac Yolculuğu*

(Kathryn Johnson)

Trc: Hilal Cemile Tümer
Boğaziçi Üniversitesi, Tarih Bölümü, İstanbul
hilaltumer@gmail.com

Geliş Tarihi: 23-07-2019 Kabul Tarihi: 22-08-2019

Memlûk Mısırı'nda sultanın eşinin (Havendü'l-Kübra) hac yolculuğu kadar şatafatlı ve gösterişli bir hadiseye nadir rastlanır. *Havendü'l-Kübra*'nın Mekke'ye yapacağı yolculuk için seçilen yıl Kahireliler iki muhteşem gösteriye şahit olurlardı. Şevval ayında hanedan mensuplarının bolca bezenmiş tahtirevanları yavaşça şehirde gezinirdi. Tören alayı, pırl pırl tören kıyafetleri içindeki atlı birlikler eşliğinde, iase ve eşyayı taşıyan hayvanlarla birlikte kuzeye, Mısırlı hacı kabilelerinin geleneksel hareket noktası olan *Birketü'l-Hac'a* doğru yol alırdı. Yine Muharrem ayında Hac kabileleri Hicaz'dan dönerken şehir ikinci bir saltanat merasimi için hazırlanırdı. Sarayda hediyeler ve işlenmiş hilatler ile kaftanlar hanedan mensuplarına ve yüksek makam sahiplerine dağıtılmak üzere hazır edilirdi. Sokaklarda ise kafilenin dönüşünün şerefine yapılan geçit töreninde dağıtılacak olan lezzetli şekerlemeler ile küçük ölçekli akçeleri heyecanla bekleyen halk toplanırdı.

Döneme ait tarihsel anlatılar sultanın hasekilerinin yaptığı hac yolculuklarının detaylı tasvirlerini içermektedir. Bunlardan ilki, *Havendü'l-Kübra* Muğal'e, el-Zahir Çakmak'ın karısının hicri 850 yılında tamamladığı yolculuktur. Çakmak'ın halefi el-Eşref İnal'ın eşi Zeynep ise 861 yılında haccını tamamlamıştır. Üçüncüsü ise el-Zahir Kuşkadem'in *Havendü'l-Kübra*'sı olan Şakarbay el-Ahmediye'nin 868 yılında gerçekleştirdiği Hicaz yolculuğuna dair bir anlatıdır. Şakarbay'dan on bir yıl sonra el-Eşref Kayıtbay'ın hasekisi Fatma 879 yılında aynı

yolculuğu gerçekleştirdi. Tarihçilerce kayda geçirilen son yolculuk ise hicri 920 yılında el-Eşref Kansu el-Gavri'nin eşine aittir.

Tarihçiler çoğunlukla ve özellikle *Havendü'l-Kübra*'nın hac yolculuğuna odaklanmış olsalar da inceden inceye işlenmiş geçit törenlerinin ayrıntılı betimlemelerinin ardındaki, bir zamanlar Sütunlu Salon'un hanımları olan kadınların hayatlarına ve kişiliklerinin iç yüzüne dair büyüleyici detaylara vakıf olmak da mümkün. Bu insanların hikayeleri de en az Memlûk saray hayatını çevreleyen şatafat kadar merak uyandırıcıdır.

Kökenleri en az dönemin erkekleri kadar çeşitli olan bu kadınlar, entrika sanatlarında da eşdeğer bir eğitime tabi tutulmuşlardı. Bu grubun içerisinde soylu ailelerde doğan hanımefendiler olduğu kadar, efendilerinin övgüsüne mazhar olan eski köleler de mevcuttu. Bazıları takva sahibi kadınlar idi, tıpkı muteber Şakarbay el-Ahmediye gibi. Diğerleri ise rakiplerini eleyerek sultanın muhabbetini kazanmak uğruna belki de cinayete dahi teşebbüs edebileceklerinden dolayı pek de takva ehli sayılmazlar gibi görünüyor.

Mekke'ye yolculuk meşakkatli ve tehlikeli bir işti. Kafile Kahire'den *Birketü'l-Hac'a* doğru yola koyulmadan önce geniş çaplı hazırlıkların tamamlanması gerekiyordu.¹ Kırk beş ila elli gün arası süren yolculukta binlerce hacı için yeterli su ve yiyecek tedarik edilmeli, askeri birlikler yürüyüş için hazır olmalı ve *Havendü'l-Kübra*'nın devasa eşya yükü ile refakatçileri organize edilmeliydi. Hac için

* Kathryn Johnson (Charlotte, North Carolina, USA)'un bu makalesinin orijinal adı "Royal Pilgrims: Mamlûk Accounts of the Pilgrimages to Mecca of the Khawand al-Kubrâ (Senior Wife of the Sultan) olup ilk defa *Studia Islamica*, No. 91 (2000), pp. 107-131'da yayımlanmıştır.

¹ *Birketü'l-Hac*'ın tarihi ve tarihi için bkz. el-Makrizî, *el-Mevaiz ve'l-İtibar fi Zikri'l-Hitat ve'l-Asar*, (Beyrut: tarihlendirilmemiş), III, 63.

hazırlıklar o yılın eminlerinin seçilmesiyle aylar öncesinden başladılar. Emir el-Hac, (*emir rakbi'l-mahmil* ve *emir rakbi'l-evvel*) de bu seçilenler arasındadır.

Geleneğe göre, Emir el-Hac'lık makamı İslam'ın ilk yıllarında, yani milattan sonra 631 yılında Ebu Bekir'in Peygamber tarafından hacıların önderi olarak tayin edilmesi ile tesis edilmiştir. El-Cezîrî'ye göre, *emirin* işlevi aslen kervanı ve hac törenlerini yönetmektir. Hulefayı Raşidin döneminde (M.S. 632-661), halife bu görevleri üstlenirdi. Sonraları, Emevi (M.S. 661-750) ve Abbasi (M.S. 750-1258) hanedanlığı döneminde, hükümdar bizzat kervana eşlik ederdi veya hanedan üyelerinden birini kendisini temsil etmesi için resmi bir görevli tayin ederdi.² Ancak, Memlûkler döneminde *emiru'l-hac* makamı dini ve örgütsel fonksiyonunu yitirdi.³

Memlûklerin *emiru'l-hac* 'ı sıklıkla askeri sınıftan olmak üzere bazen de hanedandan seçilirdi. Bu yüzden bu adamların çoğu hac alayının yönetimine dair yöntem ve bilgiden mahrumdular; teftişin esas sorumluluğu böylece kadınlara ve kervana eşlik eden memurlara kaldı.⁴ *Emiru'l-hac* ise muhafız, sermayedar ve Memlûk sultanının mümessili olmaktan sorumluydu.

Memlûk döneminde *emiru'l-hac* 'ın tayin edilme vakti değişiklik gösterirdi fakat sonraki yıllarda bu atama işlemi genellikle Rebiyülevvel ayında yapılmaya başlandı.⁵ el-Cezîrî'ye göre, mevlid kandili arifesinde, önde gelen emirler, kumandanlar ve devlet erkânı Sultan'a biat etmek ve Peygamber'in doğumunun kutlanması vesilesiyle düzenlenen dinletilerle ağırlanmak üzere bir araya gelirdi. Bu toplantılarda sultana ve misafirlerine şerbetler servis edilirdi. İçindeki bir kısmını

tükettikten sonra Sultan kalanını *emiru'l-hac* olarak seçtiği kişiye sunması için, bardağını orada hazır bulunan ve öncesinde görevlendirilmiş refakatçilerinden birine verirdi. Bardağı teslim alan kimse vazifesinden böylece haberdar olur ve Sultan'ın elini öpmek üzere ayağa kalkardı. Orada bulunanların tebriklerini kabul ettikten sonra toplantı sona ererdi.⁶

Emiru'l-hac hacıların güvenliğinden ve dolayısıyla Sultan'ın itibarından sorumlu olduğu için, seçilmiş kimse büyük bir şerefe mazhar olurdu. Ne var ki, bu bazı Memlûklerin sahiplenmeyi göze alamadığı bir ayrıcalıktı, zira Haccın masraflarının büyük bir kısmı bu göreve seçilen kimseler tarafından karşılanmalıydı. Yalnızca ülkenin en zenginleri ve en muktedirleri mali sıkıntıya düşmeksizin bu görevin getirdiği yükümlülüklerin üstlenebilirdi. Dönemin tarihçileri seçilmiş bazı kimselerin görevi kabul edemeyecek kadar fakir olduklarından dolayı azade kılınmak için ağlayıp yakardığını not etmektedir.⁷ Diğer bir kesim ise haccı finanse edebilmek için gerekli sermayeyi borç almak için akrabalarından yardım istemekteydi.⁸

Bahrî Hanedanı döneminde (M.S. 1250-1382) ve yaklaşık 1388 yılına kadar Mısırlı hacılar *El rakbi'l-Mısri* olarak geçen ve *emiru'l-hac* tarafından önderlik edilen tek bir kervanda hep beraber seyahat ettiler.⁹ İlerleyen yıllarda ise genişleyen ve yönetimi zorlaşan kervan ikiye bölündü.¹⁰ *Emiru'l-hac* 'ın yönetimi altında daha büyük ve öncü olan kervana el-rakbu'l-mahmil denirdi. O yıl Kabe'ye örtülmesi için Mısır'da yapılan *kisveyi* içinde bulunduran *mahmil* (veya daha yaygın haliyle *mahmal*), *emiru rakbi'l-mahmil*'in gözetiminde bu kervanda taşınırdı.¹¹ Aralarında Mekke yolculuğuna çıkan ileri gelenlerin de bulunduğu

² Hac ve kervanda görevli memurlar hakkında bkz. el-Cezîrî, *ed-Dürerü'l-Ferâid fi Ahbari'l-Hac ve Tariki Mekketi'l-Muazzama*, (Ravza, tarihlendirilmemiş), 1-130.
³ A.g.e., 151.

⁴ el-Cezîrî, *ed-Dürerü'l-Ferâid*, 1-130.

⁵ İbn İyâs, *Bedâi' ez-Zuhûr fi Vekâi' ed-Duhûr* (906-921 A.H. 1501-1515), (İstanbul, 1931), IV, 361. Bunun bir örneği İbn İyâs'ın tutarlı olan "seçim Peygamber'in mevlidinden sonra yapıldı," iddiasıdır.

⁶ el-Cezîrî, *ed-Dürerü'l-Ferâid*, 12.

⁷ İbn İyâs, *Bedâi' ez-Zuhûr*, IV, 361.

⁸ A.g.e., III, 89.

⁹ Uygulamadaki değişikliğin ilk bahsi için bkz. İbn Tağriberdi, *Mısır Tarihi*, 1382-1469 A.D., ed. William Popper (Berkeley, 1908-36), V, 390. (Ç.N) *Mısır Tarihi* olarak çevrilen bu kitap aslında Tağriberdi'nin *Havadisü'd-Dühûr fi Medet'l-Eyyam ve's-Şuhur* adlı eserinden bir parçadır ve William Popper tarafından İngilizce'ye çevrilmiştir.

¹⁰ Abdallah Ankawi, "The Pilgrimage to Mecca in Mamluk Times", *Arabian Studies*, ed. R.B. Sergeant and R.L. Bidwell, (London, 1974), 158.

¹¹ Kisve'nin tarifi için bkz. İbn Battuta, *Rihletu İbn Battuta*, (Beyrut, 1960), 181.

mahmil, iki gruptan daha muteber olanıydı. İkinci kervan Kahire'den esas Hacıları taşıyandan bir gün önce ayrıldığından ötürü *rakbu'l-evvel* veya "öncü kervan" olarak anılırdı. *Emiru'l-hac* ile eşit derecede otoriteye sahip olan *emiru rakbi'l-evvel* bu kervana önderlik ederdi.

Kendisi de on altıncı yüzyılda Mısır'dan hareket eden Hac kafilesine memurluk yapmış biri olan El Cezîrî ed-Durar el-Fara'id el-Munazzama kitabında hacılara eşlik eden *kadı el-rakb* ve *nezir* gibi diğer memurları da listelemektedir. Daha önce de belirtildiği üzere, Memlûklerin *emiru'l-hac* makamı ile önceden parçası olan dini işlevlerin bağı kesilmişti; bu yüzden, ayrıyeten din görevlilerinin kervana eşlik etmesi gerekmektedir. Böylece dört Sünni mezhebine mensup kadıların arasından biri *emiru'l-hac* tarafından *kadı el-rakb* veya *kadı el-mahmil* olarak görevlendirilirdi. Akabinde bu kişi kendi mezhebinin *kadı el-kudati* tarafından yetkilendirilirdi. *Kadı el-rakb*'ın görevlerinden bazıları oluşabilecek sorunlarda karar vermek ve özel giysilerin kuşanılması (*ihram*) ile hac yasaklarının delinmesine dair sorulara cevap vermektir. Kadı, ayrıca Arafat'ta durulması gereken doğru günün hesaplanması gibi belli başlı adetlerin de doğru bir şekilde uygulandığından emin olmalıydı.¹²

Kadı el-rakb'ın altında, Hac esnasında *emiru'l-hac* ve diğer hacılar veya kervana hizmet eden çeşitli kimseler arasında gerçekleşen ahitlere şahitlik eden iki *şuhudu'l-mahmil* bulunmaktaydı.¹³ Aynı şekilde, kervana namazları kıldırması için bir imam ve vakitleri haber vermesi için de bir müezzin tayin edilirdi.

Beklenileceği üzere, kervanda hekimler, rehberler, hayvanlarla ilgilenecek çobanlar ve muhtaç yolculara takviye sağlayacak *neziru's-sebiller* de bulunmaktaydı. El-Cezîrî *neziru'l-mevarisi'l-hasriye* şeklinde anılan ve makamın isminden anlaşılacağı gibi yolda vefat eden ve yasal varisleri bulunmayan hacıların miraslarından sorumlu gizemli bir memurdan daha bahseder. Özellikle hac yolculuğu

esnasında ölüm oranının genellikle çok yüksek olması düşünüldüğünde böyle bir yönetici makamının dahi hacılar arasında bulunması, Memlûklerin mülkiyet ile ilgili oluşabilecek her türlü meseleye tedbir alma geleneği ile doğrudan uyusmaktadır.

Memlûk Mısırı'nda gerçekleşen hac yolculuğu ve geleneksel olarak kervanlara eşlik eden görevlilerin arka planı kısaca bu şekildedir. Bundan sonra ise beş haseki sultanın hac yolculuğunun anlatılarını inceleyeceğiz.

el-Zâhir Çakmak'ın Havendü'l-Kübra'sı Muğal bint el-Bârizî (842-57/1438-53)

Sultan Çakmak'ın eşi Muğal'ın yolculuğu belgelendirme açısından diğer beş anlatıya kıyasla hayal kırıklığına uğratar. Hicri 851 yılında gerçekleşen hacca dair bilgi eksikliği ile ilgili tarihçiler tarafından yapılan hiçbir açıklama bulunmamaktadır. Özellikle bu tarz hadiseleri okurlarına ayrıntılarıyla nakletmeyi seven İbn İyâs'ın anlatısında dahi *Havendü'l-Kübra*'nın kafilesinin ayrılışı en gözde tanımı olan ve önemli günlerde kullandığı "yevm meşhûd" şeklinde geçmez.¹⁴

Havendü'l-Kübra'nın yola çıktığı günün "şanlı bir gün" olarak addedilmemesinin altında yatan sebeplerden biri belki de Muğal ve Sultan Çakmak arasındaki gergin ilişki olabilir. Yahut Çakmak'ın hiçbir haseki sultanının sonra gelen Sultan Kuşkadem'in eşi Şakarbay el-Ahmediye ve İnal'ın eşi Zeynep kadar önemli role sahip olmamasından kaynaklanıyor olabilir.

Muğal bint el-Barizi 851 yılında Sultan'ın diğer eşlerinden biri olan *Havend* Nefise bint Dulkadir ve onun kardeşi, Çakmak'ın şahsi katibi, Kemaleddin ile birlikte hacca gitti.¹⁵ Ne İbn İyâs ne de İbn Tağriberdî Muğal'ın durumunda genelde *Havendü'l-Kübra*'nın dönüşüne eşlik eden özenli geçit alaylarından bahseder.¹⁶ İbn İyâs, laf arasında kervanın hareketinden bahseder ve o yıl önderlik eden

¹² el-Cezîrî, *ed-Dürerü'l-Ferâid*, 121-122.

¹³ A.g.e., 124.

¹⁴ Bu hac kafilesinin ayrılış tarihi hakkında soru işaretleri bulunmaktadır bkz. el-Sehâvî, *Ed-Dav'ü'l-Lâmi*, (Kahire, Hicri 1355), XII, 126. el-Cezîrî, *ed-Dürerü'l-Ferâid*, 705.

İbn İyâs, *Badai' ez-Zuhûr*, II, 256. İbn Tağriberdî, *Mısır Tarihi*, VII, 147-148.

¹⁵ İbn İyâs, *Badai' ez-Zuhûr*, II, 256.

