

E-ISSN 2717-6967

İSLAM TETKİKLERİ DERGİSİ

Journal of Islamic Review

CİLT VOLUME 11

SAYI ISSUE 1

YIL YEAR 2021



E-ISSN 2717-6967

İSLAM TETKİKLERİ DERGİSİ

CİLT VOLUME 11

SAYI ISSUE 1

YIL YEAR 2021



Sahibi / Owner

Prof. Dr. Ahmet Hamdi FURAT
İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye
Istanbul University, Faculty of Theology, Istanbul, Turkey

Sorumlu Müdür / Responsible Manager

Doç. Dr. Veysel KAYA
İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye
Istanbul University, Faculty of Theology, Istanbul, Turkey

Yazışma Adresi / Correspondence Address

İstanbul Üniversitesi İslam Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi
Kuyucu Murat Paşa Medresesi, Balabanağa Mahallesi,
Vezneciler cad. No: 3 Beyazıt/İstanbul
Telefon / Phone: +90 2124400000 / 16093
E-mail: islamtetkikleri@istanbul.edu.tr
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/iuislamtd>

Yayıncı / Publisher

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

Baskı / Printed by

İlbey Matbaa Kağıt Reklam Org. Müc. San. Tic. Ltd. Şti.
2. Matbaacılar Sitesi 3NB 3 Topkapı / Zeytinburnu,
İstanbul, Türkiye
www.ilbeymatbaa.com.tr
Sertifika No: 17845

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

Yayın dili Türkçe, Arapça ve İngilizce'dir.
The publication languages of the journal are Turkish, English, and Arabic.

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

DERGİ YAZI KURULU / EDITORIAL MANAGEMENT

Baş Editör / Editor-in-Chief

Dr. Öğr. Üyesi Nilüfer KALKAN YORULMAZ – İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye
– nilufer.yorulmaz@istanbul.edu.tr

Baş Editör Yardımcısı / Co-Editor in Chief

Prof. Dr. Ahmet Hamdi FURAT – İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye
Istanbul University, Faculty of Theology, Istanbul, Turkey

Alan Editörü / Section Editor

Prof. Dr. Ahmet Hamdi FURAT – İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye – ahfurat@istanbul.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Halil İbrahim HANÇABAY – İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye
– halilhancabay@istanbul.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Tuba YILDIZ – İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye – tuba.yildiz@istanbul.edu.tr

Arş. Göv. Dr. Osman Sacid ARI – İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye – osmanari@istanbul.edu.tr

Dil Editörleri / Language Editors

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

Alan James NEWSON – İstanbul Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksek Okulu, İstanbul, Türkiye – alan.newson@istanbul.edu.tr

Kitap İnceleme Editörü / Book Review Editor

Dr. Öğr. Üyesi Tuba YILDIZ – İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye – tuba.yildiz@istanbul.edu.tr

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Ahmet Hamdi Furat – İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye – ahfurat@istanbul.edu.tr

Prof. Dr. Mürteza Bedir – İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye – mbedir@istanbul.edu.tr

Prof. Dr. Cüneyt Kaya – İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye – mckaya@istanbul.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi, Nilüfer Kalkan Yorulmaz – İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye
– nilufer.yorulmaz@istanbul.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Halil İbrahim Hançabay – İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye
– halilhancabay@istanbul.edu.tr

YAYIN KURULU / EDITORIAL ADVISORY BOARD

Doç. Dr. Ahmet Alibasic Saraybosna Üniversitesi, – İslam Araştırmaları Üniversitesi, Saraybosna, Bosna
– ahmetalibasic@yahoo.com

Dr. Andreas Georke – Edinburgh Üniversitesi, İslami ve Ortadoğu Araştırmaları, Edinburgh, İngiltere – a.georke@ed.ac.uk

Dr. Hasan Umut – McGill Üniversitesi, Montreal, Kanada – hasan.umut@mail.mcgill.ca

Hüseyin Şen – İslami Araştırma ve Eğitim Enstitüsü, Den Haag, Hollanda – h.sen@islamicinstitute.nl

Prof. Dr. İbrahim Kafi Dönmez – 29 Mayıs Üniversitesi, İstanbul, Türkiye – ikdonmez@29mayis.edu.tr

Doç. Dr. Jun Akiba – Tokyo Üniversitesi, Asya Araştırmaları Enstitüsü, Tokyo, Japonya – j-akiba@ioc.u-tokyo.ac.jp

Prof. Dr. Mahmut Kaya – İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye – mkaya45@gmail.com

Prof. Dr. Mehmet Akif Aydın – Medipol Üniversitesi, Hukuk Fakültesi, İstanbul, Türkiye – maaydin@medipol.edu.tr

Doç. Dr. Mehmet Kalaycı – Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Ankara, Türkiye – mkalayci@divinity.ankara.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi, Mohammad Jaber Thalgi – Yarmouk Üniversitesi İslami Araştırmalar Fakültesi, İrbid, Ürdün
– mohammed.t@yu.edu.jo

Dr. Öğr. Üyesi, Mustafa Macit Karagözoğlu – Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye
– mkaragozoglul@marmara.edu.tr

Prof. Dr. Teruaki Moriyama – Doshisha Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kyoto, Japonya – temoriya@mail.doshisha.ac.jp

Dr. Usaame el-Azami – Oxford Üniversitesi, Şarkiyat Enstitüsü, Oxford, Birleşik Krallık – usaama.al-azami@orinst.ox.ac.uk

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Araştırma Makaleleri / Research Articles

- Osmanlı Arşivinde Bulunan Arapça Belgelerden Örnekler
Examples of Arabic Documents in Ottoman Archives
Mustafa Lütfi Bilge..... 1
- Doğu Edebiyatının Batı Edebiyatına Etkisi Üzerine Bazı Mülâhazalar
How Eastern Literature Came To Influence Western Literature
Ali Bulut 51
- Onyedinci Yüzyıl Osmanlı'sında Bir Fıkıh-ı Ekber Çevirisi: Ebû Ahmedzâde ve Terceme-i Fıkıh-ı Ekber'i
A Turkish Translation of al-Fiqh al-akbar in the Seventeenth Century Ottomans: Abu'Ahmadzâde and His Tarjama-i Fiqh-i Akbar
Kadir Gömbeyaz..... 71
- Ahmed Rûmî Akhisârî'nin Bilinmeyen Eseri İ' tikâd Risâlesi ve Aklî-Naklî İlimlerin Öğrenilmesinin Ehemmiyeti Sorunsalıyla İlgili Görüşlerinden Hareketle Mezhebi Aidiyetine Dair Bazı Analizler -Transkripsiyon ve Değerlendirme-
Ahmad Rûmî Akhisârî's Unknown Book I' tikâd Risâlesi and Some Analysis's about his Denominational Belonging with Reference to his Opinions Related to Pain Point of Importance of learning of Positive-Transferred Sciences - Transcription and Evaluation-
Ali Durmuş..... 107
- Son Hidâye Şerhi Sırrı Efendi'nin İzâhu'l-Hidâye İsimli Eseri
The Last Hidâye Commentary Work By Sirri Efendi Named İzâhu'l-Hidâye
Harun Zorlu 139
- Sünbül Sinan Efendi'nin Risâle-i Tahkikiyye'sine Bir Reddiye: er-Rahs ve'l-Vaks
A Criticism Of Sunbul Sinan Efendi's Work Risâlah al-Tahqîqiyya: ar-Rahs va'l-Vaks
Yunus Bozbuğa..... 167
- Ayasofya Büyük Levhalarının Fotoğraf ve Gravürler Üzerinden Geçmişten Günümüze Durumu
The Status of Hagia Sophia Big Roundels From Past to Present Through Photographs and Engravings
Ahmed Zahid Çelebi 209
- Tabiîn Dönemi Fakihlerinden Esved b. Yazid (ö. 75/694) ve Fıkıh Tarihindeki Yeri
Aswad b. Yazid (d. 75/694) and Its Place in the History of Fiqh
Yusuf Erdem Gezgin..... 243

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Malay Dünyasının İlk Mutasavvıf Şairi Hamza Fansûrî'nin İkan Tunggal Şiiri Bağlamında Vahdet-i Vücûd Anlayışı <i>The Wahdat Al-Wujûd Approach of Hamzah Fansuri, the First Sufi Poet in the Malay World as Revealed in "İkan Tunggal"</i> Eyyüp Tuncer	267
Ebû Ali es-Sekûnî'de Bilgi ve Aklî Hüküm <i>Knowledge and Rational Judgment in the Thought of Abû Ali al-Sakûnî</i> Mustafa Özbakır	291
Mali Hiyel Uygulamaları Ekseninde Türkiye'deki Faizsiz Konut Finansman Sistemlerine Bir Bakış <i>An Outlook onto the Interest-Free Housing Financing Systems in Turkey through the Financial Legal Stratagems Axis</i> Sefer Korkmaz	309
İslam Hukukuna Göre İhtiyaç Fazlası Malların Biriktirilmesi <i>The Accumulation of Surplus Property According to Islamic Law</i> Mücahit Turgut	329
Araştırma Notu / Research Note	
Veliyyüddin Cârullah Efendi'nin (ö. 1151/1738) 'Terceme-i Hâli'ne Bir Katkı* <i>A Contribution to "the Biography" of Veliyyuddin Cârullâh Efendi (d. 1151/1738)</i> Mehmet Kalaycı	357
Mîzânü'l-müdde'îyeyn fi-ikâmeti'l-beyyineteyn Adlı Eserin Aidiyet Problemi <i>The Problem of Belonging in The Book entitled "Mîzân al-mudde'îyayn fi-ikâma al-bayyinatayn</i> Rukiye Yiğit	389
Kitap Değerlendirmesi / Book Review	
el-Medhal ilâ Usûli'l-Hadis alâ Menheci'l-Hanefiyye Adlı Eserin Tanıtımı <i>Introduction of the book named el-Medhal ilâ Usûli'l-Hadis alâ Menheci'l-Hanefiyye</i> Muhammed Enes Buluş	401
Afîfüddin Tilimsânî'nin İlâhî İsimler Nazariyesi, Orkhan Musakhanov, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018) s. 349. ISBN: 978-605-2023-33-4 Ayşe Beyazıt	409

Osmanlı Arşivinde Bulunan Arapça Belgelerden Örnekler

Examples of Arabic Documents in Ottoman Archives

Mustafa Lütfi Bilge¹ 



ÖZ

Osmanlı Arşivlerinde Arapça düzenlenmiş olan evrak oldukça çok sayıdadır. Bu makalede onlar hakkında bilgi sunmak ve Arşivin hangi fonlarında buldukları hakkında bilgi vermek istedik. Sunulan örneklerin çok daha fazla üstünde bir Arapça malzemenin bulunduğu Osmanlı Arşivlerinde öncelikli olarak aşağıda fonlara öncelik verdik: 1) Nâme-i Humâyûnlar, 2) Vakfiyeler, 3) Mahzarlar, 4) Mühimme Defterleri (Özellikle Mısır Mühimmeleri) ve bunun gibi belgelerden örnekler vermeye çalıştık. Makalenin sonuna içeride konu edilen bölümlerle ilgili birkaç adet görüntü ekledik. Bu verilen belge görüntüleri yukarıda bahsi geçen fonlardaki belgelere örnek olmak üzere seçtiklerinden tetkik edildiklerinde buldukları fonlar hakkında yeterli bilgiye ulaşmak mümkün olacaktır. Bu makale Arapça bilmeyen Türk araştırmacılar ve Osmanlıca bilmeyen Arap araştırmacılar için Osmanlı Arşivlerinde bulunan belgeler arasında Arapça olanların içerikleri hakkında bilgi sahibi olacaklar ve bundan böyle bu tür belgeleri kullanmaya kendilerini hazır hissedeceklerdir. Temennimiz bu konunun ilerleyen zamanlarda daha kapsamlı bir şekilde ele alınması olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Nâme-i Humâyûnlar, Vakfiyeler, Mahzarlar, Mühimme Defterleri, Mısır Mühimmeleri, Manisa Muradiye Külliyesi, Sultan I. Ahmed Vakfiyesi, Canfedâ Kethudâ Hatun Vakfiyesi, Kahve vergisi

ABSTRACT

The aim of this article is to inform researchers that there are many documents in the Ottoman Archives prepared in the Arabic language. Among them, the most influential collections are Waqf deeds. The number of Arabic Waqf deeds is more than we expected. They were prepared by the Sultans, Grand viziers, and Pashas of different fields and several other service persons at the Palaces such as Agha-i Dârussé'ade and others at the service of Sultans. Mahdhars are the round robins signed by the many nobles in a community and emphasize the importance of interaction between the citizens and the highest administrators in the Ottoman Empire. When the people were not happy with the local administrators, they prepared a report to submit directly to the Sultan or other high authorities of the administration. Of these round robins (called Mahzars in the Ottoman language), they are in Turkish, Arabic, and other languages used by local people in the wide geography of

¹Sorumlu yazar/Corresponding author:

Mustafa Lütfi Bilge, (Prof. Dr.),
İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM),
İstanbul, Türkiye
E-posta: mlbilge@gmail.com
ORCID: 0000-0002-9750-1850

Başvuru/Submitted: 01.02.2021

Revizyon Talebi/Revision Requested:
03.03.2021

Son Revizyon/Last Revision Received:
08.03.2021

Kabul/Accepted: 17.03.2021

Atıf/Citation: Bilge, Mustafa Lütfi. Osmanlı Arşivinde Bulunan Arapça Belgelerden Örnekler. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 11/1, (Mart 2021): 1-50.
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2021.889062>

the Ottoman Empire. Some commonly signed documents are in rarely used languages, such as Serbian, Hebrew, or Greek, because the Ottoman administration did not force their citizens (Teb'a-yı 'Othmani) to use the Turkish language in their daily communications. Therefore, today, people rarely speak Turkish in Arab and Balkan countries. Using languages other than Turkish in documents was perhaps a demonstration of the understanding and respect of the Ottoman Administration toward the local languages, religious beliefs, and local cultures. Another collection of Arabic documents in the Ottoman Archives was Nâme-i Humâyûn, namely, Sultan's letters and correspondence with the rulers of Muslim states. Among the Muslim states are the rulers of Fas (Maghrib), Oman, and Iran. The letters sent to the Ameer of Mecca were in Arabic, accompanied with a Turkish copy. Another important collection in this category was the Muhimme Defterleri (Divan records), which sometimes include the Arabic records, especially the orders sent to the governors of the Arab countries, for example, Egypt and Baghdad. Therefore, Egypt registrations (Muhimme records of Egypt) constitute a crucial source for our subject in this article. Arabic-speaking researchers can easily pursue their research work at the Ottoman Archive without difficulty. Documenting this rich cultural heritage will enable researchers should they undertake further studies.

Keywords: Nâme-i Humâyûn (Sultans' Letters), Waqfiyya (i.e., Waqf deeds), Mahzars (i.e., round robins), Muhimmah registers, (i.e., registers of Egyptian Council), Muradiye Complex at Manisa, Sultan Murad the third, Sultan Ahmad the first, Awqaf of chamberlain Canfeda Hatun, Coffee Beans, Customs Tax

EXTENDED ABSTRACT

The Ottoman Archive welcome the researchers from around the world. Research on the history of a country under the Ottoman Flag before the dismemberment of the Ottoman Empire can be conducted here. The presence of these documents indicates that Ottomans used the Arabic language as much as their language. Sultans' poems in the Persian language show that the Sultans learned those two languages, Arabic and Persian, at a high level during their private education under well-experienced tutors. Furthermore, regarding Muslim citizens and non-Muslim citizens who speak their languages and have educated their younger generation in their local languages, they are the first-class citizens of the Ottoman Empire. An Ottoman citizen could live well without knowing Turkish. Even before the dismemberment of the empire, they were not fluent in speaking its official language.

We propose that the Ottomans, instead of forcing their language, religion, and culture on the citizens living in different Ottoman lands, implemented justice as their essential goal in every field of life. The Ottomans found such political and cultural forms based on justice that might make people of different religions, sects, races, and cultures coexist without discrimination. The Ottoman Empire ruled over a broad geography, and the only tool used to control all these peoples of many different religions and cultures was implementing justice among the citizens. Through these principles of justice, people lived under full toleration in a multi-cultural social structure.

The aim of this article is to indicate how the Ottomans implemented justice to the people in their native language. Expelled from Spain in 1492, the Jewish people have been exposed to misbehavior in Spain and worldwide. However, they were protected by the Ottoman State Administration. Their commercial and social level constantly increased in security. Learning affection for their new homeland, children have completed their education and now serve

their country in, for example, trade, commerce, science, and technology. The General Jewish Association has always expressed gratefulness to the Ottoman Administration and to the Sultan at the head of the State. Another example of just treatment was how they treated the citizens after the conquest of Jerusalem. When Sultan Selim I entered the city, the priests of the Holy Church visited him and asked him about their future. Sultan granted them full freedom to practice their religious ceremonies exactly as they did before. Full religious freedom was also granted to the non-Muslims by the later Sultans until the end of World War I. All of the non-Muslims has been given the full freedom by issuing certificates of privilege with the name of “Berats” in the form of “Firman”, i.e., the imperial edict. In the regions where Muslims are the majority, there has been the same type of tolerance.

In this article, we review documents in Arabic concerning the demands of the Muslim people. Examples of Arabic deeds of Waqf by Sultans Murad the third and Ahmad the first are provided. Other examples are from different sections of the Ottoman Archive as follows: 1) “Mahzars,” the round robin, namely, letters expressing good feelings or complaints that are signed by nobilities with their names and seals into the head of the official administration. 2) Arabic documents of registrations from the Administration Council (Dîwân-ı Humâyûn). These registers are stored in the “Muhimme Defterleri”, described as “the registers of Important Affairs”¹. Most of the registers in Arabic are in the “registers of Egypt.” 3) “Nâme-i Humâyûns” are letters or correspondences of the Sultans. We have a high-quality copy of the volume on the Nâme-i Humâyûn printed by the Ottoman Archive Administration.

1 Encyclopedia of Islam, New Edition, vol. VII, p.470-2 by Suraiya Faroqhi.

Giriş

Osmanlı Arşivlerinde Arapça düzenlenmiş çok sayıda belgenin bulunduğu pek de bilinen bir gerçek olmadığı anlaşılıyor. Bu zengin bilgi hazinelerinin, lisan engeli dolayısıyla Türk araştırmacılarının ve böylesi belgelerin varlığından haberdar olmayan Arap tarihçilerinin dikkatlerini çekmediği âşikâr gibi görünüyor. Özellikle Arap ülkelerinde akdedilen tarih kongrelerinde karşılaştığımız veya Osmanlı Arşivine ziyarette bulunan Arap araştırmacılara bu gerçekten bahsettiğimizde hayretlerini gizleyemediklerine şahit olduk. İşin aslı sadece İstanbul'daki Osmanlı Arşivinde değil ancak başta Ankara'da Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivinde ve diğer özel Arşivlerimizde bu konuda çok sayıda Arapça belge bulunduğu. Ayrıca Osmanlı İmparatorluğunun değişik bölgeleri ile ilgili haberlere dayalı olarak Arşivlerimizde Osmanlıca ve Arapça yanında daha birçok dilden belgeler bulunmaktadır. Değişik münâsebetlerle Osmanlı Devlet merkezine gönderilmiş olan Arapça belgeler yanında dikkatimizi çeken bir gerçek de Türkler tarafından düzenlenmiş olan Arapça vakfiyeler veya yazışmalardır. Bunların bu şekilde Arapça hazırlanışlarındaki sebep üzerinde tahminlerde bulunmaktan uzak kalmak istiyorum ancak bu tür vakfiyelerin düzenlendikleri tarihlerin bizlere bu konuda bir fikir verebileceğini söylemek isterim.

Her sene düzenli olarak Hacca giden Surre-i Humâyûn beraberinde Mekke Emirleri Şeriflere Hac Emîri ile özel olarak gönderilen Arapça “Nâme-i Humâyûn”ları da burada hatırlamamız gerekir. Mekke Emirlerinden gelen Arapça “Nâme” leri de bu bölüme eklediğimizde elimizde ayrı bir belge koleksiyonu oluştuğunu görürüz. Mekke Emirlerine tayinleri sırasında gönderilen “Menşurlar” bu neviden Arapça belgeleri teşkil eder ve bunlar Ka’be’de a’yân ve eşraf huzurunda okunurlardı. Kırım Girayları da bu neviden belgelere muhatap olan bir diğer yüksek seviye tayinleridir. Mekke Emirleri Şeriflerin menşurları (ki Arap kaynakları bunları “Tevkî” olarak adlandırır) Ka’be’nin Mîzâbu’l-Rahme tarafındaki uzantısı olan “Hatîm” de okunurdu. Bu okumada Ka’be halkının beraberinde Mekke’deki diğer şerifler, Harem-i Şerifde idârî yöneticiler olan Şeyhu’l-Haremler, Dört mezheb Kadı Efendileri, Ka’be’nin anahtarı elinde bulunan Şeybî ailesinden görevdeki Miftahdâr Efendi yanında Ka’be İmam ve Hatibleri bulunurdu.

Konumuz olan Arapça belgeler arasında İmparatorluğun değişik bölgelerinden gelen takdîrnâme ve teşekkürnâmeler ve Padişahlar hakkında kaleme alınan Arapça şiirler yanında yüksek seviyedeki görevlilerden toplu mühürlerle gelen “Mahzar”ları görüyoruz. Bunlar da oldukça geniş bir koleksiyon teşkil ederler. Beratlardan Arapça olanlar da bulunmaktadır. Bunların yanında Arapça kaleme alınmış “Vasiyet-nâmeler” ve “Hüccetler” de ve daha bunlar gibi nice kayıtlar Osmanlı Arşivinin önemli belgeleri arasında yer alır. Bütün bu Arapça belgeler yanında bölgelerden gelen değişik millet gruplarının dillerinde ve muhtelif vesîlelerle gönderilmiş belgeler de konumuza dahil edilebilir. Bunlar İmparatorluğun Müslim ve Gayr-i Müslim topluluklarının bölgesel dillerini temsil ettiklerini görürüz. Bunlar arsında öncelikli olarak Arapça olanlar ve arkasından Farsça belgeler çoğunluğu teşkil ederler. Örneklerinden

bir kısmı Osmanlı Arşivi tarafından yayınlanmış olan Mühimme Defterlerinden Sultan I. Mahmud dönemi Nâme-i Humâyûnlar bu şekilde hazırlanarak basılanlar arasındadır. Bahsi geçen Nâme-i Humâyûnlar Sultan I. Mahmud ile dönemin İran Şahı bulunan Nâdir Şah arasında geçen yazışmalardan oluşur. Diğer mektuplaşmalar da Osmanlı Sadrazamı ile muhatabı olan İran tarafının Mutemedü'l-Devlesi ve Şeyhulislâmın mevkidaşı olan Molla Ekber aralarında cereyan etmiş olduğu görülür.¹

1. Günümüze Kadar Arşivdeki Gelişmeler

Osmanlı Arşivin günümüzde bulunduğu duruma gelinceye kadar geçirdiği evreler hakkında özet bir bilgi vermek yararlı olacaktır. Sultan Abdülmecid dönemine ait bir belgede, Sadrazam Koca Mustafa Reşid Paşanın devlete ait önemli evrakın bir an evvel “özel bir binaya kavuşturulması” konusuna dikkatleri çektiği görülür. Nitekim aşağıda görüldüğü üzere bu haberler ülkemizde modern arşivciliğin oluşmasına doğru atılan ilk adımlar olarak bilinir.

“Bâb-ı ‘Âlî derûnunda vâsi’ ve muntazam kütüphane şeklinde kârgîr bir dâ’ire-i mahsûsa yaptırılması” hususu Padişahın bilgi ve müsaadesine arz edilir. Ayrıca o senelerde Ayasofya restorasyonunda görevli olan mimar Fossatti’ye bu işin ön hazırlıklarının yaptırıldığı belgede bildirilir. Çizdirilen inşaat planlarının uygulamaya konulabilmesi için gerekli mâlî imkânın sağlanması hususu Padişaha arz edilmekte ve şöyle denilmektedir:

“Mi’âr-ı merkûm ma’rifeti ve meclis nezâreti ile inşâsına mübâderetle masârif-i merkûmenin mâliye hazînesinden i’tâsı husûslarında istizân-ı irâde-i seniyyeyi şâmil Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı ‘Adliyeden kaleme alınan bir kıt’a mazbata işbu şehri-i Zilka’denin 14. Üncü Cehâr-şenbih (Çarşamba) günü ‘akd kılınan Meclis-i ‘Umûmîde lede’l-kırâ’a...’ edildi diyerek gerekli izni çıkartmayı başarmıştır. Bu başarıyı Hicrî tarihle 1262 senesi Zilka’de’nin 7’sinde Sadrazamlığı Mehmed Emin Ra’uf Paşa’dan devralan Mustafa Reşid Paşa’nın ilk icraatları arasında görmek mümkün oluyor.

1. 1. Osmanlı Devleti’nin son yılları ve Abdurrahman Şeref Bey başkanlığında kurulan Tasnif Heyeti:

Târîh-i Osmânî Encümeni mecmuasında Arşivlerle ilgili yapılan neşriyatın bu kuruma karşı bakışı değiştirdiği bilinir. Son Vak’anüvîs Abdurrahman Şeref Beyin “Evrâk-ı ‘Atîka ve Vesâ’ik-i Târîhiyyemiz”² adlı makalesi dikkatleri bu konu üzerinde toplamış ve perîşan durumdaki evrâkın bir an evvel tasnif edilerek gerekli koruma altına alınmaları fikri kuvvet kazandı. Hemen arkasından Târîh-i Osmânî Encümeni başkanı olan Abdurrahman Bey ve onun başkanlığındaki heyet Topkapı ve Sultanahmed civarında çeşitli depolarda bulunan dağınık

1 bk. I. Mahmûd - Nâdir Şah Mektuplaşmaları; 3 Numaralı Nâme-i Humâyûn Defteri, T. C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, Yayın No: 136, İstanbul, 2014.

2 Bk. TOEM, I. Cüz, 1 Kânûn-i Evvel, 1326, s. 265, İstanbul, 1328.

evrakın toplanarak tasnif edilmesi görevine tayin edildi.³ Ancak bu komisyonun çalışmaları 1910-1914 yılları arasında 4 yıl kadar devam etti ve bir takım tasnif işlemleri gerçekleştirme sonrasında nihayete erdi.

Daha sonra ilerleyen yıllarda değişik heyetler başladıkları tasnif çalışmalarını aynı zor şartlar altında sürdürmeye gayret ettiler. Bu heyetlerin yaptıkları çalışmalar bugün Arşivimizde heyet başkanlarının adı ile anılan fonlarda araştırmacılara yardımcı olmaktadır. Bunları sırasıyla çalışma yıllarına göre şu şekilde belirleyebiliriz;

I. İbnül-Emîn Mahmûd Kemal İnal başkanlığındaki heyet çalışmaları; Tarih, 1914.⁴

II. Ali Emîrî Efendi Başkanlığında kurulan “Vesâ’ik-i Târihiyye Tasnif Encümeni” Aralık 1920.⁵ Bu tasnifte takip edilen metot her Osmanlı Padişahını kendi dönemindeki evrakın gruplar haline getirilmesi şeklinde olmuştur. Yaptığı tasnif günümüzde Osmanlı Arşivinde “AE.” kısaltması ile kullanılmaktadır.

III. İbnül-Emîn Mahmûd Kemal İnal’ın bu ikinci dönem görevi onun baş memur ünvanı ile işe başladığı 1924-1926 yılları arasında devam etmiştir. Bu dönemde belgeler konularına göre tasnife tabi tutulmuşlardır. 30 katalogdan ve 47.125 adet belgeden oluşan bu fon “İE.” kısaltması ile günümüzde Arşivde kullanılmaktadır. “İE. Adliye”, “İE. Dahiliye”, “İE. Hariciye” gibi kısımları vardır.

IV. Hazîne-i Evrak personeli ve Maarif Vekâletinden gönderilen personel tarafından yürütülen tasnif çalışmaları. 1926 yılı sonrası.

V. Muallim Cevdet (İnançalp) başkanlığında kurulan tasnif heyeti çalışmalarına 8 Ekim, 1932- 1935 yılları arasında devam etmiştir. Bu tasnif günümüzde Arşivde kullanılmakta olup “Cevdet tasnifi” olarak anılır. Belgeler konularına göre tasnife tabi tutulmuşlar, ancak ayrıca kronolojik olarak düzenlenmemişlerdir. Konuları esas alan bir tasnif olması ile İbnül-Emin Beyin tasnifine benzer.

VI. Macar Arşiv Uzmanı Dr. Lajos Fekete 1936-1937 tarihleri arasında davet edildiği Macaristan’dan gelerek tasnif çalışmalarını yönetmiştir.

Unutulmasın ki bütün bu çalışmaların büyük bir kısmı I. Dünya Harbi yıllarında sürdürülmeye devam etmiştir. Ancak bu çalışmaların hızlı bir şekilde devam ettiği sıralarda maalesef tarih boyunca unutulamayacak esef verici bir olaya meydana gelmiş ve 1931 yılında Maliye deposunda mikdarı tahmînî olarak 30-35 ton civarında olan Osmanlı Arşiv evrakı hurda kâğıt hesabı ile Bulgaristan’a satılmıştır. Normal olarak bu durum ülkede büyük bir yankı uyandırmış olmalı ki yine aynı sene içinde Başbakanlık bütün kamu kuruluşlarına gönderdiği 10. 06. 1931 tarihli genelge ile tarihî arşiv evrakını koruma altına aldı. Bu evrakın değer takdirî çalışmaları ihtisas erbabına bırakılarak hiçbir bahane ile söz konusu evrakın kaybına sebebiyet

3 Bu dönemdeki gelişmeler için bk. İsmet Binark, “Arşivlerimizin Değeri ve son Vak’antivîs Abdurrahman Şeref Beyin “Evrâk-ı ‘Atika ve Vesâ’ik-i Târihiyyemiz”, Türk Kütüphânciler Derneği Bülteni, XXIX, 1 (1980), s. 23-28.

4 Görevlendirme için bk. COA. Meclis-i Vükelâ, 186/12.

5 Görevlendirme için bk. COA. BEO. 349985.

verilmemesi istenmiştir. Başbakanlığa bağlı olduğu dönemde (Şu anda Cumhurbaşkanlığına bağlıdır) Osmanlı Arşivi evrakının Bulgaristan’a satılma olayı ile ilgili Arşiv Yayın Müdürlüğü tarafından iki eser yayınlanmıştır. Bunlar, “Bulgaristan’a Satılan Evrak ve Cumhuriyet dönemi Arşiv Çalışmaları” ve “Bulgaristan’daki Osmanlı Evrakı” adlı iki eserdir. Bu konuda gerekli bilgi buralardan elde edilebilir.

1. 2. Osmanlı Arşivi ve içinde bulunan Arapça Belgeler:

Bu kısımda Arşivimizin ihtiva ettiği Arapça belgeler ve onların genel olarak buldukları fonların belirtilmesine odaklanacağız. Bu fonlarda bulunan Arapça belgelerin her biri ilgili ülkelerin tarihleri açısından değerli olmalarının yanında Osmanlı tarihi için de önem arz ederler. Avrupa tarihi yanında Orta doğu ve Kuzey Afrika tarihi araştırmaları açısından da önemli olan bu belgeler arasında “Nâme-i Humâyûnlar”, Arapça olarak kaleme alınmış “Vakfiyeler” ve yine Arapça olarak bölge halkları tarafından hazırlanmış “Mahzarlar”ı göreceğiz.

1.2.1. Nâme-i Humâyûnlar ve içinde bulunan Arapça belgeler:

Bu tasnifin adı genelde Padişahlar tarafından gönderilmiş olan mektuplardır ki bunlara “Nâme-i Humâyûn” denilmektedir. İçlerinde Fas, İran, Uman gibi İslâm devletleri ile İsveç, İngiltere, Fransa ve Rusya gibi devletlerle yapılan yazışmaları ihtiva eden yazışmalar vardır. Bu fonda Padişah dışında Sadrazam ve Şeyhulislâm gibi devlet ricalinin diğer devletlerdeki mevkidaşları ile yaptıkları yazışmalar da görülür. Osmanlıya bağlı kurumlar veya Hanlıklara gönderilen ve onlardan gelen mektuplar da burada bulunurlar. Meselâ her sene Surre-i Humâyûn ile Mekke Emiri olan Şerif’e gönderilen biri Arapça diğeri Türkçe nâmeler bu fonda bulunurlar. Bilindiği üzere Şerife yazılan Arapça nâme “Surre Emîni” eli ile gönderilirken aynı kafilede Padişahın Türkçe nâmesini “Kaftan Ağası” taşırdı. Şeriflerden gelen Arapça ve Türkçe nâmelere ise yine Arşivin bu fonu yanında ve bazen de diğer fonlarda görülebiliyor. Surre Emîni ile Şerife gönderilen Arapça kaleme alınmış olan “Nâme-i Humâyûnlar” Mekke-i Mükerrerede Ka’be’de “Hatim” denilen yerde şerif ailesi halkı, Harem-i Şerif İmam ve Hatipleri, muhtelif mezheb “Kadıları”, “Şeyhulharem” ve Harem-i Şerifin anahtarları emanet edilmiş olan Şeybi ailesi efradı gibi a’yân ve Ulemâ huzurunda okunur ve Padişaha dua edilirdi. Kırım Hanları olan Giraylara, Gürcü ve Dağıstan Hanlarına gönderilen mektuplara da “Nâme-i Humâyûn” denilmiştir. Kırım Hanları yanında Erdel Kralına, Eflâk ve Boğdan Voyvodalarına yazılan mektuplar da böyledir. Ayrıca Nâme-i Humâyûn defterlerinde yabancı ülkelerle yapılan anlaşmaların maddelerini ihtiva eden metinleri de bulmak mümkün olabiliyor. Yani bu belgeler “Dış İlişkiler Tarihi” açısından da önemli sayılırlar. Bu belgeler Divan Sicillerinden sayılmaları dolayısıyla hem oraya ve hem de Nâme-i Humâyûn defterlerine kaydolmuşlardır.⁶ Genelde Padişahların yazılı emirlerini ihtiva eden bu tür belgelere verilen fonun adı kısaltılmış şekli (NMH) olarak görülür.

6 Bk. Murat Sertoğlu, Osmanlı tarih lügati, İstanbul, 1986, s. 236’dan naklen, Başbakanlık Osmanlı Arşivi Rehberi, II. Baskı, İstanbul, 2000, s. 44.

Bir de (HAT) kodu ile görülen Padişahı yazısı manâsına gelen “Hatt-ı Humâyûnlar” vardır ki onlar Padişahın nâmelerinden ayrıdırlar. Onlar genelde Padişahlara sunulan yazılı bilgiler üzerine belirtilen kısa görüşleri içerirler. Sultan III. Murad dönemine kadar Padişahlar nâdiren yazılı emre başvururken sonraki dönemlerde telhisler ve diğer şekillerde ve irâde-i hümayûn istihsali için yapılan “arz”ların yazılarının baş tarafına kendi el yazıları ile bir nevi onay vererek baş muhasebeye veya başka bir daireye göndermeleri şeklinde ortaya çıkmışlardır. Tarihsiz olan belgelerde Hatt-ı Hümayûn yazısından Padişahın kimliği belirlenerek ve tahmînî olarak tarihleme yapılabilmektedir. Osmanlı Hükümdarlarının tahta cülûsları haberini bildirmek üzere dost ve civar ülkelere bir elçi ile “Nâme” göndermek âdettendi. Elçi gönderilmeyen ülkelerin İstanbul’da bulunan ikamet elçilerine yeni Hükümdârın tuğrasını taşıyan “Nâmeler” verilir ve onlar da kendi hükümdarlarını bu yeni gelişmeden haberdâr ederlerdi.⁷ Ayrıca Nemçe, Venedik, Fransa ve sâir yerlerden gelen mektupların tercümeleri de bu “Nâme” defterlerinde bulunmaktadır.⁸ Bu fondaki kayıtlar Türk tarihi, Avrupa ve Arap ülkeleri tarihleri araştırmaları açısından gayet değerli belgeler arasında yer alırlar.

1.2.2. Müzehheb Fermanlar ve Beratlar arasındaki Arapça Belgeler

Değişik fonlar arasında bulunan tezhibli fermanlar ve beratlar arasında az da olsa Arapça ve Farsça olanlar vardır. Bunlar mükemmel tezhibli ve bazen de ilâve Hatt-ı Hümayûnla süslüdürler. Bu fondaki belgeler (MEF) ve (MEB) olarak tanımlanırlar. Aralarında fermanlar, arzlar, nâmeler, beratlar, surnâmeler, mülk-nâme, siyâdet-nâme ve ferâşet-nâmeler bulunmaktadır. Bu belgeler tarih açısından Hicrî 970 ilâ 1324/ Milâdî 1526-1906 yelpazesi içindedirler. Bu fonda bulunan belge sayısı 829’dur.

1.3.3. Arapça Vakfiyeler

Vakfiyelerin genelde Türkçe olarak kaleme alındıkları bilinirse de aralarında Arapça kaleme alınmış olanlar da bir hayli fazladır. Vakfiyeler Osmanlı dönemi Arşivlerinin her birinde bol miktarda bulunurlar. Vakıflar Genel Müdürlüğünde, Topkapı Sarayı Müzesi Arşivinde, Önceleri Başbakanlığa bağlı iken şu anda Cumhurbaşkanlığına bağlanmış olan Osmanlı Arşivinin Kâğıthane’deki yeni yerleşkesinde çok sayıda vakfiye bulunmaktadır. Ancak yakın dönemdeki bir kararla fotokopileri ve daha sonra Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi belgelerinin asıllarının da Kâğıthane’ye nakledilmesi ile buradaki vakfiyeler de diğerleri ile toplu halde burada araştırmacıların istifadesine sunulmuşlardır. Osmanlı Devleti döneminden kalan bu “Vakfiyeler”in özellikle “Haremeyn Vakıfları” ile ilgili olanlar Topkapı Sarayı Müzesi Arşivinde bulunurlardı. Bunun sebebi şu şekilde açıklanabilir. Topkapı Sarayında her sene Hac Kafilesi ve beraberinde Surre-i Humâyûnun ihracı (yola çıkışı) münâsebetiyle hareketli günler yaşandığı bilinir. Surre düzenlenirken en büyük görev de “Haremeyn Evkafının”

7 Bk. M. Sertoğlu, adı geçen eser, s. 295.

8 Bk. Başbakanlık Osmanlı Arşivi Rehberi, s. 44.

bağlı olduğu “Dârüsseade Ağasına” düşerdi. Esasen onun dairesine bağlı olan yazıcılar yıl boyu değişik tarihlerde kontrole gelen Haremeyn vakıflarına ait muhasebe kayıtlarını “Nâzır” sıfatı ile kontrol ederler ve Haremeyn’e gönderilmesi gereken kısmı tahsil ederek “Haremeyn Hazinesine” koyarlardı. Kontrol sırasında prosedür icabı yapılması gereken gelir-giderlerin karşılaştırılması işlemleri düzgün bir şekilde yapılabilmesi için vakfiyelerin asılları Dârüsseade Ağası nezdinde yani Topkapı Sarayında bulunurdu. Haremeyn vakfiyelerinin Sarayda bulunmaları ve Saray Arşivinde muhafaza edilmelerinin sebebi bu olsa gerektir. Zira Osmanlı Devleti’nde bu gibi karşılaştırmalarda ve bazen da “Murafa’a”larda yani önceden verilen beratların karşılaştırılması ile haklı tarafın bulunması olaylarında, kolay olsun diye daimâ hazinedeki defter-i kadimde bulunan kayıtların çıkarıldığı gibi mâlî muhasebeleri kontrole gelmiş olan Haremeyn vakfiyelerinin de orijinalleri veya güvenilir sûretleri çıkarılır ve karşılaştırılırdı. Bu değişmez bir usûl idi. Nitekim bu açıklama Osmanlı Arşivi Rehberinde verilen “Haremeyn Muhasebesi Kalemî” (COA. D. HMH.) bilgilerine uygun düşmektedir (s. 299). Burada Haremeyn Muhasebesinin ek birimleri ve bağlı vakıfları arasında Vakfiyeler ve Vakf-ı Humâyûnlar geçerler. Kısaca “Evkaf Muhasebesi” olarak anılan bu kalemde, bağlı vakıfların kayıtları tutulur ve her sene muhasebeleri kontrol edilirdi.

1.3. Haremeyn Muhasebesine Bağlı Olan Vakıflar:

1) Sultan Vakıflarının hepsi, 2) Dârüsseade Ağası vakıfları, 3) Evliya vakıfları, 4) Medîne-i Münevvere ve Mısır evkafı, 5) Şahısların Medîne-i Münevvere’ye tahsis ettikleri vakıflar ve bunlarla ilgili tevcihat işleri, 6) Sadrazam ve Şeyhulislâm nezâretindeki vakıflar. Böylece, burada yapılan muhasebe kontrolleri gereği vakfiyelerin orijinalleri veya sûretlerinin bulunuşları makul bir sebebe dayanmış olur. Aynı şekilde, yukarıda verilen bilgilere uygun olarak “Haremeyn Mukataası Kalemî Belgeleri” (COA. D. HMK.) bölümünde her sene Haremeyn’e gönderilen Surrelerin ve Haremeyn mukataalarının kayıtları tutulur ve vakıflara ait diğer işlere bakılırdı.⁹

Görüldüğü üzere Dârüsseade Ağaları tarafından yürütülen yani Küçük Evkaf Kalemî “COA. D. KEV.” dışında kalan defterler Haremeyn Muhasebesi ve Anadolu Muhasebesi Kalemleridir. Bu kaleme bağlı olan vakıflar İstanbul Rumeli ve Anadolu’daki Bazı vakıflardır. Bu vakıfların idârî işleri, hesapları, tayin ve tevcih gibi işleri Bâbüsseade Ağalarının idaresinde bulunan bu kalem tarafından yürütülürdü. Ayrıca “Nezâreti” yani nâzırlığı Sadrazamlara ait bulunan “Sadaka Tevliyeleri” adlı küçük tevliyelerin defter ve hesapları da burada tutulurdu.¹⁰

Günümüzde Cumhurbaşkanlığına bağlı Osmanlı Arşivlerinin Kâğıthâne Yerleşkesinde bulunan Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi belge ve vakfiyeleri “COA.TS. D” veya “COA. TS. E” kodları altında bulunabilir. Bunlar arasında mühim bir kısmı Padişahlara ait olan ve düzenleme dili olarak Arapça tercih edilmiş birçok vakfiye bulunmaktadır.

9 Bk. Osmanlı Arşivi Rehberi, s. 300.

10 Bk. Osmanlı Arşivi Rehberi, s. 172.

1.4. Osmanlı Medeniyetinde Vakıfların Yeri

İslâm Medeniyetinin ve Osmanlı Medeniyetinin en sağlam rükünlerinden biri şüphesiz Vakıflardır. İslâm'da vakfın yeri Hz. Peygamber döneminden başlayarak her dönemde yaygın olarak uygulanmış ve Müslüman toplum bunu tam bir İslâmî şuur içinde yerine getirmişlerdir. İslâm inancına göre hayatta iken yapılan “infak” yani mâlî yardımda bulunmak ile hayattan ayrıldıktan sonra bu mâlî yardımın devamını temin yolunda “Vakıf kurmak da eş değer sayılmış ve her dönemde uygulanmıştır. Zira müslümanları vakıf eseri bırakmaya özendiren çok sayıda Kur'an âyeti ve Hz. Peygamber'in hadisi bulunmaktadır. Kur'an'da Allahü Tealâ insanlığa hayır babında yapılanların “yarın âhirette” mutlaka yanlarında bulunacağına ve bu hayırların asla karşılıksız kalmayacağına işâret eder: “ve mâ tukaddimû li enfüsiküm min hayrin tecidûhu 'indellâh!” (Bakara, 110) yani hayır cinsinden her ne yaparsanız yarın hesap günü onların karşılıklarını mutlaka bulacaksınız şeklinde ve bunun devamı mahiyetinde diğer bir âyette: “Hüve hayren ve a'zamu ecren!” (Müzemmil, 20) yani ecir bakımından onun karşılığının çok büyük olacağı açıklanır. Buradaki “a'zamu ecren” yani gerçekleşen bu hayır eyleminin karşılığının beklenenden daha fazla olacağı ifadesine daha bir açıklık getiren âyet ise şöyledir “Men Câ'e bi'l-Haseneti felehû 'Aşru Emsâlihâ” (En'am, 160) yani Vakıf ve benzeri hayır işlere ahirette mutlaka 10 katı ile karşılık bulacağı şeklindedir. Dolayısıyla hayatta iken yapılan ve vefat sonrası arkada bırakılan bu hayır eserlerinin mutlaka hesaba katılacağı be şekilde belirtilir. Yâsîn suresi 12. âyeti ise <dünyada> yapılanların hesabı görülürken toplumun hayrına arkada bırakılan eserlerin hesap günü dikkate alınacağı belirtilmektedir. Bu kısımda açıklamayı biraz fazlaca uzatmamdaki sebep vakfî tanıtan yazılarda vakıf kelimesinin Kur'an'da bulunmadığı yönündeki ifadeleri olmuştur. Zira lafız olarak olmasa da görüldüğü üzere mânâ olarak birden fazla noktada vakıf kuruluşuna vurgu yapılmış olduğu kesindir.

Toplumun faydası için öngörülen ve âhirette faydası görülecek olan hayırlı işler nedir diye sorulduğunda konuyu biraz daha açıklığa kavuşturan Hz. Peygamber'in şu hadisine bakmak yeterli oluyor. Nitekim bu hadis hemen hemen bütün vakfiyelerin giriş kısmında nakledilerek yerini almıştır. Dünya hayatında hasenât ve seyyiat adı altında yapılan ne kadar iyi ve kötü işler varsa her birinin tek tek kayıt altına alındığı bildirilir, ancak insan oğlunun ölümü ile hesap defterleri kapanır. Defterleri kapanmayan üç kişi vardır ki bunlar bir şekli ile toplumun faydasına iyi işler bırakmış olan kişilerdir. Özet olarak toplumun sürekli faydalanabileceği bir eseri bırakanlara işaret edilmektedir. Bunlardan biri “Sadaka” olarak açıklanan mâlî eser, diğeri “ilmi” bir eser bir diğeri ise yine topluma faydalı olacak hayırlı bir “evlat” olarak açıklanmıştır. Dikkat edilirse bu üç guruptaki sözü edilenler tümü topluma yararlı olan hizmetlerdir. Bir diğer nokta da bu hizmetlerdeki devamlılıktır. Merhûm hocam Prof. Tayyib Gökbilgin Osmanlı Medeniyeti ve Müesseseleri kürsüsünün ve İslâm Araştırmaları Enstitüsü başkanlığı sırasında bizlere vakfî ve müessese olarak Osmanlı Devlet Medeniyeti içindeki önemini anlatırken Arapça harfleri ile bu hadisi tahtaya yazmıştı.

Vakıfla ilgili âyetlere ve nakledilen hadislere bakarsak bütün bunların özeti olarak Vakıf kurumlarının kuruluşlarındaki ana amacın “topluma faydalı olma” olduğunu söyleyebiliriz.

Zâten vakıf sahipleri de düzenledikleri vakfiyelerin girişlerinde bu yazılanlar doğrultusunda ve samimi niyetle bu işe başladıklarını beyan ve ifade etmişlerdir. Gökbilgin hocanın da “vakıf” dersine başlarken naklettiği hadis gerçekten anlatılmak istenen konunun özünü teşkil etmiş ve orada ifadesini bulan “Sadaka-i Cârîye” karşılığında daima “Vakıf” anlaşılmıştır.

Vakfiyelerde sıkça kullanılan bir diğer hadis de “Leyse leke min mâlike illâ mâ ekelte ve efneyte” diye başlayan hadistir.¹¹ Kastedilen manaya göre İnsanoğlu hayatta iken yararlandığı şeyler üçtür: Yedikleri , giydikleri ve verdiği sadakalardır. Bunların ilk ikisi de tüketilmeye ve kaybolmaya mahkumdur. Ancak üçüncüsü tükenmeyip “kalıcı” olması temin edilmiş olan bir hayır eseridir veya hayır yolunda yapılmış olan harcamadır ki onunla bir başkasının ihtiyacı görülmüştür”. Bahsi geçen bu hadisler aşağıda Arapça vakfiyelere örnek olarak vereceğimiz Sultan III. Murad’ın Manisa’da yaptırdığı “Muradiye Külliyesi” vakfiyesinde yer almaktadır. Aynı şekilde yukarıda geçen âyet ve hadislerin yine Vakfiyelerde sık sık kullanılmış oldukları görülür.

1.5. Vakfiyelerin İçeriklerinde Bulunan Bölümler

Vakfiyelerde çoğunlukla Arapça olan “Vakıf” ve “Habs” fiilleri kullanılır ki her ikisi de bir noktada vakıf yapan kişinin kendi öz malından bir kısmını kendi tasarrufu dışına çıkararak ayrı bir yere bloke ettiği manasını taşır. Bu işleme genelde malından ayırmak manasına “ifraz etmek” tabiri kullanılır. Bu durumda bu mal veya paraların vakıflar kurulduğu andan itibaren vakıf sahibi ile bir ilgisi kalmaz. Tasarruf hakkı vakfın kuruluşunda yani ilk anda tayin edilen “mütevelli” yani vakıf yöneticisinin tasarrufuna geçer. Mütevellini vefatı sonrası bu göreve kimlerin getirileceği de açıklanır ve kayıt altına alınır. Bazen mütevelli olarak kayd-ı hayat şartıyla kendisine ve daha sonra da çocukları ve torunlarına bırakılır ve bu şekil düzenlenen vakıflar genelde “Aile vakıfları” olarak tanımlanırlar.

Arşivlerimizde Türkçe düzenlenmiş olan Vakfiyeler yanında bir o kadar da yakın sayıda “Arapça Düzenlenmiş Vakfiyeler” göze çarpar. Bunlar arasında Sultan II. Bayezîd, I. Selim,¹² Sultan III. Murad ve I. Ahmed gibi Padişahlar olduğu gibi Hafız Ahmed Paşa, Bayram Paşa, Çoban Mustafa Paşa, Budin Beylerbeyi Mustafa Paşa gibi devlet adamları, Sadrazamlar, valiler ve üst düzey komutanlar görülür. Ayrıca Canfedâ Hatun ve Dârüsseade Ağaları gibi Saray çalışanları da bu Arapça vakfiye kurma seferberliğine katılmışlardır. Vakıf kuruluşlarında tüm tasarruf hakkı ellerinde bulunan kimselere “Mütevelli” dendiğini görmüştük. Mütevellilerin de her sene vakfın gelir gider tablolarını yani “vâridât ve masârifât” denilen muhasebe raporlarını kontrol için sundukları üst düzey organlar “Nâzır” adını alırlar. Haremeyn vakıfları denilen vakıflarda bir kısım malın yaptıkları vakıflarda bir miktar ödemenin de Haremeyn’e ve orada görevlendirdiği kimselere ulaştırılmasını talep eden Vakıflar vardır. Bu tür vakıflar da Haremeyn Vakıfları adını almışlardır. Bunlar arasında Arapça olanlar çoktur. Haremeyn

11 Bk. Sahih-i Müslim, Kitâbü'l-Zühd, 3, numara ; 2958.

12 COA. KKd. 3361.

vakıflarının “Nâzır”lık görevini sarayda önemli pozisyonda bulunan “Dârüsseade Ağaları” yüklenmişlerdir. Her sene “İhrâc-ı Sürre” öncesinde yani Sürrenin toparlanması sırasında Haremeyn vakıflarından kesinti yapılan paraların Surreye eklendiği görülür. Bu vakıfların içinde Haremeyn’e tahsisli miktarlar muhasebe kontrolleri sonrasında “Haremeyn” kesintileri yapılarak “Haremeyn Hazinesinde” saklanırlar. Surrenin hareket etmesi öncesinde bunlar ve diğer katkılar (ki bunların içinde Padişahın katkısı da önemli bir yer tutar) bir araya getirilerek o senenin surresini oluştururlar. Surrelere katkıda bulunmak isteyen Fas Sultanı ve diğer İslâm Ülkelerinden para ve hediyeler göndermek isteyenler para ve hediyelerini İstanbul’a ulaştırırlar. Bunların yıllık surreye katılmaları da yine izin dahilinde bir prosedürden geçirilmeleri gerekir. Düzenlemelerin tümü Sarayda yapılır. Altınlar Sarayda bulunan “Darphâne” de “Zer-i Mahbûb” yani saf altın haline getirilirler ve özel keseler içine konulurlardı. Dolayısıyla Haremeyne gönderilen altın paralar ve hediyeler sıradan değil en a’lâsından seçilir ve hazırlanırdı.

Padişah vakıfları için de mütevelliler ve yıllık hesap kontrolleri açısından diğer vakıflar gibi aynı prosedür uygulanırdı. Zira vakıf yapıldıktan sonra onlar da aynı kurallara uymuşlar ve vakfa kaydedilen mallarla ilişkilerini kesmişlerdi. Onların kurduğu vakıflardan ayrılacak Haremeyn hakkı da aynı şekilde “Dârüsseade” Ağası tarafından Sarayda ona bağlı kademelerde kontrol işlemine alınırdı. Ancak bazı usulde bazen değişiklikler görüldüğü olmuştur. Meselâ, İstanbul’da bulunan başta Fatih Sultan Mehmed ve onu takiben Sultan I. Selim (Yavuz) ve Kanûnî Sultan Süleyman vakıflarının hesap incelemeleri Dârüsseade Ağası dışında bir yol takip ettiği görülmüştür. Kayda göre müteveli olarak görülen Seyyid İbrahim ve Mustafa Lebîb Efendiler hazırladıkları yıllık muhasebe raporları vakıf “Nâzır”ları olarak Sadrazama sunmuşlardır.¹³ Ve yine de işaret edilen belge bu hususu aydınlatır.¹⁴ Ancak ne var ki bildiğimiz kadarı ile Haremeyn evkafının Nâzırları prensip olarak genelde Dârüsseade Ağalarıdır. Bu tür belgeler bize Haremeyn Vakıfları Nâzır olarak Dârüsseade Ağalarının dışında kimseler görülebildiği bilgisini vermiş olur. Nitekim Darüsseade Ağaları, muhasebeleri Sarayda görülen Haremeyn Evkafının Nazırları olmaya devam etmişlerdir. Bu görevlerinin yanında Saray görevlileri arasında üst düzey koordinasyon işleri yine onlardan sorulmuştur. Böylece Dârüsseade Ağaları da Padişaha yakınlıklarını bir avantaj olarak kullanmışlar ve vakıf kurabilme durumuna sahip kişiler arasına katılmışlardır. Darüssede Ağalarından Bosnalı Hasan Ağanın kurmuş olduğu 1056 tarihli ve 26 sayfalık, para vakfı¹⁵ ve benzeri daha birçok vakıflar onların vakıf kurucular arasında bulduklarını gösterirler. Yine Hicrî 1057 tarihli¹⁶ de Sarayda küçük odada görevli Küçük Ahmed Ağa 51 sayfalık mükemmel vakfiyesiyle göz kamaştırır.

Saray görevliler tarafından kurulan diğer vakıflara misâl olarak anılan Canfedâ Kethudâ Hatuna ait Arapça vakfiye de Topkapı Sarayı Müzesi Arşivinden Kâğıthâne’deki Osmanlı

13 Bk. Hicrî 1196 tarihli belge COA. TS. D. 6812.

14 Sultan I. Selim’in Kadıköy’deki evkafı için bk. Hicrî 965 tarihli ve COA. TS. D. 7324.

15 COA. D. 6995 numaralı.

16 COA. TS. D. 6927.

Arşivi yerleşkesine nakledilen belgeler arasında bulunur.¹⁷ Yine Canfedâ Hatun'a ait İstanbul, Karagümrük evkafı için şu belgeye bakılabilir.¹⁸ Bir az daha ileri tarihli (Hicrî 1101) bir diğer belgede yine aynı konuyu takip etmek mümkün oluyor.¹⁹ Saray Ağalarının vakıf eserleri konusu arasında İstanbul'un mutenâ semtlerinde günümüzde değişik konularda da olsa hizmet vermeye devam eden Cafer Ağa ve Gazanfer Ağa kardeşlerin vakıf eserlerini anmak yerinde olacaktır.²⁰ Son olarak İstanbul Sultanahmed'de ve Amasya'ya bağlı olan Havza'da bugün Samsun'a bağlı) 14 odalı mükemmel bir Medrese vakfeden Firûz Ağa'yı²¹ ve yine Bâbüsseade Ağası Hüsameddin Ağanın Amasya ve Sonisa'daki (Erbaa/Tokat) Cami ve Medresesini²² anmak gerekir. Nitekim Darüsseade Ağaları genelde bu şerefli görev için seçilen en uygun kişiler olmuştur.²³ Belgeden anlaşıldığı üzere bu dînî görev için vekil gönderen Padişah, Sultan I. Ahmed oluyor. Yine Sultan I. Ahmed'in Harem-i Humâyûnunda "Kapı Ağası" meşhur Mustafa Ağa 1. 800.000 akçe vakfetmiş ve bir Dârülhadis ve Çeşme yaptırmıştı. Bu yapılan vakıf ve benzeri Dârüsseade vakıfları bize Saray Ağalarının Padişahlar nezdinde ne derece güvenilir görevliler olduklarına işaret ediyor. Sultan I. Ahmed'in aşağıda göreceğimiz şekli ile Mısır'daki haslarından gelen gelirlerden bir kısmı ile kurduğu vakfında vekil tayin ettiği kişi olarak karşımıza çıkan zat yine Hacı Mustafa Ağa'dır.²⁴ Mustafa Ağa yine Mısır'da Bulak bölgesinde kendisi için de bir vakfiye düzenlemiş olduğunu görüyoruz.

1.6. Valide Sultanlar Vakıfları ve Büyük Haseki Sultan Deşişe Vakfı

Valide sultanlar tarafından yapılan vakıflara bir iki örnek vermek gerekirse en başta Kanûnî Sultan Süleyman'ın hanımına ait olan ve Arşiv kayıtlarında adı "Büyük Haseki Sultan" olarak geçen Hürrem Sultan'ın Haremeyn'de kurmuş olduğu entegre vakıf tesisidir. Entegre ifadesinden kastımız Büyük Haseki sultanın Mekke ve Medine'de kurmuş olduğu "İmârethânelere" ek olarak daha doğrusu tamamlayıcı olarak kurmuş olduğu Mısır'da bulunan "Haslarından" bu imârethânelere "Deşişe" adı altında gönderilmesini şart koştuğu pişmemiş hubûbât nev'inden (pirinç, bulgur, vs.) ve bu malzemelerin imârethânelere ulaştırılması imkânlarını da hazırlamış olmasıdır.²⁵ Böylece birbirine bağlantılı ve birbirini tamamlayan üç kısımlı vakıflar dizisi karşımıza çıkıyor. Aynı vâkıf sahibesinin bu kombine vakıflar sistemine bir örnek de Kudüs'te görülür. Oradaki İmâretine vakfedilen deşişe kayıtları buna işaret eder.²⁶ Söz konusu kuru hubûbâtın olan "deşişe" develerle Süveyş İskelesine indirilir ve

17 Bk. COA. TS. D. 6938 numaralı, 1017 Hicrî tarihli ve 42 sayfa.

18 Bk. COA. TS. D. 4254 numarada kayıtlı 1078 Hicrî tarihli belge.

19 Bk. COA. TS. de 4521.

20 Bk. COA. EV. VKF. 4/56, tarih, Hicrî, 1017 ve İE. TCT. 25/2690, tarih Hicrî 1141, ayrıca yine TS. D. 3602; TS. D. 3544; TS. D. 5569.

21 Bk. COA.TS.D.6931 ve D. 6987.

22 Bk. COA. TS. D. 5289 ve D. 5309.

23 Bk. COA. TS. D. 6939, Hicrî tarih, 1022.

24 Bk. COA.TS.D. 7004, tarih, 1025/1616.

25 Bk. COA. TS. D. 7232, Tarih Hicrî 956; D. 7234, Tarih, Hicrî 973.

26 Bk. COA.TS.D. 7233, Tarih, Hicrî 1003.

oradan da yine vakfa bağlı olan özel gemilerle Kızıldeniz yolu ile Yenbu' üzerinden Medîne-i Münevvere'ye veya Cidde İskelesi üzerinden yine develerle Mekke-i Mükerrreme'ye ulaştırılırdı.²⁷ Bu belgelerde Mısır'dan gönderilen Değişelerin Süveyş sonrası gemi navlunlarına ödenen miktarlar belirtilmektedir. Görülen duruma göre özel gemilerin müsait olmadığı senelerde ücret karşılığı kiralanan gemilere ödenen "Navlun" miktarları devreye girmektedir. Benzer durumlar yani Yenbu' – Medine arası, Cidde- Mekke arası ve de Mısır'da vakıf arazilerinden Süveyş İskelesine kadar olan bölümde develerle taşıma ücretleri de yine sisteme dahi olarak belgelerde belirtilmektedir.²⁸ Belgelerde gemilerle Haremeyn'e gönderilen Değişe Buğdayları ile ilgili şöyle bir ifade göze çarpar: "Bender-i Süveyşe bi'l-def'a irsâl olunan Haremeyn-i Şerîfeyn Gılâlinin beyânı ka'idesidir". Ayrıca yukarıda bahsi geçen Büyük Haseki Sultan'ın imâret sisteminin Kudüs ayağına şu belgeleri de ekleyebiliriz.²⁹ Yani onun Kudüs'te de aynı sistemde kurulmuş imâretleri ve Mısır'dan oraya tahsis edilmiş "Değişe" buğday vs. kuru gıda maddeleri gönderdiği bilinmektedir (Bu son muhasebe raporunun sunulduğu Nâzırın, yukarıda adı geçen Gazanfer Ağa olduğu kaydedilmektedir).