¹⁶ İbn Tağriberdî, *Tarih*, III, 147-48. Ancak el-Cezîrî Şehzade bint Osman ile olduğunu söylemektedir bkz. *Ed-Dürerü'l-Ferâid*, 705.

görevlileri sıralar.¹⁷ İbn Tağrıberdî de aynı bilgiyi verir ve şahsi katip Kemaleddin'in (*katip el-sırr*) çok sayıda takipçiyle ve büyük bir ihtişamla seyahat ettiğini, yolculuk esnasında Mekkelilerin sonsuza dek hatırlayacağı yüce gönüllülüğünü ve cömertliğini gösteren pek çok davranışta bulunduğunu ekler.¹⁸ Sehâvî'nin *Dev el-Lami* isimli eserinde ise Muğal'in hicri 871 yılında Recebî kervanında tekrar hacca gittiği belirtilir. Bu kervan Mekke'de daha uzun süre kalmak isteyenlerle birlikte Recep ayında hareket etmekteydi.¹⁹ Es-Sehâvî sahiden de *Havend* Muğal'in ikinci kez hacı tamamlayabilmesinden ve *Havendü'l-Kübra* olmasıyla düzenlenecek olan şatafatlı şenlikleri bir yana bırakıp Haremeyn-i Şerif için aylar öncesinden şehirden ayrılmasından etkilenmiş gibi görünmektedir. El-Cezîrî Hicri 851 yılında gerçekleşen hacı daha da büyük bir coşku ile ele alır; geçit töreninin "inanılmaz derecede güzel" olduğunu ve Mekke Şerifi Seyyid Birkat'ın atından indiğini ve kervan Mekke'ye giriş yaptığında onların önünde yürüdüğünü nakleder.²⁰

Sultan Çakmak'ın eşi Muğal hicri 803 yılının Ramazan ayında Eski Kahire'de (Mısır el-Atike) doğmuştur. Hem babası Nasreddin bin el-Bârizî hem de ağabeyi Memlûk hükümetinde üst düzey memur idi. Tanınmış bir Şafî kadı olan babası aynı zamanda Sultan el-Müeyyed'in şahsi katibiydi (*kâtip el-sırr*); aynı şekilde ünlü bir alim ve hukukçu olan ağabeyi daha sonradan Sultan Çakmak döneminde aynı makama getirildi.²¹

Muğal genç bir kadinken, Sultan'ın *Havendü'l-Kübrası* olmadan önce iki kere evlenmişti. İlk olarak daha evlilikleri tamamlanmadan ölen İbn Şihab Mahmud ile sonra da Kadı Allameddin el-Kuveyz ile evlendi. İkinci evlilik babasının isteğine karşın, Sultan el-Müeyyed'in talebiyle gerçekleşmiş gibi durmaktadır.²² Üçüncü evliliği ise Çakmak tahta geçmeden önce gerçekleşti; bu birliktelikten birçok evlat dünyaya geldi.²³ Bunlardan 837 yılında doğan Hatice isimli bir kız çocuğundan kaynaklarda

bilhassa bahsedilmektedir; muhtemelen yetişkinliğe erişen tek evlattı.²⁴

Hatice'nin evliliğinin kutlanmasını anlatan hikayeler belki de Muğal ve Sultan arasındaki gergin gibi görünen ilişkinin iç yüzünü gösterebilir. Hicri 854 yılında Sultan Çakmak, Muğal'in kızı Hatice'yi kıdemli emirlerinden biriyle Duheyşa Salonu'nda küçük bir törenle, "emirler Cuma namazına gittikten sonra herhangi bir kutlama olmaksızın" evlendirdi.²⁵ Nikah ziyafeti o yılın Rebiülevvel ayında bu tarz kutlamaların geleneksel olarak gerçekleştiği Hisar'da değil, Hatice'nin dayısı Kadı Kemaleddin İbn el-Barizî'nin evinde düzenlendi.²⁶ Bu hadise annesinin boşanmasından iki yıl sonra cereyan etmişti.

Hatice'nin evliliğini çevreleyen şenliklerin eksikliği oldukça tuhaftı ve belki de annesinin gözden düşmesinin bir belirtisiydi. Çakmak'ın tek oğlu, el-Malik el-Mansur Osman, Rum bir köleden doğmuştu; en küçük kızı ise Çerkez bir köledendi. Hatice ise, aksine, Mısır'ın en önemli ailelerinden birine mensup bir kadının çocuğuydu.²⁷ Çoğunlukla tarafsız bir dille yazan İbn Tağrıberdî bile Sultan'ın kızının evliliğinin kutlanmasında izlenen tutum karşısında şaşkınlığını saklayamaz. Evliliğini takip eden yıllarda henüz çok gençken, 867 yılında, annesinden dokuz yıl önce vefat etmesinden başka çok az şey bilinir.²⁸

Muğal ve Sultan Çakmak'ın evliliği Muğal'in ağabeyi Kemaleddin'in evine oldukça gizemli şartlar altında gönderildiği hicri 852 yılına kadar dayanabildi. Sehâvî'ye göre, evliliklerinin ilk yıllarında Muğal, eşinin gözünde ayrıcalıklı bir konuma sahipti. Ancak, Çakmak hicri 842 yılında tahta geçtikten sonra Muğal eşinin gözünden düştü.²⁹ Bu değişikliğin sebebine dair yazar hiçbir açıklama vermemiştir.

İbn Tağrıberdî hicri 857 yılındaki ölümünden sonra Sultan Çakmak'ı konu alan hal tercümesinde *Havend Muğal* ile aynı dönemde

¹⁷ İbn İyâs, *Bedâi' ez Zuhûr*, II, 256.

¹⁸ İbn Tağrıberdî, *Mısır Tarihi*, VII, 147-48.

¹⁹ el-Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-Lâmi*, XII, 126.

²⁰ 20) el-Cezîrî, *ed-Dürerü'l-Ferâid*, 705.

²¹ İbn Tağrıberdî, *Mısır Tarihi*, VI, 470-71.

²² el-Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-Lâmi*, XII, 126.

²³ İbn Tağrıberdî, *Mısır Tarihi*, VII, 253

²⁴ el-Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-Lâmi*, XII, 126.

²⁵ İbn Tağrıberdî, *Mısır Tarihi*, VII, 185.

²⁶ A.g.e.

²⁷ A.g.e., VII, 247-48.

²⁸ A.g.e., VII, 775.

²⁹ el-Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-Lâmi*, XII, 126

sultanın eşleri olan kadınların isimlerini sıralar. Sonraki evliliklerinin tarihleri incelendiğinde, bekleneceği üzere, Sultan'ın tahta geçmesinin akabinde pek çok önemli evliliğin gerçekleştiği açığa çıkar. Sultanın yeni eşlerinden ilki hicri 842 senesinde evlendiği, silah emiri olan Emir Cerbeş el-Kerimî'nin kızı Prensese Zeynep idi. İlerleyen yıllarda Zeynep'i Şehzade, Nefise ve başka pek çok kadınla yaptığı evlilikler izledi.³⁰ *Havend Muğal*, Osmanlı Sultanı'nın kızlarından biri olan Şehzade'nin Harem'e girdiği dönemde hacca gitti. Sultan'ın pek çok önemli aile mensubiyetine sahip yeni eşlerinin olması ve *Havendü'l-Kübra*'nın kocasının gözden düşmüş olduğu gerçeği hac yolculuğunun neden yeterince önemsenmediğini açıklıyor olabilir.

Bizler Muğal ve Sultan arasındaki ilişkiye dair ancak tahminlerde bulunabiliriz. Ancak, dönemin tarihçileri Muğal'in Mekke'ye olan yolculuğundan sonra çok kısa bir süre daha *Havendü'l-Kübra* olmaya devam ettiğini doğrulamaktadır. İbn İyâs ve Sehâvî'nin tarihlerini doğru kabul edecek olursak, hac kervanının yola çıkmasından yaklaşık yedi ay sonra, Cemaziyelevvel ayında, Sultan Muğal'i boşadı ve Kale'den ağabeyi Kemaleddin'in evine yolladı.³¹

Bu feshin şartları daha önceden de belirtildiği üzere hayli olağandışıydı. Boşanma gerçekleşmeden bir ay önce, Sultan Çakmak'ın gözde cariyesi Surbay el-Cerkesiye ölü bulunmuştu³². İbn İyâs, Sultan Çakmak'ın Havend Muğal'e çok sinirlendiğini, onu boşadığını ve "Surbay'ın onun³³ yaptığı büyü yüzünden öldüğü" için ağabeyinin evine yolladığını söylemektedir.

Burada kullanılan "saharat," kelimesi Muğal'in Surbay'a büyü yaptığını ima etmektedir. Bu tarz uygulamaların tesirine inanan Memlûkler arasında *Havendü'l-Kübra*'nın bu olayla olan ilişkisi tılsım ve büyü'nün kullanılması ile sınırlı olabilirdi. Ancak, kırk dokuz yaşındaki Muğal'in "saharatının" tılsım ve büyüden başka şeyleri de içerebileceğini göz ardı edemeyiz. İbn İyâs bu fiili kullanarak Sultan'ın kurbanın

sıhhatine müdahale edildiğine dair şüphesini hüsnütahir ile örtmeye çalışıyor olabilir.

İbn İyâs'ın ithamları kabul edilse de edilmese de, Muğal, dönemin pek çok yazarı tarafından cömert ve dindar bir şahsiyet olarak methedilmektedir. Tıpkı Kadı Nasreddin ve Kadı Kemaleddin'in geldiği aileden bekleneceği gibi. Sehâvî'nin bahsettiği üzere, birkaç yıl sonra çıktığı ikinci Hac yolculuğundan başka Muğal'in Sultan tarafından hicri 852 yılında kovulmasından sonraki hayatına dair çok az şey söylenmiştir. El-Sehâvî, 871 yılında bu yolculuğu gerçekleştirdiği için Muğal'in dindarlığını över ve en son hastalığı esnasında fukaraya dağıtılması için üç bin dinarı Haremeyn'e gönderdiğinden bahseder.³⁴ İbn İyâs dahi Muğal'in hicri 876 yılının Şevval ayındaki ölümünden sonra yazdığı övgü dolu takdisinde şöyle bahseder:

Dinine bağlı, takva ve irfan sahibi bir kadındı. Ayrıca Meks'teki Şeyh Meydan Camii'ni yaptıran, vakıfları hibe eden ve hayır işlerine teşvik eden de odur.³⁵

Zeynep: El Eşref İnal'ın *Havendü'l-Kübra*'sı (857-65/1453-60)

Bedreddin İbn Kasbak'ın kızı Zeynep, 825 yılında, sultan olarak tahta geçmesinden otuz iki yıl önce Eşref İnal ile evlendirildi. Bu evlilikten dört çocuk doğdu: Bedriye, Fatıma, Muhammed ve babasının 865'teki ölümünden sonra dört ay kadar kısa bir süre tahta kalabilen müstakbel sultan Müeyyed Ahmet.³⁶

Sultan İnal'ın baş hasekisi, selefi Muğal'den daha farklı bir role sahip olacaktı. Dönemin şartları gereği, inatçı, hırslı, muktedir ve sahip olduğu nüfuzdan istifade edebilen bir kadındı. Sehâvî, Zeynep'in olağanüstü kişiliğinden şu şekilde bahseder:

Zeynep, *Havendler* arasında ender bir konuma sahiptir; zira, itibarının muazzamlığı ve Sultan tarafından ona gösterilen hürmet ve itaat

³⁰ İbn Tağrıberdî, *Mısır Tarihi*, VII, 2

³¹ İbn İyâs, *Bedâi' ez-Zuhûr*, II, 263. İbn Tağrıberdî, *Mısır Tarihi*, VII, 158.

³² İbn İyâs, *Bedâi' ez-Zuhûr*, II, 26

³³ A.g.e., II, 264.

³⁴ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-Lâmi*, XII, 127.

³⁵ İbn İyâs, *Bedâi' ez-Zuhûr*, III, 67.

³⁶ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-Lâmi*, XII, 45.

öylesine aşırıydı ki, Sultan onun rızasını almadan hiçbir karar alamazdı.³⁷

İbn Tağriberdî, Havendü'l-Kübra'nın özellikle de saltanatın mali meseleleri üzerindeki etkisinden söz eder. 859 yılında, Mekke Şerifi'nin Sultan'a ödemesi gereken beş bin dinarın Sultan'ın eşi Zeynep'e ve oğlu Ahmed'e de ödenebileceği söz edilmiştir. İbn Tağriberdî "Sultan'ın eşi ve oğlunun Sultan'a gönderilen her hediye ve ödemede büyük bir payı olduğunu" da ekler.³⁸ Öyle görünmektedir ki, *Havend Zeynep* de çağdaşı olan pek çok erkek gibi parayı seviyordu. *Sehâvî Zeynep*'in mali durumunu şöyle anlatmaktadır:

[Zeynep] servetini öylesine genişletti ki, sayılamayacak hale geldi. Ve pek çok ev inşa etti. Ve dul kadınlar için Abdulbasit semtindeki Beni Vefa zaviyesinin yakınında güzel ribatlar [darülacezeler] inşa etti.³⁹

Havend Zeynep'in Hacca gitmesi, beklenebileceği üzere, olağanüstü bir hadisedi. Hicri 18 Rebiülevvel 862 tarihinde, bir pazar günü, Sultan İnal en büyük oğlu Şehabeddin Ahmet'e *emirul-mahmil* makamını bahşetti.⁴⁰ Ramazan'ın on altısında Ahmet, hac kervanının öncüsü olan geleneksel alaya önderlik etti. Ram'ın karşısındaki evinden ayrılarak, aralarında Sultan'ın hecin develerini süren birliklerin, Arap emirlerinin, ikinci kâtip olan kayınbiraderi Emir Bardbak'ın ve Sultan'ın ikinci muhafızbaşı Sudun el-İnalî el-Müeyyedî'nin de bulunduğu mufassal alayın başını çekti.

Prens Ahmet'in kafilesinde ziynet eşyalarıyla süslenmiş binekler de dahil olmak üzere başka pek çok hayvan yürütülüyordu. İbn Tağriberdî bu törende yürütülen develerin eyerlerinin altından ve sarı saten ile bakır kaplanmış olduğunu yazmaktadır. Kafile Çapraz Cadde'den geçerek Ramle'ye, oradan da Kahire'nin dışındaki, prensin öğleden sonra dinlenmeye koyulduğu Zaferan Kanalı'na varmaktaydı. Akşam olduğunda ise alay bir kez

daha Prens'e evi olan Baktamur Kalesi'ne geri dönerken eşlik etmekteydi.⁴¹

Rakb el-mahmil kervanı, Şevval ayının on sekizinde, perşembe günü şehirden ayrıldı.⁴² El-Reydaniye'de *mahmil* ile birlikte bineklerden inip *Birket el-Hac*'a ilerleme adeti çoktan terk edilmişti. Bu yüzden *emir el-mahmil* Ahmet Kahire'den *Birket el-Hac*'a tek seferde vardı.⁴³

861 yılındaki Hac yolculuğuna *Havendü'l-Kübra Zeynep* ve kızları Davadar Emir Bardbay'ın hanımı Bedriye ile İkinci Kâtip Emir Yunus el-Bevvab'ın karısı Fatîma katıldı. Zeynep'in küçük oğlu Muhammed de annesine eşlik etmekteydi.⁴⁴ İbn İyâs, İbn Tağriberdî'nin sıraladığı bu isimlere saray ahalisine eşlik eden tanınmış kişileri de ekler. Bunlar arasında: mübaşirinden (memurlardan) Sultan'ın şahsi sekreteri Kadı Muhibeddin bin el-Aşkar, Kadı Alameddin Şakir bin el-Cay'an ve çocukları ile saray ahırlarının sorumlusu Kadı Ebubekir bin Mazhar da bulunmaktaydı.⁴⁵

Havend'in biyografisini çok doğru bir şekilde yazmamış olmakla beraber Zeynep'e Şihabeddin'in iki eşinin de 861 yılındaki Hac yolculuğunda eşlik ettiğini söylemektedir.⁴⁶ Ancak, Bedriye ve Fatîma ile Prens'in eşlerini karıştırmış olması da söz konusu olabilir, zira Prens'in eşlerinden başka hiçbir kaynaktan bahsedilmemiştir.

Bu yazarın *Havend Zeynep* ile Sultan Kayıtbay'ın eşi Fatîma bint Ala'addin bin Kasbak'ı (ö. Hicri 909) karıştırmış olması da mümkündür zira Zeynep'in hicri 879 yılında ikinci defa hacca gittiğini belirtmiştir.

[Zeynep] 879 yılında, el-Melik el-Eşref Kayıtbay'ın eşiyken bir kez daha hacca gitmiştir.⁴⁷ Cezîrî tarafından iddia edilen tarih gerçekten de Sultan Kayıtbay'ın eşinin hacca gittiği yıldır; ancak Zeynep ile Kayıtbay arasında böyle bir evliliğin gerçekleştiği başka hiçbir kaynaktan geçmemektedir, bu yüzden el-

³⁷ A.g.e.

³⁸ İbn Tağriberdî, *Mısır Tarihi*, VII, 464-65.

³⁹ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-Lâmi*, XII, 45.

⁴⁰ İbn Tağriberdî, *Mısır Tarihi*, VII, 480.

⁴¹ A.g.e., VII, 488-89.

⁴² A.g.e., VII, 490-91.

⁴³ A.g.e., VII, 491.

⁴⁴ İbn Tağriberdî, *Tarih*, VII, 490-91.

⁴⁵ İbn İyâs, *Bedâi' ez-Zuhûr*, II, 341.

⁴⁶ el-Cezîrî, *ed-Dürerü'l-Ferâid*, 705.

⁴⁷ A.g.e.

Cezîrî'nin bu iddiasının doğru olma ihtimali çok düşüktür.⁴⁸

Bu karışıklıktan bahsetmemizin sebebi El Cezîrî'nin betimlediği ayrılan kervan Kayıtbay'ın eşine veya başka birisine ait olsa bile Zeynep'e atfedilmiştir. Ne olursa olsun, El Cezîrî törenin "fazlasıyla tantanalı" olduğunu ve üç adet tahtrevanın (mihaffat) geçtiğini yazmaktadır.

Ortada *Havend* el-Hasbaka'nın mihaffahı vardı ki cibinliğinin ve süslerinin ve brokar ve sırmalı kumaşlarının ve cevherlerinin ve incilerinin güzelliğini tasvir etmek mümkün değildi.⁴⁹

Hac kervanları Kahire'ye 862 yılının Muharrem ayında döndü; dönüşleriyle beraber de geleneksel alaylar ve saray eşrafına hediye takdim törenleri başladı.⁵⁰ Aynı şekilde, sultanın ailesi de hacdan dönen soylulara nişanlar ihsan etmeli ve sokaklarda sıralı halde dağıtılması adetten olan sikkeleri ve şekerlemeleri bekleyen insanlara hediyeler verilmeliydi. Sonraki yıllarda hacdan dönen bir *Havend* bu adeti ihmal ettiğinde Kahire halkı onları hediyelerden mahrum kılan bu kadından pintiliğin intikamını sözlü bir şekilde aldılar.

İbn İyâs'ın da sıklıkla belirttiği gibi, *rakb el-mahmilin* dönüşü "görekli bir törenin" yer aldığı "ihtişamlı bir hadiseydi." Emirler ve devletin ileri gelenleri Sultan İnal'ın şehre dönen eşini ve çocuklarını *Birket el-Hac*'da karşılamaya çıkar, Zeynep'i taşıyan mihaffanın önünde yürürlerdi. *Havend* ve çocukları Kahire'ye vardıklarında ve Kale'nin yokuşunu tırmanmaya başladıklarında Emir Feyruz el-Zaman saltanat sancağını, kubbe ve *el-tayr'ı* Zeynep'in başının üzerinde taşımaktaydı. Emir Feyruz aynı zamanda Bab el-Sitare'den çıkıp Sütunlu Salon'daki tahtına oturuncaya dek *Havend*'in başına ipekten bir örtü gererdi.⁵¹

Muharrem ayının yirmi dördünde, bir pazartesi günü, *emir el-mahmil* Prens Ahmet, *mahmil* ve

sultanın ailesiyle Kahire'ye vardı. O ve erkek kardeşi Muhammed, beraberlerinde bir grup devlet memuruyla, babalarıyla buluşmak ve hilat giydirilmek üzere Kale'ye doğru ilerlediler.

Sultan ona [Ahmet'e] ve erkek kardeşi Muhammed'e hilatlar bahşetti; majestelerinin kaftanı çift satenli muaredendi, üzerinde ipekten iki yüzlü bir örtü ve brokardan işlemeli bir kol bandı bulunuyordu. Sultan daha sonra, adet üzerine, hacdan Mısır'a dönenlere giydirdi.⁵²

Saltanat ailesinin Kale'ye varışının akabinde, aileye hediyelerin takdim edildiği bir kutlama tertip edilirdi. Emirler ve mübaşirin tarafından *Havend* Zeynep ve çocukları için hediyeler getirilirdi. Ve *Havend* Zeynep ile büyük oğlu Ahmet'in Sultan İnal üzerindeki etkisinden dolayı da bu hediye takdimiyle gözlerine girmek için büyük masraflar yapılırdı.

Nezir el-has El Cemali Yusuf, *Havendü'l-Kübra*'ya üçgen biçiminde altın desenli ve incilerle bezenmiş, ederi on iki bin dinardan fazla bir *kandura* (kadınların resmi kaftanı) sundu.⁵³ İbn İyâs bunun, ailenin bonkör devlet eşrafi tarafından takdim olundukları hediyelere ilave olduğunu ekler.⁵⁴

Hele ki el-Cemali Yusuf'un Sultan'ın oğlu el-Mekar el-Şihabi Ahmet'e ve kardeşi el-Nasri Muhammed'e verdikleri... Öyle söylenir ki, bu amaç uğruna hediyelere, ziyafetlere ve diğer şeylere neredeyse 100,000 dinar harcamıştır. Ve bu onun kendi servetiydi -Sultanın değil. *Nezir el-has* Yusuf'un maslahatları ve davranışları aynı Cafer el-Bermaki'ninki gibi halk arasında müthiş bir hadiseydi.⁵⁵

Sultan'ın ailesine *nezir el-has* Yusuf gibi *naib el-Şam* Kani Bey el-Hamzavi'nin de hediyeleri takdim olundu. Suriye valisi'nin sundukları arasında "bir eyer harikası" olarak geçen

⁴⁸ İbn İyâs, *Bedâi' ez-Zuhûr*, III, 152.

⁴⁹ el-Cezîrî, *ed-Dürerü'l-Ferâid*, 705. Tahtrevanın (mihaffa) tarifi ve çizim için bkz. Luvis Ma'luf, ed. *el-Müncid fi'l-Luga ve'l-Adab ve'l-'Ulum*. (Beirut: Catholic University Press, 1966), 141 ve 776.

⁵⁰ İbn Tağriberdî, *Mısır Tarihi*, VII, 495.

⁵¹ İbn İyâs, *Bedâi' ez-Zuhûr*, II, 34.

⁵² İbn Tağriberdî, *Mısır Tarihi*, VII, 495.

⁵³ Ahmad 'Abd el-Raziq, *La Femme au Temps des Mamlouks en Egypte*, (Kahire, 1973), 26.

⁵⁴ İbn İyâs, *Bedâi' ez-Zuhûr*, II, 343.

⁵⁵ İbn İyâs, *Bedâi' ez-Zuhûr*, II, 343. Cafer el-Barmak Abbasi Halifesi Harun el-Reşid'in başveziriydi. Bu döneme saray ahalisinin müsrif yaşam tarzı damgasını vurmuştur.

zümürüt kakmalı güzel bir eyer seti bulunmaktaydı.⁵⁶

Sultan İnal'ın tek eşi *Havend Zeynep*'in hacci da böyle sona erdi. Maalesef, pek çok akranı olan hırslı kadın ve erkek gibi, siyâsal güç kaybı ile birlikte servetinde hızlı bir değişiklik meydana gelecekti. Memlûk Mısır'ında askeri veya siyâsi nüfuza sahip olmadan edinilen serveti koruyabilmek çok ender görülen bir durumdu.

Sultan İnal'ın hicri 865 yılındaki ölümünün ardından oğlu Ahmet, Sultan el-Melik el-Müeyyed olarak tahta çıktı. Saltanatı ancak dört ay beş gün sürecekti.⁵⁷ Bu dönemin sonunda, 865 yılının Ramazan ayında, Emir-i Azam Kuşkadem gücü ele geçirmeye kalkıştı. El-Melik el-Müeyyed önce Kale'de kuşatıldı, teslim olmasından sonra da Havuzlu Salon'a hapsedildi.⁵⁸

Genç hükümdar ve kardeşi Muhammet zincirlenerek İskenderiye'deki zindana gönderildi. Onlara daha sonra kocası Emir Yunus'un ölümünün akabinde kız kardeşleri Fatıma da katıldı. *Havend Zeynep* de ağır hastalanan oğlu Muhammed'e bakıcılık yapmak üzere kaleye geldi. Muhammed ve küçük kızı İskenderiye'deki bir yıllık sürgünde hastalığa yenik düşmüşlerdi. Ahmet de hastalanmıştı ancak hicri 866'da yeni hükümdar Sultan Kuşkadem tarafından salıverildiğinde iyileşmişti.⁵⁹

Zeynep'in sorunları hayatta kalan oğlunun salıverilmesi ile son bulmadı. Zira şimdi Kuşkadem dikkatini zeki *Havend*'in eşinin hükümranlığı esnasında büyüttüğü servetine çevirmişti. Kahire'den Zeynep'e yeni yönetici ile anlaşma yapması için bir resmi davet gönderildi. Hem Sehâvî hem de İbn İyâs, Sultan Kuşkadem ve *Havend Zeynep* arasında geçen bu irade savaşı üzerine yorum yapmıştır. İbn İyâs şöyle yazar:

El-Zahir Kuşkadem ona [Zeynep'e] durmaksızın eziyet etti ve tüm servetini ele geçirdi. Ama Zeynep eski

*alışkanlıklarını korudu ve karakteri ölene kadar değişmedi. Öldüğünde seksen yaşını geçmişti.*⁶⁰

Sehâvî bahsedilen paranın 50.000 dinardan fazla olduğunu da ekler.⁶¹

İşte bu yüzden, Sultan Kuşkadem'a boyun eğmeyi reddeden bu yaşlı kadının çok güçlü bir tabiata sahip olması şaşırtıcı değildir. İbn İyâs Zeynep'in kişiliğini şu şekilde özetler:

*Havendat arasında güç bakımından en muazzamıydı. Kocasını el-Eşref el-İnal zamanında devlet işlerini yönetecek kadar yüce bir güce ve şana sahip olmuştu. Hatırı sayılır bir insandı ve varsılıktan zevk alırdı. Ondan sonra ona eşit olacak başka hiçbir Havend gelmedi ve o da en ünlü Havendat arasında yerini aldı.*⁶²

Havend Zeynep, oğlunun halefinin uyguladığı baskıya rağmen hayatta kalarak Sultan Kayıtbay döneminde itibarını yeniden kazandı. İbn İyâs bu hükümdarın durumu düzelttiğini ve Zeynep'e büyük bir saygıyla yaklaştığını iddia eder.⁶³ Kayıtbay'ın devrinde Zeynep'in oğlu Ahmet'in kızı Fatıma, Sultan tarafından davadar kebiri olan Yaşbak bin Mehdî ile evlendirildi.⁶⁴ Böylece, bir zamanların kudretli *Havendi Zeynep* son senelerini huzurlu -ve belki de Saray'daki nüfuzunu yeniden kazanabileceği düşüncesiyle geçirdi. Zeynep hicri 884 yılında öldü.

El-Zahir Kuşkadem'in *Havendü'l-Kübrası Şakarbay el-Nasiriye el-Ahmediye (865-72/1461-7)*

İsminden anlaşıldığı üzere, Sultan Kuşkadem'in eşi Şakarbay el-Nasiriye el-Ahmediye önceki sultanlardan birinin azat edilmiş kölesiydi. Takriben hicri 800 yılında doğan Çerkez Şakarbay Sultan el-Melik el-Nasir Faraj'ın surriyesi, yani cariyesiydi. Sultan'dan hiç çocuğu olmayan cariyeye, onun ölümünden sonra azat edildi.⁶⁵ Şakarbay sonrasında Emir Abrak el-Cekami ile evlendi; bu birliktelikten bir kız çocuk, Hatun, doğdu.

⁵⁶ A.g.e., II, 344.

⁵⁷ İbn Tağriberdî, *Mısır Tarihi*, VII, 679-80.

⁵⁸ A.g.e., VII, 680-81.

⁵⁹ A.g.e., VII, 683.

⁶⁰ İbn İyâs, *Bedâi' ez-Zuhûr*, III, 152.

⁶¹ el-Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-Lâmi*, XII, 45.

⁶² İbn İyâs, *Bedâi' ez-Zuhûr*, III, 152.

⁶³ A.g.e.

⁶⁴ el-Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-Lâmi*, XII, 162.

⁶⁵ A.g.e., XII, 68-69.

Hatun daha sonra bahsedeceğimiz Şihabeddin Ahmet İbn el-Ayni'nin annesi olacaktı.⁶⁶

Emir Abrak'ın ölümünün ardından Şakarbay, o dönemde Hassaki Memlûkleri'nden olan Kuşkadem ile evlendi. Sehâvî bu çiftin üç çocuğu olduğundan bahsetmektedir ancak hiç isim vermemiştir.⁶⁷ Şakarbay Sultan olup da onu *Havendü'l-Kübra* yapana dek zamanın Emir Kuşkadem'i ile beraber kaldı. Sultan Kuşkadem, Şakarbay'ın hayatı boyunca başka kimseyle evlenmedi; ancak 870'teki ölümünden sonra, oğlu Faraj'ın annesi, cariye Surbay ile evlendi ve onu *Havendü'l-Kübra* olarak belirledi.⁶⁸

Havendü'l-Kübra Şakarbay dönemin tarih anlatılarında nadiren “Şakarbay” olarak anılır. Daha çok “el-Ahmediye” lakabı ile bilinir. Bu ismi kendisine Mısır'ın koruyucu velisi olarak görülen, mezarı Tanta'da bulunan Seyyid Ahmet el-Bedevi'ye olan hürmetinin bir işareti olarak seçmişti. El-Bedevi'ye olan bu sevgisi, Sultan tarafından da paylaşılmaktaydı.

Kuşkadem'in saltanatının anlatıldığı tarihsel metinlerde Peygamber'in doğum gününün (*mevlid el-nebi*) ardından bu velinin de mevlidinin kutlandığı geçmektedir.⁶⁹ Sehâvî, Ahmet el-Bedevi'nin mevlidinin her yıl *Havendü'l-Kübra* tarafından kutlandığını nakleder.⁷⁰ İbn Tağriberdî hem Sultan'ın hem de Şakarbay'ın bu velinin müridi ve tarikati el-Ahmediye'ye mensup olduklarını söyler. Hatta Sultan öldüğünde, tabutu Sufilerin yamalı hırkasıyla örtülmüştü.⁷¹ *Havend* el-Ahmediye de, daha sonra da bahsedileceği gibi, öldüğünde yaşarken pek çok kere ziyaret ettiği şekilde Ahmet el-Bedevi'nin Tanta'daki türbesine gömülecekti.

Şakarbay el-Ahmediye, hac için Mekke'ye ölümünden iki yıl önce, hicri 868 yılında gitti. İbn İyâs'ın sözleriyle bu, “muazzam bir hadiseydi.” *Emiru rakbi'l-mahmil*, kızı Hatun'un oğlu el-Makar el-Şihabi Ahmed bin el-'Ayni idi. Öncü kervanın *emir rakbi'l-evveli*

ise Davadar el-Şerefi Yahya bin Yaşbak el-Fakih idi. *Havendü'l-Kübra* brokar kumaşla örtülü bir tahtirevan ile yolculuk etmekteydi. Kervana eşlik edenler arasında *kadıyyul-kudat* Muhibeddin bin el-Şahna ve ileri gelenlerden büyük bir grup da vardı.⁷² el-Cezîrî, önceki sultan el-Eşref İnal'ın oğlu Müeyyed Ahmet'in de kervana eşlik edenler arasında olduğunu ekler.⁷³ Kervanın Muharrem 869'da dönüşü İbn İyâs tarafından “müthiş bir olay” olarak betimlenmiştir.⁷⁴ Müverrih, hac dönüşüne dair bu kısa yorumlardan başka hiçbir bilgi vermemektedir.

Havendü'l-Kübra sonraki yılın Cemaziyelevvel'inde öldü. Kale'den aşağı taşınırken naaşı, mensup olduğu zümrenin kadınları için geleneksel olarak kullanılan işlemeli kumaşlarla değil, yamalı bir *hırka* ile örtülmüştü. Tabutunun önüne Ahmedi dervişlerinin kızıl filamaları dikilmişti. Bunların hepsi vasiyeti gereği yapılmıştı.⁷⁵

el-Ahmediye ile ilgili biyografi yazarı Sehâvî: onun “iyilik ve takva sahibi biri” olduğunu yazmaktadır.⁷⁶ İbn İyâs ise mersiyesini şu şekilde sonlandırmaktadır:

*Din sahibi bir kadındı; dervişlerin yolunda, Ahmediye'nin yamalı hırkasını giyerdi. Nesebi el-Melik el-Nasir Faraj'ın dönemine dayanırdı ve öldüğünde yetmiş yaşını geçmişti. Hatası az, iyi özellikleri çoktu. Düşküne yardım etmeyi ve halka yakın olmayı seven, alçakgönüllü bir kadındı.*⁷⁷

El-Eşref el-Kayıtbay'ın *Havendü'l-Kübrası* Fatıma (873-901/1468-95)

Ala'addin bin Kasbak'ın kızı ve Sultan Kayıtbay'ın eşi Fatıma hicri 879 yılında haccını tamamladı.⁷⁸ İbn İyâs her zamanki coşkusuyla bu “şanlı gündeki” “görkemli törenden” bahseder. *Havendü'l-Kübra*'nın tahtirevanı parlak kırmızı yakutlar, inciler ve turkuazlar ile bezeli eşkenar dörtgen desenli brokar kumaş ile

⁶⁶ İbn Tağriberdî, *Mısır Tarihi*, VII, 809.

⁶⁷ el-Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-Lâmi*, XII, 68-69.

⁶⁸ A.g.e., XII, 69.

⁶⁹ İbn Tağriberdî, *Mısır Tarihi*, 715; el-Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-Lâmi*, XII, 68-69.

⁷⁰ el-Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-Lâmi*, XII, 69.

⁷¹ İbn Tağriberdî, *Mısır Tarihi*, VII, 715.

⁷² İbn İyas, *Bedâi' ez-Zuhûr*, II, 425.

⁷³ el-Cezîrî, *ed-Dürerü'l-Ferâid*, 706.

⁷⁴ İbn İyâs, *Bedâi' ez-Zuhûr*, II, 425.