"Büyük Haseki" Hürrem sultanın İstanbul'da hâlen dimdik ayakta duran ve bulunduğu bölgeye adını veren Fatih İlçesinin Haseki semtinde mükemmel eserleri bulunmaktadır. Cami, Medrese, Dârüşşifâ ve İmâretten oluşan külliyesi günümüzde değişik hizmetlere ev sahipliği yapmakta ancak emîn ve ehil eller emânetinde onun adını ve hayrâtını yaşatmaya devam ediyor. Bu külliye ile ilgili olarak Hicrî 1136 yılı yani Sultan III. Ahmed döneminde yapılan muhasebe kontrolü ve diğer belgeleri ulaşılabilir durumdadır.³⁰ Konu Kanûnî Sultan Süleyman'ın zevcelerine gelmişken Şehzâde Mehmed'in annesi Mâh-i Devrân Sultanın Hicrî 968 tarihli, 11 sayfa halinde şahâne hat ile yazılmış belgeyi³¹ ve yine onunla ilgili aynı yerde diğer belgelere³² işaret etmeden geçmek istemedik.

1.7.1. Hatice Turhan, Kösem Mahpeyker ve Safiye Sultanlar Vakıfları

Diğer bir örnek de Sultan IV. Mehmed'in validesi Hatice Turhan Sultanın Mekke-i Mükerrreme'de bulunan vakıfları ve bu vakıflardaki vazîfe-hârân (yani görevlilerin) adlarının bulunduğu 9 sayfa halindeki okunaklı vakıf defteridir.³³ Valide Turhan Sultanın İstanbul Bahçekapı'daki Cami, Dârülhadis ve Türbesi için vakıflarının 1107 Hicrî tarihli muhasebe defteri için şu belgelere bakılabilir.³⁴ I. Ahmed Validesi Handan Sultan hasları için Hicrî 1014

27 Bk. COA. TS. D. 4974 numaralı, 1058 Hicrî tarihli belge.

28 Bk. Hicrî 1056 tarihli belge COA. TS. D.4824.

29 Bk. COA. TS. 4591, Hicrî 996 ve 1006 tarihli ve COA. TS. D. 7298 numaralı 1002 tarihli ve yine1002-1003 yılları muhasebe raporu için bk. COA. TS. D. 7301.

30 Bk. COA. TS. D. 7243.

31 Bk. COA. TS. D. 4573.

32 Hicrî 964 tarihli 8 sayfalık, D. 4575 numaralı belge ile ve 2 sayfalık, D. 4574 numaralı Hicrî 969 tarihli belgeleri ve D. 1008; D. 1075 ve D. 7245.

33 Bk. COA. TTd. Numara 812, Hicrî tarih 1093.

34 COA. TS. D. 4519 ve COA. TS. D. 4995.

tarhli belgeye³⁵ ve Sultan II. Selim kızı Fatma Sultan evkafının Hicrî 1104 tarihli muhasebe defteri için numaralı belgeler önemlidir.³⁶ Benzer bir vakfiye de Sultan IV. Murad ve Sultan İbrahim'in anneleri olan Kösem Mahpeyker Sultanın kendine özel haslardan İskenderun İskelesi ve Halep Gümrüğü gelirlerini vakıf halinde düzenlediği bilinir.³⁷ Sultan II. Bayezid kendisi ile ilgili olarak Bayezid Camii, Medresesi ve imareti olduğu herkesin malûmu olmakla birlikte kızı Hatice Sultanın da İstanbul, Edirnekapıda bir Cami vakfetmiş olduğu kayıtlarda görülüyor.³⁸ Bu defa D. 7454 numaralı belgede Sultan III. Mehmed'in annesi Safiye Sultan mescidi evkafı ile ilgili Hicrî 1043 tarihli muhasebe raporunu görüyoruz.³⁹ Safiye Sultan esasında çok büyük hayır sahibi olup her sene Haremeyne gönderilen Surre-i Humâyûna büyük katkılarda bulunanlar arsındadır. Bu hususta benim Safiye Sultanın Haremeynde vakıflarında görev yapan "Vazîfe-hârân" denilen görevlilere Sultan II. Mahmud döneminde Hicrî 1253/M. 1837 yılında gönderilen Surre-i Humâyûna katarak gönderdiği surre defteri ile ilgili yapmış olduğum Arapça neşir, bu konu ile ilgilenen araştırmacılar için faydalı olacağı kanaatindeyim.⁴⁰

1.8. Osmanlı Devleti'nin Medeniyet Anlayışı ve Önceki Dönem Vakıfları

Çoğunluğu Arapça vakfiyeler ve ilgili belgeler arasında dolaştıktan sonra önemli olduğunu sandığım bir noktaya değinmek isterim ki o da genel olarak Osmanlı Devleti Padişahları Sultan I. Selim'in başarılı Mısır Seferi ardından ortadan kaldırılmasına rağmen Memlük Sultanlarının tesis ettikleri vakıflara dokunulmadığı ve hattâ tamir bakım vs. gibi tüm ihtiyaçlarının giderilerek yaşatılmalarına gayret sarf edildiği konusudur. Osmanlı öncesi bu vakıflara kuruldukları günlerdeki gibi aynı şekilde itina edilmiş ve işler durumda olmaları sağlanmıştır. Bunların yaşatılması ile ilgili her türlü bakımlar gayet düzenli olarak yapıldığı Arşiv belgeleri ile sabittir. Herhalde bir devletin Medeniyet göstergesi de bu olsa gerektir. Yani önemli olan sadece kendi dönemlerinde kazandırılan eserler değil kendinden önce insanlığa kazandırılmış olan eserleri de yaşatmaktır. Osmanlı Devleti bu hassasiyeti göstererek kendinden önce Haremeynde Memlük Sultanlarından Kayıtbay, Sultan Gavri ve diğerleri taraflarından kurulmuş olan vakıfların devamlarını temin etmişlerdir.⁴¹ Yine aynı şekilde Hicrî 945 tarihli 2 sayfalık bir muhasebe defterinde Memlük Sultanları Sultan Eşref, Sultan Gavri, Kayıtbay ve Tahir Çakmak Sultanlara ait vakıfların işlerliklerinin aynen devam etmekte oldukları görülüyor.⁴²

Bu önemli konuya bir ilave de Osmanlı Devleti öncesi Anadolu'da bulunan Beyliklere ait vakıf eserlerin vakfiyelerinde yazılı şart-ı vâkıfların aynen uygulamalarına devam edebilmeleri

35 Bk. COA. TS. D. 4365.

36 Bk. COA. TS. D. 4501.

37 Bk. COA. TS. 7289, Hicrî tarih, 1038-1039 yıllarına ait belge.

38 Bk. COA. TS. D. 7294, D. 7307 ve D. 7337 numaralı belgeler.

39 Bk. COA. TS. D. 7454.

40 Bk. Mustafa Bilge, "Defterü'l-Surre el-'Osmâniyye el-Şerîfe 'An Evkâf-i Safiyye Sultan ; 1253", Dârü'l-Usûl el-'İlmiyye, İstanbul, 2016.

41 Bk. Osmanlı döneminde Haremeyn'de bulunan Kayıtbay Evkafı; COA. TS. D. 3446 ve Halep şehrinde bulunan Gavri Evkafı için bk. COA. D. 4332.

42 Bk. COA. TS. D. 4593.

konusudur. Bunlara da bir misalle değinmek istiyoruz. Bu kayıтта Birgi’de Aydınöğlu Mehmed Bey Cami ve görevlileri ile ilgili vakfın kuruluştaki şartlara bağlı olarak çalıştığını belirtilen kayıтта Mehmet Bey ve küçük oğlu olarak İsa Bey’den bahsedilmektedir.⁴³ Hicrî 1044 tarihli diğer bir belgede ise bu defa Aydın Talas’ta Aydınöğlu Gazi İsa Bey vakfı Camileri ile ilgili muhasebe raporu yer alır.⁴⁴ Anadolu’nun her tarafında buna benzer uygulamalar bulunduğu ve bu eserlerin günümüzde bile aynen yaşadıkları görölür. Bütün bu uygulamalar Osmanlı Medeniyetine işaret eden kanıtlar olarak ortadadır.

Nâme-i Humâyûnlar

Osmanlı Devleti özellikle Safevî Devleti ile (1501-1736) birlikte Osmanlı-İran münâsebetleri oldukça çekişmeli seyrettiği bilinmektedir. Yine bilindiği üzere İran’da saltanat başkanlığına Afşar Hanedanında gelen (1736-1794) Nadir Şah döneminde ise Osmanlı-İran siyasi ilişkilerinin oldukça ılımlı ve karşılıklı anlayış içinde geçtiği görölüyor. 1736 yılında İran’da Nadiriyye Devletini kurmayı başarmış olan Nâdir Şah dış siyasetini genişleme üzerine kurmuş ve Hindistan’a doğru geliştirdiği seferlerde azımsanmayacak başarılar elde etmişti. Bu dış siyasetin devamı olarak komşusu Osmanlı Devleti ile batı sınırlarını emniyete alabilmeyi hedeflemişti. Bu uğurda istediği derecede başarıyla sonuçlanmayacak girişimlerde bulundu. İki devlet aralarındaki mezhep farklılıklarını ortadan kaldırabilmek gayesiyle elçiler beraberinde mektuplaşmalar başlattılar ise de aradaki farklılığı aşmak sanıldığı kadar kolay olmadı.

Nadir Şah, devletin sınırlarını doğu yönünde genişletebilmek ve bu arada Basra Körfezinin tamamı üzerinde hâkimiyetini kurabilmek için Batı yönünde İslâm dini açısından dindaşları olan Osmanlı Devleti ile barış içinde kalmayı tercih ediyordu. Nadir Şah bu gaye ile harekete geçerek Mogan Vadisi denilen bölgede devletin ileri gelen ricali ile bir toplantı yaparak onlardan Osmanlı Devleti ile mezhep ihtilafını ortadan kaldırma yönünde girişimlerde bulunmak için yetki aldı. Bu yetkiye dayanarak yazışmalarında Osmanlı Devleti’ne bir teklifte bulundu. Bu teklife göre Caferî mezhebi de dört mezhepten oluşan ehl-i sünnet arasına girecekti. Ona göre aradaki uzaklık tamamen mezhep farklılığından doğmaktaydı ve onun ortadan kaldırılması ile siyasi bir barış ortamına girilmeliydi. Görünürde kendi bu hususta büyük bir fedâkârlığa hazır olduğunu söylüyordu ancak esas önemli fedâkârlık hamlelerini Osmanlı Devleti tarafından bekliyordu. Zira talep ettiği Caferîliğin ehl-i sünnet dâiresi içine kabulü meselesi pek o kadar kolay olmayacaktı. İlk adımda Osmanlı Devleti dinî yetkililerinin bu kabûle sıcak bakmamaları ilerideki adımların da müzâkere edilmesini mümkün kılmadı. Onun inancına göre bu mezhep meselesi aşabililseydi belki de tarihin seyri değişebilirdi. Bu konu maalesef Arşiv yayınındaki önsözde “Nadir Şah bu esnada İran ülkesini Ehl-i Sünnet mezhebine kazandırmış olmanın karşılığında Osmanlı Devletinden bir jest (ve hattâ jestler) beklemekteydi” denilmektedir. Yani İran ülkesinin ehl-i sünnet arasına kabul edilmesini isteniyordu ancak Caferîliğin tanınması

43 Bk. CEO. TS. D. 7330 numaralı ve 1041 tarihli muhasebe raporu.

44 Bk. COA. TS. D. 7410 numaralı belge.

ve kendilerine Ka'bede bir rükün verilmesi yanında daha birçok şartlar öne sürülüyordu. O halde durumu Osmanlı Devletinden bir jest beklemek şeklinde değerlendirmek yanlış olsa gerekliyordu. Zira İran tarafının talebi Caferilikten asla ödün vermeden Ehl-i sünnet mezhepleri arasına girebilme çabasından ibaret kalmıştır. Hal böyle olunca Osmanlı uleması ve Devlet yetkilileri bu işe sıcak bakmadılar. Ca'ferî mezhebinin kabul edilerek 4 mezhepten oluşan Ehl-i Sünnet mezheplerinin arasında 5. bir mezhep olarak tanınması neticesinde Beytullah'ta bu mezhep için de bir rükûn (bölüm) ayrılması ve özel bir "Hac Emirliği" oluşturulması şekli kabul edilemez bulundu.⁴⁵

Sözü edilen yazışmalar bazen Arapça bazen Farsça ve Türkçe olarak sürdürülmüştür. Yazışmalar arasında, konumuzla ilgili olanları yani Arapça kaleme alınmış olanlardan 7 adet mektup göze çarpar. Bunlardan 6'sı İran tarafına gönderilmiş olup sadece bir tanesi Afgan Ahmed Şah tarafına gönderilmiş olan mektuptur. Osmanlı Devleti tarafından gönderilen Arapça mektuplar genelde Şeyhulislâmlar tarafından olup karşılıkları da mevkidaşları olan Molla Ekber tarafından gelmiştir. Mektup sahiplerinden Şeyhulislâm Mehmed Zeynelabidin Efendi (Mehmed Zeynî Efendi olarak da geçiyor) ile Seyyid Mustafa Efendi adları öne çıkarken, İran tarafından İstanbul'a elçi olarak gelen Abdülbakî Han Zengene ve beraberinde Mirza Ebu'l-Kâsım ve İran Molla Ekber'i olarak Müderris Molla Ali Ekber adı görülüyor. Sultan I. Mahmud döneminde Şeyhulislâm olarak adı geçen Mehmed Zeynî Efendi ve İranlı mevkidaşı Molla Ali Ekber'e göndermiş olduğu Arapça mektupta Devlet-i Aliyyenin Nadir Şah dönemi sonrası da aynı dostluk ve güven duygularını sürdürmek konuları üzerinde durulmuştur.⁴⁶

Netice olarak bu yazışmaları okuyanlar kendilerini günümüze kadar süren bir tartışmanın içinde buluyorlar. İran tarafı, varılması muhtemel bir anlaşma için İstanbul'a güvenilen adamlarından olan Abdülbakî Han Zengene ve Osmanlı tarafı da Kesriyeli Hacı Ahmed Paşayı gönderdi ise de Nadir Şahın katli (11 C. Evvel 1160/20 Haziran 1747 gecesi) ile bütün bu planlar daha ciddi bir boyut kazanamadan sona ermiş oldu.⁴⁷

Osmanlı Arşivi neşriyatından bahsi geçen I. Mahmud-Nadir Şah Mektuplaşmaları kitabında bulunan son mektup Sultan III. Mustafa tarafından 1176/1762 tarihinde Kandehar'da ikamet etmekte olan Afgan Ahmed Şah tarafına gönderilen "Nâme-i Humâyûn" da Osmanlı Devleti'nin dış siyasette benimsediği "zayıfa kılıç kalkmaz" prensibi şöyle ifade edilmiştir:

"Devlet-i 'Aliyyemizin hazâ'in ve ecnâd-ı u mühimmât ve edevât-ı cihâd cihetlerinden kuvvet-i kâmile sine nazaran zabt u teshîr-i memleket-i İran her ne kadar sehl u âsân ise dahî böyle bir zu'afâ-yı ra'iyet üzerlerine taslît-i leşker ile hânümânların harâb u süzân eylemek münâfi'-i şefkat tab'-ı mülûkânemiz idüğü (olduğundan) ve bu keyfiyet miyânedede müstahkem olan 'uhûd u mevâsikin bilâ mücib nakz u feshini müstelzim olmaktan nâşî muktezâ-yı mürû'etten kat'-ı nazar hareket-i mezbüreye mesâ'-ı şer'î dahî olmadığı (şer'an müsaade bulunmadığı) malumunuz buyurulmak için ifâde-i hakikat-i hâl ve te'kid-i mebâni'-i muhabbet-i

45 Bk. I. Mahmud-Nadir Şah Mektuplaşmaları, s. 63.

46 Bk. I. Mahmud-Nadir Şah Mektuplaşmaları, s. 237-240.

47 Bk. "Katli Nâdir Şah", I. Mahmud-Nadir Şah Mektuplaşmaları, s. 214-6.

hulûs iştîmâl siyâkında nâme-i meveddet hüsrevânemiz ısdâr olunmuştur".⁴⁸

Osmanlı Devleti yönetimi gerçekten de bu söylenenleri komşularına karşı dış siyasetinde uygulamıştır. Nâdir Şahın Hicrî 11, C. Evvel, 1160/Milâdî 20, Haziran 1747 tarihinde öldürülmesi sonrasında İran'ın içine düştüğü taht karmaşası günlerinde Osmanlı Devleti bu durumu asla karşı bir harekât için fırsata dönüştürmeyi düşünmedi. Ancak bu olaylar üzerinden çok geçmeden yani yukarıdaki barış mektubunu gönderen Sultan III. Mustafa saltanatının son döneminde 1768-1774 yıllarında Osmanlı-Rus harbinin ortaya çıkması ve harbin doğurduğu sıkıntılı günleri İran tarafı fırsata çevirmişti. O sırada Şah Vekili olarak bilinen İran'ın yeni hâkimi Kerîm Han Zend Osmanlı Devleti toprakları içinde bulunan Basra kentini kuşatarak işgal etti. Basra körfezinin en önemli ticaret merkezi olan bu liman kenti savunmada başarılı olamadı ve bu şehirdeki İran işgali 4 yıl kadar sürdü. Netice olarak şunu söyleyebiliriz ki bir tarafta karşı komşunun içinden geçmekte olduğu zayıf dönemi düşünerek barışı tercih eden bir Padişah ve daha onun vefatı ve yeni biten harbin yenilgi neticesini fırsata çevirmek isteyen tutum. Bu siyasi mektuplardan bu neticeleri çıkarmak önemlidir. Zira bu nisbeten gizli kalmış olan mektuplaşma, Mahzar ve diğerleri Osmanlı Devleti'nin idârî yapısını ve dış siyâsetini anlamada önemli bilgiler sunar.

Sultan I. Mahmud ile Nadir Şah döneminde İran'la olan bu uzun yazışmalar içinde Arapça olanlar şunlardır.

I) İran'ın tekliflerinden üçünün kabul edilip Ca'feriye mezhebinin beşinci mezhep olarak kabul edilmesinin ve onlara Ka'be'de ayrı bir köşe tahsis edilmesi teklifinin reddi.⁴⁹

II) Nadir Şâhın mektubundaki konuların genel bir müzakerede tartışılması ile ilgili I.Mahmud'un ve Şeyhulislâmın mektupları.⁵⁰

III) Nadir Şahın mektubunda zikredilen konuların İran'da aktedilen toplantıda oybirliği ile kabul edilmiş olduğuna işaretlerle bu tekliflere önem verilmesi ricası.⁵¹

IV) Hudut tesbitlerinde asıl noktanın Osmanlı topraklarının kılıçla kazanılmış yerler olduğu, mîras kalmış topraklar olmadığı ve dolayısıyla bu yerlerin korunması konusunda kat'î kararlığın bilinmesi.⁵²

Bunlar ve benzeri konuların müzâkereleri sırasında karşılıklı te'âtî edilen yazışmalarda Türkçe ve Farsça yanında bazen de Arapçanın kullanıldığı görülür. Bu mektupların ulaşımında çoğunlukla karşılıklı Elçiler kullanılmasının yanında bazen de dönen elçilere verilerek karşı tarafa ulaştırıldığı anlaşılıyor. Bu tür mektuplarda görülen diğer bir konu da Afgan Ahmed Şahın Medine-i Münevvere'de bir Mescid yapma düşüncesine kapılması ve bunun gerçekleşebilmesi için Osmanlı Padişahından izin ve sonrasında da Harem-i Şerîf yakınlarında uygun bir arazinin

48 Bk. "Sultan III. Mustafa'nın Afgan Ahmed Şah'a gönderdiği 1176/1762 tarihli Nâme-i Humâyûn", Sultan I. Mahmud-Nadir Şah Mektuplaşmaları, s. 241-254.

49 Bk. Mektuplaşmalar, s. 61-6.

50 Bk. Mektuplaşmalar, s.156-8.

51 Bk. Mektuplaşmalar, s.158-9.

52 Bk. Mektuplaşmalar, s.159-161

tahsis edilmesi ricasıdır. Böyle bir projeye uygun bir yer tahsisi konusu Afgan Ahmed Şah tarafından Bağdad'a gönderilen üç elçisi ile Padişaha ulaştırılır. Südde-i Se'âdette gündeme alınan bu konuya ulemâ ve vezirler istişareleri sonucunda red cevabı verilir. Neticede, dönemin Padişahı III.Mustafa'nın (1171-1187/1757-1774) böylesi bir projenin uygulanmasına olumsuz yönde baktığı, gönderdiği mektubunda şu şekilde açıklanır:

“Şahın (Afgan Şahı Ahmed Şah'ın) arzusu olduğu (olan) Ravza-i Mutahhara'da Cami bina etmek üzere arsa verilmesi <hususuna> iltimas olunmakla (arz ve talep edilmekle) birlikte Peygamberin hicretinden bu yana orada<Medîne-i Münevverede Harem-i Şerif dışında>> mescid inşa <edilmiş> olunmayıp, Medîne dışında inşa olunan mescidlerin de ashâb-ı kirâm zamanında inşa olunan mescidler oldukları; Mescid-i Nebevî'nin yeterli büyüklük ve genişlikte olması hasebiyle Osmanlı ecdâdının orada mescid inşaaşı için irâde çıkarmadıkları ; Gerçek maksad Hz.Peygamberin eşiğine yüz sürmek olduğuna göre, her sene Haremeyn-i Muhteremeyn ahâlisine “Surre” göndermek sûreti ile yardım eriştirilmesi <gönderilen surreye katkıda bulunmak> bu meramın sağlanması için en uygun yol olduğu ve buna ruhsat verileceği.” şekliyle cevap verilir.⁵³

Özetlemek gerekirse verilen bu cevapta böyle bir projenin gerçekleşmesine ve Medine-i Münevvere'de bulunan Harem-i Şerif civarında bir camii yapılmasının uygun olmayacağından ve dolayısıyla böyle proje için herhangi bir arsa tahsis edilemeyeceği bildirilir. Sebep olarak da bundan önceki dönemlerde böyle bir uygulamanın gerçekleşmesi bir yana, hiçbir dönemde düşünülmediği açıklanmıştır. Sultan I. Selim'in Mısır seferi sonrasında Haremeyn idaresinin Osmanlı Devleti'nin hâkimiyeti altına girmesinden bu yana önceki Padişahlar döneminde “Sadaka-i Rûmiyye” adı ile gönderilen aynî ve nakdî yardımlar I. Selim ve özellikle Kanûnî Sultan Süleyman döneminde önceki dönemlerde uygulanan “Surre ve Deşîşe” zenginleştirilerek devam edildiğinden bahsedilir. Bu süre zarfında Fas ve diğer İslam ülkeleri Osmanlı Devleti yönetiminin izin ve müsaadesi ile Haremeyn'e bir yardım göndermek istediklerinde buna müsaade edilirdi. Nitekim zaman zaman “Surreye katkı” adı altında yapılan yardımların bölgeye ulaştırıldığı Sultan III. Mustafa'nın mektubunda açıkça belirtilir. Cami projesi için arsa tahsisine müsaade çıkmazken, her sene gönderilmekte olan surreye katkıda bulunabilmenin mümkün olduğu ve buna ruhsat verilebileceği yönünde açıklama yapılır.

Gerçekte olayın aslı da bu görüşü desteklemektedir. Yani Osmanlı Devleti idaresi öncesi Haremeyn'in bağlı olduğu dönemlere bir göz atılırsa, sahabe-i kiramdan sonra gelen ne Emevîler, ne Abbasîler ve ne de Memlûkler döneminde böyle bir teşebbüs kaydedilmediği görülür. Bütün bu gerçekler yanında unutulmasın ki ortada bir de Hz. Peygamber döneminde yaşanmış olan ve “Mescid-i Dirâr” adı ile anılan uygunsuz bir proje bulunmaktadır. Bu olayda Medîneye hicret vaki olduğunda şehre yakın bir yerde Kuba Mescidi kurulmuştu. Bunun arkasından münâfıklar ona yakın bir yerde bir mescid inşa ederek tabiri caizse paralel bir

53 Bk. “III. Mustafa tarafından Afgan Şahı Ahmed Şah'a gönderilen Evâsıt-ı C.Ahire, 1176/28 Aralık-6 Ocak, 1762-3 tarihli mektup”, bk. Mektuplaşmalar, s.250.

mescid kurmaya çalışmışlar ve hattâ Peygamberimizi orada namaz kılmaya davet etmişlerdi. Gayeleri bunun gerçekleşmesini sağlayarak orayı “meşrulaştırmak” olmuştur. Ancak sonradan bunun ardındaki art niyet bu olay üzerine gelen bir âyetle ortaya çıkmış oldu; “Le-Mescidün üssise ‘ale’l-takva”⁵⁴ yani bu âyette anlaşıldığı üzere “Takva” yani Allah’a ibadet ve doğruluk esasına göre kurulmuş olan mescid ifadesi ile gerçek mescidin “Kuba Mescidi” olduğuna işaret ediliyor ve orada namaz kılmanın doğru olacağı söyleniyordu. Ayrıca münafıkların değişik gayelerle kurdukları mescitte namaz kılmanın asla doğru olmadığı şeklinde âyet gelmesi ile böyle bir projenin gerçekleşmesine yol verilmemişti. Nitekim Hz. Peygamberin tercihinin de bu yönde gelişmesi ile Kuba Mescidi tek mescid olarak yaşamaya devam etmişti. Osmanlı Devleti’nin Haremeyne bakışı da bu doğrultuda olmuştur.

Medîne-i Münevvere’de civâr-ı Ravza-i mutahhara-ı Hazret-i Seyyidi’l-enâmda (s.a. v.) cami binası için bir miktar arsa verilmesi konusu da böylece olumsuz yönde bir kararla sona ermiş oluyordu. Ancak hemen bunu takiben Afgan Şahının gönlünü almak için olmalı ki ona Medineye Surre adı altında gönderilen aynı ve nakdî yardımlara katkıda bulunabilme ruhsatı verilebileceği söyleniyor. Bu münasebetle şu noktayı tekrar vurgulamak isterim ki “Surre” denilen olay sadece Haremeyn (Mekke ve Medine) ahâlisine ve oradaki fukarâya gönderilen, sadaka faslından yapılan bir yardım değildir. Haremeyn’in yönetimi ve orada çalışanlara maaş ödemelerini karşılamak hangi devletin sorumluluğunda ise “Surre” gönderme hak ve yetkisinin de yetkisi ona ait olduğu açıktır. Nitekim Mekke Emirleri tayini ve Mekke ve Medine Haremlerinde görevlilerin maaşları, Mekke Emirleri olan Şeriflerin, Kadıların tayin ve azilleri yanında maaş ve tahsisatları ödemeleri önceleri Memlûklülük’e bağlı olduğu gibi bir sonraki dönemde de Osmanlı Devleti’ne bağlı olmuştur. Devlet görevlileri dışında çeşitli Haremeyn (Mekke ve Medine’deki Mescidler ve civarında yaşayan halk) vakıfları yolu ile istenen duaları yapanlara (Duagûy ve çoğulu duâgûyân), namaz sonralarında Kur’an’dan birer cüz okuyanlara (Cüzhân ve çoğulu Cüzhânân), Buhârî-yi şerif ve Mesnevî gibi kitaplardan ders okutanlara azımsanmayacak miktarda paralar gönderilmiştir. Bunlar Topkapı Sarayı içinde bulunan darphânede özel “Surre Altınları” şeklinde tam ayarlı altın (zer-i mahbûb) şekline getirilerek özel keseler içinde Haremeyn’e gönderilirdi. Vakıf sahiplerinin vakfiyelerde “şart-ı vâkıf” bölümlerinde belirttikleri görevleri ifâ edenlere bu ödemeler yapılırdı. Yani kısacası burada “Surre”lerin tümü ile sadaka mahiyetinde Haremeyn fukarasına ulaştırılan paralardan ibaret olmadığı, aksine büyük bir kısmının görev karşılığı ödemeler olduğu anlaşılır. Haremeyn halkı ile ilgili yanlış yakıştırmalar, hoş olmayan ifadeler herkesi ve özellikle şu anda orada yaşayan halkı üzmetten başka gayeye hizmet etmediği açıktır.

Ayrıca “Surre” ilgili eserlerde Osmanlıda surre uygulaması başlangıcı tarihi ile ilgili bilgi verilirken Haremeyn’in yönetim açısından Osmanlı Devleti idaresine bağlandığı tarih olan I. Selim dönemi sonrası başlatılabileceği ifadesinin gerçeğe daha yakın olacağı düşüncesini taşıyorum. Sultan I. Selim ve Kanuni sonrası dönemlerde tedricen çoğaltılan Haremeyne

54 Bk. Tevbe sûresi, âyet; 108

“Surre” ve kuru gıda maddesi desteği şekli olan “Deşîşe” ile ilgili vakıflar ve mütevelliler tarafından hazırlanan onların yıllık muhasebe raporları birlikte ele alındığında işin aslı daha iyi anlaşılmaktadır. Osmanlıda “Surre” operasyonu tarihini başlatmak bu bilgiler ışığında ancak Sultan I. Selim sonrası olup ondan önceleri Yıldırım Bayezid ve Çelebi Mehmed dönemlerinde ve daha sonraki dönemlerde Haremeyn’e gönderilen maddi yardımların ancak “Surreye Katkı” çerçevesinde değerlendirilmeleri uygun olacaktır düşüncesindeyim.

Arapça Vakfiyelerden Örnekler

Bu kısımda verilmesi gereken çok sayıda Arapça Vakfiye bulunmaktadır. Padişah vakfiyeleri özellikle anılması gerekmele birlikte her seviyede kişilerden vakfiyelerini Arapça olarak düzenlemiş örnekler vardır. Bunlar arasından seçilen bazı örnekler şunlardır. I) Sultan III. Murad’ın Manisa’da bulunan “Muradiye Külliyesi”, II) Sultan I. Ahmed’in Mısır’da düzenlenmiş olan “Hac Yolları” vakfiyesi ve III) Canfedâ Hâtuna ait olan ve yine “Hac Yolları” ile ilgili olan Arapça vakfiyesi.

1. Sultan III. Murad ve Manisa’daki Arapça Vakfiyesi:

COA. TS. D. 6947 numaralı olup bu numara altında üç vakfiye bulunmaktadır.⁵⁵ Birincisi “Asıl” veya bazen de “Evvel” olarak geçer. Diğer ikisi de daha sonraki tarihlerde yapılmış olan “Ek” vakfiyelerdir. Nitekim tescil tarihleri de değişiktir.

XV. ve XVI. yüzyıllarda Osmanlıların Şehzâdelerini gönderdiği birkaç Sancaktan biri olan Manisa, Trabzon ve Amasya yanında şehzâdeler şehri olarak anılmıştır. Bu şehirler bir noktada şehzâdelerin, hanedan akrabaları ve hizmet ahalisinin yerleşimleri ile şehirleşmede mesafe kaydetmiş ve çevrelerinde birer yerleşme alanının oluştuğu merkezlere dönüşmüştür. Sultan III. Murad’ın (saltanat yılları; 982-1003/1574-1595) şehzâdelik hayatını geçirdiği şehirde gelişen vakıf eserler kurma faaliyetlerine kendisinin yanında babaannesi yani II. Selim’in annesi olan Hafsa Sultan da inşa ettirdiği Sultaniye Külliyesi beraberinde daha birçok kişinin katıldıklarını görüyoruz. Esasında bu şehzâdeleri Sancağa gönderme olayı şehirlerin nüfus ve ona bağlı olarak kültür ve ticaret açılarından gelişme kaydetmelerine olumlu etkide bulunmuştur. Ancak XVII. yüzyılda bu “Sancağa Çıkma” usûlüne son verilmesi ile bu şehirler eski önemlerini kısmen de olsa kaybettiler. Dolayısıyla bu gelişmeye bağlı olarak vakıf eserlerin sayıları da gittikçe azaldı. Sancağa çıkma olayı Manisa’da kültür ve ticârî hareketliliğin artması ile birlikte şehirleşmeyi hızlandırmış ve Saruhan Beyliğinin merkezi olma vasfının Osmanlı damgasının vurulmasına vesile olmuştur. Diğer yönden Sancak olayı Beylik yönetimlerinin sona ermesi neticesinde genişleyen Osmanlı idaresini pekiştirmiş ve sınırlarını korumuştur.⁵⁶

Burada bahsedeceğimiz Sultan III. Murad’ın yaptırdığı “Muradiye Külliyesi” 991-994/1583-1586 yılları arasında inşa edildiği söylenir⁵⁷ ancak Manisa kültür tarihi için çok değerli

55 COA. TS. D. 6947.

56 Manisa’da nüfus hareketliliği için bk. Feridun Emecen, Manisa, TDVİA, s. 579-582 arası, c. 27, Ankara, 2003.

57 Bk. Enis Karakaya “Manisa Mimârî”, TDVİA, c. 27, Ankara, 2003. s. 584.

olan bu eserin elimizdeki vakfiye tarihleri ile örtüşmez. Elimizdeki üç vakfiyeden her biri Sultan III. Murad tarafından düzenlenmiş vakfiyelerdir. Ana vakfiye Hicrî Rebiu'l-evvel başları 984/Milâdî 1576 tarihli olarak, İkinci (ek) vakfiye Hicrî 988 Şaban başları/1580 tarihli, Üçüncü (ek) vakfiye ise tarihsiz olup, değişik bulgular üzerinden yaptığımız tespitlere göre 1595 tarihlidir.⁵⁸ Son kısım ek vakfiye ile külliye tamamlanmış olduğu kabul edilirse onun tarihi de Sultan III. Murad'ın vefatı tarihine denk düşer (krş.982-1003/974-1595) Külliye içinde Mescid, Medrese, Misafirhâne, Hankâh, Tabhâne bulunduğunu bu üç vakfiyenin sonucundan anlıyoruz.

Sultan III. Murad'ın Manisa'daki "Muradiye Külliyesi" ile ilgili 3 adet aynı Arşiv numarasını taşıyan Arapça vakfiyeler⁵⁹ üzerinde duracağız:

1.1. Birinci vakfiye veya Evvel Vakfiye olarak anılan vakfiye sureti:⁶⁰

"Sûret-i Vakfiye-i Merhûm Sultân Murâd Hân" asıl vakfiyenin sûretidir ve yukarıda verilen numara şu anda Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivinde, Kâğıthâne yerleşkesinde bulunan numaradır. Önceleri Başbakanlığa bağlı olarak bilinen Osmanlı Arşivi Cumhurbaşkanlığına bağlanması ile kodlama (BOA) iken (COA) şekline dönüşmüştür. Bu bakımdan bu malaşedeki belgeleri yeni kodlama ile (COA) olarak tanımladık. Vakfiye Cilt kapağı dışında 28x2 yani 56 sayfadır. Son sayfada vakfiye düzenleme tarihi olarak Evâ'il-i şehri Rebî'u'l-Evvel 984/Haziran, 1576 tarihi görülmüyor.

Başlangıcında (Her iş Allahın adı ile başlar ve tamamlanır!) sözü vardır. Sağ tarafta Manisa kadısının mühürlü yazısı ile şöyledir: "Hâzâ'l-Fer'u'l-Cemîl menkûlün 'an il-Asli'l-Asîl, el-Muvakka' bi-Tevkî'il-Molla el-Fâzıl, el-Fâsıl beyne'l-Hakkı ve'l-Bâtıl Mehmed Efendî b. Mustafa, el-Kâdî vakte izin bi'l-'Askeri'l-Mansûr Fî-Vilâyeti Rum-İli el-Ma'mûre". Yani bu nüshanın asıl nüshadan nakledilmiş olduğu (yani Sûret olduğu) bilgisi dönemin Rumeli Kazaskeri Mehmed Efendi b. Mustafa tarafından bildiriliyor. Bu dönemde Osmanlı Devleti'nde Sadrazam meşhur Sokollu Mehmed Paşa'dır.

Vakfiyede 2-12 a-b sayfaları arasında vakıfla ilgili olan çok miktarda âyet ve hadisler yazılıdır. Sayfa 12-17 arasında vakıf sahibi dönemin Padişahı Sultan III. Murad b. II. Selim'in adı, sıfatları ve hakkında çeşitli methiyeler görülmüyor. Padişahın sıfatları arasında (Mâlikü'l-İmâmeti'l-Uzmâ), (Hâmî Bilâdî'l-Ehli'l-Îmân) ve (Mâhî Âsârî'l-Küfr-i ve'l-Tuğyân) yani büyük önder, İslâm Ülkelerinin koruyucusu, inançsızların ve azgınların amansız düşmanı olmak gibi sıfatlar bulunur. Sayfa 17'de Padişahın Manisa'da kurduğu Cami ve vakfın gelir kaynaklarından genelde Saruhan livasında bulunan Marmara kazasında, İzmir Kazasına bağlı Çeşme ve Nif kazasında (1924 sonrası Kemalpaşa) bulunan Halil Beyli gibi köylerin adı geçer. Daha sonra vakfın kuruluşu sırasında tayin edilmesi gerekli olan "Mütevelli" yani vakıf yöneticisinin Hacı Lütfullah olarak belirlendiğini görürüz. Camide görev yapması mutad olan İmam, Hatip, Müezzin ve kayyum yanında temizlik ve kandilleri yakma görevleri açıklandıktan

58 Bk. Enis Karakaya "Manisa Mimârî", TDVİA, c, 27, Ankara, 2003. s. 584.

59 Bk. COA. TS. D. 6947.

60 Bk. COA. TS. D. 6947.

sonra Kur'ân-ı Kerîm okuyacak ve indirilen hatimler sonrasında dua edeceklerin görev şekilleri belirtilir. 20-24 sayfaları arasında camide görev yapacak olanların alacakları ücretler tek tek ve günlük hesabı ile açıklanır.

Birinci vakfiyenin devamında (sh. 24 ve sonrası) Cami yanında yer alan bir “İmâret” ten bahsedilir. Burada ahçının vasıfları kısmında arzu edilen yemekleri güzel ve mükemmel pişirmeye gayret edecek kişi olarak, yiyeceklerin saklandığı kiler memurları açıklanan bu kısımda ahçı başının (Şeyhu'l-Ta'âm) 6 dirhem günlük ücret alacağı ve günde sabah-akşam olmak üzere iki öğün yemek pişirmesi öngörülmüştür. Kiler memuruna 2 dirhem verilirken vekilharç olan kişi 3 dirhem alacaktır. Bütün bu adı geçen yer tariflerinde 16. yüzyılın sonrasında Manisa'dan Kasaba, İzmir'den Kaza olarak bahsedilmesi bize o dönem idârî birimlerin durumları hakkında bilgi verir. Son bir konu “Milâdü'l-Nebî” diye geçen Mevlid-i Nebî okutulmasıdır. Esasen kayıtlar bunu doğru şekli ile Hz. peygamberin doğum kutlamaları olarak “Milâdü'l-Nebî”, Hz. Peygamberin Mekke'de bulunan doğduğu ev karşılığı olarak da “Mevlid-i Nebî” şekli ile kullanmışlardır. Ancak ama her nedense sonradan dilimize değişik şekli ile girmiş ve “Mevlid-i Nebî” denilince Hz. Peygamber'in doğumu anlaşılır olmuştur. Bu kutlamalar (min Mu'azzamât-ı Şe'â'iril-İslâm) yani İslam'ın en görkemli kutlamaları olarak nitelendirilmiş ve her yıl Rebî'ul-Evvel ayında yapılacak olan bu okumaları dinleyenlere Gülsuyu, Güzel kokular, yemek ve arkasından Aşûre sunulması teklif edilerek bunlar için yüksek tahsisâtlar öngörülmüştür.

1. 2. Sultan III. Murad'ın Manisa'da kurduğu Külliyesi için Arapça düzenlediği İkinci Vakfiyesi:⁶¹

Bu konuya evvelâ bu ikinci vakfiyenin tarihini belirterek girmek yerinde olacaktır. Zira tarihler dışında birinci vakfiye ile ikincisi aralarında büyük bir farklılık arz etmezler. Birinci vakfiyenin tarihi Hicrî 984/M. 1576 iken bu ikinci vakfiyenin tarihini ondan 4 yıl sonra yani Hicrî Evâ'il-i Şaban, 988/M. Eylül, 1580 olarak karşımıza çıkıyor. Bunun dışında vakıf sahibi yine Sultan III. Murad ve de Vakıf yeri yine Manisa'dır, ancak bu dönemde Sadrazam olarak Koca Sinan Paşa görevdedir. Vakfiye numarası ve bulunduğu yer yine aynıdır.⁶² Hacim olarak sadece 8x2 yani 16 sayfadan oluşan Vakfiyede kısa bir girişten sonra sayfa (3b) de Padişahın bu gibi ikinci bir vakfiye düzenleme sebebi şu şekilde izaha çalışılır; (Lemmâ Erâde En Yütemmeme mesâliha Mescidihi ve Yükemmile Merâsime Câmî'ihî 'l-Ma'mûr Fî Medîneti Manisa) yani Manisa'da kurduğu mescidinin eksiklerini tamamlamak üzere bu yeni vakfiyeyi hazırladı. Gerçekten de Padişah bu vakfiye ile bir takım yeni gelir kaynakları ekleyerek vakfını zenginleştirdiği görülür. Meselâ yine Saruhan Livasına bağlı Marmara kazasında olmak üzere bir önceki birinci vakfiyede olmayan birtakım yeni köyler eklendiği görülür. Adları verilen bu 4 köy “Kötürlü”, “Bey Obası”, “Yortan” ve “Taalculu” köyleridir. Daha sonra Akhisar kazasına

61 Bk. COA. TS. D. 6947 / Ek-1.

62 Bk. COA. TS. D. 6947.

bağlı olan “Kördek” ve yine “İlıca” nahiyesine bağlı olan “Melekli” köyü ve yine “Demirci” kazasına bağlı “Amedlice” köyü görünür. Bu yerler daha sonra ana vakfiyeye eklenmeleri dolayısıyla (el-Emlâk el-Mevkûfe el Mülhaka) yani mülhak Emlâk olarak adlandırılmışlardır. Böylece birinci “ana vakfiye” gelir açısından bir miktar daha zengin duruma gelecektir. Bu arada bu ikinci vakfiyede “Mütevelli” yani yönetici olarak yeni bir ismin atandığını görüyoruz. Bu zat sayfa “5b” de görüldüğü üzere “Nasuh Beydir”. Bu dönemde güçlü vezir adı olarak “Siyavuş Paşa b. Abdürrahim” adı geçmektedir. Bu kişinin Padişahın çok güvendiği bir kimse olması hasebiyle vakıf mütevellisi olan Nasuh Paşanın bir üstünde ve muhtemelen vakfın Nazırı pozisyonundadır

1.3. Sultan III. Murad’ın Manisa’daki Külliyesi ile İlgili Arapça Olarak Düzenlediği Üçüncü Vakfiyesi⁶³

Bu vakfiye de evvelki iki vakfiye (yani Asıl vakfiye ve Birinci ek) gibi aynı mekânda ve aynı numarada bulunuyor. Hacim olarak 11 sayfadan müteşekkil olan bu vakfiye de yine Manisa’daki “Muradiye Külliyesi” Vakfının eksik kalan tarafları ile ilgilidir. Ancak vakfiyenin (3b) sayfasında görüldüğü üzere vakfiyenin tasdiki Sultan III.Murad’ın oğlu Sultan III. Mehmed döneminde yani onun Osmanlı tahtına cülûsu sonrası gerçekleşmiştir. Ancak bu üçüncü vakfiyenin sonunda tarih görülmüyor. (Sayfa 10’a) da vakfiyenin nihâî işlemlerinin vekil olarak Sadrazam İbrahim Paşa döneminde bitirilmiş olması bize bir ipucu veriyor zira İbrahim Paşa 1004-1005/ yılları arasında birinci defa Sadrazam bulunduğu bilgisine dayanarak bu üçüncü vakfiyenin 1004/1596 yılı içinde olduğunu söyleyebiliriz. Sultan III. Murad vefatı (6. 5. 1003) ve oğlu Mehmed’in III. Mehmed adıyla Padişah oluşu tarihi 16. 5. 1003 /27. 1. 1595 olduğuna göre adı yazılan İbrahim Paşa’nın 1. sadareti de bir sene sonra yani 1004/1596 başlayıp sadece 6 ay sürdüğüne göre üçüncü vakfiyenin tarihi 1596 yılı içinde bir tarih olmalıdır ki bu da bize ikinci vakfiye ile aralarında 16 sene gibi bir fark olmuş olduğunu gösteriyor. Yani bu 16 sene içinde Külliye Cami ve imaret dışında birçok eklemeler yapıldığı anlaşılmaktadır. Vakfiyenin içeriğine baktığımızda “Muradiye Külliyesine” bu dönemde yapılan ekleri açıkça görmemiz mümkün oluyor. Damat İbrahim Paşa olarak anılan Sadrazam İbrahim Paşa’nın babasının adının Abdurrahîm olması ailenin mühtedi olduğuna işaret etmektedir.

İncelediğimiz üçüncü vakfiye (ek-2) girişte aynı birinci asıl vakfiye gibi aynı kelimelerle başlar: “Bismihî yesteftihu küllü emrin ve yahtetimu!” yani her iş onun ismi ile başlar ve biter! Bismelenin değişik bir versiyonu şeklinde yazılmış olan bu satır sonrası uzunca benzer ifadelerle ve dualarla devam eder. Sayfa (2b) de uzun uzun methiyeler dizilmiş olan Hz. Peygamber’i “Ebu’l-Kasım Muhammed el-Mustafa min nesl-i ‘Adnan” şekli ile tanımlar. Vakıf sahibi olarak sayfa (3a) da Sultan Murad b. Sultan Selîm b. Sultan Süleyman Han adı görülür.

İlk konu olarak sayfa (3b) de Caminin tamamlanması konusu ile karşılaşıyoruz. Orada kullanılan ifade “İtmâmu Mesâlihi’l-Cami” dir. Bu ifade bize Caminin eklerinin tamamlanmış

63 Bk. COA. TS. D. 6947 / Ek-2.

olduğunu bildiriyor. İkinci konu Medrese ve hemen ardında Tabhâne ve İmâret gelmektedir. Medrese ise bildirildiği üzere 19 odalı ve dershâneli bir medresedir. Bunların hemen yakılarında İmaret bulunmaktadır. Bunların (el-Vakfiyye el-Evveliyeye) diye tanımlanan birinci asıl vakfiyeye eklendiğinden bahsedilir. Yine aynı sayfada (3b) Osmanlı tahtında yeni Cülûs olduğu, vefat eden Sultan Murad yerine oğlu Sultan Mehmed Hanın geçtiği ve vakfa yeni tayin edilen “Mütevelli” nin onay için rikâb-ı Humâyûna arz edildiği bildirilir. Sayfa (4a-b) de vakfa kazandırılan yeni gayr-i menkullerin sıralanması sonrasında “Vakıf Nazırının” Gazanfer Ağa olduğu bildirilir. Gazanfer Ağayı İstanbul’da Ayasofya kurbünde yani yakınında Medrese vakfı olan Cafer Ağanın kardeşi olarak tanıyoruz. Sayfa (4b) Medreseye Müderris olacak olan âlim kişinin (Ma’kûlât ve Menkûlât) diye tanımlanabilecek olan “Akli ve Nakli ” ilimlere vâkıf bir kimse olması şart koşulmakta olup ona günde 70 dirhem ödeme yapılacağından bahsedilir (5a). Seçilen 19 öğrenci yatılı olacak ve her biri günde 2 dirhem dışında yemek parası olarak ilave 4 dirhem alacaktır. Derslere çalışmak, kaidelere riayet etmek ve israftan kaçınmak öğrencinin dikkat etmesi gereken hususlardır. Vakfa “Mütevelli” olarak tayin edilen kişi Dergâh-ı Âli kapıcı Çavuşlarından Cafer Çavuş’tur. Bu zât belki de yukarıda “Nazır” olarak adı geçen Gazanfer Ağanın kardeşidir. Nitekim mütevelliye çok geniş haklar verilmekte ve tespit edilen maaşı da günlük 50 dirhem civarında görülmektedir.⁶⁴

Üçüncü Vakfiyenin sonlarına doğru “Hankâh” (zikir odasında) bulunan şeyhlere Kiske denilen cübbeleri için 500 dirhem ayrılırken Tekkedeki sofu dervişler de unutulmaz ve onlar için de yılda bir defa olmak üzere Kiske bahası olarak 100 dirhem ayrılır. Diğer bir konu da gelirleri takip eden ve özellikle vakıf arazilerden gelen “Çeltik” mahsulatının hesabını takip eden Kâtiplere 10 ar dirhem verilecek olmasıdır. Ayrıca yine 10 dirhem de ekmek fırınında çalışan (Ser Habbâzîn) ekmek baş ustalarına olmak üzere iki ustadan her birine günlük 5 er dirhem verilmesi öngörülmüştür.⁶⁵ Tabi olarak fırında çalışan “Un eleyenler ve Mayacılar” da vakıftan nasiplerini aldılar. Pişirilen ekmeklerden Cami görevlilerine, imârete gelerek kalanlara ekmek tahsisatları yapılması âdettendi. Unutulmayan bir diğer konu da Tabhâne, Hankâh ve Cami hasırları olmuştur. Ayrıca bu mekânlara misafir gelmesi halinde onlara da ayrılan tahsisat gereği geldiklerinde 40 dirhem bal ve bir ekmek ve yemek vakti ise sabah ve akşam pişen yemekten pay verilirdi. Bazen de zerde-pilav pişirilir ve dağıtım yapılırdı. Eskilerde otel konsepti olmadığı düşünülürse bu gibi ikramların şehirler arası halk ziyaretlerini kolaylaştırmaları bakımından çok değerli ikramlar olduğu anlaşılır.⁶⁶ Vakfiyenin sonunda dönemin Sadrazamı Damat İbrahim Paşa’ya dualar edilerek Sultan III. Murad’ın üç aşama şeklinde kurmaya muvaffak olduğu “Muradiye Külliyesi”nin üçüncü kısmı da tamamlanmış oldu. Netice olarak bu üçüncü vakfiye sanki daha çok Medrese ve Hankâh ile ilgili gibi görünüyor. Vâkıfın büyük dedesi Sultan II. Bayezid de İstanbul’da önce Camisini daha sonra da Medresesini yaptırdığını biliyoruz. Hattâ Medrese için Arapça olarak hazırlanmış ayrı bir vakfiyesi olduğu da bilinir.

64 Bk. s. 5a-b.

65 Bk. sayfa 6 a-b.

66 Bk. syfa 8 a-b.

Sultan III. Murad bunun dışında Haremeyn dahil birçok yerde vakıfları vardı.⁶⁷ Dedesi Sultan Kanûnî Sultan Süleyman'ın Bozcaada Camiine ek vakfiyesi⁶⁸, Muradiye Külliyesi vakfı gelirlerinden Marmara kazasında bulunan arazi⁶⁹ ve daha birçok vakıf Sultan III. Murad tarafından yapılan vakıflar arasında görülür.

2. Sultan I. Ahmed'in "Hac Yolları" ile ilgili 1025/1616 tarihli Arapça Vakfiyesi:⁷⁰

Burada konu edilen vakfiye Sultan I. Ahmed tarafından Hac Yolları için Mısır'da vekâlet yolu ile tesis edilmiş olan Arapça bir vakfiyesidir. (3 Şevval, 1025/15 Ekim, 1616) tarihli vakfiye orijinal şekli ile 63 sayfa olarak Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivinde (COA) verilen numarada bulunuyor. Bu vakfiyenin gelir getirici kaynakları olarak görülen gayr-i menkul araziler Mısırda padişah hassı denilen özel mülkünden bir kısmının vakfa çevrilmesi şeklinde oluşmuştur. Kahire'de şer'î mahkemede tescil edilen bu vakfiye Sultan I. Ahmed'in vefat tarihinden (1026/1617) bir yıl önce yani (1025/1616) yılında tamamlanmıştır. Diğer bir deyişle İstanbul'da Sultanahmed Camiinin açılışından bir yıl önce Padişahın adına vekâlet yolu tüm vakıf işlemlerini tamamlayan Dârüsseade Ağası olan Hacı Mustafa Ağanın da kendi adına vakfiyeleri olduğu bilinir.⁷¹ Bu zat Mısır muhafızı vezir Mehmed Paşa zamanında emvâl-i divâniyye nâzırı ve defterdâr olup Hacı namı ile maruf ve İstanbul'da Dârüsseade Ağası olan bu zat Padişahın Mısır'daki vakıf tescilini üstlendi. Hacı Mustafa Ağa Mısır'da görevde bulunduğu dönemde Padişahın mülkiyetinde olan yerleri iyi bilmesi dolayısıyla onun bu emrini güzel bir şekilde yerine getirdi. Mısır'da Bulak mevkiinde Şeyh Ömer Elbistânî ve oğlu Şeyh Mahmûd Efendi vakıfları mallarından sınırları ve ölçümleri detaylı bir şekilde yazılı arazi, eski binalar, hormalık, sidre denilen ağaçları kısmen satın alınarak ve kısmen "istibdâl" denilen değişimlerle ortaya muntazam bir gelir kaynağı olacak yer çıkarmayı başardı. Bu işlerde kendisi Padişahın vekili olmakla o da kendine Mısır'da Mehmed Efendiyi kendine vekil tuttu. Ancak bütün bu gelişmeler yani satın alım yolu ve değişim yolu ile toplanıp Padişahın kendi haslarından ayırdığı yerlere katılarak toplu bir vakıf arazisi, emval ve akarları oluşturulması işlemleri Padişah tarafından görevlendirilen vezir Ahmed Paşanın tasdiği ile tamamlandı.⁷² Nil nehri kenarında Şeyh Celâleddîn vakfı akarından sınırları bilinen emlak ve akar bahsi geçen sistemle vakıf arazisine katıldı. Hacı Mustafa Ağanın Mısırda iken görev yaptığı "defterdârlık"ona bu hususta geniş bilgi ve yetkiler kazandırmıştı. Böylece Mısır'ın, Bulak, Mansûre, Bâhire, Kalyûbiyye, Şarkıyye gibi bölgelere bağlı Ebû Kebîr, Benî Hilâl, Minye, Hufne ve Tahla'l-'Arab gibi köyler tümü ile vakfa bağlandı.⁷³ Bu konu hakkında yapmış olduğum neşriyatlar vardır^{74, 75}.

67 Bk. COA. TS. D. 1345.

68 Bk. COA. TS. D. 7435.

69 Bk. COA. A. DFE. d. 295.

70 Bk. COA. TS. D. 7004.

71 Bk. TS. D. 7046, tarih 1024/1615 ve TS. D. 6952.

72 Bk. Vakfiye metni, s. 42.

73 Bk. Vakfiye metni, s. 26-40 arası sayılan köyler.

74 M.L. Bilge, "el-Evkâf el-Hayriyye li'lSultân el-'Osmânî ; Ahmed el-Evvel fi 1025 el-Hicri " Merkez Târih li Mekke el-Mükerreme.

75 M.L. Bilge, "Sultan I. Ahmed Han'a ait Haremeynle İlgili Arapça bir Vakfiye" İslâm Tetkikleri Dergisi, 10/1 (Mart 2020), s. 66-101, İstanbul University Press.

3.1. Vakfiyenin İçeriği

Sultan I. Ahmed'in nesih hatla yazılmış olan Arapça vakfiyesinin ilk kısmında tezhibli bir "Besmele-i Şerîfe" görülüyor ve sonra girişte Allaha yakarış "Mâ 'Abednâke Hakka 'İbâdetike" ve "Mâ 'Arefnâke Hakka Ma'rifetike" dedikten sonra Padişah methediliyor. Peygamberimiz Hz. Muhammed "Rasûl", "Ümmî", "Şerîf", "Afîf" sıfatları ve methiyelere devamla "İmâmü'l-Kibleteyn" ve "Hâtemü'l-Enbiyâ" dedikten sonra Sahabe-i Kirâmın İslâmiyet uğrunda yaptıkları mücadelelere geçiyor. 12. sayfadan başlayarak tekrar Padişah I Ahmed'in yaptığı güzel işleri ve Allah yolunda içinde bulunduğu cihâd gayretini dile getiriyor ve şöyle diyor; "el-Mütevekkil 'Alellâh fi Cemî'-i Umûrihi" bütün işlerinde Allahın desteğini arar ve özellikle "Husûsan fi Emri'l-Gazvi ve'l-Cihâd" cihadda. Kiminle cihâd ve mücâdelenin cevabı olarak da "Ma'a Ehli'l-Küfri ve'l-İlhâd" küfür ehli ile yapılan mücadelede Allahın yardımına sığınan kimse olduğu ifade edilir. Sonra tekrar dönülerek babası Sultan (III.) Mehmed ve dedesi Sultan (III.) Murad Hanı hayırla ve rahmetle anılıyor (s. 13). Adaletle bağlılığı "Basata basta'l-'Adli" şekliyle, fakir fukaranın ihtiyaçları ile yakından ilgilenmesi anlatılıyor.

Sayfa (13'de) vakıf sahibi Padişahın adının açık olarak yazıldığını görebiliyoruz. "el-Sultân Ahmed Hân İbni'l-Sultân Mehmed Hân el-Gâzî İbni'l-Sultân Murâd Hân". I. Ahmed'in babası III. Mehmed ve onun da babası III. Murad olduğu anıldıktan hemen sonra bir dizi şiirle Sultan I. Ahmed'e methiyeler göze çarpıyor. Vakfiyeden aldığımız en önemli bilgilerden biri sayfa 20 de onun döneminde Mekke'de, Ka'be ve çevresinde yapılan düzenlemelerdir. Bunların başında Altın oluk dediğimiz "Mizâbü'l-Rahme" nin ve Minber'in yenilenmesi, çatlayan duvarlarının "Nıtak" yani demir kuşaklarla güçlendirilmesi konuları geliyor.

3. 2. Nıtâk Nedir?

Nıtak kelimesinin Türkçede karşılığı kuşak manasına geliyor. Ancak burada kullanıldığı özel manaya göre yapı güçlendirilmesinde kullanılan demir kuşak anlamındadır. Nıtak adı verilen bu demir kuşaklarla yapıları güçlendirme olayı Osmanlı mimârisinde sık görülen bir olaydır. Özellikle deprem sonralarında hasar gören binalara yapılacak tamirat öncesinde çıkarılan "Keşif" defterlerinde bu sisteme sık sık rastlanır. Nitekim semte adını vermiş olan Çemberlitaş Bizanstan kalma bir yapı olmakla birlikte Osmanlının geliştirdiği restorasyon tekniği ile günümüze kadar hayatiyetini bu yapı güçlendirme sisteminin uygulanması ile sürdürebilmiştir. Bu güçlendirmenin bazen Ayasofya camiinde uygulandığı gibi güçlendirme duvarları ile de yapılmıştır. Çemberlitaş vakfiyelerde geçtiği şekliyle burası "Dikilitaş" olarak bilinirken bu demir çemberle güçlendirme sonrasında "Çemberlitaş" adını almış ve bu isim günümüze kadar ulaşmıştır. Üstünde Kostantin'in bir heykeli olduğu söylenen bu tarihi yapı bu şekilde mükemmel bir şekilde korunmuştur. Benzer bir örnek de Fatih ilçesinde "Kızıtaşında" yapılmış olan uygulamada kendini gösterir.