⁷⁵ İbn Tağriberdî, *Mısır Tarihi*, VII, 805.

⁷⁶ el-Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-Lâmi*, XII, 69.

⁷⁷ İbn İyâs, *Bedâi' ez-Zuhûr*, II, 435.

⁷⁸ A.g.e., III, 100.

kaplıydı.⁷⁹ el-Cezîrî bu tahtirevanın eşi benzerinin görülmediğini yazmaktadır.⁸⁰

Kayıtbay'ın kız kardeşi de brokar kaplı bir tahtirevan ile aynı kervanda Hacca gitti. Tahtirevanı tarif edilmemiş olsa bile yengesininkine benzer olduğunu farz edebiliriz.⁸¹ Soylu hanımların konvoyunda çok renkli kadifeler ile kaplı sepetlerin bindirildiği develer de mevcuttu. Fatîma'nın tahtirevanının önünde *katibü's-sırr'ın*, Nezîr el-Has'ın ve Mukaddemin Memlûklerin de aralarında bulunduğu, elitlerden oluşan büyük bir grup yürümekteydi. "Hanende" olarak anılan İbrahim bin el-Cundî ve "Hatip" Ebu Fevz gibi tatlı sesli deve sürücülerini törene eşlik ettiler.⁸² İbn İyâs'a göre bütünüyle değerlendirildiğinde etkileyici bir alaydı:

*O kadar muhteşemdi ki [böylesi bir törenin] eşi benzerinin Havendattan başka hiçbirisine yapılmadığı söylenir. Ve o çağın harikaları arasında anılmıştı.*⁸³

Bir önceki bölümde bu töreni *Havend Zeynep*'in ikinci haccına (ki muhtemelen hatalı olarak) atfederek, el-Cezîrî şu bilgileri ilave etmektedir:

*Emir Kabir Azbak Fatîma'nın hizmetinde yolculuk etti... Mekke'nin efendisi, Şerif ve emirler ve kadılar ve mübaşirin atlarından inerek [Fatîma'nın] tahtirevanının önünde, kalacağı yer olan el-Atfîye'ye varana dek yürüdüler. Ve hilatlarını giyerek Mekke ahalisine hediyeler ihvan ettiler.*⁸⁴

Kervan Kahire'ye hicri 880 yılının Muharrem'inin yirmi dördünde döndü.⁸⁵ Bu olağan varış tarihinden dört gün sonraydı. O yılki hac grubunun büyüklüğünden ve izlencenin bozulmasından ötürü son günlerde yolcular arasında susuzluk ve pek çok güçlük baş göstermişti.⁸⁶

Havendü'l-Kübra'yı Birket el-Hac'a vardığında önde gelen emirler ve kadılar atlarından inerek karşıladılar ve tahtirevanının

önünde ilerlediler. Haven Fatîma'yı karşılamak için hanendeler şarkılar söylediler ve tamburlar çaldılar. Sonrasında kutlayanların önüne devasa bir ziyafet kuruldu. Kutlamaların *Birketü'l-Hac*'da sona gelmesinin ardından tören Kahire'den geçerek Kale'ye doğru ilerledi. Bu süreçte Sultan'ın otoritesinin sembolü, kubbe ve *el-tayr Havend* Fatîma'nın başının üzerinde taşınmakta ve etrafına altın ve gümüş parçaları serpiştirilmekteydi. Sıklıkla düşük sikkeler ve şekerlemelere sokaklarda toplanmış, şehri geçen töreni izleyen insanlara dağıtılmaktaydı. *Havend*'in Kale'ye dönüşünün akabinde ülkenin ileri gelenlerinin geleneksel hediye takdimi başladı.⁸⁷

Törenin ihtişamı ve Fatîma'nın hacılara ve dönüşünde Kahire ahalisine göstermiş olduğu cömertlikten ötürü *Havend*'in hac yolculuğu Mısır'da uzun süre hatırlandı. Fatîma aynı zamanda yaşayan en zengin kadınlar arasında gösterilmesiyle de hatırlanmaktaydı. Bildiğimiz gibi, ölmüş veya tahttan indirilmiş bir Sultan'ın dul karısı servetini koruyacak kudreti kaybettiğinde pek çok talihsizlikle karşı karşıya kalırdı. Selefî Zeynep'e olan her şey Fatîma'nın da başına gelecekti: o da selefi gibi göze çarpan bir servete sahipti ve kocası Kayıtbay'ın ölümünden sonra da yaşamına devam etti. Böyle kadınlar, İbn İyâs'ın da sıklıkla bahsettiği gibi "sıkıntı ve güçlüklerin" kurbanı olmaktadır.

Havend'in sorunları, evinin abluka altına alınmasından ve bir grup Culbânî Memlûk'ün haraç talep etmesinden öteydi.⁸⁸ Başka, daha kudretli gözler yaşlı dulun savunmasız durumunu fark etmişti. Fatîma hükümdarın sadık hizmetçilerinin gözetimi altında kendi evine hapsedildi ve servetine de Sultan Kansu el-Gavri tarafından el konuldu.⁸⁹

Hayatının bu son keşmekeşli aylarında Fatîma, evlilik yoluyla himaye aramış gibi görünüyor. Adil Tuman Bay ile en azından bir evlilik daha yaptı. Hicri 909 yılında iki ay onun yanında

⁷⁹ A.g.e.

⁸⁰ A.g.e.

⁸¹ İbn İyâs, *Bedâi' ez-Zuhûr*, III, 100.

⁸² A.g.e.

⁸³ A.g.e.

⁸⁴ el-Cezîrî, *ed-Dürerü'l-Ferâid*, 705-706.

⁸⁵ İbn İyâs, *Bedâi' ez-Zuhûr*, III, 102.

⁸⁶ A.g.e.

⁸⁷ A.g.e., III, 103.

⁸⁸ İbn İyâs, *Bedâi' ez-Zuhûr*, III, 64.

⁸⁹ A.g.e., IV, 65.

kaldı. El-Eşref Kamsami'ah ile de gizlice evlendiği rivayet edilir.⁹⁰

Havend Fatıma altmışlı yaşlarında, 22 Zilhicce 909'da deri kanserinden öldü.⁹¹ Sultan dua etmek için bizzat Mü'mini Sebil'e geldi ve dört baş kadı ile mukaddemin emirler de soylular için geleneksel olarak düzenlenen cenaze alayı ile birlikte yürüdüler. Bu vesileyle Kahire ahalişi Fatıma'nın cömertliğine son kez şahitlik etti. İbn İyâs, tiksinerik, halkın fakirler için hazırlanmış olan yemekleri, dağıtılmasını beklemeden, kapıştığından bahseder.⁹²

Çok kuvvetli bir kişiliğe sahip olduğu kanısına varabiliriz. Zaten, konumunun getirdiği tüm prestij ve güçle birlikte Sütunlu Salon'un otuz yıl boyunca hanımı değil miydi? İbn İyâs *Havend* Fatıma ile ilgili şöyle yazmaktadır:

*Servetinin genişliğinden ötürü en tanınmış Havendat arasındadır -öldüğünde devasa (ve beklenmedik) bir miras ortaya çıktı. Otuz yıl boyunca Havend ve Ka'ah Hanımı olarak kaldı ve karşı konulmaz, heybetli bir kişilik sergiledi. Havendat arasında onun eşi benzeri çıkmadı.*⁹³

El-Eşref el-Kansu Gavri'nin *Havendü'l-Kübra*'sı Ümmü Sidi Muhammed (906-22/1501-16)

İnceleyeceğimiz son hac yolculuğu, hicri 920 yılında Sultan Kansu el-Gavri'nin eşi tarafından tamamlanmıştır. Bu hükümdarın *Havendinin* ismi metinlerde geçmemektedir ve arka planına dair çok az bilgi mevcuttur. Yalnızca oğlu Nazireddin Muhammed üzerinden bir atıfla "Ümmü Sidi Muhammed" olarak bahsedilmektedir. Neyse ki, Kahire'den ayrılışının, geri dönüşünün ve maiyetinin donanımları İbn İyâs'ın Bedâi' ez-Zuhûr'unda iyi bir şekilde belgelendirilmiştir. Bu sayede hicri 920 yılında gerçekleşen Hac yolculuğu belki de Memlûk Mısırı'nda yazılan en eksiksiz *Havendü'l-Kübra* hac anlatısıdır.

Bu yılın hac planı, kervanları yönetecek emirlerin mevlit kutlamalarının akabinde Rebiülevvel ayında seçilmesi açısından

öncekilerden farklılık göstermiştir. Gerçi kaynaklarda emirlerin tayin tarihinin değişkenlik gösterdiğini de belirtmemiz gerekir. Bu en çok da İbn İyâs ve el-Cezîrî'nin anlatılarında göze çarpar. İbn İyâs tutarlı bir biçimde seçimin peygamberin doğum gününden sonra yapıldığını iddia ederken, el-Cezîrî, tayinin mevlidin arifesinde gerçekleştiğini söylemektedir.⁹⁴ Hangi yorum kabul edilirse edilsin, Sultan, oğlu Muhammed'i hicri 23 Muharrem 920'de *emiru'l-hac* tayin ederek geleneksel seyirden ayrılmıştır.⁹⁵

Şevval ayında iki kervanın Mekke'ye olan yolculuğu için son hazırlıklar yapılmaya başladı. Ayın on beşinde, hanedan üyelerinin yuvarlak otağı olan muazzam *müdavvara* Prens Nazireddin Muhammed için hazır edilmek üzere *Birket el-Hac*'a yollandı. Ertesi gün Sultan, emirlerin çadırlarının yerleştirilmesini bizzat yönetmek üzere Kale'den ayrıldı.

O yıl pek çok mühim memur hacca gidecekti. Bunların arasında Sultan'ın şahsi kâtibi Mahmut bin Aca ve hazinedarı Emir Nanik de bulunmaktaydı. Hazinedar aynı zamanda saltanat mensuplarının eşyalarının da gözetmeniydi ve Sultan'ın yakın arkadaşlarındandı. Haccın *Emiru rakbi'l-mahmilî* ise Kale naibi ve mukaddemin emirlerden biri olan Tuktabay; "öncü kervanın" emiri ise Sidi Ömer bin el-Melik el-Mansur bin el-Melik el-Zahir Çakmak idi. Kervana Mekke'deki karakola kadar eşlik edecek olan Memlûklerin başı veya kumandanı ise "kırk emirden" biri Emir Canibay Kara idi.⁹⁶

Pazartesi günü, Şevval ayının on yedisinde, mahmil Kahire sokaklarında sergilenmişti ve bu, "geçmiş yıllarda eşi benzeri görülmemiş bir gösteriydi."⁹⁷ İbn İyâs'ın bu iltifatının sebebi alışlagelmişin aksine bu yıl mahmile, hacca gidecek birkaç emir tarafından desteklenen dört adet özenli tören birliğinin (tulb) eşlik etmesiydi. İlk tulb *emiru'l-rakb* el-evvel Sidi Ömer'e aitti. İbn İyâs'a göre bu alay "o kadar muazzam bir bagaj taşıyordu ki mukaddimin yetişmekte çok zayıf kalmıştı."⁹⁸ Askeri bir

⁹⁰ A.g.e., IV, 64.

⁹¹ A.g.e., IV, 65

⁹² A.g.e.

⁹³ A.g.e., IV, 64.

⁹⁴ A.g.e., IV, 361.

⁹⁵ A.g.e., IV, 369.

⁹⁶ A.g.e., IV, 409.

⁹⁷ A.g.e.

⁹⁸ A.g.e.

temaya sahip ikinci geçit ise Kansu'nun oğlu tarafından temin edilmişti. Önde Sultan'ın bayraklarını, davulları ve *zamrları* taşıyan müzisyenleri yarış develerinin oluşturduğu birlikler takip etmekteydi. Bu develerden bazılarının eyerleri Venedik altınlarıyla bezenmiş, brokar eyerlere sahipken, diğerleri çeşitli renklerde kadifedendi. Ardından sırmalarla süslenmiş atlı birlikler belirdi. Onlardan sonra ise Memlûklerin çok sevdiği çelik kakma zırh giydirilmiş "iki ahır dolusu"⁹⁹ hayvan geldi.⁹⁹ Nazireddin'in tulfunda içinde yiyecek ve içeceğin bulunduğu takriben yirmi adet işlemeli kap vardı. İbn İyâs bunların Çin porseleni, lapis lazuli, cam, kristal ve çeşitli maddelerden yapıldığını söyler. Ayrıca, altın ve gümüş yemek takımları, pirinç araç gereçler ve şamdanlar için kakmalı kompartımanlar vardı. Öyle çok eşya geçiyordu ki "izleyeni hayrete düşürüyordu."¹⁰⁰

Prens'in sarı kumaşla kaplı tahtirevanının ardından "güzellikte son nokta, yapılabilecek en güzel tahtirevan"¹⁰¹ olan annesinin geliyordu. *Havendü'l-Kübra*'nın yanında ile birlikte yaklaşık yirmi kişilik maiyetinin daha küçük tahtirevanı da vardı. Muhare olarak anılan bu tahtirevanlar *Havendü'l-Kübra*'nın kadar zenginçe dekore edilmemişti.

[*Havend*'in tahtirevanı] birinci sınıf kalitede, saf Venedik altınından yapılmış ipliklerle işlenmiş kırmızı kadifedendi. Üstünde altından yapılmış, göz alıcı kırmızı yakutlar ve turkuazlar kakılmış rasafiyat bulunmaktaydı. Tahtirevanın etrafı altından ve gümüşten teller ile çevrilmişti. Önünde ise sırmalarla kaplı dört adet meşale vardı.¹⁰²

Havend'in tahtirevanını taşımak için dört deve gerekliydi; onu, altın sırmayla süslenmiş, gümüş yularlı diğer bir dört takip ediyordu. Tahtirevanın önünde, duraklayan hayvanları şarkılarıyla hareket ettiren deve sürücülerini ve hanımlarının bakımı için yirmi kadar saray hadımı yürüyordu. *Havend*'in ve oğlunun tahtirevanlarının ardından saltanat ailesinin bagajları geliyordu. Bunların sayısı, erzak, ev

eşyası ve kırbaları taşıyanların haricinde, 1000'i buluyordu.¹⁰³

İbn İyâs'a göre Sultan'ın eşinin tahtirevanına harcanan para 20.000 dinardan fazlaydı.¹⁰⁴ *Havend*'in sıcak banyolarına devam edebilmesi için taşınan bakır küvet veya İbn İyâs'ın rivayetine göre önceki *Havend* olan, Sultan Kayıtbay'ın karısı merhum Fatîma'nın eşyaları arasında bulunan beş adet rasafiyatın fiyatının bu masrafa dahil olup olmadığı belirtilmemiştir.¹⁰⁵

Yine de törenin Kahire'den geçişi çarpıcıydı. İbn İyâs emirlerden, askerlerden ve avamın oluşturduğu, sayılamayacak kadar devasa bir gürhün tören alayının Ramla'dan şehrin öte yanına geçişini izlemek için toplandığını söylemektedir. Görüntü öylesine etkileyiciydi ki "tüm Kahire'nin nutku tutulmuştu."¹⁰⁶

Kahirelilerin çoğunluğu Sultan'ın tören için harcamalarından ve müsrifliğinden etkilense de daha muhafazakâr olan diğerleri muhtemelen *Havend*'in şehirden geçmesinin şaşkınlığı içerisindeydiler. İbn İyâs'ın da belirttiği üzere, bu uygulama hicri 920 yılının haccını öncekilerden ayırıyordu. Önceki yıllarda, *Havend*'in kafesi hiçbir zaman böylesine aleni bir gösteride bulunmamıştı; aksine, gözden en irak rotalardan geçerlerdi. Bu, bugün Halife olarak bilinen semtten geçerek Kale'ye doğru çıkacak şekilde yapılırdı.¹⁰⁷

Havend'in ve oğlunun tahtirevanı ile saltanat bagajlarını *emir rakbi'l-mahmil* Tuktbay'ın tulbu takip ediyordu. Saltanat temasına sahip bu birlik İbn İyâs'a göre "imal edilebilecek en iyi tulb idi." Bu birliğin atları işlemeli savaş zırhı giydirilmişti; diğerlerinin kadife yahut sırmayla süslenmişti ve kostümleri tarif edilmeyen yüz kadar daha atlı vardı. *Emiru rakbi'l-mahmilin* tulbunun arkasında ise hacıların devasa eşya yükünü taşıyan işlemeli araçlar ve tahtirevanlar geliyordu.¹⁰⁸

Törenin sonunda Hicaz'a yolculuk eden Nasreddin Muhammed'in, hac emirlerinin ve Kassakiye Memlûkleri'nin eşlik ettiği mahmil

⁹⁹ A.g.e.

¹⁰⁰ A.g.e.

¹⁰¹ A.g.e., IV, 410.

¹⁰² A.g.e., IV, 410.

¹⁰³ A.g.e. IV, 411.

¹⁰⁴ A.g.e. IV, 409.

¹⁰⁵ A.g.e.

¹⁰⁶ A.g.e., IV, 411.

¹⁰⁷ A.g.e., IV, 411-12.

¹⁰⁸ A.g.e.

gelmekteydi.¹⁰⁹ Bu kimseler adet gereği Sultan tarafından hac memurlarına hediye edilen hilatlarını almak üzere Kale'nin yokuşunu tırmanmaya koyuldular.

Sultan Kansu oğluna bir mutammara (iki renk ipekten bir kaftan) ve yilbuga oyalı geniş bantları olan yeşil ipekten bir fevkani (dış giysi) takdim etti.¹¹⁰ Hac emirlerine de mutammara tarzında hilatlar verildi. Mekke'de askeri kampıta yerlerini almak üzere ayrılan birliklerin kumandanına, yani başa ise sincap kürküyü süslenmiş yün bir kamiliye hediye edildi. Yünden bir kaftan verilen *kadı el-mahmil* de bu vesileyle Sultan Kansu tarafından onurlandırıldı. Hilatlarını alan guruh ana kervanın *Birket el-Hac'a* hareketinin hazırlıklarını tamamlamak üzere Kale'den indiler.¹¹¹

On sekizinde sabah namazının kılınmasının ardından *Havend*, Kale'den aşağı indi. Meşaleler ve fenerler, Dar el-Bekar bölgesinden geçerek şehrin çıkışına doğru ilerleyen alayın yolunu aydınlatıyordu.¹¹² Tahtrevana mübaşirin, Memlûklerin emiri ve bir grup saray hizmetçisi eşlik etmekteydi. Adet olduğu üzere, birçok hanımefendi ve hükümdar maiyetinin eşleri *Havend'e Birket el-Hac'a* değin eşlik ettiler. Bu yıl öylesine kalabalıklardı ki, İbn İyâs'ın tahminine göre yaklaşık bin hayvan onları taşımak için kiralanmıştı.¹¹³

Havend'in kafilesi *Birket'e* doğru yol almaktayken, yolculukta ona eşlik edecek olan diğer soylular da kervanların hareket noktasına doğru ilerliyorlardı. Bu kişiler arasında *katip el-sır* Mahmud bin 'Aca ve yirmiden fazla tahtrevanın sahibi emirler ve soylu kadınlar vardı.

Şevval ayının yirmi birinde, bir cuma günü "öncü karavan" ve Mekke askeri kampında görev alacak askerler ayrıldı ve ana kervan da ertesi gün onları takip etti.¹¹⁴

Hac kervanları her zamanki varış tarihi olan hicri 21 Muharrem 921 civarında döndüler.¹¹⁵ Ancak, dönüşten sonra gerçekleştirilen birçok

etkinlik olağan uygulamaların dışındaydı. Bu örnekte, soylu hacıların alışılmadık davranışları halkın *Havendü'l-Kübra'yı* ve ailesini ayıplamasına neden oldu. Şimdi göreceğimiz üzere, bu gözden düşme "hac adabında" bir yanlıştan ötürü gerçekleşti.

Muharrem'in yirmi birinde, bir çarşamba günü, *emir rakbi'l-evvel*, *emir rakbi'l-mahmil* ve *Havend* ile oğlu *Birket el-Hac'a* ulaştılar. Hicaz'dan onlarla beraber Mekke Emiri, oğlu, damadı ve bölgenin hatırı sayılır kimseleri de dönmüştü. Saltanat ailesi ve saygın misafirlerini *Birket'te* önde gelen Memlûk emirleri ve Mısır'ın dört kadısı karşıladı. Bu karşılaşmadan sonra, Prens Nadreddin Muhammed atını babasının medresesine sürdü ve geceyi hacca giden emirlerle beraber orada geçirdi. Tüm bunlar olağan hac dönüşü usulüne uygundu.

Ancak akabinde olanlar Kahire halkının öfkelerini ve dillerini harekete geçirdi. *Havend* halkın beklediği ve hakkı olarak saydığı şekerlemeleri dağıtmaktansa, gecenin karanlık örtüsü altında Kahire'ye girip, kimseye fark ettirmeden Kale'ye çıkmıştı.¹¹⁶

İlerleyen günlerde, Hicaz'dan dönen misafirler için müsrif şölenler düzenlenmişti. Sultan tarafından kutlanan misafirlere hilatlar takdim edilmişti. Arayanlar için Kahire'de eğlence boldu. Ancak bu merasimler, özellikle de aynı davranış diğer hacıların tarafından da *Havend'e* isnat edildiğinde Kahirelilerin dikkatini *Havend*'in cimriliğinden çekememişti. Ayrılışının müsrif kutlamalarının anısı hala tazeydi. Herkes "*emir rakbi'l-mahmil* Sidi Ömer bin el-Melik el-Mansur hakkında hoşça konuşurken" ve Ramla'da onun şerefine beyaz sancaklar asılmışken, *Havend* ve oğlu hakkında tek bir kelime dahi edilmiyordu.¹¹⁷

Hiç kimse *Havend'i* ve oğlunu erdemliliklerinden ötürü övmüyordu ve kimse onlarda el-Eşref Kayıtbay'ın eşi el-Kasbakiye'ninki gibi bir cömertliğe yahut yüce gönüllülüğe şahit olmamıştı. Hiçbir hacı ondan bir şekerleme yahut bir şeker parçası dahi

¹⁰⁹ A.g.e.

¹¹⁰ A.g.e.

¹¹¹ A.g.e.

¹¹² A.g.e.

¹¹³ A.g.e.

¹¹⁴ A.g.e., IV, 412.

¹¹⁵ A.g.e., IV, 438.

¹¹⁶ A.g.e.

¹¹⁷ A.g.e., IV, 441.

görmedi. Ve hepsi açlıktan şikâyet ederek döndüler.¹¹⁸

Genelde övgüler dizen İbn İyâs dahi bu hadiseden iğrenmiş gibi görünmektedir ve hükümdara ait erzakın hangilerinin adet gereği dağıtılacağını bilecek kadar büyük ve aklı başında olması sebebiyle Sultan'ın oğlunun davranışının da hiçbir bahanesinin olmadığını ekler. Zira kıtlık sıkıntısı da yoktu.

Erzak meselesinde karar veremeyecek kadar genç değildi. Öyle ki, döndüklerinde saltanat erzakının çok azının eksilmiş olduğu söylenir.¹¹⁹

İbn İyâs saltanat ailesinin tamahkârlığı hakkında düşündüklerini Kahire sokaklarında dönen ve onları hicveden iki şiirden alıntılar yaparak daha da ileriye götürür. Hac yolculuğunun nesilden nesle aktarılan gelenekleri olduğu gibi, Mısır halkının da kendi adetleri vardı ki, ayıpladıkları ve öfkelenedikleri kişileri hicveden şiirler yazmak bunlardan birisiydi. Sultan'ın müsrifliğini anlamak mümkün olabilirdi, zira bu hükümdarların huyu böyleydi. Ancak açgözlülük Mısırlılarca erdemden sayılmazdı. Kahire'nin sokak şairleri *Havend*'in ve oğlu Nasreddin Muhammed'in pintiliği hakkında hemen iğneleyici sözler hazırladılar. Bunlardan biri şöyleydi:

*Soyluların böyle davranması şaşırtsadı. Cimrinin elinden hiçbir sadaka çıkmadı. Elleri çorak bir tarla gibi boştu. Hiç şüphesiz giriş alayında.*¹²⁰

Havend'in dönüşü Kahire'nin sokak şairlerince bu şekilde zikredilmekteydi. O ve oğlu ikramın ve konukseverliğin adabına karşı gelmişlerdi ki talihle beraber yükümlülük de gelişi yazısız bir kuraldı. Tanrı'nın büyük servet bahşettiği kullarından büyük cömertlik beklenir. Saray mutfağında noksanlık olmamasına rağmen, onlar hacılara hiçbir şey dağıtmadılar. *Havend*'in kervanına rahatça seyahat edebilmesi için müthiş harcamalar yapılmasına karşın dönüşünde ne bir akçe dağıtılmıştı ne de bir şeker. Aksine, *Havend* gecenin karanlığında gizlice Kale'ye tırmanarak görevinden kaçmış

ve bunun sonucunda tebaa ve tarihçi İbn İyâs tarafından yerilmişti.

Bu kısmen nahoş kayıtle *Havendü'l-Kübraların* hac yolculuklarını anlatan metinleri incelememizi bitirmeliyiz. Bizler de tıpkı Memlûk Mısırı'ndaki hacılar gibi uzun ve zorlu bir yol izledik; bizim yolculuğumuz beş sultanın devrini ve çağın birkaç tarihçisini ve biyografi yazarının anlatılarını kapsadı. Böyle yapmamızın sebebi ise hiçbir hac yolculuğunun tek başına *Havendü'l-Kübraların* hac alaylarının şaşasını, ihtişamını ve yapılan masrafı yeterince yansıtamayacak olmasındadır. Her birinin güçlü kısımlarından faydalanmak için birbirinden farklı birkaç hac anlatısının kullanımıyla hac yolculuğunu çevreleyen olayların tam bir resminin elde edilmesi umulmaktadır.

Ele aldığımız hac yolculukları yalnızca hasekilerin zorunlu bir dini görevi yerine getirmelerinden ibaret değildir; bunlar kelimenin tam anlamıyla devlet münasebetleridir. Harcanan büyük miktarlar ve *Havendlerin* kervanlarının ayrılışını ve dönüşünü çevreleyen seremoniler Sultan'ın hasekisinin abartılı bir gösterisi olmasından öte bir amaca hizmet etmektedir. Diğer kadın sultanlar içerisinden yükselen bu tek kadının hac yolculuğu, Sultan'ın hüküm sürdüğü devirde çok önemli bir olaydı. Bu vesileyle *Havendü'l-Kübra*'sını öylesine bir bolluk gösterisiyle gönderirdi ki, tüm dünya Mısır'ın gücüne bakakalırdı.

KAYNAKÇA

- [1] Abd el-Raziq, Ahmad. *La Femme au Temps des Mamlouk en Egypte*. Kahire: Institut Francais d'Archeologie Orientale du Caire, 1973.
- [2] Abu-Lughod, Janet. *Kahire: 1,001 Years of the City Victorious*. Princeton: Princeton University Press, 1971.
- [3] Ankawi, Abdallah. "The Pilgrimage to Mecca in Mamluk Times." *Arabian Studies*. Ed. R.B. Sergeant ve R.L. Bidwell. Londra: C.C. Hurst and Company, 1974.

¹¹⁸ A.g.e.

¹¹⁹ A.g.e., IV, 439.

¹²⁰ A.g.e., IV, 440.

- [4] Fitzgerald, G.M. "A Sixteenth Century Pilgrimage." *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement*, (1930), 91-97.
- [5] İbn Battuta. *Rihletu İbn Battuta*. Beyrut: Dar Bayrut, 1960.
- [6] İbn İyâs. *Bedâi' ez-Zuhûr fî Vekâi' ed-Duhûr* Hicri 815-72 (1412-68). Ed. Muhammad Mustafa. Cilt II. Kahire: İsa el-Babi el-Halebi, 1972.
- [7] --- *Bedâi' ez-Zuhûr fî Vekâi' ed-Duhûr* Hicri 872-906 (1468-1501). Ed. P. Kahle and M. Mustafa. Cilt III. Leipzig: F.A. Brockhaus, 1936.
- [8] --- *Bedâi' ez-Zuhûr fî Vekâi' ed-Duhûr* Hicri 906-921 (1501-1515). Ed. P. Kahle and M. Mustafa. Cilt IV. İstanbul: Staatsdruckerei, 1931.
- [9] --- *Bedâi' ez-Zuhûr fî Vekâi' ed-Duhûr* Hicri 922-928 (1516-1522) V. Ed. P. Kahle and M. Mustafa. Cilt V. İstanbul: Staatsdruckerei, 1932.
- [10] --- *İbn İyâs'ın Yayınlanmamış Vakayinamesi*. Editör: Muhammed Mustafa. Kahire: el-Maarif Press, 1951.
- [11] İbn Tağriberdî, Ebu el-Muhasin. *Mısır Tarihi, Hicri 1382-1469*. Çev. William Popper. Berkeley: University of California Publications in Semitic Philology 1915-1960, cilt: 13-23. Arapça cilt. 5, 6, 7, 8.
- [12] El Cezîrî, *Ed-Dürerü'l-feraid fî ahbari'l-hac ve tariki Mekketi'l-Muazzama*. Ravza: Salafiyah Press, (yeniden ciltlenme esnasında basım tarihi kaybolmuş).
- [13] Lane-Poole, Stanley. *Cairo*. New York: Arno Press, 1973.
- [14] Lapidus, Ira. *Muslim Cities in the Later Middle Ages*. Cambridge: Harvard University Press, 1967.
- [15] Ma'luf, Luvis, ed. *el-Müncid fi'l-Luga ve'l-Adab ve'l-'Ulum*. Beyrut: Catholic University Press, 1966.
- [16] el-Makrîzî, Takiyüddin Ahmet. *Kitab es-Sulûk li-Marifet Düvel el-Müluk*. Ed. Sa'id A.F. Ashour. Kahire: National Library Press, 1972. Altı cilt.
- [17] --- *el-Mevaiz ve'l-İtibar fî Zikri'l-Hitat ve'l-Asar*. Beyrut: el-Cenubi, (basım tarihi verilmemiş). Üç cilt.
- [18] Muir, Sir William. *The Mamluk or Slave Dynasty of Egypt*. Londra: Smith, Elder, and Company, 1896.
- [19] el-Sehâvî. *Ed-Dav'ü'l-Lâmi*. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, Hicri 1355. Cilt 3-5, 6-7, 8-9, 10-12.
- [20] Schimmel, A. "Some Glimpses of the Religious Life in Egypt During the Later Mamluk Period." *Islamic Studies*. IV (1965), 353-92.
- [21] Trimmingham, J. Spencer. *The Sufi Orders in Islam*. Oxford: Oxford University Press, 1971.
- [22] Wiet, Gaston. *The Mosques of Cairo*. Paris: Librairie Hachette, 1966.
- [23] Ziadeh, Nicola A. *Damascus Under the Mamluks*. Norman: University of Oklahoma Press, 1964.

Kölelerin Sultanlığı

Memlûkler

648-923/1250-1517

Prof. Dr. İsmail Yiğit

Kayıhan yay. 2015, 424 s.

Sümeyye Doğan

Sakarya Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı, Sakarya

sumeyyedgn@gmail.com

Geliş Tarihi: 30-07-2019 Kabul Tarihi: 22-08-2019

Tarih 1200'lü yıllar. Bir tarafta dünyanın tek hâkimi olmak isteyen istilacı Moğollar, bir tarafta İslam düşmanlığı bitmek bilmeyen Haçlılar, bir tarafta büyük bir zayıflık, umutsuzluk ve güçsüzlük içindeki Müslümanlar. Diğer tarafta ise, kimsenin hesap etmediği, kendilerine memluk denilen, Orta Asya'dan esir alınmış köleler... Zamanla askerlik işlerinde de üstün hizmetler gösteren hükümdara bağlı bu köle askerler(memlûkler), profesyonel asker olarak yetiştirilmeye başlandılar. Alt yapılarının "güçlü askerlik" ve "savaşçı politika" olması iktidarı ele geçirmelerini mümkün kılmış, kazandıkları büyük "Ayn Câlût" zaferiyle, hem Moğol ilerleyişini durdurmuş, hem de Moğol-Haçlı ittifakına büyük darbe vurmuştur. Güçlü dirayeti ve cesaretleri ile "beklenen Müslüman" anlayışına hasret kalan Müslümanların desteğini alarak, kısa bir süre önce kurdukları Mısır Memlûk Devleti'nin XIII. ve XV. asırları arasındaki İslam âleminin en kudretli devleti olma yolları açılmış oldu. Köle soylu olmayanların yönetici olamadığı, hem İslam hem de Türk tarihi açısından en önemli devletlerden biri olan Memlûkler'in kuruluş, yükseliş ve dağılışı hakkında akla gelen-gelmeyen tüm bilgileri edinebileceğiniz *Memlûkler* kitabının yazarı Prof. Dr. İsmail Yiğit.

Bu kitabı dışında beş kitabı daha bulunan 1951 Burdur doğumlu İsmail Yiğit, 1974 yılında Konya Yüksek İslâm Enstitüsü'nden mezun olmuştur. 1977 yılında şimdinin Marmara Üniversitesi olan eskinin İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü'ne "Siyer ve İslâm Tarihi" asistanı olarak atanmış, 1981'de öğretim görevlisi olmuş, 1983 yılında, "Emevîler Döneminde İlmî Hareket" adlı çalışmasıyla

doktorasını tamamlamış ve 1998'de de profesör olmuştur. Evli ve üç çocuk babası İsmail Yiğit, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisine, "İslam Tarihi ve Medeniyeti" ile "Türk Tarihi ve Medeniyeti" alanlarında da katkıda bulunmuştur. Kitaplarından İslam tarihi alanında özellikle *Emevîler* ve *Peygamberler Tarihi* kitapları okuyucuları tarafından çok tutulduğu gibi, hem İslam hem Türk tarihi medeniyeti alanında, büyük bir titizlik ve detaylı çalışma örneği olan bu *Memlûkler* kitabı olmuştur. Kitapta, para ile satın alınarak Eyyubi ordusunda yetiştirilen Memlûklerin, Eyyubilerin çöküşü üzerine kurdukları devletlerinin iki buçuk asırdan fazla süren serüveni ve kendilerini tarihten silen Osmanlıya kadar ele alınmış.