Bu hizmetler sayesinde Sultan I. Ahmed'in adı Mekke tarihine altın harflerle yazılmıştır. Mekke'ye yapılan bu hizmetler arasında en az onlar kadar ve hattâ daha da üstün sayılabilecek

hizmetler büyük dedesi Kanûnî Sultan Süleyman'ın yaptırdığı Mekke'ye Arafat üzerinden su ulaştırılması (su isâle hattı projesi) projesidir. Arafatta yeni su kaynakları bulunması yanında mevcut “Zübeyde” su yolunda tıkanan kanalların temizlenmesi çalışmaları da yapılmıştır. Bir de Vakfiyede temas edilmemiş olan Zemzem kuyusunun ağız tarafına demir bilezik yapıldığı konusu ve tavaf mekânları ile sa'y mekânlarının düzenlenmesi konuları var ki bunların tafsilatlı olarak Mekke Tarihi üzerinde yazılmış olan eserlerde ele alındıklarını görüyoruz. Bu hususta söz konusu restorasyonlar döneminde Mekke'de kaleme alınmış olan meşhur âlim Nehrevâlî'nin “el-Î'lâm bi-A'lâmi Beytillâhi'l-Harâm, Matba'atü'l-Âmire el-'Osmâniyye,Kahire ,1303 ve yine bu olaylara yakın dönemde kaleme alınmış olan Sincârî'nin “Menâihü'l-Kerem bi- Ahbâr-i Mekke ve'l-Harem” adlı eserleridir. Ali Sincârî'nin bu eseri dr. Mâcide Faysal Zekeriyya tarafından neşre hazırlanarak basılmış olup⁷⁶ bu eserin yazma bir nüshası da İstanbul'da Topkapı Saray Müzesi Kütüphânesinde AY 6086 numarada bulunmaktadır. Bütün bu yazma ve matbu eserler yanında Arşiv belgelerinde bulunan tamamlayıcı kayıtlar bilgilerimizi genişletirler.

Mekke-i Mükerreremeye yapılan bu hizmetler yanında Medîne-i Münevver'e de yapılan düzenlemeler de Vakfiyede yer alıyor. Önemli hizmetler arasında Mısır'dan yola çıkan hacı adaylarının yolda rahat emelleri için su ve dinlenme istasyonlarının kurulması dolayısıyla bu vakfiyeyi “Hac yolları” sınıfında değerlendirmemiz mümkün oluyor. Nitekim. (s.44) de bu konu geniş olarak ele alındığında Hac yollarında su temini dışında yapılan düzenlemeler anlatılıyor. Son olarak çok öncelerden beri devam eden ve Haremeye gönderilen yıllık Surre konusunun bu dönemde zenginleştirilmesi konusu da vakfiyede geçen bilgiler arasında bulunuyor.

Sayfa (22-23) lerde genel olarak yapılacak bir proje öncesinde günümüzde de uygulamasını gördüğümüz proje alanını genişletmek için yapılan “istimlâk” ve “istibdâller” konusu ele alınıyor.

3. 3. Vakıflarda uygulanan İstbdâl metodu nedir?

Padişah I. Ahmed tarafından döneminde İstanbul'da Sultan Ahmed Camii yapılırken çevrede “İstibdâl” metodların kullanıldığını görmüştük.⁷⁷ Elimizdeki vakfiyede ise sözü edilen “İstibdâl” uydulamasının köyler ölçeğinde yapıldığını görüyoruz. Yapılacak istibdâl bir vakıf yeri ile olması halinde alınacak yer karşılığında oraya tahsis edilecek olan yerin mutlaka ondan getiri açısından daha verimli olması gerekliliği “Evlâ ve Evfer” ifadeleri ile belirtilmiştir. Kurulacak vakfın hazırlık döneminde bu gibi konuların hallinde dönemin Mısır valisi Ahmed Paşanın yardımlarından bahsediliyor. Sayfa (24) de “İstibdal” konusunun şer'-i şerife göre uygun olduğu anlatılıyor. Bu hususların müzâkeresi için Kahire'de toplanan “Meclis-i Şer'” de yani Şer'î Meclisde kuruluş halindeki vakıf için Padişah adına Mısır-ı Kahire'de Defterdârlık görevinde bulunan Hasan Efendi b. Hüseyin'i görüyoruz. Ancak aynı mecliste Padişahı temsil eden Mısır valisi Ahmed Paşadır. Mısır Defterdârı olmanın çok önemli bir görev olduğu bu

76 Mekke,1998,c.III. s.225-603 arası.

77 Bk. İstanbul 29 Mayıs Üniversitesinin tertiplediği “Osmanlı İstanbul Sempozyumuna sunulan basılı tebliğ, bk. M.L. Bilge “Sultanahmed Câmî Külliyesi; Kuruluş Öncesi ve Sonrası Belgeler” Osmanlı İstanbulu Basılı Tebliğ, s. 525-557.

tür emlak ve arazi meselelerinde ortaya çıkıyor. Nitekim ileride bu Defterdârın kardeşi olan Mehmed'in de aynı görevde bulunduğu ve bu görevle birlikte vakfın da "Mütevelli"si olduğu görülüyor. Padişah I. Ahmed'in büyük dedesi Sultan Süleyman Arafat-Mekke su isale hattı projesine başlarken bu devâsâ işin başına meşhur Mısır Tarihçisi İbni Tagriberdi'nin oğlu, Mısır Defterdârı İbrahim Beyin getirilmiş olduğunu burada tekrar belirtmekte fayda görülür. Diğer vakıf kuruluşlarında olduğu gibi burada da kuruluş döneminde ve sonrasında yine bu tecrübeli kişilerden yararlanıldığı görülüyor.

(26-37). Sayfalarda Mısır vilâyetinde hazırlanan vakıflara gelir kaynağı olacak olan Vakıf köyler konusu köy adlarıyla detaylı bir şekilde inceleniyor. Adları geçen köyler vakıf olurken yeni açılan köy yerleri Beytü'l-mal yani Mîrî arazi arasına kaydediliyor.⁷⁸ Vakıf işlemlerinin tamamlanması sonucunda bu vakıf köyler Padişah vekili ne teslim ediliyor.⁷⁹ Vakfiyenin uzunca bir kısım vakıf görevlilerine ve Haremeyndeki görevlilere ayrılmıştır. Burada onların görevleri ve karşılığında alacakları maaşlar açıklanıyor.⁸⁰ Vakıf görevlileri arasında "Nâzır" hasbî görev yapacak ancak mütevelli ve vakıf kâtibi⁸¹ görev karşılığı maaş alacaklardır. İmamlara, hatiplere, müezzinlere, Müşid olan görevliye ve Harem görevlilerine verilecek maaşlar tek tek açıklanmaktadır. "Müşid" denilen kişiler haremde vazife dağıtıcısı olarak geçmekte ancak bu dağıtma görevi arasına belirli zamanlarda okunacak "Kur'an Cüzler"inin dağıtımını da bulunmaktadır. Bu hususta danıştığım Sn. Prof. Fazıl Bayat bey Irak'ta buna benzer bir görevin "Karh ve Kârih" şekliyle kullanıldığını ancak onların su dağıtım görevinde bulduklarını söyledi. Ancak kesin olan şu ki bu gibi kişiler Haremde en üst düzey yönetici olan "Şeyhulharem"lere bağlı olarak görevlerini icra etmiş olmalarıdır. Gelir getiren vakıf mahsûlâtından Câbî olarak bilinen tahsilat memurları vakfiyede "el-Kâ'idîn" olarak tanımlanmakta olup bunları yılda 5.000 yarım (yarım altın) gibi büyük bir ödeme yapılması öngörülmektedir. Vakfiyenin ilerleyen sayfalarında Mevlid-i Nebî denilen Hz. Peygamberin Mekke'de doğduğu evde İmam değil ancak müezzin bulunduğu ve bu görev için 2 dirhem aldığı haberini alıyoruz." Dârül-Hayzerân" denilen yerde İmam ve Hz. Ebu Bekir'in dükkânı tabir edilen yerde İmama günde 2 dirhemlik bir tahsisat ayrıldığı anlaşılıyor.⁸² Vakfiye sayfa (51) de Mekke ile ilgili son bilgiler Arafatta su yolcu olana 5 dirhem, Hz. Ömerü'l-Fârûk, Hz. Ali doğdukları Mevlid denilen evlerde görülen İmam ve Müezzin tahsisatlarından ve oraların mescidler gibi kullanıldıklarını anlıyoruz. Bu bilgilere Mekke tarihlerinde rastlanmaz. Enteresan bilgiler arasında Sa'y mahallinde susayanlara su ve zemzem servisi yapan suçulara günlük 5 dirhem ve Haremde Kur'an-ı Kerimlerin "Hâfız-ı Kütbüne" günde 3 dirhem verilirken diğer "Hâfız-ı Kütbüne" 5 dirhem, Tavaf mahalline temiz tutan temizlikçiye günde 5 dirhem ve

78 Bk. s. 42.

79 Bk. s. 41.

80 Bk. s. 44-45.

81 Bk. s. 45.

82 Dârü'l-Hayzerân hakkında fazla bilgi için bk.el-Nehrevâlî , s.52.

yıpranan mushafları ve sâir kitapları tamir eden ciltçiye 5 dirhem takdir edildiği görülüyor.⁸³

Medîne-i Münevvere kısmı için vakfiyede (52-55) arası sadece 2,5 sayfa kadar bir yer ayrılmış durumdadır. Evvelâ Harem-i Nebevî veya Mescid-i Nebî olarak tanımlanan Medine’de Hz. Peygamberin mescidinde Cum’a günleri münâvebe ile görev yapan 2 “Hatip” ten her birine günde 10 dirhem hesabıyla günde 20 dirhem verilmesi uygun görülmüştür ki bu rakam Mekke’deki Harem Hatiplerine verilen miktar seviyesindedir.

Medine mescidinde Hanefî İmamlara günde 6 dirhem Hanbelî İmamına ise 10 dirhem öngörülmesi enteresan noktalardan biridir. Yine Haremde Mesnevî okutan 20 dirhem alması, Malikî İmamı günde 5 dirhem, Mâlikî İmamına da yine 5 dirhem verilmesi, mezhepler arasında az da olsa bir farklılık görülmesinin sebebi pek de anlaşılabilir.

Na’t-ı Hz. Peygamberi okuyanlar yanında 24 Müezzin ve Medine’de günümüzde de bulunan Hz. Ebûbekir, Hz. Hz. Ali cami İmamlarına günlük 4-5 dirhem tahsisat verilmesi öngörülmüştür. Mücellide is tekrar farklı olarak günlük 10 dirhem verilecektir. Bu da sanat erbabına verilen önemi gösterse gerektir. Ancak (54.sayfa) hemen hemen tamamıyla Harem-i Nebevîdeki olaylarla ilgilidir. Mekke Haremindedir olduğu gibi burada da mücellid, müşid gibi, hâfiz-ı kütüp, çerağdâr ve diğer hizmet erbabı tahsisat lıştesi içinde yer alırlar. Harem-i Nebevîde ziyaretçilerin en çok bulunduğu kesim olan Harem kapılarında Bâbürrahme de görevli bir “Müşid”e günde 2 dirhem ve Harem süpürgecilerine günde 5 dirhem verilecektir.

Vakfiyede Haremlerdeki görevliler dışında bir de Medîne-i Münevvere’de Kuba Mescidinde görev yapan İmamlık ve hatiplik görevlerini beraber yürüten dînî görevliye günde 8 dirhem verilecektir. Bu kadar yüksek bir maaş herhalde bu iki görevi tek kişinyapar olması ve de tek kişi olarak bu görevi sürdürmesi olsa gerektir. Bunun sonrasında 37 kişilik bir kadro ile karşımızda görülen “Agavât” diye isimlendirilen bu hizmet erbabı Medîne-i Münevveredeki Mescid-i Nebevîde özel elbiseleri ile önemli bir koruma görevi yapmaktadırlar. 37 kişiden oluşan bu kadronun tümü Vakfiyeye göre günde 74 dirhem alacaklardır. Bu da onlara kişi başına 2 dirhem verileceği manasına gelir. Ancak ben 1967 yılında 6 ay kadar orada yaşadığım süre içinde içlerinden şahsen tanıdığımı ve onlar hakkında duyduklarımı göre Harem Ağaları denilen bu zatlar kendileri için yapılmış olan büyük vakıflara hükmediyorlardı. Uzun ve renkli cübbeleri ile gerçekten dehşetli bir görünüme sahiptiler ve özellikle hac veya umre ziyareti dolayısıyla Afrika’dan gelen müslümanlar üzerinde büyük etki oluşturlardı. Oturdıkları yer Hareme çok yakın iken Harem-i Şerifin son genişleme çalışmalarında istimlak edilerek ortadan kaldırıldı. Hatta kıblenin sol tarafında bulunan yerlerine çok yakın bir mesafede bulunan Şeyhulislâm Arif Hikmet kütüphanesinin o mükemmel yapısı da bu uğurda ortadan kaldırılan yerler arasına girmiş oldu. Bugün değerli yazmalardan oluşan kitaplar bizdeki Süleymaniye kütüphanesi benzeri olarak bir çatı altında toplandı. Medîne-i Münevverede Harem-i Nebevîye yakın bir mesafede bulunan Mektebetü’l-Melik Abdülaziz adındaki (Medine Melik Abdülaziz Kütüphanesi) içinde okuyucularına hizmet vermektedir. Ancak bu yazma ve matbu kitaplardan

83 Bu bilgiler için vakfiyenin 51 ve 52. Sayfalarına bakılabilir.

oluşan kütüphanenin orjinal adı olan Şeyhulislâm Arif Hikmet yerine, “Şeyh Arif Hikmet Kütüphanesi” adı ile ana kütüphaneye bir bölüm olarak eklendiği görülür.

Vakfiye değerlendirmesine ayrılan bu bölümü daha fazla genişletmeden kuruluş anında vakfiyenin “şahitler” kısmında yer alan isimler şunlardır;

3. 4. Şahitler listesi (Şuhûdu'l-Hâl):

1. Fahu'l-Emâcid, Câmî'ul-Mehâmid, “Muhammed Efendî” el- Rûznâmecî bi'l-Dîvânî'l-Mısırî,
2. Fahu'l-Emâsil, ve'l-Emâcid, “İbrâhîm Efendî”, el-Muhâsibü'l- Sultânî bi'l-Dîvânî'l-Mısırî
3. Fahu'l-A'yân ve zuhru'l-Akrân “Mustafa Efendî”, el-Mukâtî'î bi'l-Şarkıyye,
4. Mafharu'l-Ekârim, Câmî'u'l-Mekârim, “Suhrâb Efendî”, el-Mukâtî'î bi'l-'Arabiyye,
5. Fecru'l-Vücûh el-Eşbâh, “Muhammed Efendî”, el-Müzekkir,
6. Fahu'l-Emâsil, ve'l-Akrân “Süleymân Ağa”, el-Tercümân bi'l-Dîvân,
7. Fahu'l-A'yân Mevlânâ el-Efendî “Muhammed Zamân” , el-Mukâtî'î,
8. Fahu'l-Ekârim “Muhammed Efendî” , el-Mukâtî'î li'l-Gılâl,
9. ve gayruhum min el-Hâzırîn, min Cemmi'l-Gafîr ve Cem'in Kebîr (Kahire'de aktedilen şer'î mecliste bulunanlar tümünün şehâdeti ile).

4. Canfedâ Kethudâ Hatunun “Hac Yolları” için Mahrûse-i Mısır'da Tescil Edilmiş Olan 15 Şaban, 1017/25 Kasım, 1608 Tarihli Arapça Vakfiyesi:⁸⁴

Topkapı Sarayı'nda muhtelif kademelerde çalışanlar arasında bulunanlardan vakıf eserleri bırakanların sayısı çok fazladır. Bunlar arasında “Para Vakfı” tesis edenler daha fazla olmakla birlikte bu göreceğimiz vakıf, vakıf sahibi hanım efendinin bıraktığı gayr-i menkullerden gelecek olan gelirler üzerine kurulmuş olduğu görülüyor. Bugün yıkılmış olan eserlerin bir zamanlar mevcut olduklarını maalesef ancak vakfiyelerinden ve diğer kayıtlardan öğrenebiliyoruz. Dârüsseade Ağaları, Seferli ve Kilerli Odaları gibi Enderûn-ı Humâyûn odalarının Kethudâları, ve daha birçok hizmet erbabı sayısız vakıf eserler bırakmışlardır. Canfedâ Hatun da Sultan I. Ahmed döneminde Topkapı Sarayında bulunmuş olan görevlilerden biridir. Nitekim ona ait bir vakıf eserin Karagümrük'te olduğunu biliyoruz.⁸⁵ Dârüsseade Ağalarının yaptıkları vakıflara gelince onların sayıları çok daha fazladır. En meşhurları arasında Sultanahmed semtinde Camisi ve Amasya Havza'da (günümüzde Samsun'a bağlı) Medresesi bulunan Fîrûz Ağa evkafı⁸⁶, Sultan I. Ahmed dönemi Dârüsseade Ağası meşhur el-Hac Mustafa Ağanın⁸⁷ ve Mercan Ağanın Cami vakıfları⁸⁸ zikredilebilir. Kethuda Hatunun İzmitte Arapça düzenlenmiş Para vakfı da vardır.⁸⁹

84 Bk COA. TS. D. 6938.

85 Bk. COA. TS. D. 8949, tarih;1077.

86 Bk. COA. TS. D. 8640; D. 8654 ; D. 7872 ; D. 7509 ; D. 7870.

87 Bk. COA. TS. D. 7046.

88 Bk. COA. TS. D. 8893, tarih 1080 ve D. 9097, tarih 1011.

89 Bk. COA:TS:D:8897, tarih 1075, Sultan IV. Mehmed dönemi.

Burada bahsetmek istediğimiz vakfiye Kethudâ Canfedâ Hatunun Mısır'daki mallarını vakfederek kurmuş olduğu “Hac Yolu” sıkıntılarını hafifletebilmek gayesi ile kurmuş olduğu vakıftır. Diğer vakfiyeler gibi bu vakfiye de Topkapı Sarayı Müzesi Arşivinde iken Osmanlı Arşivine Kâğıthâne yerleşkesine nakledilmiş olan Arapça bir vakfiye sûretidir. Evkaf Müfettişi olan İbrahim Abdülhay tarafından istinsah edildiği vakfiyenin ilk sayfasında bulunan mührü üzerindeki açık ifadesinden anlaşılıyor; “Sûret-i Aslihi ; Harrerehû el-Fakîr İleyhi Sübhânehu İbrâhîm b. Abdülhay el-Magfûr bi-Teftîşi'l-Evkaf ”. Kethudâ Canfedâ Hanım ise Vakfiyede kendini şu şekilde tanıtır: “ el-Seyyide el-Kübrâ Canfedâ Kethudâ el-Mer’etü inbetü Abdülmuhsin Nazarallâhu ‘Aleyhâ ve Ebbede Fazlehâ” (bk. vakfiye s. 3b). İlerleyen sayfalarda (3b-14a) Canfedâ Kethudânın Mısır’da vakfına gelir getirici kaynaklar olmak üzere uzunca bir yer tutan vakıf yerlerin tarifleri yapılır. Sayfa (14b-15a) da vakıf arazileri ve orada yetişen pirinç, buğday, nohut gibi kuru gıdaların Haremeyne “Deşişe” olarak gönderilmek üzere vakfedildiği bildirilir. Anlaşılan Canfedâ Kethudâ Hatun da Padişah Efendileri ve Büyük Haseki vakıfları gibi Deşişe vakfı kurmayı en uygun yol olarak seçmiş görünüyor. Şimdi gelelim Mısır’da kurduğu vakfa bağlanan gelir getirici gayr-i menkuller.

Satın alma yolu ile vakfa dahil edilen vakıf araziler için verilen ölçülerde Mısır’da kullanılan “Feddân” üzerinden hesab edildiği ve bu gayr-i menkullerin “Mahkemütü'l-Bâb el-‘Alî bi Mısır'l-Mahrûse” denilen şer’î mahkemede (1 Cemâziyelevvel, 1002/ 23, Ocak, 1594) tarihinde kayıt altına alındığı bildirilir. Esasen bütün benzeri satın alma işlemlerinde aynı Şer’î mahkeme tescili bulunur. Yine aynı tarihte bir kayıt da Kahire şehri yakınlarında bulunan yerleşim bölgelerinden “Şîra” bölgesindeki arazi işleminde görülüyor (s. 15a). Bunlar henüz teşekkül etmemiş, ancak kurulacak olan vakfa yeteri gelir kaynakları temin etme yolundaki işlemlerdir. Anlaşıldığına göre vakıf yapma niyeti başladığı tarihten itibaren vakıf kurucusu olan hayır sahipleri önceden zihinlerindeki plana göre hazırlıklar yaparlar. Bu hazırlık çalışmalarının ilk aşamasında kurulacak vakfa gelir kaynakları temin etme döneminde kendi mülkiyetlerine satın alma ve istibdâl denilen değişim yolu ile yeteri kadar gayr-i menkul geçirirler. Bu usûl Sultanahmed Cami külliyesi dahil daha birçok vakıfların kuruluşunda hem proje mekânının genişletilmesi için ve hem de gelir kaynaklarını zenginleştirmek için baş vurulan bir usûldür. Böylece ancak üçüncü adımda düşündükleri vakfî şer’î mahkeme yolu ile kurma işlemine başlarlar. Durum böyle olunca ilk iki adımda bahsedilen hazırlık dönemi işlemleri vakfiyede görülen vakıf tescili tarihinden önce olması normal ve anlaşılırdır. Nitekim bu hazırlık için mal edinme döneminde Kalyûbiye, Şîra gibi yerlerde şer’î mahkemelerde yapılan (Zilhicce 1001 /Eylül1593) (Muharrem 1002/ Eylül 1593) ve (Muharrem 1013/Haziran 1604) tarihli satın almalar görülür. Yollar kullanılarak ile mülk edinme işlemleri vakfiyenin bu hazırlıklar dönemini oluşturur. Burada görülen mahkeme işlemlerini vakfın kuruluş tarihi ile karıştırmamak gerekir. Toplanan yeni mülklerle birlikte vakfedilmesi düşünülen yerler topluca şer’î mahkeme huzurunda tescil muameleleri gerçekleştirildiği anlaşılıyor. Bu durum tarihler üzerinde kısa bir çalışma ile ortaya çıkıyor.

4. 1. Canfedâ Hatun ve Hac Yolu

Vakfiyenin “şart-ı vâkıf” kısmında “rey”’inden (yani gallesinden ve gelirinden) elde edilecek nemânın sarf mahalleri olarak işaret edilen yer Mısır’dan yola çıkan hacı adaylarının yollarda rahat etmeleri için alınacak tedbirlerdir. Mekke’ye ve oradan Arafat’a gidiş ve tekrar Arafattan dönüşte Mekke’de bir süre kaldıktan sonra bu yolu izleyerek Mısır’a varış sırasında su ve peksimet gibi yiyecek ve içeceklerden oluşan âcil ihtiyaç maddeleri yanında (sehâye) denilen gölgelikler temini ve diğer ihtiyaçlarının giderilmesi şart koşulmaktadır (s. 15b). Burada enteresan bir benzerliğe işaret etmek isterim ki o da 1018/1609 yılında hazırlanan bu vakfiye ve “Hac Yolları” sıkıntılarının azaltılması veya giderilmesi hedefine benzer şekilde dönemin Padişahı Sultan I. Ahmed tarafından bu konuya önem verilmesidir.⁹⁰ Bu yakın tarihli iki “Hac Yolu” vakıfları arasında Canfedâ Kethudâ Hatun önceliği elde etmiş görünüyor.

Su ve gölgelik konularının yanında verilecek sulardan bahsederken “Kıreb”⁹¹ yani su kabı ve görev yapacak sakalardan bahsederken ödenecek para birimi olarak “el-Fıdda el-Cedide el-Ahmediyye” diye yeni bir paradan bahsedilir ki o da yeni basılan bu gümüş paralara (el-Ahmediyye) adı verilmesi Sultan I. Ahmed adına işaret olsa gerektir (s. 16a). Bir sayfa sonra (16b) Mahmel-i Şerifin Mısır-ı Mahrûsedan çıkarılacağı gün hizmet eden kimselere câbiye (vakfin gelirlerini toplayan) ve Hac yolunda “Sihâye” denilen çadır şeklinde gölgelikleri kurma kaldırma işlerini yapanlara ödemeler açıklanır.

4. 2. Vakfa Müteveli Tayini

Vakıf sahibi Canfedâ Kethudâ Hatun kurmuş olduğu vakfa müteveli olarak hayatta olduğu sürece kendisini gösterir. Esasen bu vakıf Mısır’da tesis edilmiş olması dolayısıyla “Müteveli” yerine “Nâzır” olarak adlandırılıyor. Bugün dahi o ülkelerde ve Haremeyndeki vakıflarda en yetkili kişi müteveli değil de nâzır olarak adlandırılır. Bu yetkiyi hayatta olduğu sürece kendine ayıran Canfedâ Hatun kendinden sonra Topkapı Sarayında Kızlar Ağası olarak görev yapan Abdullah Ağayı gösterir. Sözü edilen Abdullah Ağâ vakfin kuruluşunda Canfedâ Hatuna vekâletle hareket eden Abdullah Ağadır. Zâten vakfiyede onun için “Yekûnu’l-Nazaru ‘alâ zâlîke ve’l-Velâyetü ‘aleyhi li-Vekîlihâ (Mevlânâ Abdullah Ağâ) el-Müşâru İleyhâ” denilerek vekâleten vakfi kuran Mevlânâ Abdullah Ağâ kendinden sonra müteveli gösterilmiştir. O da aynen kendisi gibi hayat boyunca bu görevi sürdürecektir ve Vakıfla ilgili mutlak tasarruf hakkına sahip olacaktır.⁹² Vakfiyede Mevlâna Abdullah Ağânın vefatından sonra yani üçüncü defasında “Utekâ’il-Vâkıfa” denilen Canfedâ Hatunun âzâd edilmiş köleleri arasından bu göreve en lâyıf olan kişilere verilecek , ve bunlar da hayat boyu bu görevde kalacaklardı. En nihayetinde Topkapı Sarayında her kim Dârüsseade Ağası ve “Hundekâriyye” yani Padişah Kethudâsı bulunmakta ise görev onlara verilecekti.

Canfedâ Kethudâ hatun böylece vakfin tüm tasarruf hakkını hayatta iken önce kendine,

90 Bk. I.Ahmed’in 1025/1616 tarihli (COA.TS.D.7004) numaralı vakfiyesi.

91 Kırbâ’nın çoğulu, bk. el-Müncid, 17. baskı, Beyrut, s. 617.

92 Bk. s. 17a.

vefatı sonrasında ise vakfın vekâlet yolu ile kurucusu olan Mevlânâ Abdullah Ağaya bırakmış oldu. Tüm tasarruf hakları arasında “İthal, İhrâç, Tagyîr, Tebdîl, dağıtım listesinden çıkarma ve ekleme” gibi haklar mütevellilerin yetkileri çerçevesinde bulunmakta olacaktı (s. 17a-b). Vakfiyede “Mütevellî” değil de “Nâzır” olarak geçen bu yöneticiler vakfa bağlı olan ve gelir kaynakları olan taşınmazların bakımından sorumludurlar. Ayrıca bu konulan şartlar yani şart-ı vakıf olan maddeler sonradan zamanla asla değiştirilmemelidir denilir (s. 17b).

Birçok vakfiyede yer alan önemli bir bölüm de “Murafaa” kısmıdır. Yani burada mütevellî 5 Şaban 1017 tarihinde Kadı Efendiye müracaat ederek şahidlerle birlikte vakfın sağlam ve şer’an geçerli olduğuna dair bir hüküm talep etmiş ve bu durum tekrar mahkeme-i şer’iyyede hükme bağlanmıştır. Kahire’de Kavsûnî Caminin kapısında bulunan mahkemede kurulan “Meclis-i Şer’î” de Kadı Efendi Mevlânâ Osman Efendi el-Rûmî el-Hanefî kararı ve hükmü ile vakfın sahih yani geçerli olduğu 3 Muharrem, 1018/9 Nisan, 1609 tarihinde kayıt altına alınmıştır (s. 19-20a). Aynı şekilde Şafii Kadısı “Mevlâna el-Hâkim el-Şafi’î” ve Hanbelî Kadılarının “Tenfizân, sahîhan şer’iyyen tâmmen, mu’teberen, mardıyyan, mes’ûlen “ şeklinde ifadeleri ile vakfın tescil işlemi tamamlanmış ve şer’î hüküm altına alınmıştır (20b). Esasen Vakfiyelerde görülen bu tür şer’î işlemler vakfın tescilini bir kere daha sağlamlaştırmak ve perçinlemek üzere yapılmış işlemlerdir. İncelediğimiz birçok vakfiyede ve özellikle para vakıflarında sıklıkla rastlanan bir uygulamadır. Vakfın düşman gözlerden uzak kalması ve âdeta vakfın “dokunulmazlığının” sağlanması için de genel olarak vakfiyelerin “Kur’an-ı Kerîmin Bakara sûresinin 181. deki şu âyet-i kerîme ” ile son bulması âdeta bir gelenek hâline gelmiş olduğu görülüyor. Gerçi âyette korunması ve asla değiştirilmemesi istenen şey “Vasiyetler”dir ancak bu âyet hemen her vakıf senedinde kullanılmış ve sanki onunla vakfiyeye bir ilâhî “zırrh” temin edilmiş olduğu düşünülmüştür “Femen Beddelehû ba’de mâ semî’ahû.. ” âyetinin manasında şöyle denilmektedir. Bir önceki âyet olan (Bakara, 180) de Vasiyet bırakmaktan bahsedildikten sonra takip eden âyette (Bakara, 181) artık bu vasiyeti duyduktan sonra her kim onu değiştirmeye kalkarsa, günahı değiştirenin boynuna olur! şeklindedir. Kur’an’ın bu âyetine dayanan vakıf sahipleri bu şekilde manevî bir zırrhla kurdukları vakıflarını garanti altına almak istemişlerdir.

Osmanlı Arşivinde bulunan Arapça “Mahzarlar”

Mahzarlar Osmanlı Devleti’nde resmî makamlara şikâyet, talep, teşekkür ve sâire hususlar için sunulan çok imzalı arzuhal olarak tarif edilir. Mahzar karşılığı olarak kaynaklarımız şöyle bir ifade kullanmışlardır; Mahzar, müteaddit imzayı hâvî olarak bir madde hakkında yazılıp resmî makamlardan birine verilen kâğıt, arzuhal hakkında kullanılır bir tabirdir. Kelime Arapça aslı ile huzur yeri manasına gelir. Ancak bazan mahkeme sicili ve ya defter manasına da kullanılmıştır.⁹³ Ayrıca Nef’î’den şu beyte yer verilir; “Da’vâya yeter şâhid-i ‘âdil bu kaside isbâta eğer lâzım ise mahzar-ı ‘âlem” . Osmanlı Devleti’nde halkı Arap olan ve Türkçeden

93 A. Z. Pakalın, Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri sözlüğü, c. II, s.391.

daha fazla Arapçanın kullanıldığı bölgelerden gelen Arapça belgelerdir. Bölge halkı arasında A'yân ve Eşrâfın toplu bir şekilde şahsî mühürleri ile birlikte doğrudan yönetimin en üst makamlarına sunulan arzlardır. “Mahzar” adı verilen bu tür belgeler İmparatorluk hudutları içinde bulunan değişik bölgelerden gelmiş olduklarından bölgesel dillerde görülebilmişlerdir. Bu makalede sadece Arapça olanlardan bir kısım toplanarak sunulmaktadır. Ancak konumuz dışında kaldığı için bahsetmediğimiz ve burada örnek sunmadığımız Rumca’dan İbraniceye ve daha birçok mahallî dilde Osmanlı Arşivinde genel olarak “Şikâyet Defterleri” veya “Şikâyet Kalemî Defterleri” adı altında (A. DVN. ŞKT) fonunda veya (HR. TO) fonu gibi yerlerde sayısız belgeler bulunur. Bu tür şikâyet veya teşekkür belgelerinin konuları genellikle halkın vali, kadı efendi gibi yöneticilerden memnuniyetlerini veya şikâyetlerini, varsa uğranılan zarar ve haksızlığı dile getiren belgelerdir ki ferdi ise “arz-ı hal”, toplu imzalarla sunulduğunda “mahzar” olarak adlandırılırlar. Osmanlı Devleti kuruluş itibariyle İslâmî esaslara bağlılık üzere kurulmuş olması dolayısıyla İslâmî prensiplere riayet etmeyi kendisine değişmez esas kabul etmiştir. İslâm dininin adâlet prensiplerini uygulama konusunda Kur’an’da sürekli vurgu yapılmış olması başta Padişah olmak üzere tüm devlet yetkilileri halkın dilek ve şikâyetlerine duyarlı olmuşlar ve bu konuda doğrudan ulaşılabirlik prensibini hakkıyla uygulamışlardır. Bu temel anlayış ışığında Osmanlı Devlet yönetim sistemi birtakım kurumlar oluşturmuştur ki Dîvân-ı Humâyûn Şikâyet Kalemî bu düşüncenin bir uygulaması olarak ortaya çıkmıştır. “Adâletin” Allah’ın emri olduğunu belirten Kur’an âyetleri ve “Adâlete bağlılığın Devlet sisteminin temeli” olduğunu belirten hadisler Osmanlıda bu kavramların ve ilgili kurumların her şeyden öne çıkartılması neticesini doğurmuştur. İstenilen sistemin en mükemmel bir şekilde işleminde “şikâyet” mekanizmasının doğru çalışmasına önem verilmiş ve bu sistemin rolünün vazgeçilemez olduğu düşünülmüştür. Verilen hükümler ve yapılan tayinlerdeki isabet oranı halkın bu husustaki düşüncelerini öğrenebilmekle mümkün olduğundan, halktan yetkililere bu doğrudan ulaşım kanalı dâima açık tutulmuştur. Arşivimizde bulunan bu mahzar örnekleri bu kanalların canlı tutulması sonucunda oluşmuş ve Devlet görevlilerinin uygulama alanındaki başarılarını sürekli kontrol altında tutan bir sistem olarak ortaya çıkmıştır. Konuları ve formatları itibariyle “Mahzarlar” yine Arşivimizde bulunan “Arzuhâl Defterlerindeki” belgelerden farklıdır. Bâb- Âlî Evrak Odası belgeleri arasında değişik dosyalarda kendini gösteren “Memûrîn-i Mülkiye ve Askeriyeden Şikâyât” dosyaları içeriğindeki belgelere benzerlik arz ederler. Sunulan belgelerde görülen toplu mühürler toplumun ileri gelenlerine aittir. Böylece oluşan bu mahzarlar halkın ileri gelenlerinin muayyen bir konuda sundukları rahatsızlıklarını ifade eden belgelerde görülmüş olurlar.

Bu bölümde örnekleri sunulan belgeler genelde halkın Arapça konuştuğu bölgelerden gelmeleri dolayısıyla bu dil altında topladığımız belgelerdir. Osmanlı Devleti’nin uzunca bir süre hükümran olduğu geniş Coğrafyayı göz önüne alırsak ve Osmanlı idaresinin bu bölgelerdeki mahalli dillerin yaşamalarına hürmet gösterdikleri görülür. Türkçe’nin kullanılmasını zorunlu hale getirmedikleri ve bölge halkına bu hususta asla bir baskı yapmadıkları düşünüldüğünde

mahzarların ortaya çıkmaları konusu açıklığa kavuşur. Nitekim çeşitli coğrafi bölgede yaşayan halklar mahalli görevlilerden bir sıkıntılarını olduğunda bunu rahatlıkla ve kendi dilleri ile Devletin en yüksek kademelerine sunabildiler. Makalede gördüğümüz “Mahzar” lar işte bu açıklanan “mahalli dil kullanabilme özgürlüğü” için de güzel bir örnek olarak gösterilebilir. Konu sadece bu yönü ile düşünüldüğünde bile bunun Osmanlı Devletinden geriye kalmış olan çok kıymetli bir medeniyet mirası olduğu kabul edilebilir.

Arşivlerdeki Arapça belgeler sadece bu gösterilen fonlardaki belgelerle sınırlı değildir. Daha derin bir çalışmaya konu yapılırsa ortaya sayısı hiç de azımsanmayacak yüksek sayıda bir koleksiyon çıkacağı açıktır. Bunların üzerlerinde yapılacak çalışmalar sonucunda neşredilmeleri ise ilim dünyası için faydalı olacağı kesindir.

Bu makalede “Mahzar” için vermek istediğimiz örnek 1255/1839 tarihli bir belgedir. Arşivimizde bu belgenin orjinal Arapçası ve Türkçe tercümesi bulunmaktadır. Mazharlara güzel bir örnek olmak üzere bunun Arapçasını makalenin sonuna görüntü olarak Türkçe tercümesini de burada nakletmek isterim. Mahzarın konusu Mısır’daki Kahve tüccarlarının Mekke Şerifinin haksız gümrük uygulamaları üzerine müşterek olarak gönderdikleri taleplerini içermektedir: Belgenin aslı Arapça olmakla Türkçesi aşağıda sunulmaktadır;

“Atebe-i ‘Aliyye-i Hüsrevâne ve südde-i seniyye-i mülûkâne Mahrûse-i Mısır’da sâkin Kahve Tüccarları kullarının bi’l-İttifak Mahzar-ı sıhhat eserleri budur ki ; Cidde-i Ma’ mürede Âsitâne-i ‘Aliyyede memâlik-i sâ’ire için Süveyş İskelesine tevârüd eden (Kahvenin) Mekke-i Mükerrreme Şerifi tarafından beher ferdesinde (yani her bir yük için) “Zelle” nâmı ile ikişer riyâl alınması mu’tâd-ı kadîm iken ve bu fukaralar dahi edâda ‘adem-i muhâlefet birle iki riyâle razı olup (bu iki riyali ödeme hususuna riayet etmekte iken) ahz u ‘atâmızda müsterih ve du’â-yı devam-ı ömr ü devlet-i Pâdişâhî ile evkat-güzâr iken Şerif-i mûmâ ileyh vürüd eden kahvenin beher ferdesinde zikr olunan iki riyâle kanâ’at etmeyip beher ferdeye (yani “el-bün” denilen kahve çekirdeğinden “yük”, “sepet” veya “küfe” başına) ikişer riyâl dahî “Arâr” nâmı ile zam ve üzerimize ihdâs ve cebren beher ferdede dörder riyâl alıp (Şerif bizden vergeldiğimiz yük başına 2 şer riyali 4 riyale yükseltti.) bilcümle kahve tüccarları kullarına zulm ü gadir ve itâle-i dest-i te’addî eyledi ki bundan akdem Vâli-i Mısır devletlü Kethudâ Mehmed Paşa hazretlerinin eyyâmında Şerif-i mezkûru bu veçhile olan zulm u te’addisini ‘atebe-i eltâf-ı şevketâneye i’lâm eylediğinde ahvâl-i fakîrânemize merhameten bu güne ihdâsların üzerimizden def’ ü ref’i için Şerif-i mûmâ ileyhe hitâben şerefbağ-ı sudür eden Hatt-ı Humâyûn-ı mevhibet-makrûnun dahî mazmûn-ı itâ’at makrûnuna imtisâl etmeyip ve ‘adem-i itâ’at birle zümre-i tüccârâna cevru eza ve gadir ü cefâsını yevmen- fe- yevmen müstezâd ü müstedâ olduğundan mâ’adâ (bu hususu bundan önce Mısır Valisi Kethudâ Mehmed Paşa vasıtasıyla arzettiğimizde bir Hatt-ı Hümâyûn çıkarılmasına rağmen durumda herhangi bir şey değişmedi). el-hâletü hâzihî gerek Mekke-i Mükerrremede mutavattın olan tüccârın ve gerek Cidde’de olan olan vükelâmızın ve sâ’ir tüccârân kullarının envâl ü eşyâsına resîde-i yed-i ta’arruz ve nehb ü gâret ve ba’zılarını bilâ cürüm Yenbû’ cânibine ve ba’zılarını dahî Kunfûze’ye nefy ü kal’a-bend ve ba’zılarını dahî cânib-i Mısra tard ve sizler Hatt-ı Humâyûn isdârına sebep oldunuz deyu Cidde ile Mekke beyninde “Bahra” nâm bir mühiş (vahşi) mahalle ‘aliyyetü’l-‘amel olan tüccârlarımızdan 35 nefer tüccârımızı eyyâm-ı ‘adide bilâ ekl ü şurb habs ü giryân eylediğinden sonra kahr-ı mihnet cân ile merkûmları hapisten

itlâk ettirip bu mücep ile Şerif Efendi bu 4 riyalı vermeyenlere şiddet kullanıyor ve onları çeşitli şekillerde cezalandırma yoluna gidiyor) cümle tüccâr-ı mûmâ ileyhden mutazarrır ve nehb-i gârâtına ‘adem-i tahammülümüz hasebi ile hâlen Bender-i Süveys’de sefâ’inlerimiz ‘alâ hâlihî merbût ve cümlemiz Kahvenin ahz ü i’tâsından Haremeyn-i Şerîfeyn hizmetlerinde ve sâ’ir kesb ü kârımızdan dûr u mehcûr ve medâr-ı kayd-ı me’âş makûlesi âlâyışinden rûgerdân ve sefineler âmed ü şoddan munkatı’ olduğundan ahvâl-i ‘âcizânemize perîşân târî olup ve Kahvenin dahî bey’ u şîrâsından nûkûl u nemîden Kahve zuhûru evânî oldukta ihdâs eylediği ve “Arar” ismi ile mevsûm olan bid’at-ı seyyi’esini ahze kemâl-i tamâ’ından nâşî mecmû’-ı Yemen tarafından vürûd edecek vürûd-ı Kahve- bâde cem’ ve bid’at-i mezkûre ziyâde olmak kasdı ile sefâ’inin şahn u tahmîl olunmamasına tenbîh u te’kîd ve ‘avk u te’hîr edip ve zümre-i tüccâr-ı fukarâ kulları mazarratından havf u tehâşî ile ondan sefâ’inlerimiz vakt ü evânî ile şahn ü tahmî ve revâne olmadıkları ecilden rûzgârın dahî hevl ü şiddeti ve ‘adem-i musâdefesi hasebi ile sefâ’inimiz mütevâlîyen iki sene kalmaya bâ’is u bâdî ve eşkiyâ-i ‘urbânın melâzz ü melce’leri olan “Turnâm” mahalde 5-6 aydan mütecâviz meks ü münhasır ve 200 neferden mütecâviz tüccâr dahî emvâl ü canları havfından sefinelerin hıfz u hirâseti için mahall-i mezkûrede leylek ve nehâren tefennük-i berdûş-i sefil ve zserkerdân ü âvâre kulûb vakt-i zemânî ile Mısır’a gelmediğinden bâ’is taklîl u âsûde-i nizâmî sûret-i âhara tebdîl olmuşdur. Pâdişâh-ı ‘Âlempenâha bâlâda zıkr olunduğu veçh üzre Şerîf-i Mûmâ ileyh bize eylediği iki riyaâl ve verâr nâmî ile ihdâs ve sinîn-i kadîmden beri mürûr oluna geldiği veçhin hilâfından imtinâ’ı ve bid’at-i mezkûrenin ‘adem-i ahz ile dest-i gadrini kat’ ve bizler refâh-ı hâl ve ıtmînân ü bâl üzre olursak sefinelerimizi tesyîr ve kâr u kesbimize meşgûl oluruz ve eğer ki Şerîf-i mûmâ ileyhın fukarâyaya olan zulm ü gadri üzerimizde ibkâ ve ahvâl-i mâ lâ yutâkımıza merhamet olunmadığı siyakta cümlemiz Kahve getirmekten nûkûl ve ahz ü ‘atâsından keff-i yed ve kâr ü kesbimizden mahrûm olacağımız muhât-ı kalb-ı şâhâneleri buyurulmak niyazını işbu “Mahzar-ı Sıhhat Eser” tahrîrine mücâseret kılınmıştır. (Şerîfin bu çeşitli zulümleri tahammül edilemez duruma gelmiş olması hasebiyle işlerimiz de aksama durumuna geldi ve bu “Mahzar” ı yazmak cesaretini gösterdik). Merâhim-i ‘Aliyye-i mülûkânelerinden mütemennâdır ki Şerîf-i mezkûrun üzerimizden gadr ü zulmü ref’ olunmak bâbında emr ü fermân Pâdişâh-ı Bülend ‘Ünvân hazretlerindir. İsim ve mühürler; 45 adet.”⁹⁴

İşbu Türkçe belgenin Arapça orijinali görüntü kısmında sunulmakta olup aynı tarihi taşımaktadır.⁹⁵ Yalnız bir noktaya dikkat çekmek isterim ki o da Arapça ifadesi ile metinde geçen “Bün” denilen kısım kahvenin çekirdeğidir. Çekirdek halinde bize ulaşan bu kısım bizler, kavrulduktan sonra çekilerek pişiririz. Ana memleketi olan Yemen’de ise onun “kışır” denilen kabuk kısmı tüketilir. Metinde geçen tabirle çuval veya sepetlerle “yük” tabir edilen ölçü ile satışa sevk edilir.

Mühimme Defterleri

Mühimme Defterlerinde (Özellikle Mısır Mühimmelerindeki) Arapça Belgeler konumuzda önemli bir yer tutmaktadır. Mühimme Defterleri Dîvân-ı Humâyûn toplantılarında müzâkere edilen iç ve dış konularla ilgili siyâsî, askerî ve sosyal kararların kaydedildiği defterlerdir.

94 Bk. COA. C. İKTS. 19/924, tarih 1255/1839.

95 Arşiv numarası “COA. C. İKTS. 4/180”dir.

Yani kısacası “Dîvan” olan yerde dîvanda alınan kararların kayıtları tutulması kaçınılmazdır. Bu kayıtların tutulduğu defterler de Mühimme Defterleridir. Osmanlı Arşivinde H. 961- 1333 yılları M. 1553-1915 yılları arasında tutulmuş ve hemen hemen 350 yıllık uzunca bir süreyi kapsayan bir dönem içinde 419 mühimme defteri mevcuttur.⁹⁶

Mühimme defterindeki kayıtlar muhatap makama gönderilen “Berat” ve “Fermanların” suretleri hüvviyetindedir. Sadrazam başkanlığında kubbe vezirleri, Anadolu ve Rumeli kazaskerleri, defterdâr ve nişancının katıldığı dîvan toplantılarında alınan kararlar, Padişah tasdikinden geçtikten sonra kronolojik sıra içinde defterlere kaydedilmiştir. Defterlerde kayıtlı hükümler, Dîvan-ı Humâyûn kararı gereğince ferman şeklinde düzenlenerek ilgililere gönderilen emirlerin suretleridir. Bu suretlerin asıllarını muhatap devlet, kişi veya şer’î sicil arşivlerinde bulunabilir.

Osmanlı Arşivinde Bâb-ı Âsafi Defterleri Kataloğunda (A. DVN. MSR) kodu ile H. 1122-1128 yani M. 1710-1716 tarihleri arasında hükümleri içerir. Bu kayıtlar 12 Sayfadan oluşan 1 cilt defter halindedir. Öte yandan Dîvan-ı Humâyûn Defterleri kataloğunda, “Mühimme-i Mısır Defterleri” adı altında Mısır meselelerine ait önemli konuların kayıtlarını içeren defterlerdir. Böylece H. 1119-1333 / M. 1785-1915 tarihleri arasındaki kayıtları içeren 15 adet Mısır Mühimesi rşivde bulunmaktadır.⁹⁷ Mühimme Defterleri Osmanlı Arşiv mirâsının en değerli defter koleksiyonlarından oldukları kabul edilir. Bu itibarla Osmanlı Arşivi idaresi onlardan bir kısmını yayınlamış ve böylece oldukça geniş çapta araştırmacılar bu defterlerden yararlanma imkânını bulmuşlardır. Bu defterler arasından önce Kanuni Sultan Süleyman (926-976/1521-1569) ve oğlu II. Selim (974-982/ 1567-1574) dönemine ait olan 3, 5, 6, 7, ve 12 numaralı defterler ile Sultan II. Osman (1027-1031/1617-1622) ve IV. Murad (1032-1048/ 1622-1639) dönemlerine ait 82, 83, ve 85 numaralı defterler ve daha sonra da 91 numaralı Mühimme Defteri 2015 yılında daha gelişmiş bir metotla ve geniş bir içindikiler bölümü ilâvesiyle 1056/1646 yılına ait olan Sultan İbrahim dönemine (1049-1058/1639-1648) ait bir defteri yayınlamışlardır. Emeği geçenleri bu eserlerden faydalananlar adına kutlamak gerekir. Böylece o dönemlere ait çok bilgilere kolaylıkla ulaşılmış olacaktır. Bu defterdeki hüküm kayıtları ağırlıklı olarak Kadı, Naib, Beylerbeyi, Sancakbeyi ve bunlara bağlı çalışanların haksız uygulamalarına yönelik halkın şikâyetleri ile ilgilidir.⁹⁸

Yukarıda bahsi geçen mahzarların bir değişik şekli de toplu mühür ile değil de daha az sayıda bir veya iki kişi tarafından ortaya çıkan bir rahatsızlığın yetkililere iletilme gayretidir ki bu tür arzulara “Şikâyetnâme” denilmiş ve bunlar “Şikâyet Defterleri” denilen ayrı bir fonda toplanmışlardır. Bu türden şikâyetler doğrudan Padişaha ulaşma yolu bulabilmişler ve Padişahın emri ile belirtilen istekler veya uğranılan haksızlıkların giderilmeleri mümkün olabilmıştır. Ancak yukarıda örneği verilen Kahve Tüccarlarına Mekke Emîri Şerîfin yaptığı

96 Bk. Başbakanlık Osmanlı Arşivi Rehberi, s. 7-9, İkinci baskı, İstanbul, 2000.

97 Bk. Arşiv Rehberi, s. 22-23.

98 Bk. Uğur Ünal, 91 Numaralı Mühimme Defteri (1056/1646) Osmanlı Arşivi Yayınları, nr. 140, İstanbul, 2015, Önsöz, s. 3-4.

gibi zulüm yolu ile fazla gümrük alma konusu Padişahın müdâhelesine rağmen düzelememiş görülüyor. Bu temel anlayış neticesinde “Dîvân-ı Humâyûn Şikâyet Kalemî” adı ile bir de idârî birim oluşturulmuştur. Esasında Adâlet ve Devlet mekanizmalarının iyi şekilde işlemelerinde halkın sesine kulak vermek önemli olduğu kadar adaletin tesisi için gerekli olduğu kesindir. Merkez tarafından yayınlanmış bir emrin görevliler tarafından tam manasıyla uygulanıp uygulanmadıkları hususunun kontrolünde bu tür şikâyetlerin rolü büyük olmaktadır. Bu tür şikâyetler genel mühimme defterlerinde bulunurken 1742 tarihi sonrasında bu tür şikâyetler için ayrı defterler tutulur olmuştur.⁹⁹

Arşivde konumuzla ilgili olmak üzere Arapça düzenlenmiş Şikâyetnameler olduğu gibi Teşekkürnâmelerle ilgili evrakın bulunduğu değişik fonlar vardır. Bunlar arasında Osmanlı topraklarında olaylar halkın ileri gelenleri tarafından dile getirilmiş ve merkezdeki yetkililere sunulmuş olması ile ilgili belgeler Arşivde bulunuyor. H. 1265/M. 1849 yıllarında Yemen’de çıkan isyan halkın yaşamını menfi yönde etkilemiş ancak Cidde valileri ve şeriflerin gayretleri ile söndürülen bu hareket üzerine halk Arapça olarak sevinçlerini ifade etmişlerdir.¹⁰⁰ Yine Kanûnî Sultan Süleyman döneminde Arafattan Mekke’ye ulaştırılan su konusu dolayısıyla teşekkür.¹⁰¹ Abbâsiler döneminden kalma ‘Ayn-i Zübeyde su yollarının sık sık tıkanması neticesinde akmaz oluşu ve orada yapılan tamirat dönem dönem halkın teşekkürlerini sunmalarına sebep olmuştur.¹⁰² Bu belgeler tamamıyla bölge halkından gelen Arapça belgelerdir.

Yukarı bölümlerde temas edilen Nâme-i Humâyûnlarda Padişahlar tarafından Müslüman Devletlerden Fas ve Uman gibi ülkelerin hâkimlerine, İran Şahlarına, Mekke Şeriflerine, Kırım Hanlarına da Padişahı Nâmeleri gönderildiğine değinmiştik. Genel olarak İslâm Ülkelerine gönderilen Nâmeler Arapça olarak kaleme alınmışlardır. Bilindiği üzere her sene “İhrâc-ı Surre” sırasında Haremeyne gönderilen Surre beraberinde Mekke Emiri olan Şerîfe bir Türkçe ve bir de Arapça Nâmeler gönderilmesi devlet uygulaması idi ve bu mektuplardan Türkçe olanını Kaftan Ağası taşıırken, Arapça olanını Surre Emîni götürür ve Mekke Emîrine teslim ederdi. Bu uygulama her sene tekrarlanır ve Şeriften de haccın rahatça îfâ edildiği bilgisini ve sair bilgileri açıklayan mektubu Padişaha hitaben gelirdi. Bu gibi yazışmaların birer sureti “Nâme Defterleri” adı verilen defterlere kaydolunur ve Dîvan Sicillerinden sayılırdı.¹⁰³ Belge neşriyatı dalında Nâme-i Humâyûn Defterlerinden ve Mühimme Defterlerin Osmanlı Arşivinin yapmış olduğu gayet güzel yayınları bulunmaktadır. Bunlardan bir tanesi Sultan I. Mahmud ile İran Şahı dönemlerinde karşılıklı yazılmış olan Nâmelerin bulunduğu 3 numaralı Nâme-i Humâyûn Defteridir. Bu defterde Arapça yazışmalara şahid oluyoruz. Bunlar genelde Osmanlı Şeyhulislâmı ile onun İranlı mevkîdaşı olan Molla Ekber arasında karşılıklı olarak

99 Bk. Arşiv Rehberi, s. 23.

100 Bk. COA. A. MKT. MHM. 10/46.

101 Bk. COA. TS. E. 683/13 ve E. 7750 tarih 974/1566.

102 Bk. COA. A. MKT. MHM. 133/45, Tarih, 1274/1857.

103 Bk. M. Zeki Pakalın, Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, İstanbul1983, s. 652 ve M. Sertoğlu Muhteva Bakımından Başveکہâlet Arşivi, Ankara, 1955, s. 236; M.L.Bilge. İhrâc-ı Surre, “Osmanlı İstanbulu” , cV. s.337-377, İstanbul, 2018.

gönderilmiştir.¹⁰⁴ Bu gibi neşriyatlar ileri seviyelerdeki ilmî çalışmaların yapılmasına önayak olacaklarında şüphe yoktur.

Sonuç

Bu makalede bahsedilen Arapça vakfiyelerden birkaç tanesini makale şeklinde yayınladığımı belirtmek isterim. Ancak bunların geniş bir şekilde ele alınarak “Nevâdiru'l-Vesâik Arabiyye fi'l-Arşivi'l-Osmaniyye” başlığı altında yani “Osmanlı Arşivlerinde bulunan Arapça Belgeler” adı ile ciddi bir neşriyat haline dönüştürülmesi tüm ilim dünyasına sunulan faydalı bir hale getirilmesi temennîmdir. Şimdiye kadar özellikle Kütüphanelerimizdeki Arapça yazmalarla ilgili konumuza benzer türden eserler neşredilmiş ve gayet başarılı çalışmalar olarak Arap ülkelerindeki araştırmacılar tarafından faydalanılmıştır. İstanbul Kütüphanelerinde bulunan Arapça yazma eserler hakkında neşir hizmetinde bulunan Fehmi Edhem Karatay tarafından¹⁰⁵ –ve merhum ilim adamı Alman asıllı oryantalist (şarkiyatçı), O. Reşer’in ilmî katkıları ile hazırlanmıştır). Ve yine o konuda “Nevâdiru'l-Mahtûtâtî'l-Arabiyye” yani İstanbul Kütüphanelerinde bulunan nâdir Arapça yazma eserler kitabını yayınlamak üzere özellikle Arap araştırmacılarına ışık tutan bir rehber hazırlayan Prof. Dr. Ramazan Şeşen hocaları kutluyorum ve bu türden çalışmaların Arşivlerimizde bulunan Arapça belgeler üzerinde de yapılmasını temenni ediyorum. Enteresandır muhterem F. E. Karatay’ın hazırladığı yazmalar üzerindeki çalışması Türkçe olanı 2 cilt halinde iken Arapça olanı 4 cilt halinde görülüyor. Ayrıca Farsça yazmalar da 1 cilt halinde bu koleksiyonu tamamlıyor. Bütün bu çalışmalara muhterem Prof. Dr. Fuad Sezgin’in meşhur eserini de eklemekte yarar vardır. Esasen İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Arap- Fars Filolojisinde öğrenci olduğum 1963-1967’li yıllarda hocalarım Prof. Dr. Ahmet Ateş ve Prof. Dr. Nihat Çetin merhumları bu uğurda verdikleri gayretlerden dolayı hayırla yad ediyorum. O yılları takip eden yıllarda aynı Fakültenin İslâm Araştırmaları Enstitüsünde görevli bulunduğum sırada sık sık kütüphanede gördüğüm başta Osman Reşer Hocayı ve diğer ilim adamlarını rahmetle anıyor hayatta olanlara sağlıklı uzun ömürler diliyorum. Özellikle İstanbul Konferanslarında makamı İslâm Araştırmaları Enstitüsü olan muhterem Prof. Dr. Muhammed Hamidullah Hocanın sonradan yetişen birçok ilim adamına her hali ile rol model olduğu gerçeğini burada bir defa daha hatırlıyorum ve kendisini hayır ve rahmetle yad ediyorum.

Arşivimizde bu konuda yazılması gereken değişik fonlarda bulunan daha birçok belgenin araştırmalarını neticesinde oluşan portföyümde bulunduğunu söylemek isterim. Son olarak Osmanlı Arşivinde bahsi geçen Arapça belgelerin bulunduğu fonlara tekrar da olsa kısaca temas etmek isterim.

104 Bk. I. Mahmud – Nâdir Şah Mektuplaşmaları; 3 Numaralı Nâme-i Humâyûn Defteri, Transkripsiyon/Tipkibasım, Osmanlı Arşivi yayımları, Nr. 136, İstanbul, 2014.

105 Fehmi Edhem Karatay, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesinde bulunan Arapça-Türkçe ve Farsça Yazmalar Kataloğu, c. I, İstanbul, 1962, c. II. İstanbul 1964 ve c. III. İstanbul, 1966, c. IV. İstanbul, 1969.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

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

Kaynakça/References

Arşiv Belgeleri:

1. Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi (COA) Topkapı Sarayı Müzesi Arşivinden naklen gelenler:

TS.D.6947 aynı numarada bir asıl ve iki ek; TS.D.7004; TS.D.6938; TS.D.1345; TS.D.8949; TS.D.8996; TS.D.9094; TS.D.6959; TS.D.6956; TS.D.6957; TS.D.6963; TS.D.6965; TS.D.6967; TS.D.6971; TS.D.6975; TS.D.6935; TS.D.6934; TS.D.9886; TS.D.7334; TS.D.7335; TS.D.7336; TS.D.3588; TS.D.7371; TS.D.8459; TS.D.8426; TS.D.8385; TS.D.7435; TS.D.8077; TS.D.7872; TS.D.7509; TS.D.7870; TS.D.8914; TS.D.8905; TS.D.9709; TS.D.8654; TS.D.8640; TS.D.8591; TS.D.7900; TS.D.7354; TS.D.9490; TS.D.9704; TS.D.9638; TS.D.9834.

2. Arşiv Neşriyatı: Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi neşriyatı.

Ancak bunların çoğunluğu bir eski dönemde yani Osmanlı Arşivi Başbakanlığa bağlı iken yapılmıştır:

I. Mahmud-Nadir Şah Mektuplaşmaları; 3 Numaralı Nâme-i Humâyûn Defteri, İstanbul, 2014, Osmanlı Arşivi Dâire Başkanlığı, Yayın no: 136.

91 Numaralı Mühimme Defteri (Hicrî 1056), İstanbul, 2015, Osmanlı Arşivi Dâire Başkanlığı, Yayın no: 140. Arşivde bulunan 400 ü aşkın Mühimme Defterinden 3,5,6,7,12,82,83 ve 85 numaralı defterler 1993-2002 yılları arasında yayınlanmıştır.

Gök Kubbe Altında Birlikte Yaşamak, Ankara 2006, Osmanlı Arşivi Dâire Başkanlığı, numara: 77.

3. Arşivde değişik fonlarda bulunan Arapça Belgelerden metinde geçmiş olanlar

COA.C.İKTS.4/180. (1255/1839 tarihli bu belge Mısır'da bulunan Kahve tüccarlarının Süveyş İşkesesinde alınmakta olan gümrük vergisini artıran Mekke Emîri Şerifinden şikâyetlerini içermektedir. "Mahzar" şeklinde toplu imza ile sunulan bu şikâyetin Arapça nüshası makalemizin (Ekler) bölümünde sunulmaktadır. O dönemde yapılmış olan Türkçe tercümesi ise makale içinde sunulmuştur (bk.COA.İKTS.19/924 tarih; 1255/1839).

Trablusgarb (Libya)dan doğrudan Padişaha gönderilmiş olan 1250/1834 tarihli "Mahzar". COA.HAT.1267/49043.

Medine-i Münevvere'den gelmekte olan bu mahzar Feraşet belgesi sahibi olan kişinin vekili olan Seyyid Ahmed Es'ad Efendiden işini doğru yapmadığı dolayısıyla 55 civarında imza ile düzenlenmiş bir "Mahzar" halinde şikâyetlerini içeriyor; COA.Y.PRK.MK.1/77. Mahzar doğrudan Padişaha gönderildiği "Tecâsênâ bi'l-'Arzî li'l-'A'tâb el-Seniyye" ifadesinden anlaşılıyor.