İslam, Türk ve Çerkez tarihleri açısından son derece önemli olan Memlûkler'in tarihini yazabilmek için, ünlü tarihçi H. İbrahim Hasan'ın çizmiş olduğu çerçevenin esas alınarak hazırlandığı bu çalışma, Yiğit ve ekibinin üç yılını almış. Ayrıca kitabının önsözünde, bu devlet hakkında yapılan başka çalışmalardan da bahsetmiştir.¹ Hem zengin kaynaklarla desteklenen, hem objektif ve akıcı bir üslupla hazırlanan *Memlûkler* kitabı dokuz ayrı bölümde düzenlenmiştir. Bu bölümler: Bahri Memluk Sultanları, Burci Memluk Sultanları, Dış Münasebetler, Mısır ve Abbasi Hilafeti, İdari Müesseseler, İktisadi Durum, Kültür, Sanat ve Sosyal Durumdur. Özellikle Türklerin bilgi sahibi olması gerektiği bu konuya dair kitabın tahliliyle birlikte kısa bir özet geçmeyi de gerekli gördüm.

İmparatorluğun İlk Adımları

¹ İ. H. Uzunçarşılı, M. C. Şehabeddin Tekindağ, Kazım Yaşar Koprıman, Samira Kortantamer, Fatih Yahya Ayaz, Cengiz Tomar ve A. Fulya Eruz'un çalışmaları.

Başlarda Arap ve İranlılardan oluşan memlûkler hizmet işlerinde kullanılırken, daha sonra eklenen Kıpçak Türklerinin gösterdiği farklılıklar dikkat çekmiştir. Sadece köle olarak kalmayıp özel eğitimlerden geçerek halifenin muhafız birlikleri olmaya kadar yükselen memlûkler içindeki bu özel gruba, Türk asıllı oldukları anlaşılabilir diye özel kıyafetler giydirilmiş, hatta evlilikleri Türk ülkelerinden getirilen Türk kadınlarla olana dek önem verilmiştir. Sayılarının 30 bine ulaşmasıyla onlara özel kurulan Samarra şehrine yerleştirilen sadakat ve yetenekleriyle meşhur bu memlûkler, zamanla ordu, idari ve saray işlerinde de görevlendirilmiş ve gittikçe devlet işlerine müdahale edecek konuma gelmişlerdir. Böylece askeri hiyerarşinin basamaklarında yükselen memlûkler valiliğe kadar gelmiş, hatta halifenin seçimi ve azlinde bile söz sahibi olmuşlardır. Ta ki Eyyubi Sultanları üzerinde de etkili olana kadar.

Mısır Eyyubi Devleti'nin sultanı Necmeddin Eyyubi'nin ölümünden sonra oğlu Turan Şah, sultanlığı iyi yönetemeyince sonu gelmiş ve sultan olacak kişi kalmamıştır. Son seçenek olan Necmettin Eyyubi'nin eşi Şecerüddür'ün sultanlığına ise şiddetle karşı çıkan diğer Eyyubiler, bunun sonucunda daha büyük muhalefetlerine sebep olacak gelişmeyi ön görememişlerdi. Sultanlıktan feragat eden Şecerüddür, komutan İzzeddin Aybek'le evlenerek onu tahta geçirmiştir. (1250) Çoğu tarihçi tarafından Mısır Memluk Devletinin ilk sultanı kabul edilen Aybek'i de kabul etmeyen Eyyubiler, Memlûkler'e karşı ortak düşmanlıkta birleşmiş ve iki taraf arasında savaş başlamıştır. Sonuç, Memlûkler'in lehine olunca Mısır Eyyubilerinin kesin sonu ile Mısır Memluk Devleti kurulmuştur. (30 Ocak 1251) Memlûklerde dönemler ise, hem sultanlarının mensup olduğu ırka göre hem de yerleştirildikleri bölge sebebiyle iki şekilde ele alınmıştır: Türk asıllı Bahri Memlûkler (648 – 784 / 1250 – 1382) ve Çerkez asıllı Burci Memlûkler (784 – 923/ 1382 – 1517).

Büyük Devletin Büyük Derdi

İsmail Yiğit, Memlûklerin bu iki dönemini güç, kuvvet ve istikrar dönemi ile duraklama ve çökme dönemi olarak ikiye ayırmıştır. Timur'un Suriye'yi istilasını da bu iki dönem arasında bir geçiş dönemi kabul edilmektedir. Yiğit'e göre ilk dönem sultanları, Müslümanları haçlı ve Moğolların elinden kurtaran, İslam dini ve Müslümanların şerefini

koruma gayretinde olan büyük birer devlet adamlarıyken; ikinci dönem sultanları, birkaç istisna dışında beceriksiz, cahil, devlet yönetiminden pek anlamayan adamlardır. Bahri Memlûklerin en büyük sınavlarını verdiği yer, rotasını güneye çeviren, tüm dünyaya korku salmış Moğollardı. Kitapta, devletin ikinci sultanı Seyfettin Kutuz'un, düşmanlarını ve saflarını nasıl kontrol altına aldığı, fedakârlıkları ve savaşa giden adımlarıyla tarihi Ayn Câlût (1260) savaşı detaylarıyla ele alınmış. Ardından anlatılan büyük sultan Baybars'ın politikası, kendisinden sonra gelen sultanlara örnek olduğu, 18 yıllık sultanlığında yaptığı icraatlar detaylıca ele alınmıştır. Bu dönemin son sultanı olan Kalavun'dan sonra gelen Burci Memlûkler dönemi ise devletin artık duraklama ve yıkılış dönemlerine girdiği dönemdir. Zayıf nokta ve askeri savaş stratejilerini çok iyi takip eden ve savaşlara bizzat komutanlık eden sultanların daha çok Bahri Memlûkler döneminde kaldığı görülmektedir.

Muktedir komutanlık ve askerlikten gelme sayesinde (Bahri) Memluk Devleti sadece Filistin'de Moğolları durdurmamış, Ortadoğu'dan da Haçlıları temizlemiştir. Kitapta, Moğol, Timur ve Haçlılara karşı verilen mücadelelerde devletin politikası, dış münasebetler konusunda açıkça takip edilmektedir. Bunlardan biri de ortak düşmana karşı edinilen ittifaklar. Başından beri iyi ilişkilerin korunduğu Moğol asıllı Müslüman Altın Orda Devleti ile iyi ilişkiler sonuna kadar korunmuşken, başlarda iyi ilişkiler içinde olduğu Osmanlıya karşı son dönem Memluk sultanlarının takındığı tavırlar ilişkileri daha da germiş ve bu durum Memlûkleri tarihten silecek savaşa doğru götürmüştür.

Yıkılışın sebepleri de, siyasi istikrarsızlık, askeri sınıftaki bozulmalar, iktidar sisteminin zayıflaması, ekonomik sıkıntılar gibi tüm bunlara sebep olan gelişmelerin, çıkış noktasından son noktasına dek anlatılmıştır. Özellikle Memlûklerin yıkılışının en ciddi sebebi olan askeri iktidar sisteminin bozulmasıyla devletin, askerin, ekonominin bundan ne kadar etkilendiği sebepleriyle birlikte ele alınmıştır. İktidar arazilerinin askerin geçim kaynağı haline dönüşmesiyle savaş komutanlarından oluşan sultanların yerini bu konuda yetersiz sultanlar almaya başlamıştır. Askeri iktidar sisteminin oluşan Mısır Memluk Devleti'ne artık askeri

sınıftan olmayan pek çok çiftçi ve sanatkâr girmiş, arazinin gelirinden istifade etmelerine rağmen askerlik hizmetlerinden kaçmışlardır. Geçim kaynağı haline dönen bu askerî hizmet, kuvvet ve önemini kaybetmiştir. Aynı zamanda Burci Memlûklerin ilk sultanı Berkuk'un izniyle kışlalardan inen Memlûkler, şehirli kadınlarla evlenerek şehirlerde oturmaya başlamış ve farklı mesleklerle uğraşarak savaş kabiliyetlerini önemli ölçüde kaybetmişlerdir. Baybars'ın köklü savunma tedbirlerinin ve politikasının terkiyle birlikte, nüfuzları güçlü olan emirlerin tahtı ele geçirmek için verdiği mücadeleler, her sultan değişikliğinde büyük isyan ve çarpışmalar meydana getirmiş, ciddi dâhili problem ve bozukluklar sıklaşmaya başlamıştır. Özellikle son dönemde Osmanlı ile yapılan savaşlardaki askeri harcamalar ve Hind-Avrupa ticaretinde hâkimiyetin kaybedilmesi ekonomik çöküntüyü hızlandırmıştır. Moğol, Haçlı ve Timur'dan sonra artık gücünün son demlerine gelmiş olan Memlûkler, son dönem rakibi olan gücünün zirvesindeki Osmanlı tarafından Mercidâbık (1516) ve Ridâniye (1517) savaşları ile yıkılmıştır.

Sosyal Tabakalar ve İلمي Hareket

İsmail Yiğit'in pek yaygın olmayan yanlarıyla ele aldığı diğer bir konu, hilafetin Osmanlıya intikali konusudur. Kitapta geçtiği gibi Sultan Baybars'ın, 3,5 yıl önce (1258) Moğollar tarafından yok edilen Bağdat Abbâsi Hilâfeti'ni Mısır'da kurmasıyla dine kazandırdığı saygı ve devlete kazandırdığı statü Müslümanlara büyük moral olmuştur. Bu halifelik sisteminin, Memlûklerin yıkılmasıyla birlikte Osmanlıya intikal edildiğini söyleyenlerin aksine, Osmanlı padişahlarının I. Murat zamanından itibaren (1359-1389) kendilerini halife olarak gördüklerini, dönemin yazışmalarından örnek gösterdiği mektuplarla açıklamaktadır.² Yeni dönem Mısır Abbâsi halifelerinin ise nasıl ve neden sadece görünürde lider olduğunu detaylıca anlatmış ve bunun bilincinde olan Osmanlı'nın da tavrını açıklamıştır.

Memlûklerde görev dağılımı konusunda da: Sultandan başlayıp merkezi teşkilatta görev yapanlardan sonra sırasıyla: taşra teşkilatı, divanlar, dini ve adli teşkilat, posta teşkilatı, şurta teşkilatı³, askeri teşkilatlarını

açıklamıştır. Savaş alanındaki ihtiyat grubundan, yollarda insanları rahatsız eden şeyleri ortadan kaldırmakla görevli olan kişi ve iyiliği emredip kötülüğü yasaklayarak umumi ahlakın korumasını sağlayan kişiye kadar görev alan kişilerden bahsedilmiştir.

Kitabın içinde başlı başına ayrı bir kitap konusu olan bir diğer bölüm de, Memlûklerin neredeyse kurumakta olan ilmi harekete getirdiği canlılıktır. Hz. Ömer döneminden beri ilmin pınar başlarından Kahire ve Dımeşk bu dönemde yine hızla hayat bulmuştur. Dört mezhep fıkhının okutulduğu bu dönem, hadis ilminin de altın devri olmuştur. Bu dönemde yetiştirilen ansiklopedist âlimler, biyografi âlimleri gibi ilim adamlarıyla Mısır Memlûkler Devleti, Osmanlı dâhil dünyanın dört bir yanından yetişmek üzere âlim ve öğrencilerin gönderildiği merkez olmuştur.

Çalışmada, kültür, sanat, ilim ve bilim çalışmalarında olduğu gibi güçlü iktisat sistemiyle maddi zenginliğe de ulaşan Memluk Devletinin para birimleri ve ekonomik yaşantıları da anlatılmıştır. Dönemin emsalsiz yapıları, sanat eserleri, dini mimari ve sivil mimari olarak ele alınmış; camiler, türbeler, hangâh, ribat ve zaviyeler planlarıyla birlikte anlatılmıştır.

Tasavvufun intişarı, dini bayramlar, resmi törenler ve diğer merasimler olmak üzere başlıklara ayrılan bu bölümde Memlûklerin sosyal tabakasından bahsedilmektedir. Moğollardan kaçan Müslümanların sığınağı olan başkent Kahire'de, muhtelif gruplardan oluşan yerli halk, ülkenin idaresinde söz sahibi değilken, yönetimle halk tabakası arasında vasıta rolü oynayıp toplumun şekillenmesinde en önemli fonksiyonu icra eden âlimler olmuştur. Bu noktada yaşanan tasavvuf hareketi de Memlûkler zamanında altın devrini yaşamıştır. Yine en iyisinin bu zamanda yaşandığı İslam tasavvuf hareketi son derece güçlenmiş, üç önemli isim olan İbn Fariz, Muhyiddin Arabi ve Mevlana ile birlikte sosyal hayata damgasını vurmuştur.

Çalışmanın Tarihi Değeri

Birbiri ardına gelen Müslüman Türk Devletlerinden; Eyyubiler, Memlûkler ve Osmanlı ortaya çıktıkları zaman sıradan birer devlet olarak kalmamış, kendilerini "Müslümanların ve İslam'ın hamisi" olarak gördükleri anlayışla hâkimiyetlerini sürdürmüşlerdir. Ama bunlardan kökenleri

² Yiğit, *Memlûkler*, s. 173

³ Güvenlik (polis) teşkilatı

itibariyle pek tanınmayan ve nerden geldikleri bilinmeyen daha çok Memlûkler olmuştur. Memlûkler hakkında bir tarihçi: “Allahu Teâlâ, düştükleri bu esarete bedel olarak onlara Müslüman olmayı, bir süre sonra da Mısır’da saltanatı ele geçirmeyi nasip etti”⁴ demiştir.

İslam dünyasının maddi - manevi en büyük krizinin yaşandığı dönemde eşine az rastlanır bir kalkınma hareketi olan Memlûkler için diğer tarihçiler gibi İsmail Yiğit de, “Mısır Türk Memlûkleri” diye bahsetmektedir. Memlûkler içerisinde Türkmen, Çerkez, Ermeni ve Rumların da bulunmasına rağmen, bu devlete kısaca Türk denilmesinin sebebi, hem nitelik hem de nicelik bakımından üstünlüğün Türk kökenli Memlûklerde olmasındandır. Bu sebeple Memlûkler, hem İslam hem de Türk tarihi açısından en önemli devletlerden biridir. Bu kitabın, birçok kişi tarafından alanında yazılmış en iyi kitap olarak kabul edilmesinin birçok sebebi varken en çok dikkat çeken yanlarından biri de bu konu olmuştur. Müslüman Türk’ün sadece Anadolu’ya özgü olmadığı ve bu Türk asıllı devleti kuranların nerelerden, nasıl geldiği ve kahramanlıklarının detaylıca ele alınmasıdır.

Memlûklerin diğer devletlerle ilişkisi, ortaçağ ve yeniçağ Mısır’ının Türk hâkimiyeti gibi konular hakkında bilgi edinmek veya akademik çalışma düşünenler için de önemli bir eser. Üstelik Yiğit’in konuları olabildiğince etraflıca ele alması ve objektif üslubuyla Memlûklerin, siyasi - askeri ve ilmi başarılarıyla nasıl döneminin en güçlü İslam devleti olabildiğine ve sonunda bunu nasıl kaybettiğine dair muhakeme yürütmek de mümkün. Eksikliğini hissettiğim tek konu, mimari yapılar kısmında cami ve medreselerin birden fazla planı verilmişken, Memlûkler’in yayılımını göreceğimiz haritanın sadece bir tane ve kitabın sonunda verilmiş olması. Bölümlerin harita ile desteklenmesi kitabı daha da zenginleştirebilirdi.

Ayrıca kitabın 2015 basımı görünmesine rağmen, kitaptaki dilbilgisi yanlışlarının 2008’den de önce basıldığı hissini vermektedir. Böyle değerli bir kitabın satışlarından hala fayda gören yayınevinin layıkıyla tekrar ele alması gerektiğini düşünüyorum.

⁴ Yiğit, *Memlûkler*, s.15

13. Yüzyıl Şam'ında Sosyal Yaşam

Ortaçağ'da Bilgi ve Sosyal Pratik-Şam 1190-1350

Michael Chamberlain, Klasik Yayınları, 2014

Trc. Büşra Kaya

Feyza Sarı

Anadolu Üniversitesi, Psikoloji

fezahidayets@gmail.com

Geliş Tarihi: 21-07-2019 Kabul Tarihi: 26-07-2019

Kitabın yazarı Michael Chamberlain, Wisconsin (Madison) Üniversitesi'nde tarih profesörüdür. Araştırmalarını Ortadoğu'nun toplumsal, kültür tarih ve karşılaştırmalı aile tarihi alanlarında yoğunlaştıran yazar; Geç Antik Dönemden Günümüze Ortadoğu ve Ortadoğu Şehirleri, Osmanlı İmparatorluğu, 19. Yüzyılda Siyasi İslami Hareketler ve 19. Yüzyılda Mısır ve Suriye konularında dersler vermektedir. Kitap, yüksek Ortaçağ Şam'ında ilim tahsilinin sosyal faydaları üzerine yoğunlaşmış olup tercümesi Büşra Kaya tarafından yapılmıştır.

Eyyubi/Memlûkler imparatorluklarının yaklaşık 160 yıllık dönemini Şam şehri günlük hayatını özelinde inceleyen yazarın kitapta merak ettiği temel mesele, ortaçağda ilim tahsilinin yöneticiler ve sıradan insanlar için faydasının ne olduğu sorusudur. Şam ayanının, 160 yıllık bir dönemde bilgiyi elde etme ve onu sosyal devamlılıkta kullanma şekli neden önemlidir.