Devlet görevlisinin aldığı söylenen “Rüşvet” dolayısıyla şikâyet makamında düzenlenen 70’e yakın toplu imzalı belge. COA.A.MKT.MHM.4415/97.

Arafat’tan Mekke-i Mükerreme’ye su temin eden isale hatlarında tamirât gerektiği ve bundan mütevellit Mekke’de su sıkıntısı yaşandığı dolayısıyla gönderilmiş olan “Mahzar” şeklinde “Bi’l-İbtihâl arz u İ’lâm” olunan belge. COA.TS.E.885/43.

Sultan III. Murad’ın Manisa’da bulunan ve günümüzde “Murâdiye” olarak bilinen külliye vakfiyesi. İşbu vakfiye “Asıl” veya “Evvel” olarak bilinen vakfiye sûretinin ilk sayfasıdır. Bunun dışında aynı Arşiv numarası altında iki ek daha bulunmaktadır. COA.TS.D.6947 (Tescil tarihi 984/1576’dır).

Makalede bahsi geçen Arafat-Mekke su isale hattı ile ilgili 1274/1857 tarihli Arapça yazma. İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, Arapça yazmalar (Ay.6869).

Yayınlanmış Kaynak Eserler

Kutbuddîn el-Nehrevâlî, el-İ’lâm bi-A’lâmi Beytillâhi’l-Harâm, Kahire, Matbaatü’l-Osmâniyye, 1303.

Ali b. Tâceddîn el-Sincârî, Menâ’ihu’l-Kerem bi-Ahbârî Mekke ve’l-Harem, (Eser 6 cilt olup değişik kişiler tarafından neşre hazırlanmıştır, ancak biz III. cildinden yararlandık) neşre hazırlayan Dr. Mâcide Faysal Zekeriyya, c.III. Mekke, 1419/1998 (Bu ciltte 829-1037 yılları arası olaylar işlenmiştir. Dolayısıyla Osmanlı dönemi Mekke; I. Selim’den başlayarak IV. Muradın ilk senelerini içine alan bir dönemi anlatılır.). Bu bakımdan Semhûdî ve Nehrevâlî gibi kaynakların yanında toplayıcı bir değeri bulunmaktadır. Bir yazması da Topkapı Sarayında (TSMK.AY.6086 numarada) bulunmaktadır.

İbrahim Peçevî, Tarih-i Peçevî, 2 cilt, İstanbul, Matba’a-i ‘Âmire, 1283.

Mehmed Emînü’l-Mekkî, Hulefâ-i ‘İzâm-ı ‘Osmâniyye Hazretlerinin Haremeyn-i Şerifeyndeki Âsar-ı Mebrûre ve Meşkûre-i Humâyûnlarından, Derseadet, 1318.

Nüreddîn Ebu’l-Hasan ‘Ali el-Semhûdî (ö.911), Hulûsâtü’l-Vefâ bi-Ahbâr-i Dâri’l-Mustafâ, (Bu eser daha çok Osmanlı devleti öncesi Haremeyn hâkimiyetinde bulunan Memlûklü dönemi ile ilgilidir. Ancak Haremeyn ile ilgili değerlendirmeleri önemlidir), çok yerde basıldığı gibi Türkçeye tercümesi de vardır, neşri için: (I-IV) cilt, Matba’atü’l-Se’âdet, Mısır, I. Baskı, 1373/1954; Mektebetü’l-‘İlmiyye, Medine, 1392/1972; son olarak Muhammed el-Emîn tarafından yapılan tahkîkli neşri 1418/1998 yılında merhum Medine Evkaf Müdürü Seyyid Habib Mahmûd Ahmed finansmanı ile basılmıştır. Seyyid Habib Medine Evkaf Müdürü olmak hasebi ile şehirdeki tüm Osmanlı eserleri, ribatları onun yönetimine bağlı idi. Merhum Ali Ulvi Kurucu Bey de ona bağlı olarak Harem-i Nebevî’de bulunan Mahmûdiye kütüphanesi müdürü olarak ve tüm Osmanlı ribatları nâzırı olarak ona bağlı idi. Hepsinin ruhları şâd olsun.

Haydar Çelebi Rûznâmesi, (Feridûn Bey, Münşe’âtü’-Selâtîn, I içinde).

Evliya Çelebi Seyâhâtname, (I-IV) cilt., İstanbul İkdâm Matbaası, 1314.

Araştırma ve İncelemeler

Allouche, A. Osmanlı Safevî İlişkileri, Kökenleri ve Gelişimi (trc. A. Emin Dağ), İstanbul, 2001.

Ayverdi, Ekrem Hakkı, İstanbul Vakıfları ve Tahrir Defteri, (953/1546), İstanbul, 1970.

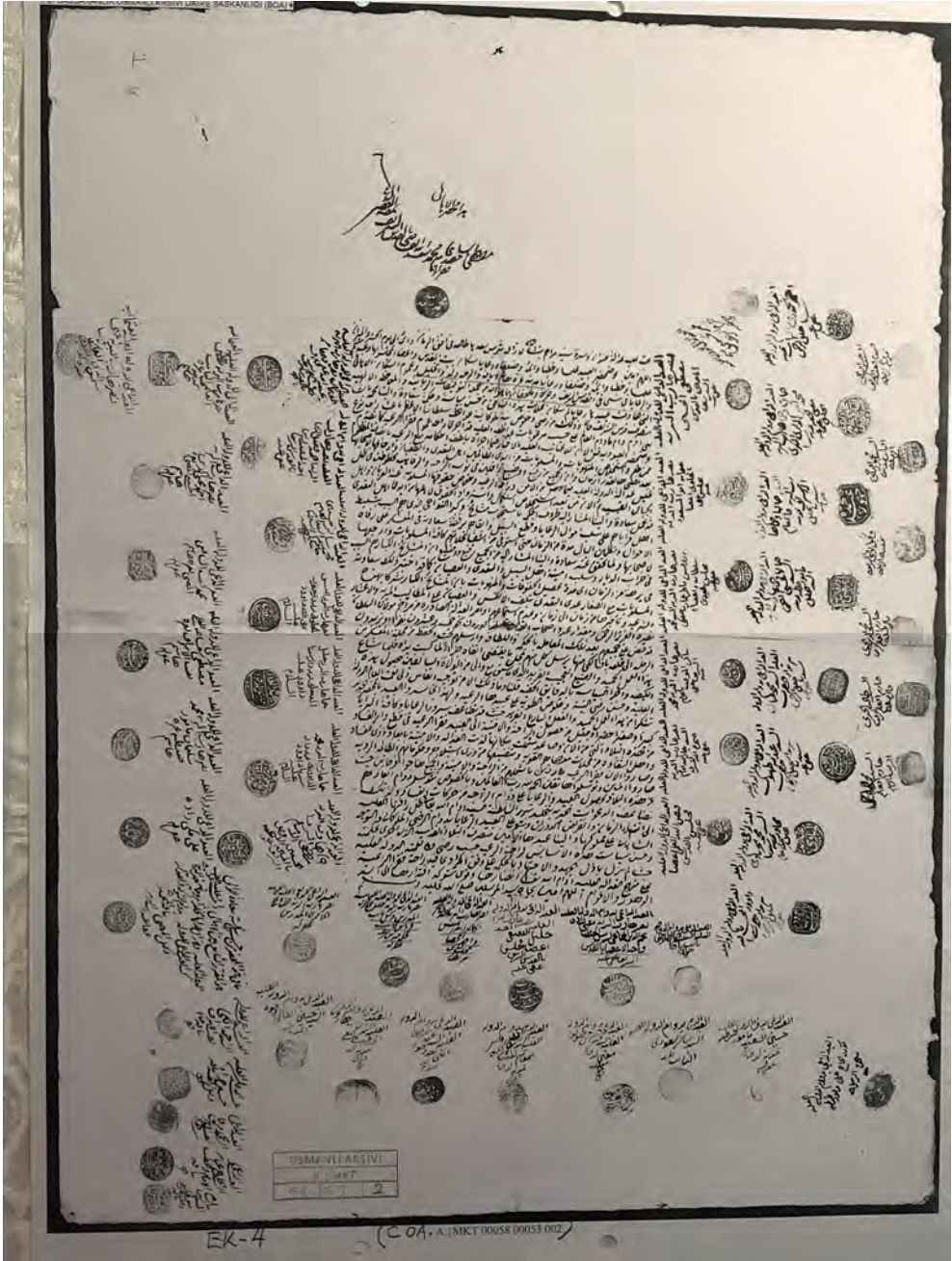
Barkan, Ö. L. “İstanbul Saraylarına ait Muhasebe Defterleri” Belgeler, IX/13, Ankara, 1979, 1-380.

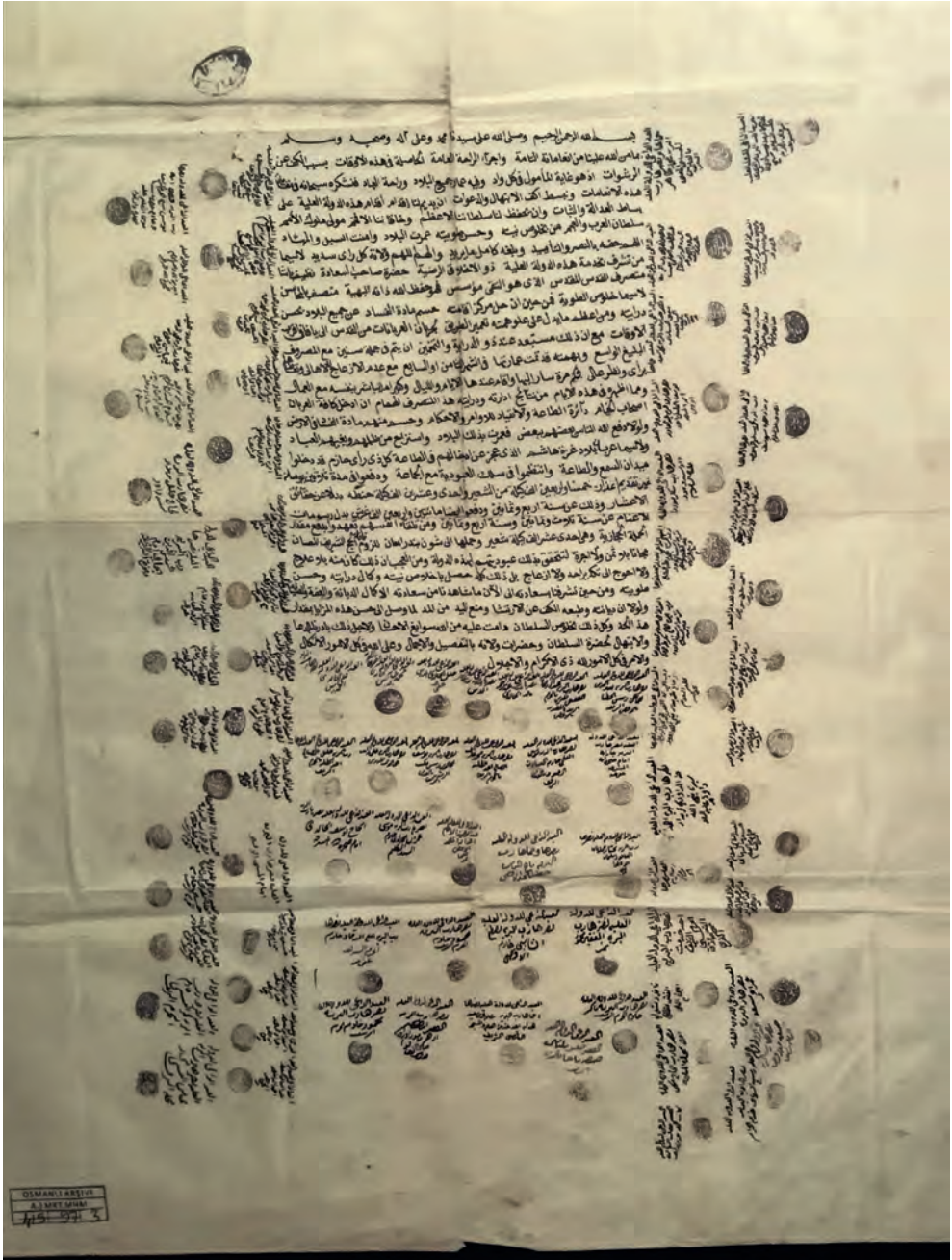
Betenûnî, Muhammed Lebîb, el-Rihletü’l-Hicâziyye, Kahire, t.y.

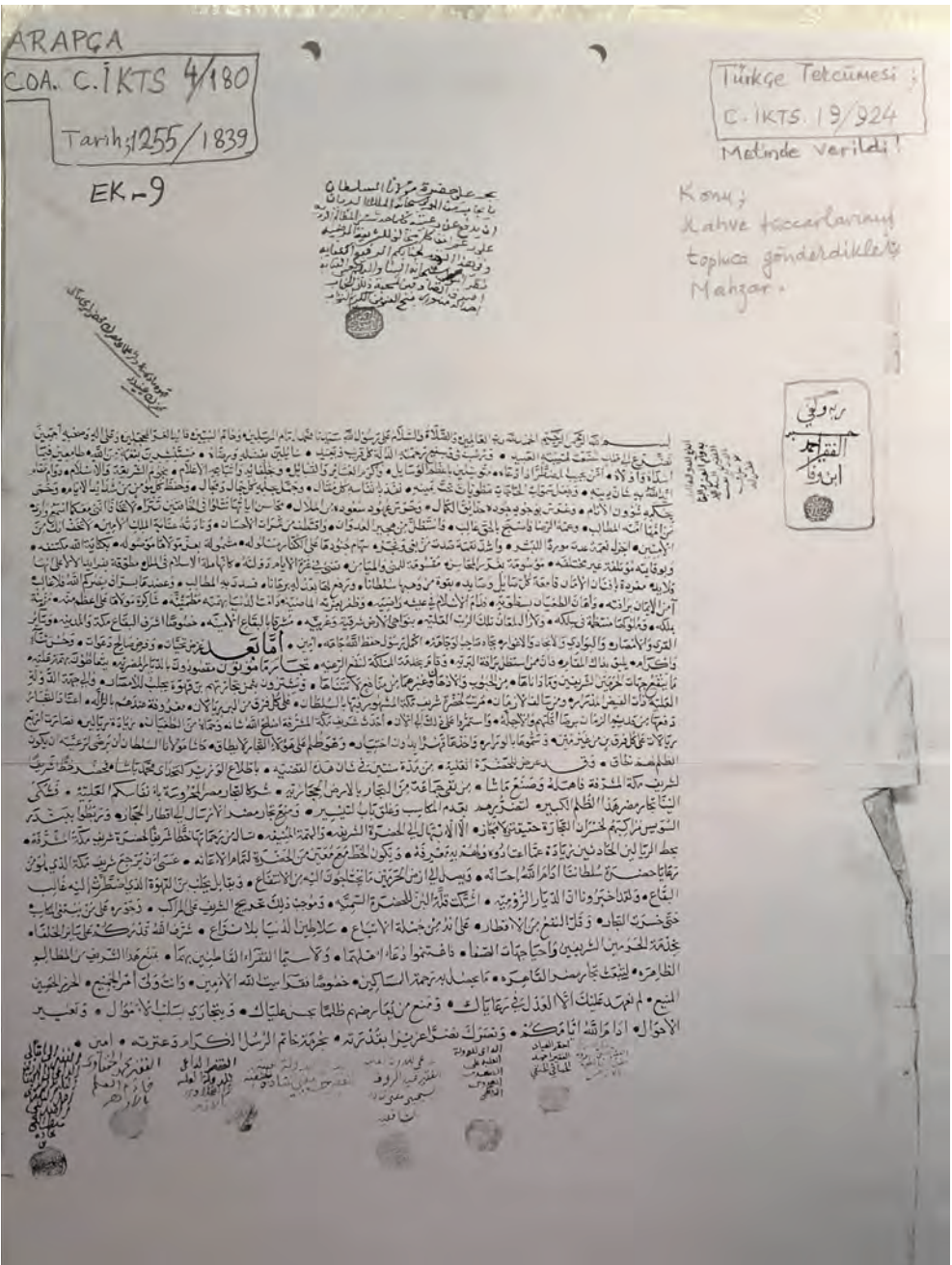
Bilge, Mustafa L., “Aynüzübeyde”, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. IV, s. 279-80, İstanbul 1991.

- Bilge, Mustafa L., “Haseki’de Bayrampaşa Külliyesi Vakfiyesi”, Osmanlının izinde, Mehmet İpşirli Armağanı, İstanbul, 2013.
- Bilge, Mustafa L., “Sultanahmed Camii ve Külliyesinin Açılış Merasimi”, Antik Çağdan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi. Halil İbrahim Düzenli Ed. Coşkun Yılmaz, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş.; İSAM, 2015.
- Bilge, Mustafa L., “Sultan I.Ahmed Han’a Ait Haremeyn’le İlgili Arapça Bir Vakfiye”, İslâm Tetkikleri Dergisi, 10, 1 (2020), s.65-101.
- Bilge, Mustafa L., “Defterü’l-Surre el-‘Osmâniyye el-Şerife” adı altında Arşivde COA.EV.HMK.SR.d. 3806 numara ile kayıtlı bulunan 1253/1837 tarihli ve Safiye Sultana (ö.1014/1605) ait “Surre Defterinin” Arapçaya tercümesidir. I.Baskı, Dârü’l-Usûl el-‘İlmiyye, İstanbul, 2016.
- Bilge, Mustafa L., “Arabia in the work of Awliya Chalaby”, Studies in the History of Arabia, Vol. 1, Part 2 (1979), s. 213-227.
- Clifford, W. W., “Some Observations on the Course of Mamluk- Safavi Relations”, (908-922/1502-1516) Der Islam, 70/2, 1993, I-II, s.245-278.
- Çobanoğlu, Ahmet Vefa, “Sultan I.Ahmed Devrinde Ka’be’nin tamiri” , Sanat Tarihi Araştırmaları dergisi, Sayı12, (1993-1994), s.37-38.
- Eyice, Semâvî, “Hafız Ahmed Paşa Camii ve Külliyesi”, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. XV., s.85-87, İstanbul,1997.
- Faroqhi, Suraiya, Pilgrims & Sultans. The Hajj under the Ottomans. I.B. Tauris & Co Ltd., London-New York, 1994.
- Seyyid Bekir, el-Melâmih el-Coğrâfiyye li- Dürüb el-Hacîc, Cidde, 1981.
- Seyyid Muhammed el-Seyyid, “Deşîşe”, TDV İslâm Ansiklopedisi, c.IX, s.214-5, İstanbul, 1994.
- Ünal, Sadettin, Kâmil Yaşaroğlu, Mustafa Uzun, “Kâ’be”, TDV İslâm Ansiklopedisi, c.24, s.14-26, İstanbul, 2001.

Ekler







تصل اليه حضرت مولانا سلطان الاسلام سلطان اسلامبول
السلطان عبد المجيد
خان ايدك الادب بنصرت
- اميني

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بركة ثمسم الله الرحمن الرحيم واكمل الله رب العالمين
والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين وعلينا له واصحابه اجمعين
من عبد الله محمد بن الحسين الملقب بالمراد امين دارفور الحضرية سلطان الدين بنو خاقان
الحدري بن نصر والشام والعراق بنوخاهم احرمين مولانا واعلاننا اننا نبعثنا اليك
العزيزين المحبين مولانا السلطان المعظم عبد المجيد خان السلطان وعاصم الحضرية
السنية والبيعة الرضوية والطلعة البيضة والاعانة الربانية ان شاء الله لك الصبر
والفتح المبين ونحمد الله في كل وقت وفي كل حين في كل حال وفي كل مقام اعطاني
الله ملكا ابائي واجدادهم منشور في ذلك الطرف بالملكاتية والموصلية كما كان بين
السلطان عبد الرحمن الرشيد وبين جدك رحم الله ضجده وما منحننا من ذلك الا
بسبب امر وقع بين والديه وبين جدك على ايشة في ذلك الوقت لم نعلمها الا بالوصول
البحر تلك المشرفة خوفا لرسولنا اننا نرفع اليك امرنا بالطلعة في سببنا انما
من اعلمت انتك لاجل الفتنه التي وقعت بين والدينا رحمه الله وبين جدك
فالحاصل اننا نطلب من فضلك الاذن باننا لا نخرج لرسولنا متعزز من ذلك الطرف
بالذهاب والالاتيب اليك بالامن والامان وانك تعلم يا مولانا ان وصايتنا هذا قد من
اجدادنا حتى نصل بركات جدك ونفحات فضله وكرمه مجدنا وحسنه في كتاب اسماء الرشيد
وفي الاول عبد الرحمن الملقب بابيهم واسماء الرشيد بلغة النبي محمد صلى الله عليه
وقصصه باقوت احمد وسدق هجره لان بلدينا قصصت خلافتنا لان تعقد الايمان
وان والدنا نولي بها وكذلك اننا وليت بها فخلدنا من بركاتهم ومن نفحات فضلك
علينا في رحم الله السلف وبارك في الخاتم ومقصودنا بذلك كله الاذن في طريق
الوصول بيننا وبينك وكتابنا لم نجد احدا منا من حلبة الا التجار في تزعموا
بغير طفر اسمها في اطمه ومعها اجاب على الحاج ابراهيم بن عثمان من ذلك الطرف
وانتقدنا الله واعطيناها هلالا الكتاب قائده بقدر وصوله لذلك الحضرية المعظمية
حفظنا الله ورعاها امين انه علم ما يشاء قديروها لاجل يد جدك محمد بن محمد المولى
ونعم النصير اسرع لنا بالاذن يا امير المؤمنين وخليفة امته سيد المرسلين يا نفع
والاذن للحكام انديريون طرف بلادنا هلالا ويكون في شرف علمك الذي باننا
من السابق واللاحق فخطبوا باسمك اولاحق محمد بن محمد بن خطبنا في جوامعنا
وجبلجوامع واحد واربعين جامعنا ولها جامع الرشيدية الذي بناه جدك
عبد الرحمن الرشيد والاربعين والاشرف السامية الرشيدية الذي بناه جدك
بالصلاة المفوضة فيها جمعة وجماعة يكون ذلك بانها بائنها القائمة
فيها عقب الصلوات بالنصر والظفر والفتح المدين والاسلام على حضرت مولانا امين
معظم الله شأنه

صلى الله عليه وسلم
بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين وعلينا له واصحابه اجمعين

الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين وعلينا له واصحابه اجمعين
الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين وعلينا له واصحابه اجمعين


J. HR 119/5835

COA. I. HR. 00119/5835

E-8

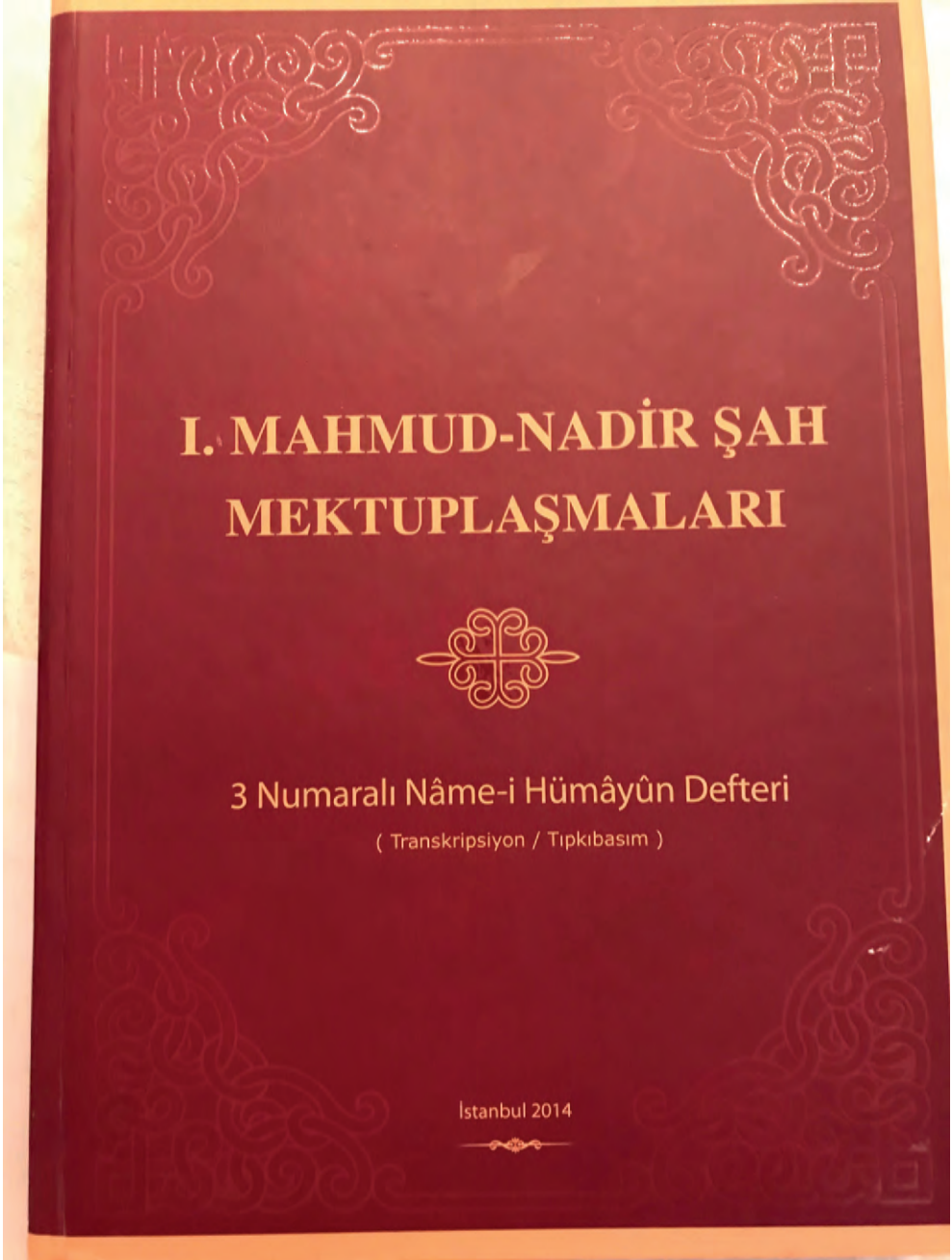
مرحومة خانفدا قادیا محرومة
مردده اولان اوقافنك و تقية سيد

CANFEDA KETHUDA
HATUN VAKFIYESI
(İLK SAYFA)

صورة أصل
أحمد بن عبد الحى المومر تفتيش الاوقاف
عقدهما


بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
المحمد لله الفاعل المختار الذى يفعل ما يشاء ويختار تسمر عباده
بين اتقيا وانخيار ووسر الكل على باب غناه بوسر الاقتدار
يقبل اليسير ويعفوا عن الكبير ولا يجب املا ولا يضيع
أجر من أحسن عملا غنى يأخذ الصدقات على استقرض
من عباده النفقات وفق من وقف ملتمزا لارادته وأيد
من أيد غرس جناه على جهات مرضاته وحبس نفسه
على سبيل الخيرات وسبيلها بتغالط المبرات احمده
حمد معترف بسواغ النهم واشكره شكر معترف من بحار
الكرم واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له الذى بمر في

EK-6



ما حاشو شيخ الإسلام اقدى حضرتى لم يفرزون كذولع كلون مكتوبه جوارى ولحقه حلال من زينة
 ايران اودن ملا على جمال الدين برهويه شهادت يانيزيلون عربى مكتوبه جوارى
 ١٩
 ١٩
 نحمد الله الذى بزرع الشرح واتحاضاه واحكم قواعد واشاد مناره بانعقاد الحكمة فى كل اقليم من الاقاليم
 الاسلاميه على سلطان تنظم به احوال الخاص والعام من الرحمة ناشر لوية العدل فى الورى بغوى فورا
 تعالى واعده لوهو اقرب للتقوى ونصلى على بيته الذى من اعظم مغزى الباقية فى الالافام عمدا امنه الذين
 هم اعلام الهدى المعروفة بالحلل والحلم والاول والصحيح التابيعين لهم اهل التقى والتقى والحلم والكريم
 اما بعد فهندى الى مجلسه الرفيع الذى منه مبدأ الفضائل واليه منتهى رغبات وى المجد من الازديك والاول
 دعوت ترحى من الله اجابتها لصدورها عن كامل المودة واردة منا على ذلك المجلس ورود الفرح والهجته
 ونهايا مبدأ ارجها طيب الحكمة وغايته صدق المصادقة المشعة بالفاق يتضح به اذ لك التادى اذ حضرت
 عن مسكى ختامها الالوراق هذا وقد ورد علينا كتابكم المعبر عما فى مرة خاطرهم الجليل من الودة التى لا تشبه
 فيه فتابناه بالتيجى سبما وقد تضمنت اجابكم ايانا ما نمونج الالوكية المرسة الحابجا لى السلوطين العظام
 ولقم الخوفين الكرام رافع رباب الدين المنين جامع ايات العدل والصفه للمسلمين ظل الله الذى فرغنا الالام
 وخلفته فى الارض لتنفيذ ما شئ من الاحكام سلطاننا المعظم وولى امرنا المنعم من المجلس الشامى الذى جلس
 على برائشاهته ودانت لغرض سائر البلاد الالبرانية صجبة السفير الجليل محمد كريم خان دام محفوظا بقايا الملك
 المنان منضمة للاخبار بالجلوس للميون الشاهى المقرون بحكمة السعد والخير وزها لىس متناهى وبعدنا
 ما انتظم فى سلكه من درر العبارات الالرافقه والمجل الشى حررت على مقتضى الحال مناسفه واصلغنا منه على

Osmanlı Şeyhülislami Seyyid Mehmed Zeyni'den İran'ın
 ALI

Doğu Edebiyatının Batı Edebiyatına Etkisi Üzerine Bazı Mülâhazalar

How Eastern Literature Came To Influence Western Literature

Ali Bulut¹ 



Sorumlu yazar/Corresponding author:

Ali Bulut, (Prof. Dr.),
İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve
Belâgatî Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye
E-posta: alibulut1@istanbul.edu.tr
ORCID: 0000-0001-8368-8282

Başvuru/Submitted: 15.01.2021

Revizyon Talebi/Revision Requested:
07.02.2021

Son Revizyon/Last Revision Received:
04.03.2021

Kabul/Accepted: 08.03.2021

Atıf/Citation: Bulut, Ali. Doğu Edebiyatının Batı Edebiyatına Etkisi Üzerine Bazı Mülâhazalar. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 11/1, (Mart 2021): 51-70.
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2020.862298>

ÖZ

Doğu edebiyatının Batı edebiyatına etkisine dair bazı mülâhazaları ele almayı amaçlayan bu makale, tercüme faaliyetleri ve ilk etkilenmenin ele alındığı bir girişten sonra iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Doğu'dan etkilenen başlıca Batılı yazarlar ele alınmış, burada dokuz yazar ve eserleri karşılaştırmalı olarak incelenmiştir. İkinci bölümde ise Batılı bazı bilim adamlarının Doğu'dan alınan bilgiye dair kabullerine yer verilmiştir. Bir de makalenin sonunda Ek1 başlığı altında Tolstoy'un eseriyle Sa'di-i Şirâzi'nin eserinde geçen Üç soru hikâyesi, baş, orta ve sondan alınan birer paragrafla karşılaştırmalı olarak verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Doğu Edebiyatı, Batı Edebiyatı, Edebî Etkileşim, Goethe, Tolstoy

ABSTRACT

This study examines the influence of eastern literature on western literature. The introduction explores the impact of translation as an influential factor in enticing western interest. Two sections precede the Appendix at the end of the article, comparing Tolstoy and the three-story question of Sa'di-i Shirazi. Section one explores the work of nine western writers influenced by eastern literature. Section two looks at western writer-translators who admittedly took eastern content as their own.

Keywords: Eastern Literature, Western Literature, Literary Interaction, Goethe, Tolstoy

EXTENDED ABSTRACT

This article discusses the influence of eastern literature on western literature. It consists of two parts, following an introduction on the impact of translation services.

The first section reviews nine prominent eastern-influenced western authors and analyzes their work comparatively. The second part considers the acknowledgment by some western scientists of taking information from the east. In Annex 1 at the end of the article, we compare Tolstoy's work and the three-question stories in Sa'dî-i Şîrâzî's work by dissecting a paragraph from the beginning, middle, and end each.

Our study groups Turkish, Arabic, and Persian literature under the banner of eastern literature. Since the impact of these three distinct types of literature on western literature would fill separate and voluminous studies, we highlight some of the effects we identified through our readings and research for this article.

Eastern thought first entered the west in written form through Arabic translation by individuals and through translation centers.

One of the first translators from a western translation center was Hermann Von Reichenau (d.m. 1054), also known as Hermann Contractus. Hermann was known for his works, "De prosa astrolabii" and "De utilitatibus astrolabii." According to Welborn, a western researcher, the ideas, mathematical calculations, and geometrical figures in these two works correspond precisely to the information in Muslim astronomer Masha'Allah's [b. Eserî (d. 200/815)] work on the same subject. According to Welborn, Hermann wrote the original Arabic words, which did not have a Latin equivalent, only in Latin letters, and left the same. He made some minor changes in the translation of the two works and published them under his own name.

Another initial translator was a priest named Constantine d'Africain (d. 1087), born in Tunis, Carthage, in 1015 AD. He studied medicine by learning Arabic in Kayravan, then went to Egypt and studied mathematics under the Fatimids rule. He returned to Sicily and became the administrator of the Monte Cassino monastery, built by the Norman rulers. Constantine d'Africain translated almost all the medical books in North Africa. He adapted Arabic medical books through explanation, commentary, quotation, and even plagiarism instead of straight translation. His work had a regenerative effect on medical schools in Europe.

One of the works translated by Constantine d'Africain was Ali b. Abbâs el-Mecûsî el-Ahvâzî's (d. 400/1010), named Kâmilu's-Sînâati't-Tıbbiyye, also known as el-Kitâbü'l-Melekî (Liber Regius), one of the famous names of Islamic medicine. D'Africain translated his work into Latin using the name Pantechne (Liber Pantegni) but attributed the work to himself. Stephan el-Antakî determined that the work was translated from its source, and he translated the entire opus in 1127. It was published in Venice in 1492 under the name "Liber Regales Disposito Nominatus ex Arabico Venetis."

British researcher Donald Routledge Hill (d. 1994) also stated that Constantine d'Africain translated the treatises of the physician Huneyn b. İshak (d. 260/873), who played a significant role in the transition of Ancient Greek medicine and philosophy to the Islamic world, then claimed them as his own.

Giriş

Öncelikle ifade etmeliyiz ki bu çalışmada Doğu edebiyatı başlığı altında Türk, Arap ve Fars edebiyatları ele alındı. Tabii bu üç edebiyatın Batı'ya etkisi konusu ayrı ayrı ve hacimli çalışmaları gerektirdiği için biz bu makaleyle okumalarımız ve araştırmalarımız sonucunda tespit ettiğimiz bazı etkilere dikkat çekmek istiyoruz.

Doğu ürünlerinin yazılı olarak Batı'ya ilk girişi Arap dilinden yapılan tercüme yoluyla olmuştur. Bu tercüme hem şahıslar tarafından müstakil olarak yapılıyor hem de belli merkezler eliyle yürütülüyordu.

Batı'da kurulan tercüme merkezlerindeki ilk mütercimlerden biri, Hermann Contractus olarak da bilinen Hermann Von Reichenau (ö.m. 1054) olup, *De mensura astrolabii ve De utilitatibus astrolabii* adlı eserleriyle tanınmıştır. Batılı araştırmacılardan Welborn'a göre, bu iki eserdeki fikirler, matematiksel hesaplar ve geometrik şekiller Müslüman¹ astronomi bilgini Mâşâallah b. Eserî (ö. 200/815)'nin aynı konuda yazdığı eserindeki² bilgilerle birebir örtüşmektedir. Hermann, bu eserlerinde Latince karşılığı olmayan Arapça kelimelerin aslını sadece Latin harfleri ile yazıp aynen bırakmıştır. O, bu iki eserinde bazı küçük değişiklikler yaparak kendi ismiyle bastırmıştır.³

Yine ilk mütercimlerden biri, m. 1015 yılında Tunus Kartaca'da doğmuş Constantine d'Africain (ö.m. 1087) isimli bir papazdır. O, Kayravan'da Arapçayı öğrenerek tıp eğitimi görmüş, ardından Fatımiler yönetimindeki Mısır'a giderek matematik okumuş ve Sicilya'ya dönerek Norman hükümdarlarının inşa ettiği Monte Casino isimli ruhban manastırına idareci olmuştur. Constantine d'Africain, Kuzey Afrika'da mevcut bulunan hemen hemen bütün tıp kitaplarını tercüme etmiştir. Onun bu faaliyeti tam bir tercümeden ziyade Arapça tıp kitaplarının izah, şerh, iktibas hatta intihal suretiyle nakledilmesidir. Bu tercüme, Avrupa'daki tıp okulları üzerinde yenileştirici bir etki meydana getirmiştir.⁴

Constantine d'Africain'ın tercüme ettiği eserlerden birisi de İslam tıbbının ünlü isimlerinden birisi olan Ali b. Abbâs el-Mecûsî el-Ahvâzî (ö. 400/1010)'nin *el-Kitâbü'l-Meleki (Liber Regius)* adıyla da bilinen *Kâmilü's-Sinâati't-Tıbbiyye* adlı eseridir. O, bu eseri ihtisar ederek *Pantechne (Liber Pantegni)* adıyla Latinceye tercüme etmiş, fakat eseri kendisine nisbet etmiştir. Eserin tercüme olduğunu Stephan el-Antakî tespit etmiş ve o, eserin tamamını 1127 yılında tercüme etmiş, eser 1492'de Venedik'te *Liber Regales Disposito Nominatus ex Arabico Venetis* adıyla neşredilmiştir.⁵

1 Mâşâallah b. Eserî'nin hayatı hakkında bkz. Ömer Mahir Alper, "Mâşâallah b. Eserî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 28: 104.

2 Kanaatimizce bu eser *Kitâbü San'ati'l-Usturlâb ve'l-Ameli bihâ* adlı eserdir.

3 Mary Catherine Welborn, "Lotharingia as a Center of Arabic and Scientific Influence in the Eleventh Century", *Isis* 16. (1931), 189-195; Açıkgenç, "İslâm Bilim Geleneği", 16-17.

4 İsmail Cerrahoğlu, "Oryantalizm ve Batıda Kur'an ve Kur'an İlimleri Üzerine Araştırmalar", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXXI (1989), 95-98; Ali Bulut, "Arap Dili ve Belagati", *İlahiyat Atlası*, Editörler: Bayramalı Nazıroğlu vd., (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 256.

5 Aşegül Demirhan Erdemir, "Ali b. Abbâs el-Mecûsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2: 379-380; Ayrıca bkz. <http://www.fikriyat.com/yazarlar/akademi/ahmet-agirakca/2017/10/13/avrupanin-islam-dunyasindan-ilm-intihalleri>

İngiliz araştırmacı Donald Routledge Hill (ö. 1994) de Constantine D'Africain'in Eski Yunan tıp ve felsefesinin İslâm dünyasına geçişinde önemli rol oynayan mütercim ve hekim Huneyn b. İshak (ö. 260/873)'a ait risâleleri Latinceye çevirip kendisine nispet ettiğini ifade etmiştir.⁶

Bu tür intihallere dikkat çeken Fuat Sezgin'e göre 11. yüzyılın sonuna doğru İtalya'da 25 tane çok önemli Arapça tıp kitabı tercüme edilmiş, tercüme edenler bunları ya kendilerine ya da Yunanlılara nispet etmişlerdir.⁷

Yine Sezgin'e göre 800 yıl boyunca Avrupa'da Galen'in göz kitabı diye dolaşımda olan kitap Huneyn b. İshak'ın kitabının tercümesidir.⁸ Aynı şekilde 1928 yılına kadar Aristo'ya isnat edilen değerli taşlara dair kitap, İbn-i Sina'nın *Kitabü'ş-Şifâ*'sının taşlara ayrılan kısmıdır.⁹

Batılılar özellikle de miladi 12.-14. yüzyıllarda yoğun bir şekilde Arapçadan Latinceye tercüme faaliyetlerine girişmişler, ardından da Latince'den diğer Batı dillerine tercüme yapmışlardır.¹⁰

Meselâ İngiliz filozof Adilard of Bath (ö. m. 1150) İngiltere'den Endülüs ve Mısır'a gitmiş, m. 1100-1120 seneleri arasında 10 sene İslam ülkelerinde kalıp iyi derecede Arapça öğrenmiş, ilk çağın en ünlü matematikçisi Öklid (ö. M.Ö. III yy)'in kurallarını Arapçadan Latinceye çevirmiştir.¹¹

Yine Fransız Başpapaz Petrus Venerabilis (ö. 1156)'in talebiyle Robert Ketton 1143 yılında Kur'an-ı Kerim'i *Corpus Toletanum* adıyla Latinceye tercüme ettiğini de burada zikretmeliyiz.¹²

1130 yılında Endülüslü Müslümanlardan alınan İspanya'nın Toledo şehrinde Toledo Tercüme Okulu diye bilinen bir tercüme merkezi kurulur. Buradaki mütercimlerden Cremonalı Gerard (ö.m. 1187), felsefe, tıp, matematik, astronomi ve simya alanında yüzlerce kitap ve risaleyi Arapçadan Latinceye çevirir.¹³

Bazı araştırmacıların tespitine göre Batı'da Arapçadan Latinceye yapılan tercüme arasında İbn Sina (ö. 428/1037) ve İbn Rüşd (ö. 594/1198)'ün eserleri önemli bir yer tutar. Batıda bilimin gelişmesinde bu tercümelemlerin oldukça büyük etkisi olmuştur.¹⁴

Batılılar Arapçadan kendi dillerine çeviri yaparken birçok Arapça ismi de Latinleştirirler. İbn Sina için Avicenna, İbn Rüşd için Averroes, İbnü'l-Heyssem için Alhazen, Battânî için Albatenius derler.¹⁵

6 Donald R. Hill, *Gökyüzü ve Bilim Tarihi İslam Bilim ve Teknolojisi*, çev. Atilla Bir – Mustafa Kaçar, (İstanbul: 2011), 164.

7 Fuat Sezgin, *Bilim Tarihi Sohbetleri*, Söyleşi: Sefer Turan, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2014), 95.

8 Bu eser *Kitâbü'l-'Aşr Makâlât fi'l-'Ayn* adlı eseri olmalıdır. Bkz. Hasan Katipoğlu - İlhan Kutlu, "Huneyn b. İshak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18: 377-380.

9 Fuat Sezgin, *Bilim Tarihi Sohbetleri*, 95.

10 Rûhî el-Hâlidî, *el-Kimyâ inde'l-Arab*, 36.

11 Rûhî el-Hâlidî, *el-Kimyâ inde'l-Arab*, (Kahire: Müessesetü Hindâvî, 2014), 36.

12 Bulut, "Arap Dili ve Belagati", 247

13 Hill, *Gökyüzü ve Bilim Tarihi İslam Bilim ve Teknolojisi*, 164; Açıkgenç, "İslâm Bilim Geleneği", 17.

14 Kees Versteegh, "Arapça Öğretiminin Tarihçesi", Çev. Muhammet Günaydın, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16 (2007), 340.

15 Hill, Hill, *Gökyüzü ve Bilim Tarihi İslam Bilim ve Teknolojisi*, 164.

Batı'da Arapçadan yapılan tercümelemler Yunancadan yapılanlardan çok önceydi ve bu tür tercüme çoğu kere daha çok tercih ediliyordu. Arapçadan gelen eserlerin itibarı daha yüksekti. Kullanım bakımından daha geçerliyidiler. Mükemmel şerhlerle beraber geldikleri için anlaşılmalrı da daha kolaydı. Avrupa düşünceci bu eserlerle zenginleşiyordu. Diğer taraftan Arapçadan yapılan tercümelemler hemen basılarak çoğaltılıyordu. Bu tercümelemlerin tercihe şayan olmasının sebebi, bunların eski Yunan bilimini sadece aktarmaları değil, çoğu zaman onların da ötesine geçerek yeni buluşlar ortaya koymalarıydı. Bu şekilde Doğu'nun ilimleri Batı'ya akmış oluyordu.¹⁶

Doğu'ya ait bazı ürünlerin Batı'ya geçmesinde Haçlı Savaşlarının etkisi olmakla birlikte,¹⁷ İslam biliminin Avrupa'ya yayılışı, İspanya ve Sicilya'nın da yer aldığı Güney İtalya üzerinden olmuştur.¹⁸

12. yy. ve özellikle de sonrasındaki asırda Sicilya'da İslâm kültür ve medeniyeti önemli gelişmeler kaydetti ve Ortaçağ Avrupası'nı doğrudan etkiledi. Güney İtalya'da hüküm süren Normanlar, Müslümanların saray teşkilâtı, divanları, resmî yazışma usulleri, ordu düzenleri ve para basma ilkelerini kendilerine adapte ederek büyük ölçüde uyguladılar. Bu dönemde yetişen ünlü isimler Mâlikî fikhında Abdullah b. Yûnus, Ebû Saîd el-Berâziî (ö. 430/1039'dan sonra) ve Ebû Abdillâh el-Mâzerî (ö. 536/1141), kıraatte İbnü'l-Fahhâm es-Sıkillî (ö. 516/1123), şiirde İbn Hamdîs es-Sıkillî (ö. 527/1133), Arap dili ve edebiyatında İbnü'l-Kattâ' es-Sıkillî (ö. 515/1121)'dir. Coğrafya ve botanik âlimi Şerîf el-İdrîsî es-Sıkillî (ö. 560/1165), Norman Kralı II. Roger'i (II. Ruggero, 1130-1154) ziyaret ederek coğrafyaya dair eserini ona ithaf etti. Ünlü sûfî filozof İbn Seb'in (ö. 669/1270), II. Frederick von Hohenstaufen'in felsefeyle ilgili sorularına cevap olarak el-Kelâm ale'l-Mesâilî's-Sıkillîye adlı kitabını yazdı. Yine birçok dil bilen, ilme ve ilim adamlarına yakınlığıyla tanınan II. Frederick (m. 1220-1250) döneminde pek çok Arapça eser Latince'ye çevrildi. Müslümanlar Sicilya'da savaşlar sırasında harap olan Palermo gibi şehirleri yeniden inşa ettiler ve bu şehirlerde ortaya koydukları eserlerle Sicilya mimarisini İslâm sanatından etkilendi. Müslümanlar tarafından yetiştirilen pek çok bitki de Sicilya yoluyla Avrupa'da tanındı ve üretildi.¹⁹

Avrupa bilimi 12. yy. ve özellikle de sonrasındaki asırda İslam âlimlerine ait birçok eserin yoğun bir şekilde Batı dillerine çevrilmesiyle büyük bir gelişme kaydetti.²⁰

Batılılar Arapçadan yaptıkları tercümelemler yoluyla Yunan felsefesiyle tanışınca Yunanca kaynakları araştırmaya yöneldiler. 18. yüzyılın sonlarına gelindiğinde ise Batılılar Arapça kitapları neşretmeye ve bunları Batı dillerine tercüme etmeye başladılar.²¹

16 Alparslan Açıkgeç, "İslâm Bilim Geleneğinin Batı Bilim Geleneğinin Doğuşundaki Rolü Bilim Epistemolojisi ve Sosyolojisi Açısından Tarihi Bir Değerlendirme", *Yeni Türkiye*, 88 (2016), 16.

17 Ağâh Sırrı Levend, *Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarında Leylâ ve Mecnun Hikâyesi*, (Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1959), 8.

18 Hill, *Gökyüzü ve Bilim Tarihi İslam Bilim ve Teknolojisi*, 164.

19 Sa'd Ebû'r-Ridâ, "el-Âdâbü'l-İslâmiyye ve Eseruhâ fi Âdâbi'l-Garb", *Makâlâtü İslâmiyyin fi'n-Nakd ve'l-Edeb*, Editör: Ahmed er-Rifâi eş-Şerefi, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1430/2009), 397; Mahmut H. Şakiroğlu, "Sicilya", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37: 138-139.

20 Hill, Hill, *Gökyüzü ve Bilim Tarihi İslam Bilim ve Teknolojisi*, 163.

21 Rûhî el-Hâlidî, *el-Kimyâ inde'l-Arab*, 37.

Bu tercüme faaliyetlerinin yanında 1312 Viyana Kilise Kongresinde Roger Bacon'un önerisiyle Müslümanları daha yakından tanımak amacıyla Avrupa'da Paris (Fransa), Oxford (İngiltere), Bologna (İtalya), Avignon (Fransa) ve Salamanca (İspanya) gibi şehirlerdeki üniversitelerde Arapça Kürsülerinin kurulması kararlaştırıldı. 1599'da Leiden Üniversitesinde (Hollanda) bir Arapça kürsüsü kurulmuş, buraya atanan Erpenius (ö. 1624) Arap dilini öğrenme sebeplerinin başında Arapların hikmetini öğrenmeyi saymıştır. Erpenius'tan sonra Arapça Kürsüsünün başına geçen Golius (ö. 1667) hem ticari faaliyetler hem de Arapçasını geliştirmek amacıyla Halep'e gitmiş, burada kaldığı sürece edindiği Arapça yazma eserleri Leiden Üniversitesi'ne götürmüştür. Bu üniversitedeki Arapça yazma eserler koleksiyonunun temelini bu eserler olduğu ifade edilmiştir.²²

1. Doğudan Etkilenen Başlıca Batılı Yazarlar

Bu başlık altında doğrudan veya dolaylı olarak Doğu edebiyatından etkilenen bazı Batılı yazarlarla eserlerini ve etkilendikleri Doğulu yazarları ele alacağız. Bu yazarlar ve eserleri şöyledir:

1.1. Homeros - Odysee

Bazı araştırmacılar Homeros destanlarıyla Dede Korkut hikâyeleri arasında, kurgu, yapı, konu, tema, tip, anlatım tekniği, motif ve dekoratif unsurlar bakımından tesadüfle izah edilemeyecek kadar çok benzerlikler olduğunu ifade etmişlerdir.²³

Bazı Batılı araştırmacılar bu benzerliği Homeros'un Dede Korkut'tan etkilenmesi olarak yorumlamışlardır. Alman şarkiyatçı Heinrich Friedrich von Diez, *Denkwürdigkeiten von Asien (Asya'dan Kıssadan Hisseler)* adlı eserinde yayımladığı Tepegöz hikâyesinin müstakil baskısından bir nüshayı Alman edip ve şair Goethe'ye gönderir. Kitapla beraber gönderdiği mektubunda bu hikâyenin Homeros'un *Odysee*'de anlattığı Polyphem efsanesinin kaynağı olduğunu söyler. Şöyle der:

“Muhakkak içerisinde dikkatinizi çekecek bazı şeyler bulacaksınız. Bunların arasında Asya'nın derinliklerinden olan bir Siklop hikâyesinin tamamını bulacaksınız ki büyük ihtimalle Homeros, aslından kısaltarak yazdığı Polyphem'ini burada anlatılanlardan duymuştur. Zira onun söylediklerinin bir kısmı neredeyse harfi harfine benim Oğuznâme'nin Siklop hikâyesinin aynıdır. Şu var ki biz Asyalı yazıcıların doğumundan ölümüne kadar tüm hayat şartlarını anlattıkları Oğuzların Siklop'unu tümüyle biliyoruz. Daha önce birçok örnek vererek gösterdim ki Yunanlılar birçok şeyi Şarklılardan aldılar ve hemen tüm yabancı şeylerin üzerlerine kendi

22 İsmail Ahmed Amâyira, *Buhûs fi'l-İstişrâk ve'l-Luga*, (Amman: Dâru'l-Beşîr, 1417/1996), 300-301, 374-375, 377-378; Versteegh, “Arapça Öğretiminin Tarihçesi”, 341-342; Sine Demirkıvıran, “Ortaçağda Batıda Yapılan İlk Kur'an Çevirileri ve Çevirmenlerin Kur'an Stratejileri”, *Akademik İncelemeler Dergisi (Journal of Academic Inquiries)*, Cilt 9, 1 (2014), 237-238; Yücel Bulut, “Oryantalizm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33: 429.

23 Adem Can, “Homeros Destanları İle Dede Korkut Hikâyeleri Arasındaki Kurgu, Yapı, Tip ve Tema Benzerlikleri”, *Turkish Studies*, Volume 6/2 Spring (2011), 264, 283.

örtülerini attıkları gibi bunun üzerine de kendi kılıflarını geçirerek zahiren mülkleri yapmaya gayret ettiler. Şimdi tüm hikâyenin aslını ortaya çıkardığımı zannediyorum.”²⁴

Yine Diez, Goethe’ye yazdığı 28 Kasım 1815 tarihli mektubunda şu ifadelere yer verir:

“Kadim zamanlardan beri Oğuzların kendi aralarında noksansız bir Siklop hikâyesinin olduğu mevcut yazılı eser ile tüm şüphelerden arındırılmıştır. Tanıyanların kendiliğinden görecekları gibi, Polyphem ile Tepegöz’ün benzerliği de aynı şekilde kesindir. Kendi kendimi yanıltmayayım diye burada Yunan şiirinin Orta Asya’nın derinliklerindeki Oğuzlara intikal edip etmediği veya ‘Nasıl intikal etti?’ sorusunu es geçmedim. Kendi gerçekçilerimi nasıl ispat edeceğime dair bir imkân göremediğim için değil, tam aksine efsanenin önceden tarihi bir zemine oturmadan var olamayacağı muhakkak olduğu için; yahut sırf Homeros’un bilinen Asya seyahatleri ve tıpkı ondan önceki ve sonraki Yunanlıların sözlü anlattıkları gerçeği göz önünde bulundurularak hikâyenin Asyalılardan geçmiş olabileceği basitçe açıklanabileceğinden dolayı da değil, bilakis hikâyenin tümünün Oğuzlarda bulunmasından, Yunanlılarda ise noksan olarak bulunmasından dolayı, ikincilerin birinciden almış olmaları kuvvetle muhtemeldir.”²⁵

Orhan Şaik Gökyay da Dede Korkut Destanı ile Homeros’un Odysee’si arasındaki benzerliği şöyle açıklar:

“Bence Homeros, Asya seyahatinde Tepegöz efsanesini işitmiştir ve Polyphem’in esas hatlarını oradan almıştır. Kim bilir herhangi bir Oğuz kabilesi arasında İonien’de işitmiştir. Bu kabile Priamus’un müttefikleri olarak Yunanlılara karşı Truva muhasarasında harbetmiştir. Bu suretle efsane Küçük Asya’dan gelmiş ve Homeros zamanında taptaze yaşıyor bulunmuştur. Neticede tam bir Sikloplar efsanesi, eski zamanlardan beri Homeros’tan müstakil olarak mezkûr kavimler arasında bulunabilir. Ve yazılarında her şeyi Yunanlılara mal etmek haksızlık olur.”²⁶

Diez’in mektubunda yer alan kesin ifadelerle Gökyay’ın değerlendirmelerine bakılarak Homeros’un Oğuznâme’den etkilenmiş olabileceği söylenebilir. Ancak bazı araştırmacıların da ifade ettiği gibi her iki ozanın da ortak bir kaynaktan mülhem olmaları da muhtemeldir.²⁷

1.2. William Shakespeare - Roméo ve Juliet

Leyla ile Mecnun hikâyesi miladi 10. yüzyılın sonlarında Ebü’l-Ferec el-İsfahânî’nin (ö. 356/967) *Kitâbü’l-Egâni* adlı eseriyle İran’a geçmiş, efsaneleşen bu aşk, gerçek ve temiz aşkın bir örneği olarak şiirlerde birer mazmun hâlinde kendine yer bulduktan sonra, ilk defa Genceli Nizami tarafından hicri 585’te (m. 1188) manzum büyük bir hikâye hâline getirilmiştir.²⁸

Türk ve Fars edebiyatında Leylâ ile Mecnun mesnevisini kaleme alan şairler, Arap kaynaklarındaki başka söylentilerden faydalanmak ve yeni motifler eklemekle birlikte, esas olarak Nizami’yi örnek almışlardır.²⁹

24 Goethe, *Doğu-Batı Divanı*, çev. Senail Özkan, (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2019), 164.

25 Goethe, *Doğu-Batı Divanı*, 167-168, dipnot 33.

26 Orhan Şaik Gökyay, *Dede Korkut*, (İstanbul, 1938), VI-VIII; Goethe, *Doğu-Batı Divanı*, 166.

27 Can, “Homeros Destanları İle Dede Korkut Hikâyeleri”, 284.

28 Levend, *Leylâ ve Mecnun Hikâyesi*, 370.

29 Levend, *Leylâ ve Mecnun Hikâyesi*, 376.

Türk edebiyatında Leyla ile Mecnun hikâyesine ilk defa dokunan Gülşehrî’dir. Hicri 713’te (m. 1313) yazdığı *Mantıku ’l-Tayr*’ında 79 beyit hâlinde konuyu “Dastân-ı Leylî vü Mecnûn” başlığı altında ele alır.³⁰ Ancak Leylâ ve Mecnûn hikâyesini Türkçe olarak anlatan en güzel eserin Fuzûlî’nin Leylâ vü Mecnûn’u olduğu kabul edilir.³¹

Agâh Sırrı Levend’e göre *Leyla ile Mecnun*, *Yusuf ile Züleyha*, *Gül ile Hüsrev*, *Mihr ile Vefa*, *Cemşid ile Hurşid* gibi hikâyeler, orta çağdaki Haçlı seferlerinden sonra Batı’ya geçmiş, Fransız edebiyatında *Tristan et Yseult*, *Aucassin et Nicolette*, Macar edebiyatında *Floire et Blancheflor*, İngiliz edebiyatında *Roméo and Juliet* gibi hala kendisinden söz edilen eserler vermiştir.³²

Yine Shakespeare’in *Macbeth* isimli eseri ile Câhiliye Araplarındaki *Zerkâü ’l-Yemâme* kıssası arasında yürüyen orman teması yönünden bir benzerlik olduğu zikredilir. Zerka isimli kadın kabilesine doğru yaklaşan bir takım ağaçlar görür. Bunları kavmine bildirir ancak inanmazlar. Daha sonra bunların arkasındaki düşman askerleri kabileyi hezimete uğrattırır. Yürüyen orman tasviri William Shakespeare’in *Macbeth* tiyatrosunda da bulunmaktadır. Tiyatroya göre *Macbeth* komutan olarak bir kalede bulunur. Bir asker ona kaleye doğru yürüyen Birnam Ormanını haber verir. Fakat *Macbeth* bunu kendisine kurulan bir oyun olarak görür ve inanmaz. Bu hatasının bedelini de canıyla öder.³³

Her iki edebi üründe de ortak olan yürüyen orman teması “Acaba iki eser arasında bir etkileşim var mı yok mu?” sorusunu akla getirmektedir. Ancak biz [HYPERLINK "https://www.idefix.com/Yazar/william-shakespeare/s=255366"](https://www.idefix.com/Yazar/william-shakespeare/s=255366) Shakespeare’in kullandığı kaynakları inceleyen eserlerde böyle bir etkileşimden bahsedildiğini göremedik. Bununla birlikte onun istifa ettiği kaynakların önemli bir kısmının İtalyan edebiyatından geldiğini de burada zikretmeliyiz.³⁴

1.3. Dante – İlähî Komedyâ

İslam kültür ve medeniyetinden etkilenen meşhur Batılı yazarlardan birisi İtalyan Dante (ö.m. 1321)’dir. Bu etki onun âhîret yolculuğunu anlatan ve orijinal adı *La Divina Commedia* şeklinde olan manzum eseri İlähî Komedyâ’da açıkça görülür. Eserde bir gece ansızın Kudüs’e oradan da sırasıyla cehennem, a’râf ve cennete gidişini, en sonunda da arş-ı âlâda Allah’ın cemalini görmesini 14.233 mısralık şiirle anlatır. Ancak Peygamber Efendimiz (sav) ile Hz. Ali’yi (ra) cehennemde gösterir.³⁵

İspanyol araştırmacı Miguel Asin Palacios (ö. 1944), aynı konuyu dikkat çekici örneklerle işlediği *La Escatologia Musulmana en la Divina Comedia* adlı eserinde (Madrid 1919), Dante’nin

30 Levend, *Leylâ ve Mecnun Hikâyesi*, 103.

31 İskender Pala, “Leylâ vü Mecnûn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 27: 161.

32 Levend, *Leylâ ve Mecnun Hikâyesi*, 8.

33 Ebü’r-Rıdâ, “el-Âdâbü’l-İslâmiyye”, 402.

34 Necîb el-Akîkî, *el-Müsteşrikân*, (Mısır: Dâru’l-Meârif, 1964), II, 463; Abbas Mahmud el-Akkâd, *et-Ta’rif bi-Şeksbir*; (Kahire: Müessesetü Hindâvî li’l-Ta’lim ve’s-Sekâfe, 2012), 99-113.

35 Şakiroğlu, “İlahî Komedyâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22: 68-69; Ebü’r-Rıdâ, “el-Âdâbü’l-İslâmiyye”, 393.