Dipnotlar hariç yaklaşık 50 sayfalık bir kaynak kitap bilgisinin yer almasıyla, bu alanın araştırmacılarına kolaylık sağlayacak bir hizmette bulunduğumu söylemeliyim. Ayrıca 13. yüzyıl Şam ve çevre haritasının kitabın içeriğinde olması güzel bir detay olmuş. Kitabın bu alanda yazılmış birçok eserin bir derlemesi (gibi) olmasına rağmen yoğun ve akademik dil ile sunulması dikkatleri çekmektedir. Bu durum uzun soluklu bir okuyuşu zorlaştırmakla beraber yoğunlaşmayı da güçleştirmektedir. Ama yazar çok planlı bir şekilde ilerlemiş ve girişte kitap boyunca tek tek hangi konulara değineceğini ve nedenlerini aktarmakla

kalmamış her bölüm başında içeriğe dair bilgi vermiştir. İlerleyen aşamalarda kendi görüşünü belirtmekten uzak durması da çalışmanın bağımsızlığını ortaya koymuş. Görüşlerini belirttiği sonuç bölümünde ise batılı yazarların, orta çağ Ortadoğu'sunda Avrupalı imajlar arayıp mukayese etmelerini tenkit etmiştir. Eser dönem araştırmacıları için bir ders kitabı niteliği taşıyor diyebilirim.

Beş ana bölümden oluşan kitabın bölümleri; "Şam Ayanı/ Medrese, Bilgi Üretimi Ve Elitlerin Varlıklarını Sürdürmesi/ Mansıplar Ve Fitne Mantığı/ Sosyal Ve Kültürel Sermaye/ Hata İsbet Ve Sosyal İktidar Mücadelesi" şeklinde verilmiş, Şam Ayanının sosyal yaşantısına değinilmektedir. Giriş kısmında, eserin ortaya çıkış soruları, sorunları ve kitap içeriği hakkında detaylı bilgi verilmektedir. Ayrıca bu alanda çalışan diğer tarihçilerden aldığı alıntılardan bazılarını Avrupa ile Ortaçağ İslam toplumunu kıyasladığı için tenkit etmiştir. Mesela Chamberlain'a göre; "Avrupa ile Ortadoğu'nun formel kurum ve gruplarının karşılaştırması şüphesiz değerli bir teşebbüstür. Fakat tarihçiler Avrupa dışındaki dünyada Avrupa'nın bir suretini arama gayretinden vazgeçemedikleri sürece, iki coğrafyadaki sosyal farklılıklara eğilmek yerine, ilgi ve gündemimizi yapısal farklılıklar işgal edecektir. Ortaçağ Ortadoğu'sunu çalışan sosyal tarihçilerin muhakkak sorması gereken soru, kurum ve grup yapılarının Latin Batı dünyasındakilere benzeyip benzemediği değil, elit statülerini oluşturan ve yeniden üreten pratiklerin ne olduğudur."¹ Yazar bu

¹ Michael Chamberlain, *Ortaçağ'da Bilgi ve Sosyal Pratik*, 39

karşılaştırmayı Latin Batı ve Sung Çin imparatorluğu ile yapmayı tercih etmiştir.

Yazara göre bu çalışma, Memlûklü tarihçilerinin üzerine yoğunlaşmış, fakat bir çözüm bulamadıkları iki problemi ele alma fırsatını kendisine vermiştir. Birinci problem batılı tarihçilerin yüksek Orta çağ İslam toplumları hakkında uyguladıkları metodolojiye dairdir. İkinci problem ise yüksek Orta çağ Ortadoğu'sunun bize ulaşan kaynakları hakkındadır. Bu dönem kaynaklar açısından zengindir ve aynı zamanda ucuz kâğıda, rutubetsiz havaya ve geç antik çağa kadar uzanan yönetim geleneklerine sahiptir. Şartlar belge üretimine ve korunmasına imkân vermesine rağmen, Latin Batı ile kıyaslandığında orijinal belge koleksiyonları açısından hayli fakir olduğunu belirtmektedir. Her ne kadar o dönemden zamanımıza çok az orijinal belge ulaşmışsa da, yazar kaynak olarak, seyahatnameler, kronikler, tabakat kitapları, binalar, sokak planları, kitabeler, madeni paralar, memur ve kâtipler için yazılmış kılavuz risaleleri dikkatle incelemiş görünmektedir.

Şam Ayanı

Yazara göre, Orta çağ döneminin dikkate çarpan özelliklerinden biri, seçkin elitlerin güçlkle kontrol altında tuttukları malları sayesinde statülerini nesilden nesile aktararak sürdürmüşlerdir. Bu süreklilik benzer şekilde Şam'ın eğitilmiş eliti ile askerleri arasında paralel olarak yürümüştür. Ve bu da yabancı olduğu için yazara dikkat çekici gelse de hiç de ilginç değildir. Zira sosyal yapı orta çağın ve orta doğunun doğal yapısının sonucudur. Bakırcının evladı bakırcı, asker babanın evladı asker olur.

Bununla birlikte birtakım aileler, sahip oldukları mülkiyetleri diğerlerinden daha iyi muhafaza etmiş olsalar da Avrupa'da olduğu gibi mülkiyetin sürekli ve güvenli bir şekilde kontrol edilmesi hiçbir zaman tam olarak temin edilememiştir. Bu durum fitne ortamını doğurmuş mülkiyet edinmek ve mülkiyetini elinde tutmak isteyen insanlar arasında dönem, dönem çatışmaya yol açmıştır.

Bu döneme dair elitin mülkiyet üzerindeki kontrolü hakkında güvenilir istatistikler bulunmamakla birlikte, sivil halkın savaşı hükümdarlar ve dışarıdan gelen fetihlere karşı verdikleri hayatta kalma mücadelesi mülkiyetin muhafazasının güvende olmadığı gerçeğini teyit eden en önemli delil olarak karşımıza çıktığını ön görmektedir. Askeri gücün önemine işaret eden yazar;“Gerek Latin Batı'da gerek Ortadoğu'da hükümdarlar arazi sahibi atlı savaşı sülalelerini kendilerine bağımlı, paralı asker gücüyle dengelemişti. Fakat güç ve gelirlere hâkimiyet açısından bu iki grup arasındaki denge bozulmuştu. Ortadoğu'da askeri sülaleler vardı fakat sayıları azdı. Belirleyici askeri güç onunla gelen sosyal statü, coğrafi olarak dağılmış durumdaki bir aristokrasi sınıfının değil, sık sık parayla devşirilmiş yeni birliklerin doldurduğu şehir garnizonlarındaki savaşıların elindeydi.” Hükümdarlar aynı zamanda kabilelerin işgalini de, tebaalarının gözünde meşru bir idareye çeviren ilim adamlarını kullanmışlar. İlim adamları, rahipler ve dini liderlerle birliktelik sayesinde hükümdarlar, kırsal toplumda veya savaşı toplumda düşünülemez genişlikte iktidara talip olduğu aktarılmaktadır. Bununla birlikte bir güç ortamı doğmakta, hükümdarlar âlimleri kullanabilmekte hatta âlimlerin aralarındaki mansıp mücadelesi sebebiyle kendilerine tehdit olarak gördüğü âlimlere karşı yönlendirebildiğini aktarmaktadır.

Yüksek Öğretim Kurumları olarak Medreseler

Müellifimiz bu bölümde medreselerde mansıp sahibi olmanın âlimin itibarı için önemli olduğuna dair çok az kayıt bulunduğuna değiniyor ve “Aksine âlimlerin mansıp elde etmek suretiyle, çok zahmetli bir süreç sonunda kazandıkları itibarın bir kısmını harcadıkları görülmektedir. Mansıpları reddeden âlimlerin çok daha fazla hürmetle yâd edildiğine ve medrese vakıflarından yararlanmanın kirli ve yozlaşmış bir davranış olarak görüldüğüne dair çok fazla kayıt bulunmaktadır. Mesela Nevevî dini hassasiyetleri gereği Eşrefiyye Medresesi'nde kendisine verilen maaşı (camekiyye) reddetmiş ve kendi ailesinin topraklarında yetişen yiyeceklerle hayatını sürdürmüştür.”² Bu ve buna benzer verilen

² Chamberlain, *a.g.e.*, 105

birçok örnekte âlimlerin kazançlarını Allah rızasını kazanmak gayesiyle reddettiklerini görmekteyiz lakin ardından verilen örnekte bazı âlimlerin de tam tersi mansıp için birbirleriyle mücadele ettiğini aktaran yorumsuz salt bilgi, okur da kafa karışıklığına neden olabilmektedir.

Sonuç

Kitap boyunca yazarın, daha önce delilleri ile verilen bilgiyi gene delilleriyle çürüttüğü görülmektedir. Bunun açıklamasını, aradaki farkın kurumlardan ve inançtan bağımsız, insani duyguların gereği olduğunu ve her dönemde her toplumda zayıf karakterlerin çıkabileceği şeklinde aktarabilseydi daha iyi olurdu. Böylece sürekli verdiği bilgiyi çürüten bir paradoksun içine girmez, okuyucuyu daha az arada bırakmış olurdu. Yine medreseleri, Latin batı ve Sung Çin’inde bulunan öğretim kurumları ile kıyaslama yaparken İslam medreselerini yüceltmekte ancak birkaç paragraf sonra oraları yatakhane, miskinane gibi takdim ederek değersizleştirme izlenimi uyandırmaktadır. Yazara göre “âlim ve öğrenciler için medrese, sadece ve genellikle yatacak yer ve mansıp” demektir. Şam ayanının ve önde gelenlerin çocuklarının medreselerde kaldığına dair hiçbir kayıt olmadığını ifade ediyor ki bu durum okuyucuda medreselere alt tabakaların rağbet ettiği ve değersiz olduğu izlenimini uyandırmaktadır. Halbuki şehir önde gelenlerinin çocukları doğal olarak evlerinde kalıp eğitimlerini gündüzlü sürdüreceklendir. Aslında araca değil amaca yönelik yaşanan, yaşamaya çalışılan bir inanca sahip olduğumuzu ele alarak bu duruma bakarsak, bu şaşılacak bir şey değil. Çünkü İslam âlimleri için mühim olan medrese isimleriyle elde edecekleri statü değil edinilen ilimdir. İslam dünyasında statünün kendisi olan ilmi herkes kolayca elde edemediği için, statünün kendisi ilim olmuştur diye düşünüyorum. Bu sayede statü ve ilim sadece ehlinde kalabilmiştir. Araştırmacı bu düşünceyi anlayamadığında, kültürleri çok da benzeşmeyen başka uygarlıklarla kıyas yapmak kaçınılmaz oluyor.

Çok farklı kaynaklardan yararlanarak hazırlanmış bu eserin tarihçi ve araştırmacılar için önemli bir çalışma olduğunu söylemeliyim. Kullanılan yorumsuz, sade ve akademik dil okuyucuyu sıkılmakla birlikte ele alınan dönemin yüksek ve özel durumu okuyucunun ilgisini

toparlamasını kolaylaştırmaktadır. Yazar objektif kalabilmek için bilgileri yorumsuz belirtmesi, çalışmanın derinliği verilen bilgiler arasındaki geçişin sağlıklı anlaşılabilmesi için okurun dikkati elden bırakmaması gerekmektedir. Kolay okunabilmesi için ise eş zamanlı düşünüp bağlantıları kaçırmadan kıyaslama ve araştırma yaparak okunması gereken bir kitap olduğunu söylemeliyim. Eser, tarihçiler, tarih meraklıları, araştırmacılar için kaynak bir çalışma, özelden ise tarih öğrencileri için bir ders kitabı niteliğini taşıdığını belirtmeliyim.

Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali İslami Eğitimin Sosyal Tarihi

Jonathan P. Berkey, (Trc. İsmail Eriş)
Klasik yay. 2009

Melike Bucak
Anadolu Üniversitesi, İlahiyat Önlisans
melikebucakmelike@gmail.com

Geliş Tarihi: 29-07-2019 Kabul Tarihi: 22-08-2019

ORTA ÇAĞ'DA İSLAMİ EĞİTİM

Bu çalışma Jonathan P. Berkey tarafından Princeton Üniversitesi'nde yapılan doktora tezinin kitap haline çevrilmiş halidir. Berkey bir seminer dersinde Memlûkler tarihini inceleme fırsatı bulmuş ve bir hocasının tarihin ne kadar heyecan verici bir konu olabileceği fikrini aşılmasıyla proje şekillenmiştir. Eğitimi Princeton Üniversitesi'nde tamamlayan Jonathan P. Berkey, Davidson College'da uluslararası araştırmalar (James B. Duke) profesörü ve tarih bölümü başkanıdır. Araştırma ve çalışmalarının odak noktasını orta çağ döneminde İslam, özellikle de Mısır ve Suriye'de İslam kültürü oluşturmaktadır. Bunun yanı sıra klasik, orta çağ ve modern dönem Ortadoğu Tarihi, 19. ve 20. yüzyıllarda Arap Dünyasında milliyetçilik ve sömürgecilik, cihat, Haçlı seferleri, kültürler ve medeniyetler konulu dersler vermektedir.

Jonathan Berkey 274 sayfadan oluşan bu eserinde dönemin önde gelen ilim merkezlerinden Memlûk Kahire'sine odaklanmıştır. Eserin tercümesini İsmail Eriş yapmıştır. Eser giriş kısmıyla birlikte yedi kısımdan oluşmaktadır. Bu yedi kısım eğitim, kurumlar, müderrisler ve hamiler: ilim dünyasının meslekleri, din eğitimi ve askeri seçkinler, kadınlar ve eğitim, seçkinlerin ötesinde eğitim ve şehirli toplum başlıkları altında yazılmıştır.

İlim Yolunda Seyahat

Berkey, ilk bölümde Hz. Peygamber'in "İlim Çin'de bile olsa arayınız." hadisiyle başlayarak ilim ve bilgiye verilen değeri ortaya koymuştur. Bu sebeptendir ki "Orta çağ Müslümanları", ilim tahsili için dünyanın sonu sayılan yerlere seyahat ediyorlardı. İlim, özellikle de dini ilim

arayışı her zaman övgü ve teşvike layık bir eylem olmuştur. Bir Müslüman'ın durumuna göre hayatta ihtiyaç duyacağı bilgi ne ise onu elde etmeye çalışması gerekirdi. Örneğin inananların her biri namaz, oruç, zekât ve hac konusunda Allah'ın ne emrettiğini bilmek zorundaydılar. Tüccarlar hukukun kerih gördüğü uygulamalardan kaçınmaya yetecek kadar hukuk bilgisine sahip olmak zorundaydılar. Yazara göre Müslüman toplumun diğer her şeyden fazla değer verdiği ve nesilden nesle naklettiği bu ilim, hayatın ihtiyaçlarından kopuk vücuda gelmiş bir kaideler koleksiyonu değildir. Aksine önemli olan ilim, büyük ölçüde, erkek ve kadınların nasıl yaşamaları gerektiğine dair esasların ilmiydi ve bu nedenle bizzat Müslümanları, ortaya koyduğu prensiplere göre hareket etmeye zorlamaktaydı. Eserde "İlimden daha güçlü hiçbir şey yoktur. Sultanlar insanlara hükmeder, âlimler de sultanlara...", gibi hadislerle İslam'ın öğrenmeye ve ilme yaptığı vurgu gösterilmiştir.

"On dördüncü asırdaki Müslüman bir yazar, rutin olarak bir âlimin bin abidden fazla manevi güce sahip olduğunu vurgulayabiliyordu. Acaba o çağdaki kaç Avrupalı böyle bir iddiada bulunabilirdi? İslamiyet daha başlangıçtan itibaren bir ilim ve irfan dini, Müslümanlar da bilgi ve eğitime diğer her türlü insani eylemin üzerinde değer veren bir toplumdur."¹

Şahsi İrtibat

Eğitimde hoca ve talebe arasındaki ilişki çok önem arz etmektedir. Hoca ve talebenin kişisel etkileşimine dayanan bu eğitim modeli kurumsal değil de kişisel bağın önceliğini gösteriyor. Eğitim mekân değil hocaya göre değerlendirildiği için öğrenciler kariyerlerini hocalarının şöhreti üzerine inşaa etmişlerdir.

¹ Berkey, a.g.e., S.16

Birçok kişinin biyografisinde hoca ve şeyhlerinin isimleri eklenmiş, fakat eğitim aldığı yerlerle ilgili hiçbir şey bulunmamaktadır. Örneğin “Süyuti, otobiyografisinde, entelektüel meşguliyetin farklı alanlarındaki başarılarını geniş bir şekilde sayar. Listesinin sonunda tıbbın yanında kıraat ilmini zikreder. Süyuti bu alanda hiç hocası olmadığı için onu öğretmeye cesaret edemeyeceğini belirtmiştir. Problem Süyuti’nin eğitimsiz olması değil aksine bu konuda bir kitap bile yazmıştı, fakat bilgisinin herhangi bir muteber âlime dayanarak gelecek nesillere aktaramıyor oluşuydu.”²

Eğitimde şifahi yöntem esas alınsa dahi kitabet de eğitim öğretimin bir parçası olmuştur. Yazma süreci, şeyhin aracılığıyla ve ezberlenerek öğrenilenleri kalıcı hale getirmiştir. Ezber metodu Yahudi eğitiminde olduğu gibi İslami ilimlerin neredeyse tamamında uzmanlaşma sürecinde çok önemli bir rol oynamıştır. “Hem Memlûkler’e hem de daha önceki dönemlere ait tabakat³ eserleri, muhteşem hafıza yetenekleriyle iftihar eden âlimleri öven madde başlıklarıyla doludur.”⁴ Fakat ezberlemek tek başına yeterli değildir. Bir öğrenci öğrendiğini uygulamaya koymak için ezberlemenin yanı sıra anlamak da zorundadır. Hafızaya dayanmaktan ziyade aktif olarak münazara ve tartışmalara katılmanın ehemmiyeti vurgulanmaktadır.