Ebü'l-Alâ el-Maarrî'nin (ö. 449/1057) *Risâletü'l-Gufrân*'ı ile Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'sinden faydalandığını, Ebü'l-Leys es-Semerkandî, Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî ve Ebü Zeyd es-Seâlibî'nin eserlerinden de faydalanmış olabileceğini söyler. Asin Palacios'a göre *İlahi Komedya*'nın konusu İsrâ ve Mi'rac olaylarından alınmıştır.³⁶ *Miraç* isimli bir kitabın Dante'nin doğduğu yıllarda Latince, Fransızca ve İspanyolca bir çevirisi yapılmıştı. Muhtemelen Dante bu çevirilerden istifade etmiştir.³⁷

1.4. La Fontaine – Masallar

Dünya edebiyatında fabl türü hikâyelerin ilk örneği M.Ö. 6. yy.da yaşamış Yunan asıllı bir köle olan Aisopos (Ezop)'a isnad edilir. Ezop'un insanları eğlendirmek amacıyla yazdığı söylenen bu hikâyelerin kahramanları hayvanlardır. Eser Nurullah Ataç tarafından *Aisopos Masalları* adıyla Türkçeye tercüme de edilmiştir (İstanbul 1974). Bu masallar Fransız şair ve yazar Jean de La Fontaine'e (ö. 1695) ait *Masallar*'ın esin kaynağı olmuştur.³⁸

La Fontaine 238 masaldan oluşan ve 12 fabl türü kitabında doğu edebiyatından da etkilenmiştir. O, masallarında Hintli bilge Beydebâ'ya *Kelile ve Dimne*'den de etkilendiği ve buradaki 18 masal şiir şeklinde onun eserinde yer almıştır. İbnü'l-Mukaffa (ö. 142/759), *Kelile ve Dimne*'yi Farsçadan Arapçaya çevirmiş ve bu Arapça nüsha 60'tan fazla dile tercüme edilmiştir.³⁹

La Fontaine'de geçen ve Aisopos'ta bulunmayan bir hikâye de *Bir Kaplumbağa ile İki Kaz/İki Ördek* hikâyesidir. Bu hikâye La Fontaine'den yaklaşık bir asır önce yaşamış olan Geyveli Güvâhî (ö. 1526)'nin 2133 beyitlik *Pendnâme*'sinde⁴⁰ geçmektedir. Hikâye *Pendnâme*'de 25 beyit yani 50 mısra, La Fontaine'de ise 42 mısradır. Mehmet Hengirmen tarafından yayımlanmış olan (Ankara 1983) *Pendnâme*'de 500 kadar atasözü, Nasreddin Hoca fıkraları ve fabller de yer alır.⁴¹ Bazı araştırmalarda La Fontaine'deki bu hikâyenin kaynağı olarak Güvâhî'nin eseri gösterilmektedir.⁴²

36 Şakiroğlu, "Sicilya", 69; Bâye Kahye, "et-Tesîrâtü'l-Arabiyye fi'l-Edebi'l-Garbî fi Dav'i'l-Edebi'l-Mukâran", *Mecelletü'l-Mahber*, Sayı: 8 (2012), 247.

37 Ebü'r-Rıdâ, "el-Âdâbü'l-İslâmiyye", 396.

38 M. Selim İpek, "Arap Edebiyatında Fabl Türü", *Nüşa*, Yıl: 12, Sayı: 35 (2012), 81.

39 Ebü'r-Rıdâ, "el-Âdâbü'l-İslâmiyye", 400; İpek, "Arap Edebiyatında Fabl Türü", 81, 83.

40 *Pendnâme*, nasihatnâme türündeki eserlerin diğer adıdır.

41 İskender Pala, "Nasihatnâme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32: 409-410.

42 Nagehan Eke, "Güvâhî'nin *Pendnâmesindeki Bir Hikâyet İle La Fontaine'nin Bir Masalının Mukayesesi*", *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 39 (2009), 996, 1003, 1008.

1.5. Daniel Defoe - Robinson Crusoe

Endülüslü filozof ve hekim Ebû Bekr İbn Tufeyl'in (ö. 581/1185) *Hay b. Yakkân* adlı eserinde Hay isimli kahraman bir adada tek başına yaşayan bir kişidir. Bebeklik döneminde onu bir ceylan emzirir. Zamanla her varlığın bir var edeni olduğu fikrine erişen Hay, nihayetinde mutlak, zorunlu ve tek Allah inancına ulaşır. 15. yüzyılda Pico della Mirandola tarafından Latinceye çevrilen eserin Yeniçağ Batı dünyasında büyük bir etkisi olmuştur. Eserin Batı'ya etkisi, İspanyol yazarı Gracian Baltasar (ö. 1658)'in *el-Criticón* (Saragossa 1651) adlı kitabı ile başlamaktadır. Eserin kahramanı Andrenio'nun hikayesindeki ilk dönemlerin Hayy'inkine çok benzemesinden dolayı muhtemel etkileri üzerinde tartışmalar yapılmıştır. Ayrıca İngiliz Daniel Defoe (ö. 1731)'nin *Robinson Crusoe*'su ile "Tarzan" tiplerinin Hay b. Yakkân'dan ilhamla ortaya çıktığı ifade edilmiştir.⁴³

1.6. Picaroon

İspanyolların mâcera hikâyelerinde geçen Picaroon adlı kahraman bazı noktalardan Bedüzzamân el-Hemedânî (ö. 398/1008)'nin *el-Makâmât*'ındaki hikâyeye kahramanı Ebû'l-Feth el-İskenderî ile Harîrî (ö. 516/1122)'nin *el-Makâmât*'ındaki hikâyeye kahramanı Ebû Zeyd es-Serûcî'yi anımsattığı söylenmiştir.⁴⁴

1.7. Nikolayeviç Tolstoy - İnsan Ne İle Yaşar?

Fars edebiyatının en büyük simalarında Sa'dî-i Şîrâzî'nin (ö. 691/1292) eserlerinden ondan yaklaşık 600 sene sonra yaşayan Rus edebiyatının en önemli şahsiyetlerinden olan Lev Nikolayeviç Tolstoy'un (ö. 1910) etkilendiği görülmektedir.

Sa'dî'nin *Gülîstan* adlı eserindeki "Üç Soru" konulu hikâyenin hiç değiştirilmeden satır satır aynısının Tolstoy'un *İnsan Ne İle Yaşar?* adlı eserinde alıntılı olduğu görülür.⁴⁵

"Üç Soru" hikâyesininin başı, ortası ve sonundan birer pasajı EK1'de karşılaştırmalı olarak verdik. Neticede her iki hikâyenin tamamen birbirinin aynısı olduğunu tespit ettik.

Tolstoy'un bu alıntısında kanaatimizce onun Müslüman nüfusun da bulunduğu Kazan'da liseyi bitirmesi, bir süre Doğu Dilleri Fakültesi'nde okuması ve bir müddet Kırım'da yaşaması etkili olmuştur. Onun Müslüman olarak öldüğü yönündeki iddiaları da burada hatırlatmalıyız.

43 Ebû'r-Rıdâ, "el-Âdâbü'l-İslâmiyye", 399-400; İlhan Kutluer-Hasan Katipoğlu, "Hay b. Yakkân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16: 553; Kahye, "et-Tesirâtü'l-Arabiyye fi'l-Edebi'l-Garbi", 246.

44 Şevki Dayf, *el-Makâme*, (Mısır: Dâru'l-Meârif, ts), 11; Sıtkı Güllü, "Arap Edebiyatında Makâme ve el-Harîrî'nin Osmanlı Medreselerinde Yüksek Arapça Öğretimi Çerçevesinde Okutulan el-Makâmât'ı", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Darülfunun İlahiyat]*, 2 (2000), 188.

45 Bu iki hikâyenin karşılaştırması bu makalenin ekinde verilmiştir. Bkz. Ek1.

1.8. Johann Wolfgang von Goethe – Doğu-Batı Divanı

Joseph Freiherr von Hammer-Purgstall⁴⁶ birçok eserin yanında 1812-1813'te Hâfız-ı Şîrâzî'nin (ö. 792/1390) *Dîvân*'ını da Farsçadan Almancaya çevirmiş, bu çeviri edebiyat çevrelerinde büyük yankı uyandırmış, Alman dili ülkelerinin edebiyat ve fikir dünyasını etkilemiştir.⁴⁷

Bu çeviriyi Alman edip ve şair Goethe (ö. 1832) de okumuş, seyahatlerinde bile bu eseri yanından ayırmamış, Hâfız-ı Şîrâzî'nin hayatına ve şahsiyetine karşı büyük bir ilgi duymuş, ondan etkilenmiş, kendisine benzettiği bu şairin *Dîvân*'ına benzeyen bir divan ortaya çıkarmaya karar vermiştir.⁴⁸

Goethe, Hâfız'ın kendisi üzerinde bıraktığı bu etkiyle Goethe *West-oestlicher Divan (Doğu-Batı Divanı)* isimli şaheserini kaleme almış, bu eser onun *Faust*'tan sonraki en önemli eseri olmuştur. *Doğu-Batı Divanı*'nın ortaya çıkmasında Hâfız-ı Şîrâzî'ye ait *Dîvân*'ın yanında Kur'an ve hadislerden aldığı ilham da önemli bir rol oynamıştır.⁴⁹

Bazı araştırmacılara göre *Doğu-Batı Divanı*'nın bazı pasajları Kur'ân'dan ya aynen alınmıştır veya onun bir versiyonudur. Yine Goethe'nin bir mektubunda geçen şu ifadeden onun Kur'ân hakkında bilgi sahibi olduğu anlaşılmaktadır:⁵⁰

“Musa, Kur'ân'da nasıl dua ettiyse, ben de öyle dua etmek istiyorum: Allahım! Sıkıntılı kalbime ferahlık ver.”

Onun Kur'ân-ı Kerim'de geçiyor dediği dua (رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي) “(Musa) dedi ki: Rabbim! Gönlüme ferahlık ver.”⁵¹ âyetidir.

Tabi Hâfız *Dîvân*'ını Almancaya tercüme den Hammer, *Arap Edebiyatı Tarihi ve İran Edebiyatı ve Belagati Tarihi* isimli eserleri de yazmıştır. Goethe özellikle bu ikinci kitaptan da çok istifade etmiştir.⁵²

Hâfız'la aynı kaderi paylaştığını düşünen Goethe, *Dîvân*'ında bu duygularını şöyle ifade etmiştir:⁵³

*Ve işte böyle, Hâfız, senin yaşadıkların
Dostunun da aynen başına gelmiştir*

46 Hammer bir süre İstanbul'da yaşamış ve on ciltlik *Osmanlı Tarihi*, dört ciltlik *Osmanlı Edebiyatı Tarihi* adlı eserleri telif etmiş, Baki'nin *Dîvân*'ıyla Fazlî'nin *Gül ü Bülbül*'ünü Almancaya tercüme etmiştir. Goethe, *Doğu-Batı Divanı*, 149.

47 İlber Ortaylı, “Hammer-Purgstall, Joseph Freiherr von”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15: 493.

48 DİA, “Goethe, Johann Wolfgang von”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14: 100; Ortaylı, “Hammer-Purgstall, Joseph Freiherr von”, 15: 493.

49 DİA, “Goethe, Johann Wolfgang von”, 14: 100; Ortaylı, “Hammer-Purgstall, Joseph Freiherr von”, 15: 493.

50 Melahat Özgü, “Goethe ve Hâfız”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 1, Sayı: 4, (1952), 91; Fred Dallmayr, “Doğu-Batı Divanı: Goethe ve Hâfız Diyalogu”, *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, Sayı: 9, (2000), 115.

51 Tâhâ süresi (20): 25.

52 Goethe, *Doğu-Batı Divanı*, 149.

53 Goethe, *Doğu-Batı Divanı*, 147.

Yine Goethe *Dîvân*'ında Ebussuud Efendi, Nişancı Mustafa Çelebi, Şeyh Mustafa Lâlezârî, Seydi Ali, Sultan Selim, Nasreddin hoca, Gazneli Mahmud ve Timur gibi Türklerin önde gelen ilim, edebiyat ve devlet adamlarından da bahsetmiştir. Hikmetle başlığı altında zikrettiği birçok atasözünü ve hikmetli söz Türk edebiyatından alınmıştır.⁵⁴

Goethe, *Dîvân*'ında Hammer'ın yanında Heinrich Friedrich von Diez'in tercümelerinden de istifade etmiştir. Diez'in Almancaya çevirdiği Sultan Keykavus'a (ö. 475/1082) ait Farsça *Kabusnâme* adlı eserle 185-1791 yılları arasında İstanbul'da Prusya maslahatgüzarı iken yazdığı *Denkwürdigkeiten von Asien (Asya'dan Kıssadan Hisseler)* adlı eserden istifade etmiştir. Goethe'nin *Dîvân*'ında bulunan birçok Türk ismi ve Türkçe atasözlerinin kaynağı Diez'in tercümeleridir.⁵⁵

Bu tercümelerden birisi de Mehmed Efendi Lâlezârî'nin lale çiçeği hakkında yazdığı *Mizânü'l-Ezhâr* adlı eserdir. Diez bu eseri *Tulpenbühlein* adıyla Almancaya tercüme etmiş ve iki nüshasını Goethe'ye hediye olarak göndermiştir. Eser 21 Nisan 1815 günü Goethe'ye ulaşmış, o günü tamamen bu esere ayıran Goethe *Wie man mit Vorsicht auf der Erde wandelt* mısralarıyla başlayan bir şiir yazarak bunu ressam C. W. Lieber'e şark usulü bir çerçeveye süsletmiş ve 20 Mayıs 1815'te Diez'e göndermiştir.⁵⁶

Goethe kendisine Türkçe ve Farsçadan Almancaya yaptığı tercümelemleri gönderen Diez'e şu dörtlükle teşekkür etmiştir:⁵⁷

*Bana sadece Kabusnâme'yi öğretmedin
Oğuz'un bilge sözlerini de öğrettin
Şimdiyse Hoca'nun kıymetini bildirdin
Timur'un iktidarına nasıl refakat ettiğini hocanın*

Goethe *Kabusnâme*'yi büyük bir itina ile okumuş ve dostlarını da bu eseri okumaya teşvik etmiştir. Şöyle demiştir:

“Şark edebiyatıyla yakından ilgilendiğim zamanlarda elime geçmişti *Kabusnâme*. Bu kitap bana öylesine önemli göründü ki nice zamanımı ona hasrettim ve birçok dostu onu incelemek üzere teşvik ettim.”⁵⁸

Goethe kendisinden *Kabusnâme*'yi ödünç alıp da bir müddet daha kendisinde kalmasını isteyen arkadaşına yazdığı mektupta şöyle der:

“Kabus kitabını kalıcı olarak sana bağışlıyorum. Bende bir nüsha daha var. Bu, öylesine bir eser ki insan onu arka arkaya ve tekrar tekrar okumalıdır.” (13 Ekim 1818)⁵⁹

54 Goethe, *Doğu-Batı Divanı*, 148.

55 Goethe, *Doğu-Batı Divanı*, 151.

56 Goethe, *Doğu-Batı Divanı*, 153.

57 Goethe, *Doğu-Batı Divanı*, 156. Bu mısralarda geçen *Kabusnâme* Keykavus'un eseri, Hoca da Nasreddin Hoca'dır.

58 Goethe, *Doğu-Batı Divanı*, 157.

59 Goethe, *Doğu-Batı Divanı*, 157.

Goethe Kabusnâme'nin 44 başlığını Doğu-Batı Divanı'nın Notlar ve Araştırmalar kısmında zikretmiştir.⁶⁰

Şu iki dörtlük de Goethe'nin Doğu'ya olan hayranlığını ifade etmektedir:

*Herrlich ist der Orient
Übers Mittelmeer gedrunge
Nur wer Hafis liebt und kennt
Weiß, was Calderon gesungen*

*Muhteşemdir şu Doğu
Akdeniz'den gelen bize doğru
Hafız'ı61 tanıyan ve seven kimse
Bilir, Calderon62 ne terennüm etti ise*⁶³

*Gesteht's! die Dichter des Orients
Sind größer als wir des Okzidents.
Worin wir sie aber völlig erreichen,
Das ist im Haß auf unsresgleichen.*

*İtiraf edin! Şarkın şairleri
Büyüktür biz Batıunkilerden
Lâkin onlara tam ulaştığımız husus
Nefrettir bizim gibilere duyduğumuz*⁶⁴

1.9. Eliot – The Waste Land (Issız Diyar)

İngiliz şair Thomas Stearns Eliot (ö. 1965) Nobel Edebiyat Ödülü almış bir şairdir. Sudanlı edebiyat eleştirmeni Abdullah Tayyib'e göre onun bazı şiirlerinde Muallaka şairleri başta olmak üzere Arap şairlerinin etkisi görülür.

Tayyib'e göre Eliot'un *The Waste Land (Issız Diyar)* şiiri Muallaka şairlerinden Lebid b. Rabi'a'nın (ö. 40/660) Muallaka'sının girişinde bulunan ıssız diyar tasvirini hatırlatır.⁶⁵

Muallaka'nın başındaki beyit şöyledir:⁶⁶

عَفَّتِ الدِّيَارُ مَحَلَّهَا فَمَقَامُهَا
بِمَنْى تَأَبَّدَ عَوْلُهَا فَرَجَامُهَا

*Mina'daki gerek geçici gerekse daimi yurt tutulan yurttan sevgilisinin izleri silinip yok olmuş ve buradaki sulak bir hurmalık olan Gavl deresi ile kızıl tepelerden oluşan Ricâm dağı ıssız yerler olmuştur.*⁶⁷

60 Goethe, *Doğu-Batı Divanı*, 157.

61 Hâfiz-ı Şirâzî.

62 Calderon de la Barca (1600-1681) İspanyol edebiyatının en büyük şairlerindedir.

63 Goethe, *Doğu-Batı Divanı*, 235.

64 Goethe, *Doğu-Batı Divanı*, 232.

65 Abdullah et-Tayyib, *Hattâme Nahnü maa 'l-Fitne bi-İlyût Dirâse Nakdiyye*, (yy ts), 18, 23, 31-32.

66 ez-Zevzenî, Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ahmed, *Şerhu 'l-Muallakâti 's-Seb'*, (Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, yy 1423/2002), 171.

67 *Yedi Askı Arap Edebiyatının Harikaları*, çev. Nurettin Ceviz vd, (Ankara Okulu, 2004), 68; Halil Özcan, "Lebid b. Rabi'a (m.s. 560–661) ve Muallakası", *İktibas/Citation Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2010/Ocak-Haziran), 91, ss. 81-94

Tayyib'e göre Eliot, İmruü'l-Kays'ın üslûbunu da taklit etmiştir. Ona göre Eliot, genel olarak Arap kaside üslûbundan, özel olarak da Lebîd'den etkilenmiştir. O, Lebîd'in Muallaka'sından ya İngiliz şarkiyatçı Sir William Jones'in (ö. 1794) İngilizce çevirisinden⁶⁸ ya da çağdaşlarından dinleyerek etkilenmiştir. Hatta Tayyib'e göre o, Arap şairlerine ait şiirlerin İngilizce çevirilerine vâkıf olmuştur.⁶⁹ Tayyib onun İmruü'l-Kays'tan etkilendiği yerlere de örnekler verir.⁷⁰ Ona göre Eliot, Arap kaside tarzını taklit etmiş fakat bunu gizlemiştir.⁷¹

Yine Tayyib'e göre İngiliz şair Andrew Marvell (ö. 1678) Mütenebbî (ö. 354/965) başta olmak üzere Ebû'l-Alâ el-Maarrî (ö. 449/1057), Ebû Temmâm (ö. 231/846) ve Antere b. Şeddâd (ö. 614) gibi Arap şairlerinden etkilenmiştir. Tayyib, Mütenebbî'nin *Dîvân*'ının 1625 yılında Batı'da tercüme edildiğini de zikreder.⁷²

Abdullah et-Tayyib, Marvell'in şiirleriyle Mütenebbî, Ebû'l-Alâ el-Maarrî, Ebû Temmâm ve Antere b. Şeddâd'ın şiirlerini karşılaştırarak benzer yönleri zikreder. Ardından da bunların tesadüf mü yoksa bilinçli bir alıntı mı olduğunu sorar.⁷³

Ardından İngiliz şair William Blake (ö. 1827) ile Mütenebbî'nin şiirlerini de karşılaştırır ve benzer yönleri ortaya koyar.⁷⁴

Abdullah et-Tayyib konuyu şu mânidar beyitle tamamlayarak etkilenmenin gayet açık olduğunu söyler:⁷⁵

إِذَا اخْتَأَجَّ النَّهَارُ إِلَى ذَلِيلٍ وَوَلَيْسَ بِصَحْفٍ فِي الْأَفْهَامِ شَيْءٌ
Eğer gündüz de bir delile ihtiyaç duyarsa Zihinlerdeki hiçbir şey sahil değildir

Bu şahıs ve eserlerde görülen etkilenmelerin yanında bazı nazım ve nesir türlerinin de Batı'ya Doğu'dan geçtiği görülür. Meselâ XII. yy.da Endülüs'te yaygın zecel⁷⁶ tarzı şiir aynı vezin, kafiye ve konu ile Troubadour denilen gezgin halk şairleri tarafından Batı'ya taşınmıştır.⁷⁷ Batılı şairler, Endülüslü şairlerden zecelle birlikte muvaşşah⁷⁸ türü şiirleri alarak bunlardaki üslûbu kendi dillerinde ustalıkla kullanmışlardır. Yine Avrupalılar, kıssa, hikâye, atasözleri ve hikmetli sözleri kendi dillerine aktarmışlardır. Arap edebiyatını ilk öğrenenler İspanyollar ve İtalyanlardı. Çünkü onlar Endülüs ve Sicilya'daki Müslümanlara sınır idiler. Alman, İngiliz ve Fransız edebiyatçılar ise Arap edebiyatına ait ürünleri, Müslümanlara komşu olan İspanyol ve İtalyan ediplerden almışlardır.⁷⁹

68 Sir William Jones muallaka şairlerinin yedi şiirini tercüme ederek hazırladığı The Muallakat'ı orijinalleriyle birlikte yayımlamıştır (London 1783). Bkz. Kemal Kahraman, "Jones, Sir William", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23: 581-582.

69 Tayyib, *Hattâme Nahnü maa'l-Fitne bi-İlyût*, 21, 34, 39-40.

70 Tayyib, *Hattâme Nahnü maa'l-Fitne bi-İlyût*, 41-46.

71 Tayyib, *Hattâme Nahnü maa'l-Fitne bi-İlyût*, 49.

72 Abdullah et-Tayyib, *el-Mürşid ilâ Fehmi Eş'âri'l-Arab ve Sunâatihâ*, (Kuveyt, 1410/1990), 4/1: 631-632, 640.

73 Tayyib, *el-Mürşid ilâ Fehmi Eş'âri'l-Arab*, 4/1: 641-644, 646-647, 659-660.

74 Tayyib, *el-Mürşid ilâ Fehmi Eş'âri'l-Arab*, 4/1: 674-684.

75 Tayyib, *el-Mürşid ilâ Fehmi Eş'âri'l-Arab*, 4/1: 684.

76 Zecel hakkında geniş bilgi için bkz. Musa Yıldız, "Zecel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44: 176-177.

77 Gülşen Erdal, "Endülüs Müzik Kültürünün Qıyan Kızları Aracılığı ile Ortaçağ Avrupasına Aktarımı", *International Journal of Human Sciences*, Volume 15 Issue 4 (2018): 1822, 1817-1826

78 Muvaşşah hakkında geniş bilgi için bkz. Mustafa Aydın, "Müveşşah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32: 229-231.

79 Rûhî el-Hâlidî, *Târîhu İlmî'l-Edeb inde'l-İfrence ve'l-Arab ve Victor Hugo*, (Dimaşk: 1984), 100, 126-127, 136-137, 153, 166.

2. Batılı Bazı Bilim Adamlarının Etkilenmeyle İlgili Görüşleri

Burada Batılı bazı bilim adamlarının İslam bilimine dair eserlerden yapılan alıntı ve etkilenmeyle ilgili görüşlerini aktaracağız. Bu şahıslardan bazıları ve sözleri şöyledir:

2.1. Goethe-Doğu-Batı Divanı

İslâmiyet'e yakınlık duyduğu bilinen Alman edip ve şairi Johann Wolfgang von Goethe (ö. 1832) Goethe, Hâfız-ı Şîrâzî'nin kendisi üzerinde bıraktığı etkiyi şöyle anlatmıştır:

“Hâfız’ın şiirleri, Hammer’in tercümesiyle, geçen yıl elime geçti (1814). Bundan önce, şurada burada, dergilerde çevrilmiş bazı münferit şiirler, bana, bu parlak şairi pek duyurmamıştı. Şimdi ise şu bir araya toplanmış şiirleri, üzerimde öyle büyük bir tesir bıraktı ki onun karşısında benim de verimli olmam gerektiğini anladım. Yoksa bu kuvvetli şahsiyetin önünde duramayacaktım. Üzerimdeki tesiri çok büyük oldu onun. Almanca tercümeleri önümde duruyor. Onun duygularını paylaşmadan yapamıyorum. Konu ve fikir bakımından içimde bir benzerlik belirmeğe başladı, hem o derece ki artık içimden de olsa, açıkça beliren bu istekle, gerçek dünyadan zevk almayı kendi zevkime, kendi kudretim ve kendi irademe bırakan ideal bir dünyaya kaçmak ihtiyacını duydum.”⁸⁰

Yine o, Hâfız-ı Şîrâzî'nin kendisinde bıraktığı etkiyle ilgili olarak *Doğu-Batı Divanı*'nda şöyle der:

*Muhteşemdir şu Doğu
Akdeniz'den gelen bize doğru
Hafız'ı⁸¹ tanıyan ve seven kimse
Bilir, Calderon⁸² ne terennüm etti ise⁸³*

*Bana sadece Kabusnâme'yi öğretmedin
Oğuz'un bilge sözlerini de öğrettin
Şimdiyse Hoca'nın kıymetini bildirdin
Timur'un iktidarına nasıl refakat ettiğini gösterdin⁸⁴*

*İtiraf edin! Şarkın şairleri
Büyüktür biz Batımlılardan
Lâkin onlara tam ulaştığımız husus
Nefrettir bizim gibilere duyduğumuz⁸⁵*

80 Özgü, “Goethe ve Hâfız”, 90.

81 Hâfız-ı Şîrâzî.

82 Calderon de la Barca (1600-1681) İspanyol edebiyatının en büyük şairlerindedir.

83 Goethe, *Doğu-Batı Divanı*, 235.

84 Goethe, *Doğu-Batı Divanı*, 156. Bu mısralarda geçen Kabusnâme Keykavus'un eseri, Hoca da Nasreddin Hoca'dır.

85 Goethe, *Doğu-Batı Divanı*, 232.

2.2. J. W. Draper

Avrupa'nın Fikrî Gelişimi adlı eserin yazarı Dr. J. W. Draper (ö. 1882) şöyle der:

“Tarihin en üzücü şeylerinden birisi, Avrupalı yazarların ustaca ve sistemli bir şekilde Batının, İslâm bilim geleneğinden aldıklarını göz önünden kaldırmaya çalışmalarıdır.”⁸⁶

2.3. Major Arthur Glyn Leonard (ö.1909)

Major Arthur Glyn Leonard, İslam medeniyetinin Batı medeniyetine katkılarını şöyle ifade eder:

“Daha önce hiçbir doğru dürüst bilgiye sahip olmayan Avrupa, bugünkü hâlini İslam kültür ve medeniyetine borçludur. Bilimsel ve sosyal alanda parlak bir yükselişe erişmiş olan İslam medeniyeti, ortaçağın feodalizm ve cehaletle batmış, tamamen çökmüş olan Avrupa toplumunu sefaletten kurtarmıştır. Müslümanların kurduğu sistemin sağlamlığı, eriştikleri sosyal ve entelektüel seviye, yüksek kültür ve medeniyet olmasa idi, şu anda kültür ve medeniyetin zirvesinde olmakla övünen bizler, cehaletin karanlığına batmış duruyor olacaktık.”⁸⁷

2.4. Gustave Le Bon

Arapçadan yapılan tercümelemlerin Batı bilimine olan katkısını Fransız sosyolog ve antropolog Gustave Le Bon (ö. 1931) şöyle anlatır:

“Geçmişin ilimlerine ve ilk asırların hakikatlerine dair bilgilerimizi esasen Müslüman bilginlerin gayretlerine borçluyuz, orta çağ rahiplerinin gayretlerine değil. Zira bu rahipler ne Yunan ülkesini ne de Yunan dilini biliyorlardı. Onlar sadece Müslüman bilginlere ait kitapların Arapçadan çevirisini yapmışlardır.”⁸⁸

Sonuç

Arapçadan yapılan tercümelemlerle başlayan faaliyetlerin doğal bir sonucu olarak Batı’da bilimin gelişmesinde, İslâm bilim geleneğinin önemli derecede etkisi olduğu görülmüştür. Batı edebiyatında da birçok önemli şahsiyetin Doğu edebiyatından beslenerek şaheser yapıtlar ortaya koydukları, bu etkilenmenin bazı Batılı bilim adamları tarafından da kabul edildiği tespit edilmiştir.

Alman edebiyatının en büyük temsilcilerinden Goethe, İtalyan edebiyatının en büyük temsilcilerinden Dante bazı önemli eserlerini Doğu edebiyatı ürünlerine dayanarak ortaya koymuşlardır. Rus edebiyatının en önemli temsilcilerinden Tolstoy’un da *İnsan Ne İle Yaşar?* isimli kitabına bakıldığında Doğu edebiyatından etkilendiği görülür. Yine Fransız edebiyatının en önemli temsilcilerinden La Fountain’ın bazı masallarında da Doğu edebiyatının etkisi açıkça görülmektedir. İspanyol Gracian Baltasar’ın *el-Criticón* adlı kitabı ile İngiliz Daniel Defoe’nun *Robinson Crusoe* adlı eserinin de Endülüslü İbn Tufeyl’in *Hay b. Yakzân* adlı felsefi hikâyesinden mülhem olduğu zikredilmiştir.

86 Açıkgenç, “İslâm Bilim Geleneği”, 11.

87 Arif Özaydın, “İslam Medeniyetinin Seküler Medeniyete Katkıları”, *BEÜ SBE Dergisi*, 8 (1) (2019), 44.

88 Rûhî el-Hâlidî, *el-Kimyâ inde'l-Arab*, 36-37.

Homeros'un *Odysee*'si ile *Oğuznâme* ve *Dede Korkut Destanları*, William Shakespeare'in *Roméo ve Juliet*'i ile Doğu edebiyatındaki *Leyla ile Mecnun Hikâyesi*, İspanyollardaki Picaroon ile Bedüzzemân'ın *el-Makâmât*'ındaki Ebü'l-Feth el-İskenderî ve Harîrî'nin *el-Makâmât*'ındaki Ebû Zeyd es-Serûcî arasında benzerlik ve etkilenme olduğu da bazı araştırmacılar tarafından ifade edilmiştir. Bu yöndeki araştırmalara bakarak kesin bir kanaate varmak zor olsa da bu eserler arasında etkilenme olduğu yönünde beyan edilen fikirleri gözardı etmek de mümkün değildir.

Bu çalışmayla Doğu edebiyatı başlığı altında Türk, Arap ve Fars edebiyatlarının Batı edebiyatlarına etkisine genel bir bakış yaptık. Tabii bu üç edebiyatın Batı'ya etkisi konusu ayrı ayrı ve hacimli çalışmaları gerektirir. Biz bu makaleyle okumalarımız ve araştırmalarımız sonucunda ulaştığımız bazı etkilere temas ettik. Bu vesileyle çalışmamızın, araştırmacıların daha özel olarak kişi ya da eserler arasındaki veya dönem dönem olan etkileşim konularında daha geniş ve detaylı çalışmalar yapmalarına vesile olması temennimizdir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

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

Kaynakça/References

- Açıkgenç, Alparslan. "İslâm Bilim Geleneğinin Batı Bilim Geleneğinin Doğuşundaki Rolü Bilim Epistemolojisi ve Sosyolojisi Açısından Tarihi Bir Değerlendirme". *Yeni Türkiye*. 88 (2016), 1-24.
- Ağırakça, Ahmet; <http://www.fikriyat.com/yazarlar/akademi/ahmet-agirakca/2017/10/13/avrupanin-islam-dnyasından-ilm-intihalleri>
- el-Akkâd, Abbas Mahmud. *et-Ta'rif bi-Şeksbir*. Kahire: Müessesetü Hindâvî li't-Ta'lim ve's-Sekâfe, 2012.
- el-Akîkî, Necîb. *el-Müsteşrikûn*. Mısır: Dâru'l-Meârif, 1964.
- Alper, Ömer Mahir. "Mâşâallah b. Eserî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28: 104. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- Amâyira, İsmail Ahmed. *Buhûs fi'l-İstişrâk ve'l-Luga*. Amman: Dâru'l-Beşîr, 1417/1996.
- Aydın, Mustafa. "Müveşşah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32: 229-231. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Bulut, Ali. "Arap Dili ve Belagatı". *İlahiyat Atlası*. editörler: Bayramali Nazıroğlu vd, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018, 243-262.
- Bulut, Yücel. "Öryantalizm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 33: 428-437. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Can, Adem, "Homeros Destanları İle Dede Korkut Hikâyeleri Arasındaki Kurgu, Yapı, Tip ve Tema Benzerlikleri", *Turkish Studies*, Volume 6/2 Spring (2011), 263-286.

- Cerrahoğlu, İsmail. “Oryantalizm ve Batıda Kur’an ve Kur’ân İlimleri Üzerine Araştırmalar”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. XXXI, cilt: 95 (1989), 95-136.
- Dallmayr, Fred, “Doğu-Batı Diwanı: Goethe ve Hâfız Diyalogu”, *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 9, (2000), 113-131.
- Demirkıvıran, Sine, “Ortaçağda Batıda Yapılan İlk Kur’an Çevirileri ve Çevirmenlerin Kur’an Stratejileri”, *Akademik İncelemeler Dergisi (Journal of Academic Inquiries)*, 9/1 (2014), 233-247.
- DİA, Goethe, Johann Wolfgang von, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 14: 100. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Drimba, Viladimir. “Guillaume Postel (1575) in Türkçedeki Kelimelerin Öğretimi”. Çev. Necdet Bingöl. *Belleten Türk Dili Araştırmaları Yıllığı*. Ankara (1989), 103-126.
- Ebü’r-Ridâ, Sa’d. “el-Âdâbü’l-İslâmiyye ve Eseruhâ fi Âdâbi’l-Garb”. *Makâlâtü İslâmiyyîn fi’n-Nakd ve’l-Edeb*, Editör: Ahmed er-Rifâi eş-Şerefi. Dâru İbn Hazm, Beyrut (1430/2009), 389-403.
- Eke, Nagehan. “Güvâhî’nin Pendnâmesindeki Bir Hikâyet İle La Fontaine’nin Bir Masalının Mukayesesi”. *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, Sayı 39, Erzurum (2009), 989-1010.
- Erdal, Gülşen. “Endülüs Müzik Kültürünün Qıyan Kızları Aracılığı ile Ortaçağ Avrupasına Aktarımı”. *International Journal of Human Sciences*. Volume 15 Issue 4 Year: (2018), 1817-1826.
- Erdemir, Ayşegül Demirhan. “Ali b. Abbâs el-Mecûsî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2: 379-380. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Goethe. *Doğu-Batı Diwanı*. çev. Senail Özkan. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2019.
- Gökyay, Orhan Şaik. *Dede Korkut*. İstanbul 1938.
- Gülle, Sıtkı. “Arap Edebiyatında Makâme ve el-Harîrî’nin Osmanlı Medreselerinde Yüksek Arapça Öğretimi Çerçevesinde Okutulan el-Makâmât’ı”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Darulfunun İlahiyat]*, Sayı: 2, (2000), 179-201.
- el-Hâlidî, Rûhî. *Târîhu İlmi’l-Edeb inde’l-İfrenç ve’l-Arab ve Victor Hugo*. Dimaşk 1984.
- el-Hâlidî, Rûhî. *el-Kimyâ inde’l-Arab*. Kahire: Müessesetü Hindâvî, 2014.
- Hill, Donald R. *Gökyüzü ve Bilim Tarihi İslam Bilim ve Teknolojisi*. çev. Atilla Bir – Mustafa Kaçar. İstanbul 2011.
- İpek, M. Selim. “Arap Edebiyatında Fabl Türü”. *Nüsha*. Yıl: 12, Sayı: 35, (2012), 79-92.
- Kahraman, Kemal. “Jones, Sir William”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23: 581-582. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Kahye, Bâye. “et-Tesîrâtü’l-Arabiyye fi’l-Edebi’l-Garbî fi Dav’i’l-Edebi’l-Mukâran”. *Mecelletü’l-Mahber*. Sayı: 8, (2012), 245-250.
- Katipoğlu, Hasan – Kutluer, İlhan. “Huneyn b. İshak”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18: 377-380. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Kutluer, İlhan – Katipoğlu, Hasan, “Hay b. Yakzân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16: 551-554. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Levend, Agâh Sırrı. *Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarında Leylâ ve Mecnun Hikâyesi*. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1959.
- Ortaylı, İlber. “Hammer-Purgstall, Joseph Freiherr von”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15: 493. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Özaydın, Arif. “İslam Medeniyetinin Seküler Medeniyete Katkıları”. *BEÜ SBE Dergisi*, 8 (2019), 117-147.

- Özcan, Halil, “Lebîd b. Rabî’a (m.s. 560–661) ve Muallakası”, İktibas/Citation Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 23 (2010/Ocak-Haziran), ss. 81-94.
- Özgü, Melahat. “Goethe ve Hâfız”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Cilt 1, Sayı: 4, (1952), 89-103.
- Pala, İskender. “Leylâ vü Mecnûn”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27: 162-164. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- Pala, İskender. “Nasihatnâme”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32: 409-410. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Sadi Şirazi. *Gülîstan*, Anonim Yayıncılık. İstanbul 2016.
- Sezgin, Fuat. *Bilim Tarihi Sohbetleri*. Söyleşi: Sefer Turan, İstanbul: Timaş Yayınları, 2014.
- Şakiroğlu, Mahmut H. “İlahi Komedyâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22: 68-70. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Şakiroğlu, Mahmut H. “Sicilya”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 37: 138-139. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Şevki Dayf. *el-Makâme*. Mısır: Dâru’l-Meârif, ts.
- et-Tayyib, Abdullah. *Hattâme Nahnü maa’l-Fitne bi-İlyût Dirâse Nakdiyye*. yy ts.
- et-Tayyib, Abdullah. *el-Mürşid ilâ Fehmi Eş’âri’l-Arab ve Sinâatihâ*. Kuveyt 1410/1990.
- Tolstoy. *İnsan Ne İle Yaşar?* çev. Kayhan Yükseler. İstanbul: Turkuvaz Medya, 2019.
- Welborn, Mary Catherine. “Lotharingia as a Center of Arabic and Scientific Influence in the Eleventh Century”, *Isis* 16. (1931), 188-199.
- Versteegh, Kees. “Arapça Öğretiminin Tarihçesi”. Çev. Muhammet Günaydın. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Sayı: 16, (2007), 331-353.
- Yedi Askı Arap Edebiyatının Harikaları*. çev. Nurettin Ceviz vd. Ankara: Ankara Okulu, 2004.
- Yıldız, Musa. “Zecel”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44: 176-177. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- ez-Zevzenî, Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ahmed. *Şerhu’l-Muallakâti’s-Seb’*. Yy: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1423/2002.

Ek1:

Sa‘dî-i Şîrâzî’nin *Gülüstan*’ı ile Tolstoy’un *İnsan Ne İle Yaşar?* adlı eserindeki “Üç Soru” hikâyesinin karşılaştırması:

Sa‘dî-i Şîrâzî’nin <i>Gülüstan</i> adlı eserinde “Üç Soru” hikâyesi: Baş, orta ve sondan birer kısım: ⁸⁹	Tolstoy’un <i>İnsan Ne İle Yaşar?</i> adlı eserindeki “Üç Soru” hikâyesi: Baş, orta ve sondan birer kısım: ⁹⁰
Bir zamanlar bir kralın aklına şöyle bir düşünce geldi: “Eğer bir işe ne zaman başlayacağımı; kimi dinleyeceğimi ve yapmam gereken en önemli şeyin ne olduğunu bilseydim, girdiğim her işi başarırdım.” Aklına böyle bir fikir düşünce, krallığın dört bir yanına, kim kendisine her iş için en uygun vakti, bu iş için en gerekli kişinin kim olduğunu ve yapılması gereken en önemli şeyin ne olduğunu öğretirse ona büyük bir mükâfat vereceğini ilan etti.	Günlerden bir gün bir kralın aklından şöyle bir düşünce geçti: “Bir işe başlanacak doğru zamanı, kimlerle çalışıp kimlerle çalışmamak gerektiğini, her şeyden önce hangi işin daha önemli olduğunu her zaman bilseydim asla başarısız olmazdım.” Kral böyle düşündükten sonra krallığının dört bir yanına haber salıp her iş için doğru zamanı, her iş için en gerekli kişilerin kimler olduğunu, bütün işlerden en önemlisinin hangisi olduğu konusunda hata yapmamayı öğreteceğini büyük ödül vereceğini duyurdu.
Kral yanına gelip şöyle dedi: “Ey bilge münzevi, size üç sorunun cevabını sormak için geldim: <ul style="list-style-type: none"> • Doğru şeyi doğru zamanda yapmayı nasıl öğrenebilirim? • En fazla muhtaç olduğum, dolayısıyla diğerlerinden fazla ilgi göstermem gereken insanlar kimdir? • En önemli ve her şeyden önce kendimi vereceğim işler nelerdir?” 	Kral münzeviye yaklaşmış dedi ki: “Ey bilge kişi, soracağım üç soruya vereceğin yanıtı öğrenmek için geldim sana. <ul style="list-style-type: none"> • Sonra pişman olmamak için hangi vakti hatırlamalıyım ve kaçırılmamalıyım? • En ihtiyaç duyduğum – hâliyle daha çok ilgilenmem gereken - insanlar kimlerdir? • Hangi işler en önemlidir? Buna bağlı olarak hangi işi diğerlerinden önce yapmam gerekir?”
Bundan sonra şu gerçeği unutmayın: Tek önemli vakit vardır, içinde bulunduğunuz an. O an en önemli vakittir, çünkü sadece o zaman elimizden bir şey gelebilir. En önemli kişi, kiminle beraberiniz odur, zira hiç kimse bir başkasıyla bir daha görüşüp görüşmeyeceğini bilemez ve en önemli iş iyilik yapmaktır, çünkü insanın bu dünyaya gönderilmesinin tek sebebi budur.	Dolayısıyla şunu unutmayın: Tek en önemli an vardır, bu da içinde bulunduğunuz andır, içinde sadece biz hüküm süreceğimiz içindir ki en önemli andır bu. En önemli kişi de o an kiminle birlikteyseniz odur, çünkü hiç kimse kimlerle işi olacağını önceden bilemez. En önemli şey ise iyilik yapmaktır. Zira insan bu dünyaya yalnızca bunun için gönderilmiştir.

89 Sadi Şirazi, *Gülüstan*, (İstanbul: Anonim Yayıncılık, 2016), 39-45.90 Tolstoy, *İnsan Ne İle Yaşar?*, Çev. Kayhan Yükseler, (İstanbul: Turkuva Medya, 2019), 95-101.

Onyedinci Yüzyıl Osmanlı'sında Bir Fıkh-ı Ekber Çevirisi: Ebû Ahmedzâde ve *Terceme-i Fıkh-ı Ekber*'i

A Turkish Translation of *al-Fıqh al-akbar* in the Seventeenth Century Ottomans: Abû Aḥmadzâde and His *Tarjama-i Fıqh-i Akbar*

Kadir Gömbeyaz¹ 



Öz

Ebû Hanîfe'ye nispet edilen ve oğlu Hammâd b. Ebî Hanîfe kanalıyla rivayet edilen *el-Fıkh-ı Ekber* isimli kısa akaid metni Osmanlı döneminde gerek halk nazarında gerekse de ulema nezdinde büyük bir ilgi görmüş, ulemeden birçok kişi eser üzerine şerh, tercüme ve manzume şeklinde çalışmalar yapmıştır. Ulemanın Türkçe eserler kaleme almaya veya önemli dini klasikleri Türkçe'ye çevirmeye hususi bir ilgi gösterdiği onyedinci yüzyılda *Fıkh-ı Ekber* de birden çok müellif tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir. İşte bu makalenin konusu günümüze ulaşan çok sayıda nüshasından hareketle belli bir ilgiye mazhar olduğu anlaşılan, kimi zaman müellifi meçhul olarak kaydedilen kimi zaman da farklı isimlere nispet edilen bir *Fıkh-ı Ekber* tercümesinin hususiyetleri ve tercümenin müellifinin tespitidir. Yaptığımız araştırmalar neticesinde makalenin sonuna latinizesi iliştirilen tercümenin müellifinin onyedinci yüzyıl Osmanlı ulemasından Ebû Ahmedzâde Muhammed Efendi olduğu anlaşılmıştır. Araştırmanın derinleştirilmesiyle müellifin diğer eserleri ile düşünce dünyasına dair birtakım tespitlere ulaşmak mümkün olmuştur. Müellifin ayrıca *Fıkh-ı Ekber*'in Ebû Hanîfe'ye ait olduğunu delilleriyle ortaya koymak üzere küçük hacimli bir risale de kaleme aldığı saptanmış ve bu makalenin peşine eklenmiştir. Müellifin onyedinci yüzyılın en önemli dinî hareketliliği olan Kadızâdeliler-Halvetiler çekişmesinde Kadızâdelilerin düşünce çizgisine yakın olduğu, sufilere karşı çeşitli eserler kaleme aldığı tespit edilmiş, *Fıkh-ı Ekber*'in söz konusu çizgi tarafından ilgili dönemde hususi olarak öne çıkarıldığı ve belli anlamlar yüklediği görülmüştür. Makalede tercümenin taşıdığı özelliklerin tasvirinin yanı sıra üretildiği dinî-ilmî-kültürel bağlam dikkate alınarak haiz olduğu değer ve misyonu üzerine birtakım iddialar ileri sürülmüş ve mülahazalarda bulunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Akaid, Ebû Hanîfe, el-Fıkh-ı Ekber, Ebû Ahmedzâde, Osmanlı dinî düşüncesi, Kadızâdeliler

ABSTRACT

Al-Fıqh al-akbar, a short credal document attributed to Abû Ḥanîfa and narrated by his son Hammâd, attracted great attention during the Ottoman period among both laypeople and scholars. Commentaries on, translations of, and verse responses to it were widespread. In the seventeenth century,

Sorumlu yazar/Corresponding author:
Kadir Gömbeyaz, (Doç. Dr.),
Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kocaeli,
Türkiye
E-posta: kgombeyaz@hotmail.com
ORCID: 0000-0002-5204-5564

Başvuru/Submitted: 22.02.2021
Revizyon Talebi/Revision Requested:
28.02.2021
Son Revizyon/Last Revision Received:
08.03.2021
Kabul/Accepted: 17.03.2021

Atf/Citation: Kadir. Onyedinci Yüzyıl Osmanlı'sında Bir *Fıkh-ı Ekber* Çevirisi: Ebû Ahmedzâde ve *Terceme-i Fıkh-ı Ekber*'i. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 11/1, (Mart 2021): 71-106.
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2021.884608>

when scholars were showing particular interest in writing in Turkish and translating important religious classics into Turkish, *Al-Fiqh al-akbar* was translated by more than one author. This article focuses on one such translation of *al-Fiqh al-akbar*, which is sometimes attributed to an unknown author and attributed to different names at other times. Our study found that the author of the translation, a Latinized version of which is attached to the end of this article, was Abû Aḥmadzâde Muḥammad Efendi, an Ottoman scholar of the seventeenth century. As research in this area has deepened, it has become possible to investigate the thought of the author through other works. It was determined that the author also wrote a short treatise to prove that *al-Fiqh al-akbar* was authored by Abû Ḥanîfa, and the text of this treatise was added to this article. It was determined that in the context of the debate between Kadizâdelis and Khalwatîs, which constituted the most important religious development of the seventeenth century, the author's thought was close to that of the Kadizâdelis. The author also wrote various works against the Sufis, and it can be seen that *al-Fiqh al-akbar* received particular attention during this period, with a certain meaning being attributed to it. In this article, in addition to the description of certain features of the translation, a number of claims are put forward, and the value and mission of the translation are assessed, taking into account the religious-scientific-cultural context in which it was produced.

Keywords: Islamic Creed, Abû Ḥanîfa, *al-Fiqh al-akbar*, Abû Aḥmadzâde, Ottoman Religious Thought

EXTENDED ABSTRACT

Al-Fiqh al-akbar, a small creedal treatise attributed to Abû Ḥanîfa and narrated by his son Ḥammâd, attracted great attention during the Ottoman period among both laypeople and scholars. Commentaries on, translations of, and verse responses to it were widespread. It was translated into Turkish several times, largely in the seventeenth century. One of these translations can be inferred to have attracted a certain interest, as many copies have survived, and the Latinized version was added to the article as well. Because the author does not give his name in the text and perhaps for other reasons as well, the identity of the author remained unknown, sometimes being attributed to different people. Our research identified the author as the Ottoman scholar Abû Aḥmadzâde Muḥammad Efendi. Further, this author could be the same person who wrote under the name Şafî al-Dîn Muḥammad b. Abî Aḥmad 'Abd al-Raḥmân al-Baghdâdî al-Rûmî, which is mentioned in some biographical sources and library catalogs. In this way, the life and scientific personality of the author of this translation was assessed. It can thus be understood that the author stood close to the Kadizâdelis' line in the Kadizâdelis-Khalwatîs conflict, an important religious-scientific dispute of the period, and showed a critical approach toward Sufism. These facts might have lead Abû Aḥmadzâde Muḥammad Efendi to translate *al-Fiqh al-akbar*. The sentences used in the text of the introduction to the translation supports this judgment. It is also important that the author wrote a separate Turkish treatise to prove that *al-Fiqh al-akbar* should be attributed to Abû Ḥanîfa, the Latinized version of which is given here as Ek-1. This translation, which is suitable for use in general, due to its lack of burdensome exposition, within the religious, scientific, and cultural context of the seventeenth century opens the door to future important findings and results.

This translation is striking because of the meaning the author attributed to *al-Fiqh al-akbar*. He was the first to give the names "tuḥfat al-nabî wa-hadiyyat al-rasûl al-'arabî / the gift of the Prophet and the present of the Arab Messenger" and "sa'âdat-i dunyâ wa âkhira /

happiness of the world and hereafter” to *al-Fiqh al-akbar* at the head of his translation. He writes, “whoever memorizes this text and believes in its meaning, his creed is like the belief of companions of the Prophet, his followers, saints, *mashāyikh*, *ābids* and those who fought in the way of Allah,” and “whose creed is contrary to what is written in this book his creed is like the belief of *ahl al-hawā*.” Accordingly, *al-Fiqh al-akbar* gives a basic criterion of true belief. It was translated into Turkish because of this importance, so that Turkish speakers who did not speak Arabic could correct their beliefs by this means. During the struggle against the Safavids, who had been originally a Sunni school of Sufism and who had transformed into a Shiite group, ultimately forming a rival state to the Ottoman Empire, the critical view of the Sufis was strengthened in the Ottoman territory, religious discourse emphasizing *sharī‘a* and *zuhd*, as represented by Ibrāhīm al-Ḥalabī (d. 956/1549), Birgivī Meḥmed Efendi (d. 981/1573), Ḥasan Kāfī el-Aqḥisārī (d. 1024/1615), Kadızāde Meḥmed Efendi (d. 1045/1635), Vānī Meḥmed Efendi (d. 1096/1685), developed and became dominant. Here, Abū Ḥanīfa, Hanafism, and *al-Fiqh al-akbar* play a central role. For this reason, the sixteenth and seventeenth centuries witnessed intense interest on the part of Ottoman scholars toward *al-Fiqh al-akbar*. The importance that Abū Aḥmadzāde attributes to it centers it within the political, religious, and cultural context of its time.

Giriş

Ebû Hanîfe'ye -biri öğrencisi Ebû Mutî el-Belhî, diğeri de oğlu Hammâd b. Ebî Hanîfe kanalıyla rivayet edilen- *el-Fıkhü'l-ekber* adıyla bir akaid eseri nispet edilmektedir. Çoğunlukla aynı isimle anılsa da bu iki farklı rivayetle gelen metinler birbirinden farklıdır.¹ Bunlardan hususen Hammâd b. Ebî Hanîfe kanalıyla gelen metin Osmanlı ulemasının ilgisini çekmiştir. 9./15. yüzyılda ilk şerhi İlyâs b. İbrâhîm es-Sinobî (ö. 891/1486) tarafından yapılmasının akabinde² 10./16. yüzyılda buna Bahâeddînzâde (ö. 956/1549), Hakîm İshâk er-Rûmî (ö. 950/1543), Ebu'l-Müntehâ el-Mağnisâvî (ö. 1000/1591-2) ve Ali el-Kârî (ö. 1014/1605) gibi müelliflerin -sonraki dönemlerdeki literatürü etkileyen- Arapça şerhleri³ takip etmiş, bunların yanısıra eserin Türkçe çevirileri ve şiirleştirilmiş manzûm halleri kaleme alınmıştır.⁴ *El-Fıkhü'l-ekber*'in şerh ve manzûmelerin erken örnekleri Arapça olarak kaleme alınırken⁵ Onaltıncı özellikle de onyedinci yüzyılda dönemin ilmî ortamının ve yönelimlerinin bir sonucu olarak Türkçe çeviri, şerh ve manzûmelerinin ortaya çıktığını görmek mümkündür.

El-Fıkhü'l-ekber'in Osmanlı Türkçe'siyle tercümelerinin ilk örnekleri 10./16. yüzyılda ortaya çıkmakla birlikte⁶ hususen 11./17. yüzyıl *Fıkh-ı Ekber* tercümelerinin sayı itibariyle revaç bulduğu bir dönemdir ve yaklaşık ona yakın farklı müellif tarafından yapılmış çeviri

- 1 Bu farkın farkına vararak dikkat çekmek isteyen Beyâzîzâde Ahmed Efendi (ö. 1098/1687), Ebû Mutî kanalıyla nakledilen metni *el-Fıkhü'l-ebzat*; Hammâd kanalıyla geleni de *el-Fıkhü'l-ekber* olarak anmıştır; bk. Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *Usûlu'l-münîfe li'l-İmâm Ebî Hanîfe*, thk. İlyas Çelebi, *İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin İtikâdî Görüşleri* (İstanbul: Marmara Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 3. B., 2010), 26-27 (Arapça metin).
- 2 Eserin Osmanlı dönemindeki ilk şerhini tespit eden ve sonraki süreçteki Osmanlı ulemasının esere yönelik gittikçe artan ilgisinin muhtemel sebeplerini tartışan bir yazı için bk. Kadir Gömbeyaz, "İlk Fıkh-ı Ekber Şerhi 9./15. Yüzyılda mı Yazıldı?", *Diyanet İlmî Dergi* 56/4 (2020), 1224-1226.
- 3 Sinobî, Bahâeddînzâde, Mağnisâvî ve Ali el-Kârî'nin şerhlerini mukayese eden ve sonraki döneme tesirlerine de değinen bir çalışma için bk. Yunus Öztürk, "*el-Fıkhü'l-ekber* Şerhleri Üzerine Mukayeseli Bir Analiz", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 7/1 (2020), 87-126.
- 4 Osmanlı döneminde *el-Fıkhü'l-ekber* üzerine yapılan çalışmaların özellikle kütüphane katalog kayıtları ekseninde hazırlanan bir dökümü için bk. Abdullah Demir, "Osmanlı Alimlerinin Ebu Hanîfe'nin Akaid Risalelerini Konu Edinen Eserleri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/28 (2016), 183-185.
- 5 Örneğin *el-Fıkhü'l-ekber*'in ilk şârihleri Sinobî, Bahâeddînzâde, Hakîm İshâk, Ali el-Kârî ve Mağnisâvî'nin şerhleri Arapça'dır. Yine eserin ilk manzumeleri olarak Kâtip Çelebi'nin kaydettiği ancak günümüze ulaşan herhangi bir nüshasını tespit edemediğimiz Ebu'l-Bekâ el-Ahmedî'nin hicri 918 [1512] yılında yazdığı belirtilen manzûme (bk. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn*, tsh. M. Şerefettin Yaltkaya - Kilisli Rifat Bilge [İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1972], 2/1276) ile Osmanlı dönemi müderrislerinden Hüsamzade İbrahim el-Germiyânî'nin (ö. 1016/1607) 1012/1604 yılında kaleme aldığı manzûme (müellif hattı nüsha için bk. Süleymaniye Kütüphanesi Laleli Bölümü 3760/3, 41b-60b) Arapça'dır.
- 6 Abdullah Demir, -lakabını yanlışlıkla "Kürd Molla" şeklinde verdiği doğrusu "Kurd Dede" olan- Bulgaristan/Tatarpazarıcılık Halveti şeyhi Mehmed b. Ömer'in (ö. 996/1588) *Fıkh-ı Ekber*'i Türkçe'ye çeviren ilk müellif olduğunu belirtir; bk. Demir, "Osmanlı Alimlerinin Ebu Hanîfe'nin Akaid Risalelerini Konu Edinen Eserleri", 184. Bu çeviri aslında müellifin hem akaid hem de muamelâtı ihtiva eden ilmihal tarzında kaleme aldığı, muamelât bahislerinde çoğunlukla Hanefî fakihî Burhâneddîn Merginânî'nin (ö. 593/1197) *Bidâyetü'l-mübtedi* adlı eserinden çeviriler yaptığı için *Tercümân-ı Bidâye* şeklinde adlandırdığı bir eserin giriş kısmıdır ve müellif akaid meselelerini *Fıkh-ı Ekber*'i tercüme ederek vermeyi uygun bulmuştur; krş. Kurd Efendi, *Tercümân-ı Bidâye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Çelebi Abdullah, 93, 1b-2a. Bu kısmın muamelât kısmından bağımsız olarak istinsah edilmiş müstakil nüshaları da mevcuttur. Türkiye kütüphanelerinde gerek *Tercümân-ı Bidâye* içerisinde gerekse de müstakil bir şekilde istinsah edilmiş birçok nüshasına ulaşmak mümkündür.

tespit edilebilmektedir.⁷ İşte 11./17. yüzyıldaki *Fıkh-ı Ekber* tercümelelerinden biri de bu yazının konusunu teşkil eden ve yazının sonunda metnin latinizesi ilişitirilen tercümedir.