Bilginin sonraki nesillere nakli sıradan bir şekilde gerçekleşmemiştir. Nakil işi icazet yoluyla, nakle yetkin olduğu düşünülen talebeye verilmiştir. “Şüphesiz icazet sistemi orta çağların ilerleyen dönemlerinde istismar edilen bir konu haline geldi. İcazetin değerini belirleyen râvi zinciri uydurma nakiller içerebilirdi. Mesela bir râvinin ölüm tarihi ile bir sonrakinin doğumu arasında kronolojik boşlukların olması veya fazla genç olmaları ya da coğrafi uzaklıkları sebebiyle zincirin bir önceki halkasını teşkil eden şeyhten hakikaten icazet almış olmaları mümkün olmayan râvilerin yer alması gibi. Bir çocuğun elindeki yaşlı birinden alınmış icazet, daha genç birinden alınmış icazete göre her şeyden önce daha az ismin yer aldığı bir senet zincirine sahip olacaktır. Senette daha az ismin yer alması onun

muasırlar nazarında daha sağlam olması demektir. Zira teorik olarak daha az isim demek bilginin intikalinde hata ihtimalinin daha az olması demektir.”⁵

Eğitim Merkezleri

“Memlûkler dönemine gelindiğinde eğitimin çoğu, İslami bilginin intikaline yardımcı olmak gibi dini bir gaye için tesis ve vakfedilmiş olan belli kurumlar çerçevesinde gerçekleşmekteydi.”⁶ Bu kurumların en önemlisi hiç şüphesiz medreselerdir. Memlûk döneminde ağırlıklı olarak dini ve hukuki ilimlerin eğitimine tahsis edilmiş yüzün üzerinde müessese Kahire’de kapılarını açmıştır. Kahire İslami ilimlerin eğitim ve öğretiminde Müslüman dünyanın her köşesinden hocaları ve talebeleri cezbeden kozmopolit bir merkez olmuştur. Berkey’in tespitine göre Memlûk Kahire’sinde medrese Şam, Bağdat gibi bölgelerde olduğu gibi bütünüyle eğitime tahsis edilmiş kurumlar değillerdi. Dini ve hukuki eğitim medrese dışında da gerçekleşmekteydi. Eğitim merkezi olarak cami ve sûfi hankahları da kullanılmıştır. Camiler İslami ilimlerin görülmesi dışında medreselerin ihtiyaçlarını sağlayacak gelirlerin karşılanmasında da katkı sağlamıştır. Özellikle Ezher, Hâkim, Barsbay ve İbn Tulun vb. camiler eğitim için önemli mekânlar olmuşlardır. Öğretim kurumlarının vakıflarla desteklenmesi eğitim kurumları arasında hiyerarşiye yol açmıştır. Bu rekabete hocalara verilen maaş ve mansıp⁷ sebep olmuştur.

Akademik İstihdam

Berkey, eserin dördüncü bölümünde müderrislerin meslekleri ve mansıplara atanma şekillerinden bahsetmiştir. Ulemanın çoğunun zengin tüccarlarla arasında sosyal bir farklılık yoktur. İyi yetişmiş bir hoca ciddi miktarda maaş alabilirdi. Bu yüksek maaşlar nedeniyle din âlimlerinin bazıları mal mülk edinmek için bilgilerini istismar etmişlerdir. İbnü’l-Hac da ulemanın zenginlik ve dünyevi makama karşı artan ilgisinden rahatsız olmuştur. Tenkidini “eskiden bir kişi parasını ilim kazanmak için harcarken, şimdi bilgisi vasıtasıyla para kazanıyor” diyerek özetlemiştir. Yazara göre parayla makam satın alma uygulaması söz

² Berkey, a.g.e.,33

³ Aynı çağda yaşamış, aynı ilim dalıyla uğraşmış kişiler, âlimler.

⁴ Berkey, a.g.e.,41

⁵ Berkey, a.g.e.,45,46

⁶ Berkey, a.g.e., 59

⁷ makam

konusuydu. “Hocalık makamları satılabilir olduğunda, bu makamlara atanmak da ister istemez arzu edilen bir ticari meta oluyordu. Ulemanın Memlûk Kahiresindeki çeşitli okulların müderrislik mansıplarına atanmasını fiilen kim kontrol ediyordu? Bazı müderrislik makamları ciddi miktarda maaşa sahip oldukları için bu soru kesinlikle lüzumsuz bir soru değildir. Bu makamların kontrolünü elinde bulundurmak, çok değerli bir hamilik şeklini de kontrol etmek demektir. Müesseseyi kuran, yapılacak atamalara tesisin kurulmasından sonra da müdahil olmaya devam ediyor ve ilk atadığı kişilerin vefatlarından veya görevden ayrılmalarından sonra yerine geçecek kişileri belirleyebiliyordu.”⁸ Berkey’e göre atamalarda ulema-iktidar ilişkisi de son derece etkili olmuştur. Hamilik sayesinde yüksek mansıplarda bulunan ulema, görevlerini ellerinde tutabiliyor ve hatta bu görevleri yakınlarına devredebiliyorlardı. Eserde en çok dikkatimi celp eden uygulamalardan biri de ulemanın birden fazla hocalık makamını elinde bulundurabilmeleridir. “Böyle bir sistem açıkçası suiistimale açıktı, zira bir âlim birkaç makamı eline alabilir ve kendisinin ders veremediği makamlar için vekiller tutabilirdi. Bu Memlûk dönemi okullarının ortak özelliği haline gelmişti ve müderrisler sıklıkla öğrencilerini vekil tayin ediyorlardı.”⁹ Yazara göre vekil hocalık, dini ilimlerin intikalinde fark edilir bir rol oynamıştır. Kahire okullarında maaşlı hocalık makamlarına yapılan atamaların büyük kısmının eğitilmiş seçkinlerin takdir ve hamiliğine bırakılmış olduğu görülmektedir. Fakat ilmi kariyerde zenginlik önemli kabul edilse de kişinin babasının önde gelen bir hoca olması da çok önemli bir faktör olmuştur. Tabakat eserlerine bakıldığında çoğu ulemanın ilk hocası olarak babası zikredilmiştir. Babanın ulema sınıfıyla olan ilişkisi ve sahip olduğu mansıp oğlunun ilmi geleceği için belirleyici bir rol oynamıştır. Oğul babanın sahip olduğu mansıba sahip olabilmektedir. Şayet bir âlimin birden fazla oğlu varsa makamları paylaşabilirlerdi. Bu uygulama bazen vakfiyelerle güvence altına alınmıştır. Çocuk küçük yaşta olsa dahi babasının yerine geçebilmiştir. Ders veremeyecek kadar küçükse veya ders verebilecek yeterliliğe sahip değilse yerine vekil tayin edilmiştir. Ancak yazar, geç

Memlûk döneminde durumun değiştiğini, yazılı vakfiyelerde oğulların babaların yerine geçmesine rastlanmadığını, aksine en uygun kişinin atanmasının emredilmeye başlandığını belirtmektedir.

Kışladan Eğitime

Eğitimin şekillenmesinde askerler de etkin olmuştur. Berkey, eserin beşinci bölümünde askeri sınıfın dini eğitimle olan bağına değinmiştir. “Geç dönem orta çağ Kahire’inde yükseköğretim dünyası tamamıyla delişmen, çoğunlukla Türkçe konuşan, Müslümanlıkları su götürür, siyasi ve askeri gücü tekellerine almış Memlûk askerlerine dayanıyordu. Memlûkler’in din eğitimine mali desteklerinin boyutu hiçbir şekilde azımsanamaz.”¹⁰ Askeri sınıf hem Bahri Memlûkler hem de Burci Memlûkler döneminde eğitim kurumları tesis etmişlerdir. Ekonomik zayıflamanın görüldüğü Burci Memlûkler döneminde bile 60 eğitim kurumunun askeri sınıf tarafından desteklendiğini görmekteyiz. Yazar askeri sınıfın eğitime de değinmiştir. En azından teoride bütün Memlûkler’in, İslam’ın hiç değilse temel dini pratiklerine ve bir miktar fıkıh eğitimine muhatap olduklarını ele almıştır. Dil probleminde ötürü eğitimin başlangıç aşamalarının ilerisine geçememişlerdir.

Memlûklerde bilginin intikalinde en önemli araç hadis ilmi olmuştur. Yazara göre Memlûkler’in saltanat kışlalarından çıkıp hadis okuma oturumlarına katılmaları devamlı olarak yüksek İslami öğretime muhatap olduklarını da göstermektedir. Bu bölümde eğitim kurumları ile kabirler arasındaki bağ dikkatimi çekmiştir. Bağ o kadar kuvvetliymiş ki, birçok müessese türbe diye bilinmekte, fakat okul olarak işlev görmekteymiş. “Vakfiyeler özellikle medreseler içerisinde veya bitişiğinde inşa edilmiş türbeler için imam, Kur’an karileri ve diğer bazı küçük din görevlisi makamlarının sağlanmasını şart koşuyordu. Burada amaç, on beşinci yüzyılın sonlarına ait bir vakfiyenin ifadesiyle, “türbede medfun bulunanların ruhları için düzenli olarak Kur’an kıraati” yapılmasıydı.”¹¹

Bilginin İntikalinde Kadınlar

Yazar eserin altıncı kısmını Kahire’de kadınların eğitime ayırmıştır. Yazara göre

⁸ Berkey, a.g.e., 118 - 119

⁹ Berkey, a.g.e., 138

¹⁰ Berkey, a.g.e., 151

¹¹ Berkey, a.g.e., 170

askeri sınıfa kıyasla konuştukları dil itibarıyla kadınlar daha avantajlıydılar. Fakat kadın olmaları onlara toplumsal ve hukuki sınırlamalar getirmiştir. “Kadınlar yükseköğretim kurumlarında sunulan ve vakıflarla desteklenen resmi eğitimde müderris ya da öğrenci olarak hiç rol oynamamıştır. Memlûk döneminin tarih ve tabakat kitapları, bir kadının müderrislik makamına veya vakıflarla desteklenen eğitim kurumlarında nazırlık hariç herhangi bir pozisyona atanmasıyla ilgili tek bir örnek ortaya koymamaktadır. Bildiğimiz kadarıyla hiçbir kadın resmen dini ilimlerde öğrencilere burs veren herhangi bir kuruma öğrenci olarak kaydolmamıştır. Kadınlar hukuk veya toplumsal gelenekler tarafından medreselerin ve diğer benzer kurumların sistematik hukuk eğitiminin yetkin elemanlar yetiştirdiği fihhi, dini veya bürokratik mesleklere etkin katılımdan hariç tutuluyorlardı. Kadınların düzenli ve devamlı eğitim sunan bu okullardan resmi olarak dışarda tutulmalarının bir sebebi de, erkek öğrencilere ev sahipliği yapan bir kurumda kadınların varlığının cinsiyete dayalı sınırlara ve tabulara karşı özünde bir tehdit oluşturacağı düşüncesiydi.”¹²

Ulemanın elit kesimine bakıldığında soylarından gelen kızları okutmak için özel dikkat sarf ettikleri görülmektedir. Kadınların hadis rivayetinde mahiyetleri büyük olmuştur. “Birçok kadının önde gelen râvilerden hadis nakleden hayattaki tek kişi olarak öne çıktıkları kaydedilmektedir.”¹³ Büyük âlimleri bile etkileyecek derecede iyi yetişmiş “Fatıma el-Bağdadiyye, Ayşe” gibi birçok kadın görülmektedir. Yazara göre kadınların fıkıh gibi alanlarda yoğun bir eğitim almaktan hariç tutulmalarının arka planında kadınların analitik ve muhakeme kabiliyetlerini ortaya koyabilmeleri, entelektüel açıdan erkekler üzerinde hâkimiyet kurmaları tehdidi taşımasıdır. Kitaptaki bu bölümün kısa bir versiyonu Nikki Keddie ve Beth Baron’un neşrettiği Ortadoğu tarihinde cinsiyet meseleleri konulu eserde yer almaktadır.

Kolektif Dini Hayat

Son bölümde eğitimli sınıfın toplum içindeki konumuna değinilmiştir. İbnü’l-Hac İslam geleneğinin ulemayı bu dünyanın maddi

zevklerinden uzak durmaya teşvik eden unsurlarını göz önüne alarak, elit kesimin gösterişli kıyafetler giymesini, moda takıntısını kısaca deformasyona uğramasını sert bir şekilde eleştirmiştir. Eleştirilerin merkezinde tefsir, hadis, fıkıh vb. alanlarda birkaç eser okuyanların kendilerini ulema sınıfından zannetmeleri vardır. Eleştirilerin sebebi, ehil olmayan kişilerin bilginin intikali sürecine katılmaları ve kaliteyi düşürmeleri endişesidir. Ancak ulema sınıfı dışında farklı sınıflardan insanların eğitim süreçlerine ve mekânlarına dâhil olmaları bilginin toplum içinde geniş bir alanda yayılmasına olanak sağlamıştır. Memlûkler dönemi süresince İslam dini ve hukuku derslerine ev sahipliği yapan kurumlar, etraflarındaki mahallelerin hayatı ile gittikçe daha fazla iç içe girmiştir. Eğitim mekânlarının şehirlerle iç içe olması aynı zamanda ibadethane olarak kullanılması halkın eğitim kurumlarıyla bağıni güçlendirmiştir.

“Geniş Müslüman toplum yelpazesinin bilginin intikaline dâhil edilmesi, belki de bizzat eğitim metodu ve sistemin kaçınılmaz bir sonucuydu. Asırlar boyunca orta çağ Batı dünyasında çoğunlukla bizzat okuryazarlık da dâhil olmak üzere yükseköğrenim sadece müesses bir kilisenin hizmetine adanmış din adamları sınıfına tahsis edilmiş bir haktı. Hiç şüphesiz İslam ne bir kiliseye ne de din adamları sınıfına sahipti ve dolayısıyla yaygın toplumsal ilgi ve katılımın önündeki iki temel engelden azadeydi. Aksine bu katılım dini bilginin intikalini düzenleyen en temel değerler tarafından net bir şekilde güvence altına alınmıştı. Özellikle, kurumsaldan ziyade daha kişisel bağlantı ve ilişkilere vurgu yapılması şifahi sözün yazılı söze olan sorgulanamaz üstünlüğü, eğitim sisteminde devamlı bir açıklığı ve gayri resmiliği garanti etmiştir.”¹⁴

Sonuç olarak eğitim sistemindeki bazı eksikliklere rağmen Orta çağ Kahire’sindeki en önemli eğitim kurumları, genelde Müslümanların tesis ettirdikleri fıkıh odaklı eğitim verilen medreselerdir. Esas noktalardan biri de, Kahire okullarını inşa etme ve vakıflarla destekleme kararlılıklarından anlaşıldığı kadarıyla Memlûkler’in eğitime ve dini faaliyetlere karşı ilgilerinin hiçbir zaman kaybolmamış olmasıdır. Özellikle seçkin

¹² Berkey, a.g.e., 192 - 193

¹³ Berkey, a.g.e., 205

¹⁴ Berkey, a.g.e., 248

Memlûkler, kendilerini eğitim kurumları için vakıflar kurmaya götüren ilgi ve bağlarını sonuna kadar korumuşlardır. Özet olarak Orta çağ Kahire'sinde eğitim, resmi ya da gayri resmi devam ettirilmiştir. Eğitim sistemi içinde her sınıf yer almıştır. Böylece bilgi toplumun her kesimine ulaşmıştır. Berkey, bu çalışmasıyla İslam eğitim tarihine önemli bir eser sunmuştur. Yazarın vakfiyeler ve tabakat eserleriyle vermiş olduğu geniş kapsamlı kaynakçası araştırmacılar için önemli bir araç olmuştur. Verilen kaynakçanın kaynakları okumak adına da ön ayak olup merak uyandırdığını düşünüyorum. Aynı zamanda bahsettiği konularla ilgili farklı eserlerden dipnotta örnekler verip eserden kısaca bahsetmesi konularla ilgili daha çok aydınlanmama yardımcı olmuştur. Eserde önemli medreselerin yerleşim planının verilmesinin güzel bir ayrıntı olduğu kanaatindeyim. Memlûklerin, kadınların ve toplumun diğer kesimlerinin İslami eğitimin intikali sürecindeki yeri nedir? Eğitim nerelerde icra ediliyordu? Eğitim kurumları ne derece ehemmiyet arz ediyordu? Memlûklerin dini konulara verdikleri değer ne kadardı? Ulema ve iktidar ilişkisi nasıldı? Kitap bu ve benzeri sorulara açıklayıcı bir şekilde yeterli cevabı vermiştir. Eser ortaçağda İslami eğitimin sosyal tarihi hakkında araştırma yapanlar için iyi bir kaynak olacaktır.

Eserin negatif yönlerine gelirse, aynı konuların ve cümlelerin tekrarlanması kafa karışıklığına ve okumakta zorluğa sebebiyet veriyor. Kitapta çok yoğun olmasa da akademik bir dil kullanılmıştır. Daha akıcı bir üslup kullanılsaydı okumak daha kolay olurdu ve yormazdı. Bunlar dışında araştırma bana göre yeterince kapsamlı ve faydalı olmuştur.