1. Onyedinci Yüzyıl Osmanlı Dönemi Bir *Fıkh-ı Ekber* Tercümesi

Onyedinci yüzyıl Osmanlı Devleti'nde ilmiye sınıfının hususen Türkçe eserler kaleme almaya veya Arapça yazılmış temel dinî eserleri Türkçe'ye çevirmeye özel ilgi gösterdiği bir dönemdir. İşte bu dönemde tercüme edilmek üzere tercih edilen eserlerden biri de Ebû Hanîfe'ye nispet edilen ve Hammâd b. Ebî Hanîfe kanalıyla nakledilen *el-Fıkhü'l-ekber*'dir.⁸ Bu çalışmada mercek altına yatırılacak eser de farklı müelliflere nispet edilen veya kimi zaman müellifi meçhul olarak kaydedilen söz konusu döneme ait bir *Fıkh-ı Ekber* tercümesidir. Türkçe bir tercüme olmasına rağmen hamdele-salvele kısmı Arapça olan ve (نحمدك يا من خالقك انت نعمتك يا من خالقك انت ولا رازق لمن بين السماء والأرض الا انت) ifadeleriyle başlayan eserin Türkiye'deki yazma eser kütüphane katalogları üzerinden yapılan kabaca bir taramada yirmiden fazla nüshası rahatlıkla tespit edilebilmektedir. Kataloglarda tercüme bazen *Terceme-i Fıkh-i Ekber* adıyla⁹ bazen de tercümenin giriş kısmında müellifin *el-Fıkhü'l-ekber*'i tasvir sadedinde kullandığı bir ifadenin tercümenin ismi zannedilmesi sebebiyle *Tuhfetü'n-Nebî* şeklinde kaydedilmiştir.¹⁰ Müellifin, eserin isminin bu şekilde kaydedilmesine sebep olan ifadesi şu şekildedir:

- 7 Bu çevirilerin müelliflerinden bazıları Mahmûd Hamîdî (ö. 1061/1650'den sonra) (Beyazıt Devlet Kütüphanesi Veliyyüddin Efendi, 3637 numaradaki mecmua müellifin pek çok temel akaid eserinin tercümelelerini içermektedir. Bunlardan biri de *Fıkh-ı Ekber*'dir); Ali Halîfe b. Mehmed el-Antalyavî (ö. 1066/1655'den sonra) (Tercümesinin nüshalarından ikisi Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 2098 ve Lala İsmail, 683 nolu mecmualar içerisinde); Ali Hibri Efendi veya Bülbülzade diye bilinen Ali b. Mustafa b. Pir Mehmed el-Kütâhî el-Kızıllıhsârî (ö. 1080/1669-70) (Şerhin tespit edebildiğimiz tek yazma nüshası: Nuruosmaniye Kütüphanesi, 4917, 48 vr.); Gurabzade Ahmed b. Abdullah en-Nâshî el-Bağdâdî (ö. 1099/1688?) (Tercümenin tespit edebildiğimiz tek nüshası Hacı Selim Ağa Kütüphanesi Kemankeş, 251/4 numaradadır. Ayrıca Demir, yurtdışındaki bazı kütüphane kayıtlarından hareketle kendisine *Fıkh-ı ekber* tercümesi nispet ettiği ancak bizzat inceleyemediğimiz için kesin bir dille yargıda bulunmaktan kaçındığımız Ali b. Mustafa? (nispet edilen tercümenin yeri Tunus Milli Kütüphanesi'de gösterilmiş ve istinsah tarihi olarak 1065/1654 verilmiştir), Vâni Mehmed Efendi (ö. 1096/1685) (nispet edilen tercümenin yeri Oxford Bodleian Kütüphanesi gösterilmiştir) ve Mir Vahdî? (ö. 1099/1688) (tercümeyle dair bilgi için *GAL* ve *GAS* gösterilmiştir) gibi üç kişiye daha *Fıkh-ı Ekber* tercümesi nispet etmektedir; bk. Demir, "Osmanlı Alimlerinin Ebu Hanîfe'nin Akaid Risalelerini Konu Edinen Eserleri", 184.
- 8 Şafir onyedinci yüzyıl Osmanlı dinî düşüncesi üzerine yoğunlaştığı doktora tezinde *el-Fıkhü'l-ekber*'den "onyedinci yüzyılın anahtar akaid metinlerinden biri" olarak bahseder; bk. Nir Şafir, *The Road from Damascus: Circulation and the Redefinition of Islam in the Ottoman Empire, 1620-1720* (Los Angeles: University of California, 2016), 148.
- 9 Örnek olarak bk. Süleymaniye Ktp, Hacı Beşir Ağa, 654/8, 63b-71a; Nuruosmaniye Ktp, 2189/1, 1b-22b; Süleymaniye Ktp, Fatih, 5333/4, 75b-87b; Süleymaniye Ktp, Ayasofya 2195/1, 1b-10a; Mili Ktp, 2089, 1b-31b; Süleymaniye Ktp, Hacı Mahmud Efendi, 1440, 1b-16b; Milli Ktp, 9285, 1b-22b; Milli Ktp, Adnan Ötügen Ktp, 1571, 5a-10a; İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı OE 0504, 1b-12a; Süleymaniye Ktp, Yazma Bağışlar, 3842/4, 41a-56b; Süleymaniye Ktp, İzmir, 827/2, 9b-35b; Milli Ktp, 5020/29, 382a-401b; Milli Ktp, 692/4, 47a-61b.
- 10 Örnek olarak bk. Süleymaniye Ktp, Fatih, 2914/1, 1b-33a; Süleymaniye Ktp, Hacı Mahmud Efendi, 1392, 1b-11a; Genel Müd. Ankara Bölge Ktp, 67 Saf 245/1, 1b-31a; Süleymaniye Ktp, Fatih, 3166, 75b-90a; Süleymaniye Ktp, Yazma Bağışlar, 363, 146b-177b; Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Nadir Eserler Koleksiyonu, 12939/Y050, 1b-22a; Milli Ktp, 2537/1, 1b-22b; Milli Ktp, 1572/3, 150b-171b;

Bundan sonra malum ola ki bu risaleyi İmam-ı Azam rahmetullah rabbi'l-ganiyyi'l-ekrem telif edip adını *Fıkh-ı Ekber* koydu. Bu risale manada “Tuhfetü'n-Nebî ve Hediyyetü'r-Resûli'l-Arabî”dir.¹¹

“Nebî'nin Armağanı ve Arap Resûl'ün Hediyyesi” şeklinde tercüme edilebilecek olan bu ifade müellifin Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhü'l-ekber*'inin değerini göstermek amacıyla takdir ettiği bir nitelemedir. Ancak gerek Bağdatlı İsmail Paşa tarafından¹² gerekse de bazı kütüphane kataloglarında bu niteleme tercümenin ismi gibi kaydedilmiştir.

Bağdatlı İsmail Paşa incelemekte olduğumuz *Fıkh-ı Ekber Tercümesi*'nin ismini *Tuhfetü'n-Nebî ve Hediyyetü'r-Resûli'l-Arabî* şeklinde vermek suretiyle eserin ismine dair bir yanlışya sebep olmaktadır. Onun verdiği bilgilerde bir başka problemlilik nokta eserin giriş cümlesi olarak kaydettiği ifadelerin¹³ bu tercümeyle ait olmamasıdır. Bunlar Nuh b. Mustafa'nın (ö. 1070/1660) Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-nihal*'i üzerinde yaptığı notlandırılmış tercümesinin başlangıç ifadeleridir.¹⁴

2. Tercümenin Müellifi Meselesi

Bağdatlı İsmail Paşa'nın eserin ismine dair oluşturduğu yanlış maalesef müellifi konusunda da devam etmektedir. Ona göre bu tercümenin müellifi “Şeyh Mustafa b. Muhammed el-Murâdî en-Nakşibendî”dir. Bağdatlı'nın verdiği isme bakıldığında akla gelen ilk isim, Nakşibendî-Müceddidî hareketin Anadolu'ya ulaştırılması ve yayılmasında önemli bir rolü bulunan Muhammed el-Murâdî en-Nakşibendî'nin (ö. 1132/1720)¹⁵ Mustafa isimli ve hakkında pek bilginin bulunmadığı oğludur.¹⁶ Hakkında bilginin neredeyse hiç bulunmadığı bu kişinin bir *Fıkh-ı Ekber Tercümesi* bulunduğu dair herhangi bir kayda rastlanmamaktadır.

11 Nuruosmaniye Kütüphanesi, 2189/1, vr. 1b-2a. Nuruosmaniye nüshası şu an itibariyle tespit edebildiğimiz en eski tarihli nüsha olması hasebiyle çalışma boyunca metnin içeriğine dair referanslarda kullanacağımız temel nüsha olacaktır.

12 Krş. Bağdatlı İsmail Paşa, *İzâhu'l-meknûn fî zeyl-i ala Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, tsh. Şerefettin Yaltkaya, Kılıslı Rifat Bilge (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1972), 1/261; *Hediyyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*, istinsah ve tsh. İbnülemin Mahmûd Kemal İnal, Avni Aktuç (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1955), 2/454.

13 bk. *İzâhu'l-meknûn*, 1/261.

14 Krş. Nuruosmaniye Kütüphanesi, 2100, vr. 1b.

15 Hayat hikayesi ve mutasavvıf olarak faaliyetleri hakkında bk. Halil İbrahim Şimşek, *18. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Nakşibendî-Müceddidilik* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 87-109.

16 Şimşek, *18. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Nakşibendî-Müceddidilik*, 112.

Bağdatlı'nın bahsettiği bu kişinin bir başka Murâdî ve Nakşibendî nisbeli Osmanlı âlimi Güzelhisârî Mustafa Hulusî b. Mehmed el-Aydînî (ö. 1253/1837) olabileceği de düşünülmüştür.¹⁷

Eserin yazma nüshaları üzerinde yaptığımız incelemeler neticesinde eserin müellifinin hem Bağdatlı İsmail Paşa'nın hem de modern araştırmacıların belirlediği kişi olmadığı anlaşılmıştır. Zira eserin bazı nüshalarının ismi geçen bu iki zatın yaşadığı dönemden çok önce istinsah edilmiş olmaları¹⁸ onlara ait olamayacağı göstermektedir.

Öte yandan tercümenin Nuruosmaniye Kütüphanesi, 2189/1 numarada yer alan nüshası tercümenin müellifinin kim olduğuna dair çok önemli bir ipucunu bizlere sunmaktadır. İpucu bu nüshada metnin başlangıcının evvelinde yer alan bir nottur ve şöyledir:

İşbu kitabı **merhûm Ebû Ahmedzade Muhammed** (Mehmed?)¹⁹ Efendi hazretleri lisan-ı Türkî üzere *Fıkh-ı Ekber* kitabı İmam Azam'ın telif olduğunu tercih ve tashih edip telif etmiştir ve **kendi hattı ile** yazılmış imzasıyla mûmza nüshadan yazılmıştır.²⁰

Bu not tercümenin müellifine dair iki önemli bilgi sunmaktadır. Birincisi eser Ebû Ahmedzâde Muhammed isimli birine nispet edilmektedir. İkincisi de müstensih nüshayı bizzat müellifinin kendi el yazısı ile yazılmış ve imzasının bulunduğu nüshadan çoğaltmıştır. Eserin metninde müellifine dair ne içerisinde ne de sonundaki temmet kaydında herhangi bir bilgi bulunmamasına rağmen bu nüshanın müstensihi bizzat müellifinin imzasını taşıyan bir nüshadan yararlandığını söylemektedir. Üstelik müellifin '*Fıkh-ı Ekber*'in Ebû Hanîfe'nin telifi olduğunu tercih ve tashih edip telif ettiğini' de belirtir. Gerçekten de Ebû Ahmedzâde'nin *Fıkh-ı Ekber*'in Ebû Hanîfe'ye ait olduğunu teyit edip aksi iddiaları çürütmek üzere deliller serdettiği küçük hacimli

17 Ahmet Akgündüz, "Güzelhisârî, Mustafa Hulusî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996) 14/331. Akgündüz, "kaynaklarda Güzelhisârî'nin ayrıca şu eserleri de zikredilmektedir" diyerek sadece ismini andığı birkaç eser içerisinde *Tuhfetü'n-Nebî fî Şerhi ve Tercemeti'l-Fıkhî'l-Ekber li-Ebî Hanîfe* bulunmaktadır. Görünen o ki Akgündüz, Bağdatlı'nın *Hedîyyetü'l-ârifin*'indeki bilgiye dayanmaktadır. Abdullah Demir de Akgündüz'ün verdiği bu bilgiye dayanarak incelemekte olduğumuz *Fıkh-ı Ekber Tercümesi*'nin müellifini Güzelhisârî olarak kaydetmektedir; bk. Demir, "Osmanlı Alimlerinin Ebu Hanîfe'nin Akaid Risalelerini Konu Edinen Eserleri", 193. Demir'in makalesine referansta bulunarak bu bilgiyi doğru kabul eden ve müellifin ismini Güzelhisârî, tercümesinin ismini de *Tuhfetü'n-Nebî* şeklinde belirleyerek tercümeyle inceleyen bir yüksek lisans tezi de yapılmıştır; bk. Zehra Bodur, *Güzelhisârî Mustafa Efendi'nin İtikadî Görüşleri ve Tuhfetü'n-Nebî Adlı Fıkh-ı Ekber Şerhi* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, YL Tezi, 2019).

18 Örneğin Süleymaniye Ktp, Fatih, 5333/4 nolu nüsha h. 1108'de; Süleymaniye Ktp, Ayasofya, 2195/1 nolu nüsha h. 1111'de; Süleymaniye Ktp, Fatih, 2914/1 nolu nüsha h. 1128'de; Vakıflar Genel Müdürlüğü Ankara Bölge Müdürlüğü Kütüphanesi, 67 Saf 245/1 nolu Safranbolu nüshası h. 1150'de; Süleymaniye Ktp, Hacı Mahmud Efendi, 1392 nolu nüsha h. 1180'de; Milli Ktp, 2089 nolu nüsha 1193'te; Süleymaniye Ktp, Hacı Mahmud Efendi, 1440 nolu nüsha h. 1198'de istinsah edilmiştir. Bu nüshalardan Fatih, 2914'ü ve Safranbolu nüshalarını kullanan Bodur'un, Fatih nüshasının sonundaki istinsah tarihini farketmediği anlaşılmaktadır. Safranbolu nüshasına gelince onun istinsah tarihinin 1150 olduğunu nüshayı tanıtırken belirtmekte, ancak "1253/1837 vefat tarihli müellif Güzelhisârî Mustafa Efendi'nin eserinin istinsah tarihinin bu olması mânîdardır" diyerek geçiştirmektedir; bk. Bodur, *Güzelhisârî Mustafa Efendi'nin İtikadî Görüşleri ve Tuhfetü'n-Nebî Adlı Fıkh-ı Ekber Şerhi*, 26-28.

19 İlerleyen satırlarda açıklanacağı üzere müellifin Bağdat asıllı olma ihtimali nedeniyle ismini hemen Mehmed şeklinde kaydetmeyip alternatifli yazmayı tercih ediyoruz. Ancak bundan sonra her seferinde alternatifli yazma yazıyı ağırlaştıracağı için Muhammed şeklindeki yazımla iktifa edilecektir.

20 Nuruosmaniye Kütüphanesi, 2189/1, 1b.

bir risalesi de mevcut olup günümüze ulaşmıştır.²¹ Bu risalede müellif *Fıkh-ı Ekber*'in insanlar arasında yaygın ve okunan bir metin olduğunu, yaklaşık yirmi farklı kişi tarafından Arapça ve Türkçe şerhlerinin yapıldığını söyleyerek bunlardan bazısının örneklerini verdikten sonra *el-Fıkhü'l-ekber*'in Ebû Hanîfe'ye ait olduğunu pek çok kaynağı şahit göstererek delillendirmeye girişmektedir.²²

Buna göre incelemekte olduğumuz tercümenin müellifinin Ebû Ahmedzâde Muhammed isimli kişi olma ihtimali önemli ölçüde kesinleşmektedir.²³ O halde tercümenin müellifi olarak verilen Ebû Ahmedzâde kimdir?

Öncelikle incelediğimiz tercümenin Nuruosmaniye nüshasının içerisinde yer aldığı mecmua (Nuruosmaniye, 2189) incelendiğinde bu mecmuanın tek bir müstensihin elinden çıkmış gibi olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca mecmuada yer alan risalelerin yazarlarının Birgivi, Kadızâde, Rûmî, Münir-i Belgradî gibi aynı düşünce çizgisini takip eden kişilerden oluşması, bu mecmuanın, kendi ismini “Ahmed Efendi” olarak veren kişi tarafından muhtemelen kendisi için oluşturduğu sonucunu çıkarmamıza imkân tanımaktadır. Yalnızca en sonda yer alan risalenin bitiminde istinsah tarihi düşülmüş olması bu tarihin tüm risaleler için de geçerli olabileceği anlamına gelebilir. Sondaki risalenin bitiminde verilen temmet kaydında 1-3 Muharrem 1087 [16-18 Mart 1676] tarihi kaydedilmiştir.²⁴ Ebû Ahmedzâde'den bahsederken “merhûm” sıfatının kullanılması Ebû Ahmedzâde'nin 1087/1676 tarihinden önce yaşadığını göstermektedir. Bu noktada tercümenin Hacı Beşir Ağa 654/8 numarada yer alan nüshası da zikredilmeyi hak etmektedir. Zira temmet kaydında (vr. 71a) ismini Kenân Abdulgafûr olarak kaydeden müstensih, bu *Fıkh-ı Ekber* tercümesinin hemen evvelinde yer alan Birgivi'nin *Vasiyetnamesi*'ne ait bir nüshanın sonunda ismini Kenân olarak veren kişiyle aynı olmalıdır. Bu kişi *Vasiyetname*'nin istinsah tarihini hicrî 1065 [1655?] olarak düşmektedir. Maalesef müstensih *Fıkh-ı Ekber Tercümesi* için bir tarih düşmemiştir. Ancak müstensihlerin aynı ismi taşıması ve yazı benzerliği iki eserin de aynı kişinin elinden çıkmış olma ihtimalini güçlendirmektedir. Mecmuada aynı yazı karakteriyle yazıldığı anlaşılan diğer risalelerde istinsah tarihi düşülenler yine 1065 (vr. 129b ve 156a) ve 1066 (vr. 29b) tarihlidir. Buna göre kesin bir şekilde ifade etmek mümkün olmasa da müstensihin *Fıkh-ı Ekber Tercümesi*'ni de hicrî 1065 yılı civarında istinsah etmiş olabileceği öngörülebilir. Bu iki nüshadan hareketle oluşan öngörüler incelediğimiz

21 Ebû Ahmedzâde Muhammed, *Fıkh-ı Ekber'in İmam Azam Hazretlerinin Olduğunu Tasdik İçindir*, Sadberk Hanım Müzesi İhtisas Kütüphanesi, 46, 23b-25b. Müellif metnin içerisinde kendi ismini zikretmemektedir. Ancak risalenin evvelinde kırmızı mürekkeple “Hâzâ Risale-i Ebû Ahmedzâde Muhammed Efendi ki *Fıkh-ı Ekber*'in İmam-ı Azam Hazretlerinin Olduğunu Tasdik İçündür” yazmaktadır. Bu yazmanın temini noktasında kütüphane sorumlusu İsmail Bakar'ın desteği için teşekkür ediyorum.

22 Bu metni hâl-i hazırda tespit edebildiğimiz tek nüshasının bulunması ve mahiyeti itibarıyla taşıdığı önem dolayısıyla bu makalenin ek kısmında latinize ederek neşretmeyi uygun gördük, bk. Ek-1. Bu risalenin içerisinde bulunduğu mecmua aynı zamanda incelemekte olduğumuz *Fıkh-ı Ekber* tercümesinin bir nüshasını da ihtiva etmektedir. Ancak bu nüshanın müstensihin bahsettiği müellif imzalı nüsha olmadığı anlaşılmaktadır; bk. 6b-13b.

23 Bodur muhtemelen katalog kaydında Ebû Ahmedzâde'ye nispet edilen bu tercümenin farklı bir eser olduğunu düşünerek bu nüshayı görmemiştir.

24 Nuruosmaniye Kütüphanesi, 2189/1, 180b

tercümenin müellifinin 1087/1676 öncesinde ve 11./17. yüzyılda yaşamış bir Osmanlı âlimi olduğunu göstermektedir. Ancak yine de müellife dair bilgilerimiz oldukça yetersizdir. Osmanlı müelliflerini konu edinen biyografik ve bibliyografik kaynaklarda yaptığımız incelemelerde de maalesef Ebû Ahmedzâde diye biriyle karşılaşmamaktayız. Tam bu noktada kataloglarda Ebû Ahmedzâde isimli bir müellife nispet edilen yine bir tercüme türünde *Terceme-i Fıkh-ı Keydâni* adıyla bir eser kaydı karşımıza çıkmaktadır. İsminden anlaşılacağı üzere *Fıkh-ı'l-Keydâni*'nin Osmanlıca/Türkçe tercümesi olan bu eserin elimize ulaşan bir nüshasının baş tarafına eserin Ebû Ahmedzâde'ye ait olduğunu ifade eden bir not düşülmüştür:

Bu kitap *Risâle-i Keydâni* üzerine Türki'ye terceme olunmuş bir risaledir. Şârihi merhum Ebû Ahmedzâde'dir -Allah Teala ona geniş rahmetle rahmet eylesin.²⁵

Osmanlı müelliflerinin özel ilgi gösterdiği *Fıkh-ı Keydâni*'nin aslında tercümesinden ziyade Türkçe şerhi mahiyetinde olan bu eserin sonunda şöyle bir temmet kaydı düşülmüştür:

Ketebehu'l-fakîru'l-hakîr Hüseyin b. Abdillâh min telâmîzi Ahmed Efendi el-Eyyübî. Kad vekaa'l-itmâm fi hâzâ'l-makâm gur-re-i şeh-r-i Ramazan el-mübârek bi-seneti ihdâ ve mie ve elf.

Bu temmet kaydına göre risalenin istinsahı 1-3 Ramazan 1101 [8-10 Haziran 1690] tarihinde tamamlanmıştır. Yazan kişinin kendisini Eyüplü (*el-Eyyübî*) Ahmed Efendi'nin öğrencisi olarak tanıtmaya dikkat çekicidir. Zira daha önce bahsettiğimiz *Fıkh-ı Ekber Tercümesi*'nin Nuruosmaniye nüshasının müstensihisi kendisini “Ahmed Efendi” olarak tanıtmıştı. *Fıkh-ı Keydâni Tercemesi*'nin müstensihinin hocası olarak bahsettiği Eyüplü Ahmed Efendi, *Fıkh-ı Ekber Tercemesi*'nin müstensihisi Ahmed Efendi ile aynı kişi olabilir. Nitekim tarihler de birbirine yakındır.

Fıkh-ı Keydâni Tercemesi'nde müellif pek çok âlimin ismini zikretmektedir. Bunlar içerisinde Kemalpaşazade (ö. 940/1534) (vr. 2b), Taşköprizâde (ö. 968/1561) (vr. 2b), Sun'ullah Efendi (ö. 1021/1612) (vr. 18a), Birgivi (ö. 981/1583) (vr. 76a) gibi Osmanlı âlimleri bulunmaktadır. Zikri geçen en geç tarihli kişi Şürübülâli'dir (ö. 1069/1659) (vr. 82a). Müellifin diğer isimlerden bahsederken “merhûm” ifadesini kullanırken Şürübülâli hakkında kullanmaması eseri Şürübülâli'nin yaşadığı dönemde ve 1069/1659'dan önce kaleme aldığı şeklinde yorumlanabilir.

Ebû Ahmedzâde'ye nispet edilen bu *Fıkh-ı Keydâni Tercemesi*'ne yazısının ilgili bir yerinde değinen Sadık Yazar, müellifi olan Ebu Ahmedzâde'den “Mehmed ibn Ebî Ahmed (ö. 1655'ten sonra)” olarak bahsetmekte ancak ayrıntılı bilgi vermemektedir.²⁶ Bu isimlendirmeyi bu şekilde nereden aldığını belirtmese de İbn Ebî Ahmed'in Türkçe olarak Ebû Ahmedzâde şeklinde ifade edilebilecek olması bir başka ipucu olarak değerlendirilebilir. Nitekim kütüphane kataloglarında “Safiyüddin Muhammed b. Ebu Ahmed Abdurrahman (ö. 1061/1650)” ismiyle

25 Ebu Ahmedzade, *Terceme-i Fıkh-ı Keydani*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 1045, 1b. Risalenin başlangıcı *حمد اول خالق كونيته اولسونكه جنسن انساني عدمن وجوده كتورب* şeklindedir.

26 Sadık Yazar, “Osmanlı Döneminde Fıkıh Sahasında Yapılmış Türkçe Tercümeleler”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12/23, (2014), 97. Yazar, müellifin ismini “Mehmed b. İbn Ebî Ahmed” şeklinde kaydetmiştir. Muhtemelen “b.” sehven yazılmıştır.

kayıtlı olan kişinin, gerek isim benzerliğiyle olsun, gerekse yaşadığı dönem ve fıkıh alanında kaleme aldığı risaleleriyle olsun, bizim *Fıkh-ı Ekber* ve *Fıkh-ı Keydânî*'nin mütercimi ile aynı kişi olabileceğini düşündürmektedir.²⁷ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-Arifin* adlı eserinde “Safî el-Bağdâdî” künyeli ve tam ismi “Safiyüddîn Muhammed b. Ebî Ahmed Abdurrahman el-Bağdâdî” diye birinden bahseder ve onun aslen Bağdatlı olup İstanbul'da doğup yetiştiğini ve 1078 yılında vefat ettiğini ifade etmektedir.²⁸ *İzâhu'l-meknûn*'da ise isminin sonuna “er-Rûmî” nisbesini eklemektedir.²⁹ Bunun yanı sıra ona *Ahkami'l-fitratî'l-İslâmiyye*, *Risâle fi lebsi'l-kalensüve*, *es-Sâ'ikatü'l-muhrika ale'l-mutasavvifeti'r-rakasa* isimli üç eser nispet ederken *Tercüme-i Fıkh-ı Ekber* ve *Terceme-i Fıkh-ı Keydânî*'den bahsetmemektedir. Buradan hareketle Ebû Ahmedzâde ile Safiyüddîn Muhammed b. Ebî Ahmed Abdurrahman el-Bağdâdî er-Rûmî şeklinde kaydedilen kişinin farklı kişiler olabileceği düşünülebilir. Ancak bu iki kişinin aynı kişiler olduğunu, Türkçe tercümelerde ismini Ebû Ahmedzâde şeklinde, Arapça eserlerinde de ismini künye ve nisbeleriyle verdiğini düşünmek de uzak bir ihtimal değildir.

Safiyüddîn Muhammed b. Ebî Ahmed Abdurrahman el-Bağdâdî şeklinde kaydedilen müellifin vefat tarihi olarak bazı kütüphane kayıtlarında 1061 [1650] yılı verilirken Bağdatlı 1078 [1668] tarihini vermektedir. Ancak gerek kataloglarda gerekse de Bağdatlı tarafından verilen bu iki farklı tarihin neye göre verildiği belli değildir. Bu noktada katalog taraması esnasında tespit ettiğimiz bir risale Bağdatlı'nın tarihlendirmesini anlamlı kılabilecek bir mahiyete sahiptir. Muallaka şairlerinden İmruu'l-Kays'a ait *Dîvân* üzerine yazılmış bir şerh olarak kaydedilen [*Şerhu Dîvânî İmrii'l-Kays*] bir risalede müellif eserin içerisinde bizzat kendi ismini “Muhammed b. Abdurrahman el-Bağdâdî” şeklinde kaydetmektedir. İsmi, babasının ismi ve nisbesi ile bizim araştırmakta olduğumuz kişiyle aynı kişi olabileceğini düşünmemiz mümkündür. Sonundaki temmet kaydında telif kaydı olduğu anlaşılan ifadelerde müellif risaleyi 1-3 Zilkade 1078 [13-15 Nisan 1668] tarihinde Girit (Akrâtîş) Adası'nda قسردا şeklinde yazdığı şehrin muhasarası esnasında eseri “değişen haller ve zihin yoğunluğu [*tekallüb-i ahvâl ve iştiğâl-i bâl*]” içerisinde yazdığını belirtmektedir.³⁰ Eğer bu risalenin yazarı ile araştırdığımız Ebû Ahmedzâde ve Bağdatlı'nın uzun adıyla verdiği kişinin aynı kişiler olma ihtimali ciddi olarak düşünüldüğünde, Bağdatlı'nın verdiği vefat tarihi de doğru ise *Şerhu Dîvânî İmrii'l-Kays*, müellifin muhtemelen son eseri olup kendisi de Osmanlı Devleti'nce Sadrazam Fazıl Ahmed Paşa'nın kumandası altında 1077-1080/1666-1668 yılları arasında iki buçuk yıllık bir muhasaradan sonra fethedilen Girit seferi esnasında bu risaleyi yazmasından çok kısa bir süre sonra -zira risaleyi 1078 yılında 11. ay olan Zülkade'de yazmıştır- vefat etmiş olmalıdır.

Bütün bu bulgulardan hareketle ele aldığımız *Fıkh-ı Ekber* tercümesinin müellifi olan Ebû Ahmedzâde Muhammed ile Bağdatlı İsmail Paşa'nın bahsettiği Safiyüddîn Muhammed b.

27 Örnek bir kütüphane katalog kaydı için bk. Safiyüddîn Muhammed b. Ebu Ahmed Abdurrahman, *Ahkâmi'l-Fitratî'l-İslâmiyye*, Köprülü Kütüphanesi, Mehmed Asım Bey, 718, 207b-216b.

28 Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifin*, 2/291.

29 Bağdatlı İsmail Paşa, *İzâhu'l-meknûn*, 1/35.

30 Muhammed b. Abdurrahman el-el-Bağdâdî, *Şerhu Dîvânî İmrii'l-Kays*, Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, 1314, 202b.

Ebî Ahmed Abdurrahman el-Bağdâdî er-Rûmî aynı kişiler olma ihtimali söz konusudur. Bu ihtimale binaen müellif hakkında şunları söyleyebiliriz:

Müellif aslen Bağdatlı olup İstanbul'da doğup yetişen bir kişidir. Künyesi Ebû Ahmed, ismi ise Abdurrahman olan babasından dolayı Ebû Ahmedzâde diye de bilinmektedir. Buna göre tam ismi Safiyyüddin Muhammed b. Ebî Ahmed Abdurrahman el-Bağdâdî er-Rûmî'dir. 1078 yılından önce yaşamıştır. Vefatı 1078 yılının sonu veya bu tarihten sonraki bir tarihe denk düşmektedir. Müellif, Türkçe konuşan halkın anlayabilmesi için *Fıkh-ı Ekber* ile *Fıkh-ı Keydânî*'yi Türkçe'ye çevirmiştir. Müellifin bu eserleri, bir sonraki başlıkta dikkat çekileceği üzere kendisinin ait olduğu fikrî ve ilmî çizgiye uygun olmaları hasebiyle hususen seçtiği anlaşılmaktadır. *Fıkh-ı Ekber*'i 1065 yılında veya öncesinde tercüme etmiş olabilir.

Müellifin *Fıkh-ı Ekber Tercemesi* ile *Fıkh-ı Keydânî* tercümesi haricinde Bağdatlı İsmail Paşa'nın isimlerini verdiği bazı Arapça eserleri de mevcuttur. Bunlardan biri *Ahkâmu'l-fitratî'l-İslâmiyye*'dir. Müellif risalenin başında “[hicrî] 1060 veya 1066³¹ yılında sakalın bir tutamdan fazlasını kesmenin mubah mı, sünnet mi yoksa vacip mi olduğu noktasında kendisine bir soru sorulduğunu, kendisinin de buna ‘vaciptir’ diye cevap vermesi üzerine birisinin buna itirazda bulunup şiddetle reddettiğini, bunun üzerine de görüşünü delilleriyle ortaya koyarak cevap vermeyi kendisi için bir gereklilik göyerek” risaleyi bu amaçla kaleme aldığını belirtir.³² Risalenin Köprülü Kütüphanesi, Mehmed Asım Bey Koleksiyonu, 718 numaradaki nüshasının sonunda “*temmeti'r-risâleti'l-müsemmâ bi-Ahkâmi'l-fitratî'l-İslâmiyye bi-fazlillah ve inâyetihi cema'aha'l-abdu'l-fakîri'r-râcî lutfе Rabbihî'l-kadîr Muhammed b. Ebî Ahmed Safiyyüddîn gaferallahu lehumâ yevme'd-dîn fi sânî aşera fi şehri Ramazâni'l-mübârek*” yazısı (vr. 216b) bulunmaktadır. Müellif nüshası olabileceğini veya en azından telif notu olduğunu düşünebileceğimiz bu nota göre müellif ismini Muhammed b. Ebî Ahmed Safiyyüddîn olarak vermekte ve eseri 12 Ramazan'da yazdığını söylemektedir. Hangi sene olduğunu kaydetmemesi muhtemelen risalenin başında verdiği yıl sebebiyledir. Risale sadece sakalın bir tutamdan fazlasının kesilmesinin fikhî hükmünün yanı sıra sakalın boyanması, bıyıkların kısaltılması, tırnakların kesilmesi, sünnet olmak gibi konuları da içermektedir. Müellif muhtemelen bunları insanın fizikî fitratı ile alakalı olarak gördüğü için risaleyi *Ahkâmu'l-fitratî'l-İslâmiyye* olarak adlandırmıştır. Sakalın bir tutamdan fazlasının kesilmesinin vacip olduğunu söylemesine itiraz edildiğini belirtip delilli bir karşı cevap olarak bu risaleyi yazma ihtiyacı hissetmesi meselenin o dönemde tartışıldığını göstermektedir.

31 Eserin bazı nüshalarında bu tarih 1066 yılını ifade edecek şekilde “*fi ta'rîhi sittetin ve sittine ve elf*” şeklinde yazılmış iken (bk. Köprülü Kütüphanesi, Mehmed Asım Bey, 718, 107b; Konya Bölge Yazma Eser Kütüphanesi, 3064/2, 52b) bazı nüshalarında 1060 tarihini gösteren “*fi ta'rîhi seneti sittine ve elf*” olarak kaydedilmiştir (Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail, 52/3, 408a; Milli Kütüphane, 06 Mil Yz A 4468/11, 85b; Manisa Yazma Eser Kütüphanesi, 45 Hk 5833/4, 51b. Ancak Manisa nüshasında *seneti* kelimesi ile *sittine* kelimesi arasında yazılmış bir ve (vâv) harfinin üzeri karalanmıştır). Bu nüshalar içerisinde temmet kaydında “*cema'ahu*” kelimesi ile telif kaydı olduğu anlaşılan bir cümlede eserin müellifinin isminin verildiği tek nüsha olan Mehmed Asım Bey nüshasında tarihin 1066 şeklinde verildiğini belirtmek gerekir. Elbette müellif hattı olduğunu kesinleştiremediğimiz için bu nüshadaki tarihlendirmenin doğru olduğunu iddia edemiyoruz.

32 Bk. *Risâle fi ahkâmi'l-fitratî'l-İslâmiyye*, Köprülü Kütüphanesi, Mehmed Asım Bey, 718, 107b.

Bağdatlı İsmail Paşa, Safiyyüddin Muhammed b. Ebî Ahmed Abdurrahman el-Bağdâdî'ye *Risale fi lebsi 'l-kalansüve* adıyla bir risale de nispet eder. Herhangi bir nüshasını henüz tespit edemediğimiz bu risale isminden hareketle başa giyilen başlığın (*kalensüve*) nasıl olması gerektiği üzerine olsa gerektir. Muhtemelen *Ahkâmu 'l-fıtrati 'l-İslâmiyye*'de olduğu gibi döneminin tartışılan bir meselesine dair polemik tarzı bir eser olabilir. Nitekim bid'at ve hurafe karşıtlığı ile tanınan ve kendisine “ikinci Birgivi” de denilen Muhammed (Mehemmed) b. Hamza el-Aydîni'ye (ö. 1118/1706'dan sonra)³³ de böyle bir risale nispet edilmiştir. Risalenin kaydedilen bir nüshasına bakıldığında eserde müellifin döneminde bazı kişilerin giydikleri başlıklara itirazlar yöneltildiği ve bu itirazlara çeşitli dinî kaynaklardan referanslarda bulunduğu görülmektedir.³⁴

Bağdatlı İsmail Paşa'nın müellifimize nispet ettiği bir başka eserin *es-Sâ'ikatu 'l-muhrika ale 'l-mutasavvıfati 'l-rakasa* şeklindeki isminden hareketle onaltıncı ve onyedinci yüzyıl Osmanlı'sının en hararetli tartışmalarından biri olan sufilerin icra ettikleri devr ve raksın caiz olup olmadığı meselesine³⁵ dair olup müellifin aleyhte bir tutum sergilediği anlaşılmaktadır. Aslında bu eser basılmıştır: *es-Sâ'ikatu 'l-muhrika ale 'l-mutasavvıfati 'l-rakasati 'l-mütezendika ev er-Raks ve 'd-deverân inde 'l-mutasavvıfa* adıyla basılan eserin³⁶ nâşiri eserin müellifini, Şam'da döneminde hadis ilmini en iyi bilenlerden biri olan nitelenen ve hicri 1154-1200 tarihleri arasında yaşayan Muhammed b. Ahmed b. Hayrullah Ebu'l-Fazl Safiyyüddin el-Hanefî el-Eserî el-Hüseynî el-Buhârî olarak belirlemiş ve eserin aynı isimle Bağdatlı İsmail Paşa tarafından *İzâhu 'l-meknûn*'unda Muhammed Safiyyüddin el-Bağdâdî'ye nispet edilmesine binaen bu ikisini aynı kişiler zannetmiştir. Kitabın kapağına müellifin ismini Bağdatlı'nın kaydını esas alarak Muhammed b. Safiyyüddin el-Bağdâdî şeklinde -hatalı bir şekilde- taşıyan muhakkik neşrini dayandırdığı nüshanın sonundaki 1096 şeklindeki temmet kaydını da “muhtemelen müstensihin 1196 diye yazacakken ‘yüz’ rakamını zikretmeyi unuttuğu” şeklinde açıklamaya çalışmıştır.³⁷ Halbuki risale baştan sona incelendiğinde müellifin bir çok Osmanlı âlimine referanslarda bulunduğu ve Osmanlı İstanbul'unda yazılmış olmasının kuvvetle muhtemel olduğu rahatlıkla söylenebilir. Eserin içerisinde ismini belirtmediği için kesin bir dille müellifinin kimliğini belirleyememekteyiz. Bağdatlı İsmail Paşa'nın müellifi Safiyyüddin Muhammed b.

33 Müellife ve kendisi için kullanılan “ikinci Birgivi” yakıştırmalarına dair bkz. Recep Cici, “Muhammed Hamza Aydin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), Ek-2/302.

34 Hacı Emirzade Muhammed b. Hamza el-Aydîni, *Risâle fi 'l-kalensüve* (Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 870), 36a.

35 İbrahim el-Halebî (ö. 956/1549) ile aynı zamanda müderris kimliği de bulunan Halvetîlerin önemli ismi Sünbül Sinan (ö. 936/1530) arasında karşılıklı risaleler üzerinden cereyan eden devr ve raks tartışması sonraki dönemlerde de tarafların temsilcilerince sürdürülmüştür. Detaylı malumat için bk. Mehmet Kalaycı, “Kadıızâdeliler-Halvetîler Gerilimin Odağında Bir İsim: Sünbül Sinân el-Amâsî ve *er-Risâletü 'l-Tahkikiyye* Adlı Eseri”, *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu Bildiriler Kitabı, 21-23 Nisan 2017* (Amasya 2017), 1/601-611.

36 Muhammed b. Safiyyüddin el-Bağdâdî, *es-Sâ'ikatu 'l-muhrika ale 'l-mutasavvıfati 'l-rakasati 'l-mütezendika ev er-Raks ve 'd-deverân inde 'l-mutasavvıfa*, nşr. Abdurrahman b. Muhammed Sa'îd Dimeşkiyye? (Riyâd: Âlemü'l-Kütüb, 1410/1990).

37 Abdurrahman b. Muhammed Sa'îd Dimeşkiyye?, “Tercemetü'l-musannif”, Muhammed b. Safiyyüddin el-Bağdâdî, *es-Sâ'ikatu 'l-muhrika*, 11.

Ebî Ahmed el-Bağdâdî şeklinde neye göre belirlediğini bilemiyoruz. Ancak risalenin müellifinin raks ve deveran konusundaki yaklaşımı ve görüşlerini temellendirirken kullandığı referans çerçevesinin Ebû Ahmedzâde'nin *Terceme-i Fıkh-i Keydânî*'de raks ve deveran ile alakalı bir yerde söyledikleri ile uyumlu olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim orada şöyle demektedir:

Hâlâ sûfî sûretinde olan kimselerin ihtiyarları ile ettikleri *devr ve raks ittifakla haram olduğu* amme-i kütüb-i fetâvâda ve gayride mestûr olup, *müstehilli kâfir olduğu Bezzâziyye*'de, *Şerh-i Manzûme-i İbn Hümâm*'da ve *Hâviye*'de ve gayride musarrahtır... Ebussuud Efendi, .. İbn Kemâl, .. Sunullah Efendi, Sa'deddin Efendi ... raksı haram gördüler.³⁸ [vurgular tarafımıza ait]

Es-Sâ'ika'da da benzer yaklaşım ve referans çerçevesi mevcuttur. Ancak bu her iki eserin de aynı kişiye ait olduğunu kesin bir biçimde ifade etmemize imkân sağlamamaktadır.

Bu eserler dışında yapmış olduğumuz araştırmalar esnasında Saraybosna'daki Gazi Hüsrev Paşa Kütüphanesi kataloglarında müellifinin Muhammed b. Ebî Ahmed olduğu ve 1063 [1652] yılında yazıldığı kaydedilen *Risâle fi'l-hammâm* adıyla bir eserin kaydına rastladık.³⁹ Muhtemelen hamam âdâbından bahseden risalenin müellifin *Risâle fi ahkâmi'l-fitrati'l-İslâmiyye* adlı eserinin muhtevası göz önünde bulundurulduğunda ilgi sahasına girebilecek bir konu olduğu, konu ile alakalı olarak döneminde halk arasında bazı tartışmalı meselelerin bulunduğu öngörülebilir.

İncelediğimiz *Fıkh-ı Ekber* tercümesinin müellifi ile Bağdatlı İsmail Paşa'nın zikrettiği Safiyyüddin Muhammed b. Ebî Ahmed el-Bağdâdî er-Rûmî aynı kişiler ise müellifin *Fıkh-ı Ekber Tercemesi*, *Fıkh-ı Keydânî Tercemesi*, *Risâle fi ahkâmi'l-fitrati'l-İslâmiyye*, *Risâle fi lebsi'l-kalensüve*, *Es-Sâ'ikatu'l-muhrika ale'l-mutasavvıfati'l-rakasa*, *Risâle fi'l-hammâm* ve *Şerhu Divâni İmri'i'l-Kays* adlı eserleri bulunduğunu, onyedinci yüzyılın birbiriyle çatışan Kadızadeliler-Halvetîler çekişmesinde Kadızâdelilerin kanadında yer alıp dönemin iki grup arasında tartışılan kimi meselelerine dair eserler neşredip özellikle sufilere karşı cephe aldığını söyleyebiliriz. Müellif büyük ihtimalle katılmış olduğu Girit Seferi esnasında vefat etmiştir.

3. Tercümenin Mahiyeti ve Değeri Üzerine Bazı Tespitler

Ebû Ahmedzâde'nin Ebû Hanîfe'ye nispet edilen ve oğlu Hammâd b. Ebî Hanîfe kanalıyla nakledilen *el-Fıkhü'l-ekber* isimli eseri Türkçe'ye çevirdiği tercümesi incelendiğinde onun hem *el-Fıkhü'l-ekber*'i cümle cümle önce Arapça orijinalini kaydedip ardından da Türkçe tercümesini kaydettiği memzûc bir metin olduğu görülmektedir.⁴⁰ Müellif genel olarak orijinal metni çevirmekle yetinmekle birlikte dönemin tercüme anlayışına uygun olarak zaman zaman ilave bazı açıklamalarda da bulunmaktadır. Müellif bu tercümeyi Arapça bilmeyen Türkçe

38 Ebû Ahmedzâde, *Terceme-i Fıkh-i Keydânî*, 18a.

39 Risalenin bulunduğu mecmua bilgileri: ZBIRKA 3, 4272, vr. 40-49 şeklinde kaydedilmiştir; bk. Kasım Dobruca, "Orientalni Medicinski Rukopisi u Gazi Husrevbegovoj Biblioteci", *Analni Gazi Husrev-Begove Biblioteke* 5/7-8 (1982), 70.

40 Bu durum makalenin sonuna iliştiğimiz metnin latinize halinde de rahatlıkla farkedilecektir; bk. Ek-2.

konuşan kişilerin metni okuyup anlaması için kaleme aldığını belirtir.⁴¹ Bu nedenle zaman zaman kimi kavramları “türkîsi şöyledir” diye muhtemelen halkın da rahatlıkla anlayabileceği düzeyde basitleştirmeye gittiği görülmektedir.⁴² Kimi zaman da bazı meselelerin daha iyi anlaşılabilmesi için detaylandırmaya ve örneklendirmeye gitmektedir.⁴³

Ebû Ahmedzâde'nin *Fıkıh-ı Ekber Tercemesi*'ni önemli ve dikkate değer kılan müellifin tercümeye başlamadan önce hamdele ve salveleden hemen sonra yazdığı şu kısa giriş yazısıdır:

Bundan sonra malum ola ki bu risale İmam-ı A'zam -rahmetullahi rabbi'l-ganiyyi'l-ekremte'lif edip adını Fıkıh-ı Ekber koydu. Bu risale mânâda “Tuhfetü'n-Nebî ve Hediyetü'r-Resûlî'l-Arabî”dir. Kim ki bunu hıfz edip manasına itikad etse onun imanı ve itikadî ashab-ı 'izâm ve tâbiin-i kirâm ve evliyâullah ve meşâyih ve ubbâd ve mücâhidîn fi sebîlillah imanı gibi olur. Her kimin ki itikadî bu kitapta yazılana muhalif olsa onun imanı ehl-i hevâ imanı gibi olur. Onlar hûd cümle ehl-i cehennemdirler. Zira Resûl-i Erkem Nebiyy-i Mükerrerem-sallallahu teâlâ aleyhi ve sellem buyurdu ki: “Setefteriku ümmeti alâ selâse^{en} ve seb'in^e fırka^{en}, küllühüm fi'n-nâr illâ fırka^{en} vâhîde^{en} ve hiye mâ ene aleyhi ve ashâbî”. Ma'nâ-yi hadîs-i şerîf budur ki benim ümmetin adına olanlar yetmiş üç bölük olur, cümlesi cehennem ateşine girerler. İllâ bir bölük ehl-i cennet olur. Ol bir bölük şol kimesnelerdîr ki onların i'tikâdları benim âl-i ashâbımın i'tikâdî üzerine ola. Bu kitap ni'me'l-mâide-i Resulillah aleyhi's-salâtu ve's-selâm ve âl-i kirâm ve ashâb-ı 'izâm i'tikâdların ve mâ fihâların beyân eder. Ve'l-hâsil gökten enbiyâyâ nâzil olan kitaplardan sonra dünyada bundan ahsen, belki bundan efdal ve elzem kitap yoktur. Bu kitabın bir adı “Tuhfetü'n-Nebî”dir ve bir adı “Sa'âdet-i Dünyâ ve Âhîret”tir. Bu kitabı yazıp Türkî lisan ile şerh ettim ki Arabî bilmeyenler fâidelene.”

Müellifin bu giriş yazısında dikkat çeken bazı noktalar bulunmaktadır. Bunların başında müellifin *el-Fıkıhu'l-ekber*'e özgü birtakım isimler ihdâs etmesi gelmektedir. Ona göre eserine *el-Fıkıhu'l-ekber* adını bizzat Ebû Hanîfe koymuştur ve bu risale müellifin nitelemesiyle manada “Tuhfetü'n-Nebî ve Hediyetü'r-Resûlî'l-Arabî” yani “Nebî'nin Armağanı ve Arap Resûl'ün Hediyesi”dir. Yine bir diğer adı da “Sa'âdet-i Dünyâ ve Âhîret” yani “Dünya ve Âhîret Mutluluğu”dur. Müellifin *el-Fıkıhu'l-ekber*'e kendince farklı isimlendirmeler yapması aslında isim koymadan ziyade ona yüksek bir konum ve değer atama çabasıdır.

Bu giriş yazısında esas dikkat çekilmesi gereken nokta müellifin *el-Fıkıhu'l-ekber*'e yüklediği anlamdır. Buna göre ‘kim bu metni ezberler ve manasına da itikad ederse onun itikadî ashab-ı kirâmın, tâbiinin, evliyaların, meşayihin, âbidlerin ve Allah yolunda savaşılanların imanı gibi’dir ve ‘kimin itikadî bu kitapta yazılanlara muhalif olursa onun itikadî da ehl-i hevânın imanı gibi’dir. Böyle *el-Fıkıhu'l-ekber* bir tür iman ile sapkınlık arasındaki sınırı veya kıstası ifade

41 Nuruosmaniye, 2189, 2b.

42 Örnek olarak bk. Nuruosmaniye, 2189, 4a.

43 Örnek olarak *el-Fıkıhu'l-ekber*'de geçen ‘Allah'ın Levh-i Mahfûz'a yazmasının vasfî bir yazma olduğu’ ifadesini örneklendirme yaparak vuzûha kavuşturmaya çalışmıştır: “Meselâ vücûda gelecek eğer Ahmed'dir, eğer Mahmud'dur, levh-i şerîfe şöyle yazılır ki; Ahmet bin Mahmut ve Mehemmed bin Ali, falan zamanda vücûda gelip, fülân tarihte musallî olup ve sâlih, dindar ve zâhid müteşerri' mütedeyyin ola. Ve fülân ilmi ve fülân sıfatı keşb edip; uzun boylu, kendim kün [buğday ten] olup, falan şehirde doğup ve falan şehirlerde üçer yıl mesela hâkim ola diye yazılır. Ehl-i fîsk veya ehl-i imân olsun veya kadî veya subaşî olsun denilmez. Böyle yazılssa cebir lâzım olurdu.” Bk. 8a-b.

etmektedir. *el-Fıkhu 'l-ekber*'deki umdelerle bir şekilde aykırı duruma düşenler için kullanılan 'ehl-i hevâ' tabiri rastgele seçilmemiştir. Sağlam dinî dayanaklara değil de birtakım kişisel çıkar ve hedeflere dayalı görüş beyan edenleri ima eden bu kavramı hemen akabinde 73 fırka hadisinin takip etmesi şaşırtıcı değildir. Ümmetin 73 fırkaya bölünüp kurtuluşa erecek fırkanın yalnızca bir tane olacağını bildiren bu hadis rivayetinin gelenekte çeşitli mezhep mensupları tarafından kendi mezheplerini hakikat ile eşleyerek muhaliflerini sapkın 72 fırkaya nispet ederek bertaraf etmek amacıyla kullanılmış olup⁴⁴ Osmanlı ulemasının yazılarında özellikle onaltıncı ve onyedinci yüzyıllarda daha sıklıkla zikredilir olmuştur.⁴⁵ Bu bakımdan müellifin tercüme bu hadisi dercetmesi döneminin yaygın bir özelliğini yansıtmaktadır. Müellifin *el-Fıkhu 'l-ekber*'e yüklediği anlamı yansıtan bir ifade de *el-Fıkhu 'l-ekber*'deki "iman kalp ile tasdik dil ile ikrardır" ibaresinin tercümesinde görülmektedir. Müellif burayı "iman kalp ile inanmaktır ve diliyle ikrardır, *kitabın evvelinde geçen nesnelere ve bu kitapta zikr olunanlara cemîan*" şeklinde tercüme ve şerh edip⁴⁶ iman *el-Fıkhu 'l-ekber*'dekilerin tümüne kalben inanmak ve dil ile ikrar etmek olarak nitelemektedir. Üstelik müellifin *el-Fıkhu 'l-ekber*'e yüklediği anlam bununla da sınırlı değildir. Ona göre peygamberlere indirilen ilahî kitaplardan sonra bu eserden daha güzeli, üstünü ve gerekli de yoktur. Müellifin *el-Fıkhu 'l-ekber*'e yüklediği bu anlamı sadece eserin önemli ve değerli oluşu ile açıklamak yeterli olmayacaktır. Bu noktada tercümenin yapıldığı dönemin bağlamını göz önünde bulundurmamak önemlidir.

Osmanlı-Safevî mücadelesinde Safevîlerin Sünnî bir tarikat yapılanmasından (Erdebil Tekkesi) Şiîleşme ve Osmanlı'ya muhalif bir siyasî güç olarak devletleşmesi şeklindeki bir tecrübe zamanla Osmanlı coğrafyasındaki sufilere yönelik de eleştirel bakışı güçlendirmiştir. Kanuni döneminde dönemin şartlarının 'şariat ve zühud vurgulu din söylemini öne çıkardığı' ve tam da bu noktada 'Ebû Hanîfe'nin ismine, Hanefiliğe ve *el-Fıkhu 'l-ekber*'e merkezî bir rol yüklediği' müşahade edilebilmektedir.⁴⁷ Onaltıncı ve onyedinci yüzyılda Hammâd rivayetli *el-Fıkhu 'l-ekber* üzerine önceki dönemlerde rastlanmayacak düzeyde şerh, tercüme ve nazm çalışmalarının yapıldığı görülmektedir. Ebû Hanîfe, Hanefilik ve *el-Fıkhu 'l-ekber* vurgusunun özellikle "bid'at" söylemi üzerinden birtakım sufi çevrelere farklı düzeylerde ve biçimlerde de olsa muhalefet sergileyen İbrahim el-Halebî (ö. 956/1549), Birgivi Mehmed Efendi (ö. 981/1573), Hasan Kâfi el-Akhisârî (ö. 1024/1615), Kadızade Mehmed Efendi (ö. 1045/1635), Vâni

44 Bunun örnekleri ve genel anlamda hadisin tesirleri ile alakalı olarak bk. Muhammet Emin Eren, *Hadis, Tarih ve Yorum: 73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme* (İstanbul: KURAMER Yayınları, 2017); Kadir Gömbeyaz, "73 Fırka Hadisinin Mezhepler Tarihi Kaynaklarında Fırka Tasnifine Etkisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2005), 147-160.

45 Nir Shafir, Osmanlı-Safevî mücadelesi ile birlikte Osmanlı coğrafyasındaki Safevî tesirindeki veya tesirine açık Kızılbaş kesime yönelik girişilen mücadelede Osmanlı ulemasının *fırak literatürüne* ve 73 fırka hadisine hususi bir ilgi gösterdiğini belirterek bunu örneklendirir; bk. Nir Shafir, "How to Read Heresy in the Ottoman World", Tijana Krstić & Derin Terzioğlu (ed.), *Historicizing Sunni Islam in the Ottoman Empire, c. 1450-c. 1750* (Leiden & Boston: Brill, 2020), 196-231.

46 Nuruosmaniye Kütüphanesi, 2189/1, 15b.

47 Bk. Mehmet Kalaycı, "Mâtürîdî-Hanefî Aidiyetin Osmanlı'daki İzdüşümleri", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 20/2 (2016), 39.

Mehmed Efendi (ö. 1096/1685) gibi isimlerce yapıldığını görmek mümkündür.⁴⁸ İşte bu çalışmada incelediğimiz ve genel hatlarıyla *el-Fıkıhu 'l-ekber*'i çoğu zaman ilave açıklamalarda bulunmaksızın tercüme etmeye çalışan müellifimiz Ebû Ahmedzâde'nin de bu çevre içerisinde yer alan bir kişi olduğunu tespit etmemiz şaşırtıcı olmayacaktır.

Ebû Ahmedzâde'nin dönemin yaygınlaşan bir uygulaması olan klasiklerin tercümesi noktasında hususen *el-Fıkıhu 'l-ekber*'i ve *Fıkıh-ı Keydânî*'yi tercih etmesi sadece bu eserlerin muhtevası veya değerinden değil, belki daha ziyade kendisinin baktığı zaviyeden ve benimsediği tavırdan kaynaklanmaktadır. Onun nazarında bir mümin neye inanacağı noktasında *el-Fıkıhu 'l-ekber*'e, nasıl ibadet edeceği noktasında da *Fıkıhu 'l-Keydânî*'ye⁴⁹ bakmalıdır. Nitekim Ebû Ahmedzâde *Fıkıhu 'l-Keydânî Tercemesi*'nin girişinde bu eserin her müminin ezberlemesi gereken bir kitap olduğunu, Arapça ve Farsça şerhlerinin bulunduğunu ancak avamın bu dillere vâkıf olmaması sebebiyle Türkçe'ye çevirdiğini belirtir.⁵⁰ Böylece Ebû Ahmedzâde bu tercümelemleri ile hususen avamı hedeflemiş, Müslümanlar için hayati öneme sahip olan iki eseri tercüme etmeyi manevî bir yükümlülük ve sevap vesilesi olarak görmüştür. Nitekim tercüme sonunda bu faaliyeti sebebiyle hayır dua talep etmesi bunu göstermektedir.

Ebû Ahmedzâde'nin *el-Fıkıhu 'l-ekber Tercümesi*'nin girişinden aktardığımız ifadeler içerisinde '*kimin i 'tikâdi bu kitapta yazılanlara muhalif olursa onun i 'tikâdi da ehl-i hevânın imanı gibi*' dir şeklindeki cümlesi de mütalaaya değerdir.⁵¹ Zira müellifin bu yargısını bir kıtas olarak aldığımızda örneğin *el-Fıkıhu 'l-ekber*'de geçen "Hz. Peygamber'in anne ve babasının (*ebeveyn-i Resûl*) küfür üzere öldüğü" şeklindeki cümle üzerinden bu cümlenin zâhirinin aksine muhalif bir görüşü benimseyen dönemin pek çok sufi grubunu ehl-i hevâya nispet etmemiz mümkün hâle gelmektedir. *El-Fıkıhu 'l-ekber*'de geçen zikrettiğimiz ibare kâhır ekseriyetle Ebû Hanîfe'ye tâbi olan Osmanlı ulemasının ve meşayihinin sınıdığı bir husus olmuştur. Gerek ulemanın gerekse de sufiyyenin çoğunluğu bu nazik konuda ebeveyn-i Resûl'ün kurtuluşa erdiğini veya en azından haklarındaki hükmü Allah'a bırakıp susmak gerektiği görüşünü benimsemiş, ancak mezhep imamlarının aksi yöndeki açık ifadesi ile bir hesaplaşmaya girmek durumunda kalmıştır. Aksi görüşte olan birçok âlim veya sufi Ebû Hanîfe'nin bu ifadeyle

48 Kalaycı, "Mâtürîdî-Hanefî Aidiyetin Osmanlı'daki İzdüşümleri", 39.

49 Lütfullah en-Nesefî el-Keydânî'ye (ö. 750/1359) ait namazı konu edinen küçük hacimli Arapça bir risale olan ve çoğu zaman yazarına nispetle *Fıkıhu 'l-Keydânî* şeklinde anılan eser Osmanlı ulemasının çokça rağbetini celbetmiştir. Nitekim günümüzde Türkiye kütüphanelerinde kayıtlı iki yüz kadar metin ve şerh nüshasının mevcudiyeti bu ilgiyi yansıtmaktadır; bk. Abdylmejit Sahetmammedov & Recep Cici, "*el-Vikâye, Fıkıhu 'l-Keydânî ve el-Mukaddime Adlı Eserlerin Karşılaştırılması: Namaz Örneği*", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 30 (2017), 530.

50 Ayasofya, 1045, 2b.

51 Ebû Ahmedzâde'nin alıntıladığımız giriş cümlelerini "müellifi belli olmayan bir Türkçe şerh ve tercüme" ifadeleriyle nakleden Kalaycı, müellifin bu cümlelerinin satır aralarında gizli olan anlamın *el-Fıkıhu 'l-ekber*'in 'muhtevasını benimsemenin veya benimsememenin bir tercih olmanın ötesinde bir inanç meselesi olduğu'nu belirtir; bk. Kalaycı, "18. Yüzyıl Osmanlı Dinî Düşüncesinde Mâtürîdîlik Vurgusu: Hanefîlikten Mâtürîdîliğe Giden Sürece Dair Bir Tahlil", *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası: Âlimler, Müesseseler ve Fikri Eserler XVIII. Yüzyıl*, ed. Ahmet Hamdi Furat, vd. (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2018), 2/77-78.

aslında başka bir mana kastettiğini ileri sürerek açıklamalar yapmaktır. Bunun için de ya *el-Fıkhu'l-ekber*'i şerh edip ilgili yerde kendince açıklamalarda bulunmuşlar ya da konuya özgü bir risale kaleme almışlardır. Hatta bu durum Osmanlı'da müstakil bir ebeveyn-i Resûl risaleleri yazım geleneğini doğurmuştur. Bu noktada yukarıda bahsettiğimiz şeriat ve zühd vurgulu ulema Ebû Hanîfe'nin ifadesinin zâhirine bağlı kalmış ve muhaliflerini, ki çoğunluğu sufi gruplardır, mezhep imamlarına muhalif davranmakla, Şâfîilere uymakla hatta bazen de Şîîlere tâbi olmakla suçlamıştır. Kâtib Çelebî'nin ifadesiyle bu konu iki taraf arasında bir çeşit savaş alanına dönüşmüştür.⁵²

Her ne kadar ilgili yeri “*Resûlullah 'ın babası ve anası ve ammûsu [amcası] Ebû Tâlib küfür üzere öldüler*” şeklinde salt tercüme etmekle yetinse de Ebû Ahmedzâde'nin ‘kimin i'tikâdı bu kitapta yazılanlara muhalif olursa onun i'tikâdı da ehl-i hevânın imanı gibidir’ yargısından hareket ederek pek çok sufi grubu saf dışı etmemiz mümkün olacaktır. Nitekim bu noktada Ebû Ahmedzâde'nin *Fıkhu'l-Ekber*'in Ebû Hanîfe'ye ait olduğunu ispat sadedinde kısa da olsa müstakil bir risale kaleme alması anlamlıdır. Zira ebeveyn-i Resûlün ehl-i necât olduğunu ortaya koymak üzere müstakil risale kaleme alan ve bu bağlamda *el-Fıkhu'l-ekber*'de geçen küfür üzere öldükleri ibaresi ile hesaplaşmaya girişen bazı Osmanlı uleması *Fıkhu'l-Ekber*'in aslında Ebû Hanîfe'ye ait olmadığı şeklindeki iddiaları gündeme getirmiştir. Bunlardan biri Kadızâdeliler-Halvetiler çekişmesinde Halvetilerin lideri konumundaki Abdülmecid es-Sivâsî'nin (ö. 1049/1639) ricası üzerine *Te'dibü'l-mütemerridîn* isimli ebeveyn-i Resûl meselesine özgü bir risale kaleme alan yeğeni Abdülhad Nûrî'dir (ö. 1061/1651). Abdülhad Nûrî risalesinin bir yerinde Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhu'l-ekber*'deki ifadesini açıklama sadedinde daha önce İbnü'l-Hatîb (ö. 940/1534) tarafından ebeveyn-i Resûl meselesine dair kaleme aldığı müstakil risalesinde değindiği “*el-Fıkhu'l-ekber*’in Ebû Hanîfe'ye ait olmayıp Ebû Hanîfe Muhammed b. Yûsuf el-Buhârî'ye veya Ebû Hanîfe Nu'mân b. Muhammed el-Mısrî'ya ait olduğu” şeklindeki iddiayı⁵³ gündeme getirmektedir.⁵⁴ Abdülhad Nûrî'nin Ebû Ahmedzâde'nin çağdaşı olduğu göz önüne alındığında Ebû Ahmedzâde'nin *Fıkhu'l-Ekber*'in Ebû Hanîfe'ye ait olduğunu ispat etmek üzere müstakil bir risale kaleme alması ve bu risalesinde eserin Ebû Hanîfe'ye değil de bir başkasına ait olduğunu “Mu'tezile'nin bazı alçakları ve cahilleri” tarafından ileri sürüldüğünü, o nedenle böyle bir iddiayı dillendiren kimsenin Mu'tezile'ye muvafakat edip hak yolunu terkederek dalâlet yoluna sapmış olacağını söylemesi mânîdâr hâle gelmektedir. Yani Ebû Ahmedzâde bu iddiayı dillendiren sufi kesimi hedef almakta, onları

52 Bu konu üzerinde dönen tartışmalar, yazılan risaleler ve taraflar hakkında bk. Kalaycı, “Mâtürîdî-Hanefî Aidiyetin Osmanlı'daki İzdüşümleri”, 42-45; Kadir Gömbeyaz, “Ebeveyn-i Resûl Meselesine Özgün Yaklaşımlar: İbrahim el-Halebî'ye (ö. 956/1549) Nispet Edilen Bir Risalenin Neşri ve Analizi”, *Bilimname* 38/2 (2019): 57-81; a.mlf, “Vânî Mehmed Efendi'nin Hz. İbrahim'in Babası ve Ebeveyn-i Resûl Hakkındaki Görüşleri”, ed. Mehmet Yalar & Celil Kiraz, *Ulusal Vâni Mehmed Efendi Sempozyumu 7-8 Kasım 2009, Kestel-Bursa -Bildiriler-* (Bursa: Emin Yayınları, 2011), 205-232.

53 İbnü'l-Hatîb Kâsım, Muhyiddin Mehmed b. Molla Kâsım el-Amâsî, *İnbâu'l-istifâ fi hakkı âbâi'l-Mustafâ*, Süleymaniye Kütüphanesi, Çelebi Abdullah, 405/4, 103b.

54 Abdülhad Nûrî, *Te'dibü'l-mütemerridîn*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 5293, 301b.

bu iddia ile Mu'tezile'ye tâbi olmakla, böylece hak yoldan sapmakla itham etmiş olmaktadır.

Hâsılı onyedinci yüzyılda Osmanlı toplumundaki dinî gruplar arasındaki ilişki ağı göz önünde bulundurulduğunda Ebû Ahmedzade'nin tercüme etmek üzere *el-Fıkh-ı l-ekber*'i seçmesi anlamlıdır. Nitekim o tercümesinin sonunda “*Bu risâleyi rızâüllâh teâlâ Türkî'ye tercüme ettim ki Müslümanlar i'tikâdlarını tashîh edip bu fakîre hayır duâ edeler.*” diyerek insanları bu esere bakıp itikatlarını düzeltmeye davet etmekte ve bunda kendisi için de manevi bir pâyeye addetmektedir.

Sonuç

Ebû Hanîfe'ye nispet edilen ve oğlu Hammâd kanalıyla nakledilen küçük hacimli akaid risalesi *el-Fıkh-ı l-ekber*, Osmanlı döneminde gerek okunması gerekse de üzerine şerh, tercüme, manzûme gibi çalışmaların yapılması noktasında büyük ilgiye mazhar olmuştur. Eserin özellikle onyedinci yüzyılda Türkçe'ye birden çok kişi tarafından tercüme edildiği görülmektedir. Bunlardan biri de günümüze pek çok nüshasının ulaşmasından hareketle belli bir teveccühe mazhar olduğu öngörülebilecek olan ve makaleye ek olarak latinize şekli neşredilen tercümedir. Metnin içerisinde müellifin ismini zikretmemesi ve belki başka şartlarla sebeplerin etkisiyle müellifi meçhul olarak kalmış/kaydedilmiş veya kimi zaman da farklı kişilere nispet edilmiş bu tercümenin yaptığımız araştırmalar neticesinde Ebû Ahmedzâde Muhammed isimli onyedinci yüzyıl Osmanlı ulemasından bir şahsa ait olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bu şahsın gerek tam künyedeki benzerlik gerekse de nispet edilen eserlerdeki benzer düşünce çizgisi ve ilmî ilgiler sebebiyle bazı biyografik kaynaklarda ve kütüphane kataloglarında geçen tam ismi Safiyyüddîn Muhammed b. Ebî Ahmed Abdurrahman el-Bağdâdî er-Rûmî şeklinde kaydedilen kişi ile aynı kişiler olabileceği düşünülmüş ve böylece ele aldığımız *Fıkh-ı Ekber Tercemesi*'nin müellifinin hayatı ve ilmî kişiliği şekillendirilmeye çalışılmıştır. Müellifin dönemin önemli dinî-ilmî hareketliliği olan Kadızâdeliler-Halvetiler çekişmesinde Kadızâdeliler çizgisine yakın durduğu ve sufi çevrelere neyzen baktığı anlaşılmaktadır. Bu bakış açısı aslında kendisinin *el-Fıkh-ı l-ekber*'i tercüme etmek üzere hususen tercih ettiği noktasına bizi rahatlıkla götürebilmektedir. Nitekim tercümesinin giriş kısmında sarf ettiği cümleler bu yargıyı teyit eder niteliktedir. Ayrıca müellifin *Fıkh-ı Ekber*'in Ebû Hanîfe'ye aidiyeti noktasını ispat sadedinde müstakil bir risale kaleme alması da dikkate değer ve mânidârdır. Muhtemelen geneli itibarıyla *Fıkh-ı Ekber*'in tercüme edilmesiyle yetinilip ilave açıklamalara pek fazla başvurulmamış olması sebebiyle elden ele dolaşım istifadeye elverişli görülen bu tercümenin onyedinci yüzyılın dinî-ilmî-kültürel bağlamı içerisinde ele alınarak değerlendirilmesi önemli tespit ve bulgulara kapı aralamaktadır.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

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

Kaynakça/References

- Akgündüz, Ahmet. “Güzelhisârî, Mustafa Hulûsî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1996, 14/331.
- Aydınî, Hacı Emirzade Muhammed b. Hamza. *Risâle fi'l-kalensüve*. Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 870.
- Bağdâdî, Muhammed b. Abdurrahman, *Şerhu Dîvânî İmrîi'l-Kays*. Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, 1314.
- Bağdâdî, Muhammed b. Safiyyüddîn (?!). *es-Sâ'ikatu'l-muhrika ale'l-mutasavvîfati'l-rakasati'l-mütezendika ev er-Raks ve'd-deverân inde'l-mutasavvîfa*. nşr. Abdurrahman b. Muhammed Sa'îd Dimeşkîyye?. Riyâd: Âlemü'l-Kütüb, 1410/1990.
- Bağdâdî, Safiyyüddin Muhammed b. Ebu Ahmed Abdurrahman. *Ahkâmî'l-fitrati'l-İslâmiyye*. Köprülü Kütüphanesi, Mehmed Asım Bey, 718, 207b-216b. Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail, 52/3, 408a-417b. Konya Bölge Yazma Eser Kütüphanesi, 42 Kon 3064/2, 52b-65a, ist. trh. 1147; Manisa Yazma Eser Kütüphanesi, 45 Hk 5833/4, 51b-79a; Milli Kütüphane, 06 Mil Yz A 4468/11, 85b-86b.
- Bağdatlı İsmail Paşa. *Hediyyetü'l-ârifîn esmâü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*. istinsah ve tsh. İbnülemin Mahmûd Kemal İnal, Avni Aktuç. 3 cilt. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1955.
- Bağdatlı İsmail Paşa. *İzâhu'l-meknûn fi zeyl-i ala Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. tsh. Şerefettin Yaltkaya, Kilisli Rifat Bilge. 2 cilt. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1972.
- Beyâzîzâde Ahmed Efendi. *Usûlu'l-münife li'l-İmâm Ebi Hanîfe*. Thk. İlyas Çelebi. *İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri*. İstanbul: Marmara Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 3. B., 2010.
- Bodur, Zehra. *Güzelhisârî Mustafa Efendi'nin İtikadî Görüşleri ve Tuhfetü'n-Nebî Adlı Fıkh-ı Ekber Şerhi*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Cici, Recep. “Muhammed Hamza Aydın”. *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2019, Ek-2/302-304.
- Demir, Abdullah. “Osmanlı Âlimlerinin Ebû Hanîfe'nin Akâid Risâlelerini Konu Edinen Eserleri”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/28 (2016): 169-226.
- Dobruča, Kasım. “Orientalni Medicinski Rukopisi u Gazi Husrevbegovoj Biblioteci”. *Anali Gazi Husrev-Begove Biblioteke* 5/7-8 (1982), 57-76.
- Ebû Ahmedzâde, Muhammed. *Fıkh-ı Ekber'in İmam Azam Hazretlerinin Olduğunu Tasdik İçindir*. Sadberk Hanım Müzesi İhtisas Kütüphanesi, 46, 23b-25b.
- Ebu Ahmedzade, Muhammed. *Terceme-i Fıkh-ı Keydani*. Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 1045.
- Ebû Ahmedzâde, Muhammed. *Terceme-i Fıkh-ı Ekber*. Nuruosmaniye Kütüphanesi, 2189/1, vr. 1b-22b.
- Eren, Muhammet Emin. *Hadis, Tarih ve Yorum: 73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: KURAMER Yayınları, 2017.
- Gömbeyaz, Kadir. “73 Fırka Hadisininin Mezhepler Tarihi Kaynaklarında Fırka Tasnifine Etkisi”. *Uludağ*

- Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2005), 147-160.
- Gömbeyaz, Kadir. "Ebeveyn-i Resûl Meselesine Özgün Yaklaşımlar: İbrahim el-Halebî'ye (ö. 956/1549) Nispet Edilen Bir Risalenin Neşri ve Analizi". *Bilimname* 38/2 (2019): 57-81.
- Gömbeyaz, Kadir. "İlk Fıkıh-ı Ekber Şerhi 9./15. Yüzyılda mı Yazıldı?". *Diyanet İlmî Dergi* 56/4 (2020), 1224-1226.
- Gömbeyaz, Kadir. "Vânî Mehmed Efendi'nin Hz. İbrahim'in Babası ve Ebeveyn-i Resûl Hakkındaki Görüşleri". ed. Mehmet Yalar & Celil Kiraz. *Ulusal Vâni Mehmed Efendi Sempozyumu 7-8 Kasım 2009, Kestel-Bursa -Bildiriler-* (Bursa: Emin Yayınları, 2011), 205-232.
- İbnü'l-Hatîb Kâsım, Muhyiddin Mehmed b. Molla Kâsım el-Amâsî. *İnbâu'l-ıstıfâ fi hakkı âbâi'l-Mustafâ*. Süleymaniye Kütüphanesi, Çelebi Abdullah, 405/4, 79b-109b.
- Kalaycı, Mehmet. "Mâtürîdî-Hanefî Aidiyetin Osmanlı'daki İzdüşümleri". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 20/2 (2016), 9-72.
- Kalaycı, Mehmet. "Kadızedeliler-Halvetîler Gerilimin Odağında Bir İsim: Sünbül Sinân el-Amâsî ve *er-Risâletü'l-Tahkikiyye* Adlı Eseri". *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu Bildiriler Kitabı, 21-23 Nisan 2017* (Amasya 2017), 1/601-611.
- Kalaycı, Mehmet. "18. Yüzyıl Osmanlı Dinî Düşüncesinde Mâtürîdîlik Vurgusu: Hanefilikten Mâtürîdîliğe Giden Sürece Dair Bir Tahlil". *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası: Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler XVIII. Yüzyıl*. Ed. Ahmet Hamdi Furat, vd., 2/47-95. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2018.
- Kâtip Çelebî. *Keşfü'z-zünûn an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn*. Tsh. M. Şerefettin Yaltkaya – Kilisli Rifat Bilge. 2 cilt. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1972.
- Kurd Efendi (Kurd Dede), Mehmed b. Ömer. *Tercümân-ı Bidâye*. Süleymaniye Kütüphanesi, Çelebi Abdullah, 93. Nürî, Abdülhad. *Te'dibü'l-mütemerridin*. Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 5293, 278b-315a.
- Öztürk, Yunus. "*el-Fıkhu'l-Ekber* Şerhleri Üzerine Mukayeseli Bir Analiz". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 7/1 (2020), 87-126.
- Sahetmammedov, Abdylmejrit & Cici, Recep. "*el-Vikâye, Fıkhu'l-Keydânî ve el-Mukaddime* Adlı Eserlerin Karşılaştırılması: Namaz Örneği". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 30 (2017), 527-550.
- Shafir, Nir. *The Road from Damascus: Circulation and the Redefinition of Islam in the Ottoman Empire, 1620-1720*. Los Angeles: University of California, Doktora Tezi, 2016.
- Shafir, Nir. "How to Read Heresy in the Ottoman World". Tijana Krstić & Derin Terzioğlu (ed.). *Historicizing Sunni Islam in the Ottoman Empire, c. 1450-c. 1750*. Leiden & Boston: Brill, 2020, 196-231.
- Şimşek, Halil İbrahim. *18. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Nakşibendî-Müceddidîlik*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- Yazar, Sadık. "Osmanlı Döneminde Fıkıh Sahasında Yapılmış Türkçe Tercümeleler". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12/23, (2014), 49-166.

Ek-1

Hâzâ Risâle-i Ebû Ahmedzâde Muhammed Efendi Ki *Fıkh-ı Ekber*'in İmam-ı Azam Hazretlerinin Olduğunu Tasdik İçindir

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه اجمعين وعلى سائر الأنبياء والمرسلين. وبعد

İmdi, ihvân-ı mü'minîne ma'lûm olsun ki hâlâ nâs beyninde şâyi' ve kırâ'at olunan *Fıkh-ı Ekber* kitabı ki akâide dairedir imâmımız Hazret-i İmam Azam ve hümâm-ı akdem sirâcü'l-ümme ve kâşifü'l-gumme Ebû Hanîfe en-Nu'mân aleyhirrahme ve'r-ıdvân hazretlerinin telifleridir. Hatta ulema-i fuhûlden yirmi nefer miktarı kimse şerh etmişlerdir. Biri şârih-i *Hidâye* olan Ekmelüddîn hazretleridir iki şerh etmişlerdir; biri kebîr ve biri sağîrdır. Kebîrinin adı *Hikmetü'n-nebeviyye* ve sağîrinin adı *Muhtasar-ı Hikmeti'n-nebeviyye*'dir. Hâlâ beyne'n-nâs şâyi' ve isti'mâl olan şerh *Muhtasar*'ıdır. Ve biri dahi şârih-i *Hidâye* ki İmam-ı Aynî'dir, onlar dahi şerh etmişlerdir. Ve üçüncüsü ulemâ-i müteahhirînden Bahâeddinzâde nâm fâzıl dahi mufassalan şerh etmişlerdir. Ve dördüncüsü ulema-i müteahhirînden Sînobî nâm muhakkık alâ vechi't-tahkîk ve't-tedkîk şerh etmişlerdir. Ve beşincisi ulema-i Mekke'den müellif-i tefsir ve şârih-i *Mişkâtü'l-mesâbîh* ve sâhibü't-te'lîfi'l-kesîre olan Sultân Ali Kârî hazretleri dahi mufassalan ibârât-i sehliyye-i latife ile şerh ve îzâh eylemişlerdir. Ve altıncısı ulemâ-i müteahhirînden Ebu'l-Müntehâ nâm vücûd alâ tarîkı'l-ihtisâr ve'l-ifâde şerh etmişlerdir. Ve yedincisi yine ulemâ-i Mekke'den şârih-i *Tarikat-ı Muhammediyye* ve müellif-i tefsir-i Kur'an-ı azîmü's-şân sâhibü't-te'lîfi'l-kesîr Şeyh Muhammed b. Allân hazretleri dahî alâ tarîkı'l-ihtisâr şerh etmişlerdir ve bundan mâ'adâsı kimi Arabî kimi lisan-ı Türkî üzere şerh etmişlerdir. Cümlesi zirk olursa tatvîle müeddî olur.

Ve bunlardan mâ'adâ 'ulemâ-i kibardan nice kimseler te'liflerinde *Fıkh-ı Ekber* Hazret-i İmâm'ın olduğunu beyân ve ondan nice meseleyi nakl ve ıyân etmişlerdir. Cümleden biri usul-i fikh sâhibi ki Mevlânâ Ali Pezdevî'dir. Kitabının evvelinde tahkîk İmam Ebû Hanîfe hazretleri *Fıkh-ı Ekber* ismi ile müsemmâ bir kitab te'lîf edip içinde tarîk-ı Ehl-i Sünnet ve Cemaat'ı ve ilm-i tevhid ve sıfâtı beyân etmişlerdir diye tahkik etmişlerdir. Ve kitab-ı mezbûrun şârihi *Keşf*ki Mevlânâ Abdülazîz Buhârî Hazretleri dahî mahall-i mezbûru tasdik ve beyân ve ibârât-ı *Fıkh-ı Ekber*'in ekserisini ol mahalde nakl ve sebep-i tesmiye-i *Fıkh-ı Ekber*'i dahî tahkik ve ıyân eylemişlerdir. Ve Ekmelüddîn hazretleri dahi şerhinin ibtidâsında kitâb-ı mezkûr Hazret-i İmâm'ın olduğu *Usûl-i Pezdevî*'den alâ tarîkı'l-kabûl nakl ve tahkik eylemişlerdir. Ve Ebu'l-Müntehâ dahi şerhinin evvelinde minvâl-ı meşrûh üzere tasrih etmişlerdir. Ve İbn Melek merhum kezâlik *Tuhfetü'l-mülûk* şerhinde kitab-ı mestûr Hazret-i İmâm'ın olması üzere beyân ve kitâb-ı mezkûrdan bir satır miktarı meselesini nakl etmişlerdir. Ve *Nûru'l-ayn fî islâhi câmi'i'l-fusûleyn* ismi ile müsemmâ olan kitâpta dahi nice meselesi mestûradır. Ve şârih-i *Münye* olan İbn Emîr Hâc hazretleri dahi *Şerh-i Tahrîr-i İbn Hümâm*'da kitâb-ı mezbûru hazret-i İmâm'a nispet ve nice meselesini nakletmişlerdir. Ve Kemâl Paşazâde merhûm dahi

Risâle-i Münîre adlı kitabında minvâl-i meşrûh üzere Hazret-i İmâm'ın olmak üzere tahkika ve nice meselesiyle istidlâl ve nakl eylemişlerdir. Ve müellif-i *Tarîka-i Muhammediyye* olan İmâm Birgili Mehmed Efendi dahi *İmtihanü'l-ezkiyâ* adlı kitabının ibtidâsında tevhd-i Bârî'ye muteallık meselesi ile istidlâl ve nakl etmişlerdir. Ve *Hakâik-i manzume* ismi ile müsemmâ kitâb-ı mu'tebere dahi kitâb-ı mezkûr Hazret-i İmâm'ın olduğunu şerhinin evvelinde tasrih eylemişlerdir. Ve *Milel-i Nihal* ismi ile müsemmâ kitâb-ı latifenin tezyilinin müellifi ki Ebû Mansûr Bağdâdî aleyhirrahmeti'l-Hâdî demekle ma'rûf bir fazıldır tezyilinin içinde kitab-ı mezbûr Hazret-i İmâm'ın olduğunu beyân ve mahall-i münâsib nice fevâid-i celile ile ıyân etmişlerdir. Hâsıl-ı kelâm kitâb-ı mezbûr Hazret-i İmam-ı Azam'ın olduğunda şek ve şüphe yoktur. 'Onların değildir' diyen taife-i Mu'teziliyye'nin bazı nikbetleridir. Nitekim şârih Sînobî şerhinin evvelinde nakl edip buyurur ki şol şey ki bazı Mu'tezile'nin gayet alçaklarından ve nikbet ve cehelesinden nakl olunur. 'Kitâb-ı *Fıkh-ı Ekber* Hazret-i İmam-ı Azam'ın değildir Hazret-i İmâm akâide ve marifet-i Bârî'ye müteallık te'lif etmemiştir. Belki gayri kimsenindir' dedikleri kelimât galat-ı sahih ve ziyâde rüsvaylıktır. Bu kizb .. kendi bünyelerinde peydâ etmişlerdir. Zira bu kitap celilü'l-kadrin içinde kendi akide-i bâtule ve usûl-i kâsidlerine muhâlefet nice mesâil-i dîniyye vardır. Tâife-i Mu'tezilî ise fûruda Hazret-i İmam mezhebi üzere geçinirler. Furûda ol mezhepte geçinip itikâta ise Hazret-i İmâm'a muhâlefet etmek lazım gelmek kitab-ı mezbûr Hazret-i İmâm Azam'ın olmasını bi'l-küllüye inkâr eyleyip tarik-ı dalâletde kalmışlardır; ve illâ ne ihtimal ki bu kitab-ı celilü'ş-şan hazret-i İmâm'ın olmaya. İmâm Sînobî bunu tahkik ettikten sonra der ki "bu kitap Hazret-i İmâm'ın olduğuna şâhit-i kifâyet eder ki allâme-i fakih Muhammed b. Muhammed el-Kerderî'dir, ki Bezzâzî demekle meşhur müellif-i *Fetâvâ-i Bezzâzî*'dir. Hazret-i İmam menâkıbları hakkında te'lif eyledikleri kitâb-ı latife ki beyne'n-nâs *Manâkıb-ı Kerderî* demekle meşhurdur. Ol kitapta nakl edip buyurmuşlar ki tahkik ben gördüm Mevlânâ allâme Şemsü'l-mille ve'd-dîn Kerderî Berâtekînî İmâdî'nin hatt-ı latifelerini buyurmuşlar ki tahkik bu kitab-ı latife ki *Fıkh-ı Ekber*'dir Hazret-i İmâm-ı akdâm Ebû Hanîfe hazretlerindir. Bundan gayrı yoktur ulema-i kirâm ve meşâyih-i izâm ki asran ba'de asr ol vücûd-i şerifin olmak üzere itikâd ve isti'mâl eyleyü gelip hatta bâlâda zikr olduğu sâhib-i *Keşf* ki Mevlânâ Abdülâzîz b. Ahmed el-Buhârî nisfina karîb yerini kitabının içine derç eylemişlerdir."

Ve Hazret-i İmâm'ın telifi ancak bu *Fıkh-ı Ekber*'e munhasır değildir. Belki nice te'lifi dahi vardır cümleden akaide dair on iki fasl üzere *nukurrû* ile ibtidâ ederek bir *Vasıyyet-i celilesi* vardır. Ekmelüddîn ve ulemeden nicesi mükemmel şerh etmişlerdir. Ve ulemâ-i kibardan Ali Kârî aleyhi'r-rahmeti'l-Bârî *Şerh-i Fıkh-ı Ekber*'inde ve İbn Hümâm hazretleri *Müsâyere* adlı kitabında nice meselesini nakl etmişlerdir. Beyne'l-ulemâ makbul ve ma'rûftur. Ve yine akâide dâir *Alim Müteallim* namında beş altı cüz miktarı bir kitab-ı latifi vardır. Şeyh Ekmelüddîn hazretleri *Şerh-i Vasıyyet-i İmâm*'da ve *Şerh-i Tahâvî*'de iman-ı mukallid bahsinde ve İmâm-ı Kerderî ki *Bezzâziyye* sahibidir. *Menâkıb-ı Hazret-i İmam*'da ve Taşkoprîzâde merhum *Mevzû'ât-ı ulûm*'unda ve fudalâ-i müteahhirînden Mevlânâ Muhammed ki Nişancızâde

demekle meşhurdur. *Nûru'l-ayn fî islâhı câmi'i'l-fusûleyn* adlı kitabında te'lif-i mezbûr Hazret-i İmâm'ın olduğunu tahrîc ve nice mesâil-i latifeyi nakl buyurmuşlardır. Ve *Vasıyye-i mezbûrdan* gayri oğulları Hammâd hazretlerine dahi bir vasiyyetleri vardır. Gayet müfid ve cevâmî'i'l-kelim bir te'lifidir. Hatta ulemâ-i müteahhirinden bazısı onu şerh etmişlerdir. Şerhiyle bu hakirde vardır ve telâmizesinden Ebû Yûsuf Semtî'ye dahi bir vasiyyet-i latifeleri vardır. Gayet müfid ve fevâid-i celileyi müştemildir. Bu dahi hakirde vardır. Ve yine telâmizesinden İmâm-ı Sâni Ebû Yûsuf b. Hasan eş-Şeybânî hazretlerine dahi din ve dünyaya nâfi' kâvâid-i kesîre-i müştemile bir vasiyyetleri vardır. Müellif-i *Fetâvâ-yi Bezzâziyye*, *Menâkıb-ı Hazret-i İmâm*'da min evvelihâ ilâ ahirihâ nakl buyurup *Eşbâh-ı Nezâir* sahibi İbn Nüceym merhum dahi bi't-tamâm *Vasıyyet-i mezbûre* kitab-ı mezbûrdan *Eşbâh'*ın ahirine illhâk eylemişlerdir. Bundan sonra Ali Kârî merhum *Fıkh-ı Ekber Şerhi*'nin ahirinde ve İbn Ebi Şerîf *Şerh-i Mûsâyere-i İbn Hümâm*'da buyurmuşlar ki Hazret-i İmam *Fıkh-ı Ekber* kitabını hâl-i hayat ve kemâl-i sıhhatlarında telif ve *nukırru* ile olan *Vasıyyet-i latifelerini* maraz-ı mevtlerinde tasnif etmişlerdir. Ve İbn Hümâm merhumun telâmizesinin meşhurlarından Şeyh Kâsım Kutluboğa, *elfaz-ı küfür* risalesinin müellifidir, *Tâcü't-terâcim* adlı kitabında zikr eylemiş ki *Kitab-ı Fıkh-ı Ekber* Hazret-i İmam Azam'ındır ve râvisi yani Hazret-i İmam'dan rivayet eden Ebû Mutî Belhî hazretleridir. Ebû Mutî ise Hazret-i İmâm'ın telâmizesinden olup Kâdîhân ve sâir ashab-ı tercihdan olan fukahâ-i dîn akvâlini kütüblerinde nakl edegelmişlerdir.

İmdi bu cümleden sonra bu kitâb-ı mu'tebere ki ekber ismi ile müsemmadır. İmamımız Hazret-i İmam Azam ve hümâm-ı akdem Ebû Hanîfe en-Nu'mân hazretlerinin kemâl-i sıhhatlerinde ettikleri telif-i latifelerinden olduğu ke's-şems fî vasati's-semâ zâhir ve âşikâre olup bir vecihle inkârı mümkün olmayıp meğer inkârı irtikâb eden kimse taife-i Mu'tezilî muvâfakat etmekle tarik-i hakkı terk edip tarik-ı dalâli irtikap eyleye.

Ne'üzü billâh min şürûri enfûsinâ ve seyyiâtı a'mâlinâ, men yehdillâhu fe-lâ mudille leh ve men yudlil fe-lâ hâdiye leh. Ve sallallahu alâ seyyidînâ ve senedinâ Muhammed ve alâ sâiri'l-enbiyâ ve'l-mürselîn ve alâ ehlihîm ve ashâbihîm ecma'in. Ve radiyallahu Teâlâ an imâmihi'l-a'zâm Ebû Hanîfe en-Nu'mân b. Sâbit el-Kûfî ve sâiri'l-müctehidîn ecma'in. Ve'l-hamdu lillahi Rabbi'l-âlemîn.

Ek-2

Ebû Ahmedzâde, *Terceme-i Fıkh-ı Ekber*

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

نَحْمَدُكَ يَا مَنْ لَا خَالِقَ إِلَّا أَنْتَ، لَأَرْزُقَ لِمَنْ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِلَّا أَنْتَ، بَلْ لَا مُؤَثِّرَ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْتَ، وَلَا مَحْوُولَ بِيَدِي قُوَّةَ إِلَّا أَنْتَ، يَبْرُؤُ لَنَا فُدْرَةَ وَقُوَّةَ لِغَلِّ الْخَيْرِ، وَقَوْلَ الْغَيْرِ مِنَ الصُّلَحَاءِ الرَّاهِدِينَ، وَالْفُصَحَاءِ الْعَابِدِينَ وَنُصَلِّيَ عَلَيَّ أَفْضَلَ الْأَنْبِيَاءِ وَأَكْمَلَ الرُّسُلِ وَالْأَنْبِيَاءِ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَأَزْوَاجِهِ أَجْمَعِينَ آمِينَ.

[Sana hamd ediyorum ey senden başka yaratıcı olmayan, senden başka gökle yer arasındakileri rızıklandırıcı bulunmayan, bilakis senden başka hiçbir şeye tesirde bulunmayan, senden başka güçlüyü hâlden hâle çeviren bulunmayan! Bize hayır işleme ve sâlihler, zâhidler, fasihler, âbidlerden başkasına söz söylemede kudret ve kuvveti kolaylaştır. Nebilerin en üstününe ve resullerin ve takva sahiplerinin en mükemmeline, âline, zevcelerine, tümüne salât ederiz. Âmin]

Bundan sonra, malûm ola ki, bu risaleyi İmam-ı Azam rahmetüllahi Rabbi'l-Ganiyyi'l-Ekrem, telif edip, adını “Fıkh-ı Ekber” koydu. Bu risale manada “Tuhfetü'n-Nebi ve Hediyetu'r-Resûli'l-Arabî”dir. Kim ki bunu hıfz edip, manasına itikad etse, onun imanı ve itikadı, ashâb-ı ızâm ve tâbiîn-i kirâm ve evliyaullah ve meşâyih ve ubbâd ve mücâhidîn-i fi sebîlillâh imanı gibi olur. Her kimin ki itikadı, bu kitapta yazılana muhalif olsa, onun imanı ehl-i hevâ imanı gibi olur. Onlar hûd cümle ehl-i cehennemdirler. Zira Resul-i Ekrem Nebiy-i Mükerrerem sallallahu teâlâ aleyhi ve sellem buyurdu ki, ستفترق امتي على ثلاثة وسبعين فرقة كلهم في النار الا فرقة واحدة وهي ما أنا عليه واصحابي manay-ı hadîs-i şerîf budur ki; “benim ümmetin adına olanlar yetmiş üç bölük olur. Cümlesi cehennem ateşine girerler, illa bir bölük ehl-i cennet olur. Ol bir bölük şol kimselerdir ki onların itikadları benim, âl-i ashâbımın itikadı üzerine olur.”

Bu kitap nime'l-maide-i Resulullah aleyhissalatu vesselam ve âl-i kirâm ve ashâb-ı ızâm itikadların ve ma fihâların beyan eder. Velhasıl gökten enbiyaya nâzil olan kitaplardan sonra dünyada bundan ahsen, belki bundan efdal ve elzem kitap yoktur. Bu kitabın bir adı “Tuhfetü'n-Nebi”dir. Ve bir adı “Saâdet-i Dünya ve Âhiret” dir. Bu kitabı yazıp, Türkî lisan ile şerh ettim ki, Arabî bilmeyenler faidelene.

İmam-ı Azam Ebû Hanîfe ekreme rahmetullahi teala aleyh dedi ki,

قال أصل التوحيد وما يصح الاعتقاد عليه يجب ان يقول أمنت بالله وملأكته وكتبته ورسله والبعث بعد الموت والقدر خيره وشره من الله تعالى والحساب والميزان والجنة والنار حق كله

Yani tevhidin aslı ve dahi ona itikadı ve imanı sahih olan odur ki, itikad ve imân-ı sahiha ile diyesin ki; iman getirdim ve inandım Allah Teala'ya ve meleklerine ve kitaplarına ve peygamberlerine ve cemî canlılar kısmı her ne kadar ki vardır, olduktan sonra Allah Teala yevm-i kıyamette cem edip, yine diri etmesine ve kadere ve hayrına ve şerrine ve hesaba ve mizana ve cennete ve cehenneme inandım, cümlesi şüphesiz haktır ve sıdktır. Bir türlü dahi değildir. والله تعالى واحد لا من طريق العدد ولكن من طريق انه لا شريك له لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد لا يشبهه شيء من الاشياء من خلقه ولا يشبهه شيئاً من الاشياء من خلقه لم يزل ولا يزال باسمائه وصفاته الذاتية والفعلية

Yani Allah Teala birdir. Aded yolundan değildir. Belki şol manaya birdir ki, onun şeriki yoktur ve veled getirmemiştir ve bir kimseye veled dahi olmamıştır. Ve ona bir ehada benzemez ve bir ehada ol benzemez. Ezel-i âzâlde Rabbi'l-âlemîn zât-ı sıfatıyla mevcuttur. Ve ebedü'l-âbâdda dahi mevcuttur. Ne evveline ibtida ve ne âhiline intihâ vardır. Sıfât-ı Rabbi'l-âlemîn iki bölüktür: bir bölümü sıfât-ı zâtiyye ve bir bölümü sıfât-ı fi'liyedir. Her hangi bölümü olursa, asla zât-ı Bârî'den ayrılmaz. Her nefeste zât ve sıfâta fenâ ârız olmaz. Yani Rabbi'l-âlemîn zâtı ve sıfâtı, gerek zâtiyye ve gerek fi'liyedir, cümlesi ezel ve ebedde mevcuttur. Ezelen ve ebeden fenâ târî olmaz.

أَمَّا الذَّاتِيَّةُ فَالْحَيَوَةُ وَالْقُدْرَةُ وَالْعِلْمُ وَالْكَلَامُ وَالسَّمْعُ وَالْبَصَرُ وَالْإِرَادَةُ

Yani sıfât-ı zâtiyyesinin biri hayattır ki, Türkîsi dirilmektir. Biri dahi kudrettir ki, Türkîsi gücü yetmektir. Ve biri dahi ilmdir ki, Türkîsi bilmektir. Ve biri dahi kelâmdır ki, Türkîsi söylemektir. Ve biri dahi sem'dir ki, Türkîsi işitmektir. Ve biri dahi basardır ki, Türkîsi görmektir. Ve biri dahi iradettir ki, Türkîsi dilemektir. Muhassal-ı kalamullah-ı teâlâ diridir. Her nesneye gücü yeticidir. Her nesneyi bilicidir. Her nesneyi görücüdür, işiticidir demektir.

أَمَّا الْفِعْلِيَّةُ فَالتَّخْلِيْقُ وَالتَّرْزِيْقُ وَالتَّشَاءُ وَالتَّوْبَعُ وَالصَّنْعُ وَالتَّحْيَاةُ وَالتَّامَاتَةُ وَغَيْرُ ذَلِكَ مِنْ صِفَاتِ الْفِعْلِيَّةِ

Yani sıfât-ı fi'liyenin biri tahlîktir ki, Türkîsi yaratmaktır. Biri dahi terzîktir ki, Türkîsi rızıklandırmaktır. Biri dahi inşâdır ki, Türkîde manası bir nesne vücuda getirmektir. Biri dahi ibdâdır ki, Türkîde manası yoktan var eylemektir. Biri dahi sun'dır ki, Türkîde manası bir her nesneyi yaratmaktır ve her mevcudu yok etmektir. Biri dahi ihyâdır ki, Türkîsi diri etmektir. Biri dahi imâtedir ki, Türkîde manası öldürmektir.

لَمْ يَذَلْ وَلَا يَذَلْ بِأَسْمَائِهِ وَصِفَاتِهِ

Yani Allah Teala esmâ ve sıfâtıyla bir nefes yok olmaz. Belki daima mevcuttur.

وَلَمْ يُحَدِّثْ صِفَةً وَلَا أَنْتُمْ لَمْ يَذَلْ عَالِمًا يَعْلَمُهُ وَالْعِلْمُ صِفَةٌ لَهُ فِي الْأَزَلِ

Yani Allah Teala için bir sıfat ve bir isim hâdis olmadı. Hudûsün manası “sonradan olmak”tır. Ve dahi Allah Teala ilmiyle alimdir. Bir nefes ilmiyle âlim olmaktan hâli olmadı ve olmaz, gerek ezelde ve gerek ebedde.

قَادِرًا بِقُدْرَتِهِ وَالْقُدْرَةُ صِفَةٌ لَهُ فِي الْأَزَلِ

Yani Allah Teala bir nefes kudretiyle kâdir olmaktan hâli olmadı ve olmaz. Kudret ezelde bir sıfatıdır.

وَخَالِقًا بِتَخْلِيْقِهِ وَالتَّخْلِيْقُ صِفَةٌ لَهُ فِي الْأَزَلِ

Yani Allah Teala hâlık olmaktan bir dem zâil olmadı ve olmaz, tahlîk ezelde bir sıfatıdır.

وَفَاعِلًا بِفِعْلِهِ وَالْفِعْلُ صِفَةٌ لَهُ فِي الْأَزَلِ

Yani Allah Teala bir nefes fiiliyle fâil olmaktan hâli olmadı ve olmaz. Fiili onun ezelde bir sıfatıdır.

وَالْفَاعِلُ هُوَ اللَّهُ تَعَالَى وَالْفِعْلُ صِفَةٌ لَهُ فِي الْأَزَلِ

Yani fâil Allah Teala'dır, fiil ezelde bir sıfatıdır.

وَالْمَفْعُولُ مَخْلُوقٌ وَفِعْلُ اللَّهِ تَعَالَى غَيْرُ مَخْلُوقٍ

Yani Allah Teala'nın işlediği eşya cümlesi mahlûktur, lakin Allah Teala'nın fiili gayr-ı mahlûktur.

وَصِفَتُهُ فِي الْأَزَلِ غَيْرُ مُحَدَّثَةٍ وَلَا مَخْلُوقَةٍ

Yani Allah Teala'nın sıfatı ezeldir, mahlûk değildir.

وَمَنْ قَالَ إِنَّهَا مَخْلُوقَةٌ أَوْ مُحَدَّثَةٌ أَوْ وَقَفَتْ أَوْ شَكَ فِيهَا فَقَدْ كَفَرَ

Yani "Allah Teala'nın sıfatı mahlûktur" yahut "muhdistir" dese, ya biraz dursa tınmasa yahut şekk etse, ol kişi kâfirdir, neüzü billahi Teala.

وَالْقُرْآنُ كَلَامُ اللَّهِ تَعَالَى فِي الْمَصَاحِفِ مَكْتُوبٌ وَفِي الْقُلُوبِ مَحْفُوظٌ وَعَلَى الْأَلْسِنِ مَقْرُوءٌ وَعَلَى النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ مُنْزَلٌ وَلَفْظُنَا بِالْقُرْآنِ مَخْلُوقٌ وَكَيْفَانَا لَهُ مَخْلُوقٌ وَقِرَاءَتُنَا لَهُ مَخْلُوقٌ وَالْقُرْآنُ كَلَامُ اللَّهِ تَعَالَى غَيْرُ مَخْلُوقٍ

Yani Kur'an kelâmullahtır, mushaflara yazılır. Kalplerde ezberlenmiştir, diller ile okunur ve Peygamberimiz üzerine indirilmiştir. Bizim Kur'an'ı okumamız kelâm-ı mahlûktur. Lakin Kur'an ki kelâmullahtır, mahlûk değildir. Belki sıfat-ı Rabbi'l-âlemîndir. Ve sıfat-ı Rabbi'l-âlemîn kadîmdir, muhdes ve mahlûk değildir.

وَمَا ذَكَرَهُ اللَّهُ تَعَالَى فِي الْقُرْآنِ حِكَايَةً عَنْ مُوسَى وَغَيْرِهِ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ وَعَنْ فِرْعَوْنَ وَإِبْلِيسَ فَإِنَّ ذَلِكَ كَلِمَةٌ كَلِمَةُ اللَّهِ تَعَالَى إِيخْبَاراً عَنْهُمْ كَلَامُ اللَّهِ تَعَالَى غَيْرُ مَخْلُوقٍ وَكَلَامُ مُوسَى وَغَيْرِهِ مِنَ الْمَخْلُوقِ مَخْلُوقٌ وَالْقُرْآنُ كَلَامُ اللَّهِ تَعَالَى لَا كَلَامَهُمْ

Yani şol nesne ki, Allah Teala Kur'an'da Hazreti Musa'dan ve sair peygamberlerden aleyhimüsselam ve Firavun'dan ve İblis'ten hikayeten zikir etti, cümle kelâmullahtır, onlardan haber verir. Kelâmullah gayr-ı mahlûktur. Ve kelâm-ı enbiya ve kelâm-ı Firavun ve kelâm-ı İblis cümlesi mahlûktur. Ve sair mahlukun kelâmı dahi mahlûktur. Amma kelâmullah ki, Kur'an-ı azîmdir, gayr-ı mahlûktur.

وَسَمِعَ مُوسَى كَلَامَ اللَّهِ تَعَالَى كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى

Yani Hazreti Musa aleyhisselâm Hak Teala'nın kelâmını işitti. Nitekim 'ayet-i kerimede Rabbi'l-âlemîn buyurur ki; "وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا", yani "Allah Teala Musa'ya söyledi", işitmek lazım gelir, zira işitmek için söyledi.

وَكَانَ اللَّهُ مَتَكَلِّمًا وَلَمْ يَكُنْ كَلِمًا مُوسَى

Yani Allah Teala mütekellim idi, Musa'ya dahi söylemeden

وَكَانَ اللَّهُ خَالِقًا فِي الْأَدَلِّ وَلَمْ يَخْلُقْ شَيْئًا قَلَمًا كَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى كَلِمَةً بِكَلَامِهِ الَّذِي هُوَ صِفَةٌ لَهُ فِي الْأَدَلِّ

Yani Allah Teala hiçbir şeyi halk etmeden ezelde Hâlik idi. Vaktâ ki, Allah Teala Musa'ya söyledi, ezelde olan kelâmı ile söyledi. Ve kezâlik ezelde olan sıfatıyla halk eyledi. Kelâm ve halk onun ezelde bir sıfatıdır.

وَصِفَتُهُ تَعَالَى كُلُّهَا بِخِلَافِ صِفَاتِ الْمَخْلُوقِينَ

Yani Allah Teala'nın sıfatı, mahlûkun sıfatına benzemez.

يَعْلَمُ بِعِلْمٍ لَا كَعِلْمِنَا وَيَقْدِرُ بِقُدْرَةٍ لَا كَقُدْرَتِنَا وَيَرَى بِرُؤْيَةٍ لَا كَرُؤْيَتِنَا وَيَتَكَلَّمُ بِكَلَامٍ لَا كَكَلَامِنَا وَيَسْمَعُ بِسَمْعٍ لَا كَسَمْعِنَا

Yani Allah Teala bir ilim ile bilir ki, bizim bilişimiz gibi değildir. Ve bir kudret ile kâdirdir ki, bizim kudretimiz gibi değildir. Ve bir görüş ile görür ki, bizim görüşümüz gibi değildir. Ve bir söylemek ile söyler ki, bizim söylememiz gibi değildir. Ve bir işitmek ile işitir ki, bizim işitmemiz gibi değildir.

نَحْنُ نَتَكَلَّمُ بِالْأَلَاتِ وَالْحُرُوفِ وَاللَّهُ تَعَالَى يَتَكَلَّمُ بِلا أَلَةٍ وَلَا حُرُوفٍ وَلَا أَسْبَابٍ وَالْحُرُوفُ وَالْأَسْبَابُ وَالْأَلَاتُ كُلُّهَا مَخْلُوقٌ

Yani biz âlât ile ve esbâb ile ve hurûf ile söyleriz. Allah Teala, âletsiz ve hurûfsuz ve esbâbsız söyler. Hurûf ve âlât ve esbâb mahlûktur. Onunla söylenen söz dahi mahlûktur. Ve kelâmullah gayr-ı mahlûktur.

وَهُوَ شَيْءٌ لَا كَالْأَشْيَاءِ وَمَعْنَى الشَّيْءِ إِثْبَاتُهُ بِلَا جِسْمٍ وَلَا جَوْهَرَ وَلَا عَرَضٍ

Yani Allah Teala bir şeydir, gayrı şeyler gibi değildir. O'na şey demek sâbittir. Cisimsiz, cevhersiz, arâzsız demektir.

وَلَا حَدَّ لَهُ وَلَا ضِدَّ لَهُ وَلَا يَدَّ لَهُ وَلَا مِثْلَ لَهُ

Yani Allah Teala için nihayet yoktur. Ve onun zıddı ve muâzırı yoktur. Eğer katında ve eğer sîfâtında O'na benzer dahi yoktur.

وَلَهُ يَدٌ وَوَجْهٌ وَنَفْسٌ كَمَا ذَكَرَ اللَّهُ تَعَالَى فِي الْقُرْآنِ

Yani Allah Teâla Kur'ân'da zât-ı şerîfi için el ve yüz ve nefis andı mesela «اللَّهُ فَرَّقَ أَيْبِهِمْ»، «فَإَيْنَمَا تَوَلَّوْا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ»، «تَعَلَّمَ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ» buyurdu.

فَهُوَ لَهُ صِفَاتٌ بِلَا كَيْفٍ يَدٌ وَوَجْهٌ وَنَفْسٌ

Allah Teala'nın keyfiyetsiz sıfatlarıdır el ve yüz;

وَيَدٌ مِنْ ذِكْرِ الْوَجْهِ وَالْيَدِ وَالنَّفْسِ

Manasına değildir.

وَلَا يُقَالُ إِنَّ يَدَهُ قُدْرَتُهُ أَوْ نِعْمَتُهُ لِأَنَّ فِيهِ الْإِطْلَاقَ الصِّفَةِ وَهُوَ أَهْلُ الْقُدْرِ وَالْإِعْتِرَاقِ

Yani şöyle demek caiz değildir ki, Kur'ân-ı azîmde anılan “yed”den murâd; kudret ya ni'mettir. Zira bu sözde ibtal-i sıfat vardır. İbtal-i sıfat Ehl-i Kader'in ve Ehl-i İ'tizâl'in mezhebidir.

وَلَكِنْ يَدُهُ صِفَةٌ لَهُ بِلَا كَيْفٍ

Yani yed Allah Teâla'nın bir sıfatıdır ki, manası, ne idüğü belli değildir.

وَغَضَبُهُ وَرِضَاؤُهُ صِفَتَانِ مِنْ صِفَاتِهِ تَعَالَى بِلَا كَيْفٍ.

Yani Allah Teala'nın gazabı ve rızâsı sîfâtından iki sıfattır. Manası ma'lûm değildir, müteşabihâtandır.

خَلَقَ الْأَشْيَاءَ لَا مِنْ شَيْءٍ

Yani Allah Teâla cümle mevcûdâtı maddesiz halk eyledi. Yani evvelâ halk ettiği eşyâyı maddesiz halk eyledi. Bir asl-ı âhardan yaratmadı, belki yoktan yarattı.

وَكَانَ اللَّهُ عَالِمًا فِي الْأَزَلِّ بِالْأَشْيَاءِ قَبْلَ كَوْنِهَا وَهُوَ الَّذِي قَدَرَ الْأَشْيَاءَ وَقَضَاهَا

Yani Allah Teala cemî eşyâya ezelde âlim idi, dahi ol eşyâ vücûda gelmeden. Ve Allah Teâla cemî eşyâyı takdir ve kazâ etti.

وَلَا يَكُونُ فِي الدُّنْيَا وَلَا فِي الْآخِرَةِ شَيْءٌ إِلَّا بِمَشِيئَةِ اللَّهِ تَعَالَى وَعِلْمِهِ وَقَضَائِهِ وَكُتِبَ فِي اللَّوْحِ الْمَحْفُوظِ

Yani dünyada ve ahirette Allah Teâla'nın meşiyetsiz ve ilimsiz ve kazâsız ve kudretsiz ve levh-i mahfûza ketbsiz bir nesne olmaz. Belki ezelden ebede dek ne ki yaratıldı ve yaratılır, cümlesi Allah Teâla'nın meşiyeti ile olur ve ilmiyle olur ve kazâsıyla olur ve kaderiyle olur ve levh-i mahfûza yazmasıyla olur.

لَكِنْ كُتِبَ بِالْوَصْفِ لَا بِالْحُكْمِ

Yani Allah Teâla cemî eşyâyı levh-i mahfûza vasfıyla yazmak ile emr ile yazmaz. Meselâ vücûda gelecek eğer Ahmed'dir, eğer Mahmud'dur, levh-i şerife şöyle yazılır ki; Ahmet bin Mahmut ve Mehmed bin Ali, falan zamanda vücûda gelip, fülân tarihte musallî olup ve sâlih, dindar ve zâhid müteşerri' mütedeyyin ola. Ve fülân ilmi ve filân sıfatı kesb edip; uzun

boyu, kendim kün [*buğday ten*] olup, falan şehirde doğup ve falan şehirlerde üçer yıl mesela hâkim ola diye yazılır. Ehl-i fisk veya ehl-i îmân olsun veya kadı veya subaşı olsun denilmez. Böyle yazılrsa cebir lâzım olurdu.

وَالْقَضَاءُ وَالْقَدَرُ وَالْمَشِيئَةُ صِفَاتُهُ فِي الْأَزَلِ بِلَا كَيْفٍ

Yani kaza ve kader ve meşiyet Allah Teala'nın sıfat-ı kadîmeleridir. Bilâ keyf müteşâbihlerdir. Bir ehad onların hakikât manasına vâkıf değildir.

يَعْلَمُ اللَّهُ الْمَعْدُومَ فِي حَالِ عَدَمِهِ مَعْدُومًا وَيَعْلَمُ أَنَّهُ كَيْفَ يَكُونُ إِذَا وَجَدَهُ

Yani Allah Teâla ma'dumu yani 'yok'u yok iken yok bilir, vücûda getirirse mevcûd bilir. Ve ne üslûba vücûda geleceğini bilir.

وَيَعْلَمُ اللَّهُ تَعَالَى الْمَوْجُودَ فِي حَالِ وُجُودِهِ مَوْجُودًا وَيَعْلَمُ أَنَّهُ كَيْفَ يَكُونُ فَنَائِهُ إِذَا وَجَدَهُ

Yani Allah Teala varlığı, varlığı zamanında var bilir. Ve ne semt ile fenaya varacağını bilir. Ve yok olduğu zamanda geri yok bilir.

وَيَعْلَمُ اللَّهُ تَعَالَى الْقَائِمَ فِي حَالِ قِيَامِهِ قَائِمًا وَإِذَا قَعَدَ يَعْلَمُهُ قَاعِدًا فِي حَالِ قُعُودِهِ مِنْ أَنْ يَتَغَيَّرَ عِلْمُهُ أَوْ يُحْدِثَ لَهُ عِلْمٌ وَلَكِنَّ التَّغْيِيرَ وَالْإِخْتِلَافَ يُحْدِثُ عِنْدَ الْمَخْلُوقِينَ

Yani Allah Teâla ayak üzerine duranı durduğu halde ayak üzere durur bilir. 'Kaçan' otursa oturduğu halde oturur bilir. İlmullah asla tağyîr ve hudûs ârız olmaz. Belki tağyîr ve ihtilâf mahlûklardadır, sıfatullahda değildir.

خَلَقَ اللَّهُ الْخَلْقَ سَلِيمًا مِنَ الْإِيمَانِ وَالْكَفْرِ ثُمَّ خَاطَبَهُمْ وَأَمَرَهُمْ وَنَهَاَهُمْ فَكَفَرُوا مِنْ كَفَرٍ بِفِعْلِهِ وَإِنْكَارَهُ وَجُحُودِهِ بِحُدْلَانِ اللَّهُ تَعَالَى وَإِيَّاهُ وَأَمِنَ مِنْ أَمِنَ بِفِعْلِهِ وَإِقْرَارِهِ وَتَصَدِيقِهِ بِتَوْفِيقِ اللَّهِ تَعَالَى إِيَّاهُ وَنُصْرَتِهِ لَهُ

Yani Allah Teâla halâyıkı îmandan ve küfürden sâlim ve ârî yarattı. Ondandır bunlara îmân ve tâat ile emr etti. Ve küfürden ve fisktan nehy etti. Kâfir olanlar kendi fiili ihtiyârıyla kâfir oldular. Ve inkârları ve cühûdlarıyla kâfir oldular. Ve Allah Teâla'nın hızlânıyla kâfir oldular. Ve mü'min olanlar kendi fiil-i ihtiyârıyla mü'min oldular. Ve ikrârlarıyla ve tasdikleriyle mü'min oldular. Böyle olmaları Allah Teâla'nın tevfikîyle ve nusretiyledir.

أَخْرَجَ ذُرِّيَّةَ بَنِي آدَمَ مِنْ صُلْبِهِ فَجَعَلَهُمْ عَقْلَاءَ فَخَاطَبَهُمْ وَأَمَرَهُمْ وَنَهَاَهُمْ وَأَقْرَأُوا لَهُ بِالرُّبُوبِيَّةِ فَكَانَ ذَلِكَ مِنْهُمْ إِيْمَانًا فَهُمْ يُولِدُونَ عَلَى تِلْكَ الْفِطْرَةِ وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ بِدَلٍّ وَعَصِيْرٍ وَمَنْ آمَنَ وَصَدَّقَ ثَبَتَ عَلَيْهِ وَدَاوَمَ

Yani Allah Teâla benî Âdem'i ki, zürriyet-i Âdemdir. Âdem safiyullah aleyhisselâm sulbünden çıkardı. Cümlesini ukelâ kıldı. Bunlara 'yâ fûlan, yâ fûlan' diye hitâp etti. Bunlara îmânla emr etti. Ve küfürden ve fisktan nehy etti. Onlar dahî Rabbi'l-âlemîne ve rubûbiyetine ikrâr ettiler. Bu ikrâr onlara îmân oldu. Cümlesi ana rahminden vücûda geldikçe, îmân fitratı üzere vücûda geldiler. Bundandır kâfir olanlar, îmân ve islâmdan küfre tebdil ve fitra-ı hasenelerini tağyîr ettiler. Amma mü'min muvahhid olanlar ve dahî Resûl-i Kirâm'ı tasdik edenler, kâlu belâda ettikleri îmân üzerine sabit ve dâim oldular.

وَلَمْ يَجْبِرْ أَحَدًا مِنْ خَلْقِهِ عَلَى الْكُفْرِ وَلَا عَلَى الْإِيمَانِ

Yani Allah Teâla halkından bir kimseyi îmâna ya küfre cebr etmedi. Her kimse ihtiyârıyla kâfir oldu ve ihtiyârıyla müslim oldu.

وَلَا خَلَقَهُمْ مُسْلِمًا وَلَا كَافِرًا وَلَكِنْ خَلَقَهُمْ أَشْخَاصًا وَالْإِيمَانُ وَالْكَفْرُ فِعْلُ الْعِبَادِ

Yani Allah Teâla efrâd-ı benî Âdem'i îmandan ve küfürden hâli eşhâs halk etti. İmân ve küfür benî Âdem'in kendi fiilleriyledir.

وَيَعْلَمُ اللَّهُ تَعَالَى مَنْ يَكْفُرُ فِي حَالِ كُفْرِهِ كَافِرًا فَإِذَا آمَنَ بَعْدَ ذَلِكَ عَلِمَهُ مُؤْمِنًا فِي حَالِ إِيْمَانِهِ وَأَحَبَّهُ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَتَّعِيرَ
عِلْمُهُ وَصِفَتُهُ

Yani Allah Teâla kâfiri küfrü zamanında kâfir bilir ve o kâfir îmâna gelse, Allah Teâla onu îmânı zamanında mü'min bilir ve onu sever. Ve Allah Teâla'nın sıfatı müteğayyar olmaz. Ve ilmullah sıfatullahdır, asla müteğayyar olmaz.

وَجَمِيعِ الْأَفْعَالِ الْعِبَادِ مِنَ الْحَرَكََةِ وَالسُّكُونِ كَسْبُهُمْ عَلَى الْحَقِيقَةِ

Yani cemî efâl-i ibâd ve hareket ve sükûn ve sâir fiilleri kendi kesblerindendir. Ve hakikatten kesb demek; kulun irâdeti ve kudreti sarf olunmaktır.

وَاللَّهُ تَعَالَى خَالِفُهَا

Allah Teâla cemî efâl-i ibâdı yaratır, yaratıcıdır. Kulun ancak kesbi vardır, gayrı dahli yoktur.

وَهِيَ كُلُّهَا بِمَشِيئَةِ اللَّهِ تَعَالَى وَعِلْمِهِ وَقَضَائِهِ وَقَدْرِهِ

Yani efâl-i ibâdın cümlesi Allah Teâla'nın dilemesiyle ve kazâsıyla ve kudretiyledir. Efâl-i ibâdın bir zerresi Rabbi'l-âlemînin dilemesine ve ilmine ve kazâsına ve kaderine muhâlif olmaz.

وَالطَّاعَاتُ كُلُّهَا مَا كَانَتْ وَاجِبَةً بِأَمْرِ اللَّهِ تَعَالَى وَبِمَحَبَّتِهِ وَبِرِضَائِهِ وَعِلْمِهِ وَمَشِيئَتِهِ وَقَضَائِهِ وَقَدْرِهِ

Yani efâl-i ibâdden farz ya vacip olan Allah Teâla'nın emriyle ve muhabbetiyle ve rızasıyla ve ilmiyle ve meşiyetiyle ve kazâsıyla ve kaderiyle olur.

وَالْمَعَاصِي كُلُّهَا بِعِلْمِهِ وَقَضَائِهِ وَقَدْرَتِهِ وَمَشِيئَتِهِ لَا بِمَحَبَّتِهِ وَلَا بِرِضَائِهِ وَلَا بِأَمْرِهِ

Yani efâl-i ibâddan meâsi yani günahlar külliya Allah'ü Teâla'nın ilmiyle ve kazâsıyla takdîriyle ve meşiyetiyle olur. Lakin muhabbetiyle ve rızasıyla ve emriyle olmaz.

وَالْأَنْبِيَاءُ كُلُّهُمْ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ مِنْدُهُونَ عَنِ الصَّغَائِرِ وَالْكَبَائِرِ وَالْقَبَائِحِ

Yani enbiyâ aleyhimü's-salât ve's-selâm sağâir ve kebâir ve küfür ve kabâihten berilerdir. Asla bunlardan günah sâdir olmaz.

وَقَدْ كَانَتْ مِنْهُمْ ذَلَاةٌ وَخَطَايَا

Yani bunlardan zellât ve hatâyat sâdir olur. Zellât ve hatâyâdan murad terk-i evlâdır demişler. وَمُحَمَّدٌ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَبِيبُهُ وَعَبْدُهُ وَرَسُولُهُ وَنَبِيُّهُ وَصَفِيُّهُ وَنَفِيُّهُ وَلَمْ يَعْبُدِ الصَّنَمَ وَلَمْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ تَعَالَى طَرَفَةً

عَيْنٌ قَطُّ يَعْني قَبْلَ النَّبُوَّةِ وَبَعْدَهَا وَلَمْ يَزْكَبْ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً قَطُّ

Yani Muhammed sallallahu aleyhi ve sellem, Rabbi'l-âlemînin habîbidir ve kuludur ve resûlüdür ve nebîsidir. Zamân-ı sâbıkta herkes puta tapmadı. Ve bir dem Allah Teâla'ya şerik koşmadı. Ve tarfetü'l-aynda Allah'a âsi olmadı. Gerek nübüvvetten önce gerek nübüvvetten sonra asla sağîre ve kebîre irtikâb etmedi. Yani gerek büyük günahtır, gerek küçük günahtır hiç birini ihtiyâr ve irtikâb etmedi.

أَفْضَلُ النَّاسِ بَعْدَ رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَبُو بَكْرٍ الصِّدِّيقُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ثُمَّ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ الْفَارُوقُ ثُمَّ عُثْمَانُ

بُنُ عَفَّانُ دُو النَّوَرِيِّينَ

Yani Resûl-i Ekrem sallallahu aleyhi vesselemden sonra, Hazreti Ebû Bekr-i Sıddîk cümleden efdâldir. Ba'dehû Hazreti Ömerii Fârûk, ba'dehû Osman-ı zünnüreyin, ba'dehû Ali ibn Ebî Tâlib ridvânullahi Teâla aleyhim ecmaîn

عَابِدِينَ عَلَى الْحَقِّ وَمَعَ الْحَقِّ نَتَوَلَّاهُمْ جَمِيعًا

Yani cümlesi Hak üzere Allah Teâla'ya hak ile ibadet ederler. Biz onları velilerimiz ve dostlarımız biliriz. Her işte onlar hak üzeredirler. Ve daima Hakka hak ile ibadet ederler.

وَلَا نَذْكُرُ أَحَدًا مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِلَّا بِخَيْرٍ

Yani ashab-ı Resûl aleyhisselâmdan hiç birisini kemlik ile anmayız. Her birini hayır ile anıp, duâ ederiz.

وَلَا نُغْفِرُ مُسْلِمًا بِذَنْبٍ مِنَ الذُّنُوبِ وَإِنْ كَانَتْ كَبِيرَةً إِذَا لَمْ يَسْتَحْلَهَا

Yani bir müslümanı günah irtikâb ettiği için kâfirdir, ya kâfir oldun demeyiz. Meğer ki, o günahın haram olduğu delil-i kat'î ile sâbit ola. Ve ol kişi, ol işi günahtır diye, o zaman kâfirdir deriz. Eğer helâldir demezse, her ne kadar günah işlerse îmânı ondan zâildir demeyiz. Belki hakîkatte o kişi mü'min ve müslimdir deriz. Zîrâ şer' de [*seriatte*] mü'minin günahından îmânına zarar lâzım gelmez.

وَلَا تَزِيلُ عَنْهُ اسْمُ الْإِيمَانِ وَتُسَمِّيهِ مُؤْمِنًا حَقِيقَةً وَيَجُودُ أَنْ يَكُونَ مُؤْمِنًا وَفَاسِقًا غَيْرَ كَافِرٍ

Yani günah işleyen mü'minden ism-i îmânı selb etmeyiz. Belki biz ona hakîkatden mü'mindir deriz. Zira bir kişi mü'min-i fâsık olmak câizdir. Mü'min-i fâsık kâfir değildir.

وَالْمَسْحُ عَلَى الْخُفَّيْنِ سُنَّةٌ وَالرَّأْوِيحُ فِي لَيْالِ شَهْرِ رَمَضَانَ سُنَّةٌ

Yani iç edik [*mest*] üzerine mesh sünnettir. Ve dahî Ramazan gecelerinde terâvîh sünnettir.

وَالصَّلَاةُ خَلْفَ كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ جَائِزَةٌ

Dahî her namaz olursa, sâlih ardında ve fâcir ardında câizdir. Bir fâsık namaz kılarken görse, bu fâsıktır deme. Ona uy namazın sahihtir.

وَلَا نَقُولُ إِنَّ الْمُؤْمِنِينَ لَا يَضُرُّهُ الذُّنُوبُ وَأَنَّهُ لَا يَدْخُلُ النَّارَ وَلَا أَنَّهُ يَخْلُدُ فِيهَا وَإِنْ كَانَ فَاسِقًا بَعْدَ أَنْ يَخْرُجَ مِنَ الدُّنْيَا مُؤْمِنًا

Yani mü'min işlediği günah zarar vermez demeyiz. Ve mü'min fâsık olursa dahî cehennem girmez demeyiz. Veyahut mü'min-i fâsık cehennem girer, asla çıkmaz demeyiz. Belki mü'min-i fâsık cehennemde ebedi kalmaz. Bir dem gelir ki, nârdan çıkıp bi-fazlillah-ı Teâla cennete girer deriz. Eğer dünyadan âhirete mü'min giderse, cehennemde her denli yanarsa sonra çıkıp, bi-fazlillah-ı Teâla cennete girer deriz.

وَلَا نَقُولُ إِنَّ حَسَنَاتِنَا مَقْبُولَةٌ وَسَيِّئَاتِنَا مَغْفُورَةٌ كَقَوْلِ الْمُرْجِيَّةِ وَلَكِنْ نَقُولُ مَنْ عَمِلَ أَعْمَالَ حَسَنَةً بِجَمِيعِ شَرَائِطِهَا خَالِيَةً عَنِ الْعُيُوبِ الْمُفْسِدَةِ وَلَمْ يَبْطُلْهَا بِكُفْرٍ أَوْ رِيَاءٍ حَتَّى يَخْرُجَ مِنَ الدُّنْيَا مُؤْمِنًا فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَا يُضِيعُهَا بَلْ يَقْبَلُهَا مِنْهُ وَيُثَبِّتُهَا عَلَيْهَا

Yani biz deriz ki bir kimse âmâl-i hasene etse, cemî şerâitiyle, ayıplardan o amel hâli olsa, ve küfürden ve riyâdan dahî hâli olsa. Zîrâ o ayıplar ve küfür ve riyâ âmâl-i haseneyi iptal eder. Ve kişi dünyadan ahirete mü'min gitse, tahkîk Allah Teâla o amelleri zâyî' etmez. Belki hüsn-i kabûl ile kabul eder. Dahî amel mukabelesinde ivazlar ve sevaplar ve ihsânlar eder. وَمَا كَانَ مِنَ السَّيِّئَاتِ دُونَ الشَّرِّكَ وَالْكَفْرِ وَلَمْ يَثْبُتْ عَلَيْهَا صَاحِبُهَا حَتَّى مَاتَ مُؤْمِنًا فَإِنَّهُ فِي مَشِيئَةِ اللَّهِ تَعَالَى أَنْ شَاءَ عَذِّبَهُ وَإِنْ شَاءَ عَفَى عَنْهُ

Yani şol günahlar ki, mü'minden sâdir ola, şirkin ve küfrün gayrı. Ve onları işleyen kişi onlardan tevbe etmiş ola. Lâkin mü'min iken ölse, o günahlar Rabbi'l-âlemînin dilediğinde olur. Dilerse o kişiye cehennemde azâb eder, dilerse günahlarını affeder, cennete koyar.

وَلَمْ يُعَذِّبْهُ بِالنَّارِ أَبَدًا

Yani Allah Teâla ol mü'min-i günahkârı cehennem odunda ebedü'l-âbâd azâb ve ihrâk etmez. Her ne kadar yandırsa âhîru'l-emr cehennemden çıkarır, onda koymaz, cennete koyar.

وَالرِّيَاءَ إِذَا وَقَعَ فِي عَمَلٍ مِنَ الْأَعْمَالِ فَإِنَّهُ يُبْطِلُهُ أَجْرَهُ

Yani riyâ amel-i haseneden bir amel üzere vâki olsa, o amelin ecrini giderir.

وَكَذَلِكَ الْعُجْبُ

Yani ucb dahî riyâ gibidir. Herhangi amelde riyâ ya ucb olsa, o ameli onlar bâtıl ederler. Riyâ demek; bir kimse kendi amelin halka gösterip, kendini sûfi ve zâhid sandırmaktır. Yani gayrılar onu sâlih sansınlar diye, amelin gayrılara göstermektir. Ucb; kendini amelde büyüklendirmektir.

وَالْآيَاتُ لِلْأَنْبِيَاءِ وَالْكَرَامَاتُ لِلْأَوْلِيَاءِ

Yani eğer âyet, eğer kerâmet; âdete muhâlif iş işlemektir. Meselâ deveyi söyletmek gibi. Ve gökteki ayı iki şakk etmek gibi. Lâkin bir kişi ben peygamberim, işte şâhidim deyip, deveyi söyletirse, ya bir âhâr iş işlerse, âyât ve mu‘cizâttır. Ve eğer davası zuhûr eder, kerâmettir. Ona âyât ya mu‘cizâttır denilmez. Ama Muhammed Mustafa hâtemü'l-enbiyâdir aleyhimüssalatu vesselam. Bir kimse bir kimseye peygamberimizden sonra gelip, ben peygamberim dese, yüz bin âdete muhâlif iş işlese, dahî ol şeytânîdir, katl olunmak lâzımdır. Bir kimse ona itikâd etse el-iyâzü billah Teâla kâfir olur.

وَأَمَّا الَّتِي تَكُونُ لِأَعْدَاءِ اللَّهِ تَعَالَى مِثْلَ إِبْلِيسَ وَفِرْعَوْنَ وَالدَّجَّالِ فَمَا رُوِيَ فِي الْأَخْبَارِ أَنَّهُ كَانَ وَيَكُونُ لَهُمْ لَا تُسَمِّيَهَا

آيَاتٍ وَلَا كَرَامَاتٍ وَلَكِنْ تُسَمِّيَهَا قَضَاءَ حَاجَاتِهِمْ

Amma şol işler ki, mûcize ve kerâmet sûretinde Allah Teâla'nın adûvleri ellerinde zuhûr eder. Ona biz mûcize ve âyât ve ya kerâmet demeyiz. Belki ona kazâ-i hâcettir deriz.

وَذَلِكَ لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقْضِي حَاجَاتِ أَعْدَائِهِ اسْتِدْرَاجًا لَهُمْ وَعُقُوبَةً فَيُعْتَرُونَ بِهِ وَيَزِدُّونَ طُغْيَانًا وَكُفْرًا وَذَلِكَ كُلُّهُ جَائِزٌ وَمُمْكِنٌ

Yani Allah Teâla âdâsının (*düşmanlarının*) hâcetlerini kazâ eder, istidrâcen. Yani azgınlıkları ziyade olsun için ve eşedd-i azâba müstehâk olsunlar diye ukûbetleri artık olmak için. Zira onlar bu hali görür, kendi ululuğundan sanarlar, fesadı dahî ziyâde ederler.

فَيُعْتَرُونَ لَهُ وَيَزِدُّونَ طُغْيَانًا وَكُفْرًا وَذَلِكَ كُلُّهُ جَائِزٌ مُمْكِنٌ

Yani aldanırlar, tuğyanı ve küfrü evvelkinden dahî artık eder. Bu söylenen sözler câizdir, mümkündür küllüsü.

وَكَانَ اللَّهُ تَعَالَى خَالِفًا قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ وَرَازِقًا قَبْلَ أَنْ يَرْزُقَ

Yani Allah Teâla ezelde hâlıktır, hiçbir şeyi halk etmeden. Ve dahî ezelde râzıktır, bir ehade rızık vermeden ve rızıklandırmadan.

وَاللَّهُ تَعَالَى يُرِي فِي الْآخِرَةِ وَيَرَاهُ الْمُؤْمِنُونَ

Yani Allah Teâla âhirette görünür ve mü'min kulları âhirette görürler.

وَهُمْ فِي الْجَنَّةِ

Yani cennette oldukları halde görürler.

بَاعَيْنِ رُؤْسَهُمْ بِلَا تَشْبِيهِ وَلَا كَيْفِيَّةٍ وَلَا يَكُونُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ خَلْقِهِ مَسَافَةً

Yani Allah Teâla'yı mü'minler baş gözüyle görürler. Ortalarında irâklık ve yakınlık olmaz. Rabbi'l-âlemîn ile gören kullar ortasında bir mesafe olmaz, gerek yakın, gerek irâk.

وَالْإِيمَانُ هُوَ التَّصَدِيقُ بِالْقَلْبِ وَالْإِقْرَارُ بِاللِّسَانِ

Yani iman kalp ile inanmaktır ve dil ile ikrârdır. Kitabın evvelinde geçen nesnelere ve bu kitapta zikr olunanlara cemîan.

وَإِيمَانُ أَهْلِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَا يَزِيدُ وَلَا يَنْقُصُ

Yani gök ve yer ehlinin imanları ne artar ve ne eksilir.

وَالْمُؤْمِنُونَ مُسْتَوُونَ فِي الْإِيمَانِ وَالتَّوَجُّدِ مُتَّفَاضِلُونَ فِي الْأَعْمَالِ

Yani götürü mü'minler, îmânda ve tevhîdde beraberlerdir. Ve âmâlda biri birinden artık ve eksiktir.

وَالْإِسْلَامُ وَالتَّسْلِيمُ هُوَ الْإِنْقِيَادُ لِأَوَامِرِ اللَّهِ تَعَالَى

Yani İslâm ve teslîm Rabbi'l-âlemînin emirlerine mutî olmaktır. Ve emrullah onu ne cânibe yederse yedilmektir.

فَمِنْ طَرِيقِ اللُّغَةِ فَرَّقَ بَيْنَ الْإِسْلَامِ وَالْإِيمَانِ

Yani Arâbî dilde imanla islâmın manası bir değildir. Zira iman inanmaktır ve islâm uymaktır.

وَلَكِنْ لَا يَكُونُ الْإِيمَانُ إِلَّا إِسْلَامًا وَالْإِسْلَامُ لَا يَكُونُ إِلَّا إِيمَانًا وَهُمَا كَالظَّهْرِ مَعَ الْبَطْنِ

Yani iman islamsız ve islam imansız olmaz. İmanla islam, arka ile karın gibidir. Ne arka karınsız ve ne karın arkasız olur. Pes, imdi bir kişi Allah Teâla'ya ve sıfatına ve sâir iman lazım olanlara iman getirirse, Allah Teâla'nın emirlerine mutî olur. Ya Allah Teâla'nın emirlerine mutî olmasa nice iman getirmiş olur. Öyle olsa ne iman islamsız, ne islam imansız olur.

وَالَّذِينَ اسْمُهُمْ وَاقِعٌ عَلَى الْإِيمَانِ وَالْإِسْلَامِ وَالشَّرَائِعِ كُلِّهَا

Yani din bir isimdir ki, imana ve hem islâma ve hem şeriate derler, cümlesine derler.

نَعْرِفُ اللَّهَ تَعَالَى حَقَّ مَعْرِفَتِهِ كَمَا وَصَفَ نَفْسَهُ فِي كِتَابِهِ بِجَمِيعِ صِفَاتِهِ

Yani biz Allah Teâla'yı hakkı ma'rifetiyle biliriz. Nitekim Kitâb-ı Azîmde kendini sıfatıyla beyân ve vasf eyledi.

وَلَيْسَ يَقْدِرُ أَحَدٌ أَنْ يَعْبُدَ اللَّهَ تَعَالَى حَقَّ عِبَادَتِهِ كَمَا هُوَ أَهْلٌ لَهُ

Amma bir kimse kâdir değildir ki, Allah Teâla'ya hakk-ı ibadet ile ibadet ede ki, ol ibadet Hak Teâla'ya lâyk ola.

وَلَكِنْ يَعْبُدُهُ بِأَمْرِهِ كَمَا أَمَرَهُ

Yani lâkin kul Allah Teâla'dan nice emrolundu ise Allah Teâla'ya öyle ibadet eder. İlla şu ibadet ile ona kim ola ki, ibadet ede.

وَيَسْتَوِي الْمُؤْمِنُونَ كُلُّهُمْ فِي الْمَعْرِفَةِ وَالْيَقِينِ وَالتَّوَكُّلِ وَالْمَحَبَّةِ وَالرِّضَاءِ وَالْخَوْفِ وَالرَّجَاءِ وَالْإِيمَانِ فِي ذَلِكَ

وَمُنْتَفَاوَتُونَ فِيمَا دُونَ الْإِيمَانِ فِي ذَلِكَ كُلُّهُ

Yani mü'minler cümlesi Allah'ı bilmekte ve itikatta ve tevekkülde ve muhabbette ve rızâda ve havfta ve recâda ve imanda cemîsinde beraberlerdir. Yani her mü'minde bu vasıflar vardır. Ama imandan gayrı sıfatlarda beraber değildirler. İmânda beraberlerdir. Ve ondan gayrıda mütefâvitlerdir. Mesela havf, ki korkmaktır. Cemî mü'minler korkmakta beraber değildirler. Kimi ârtık korkar ve kimi az korkar. Ama cümlesi korkarlar. Sâir sıfatlar dahî böyledir. Ama iman cümlesinde beraberdir. Zira iman artıya ve eksiye kâbil değildir. Belki ziyâdeye ve noksana kâbil olan iman, itikat ma'nasına değildir, belki iman getirilen şeyler demektir. Zira sıdk ve itikat manasına olan iman artmaya ve eksilmeye kâbil değildir.

وَاللَّهُ مُتَّفَضِّلٌ عَلَى عِبَادِهِ وَعَادِلٌ وَقَدْ يُعْطَى مِنَ الثَّوَابِ أَضْعَافٌ مَا يَسْتَوْجِبُهُ الْعِبْدُ تَفَضُّلاً مِنْهُ وَقَدْ يُعَاقَبُ عَلَى الذَّنْبِ

عَدْلًا مِنْهُ وَقَدْ يَغْفُو تَفَضُّلاً مِنْهُ

Yani Allah Teâla mü'min kullarına çok fazllar ve ihsânlar eder. Gâh olur, bir kulu işlediği hayır mukâbelesinde vereceği sevaptan nice ol kadar ziyâde sevaplar verir, تَفْضُلًا yani mübâlağa ile fazl ve kereminden; gâh olur ki, kuluna işlediği günah için adlen ikâb ve azâb eder; ve gâh olur, ol günahı affeder, fazlen ve ihsânen ve keremen.

وَشَفَاعَةُ الْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ حَقٌّ

Yani enbiyâ-ı kirâm ve mürselîn-i izâm aleyhim rahmetü'r-Rabbi'l-allâm hazretlerinin şefâatleri hakttır.

وَشَفَاعَةُ النَّبِيِّ الْعَظِيمِ عَلَيْهِ صَلَوَاتُ الرَّحِيمِ لِلْمُؤْمِنِينَ الْمُذْنِبِينَ وَلَا أَهْلِي الْكِبَائِرِ مِنْهُمْ الْمُسْتَوْجِبِينَ الْعِقَابِ حَقٌّ وَوَزْنُ الْأَعْمَالِ بِالْمِيزَانِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ حَقٌّ

Resûl hazretinin günahkâr ümmetine, dahî ümmetinden kebîre işleyenlere, ki azâba müstehaklardır, şefâati hakttır ve sıdktır. Bir türlü dahî değildir. Ve Allah Teâla kullarının eğer hayr ve eğer şer amellerini tartıp, amellerini kendiler[in]e ma'lûm etmek hakttır.

وَخَوْضُ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَقٌّ

Yani kıyâmet gününde havz-ı Resûl hakttır.

وَالْقِصَاصُ فِيمَا بَيْنَ الْخُصُومِ بِالْحَسَنَةِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ حَقٌّ، فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ الْحَسَنَاتُ فَطُرْحَ الْأَعْمَالِ السَّيِّئَةِ عَلَيْهِمْ حَقٌّ جَائِزٌ

Yani benî Âdem'in, ki biri birinde hakkı vardır, hasenât ile mâbeynlerinde haklaştırmak, yani zâlimin sevâbını mazluma vermek hakttır. Eğer zâlimin mazluma verecek sevâbı olmasa, mazlumun günahını alırlar, zâlimlere yükletirler. Bu dahî hakttır.

وَالْجَنَّةُ وَالنَّارُ مَخْلُوقَتَانِ لَا يَفْنِيَانِ أَبَدًا

Yani cennet ve cehennem hakttır. Şimdiki zamanda yaratılmışlardır. Asla fânî olmazlar ebeden.

وَلَا يَمُوتُ الْخَوْرُ الْعَيْنِ أَبَدًا

Yani cennette olan hûrîler ve melekler asla ve ebedâ ölmezler.

وَلَا يَفْنِي عِقَابُ اللَّهِ تَعَالَى

Yani Allah Teâla 'nın ikâbı fânî olmaz.

وَلَا تُؤَابَهُ سَرْمَدًا

Yani Allah Teâla'nın sevâbı dahî fânî olmaz ebeden.

وَاللَّهُ تَعَالَى يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ فَضْلًا مِنْهُ وَيُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ عَذَابًا مِنْهُ

Yani Allah Teâla dilediğine hidâyet eder. Yani maksûduna yol gösterir, kendinden fazlen ve ihsânen. Ve dilediğine dalâlet verir adlen.

وَإِضْلَالُهُ خِدْلَانُهُ وَتَفْسِيرُ الْخِدْلَانِ أَنْ لَا يُوفِّقَ اللَّهُ الْعَبْدَ عَلَى مَا يَرْضَاهُ عَنْهُ

Velhâsıl hızlân Allah Teâla'ya râzî olduğu nesneye kulu vâsıl etmemektir. Ve ona terk-i delâlettir.

وَهُوَ عَذَابٌ مِنْهُ

Bu mana Allah Teâla'dan addir.

وَكَذَا غُفُوبَةُ الْمُخْذُولِ عَلَى الْمَعْصِيَةِ

Ve âsiye ve kâfire ve müşrike ukûbeti dahî, Allah Teâla'dan addir.

وَلَا يَجُوزُ أَنْ يَقُولَ إِنَّ الشَّيْطَانَ يَسْتَلِبُ الْإِيمَانَ مِنَ الْعَبْدِ الْمُؤْمِنِ قَهْرًا وَجَبْرًا

Yani câiz değildir, ki deriz tahkikan şeytan mü'minden kahran îmânını alır.

وَلَكِنْ نَقُولُ الْعَبْدُ يَدْعُ الْإِيمَانَ فَحِينَئِذٍ يَسْتَلْبُ مِنْهُ الشَّيْطَانُ

Yani lâkin, biz deriz ki abd-i mü'min imanını ihtiyârıyla terk eder, şeytân dahî ondan imanını alır.

وَسُؤَالٌ مُنْكَرٌ وَنَكِيرٌ حَقٌّ كَانَتْ فِي الْقَبْرِ وَإِعَادَةُ الرُّوحِ إِلَى الْجَسَدِ فِي قَبْرِهِ حَقٌّ

Yani suâl-i münker ve nekîr haktır, kâindir, yani olacaktır, olmamak ihtimali yoktur. Bu hal meyyite kabirde vâki olur. Ve ruh-i insan bedeninden alâkasını kestikten sonra, kabirde ruh geri bedene girer. Suâl ve cevaptan sonra geri meyyit olur. Bu zikir olunanın cümlesi haktır.

صُعْطَةُ الْقَبْرِ وَعَذَابُهُ حَقٌّ كَانَتْ لِلْكَفَّارِ كُلِّهِمْ وَلِبَعْضِ عَصَاتِ الْمُؤْمِنِينَ

Yani meyyit kabirde azâp ve ikâb olunur, bu hâl dahî haktır. Asla şüphe yoktur. Bu hâl cümle küffârla ve cümle usât-i mü'minine olur.

وَكُلُّ شَيْءٍ ذَكَرَهُ الْعُلَمَاءُ بِالْفَارِسِيَّةِ مِنْ صِفَاتِ اللَّهِ تَعَالَى عَزَّ وَجَلَّ فَجَائِزُ الْقَوْلِ بِهِ سِوَى الْيَدِ بِالْفَارِسِيَّةِ وَيَجُوزُ أَنْ يُقَالَ بِرُؤْيِ خُدَايَ عَزَّ وَجَلَّ بِلَا تَشْبِيهِهِ وَلَا كَيْفِيَّةٍ

Yani her sıfâtullah-i Teâla ki ondan ulemâ-i izâm Farisile [*Farsça*] tabir ederler. Bize dahî sıfâtullah Teâlâ'yı Fârisile tabir edip mesela be-rûy-i Hudâ demek câizdir. Lâkin bizim yüzümüze müşebbeh murâd etmemek gerektir. Ve bir âhâr keyfiyet murâd etmemek gerektir. وَلَيْسَ قُرْبُ اللَّهِ تَعَالَى وَلَا بُعْدُهُ مِنْ طَرِيقِ طَوْلِ الْمَسَافَةِ وَقَصْرُهَا وَلَكِنْ عَلَيَّ مَعْنَى الْكِرَامَةِ وَالْهَوَانَ وَالْمَطِيْعَ قَرِيبٌ مِنْهُ بِلَا كَيْفٍ وَالْعَاصِيَ بَعِيدٌ مِنْهُ بِلَا كَيْفٍ وَالْقُرْبُ وَالْبُعْدُ وَالْإِقْبَالُ يَقَعُ عَلَى الْمُنَاجِي وَكَذَلِكَ جَوَازُهُ فِي الْجَنَّةِ وَالْوُقُوفِ بَيْنَ يَدَيْهِ بِلَا كَيْفٍ

Yani Allah Teâla'nın kurbu ve bu'du tûl-i mesâfe ve kasr-ı mesâfe tarikiyle değildir. Belki kerâmet ve hevân manasındır. Kerâmet demek ululuktur. Ve hevân demek hürlüktür. Allah Teâla'nın mutî olan kulları Allah Teâla'ya yakındır derler. Ve âsî kulları Allah Teâla'ya ırâktır derler. Ama kurbu ve bu'du mesâfe azlığıyla, çokluğuyla değildir. Belki bi-lâ keyfindir. Kurub ve bu'd ve ikbâl Allah Teâla'ya müteveccih ve müteferri' olan kula göredir. Ve illâ Allah Teâla'ya nazâr kurub-i hakîki ve bu'd-i hakîki ve ikbâl ve idbâr yoktur. Cennette kul Allah Teâla'ya yakın olur derler. Bundan murâd dahî beyân olunandır, gayrı değildir. Ve Allah Teâla'nın önünde kulları dururlar, vâkidir. Ama manası müteşâbihtir. Ve ilm-i Allah Teâla'ya havâle olunur.

وَالْقُرْآنُ مُنْزَلٌ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

Kur'ân-ı Şerîf Resûlullah aleyhissalâtü ve's-selâm üzerine indirilmiştir.

وَهُوَ فِي الْمَصَاحِفِ مَكْتُوبٌ

Yani Kur'ân-ı Kerîm mushaflarda mektûbtur.

وَأَيَّاتُ الْقُرْآنِ فِي مَعْنَى الْكَلَامِ كُلِّهَا مُسْتَوِيَّةٌ فِي الْفَضِيلَةِ وَالْعِظْمَةِ

Ve âyât, kelâmullah olmak da beraberdir. Ve fazîlette ve şerefte ve azâmette beraberdir. إِلاَّ أَنْ لِبَعْضِهَا فَضِيلَةٌ الذِّكْرُ وَفَضِيلَةُ الْمَذْكُورِ مِثْلُ آيَةِ الْكُرْسِيِّ لِأَنَّ الْمَذْكُورَ فِيهَا جَلَّالُ اللَّهِ تَعَالَى وَعِظْمَتُهُ وَصِفَاتُهُ فَاجْتَمَعَتْ فِيهِ فَضِيلَتَانِ فَضِيلَةُ الذِّكْرِ فَحَسَبُ مِثْلِ قِصَّةِ الْكُفَّارِ وَلَيْسَ لِلْمَذْكُورِ فِيهَا فَضْلٌ وَهُمْ الْكُفَّارُ

Yani âyât-i Kur'ân-ı şerîf Allah Teâla'nın kelâmı olduğu cihetten ululukta beraberdir. Lâkin bâzî âyât-i kerîmede iki fazîlet vardır. Biri, fazîlet-i zikirdir, biri fazîlet-i mezkûrdur, âyete'l-kürsî gibi. Ve birinde hem fazîlet-i zikir ve hem fazîlet-i mezkûr vardır. Zira Kur'ân'da zikir olunan, celâlullah ve azâmet ve sıfattır. Öyle olsa, bu âyette hem fazîlet-i zikir ve hem fazîlet-i mezkûr

vardır. Bâzî âyât-ı Kur'ân'da ancak fazîlet-i zıkr vardır. Onda mezkûrun fazîleti yoktur. Şol âyetler gibi ki, onda küffâr ya İblîs ya Firavûn zıkr olunmuştur. Ve onlara benzer nesnelere gibi.

وَكَذَلِكَ الْأَسْمَاءُ وَالصِّغَاتُ كُلُّهَا مُسْتَوِيَّةٌ فِي الْعِظَمِ وَالْقَضِلِ لِاتِّفَاقَاتِ بَيْنَهُمَا

Yani esmâullah dahî cümlesi azîm ve şerefte ve fazl-ı kibriyâda beraberdir. Beynlerinde asla fark yoktur.

وَإِذَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَاتَا عَلَى الْكُفْرِ وَأَبُو طَالِبٍ عَمُهُ مَاتَ كَافِرًا

Yani Resûlullah'ın babası ve anası ve amcası Ebû Tâlib küfür üzere öldüler.

وَقَاسِمٌ وَطَاهِرٌ وَإِبْرَاهِيمُ كَانُوا بَنِي رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

Yani Kâsım ve Tâhir ve İbrahim Resûlullah'ın oğullarıdır.

وَفَاطِمَةُ وَرُقِيَّةُ وَزَيْنَبُ وَأُمُّ كَلْتُومَ كُنَّ جَمِيعًا بَنَاتِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

Yani Fâtıma ve Rukiyye ve Zeynep ve Ümmü Gülsûm cem'an Resûlullah aleyhisselâmın kızlarıdır.

وَإِذَا اشْتَكَلَ عَلَى الْإِنْسَانِ شَيْءٌ مِنْ دَقَائِقِ عِلْمِ التَّوْحِيدِ فَإِنَّهُ يَتَّبِعِي لَهُ أَنْ يَعْتَقِدَ فِي الْحَالِ مَا هُوَ الصَّوَابُ عِنْدَ اللَّهِ تَعَالَى

أَلَى أَنْ يَجِدَ عَالِمًا فَيَسْتَنْلَهُ مَا اشْتَكَلَ عَلَيْهِ وَلَا يَسْتَعِهُ تَأْخِيرَ الطَّلَبِ وَلَا يَعْذُرُ بِالْوَقْفِ فِيهِ وَيَكْفُرُ إِنْ وَقَفَ

Yani bir mes'ele-i diniyye üzerine müşkil olup, terkine kâdir ve keşfinde mâhir olmasa, Allah Teâla katında ahsen ve sevâp ne ise ona itikât ede. Yani diye ki; ya Rabbi bu mesele senin yanında her ne vecihle ise iman getirdim ve inandım diye. Bir Rabbânî ve bir esrâr-ı Subhânî'ye vâkıf kimse bulunca sabr ede. Bir ehl-i fazl kimse bulunca tevakkûf etmeyip, suâl ede. Eğer bir ân özürsüz tevakkûf ederse, el-ayâzü billahi Teâla kâfir olur. Ve ol ma'küle âlimi arayıp istemeden te'hir ederse dahî küfürdür demişler.

وَخَبِيرُ الْمِعْرَاجِ حَقٌّ وَمَنْ رَدَّهُ فَهُوَ مُبْتَدِعٌ ضَالٌّ

Yani mi'râc-ı Resûlullah sallallahu aleyhi ve sellem haberi haktır ve sıdktır. Bunu reddeden mübtedî yani ehl-i bid'attır. Ehl-i Sünnet ve Cemaat değildir.

وَخُرُوجُ الدَّجَالِ وَيَأْجُوجُ وَمَاجُوجُ وَطُلُوعُ الشَّمْسِ مِنْ مَغْرِبِهَا وَنُزُولُ عِيسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنَ السَّمَاءِ وَسَائِرِ عَلَامَاتِ

يَوْمِ الْقِيَامَةِ عَلَى مَا وَرَدَتْ بِهِ الْأَخْبَارُ الصَّحِيحَةُ حَقٌّ كَانَتْ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ

Yani Deccâl'in hurûcu ve Ye'cûc ve Me'cûc'ün hurûcu ve günün mağribde doğması ve Hazreti İsa'nın gökten yere inmesi ve sair âlâmât-ı yevmi'l-kıyâme, nitekim ahbâr ve ehâdiste vârid olmuştur. Cümlesi hak ve sıdktır. Kâindir yani olucudur.

Ey ârif-i âkil, vâ-yi hallâl-i müşkil cümle saâdetin aslı budur ki, itikâdın sahîh ola. Eğer imanın ve itikâdın sahîh ise gâm yeme, ki cemî saâdet sana o verir, bi-avnillahi Teâla. Ve eğer iman ve itikâdında bir türlü hâlel var ise, vâveylâ sümme vâveylâ! İhmal ve müsâhele etme ki, fırsat fevt olmadan derdine bir çare ve bir dermân eyle. Ne murâd edesin ki Rabbi'l-Âlemîn vermeye. Ve nice misafir ol ki, menzile ermeye.

Bu risaleyi rızauallah Teâla Türkî'ye tercüme ettim ki, Müslümanlar itikadlarını tashîh edip, bu fakîre hayır duâ edeler. Allah Teâla müyesser ede. Âmin ya Rabbe'l-âlemin, bi hürmeti seyyidi'l-mürselîn ve bi sâiri'l-enbiyâi'l-ekramîn.

Ahmed Rûmî Akhisârî'nin Bilinmeyen Eseri *İ'tikâd Risâlesi* ve Aklî-Naklî İlimlerin Öğrenilmesinin Ehemmiyeti Sorunsalıyla İlgili Görüşlerinden Hareketle Mezhebî Aidiyetine Dair Bazı Analizler -Transkripsiyon ve Değerlendirme-

Ahmad Rûmî Akhisârî's Unknown Book *İ'tikâd Risâlesi* and Some Analysis's about his Denominational Belonging with Reference to his Opinions Related to Pain Point of Importance of learning of Positive-Transferred Sciences - Transcription and Evaluation-

Ali Durmuş¹ 



Sorumlu yazar/Corresponding author:

Ali Durmuş, (Dr.),
İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü,
Temel İslam Bilimleri, İslam Mezhepleri Tarihi
Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye
E-posta: alidurmus6116@gmail.com
ORCID: 0000-0002-9279-1983

Başvuru/Submitted: 28.12.2020

Revizyon Talebi/Revision Requested:

28.01.2021

Son Revizyon/Last Revision Received:

17.02.2021

Kabul/Accepted: 04.03.2021

Atıf/Citation: Durmuş, Ali. Ahmed Rûmî Akhisârî'nin Bilinmeyen Eseri *İ'tikâd Risâlesi* ve Aklî-Naklî İlimlerin Öğrenilmesinin Ehemmiyeti Sorunsalıyla İlgili Görüşlerinden Hareketle Mezhebî Aidiyetine Dair Bazı Analizler -Transkripsiyon ve Değerlendirme. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 11/1, (Mart 2021): 107-138.
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2020.848466>

ÖZ

Bu makale Ahmed Rûmî Akhisârî'nin (öl. 1041/1631-32) şimdiki değin bilinmeyen *İ'tikâd Risâlesi*'nin transkripsiyon ve değerlendirmesinden oluşmaktadır. Müellif XVII. yüzyıl Osmanlı Devleti'nde bir takım dinî-siyasî gerekçelerle ortaya çıkan Kadızâdeliler Hareketinin liderlerinden biridir. *İ'tikâd Risâlesi*, Akhisârî'nin aklî ve naklî ilimlerin öğrenilmesinin ve öğretilmesinin ehemmiyetiyle ilgili görüşlerini ele alan küçük hacimli bir eserdir. Akhisârî eserini, aklî ve naklî ilimlerin öğrenilmesi hususunda görüş beyan etmek ve bu alandaki boşluğu doldurmak için kaleme almıştır. Çalışmamızda, Akhisârî'nin ilimlerin sınıflandırılması ile ilgili görüşlerinin bu esere referansla ortaya koyulması ve değerlendirilmesi hedeflenmiştir. Ayrıca bu çalışma, müellifin diğer eserlerindeki görüşlerine müracaat ederek, onun kelâm ilmine karşı olan tutumunu belirlemeyi amaçlamıştır. Böylece çalışmada, müellifin mezhebi mensubiyetine dair bazı tahlil ve değerlendirmelerde bulunmaktadır. Bir yandan Selefi olmakla itham edilen ve bir yandan da yalnızca Birgivi (öl. 981/1573) referanslı olarak ortaya çıktığı ileri sürülen söz konusu hareketin liderlerinden biri olan Akhisârî'nin ilimlerle ilgili görüşleri ise, bu iddiaları adeta temelden sarsacak niteliktedir. Dolayısıyla bu makale hem bu iddialarla ilgili eksiklikleri gidermekte hem de şimdiki değin hiç bilinmeyen söz konusu risâleyi sahada araştırmalarda bulunan araştırmacıların istifadesine sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepleri Tarihi, Osmanlı Devleti, Kadızâdeliler Hareketi, Ahmed Rûmî Akhisârî, *İ'tikâd Risâlesi*

ABSTRACT

This study aims to transcribe and evaluate a book entitled *I'tikâd Risâlesi*, which remained unknown until recently and is penned by Ahmad Rûmî Akhisârî (d. 1041/1631-32). The author is one of the leaders of Qâdî-zâdelis Movement that emerged for some religious and political reasons during the Ottoman Empire in the 17th century. *I'tikâd Risâlesi*, is composed of a few pages that highlight Akhisârî's opinions regarding the importance of learning and teaching positive sciences (*'ulûm al-'akliyye*) and transferred sciences (*'ulûm al-nakliyye*). Akhisârî penned the book to express own opinions about education of positive and transferred sciences and to fill the research gap in this field. Moreover, the our study intends to reveal and evaluate Akhisârî's opinions related to such forms of sciences with reference to this book. In addition, the study aims to determine his attitude about the science of Kalam by applying the his concepts to other books of the same author. Thus, the study evaluates and analyzes denominational belonging of the author. Views about sciences of Akhisârî who one of the leaders of aforesaid movement which is both accused by Salafism and asserted its showing up based on Birgivî (d. 981/1573) only is having feature that shake to these claims. Therefore, the study both fills these research gaps about these claims and makes aforesaid book which is never known until recently available to researchers who is researching in this branch.

Keywords: History of Islamic Sects, Ottoman Empire, Qâdî-zâdelî's Movement, Ahmad Rûmî Akhisârî, *I'tikâd Risâlesi*.

EXTENDED ABSTRACT

The study aims to transcribe and evaluate a book entitled *I'tikâd Risâlesi* written by Ahmad Rûmî Akhisârî who is one of the leaders of Qâdî-zâdeli Movement. In addition, the study discusses the life of Akhisârî and his views that is mentioned in the content of aforesaid book, about the importance of learning the positive sciences (*'ulûm al-'akliyye*) and transferred sciences (*'ulûm al-nakliyye*). Akhisârî lived during the period of Qâdî-zâde Mehmed Efendi who was the leader of the Qâdî-zâdelis Movement and he supported Qâdî-zâde with numerous written works despite living in Akhisar¹. In addition, he inspired the followers of Qâdî-zâde. Although all of his religious beliefs are in line with the Hanafî-Mâturîdî tradition, it has attracted considerable attention that he was under the influence of Ibn Taymiyya School especially in terms of visits to the graves and Sufism. Akhisârî is an extremely productive author and wrote many treatises. The *I'tikâd Risâlesi* one of his books, which is unknown until now and is brought to world of science by us, mentioned both certain creed issues and the sciences that must be learned (*farḍ-ı 'ayn*). The study transcribes one copy of the book as it is the only one that can be obtained.

Throughout history, scholars discuss the importance of learning the positive/rational sciences (*'ulûm al-'akliyye*) and transferred sciences (*'ulûm al-nakliyye*). In general, the ulama consist of two groups. The first claims that the rational sciences, such as Kalam, Philosophy, Logic, and Arithmetic, should be learned together with religious sciences. When considered in terms of the science of Kalam, the ulama in this group belongs to the Hanafî-Mâturîdî tradition and sees the science of Kalam with as a goal of understanding and interpreting religion. *Mutakallim Hanafîs* or *Samarkand Hanafîs* are one of the prominent scholars purporting this

1 Akhisar is a county located in Manisa where it is in western Turkey.

view. The second consists of scholars opposed to philosophy by attaching importance to the learning and teaching of the transferred sciences. The ulama in this group regards the science of Kalam as a tool for learning religious sciences and argues that this science should be taught commensurately only to those who need it. There are scholars who agree in this opinion in the Hanafī-Māturīdī tradition and they are known as the *Faqih Hanafīs* or *Bukhara Hanafīs*. The Hanbalī-Salafī proposes that the system displays a religious rational attitude. Thus, Salafī scholars acknowledge the sciences of Logic, Philosophy and Kalam as innovation (*bid'at*) and oppose the learning of these sciences. Birgivī Mehmed Efendi whom Kādīzādelīs referenced at times, discussed the sciences in three parts as ordered, *mendup* and prohibited sciences. Birgivī who divides the ordered sciences into two as *farḍ-ı 'ayn* and *farḍ-ı kifāyah*, regarded 'Ilm-i Hāl as *farḍ-ı 'ayn* and he regarded *Tafsir*, *Hadith*, Method, Math and enough Kalam as *farḍ-ı kifāyeh*. Moreover, he regarded Astrology and the unnecessary science of Kalam as prohibited sciences. According to him the science of Kalam should be learned as much as necessary only in order to learn the Ahl al-Sunnah creed and to defend against the enemies of Ahl al-Sunnah. The views of Qādī-zāde Mehmed Efendi on this subject are almost the same with the views of Birgivī.

According to Akhisārī, 'Ilm-i Hāl is *farḍ-ı 'ayn*.² Learning and teaching the sciences that are the *farḍ-ı kifāyah* without learning this science is equivalent to destroying Islam. Because learning the *farḍ-ı kifāyah* without the *farḍ-ı 'ayn* is not permissible. Moreover, Akhisārī stated that individuals who do not learn the *farḍ-ı 'ayn* sciences cannot be considered Muslims in the presence of Allah. The reason underlying this notion is that learning and teaching Kalam are obligatory (*farḍ*) for every Muslim to gain in-depth knowledge of the creed of Ahl al-Sunnah and to avoid innovation (*bid'at*) and superstitions. In addition, Akhisārī proposes that the first concept to be learned after Kalam is the science of Fiqh. Similar to Birgivī's classification of sciences, Akhisārī regards 'Ilm-i Hāl as one of the *farḍ* sciences. However, he differs from Birgivī by claiming that every Muslim should learn the science of Kalam and Fiqh. Clearly, he is under the influence of the *Zāhid Hanafī Fuqahā* tradition known as the *Bukhara Hanafīs* in general and of the Hanbalī-Salafī school on some issues only. Moreover, Akhisārī differs from both the Hanbalī-Salafīs and *Bukhara Hanafīs* regarding the education of the science of Kalam. He agrees with the ulama known as the *Mutakallim Hanafīs* or *Samarkand Hanafīs*.

2 For detailed information see: Ahmed Rūmī Akhisārī, *I'tikād Risālesi* (Istanbul: Suleymaniye Manuscript Library, Hacı Mahmud Efendi, 6405/4), 126b-133a.

Giriş

17. Yüzyıl Osmanlı uleması arasında yer alan Ahmed Rûmî Akhisârî dönemin dinî-siyasi polemiklerinin merkezinde kalan Kadızâde Mehmed Efendi'nin (öl. 1045/1635) görüşlerinden etkilenmiş ve fikrî anlamda onunla birlikte hareket etmiştir. Dönemin aktüel meselelerinin birçoğunda onunla hemen hemen aynı fikirlere sahip olmasıyla dikkat çektiği için Kadızâdeli liderler arasından sayılmıştır. Tam adı, Muhammed b. Ahmed er-Rûmî el-Hanefî Akhisârî'dir. Kıbrıs'ta dünyaya geldiği ve 1571'de Kıbrıs'ın fethiyle ailesiyle birlikte Anadolu'ya getirildiği kaynaklarda belirtilmiştir. Anadolu başta olmak üzere Dımaşk ve civarında çeşitli ulemadan dersler alarak yetişen Akhisârî, hayatı boyunca dönemin Saruhan sancağına bağlı Akhisar kazasında ikamet etmiştir. Kısa hayatına onlarca eser sığdıran Akhisârî, eserlerinde genellikle Kadızâdeliler ile Sivâsîler arasında cereyan eden tartışmalara yer vermiştir.

Ahmed Rûmî Akhisârî'nin bilinmeyen ve ilk defa bu çalışmamızla bilim dünyasına kazandırılan *İ'tikâd Risâlesi* adlı eseri Kadızâdelilerle birlikte yeniden tartışılan naklî ilimlerin öğrenilmesinin önemini konu edinmekte olup, müellif içerikte konuyla ilgili bazı değerlendirmelerde bulunmaktadır. İlim öğrenmenin önemi, farz-ı ayn olan ilimlerin tahsili, itikadî hususlarda Müslümanların bilgili ve donanımlı olması gerektiği gibi konular üzerinde titizlikle durmaktadır. Çalışmamızda aklî ilimlerin öğrenilmesi ve öğretilmesinin önemine dair söz konusu eserinde naklettiği düşünceleri, *Mecâlisü'l-Ebrâr* adlı eserindeki ilgili bazı fikirleriyle birlikte ele alıp, bu fikirlerden hareketle mezhebî aidiyetine dair bazı tahlillerde bulunulacaktır. Bu anlamda hem Birgivi ile hem de Hanefî-Mâtürîdî gelenekle olan fikir ilişkileri ortaya konulacaktır. Ayrıca söz konusu eserin latinize edilen metni orijinal nüshasıyla birlikte çalışmamızda nakledilecektir.

1. Müellifin Hayatı

Osmanlı Devleti'nde Saruhan sancağına bağlı Akhisâr kazasında¹ ikamet etmekte olan Ahmed Rûmî, dönemin önde gelen Osmanlı ulemâsından biridir. Ailesi hakkında kesin bir bilgiye ulaşmak güç olmasına rağmen eserlerinden hareketle babasının adının Muhammed olduğunu söyleyememiz mümkündür. Dönemin ilim adamlarından Kâtip Çelebi (öl. 1067/1657) ailesinin Kıbrıs esirlerinden olduğunu, kendisinin ise daha sonra ihtida ederek ilme yöneldiğini belirtmektedir.² Bu bilgidен hareketle onun II. Selim (öl. 982/1574) zamanında 1571'de Kıbrıs'ın fethedilmesiyle oradan getirilen Hıristiyan esirler arasından olduğu ve devşirme olarak yetiştirildiği belirtilmektedir. Ne zaman doğduğu tam olarak bilinmemekle birlikte, çocuk yaşta Akhisar'a geldiğini ve yine bu sıralar İslamiyet'i seçtiğini öne sürmek mümkündür.³

1 Akhisar ve Saruhanlı bugün ülkemizde Manisa iline bağlı birer ilçedir.

2 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn an Esâmi'l-Kütübi ve'l-Fünûn*, çev. Rüştü Balcı, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2007), 2/1590.

3 Ayrıca bk: Mustapha Sheikh, *Ottoman Puritanism and its Discontents: Ahmad al-Aghisari and the Qadizadelis* (Oxford: Oxford University Press, 2016), 42; Ali Durmuş, *Osmanlı'da Dinî Siyasî Bir Yapılanma Olarak Kadızâdeliler Hareketi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 123-125.

Kâtip Çelebi, Ahmed Rûmî'nin Hocazâde Mehmed Esad Efendi'nin (öl. 1034/1625) şeyhülislamlığı zamanında İstanbul'a geldiğini ve burada bir müddet dersîamlık yapıp ardından Akhisâr'a döndüğünü belirtmektedir.⁴ Onun İstanbul'a gelişinin hangi tarihe tekabül ettiğini belirtmek zordur. Zira Esad Efendi 1615-1622 ve 1623-1625 tarihlerinde iki farklı zaman diliminde şeyhülislamlık vazifesinde bulunmuştur. İkamet ettiği yere nispetle *Saruhanî*, *Akhisârî* ve *er-Rûmî* gibi künyelerinin yanı sıra mezhebi aidiyet dolayısıyla *el-Hanefî* künyesiyle de anılmaktadır.⁵ Bağdatlı İsmail Paşa (öl. 1920), Bursalı Mehmet Tâhir (öl. 1925) ve Kehhâle (öl. 1987) gibi bazı biyografi müellifleri onun Halvetî şeyhlerinden olduğunu öne sürse de⁶ Kadızâdelilerle olan ilişkisi ve eserlerindeki diğer görüşleri göz önünde bulundurulduğunda bunun yanlış bir bilgi olduğu kesinleşmektedir. 1041/1631-32 yılında vefat eden Ahmed Rûmî, Akhisâr'da bulunan Uzuntaş mezarlığına defnedilmiştir.⁷

Akhisârî'nin eserleri derinlemesine incelendiğinde onun Arap dilinin yanı sıra İslâmî ilimlerin hemen hepsinde mahir olduğunu görmek mümkündür. Nakledilen bilgilere göre Dimaşk ve İstanbul'da dönemin ulemasından dersler alarak yetişmiştir.⁸ İstanbul'da kısa bir müddet dersîamlık yaptığı nakledilen Akhisârî'nin Akhisâr'da hangi görevlerde bulunduğu bilinmemektedir. Müderris Veli Efendi'nin Ahmed Rûmî'den bahsettiği bir manzûmesinde onun dönemin büyük âlimlerinden olduğunu belirterek, muttaki bir yaşam sürdürdüğünü ve İslâm'ı bid'atlardan arındırmaya gayret ettiğini zikretmektedir.⁹

Veli Efendi'nin Akhisârî'nin bid'atlara mücadelede önem verdiğini belirtmesi, onun İmam Birgivî'yle ve Kadızâdelilerle olan ilişkisini ipucu olarak ortaya koymaktadır. Zira Akhisârî, kaleme aldığı eserlerinin hemen hemen tamamında XVII. Yüzyılda Osmanlı'nın en etkili dinî-siyasî hareketlerinden biri olan Kadızâdeliler Hareketi ile dönemin bazı tasavvufî ekolleri arasında tartışılan hususlara değinmektedir. Kadızâdelilerin lideri Kadızâde Mehmed Efendi ile aynı dönemde yaşayan Akhisârî'nin İstanbul'da dersîamlık yaptığı yıllarda onunla görüştüğü tahmin edilmektedir. Ayrıca Kadızâde Mehmed Efendi, bazı eserlerinde Ahmed Rûmî'den övgüyle bahsedip ondan alıntılar yapması da dikkate şayandır.¹⁰

4 Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, 2/1590.

5 Geniş bilgi için bk: Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, 2/1590; Bursalı Mehmed Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri 1299-1915*, haz. A. Fikri Yavuz, İsmail Özen, (İstanbul: Meral Yayınevi, 1333), 1/33; Babanzâde Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Ârifin ve Esmâi'l-Müellifin ve Âsârü'l-Musannifin*, çev. Kilisli Rıfat Bilge, tsh. İbnül Emin Mahmud Kemal İnal, Avni Aktuç, (Ankara: MEB Yayınları, 1955), 1/167.

6 Bağdatlı, 1/167; Bursalı, 1/33; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifin: Terâcimu Musannifi'l-Kütübi'l-Arabiyye* (Beyrut: Mektebetü'l-Müsenâ, 1957), 1/157. Döneme ait olan *Şakâ'ik Zeyli*'nde Uşşakizâde Akhisârî'den bahsetmemiştir.

7 Ölüm tarihi hakkında kaynaklar hemfikir değildir. Ancak genel kanaate göre 1041 yılında vefat ettiğini söylememiz mümkündür. Karşılaştırmak için bk: Bağdatlı, 1/167; Bursalı, 1/33; Kehhâle, 1/157.

8 Yahya Michot, "Ahmed-i Rûmî Akhisârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2016), Ek-1/60.

9 Ali Çelik, *Ahmed el-Rûmî el-Akhisârî ve Bid'at Risâlesi* (Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi, 2000), 13.

10 Bu hususta geniş bilgi için bk: Mustapha Sheikh, *Qadizadeli Revivalism Reconsidered in Light of Ahmad al-Rumi al-Akhisari's Majalis al-Abrar* (Michaelmas: University of Oxford, 2011), 54; Durmuş, *Kadızâdeliler Hareketi*, 139-142.

Öte yandan Ahmed Rûmî Akhisârî'nin eserlerinde İmam Birgivî'nin görüşlerine de aynıyle rastlamak mümkündür. Hatta zaman zaman kendisinden övgüyle bahsetmesine ve Birgivî'nin *Dürrü'l-Yetîm* adlı eseri üzerine *Şerh 'alâ Dürrü'l-Yetîm fi't-tecvîd li-Birgivî* adıyla bir şerh kaleme almasına rağmen Birgivî'den farklı olarak bazı hususlarda İbn Teymiyye (öl. 728/1328) ve öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (öl. 751/1350) etkisinde kalmıştır. Öyle ki eserlerinde bir yandan Ebu'l-Leys es-Semerkanî (öl. 373/983), Kâdihân (öl. 592/1196), Burhanuddîn Mahmud b. Ahmed el-Buhârî (öl. 616/1219), Âlim b. Alâ (öl. 786/1384) ve Bezzâzî (öl. 827/1424) gibi erken dönem Hanefî fukahasının önemli bir tesiri görülürken bir diğer yandan da İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in referanslarına rastlamak mümkündür. İtikadî görüşlerinin tamamı Hanefî-Mâtürîdî geleneğin temel esaslarına uygun olmasına rağmen özellikle bid'atla ilgili görüşlerinde kısmî olarak Hanbelî-Selefî literatürden faydalanması dikkat çekmektedir.¹¹

2. Eserleri

Velûd bir müellif olan Akhisârî dönemin aktüel meselelerini de ihtiva eden İslam Mezhepleri Tarihi, Kelâm, Tefsir ve Fıkıh gibi İslamî ilimlerde Türkçe ve Arapça birçok risâle kaleme almış; bazı eserleri de çeşitli dillere çevrilerek yayımlanmıştır.

Akhisârî'nin hayatını konu edinen biyografi türü kaynaklarda ve Türkiye'deki yazma eser kütüphanelerinde yaptığımız araştırmalarda, on dokuz adet eserinin olduğunu tespit ettik. Bunlar, *Risâle fi meşâyidi 'ş-şeytân li-Âdem ve zürriyyetihi*, *İ'tikâd Risâlesi*, *Risâle-i Akâ'id/İlmihâl Risâlesi*, *Risâletü't-taklîd*, *Risâle fi enne'n-nübüvve efdâl mine'l-velâye*, *Mecâlisu'l-ibrâr ve mesâliku'l-ahyâr ve mehâifu'l-bid'i ve mekâmi'u'l-eşrâr*, *Müntehâbât min "İğâseti'l-lehfân fi meşâyidi 'ş-şeytân"*, *Risâle fi's-sülûk ve enne lâ-budde li's-sâlik min mürşîd*, *Risâletü'd-duhâniyye*, *Risâle fi beyâni merâtibi'n-nefs*, *Risâle fi hürmeti'r-raş ve'd-deverân ve kerahâti'z-zikr*, *Risâle fi'z-zikr bi'l-lisâni ve'l-kalb*, *Risâle fi 'adem-i cevâzi tesliyeti'l-müezzînîn*, *el-Müennesât*, *Risâle fi beyâni't-çarîk ilâ ma'rifetillâhi te'âlâ*, *Risâle fi'r-redd-i Sağânî bi-mevdû'âtihî*, *Risâle fi 'arâdi'l-örşiyiyye ve'l-haraciyye*, *Ta'likât 'alâ tefsîri'l-Kâdı "lehû mâ fi's-semâvâti ve'l-'ard"* ve *Şerh 'alâ Dürrü'l-Yetîm fi't-tecvîd li-Birgivî* adlı eserlerdir.¹²

Ayrıca biyografik kaynaklarda Akhisârî'ye atfedilen üç eser mevcuttur, ancak yapılan katalog taramalarında bu eserlere henüz ulaşılamamıştır. Bunlar *Risâletü'r-riyâ'iyye*,¹³ *Risâletü't-tedkîk*¹⁴ ve *Hâşiye 'alâ tefsîr-i Ebi's-Su'ûd*¹⁵ adlı eserlerdir. Yine kaynaklarda ona atfedilen ancak kendisine aidiyetinde sıkıntılar bulunan iki eser daha mevcuttur. Bunlardan ilki ve *Değâyıku'l-hakâyık fi't-tasavvuf nazmen ve nesran*¹⁶ olup bu eser Hindistan'da yaşayan Mevlevî şeyhi Ahmed-i Rûmî'ye (öl. 750/1349) aittir. Diğeri ise kütüphane kataloglarında Akhisârî'ye

11 Geniş bilgi için bk: Durmuş, *Kadızedeliler Hareketi*, 323-339, 385-387.

12 Kehhâle, 1/157; Bağdatlı, 1/167; Bursalı, 1/33. Bu eserlerin yazma nüshaları ve içerikleri hakkında geniş bilgi için bk: Durmuş, *Kadızedeliler Hareketi*, 125-131.

13 Kehhâle, 1/157; Bağdatlı, 1/167; Bursalı, 1/33.

14 Kehhâle, 1/157; Bağdatlı, 1/167.

15 Kehhâle, 1/157; Bursalı, 1/33.

16 Ayrıntılı bilgi için bk: Kehhâle, 1/157; Bağdatlı, 1/167; Bursalı, 1/33.

nispet edilen ancak istinsah tarihi sebebiyle kendisine ait olma ihtimali olmayan *Risâle fi'l-kelâm*¹⁷ adlı eserdir.

3. *İ'tikâd Risâlesi* ve Transkripsiyonunda Takip Edilen Metot

Ahmed Rûmî Akhisârî'nin şimdiye değin bilinmeyen ve ilk defa çalışmamızla bilim dünyasına kazandırılan söz konusu eseri, öğrenilmesi farz-ı ayn olan ilimleri ele alan küçük hacimli bir risâledir. Eserin adı metin üzerindeki ilk varakta tezhipli koyu yerde "*Risâle-i Rûmî Ahmed Efendi*" olarak geçmektedir. Ancak itikadî konuları içermesi hasebiyle olsa gerektir ki katalogda *İ'tikâd Risâlesi* adıyla kaydedilmiştir. "Risâle-i Rûmî" ibaresinin genel bir anlam taşıması, söz konusu eserin itikadî mevzulara daha yakın olması sebebiyle biz de çalışmamızda *İ'tikâd Risâlesi* adını kullanmayı tercih ettik.

Eserin dili Türkçe olup oldukça duru bir üsluba sahiptir. Akhisârî'nin hayatını konu edinen tarihî-biyografik türü kaynaklarda söz konusu risâleden bahsedilmese de; onun diğer eserlerindeki ilmî üslubunu *İ'tikâd Risâlesi*'nin içeriğinde fark etmek mümkündür. Ayrıca eserin ilk varağında yer alan "*Risâle-i Rûmî Ahmed Efendi*" ibaresi risâlenin Akhisârî'ye aidiyetini ispatlamaktadır.

Ayrıca Akhisârî'ye aidiyeti kesin olan ve küçük bir risaleden ibaret olup *Akaid Risâlesi* veya *İlmihal Risâlesi* olarak da bilinen onun bir başka eserinin, nüshalarından birinin mukaddimesinde¹⁸ öğrenilmesi farz-ı ayn olan ilimleri konu edinen Akhisârî, *İ'tikâd Risâlesi*'ndeki konuya dair fikirlerini burada da özetlemiştir. Mukaddimedeki bu görüşlerin *İ'tikâd Risâlesi*'ndeki Akhisârî'nin görüş ve düşünceleriyle örtüşmesi ve *İ'tikâd Risâlesi*'nin kütüphane kataloglarında "*Ahmed b. Muhammed el-Akhisârî*" adına nispetle kaydedilmesi eserin Ahmed Rûmî'ye aidiyeti hususunda herhangi bir şüpheye mahal vermediğini göstermektedir.

İ'tikâd Risâlesi'nin Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesinde bulunan yalnızca bir nüshasına ulaşabildik. Hacı Mahmud Efendi koleksiyonunda, 6405/4 numaralı yazmada bulunan bu nüsha, 126b-133a varakları arasında yer almaktadır. Müstensih ve istinsah tarihine dair risâlenin metninde herhangi bir bilgi mevcut değildir. Ancak risâlenin yer aldığı yazmadaki dört risâlenin hattının birbirinin aynı olması dördünün de aynı müstensih tarafından yazıldığını göstermektedir. Mücelleddeki ilk risâlenin sonunda "Ali" adında bir müstensih tarafından 1183/1769-70 yılında yazıldığı belirtilmektedir. O halde bu yazmadaki bütün risâlelerin aynı kişi tarafından aynı tarihte kaleme alındığı tahmin edilmektedir ki kütüphane katalogunda da *İ'tikâd Risâlesi*'nin istinsah tarihi olarak aynı tarih belirtilmiştir.¹⁹ Risâle nohudî renkte bir kâğıdın üzerine okunaklı nesih hattı ile istinsah edilmiş olup, her varakta 13 satır bulunmaktadır.

17 Yazma nüshası için bk: *Risâle fi'l-kelâm*, (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Laleli, 2221/3), 61b-66a. Bu risâle her ne kadar Akhisârî'ye nispet edilse de, risâlenin istinsah tarihi 977/1569-70 olup Akhisârî'nin çocukluk yıllarına veyahut daha öncesine denk gelmektedir.

18 Bu nüshadaki mukaddime için bk: Ahmed Rûmî Akhisârî, *Risâle* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, M. Arif – M. Murad, 173/8) 105b-107b. Bu risâlenin adı katalogta "Risâle" olarak kayıtlı olsa da, eser üzerinde "Risâle-i Ahmed Efendi er-Rûmî" ifadesi bulunmaktadır.

19 *Manzum Menâsik-i Hac* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 6405/1), 61a.

Fiziksel olarak 183x115; 160x105 mm ebatlarına sahip olan bu nüsha, “kelâm” konu başlığı içerisinde kataloglanmıştır.

Risâlenin bulunduğu 6405 numaralı mücellid içerisinde 6405/1’de 1a-61a varakları arasında müellifi belirtilmeyen *Manzum Menâsik-i Hâc* adlı bir risâle; 6405/2’de 62b-118b varakları arasında Birgivî Mehmed Efendi’nin *Vaşiyyetnâme*’si yer almaktadır. 6405/3’te 119b-126a varakları arasında ise kataloğa *Îmân ve Amele Dair Bir Risâle* adıyla kayıtlı olan Kadızâde Mehmed Efendi’nin *Risâle-i Kadızâde* veyahut *İlmihâl Risâlesi* olarak da bilinen eseri mevcuttur. Mücellid içerisinde kendi eserinin yanı sıra Birgivî Mehmed Efendi ile Kadızâde Mehmed Efendi’nin eserlerinin yer alması ise dikkate şayandır.

Öncelikle belirtmek gerekir ki çalışmamızdaki transkripsiyon, risâlenin Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesindeki nüshasına aittir. Yukarıda belirttiğimiz gibi *İ’tikâd Risâlesi*’nin bir başka nüshasına henüz ulaşılammıştır. Türkiye’de bulunan yazma eser kütüphaneleri kataloglarında yapılan araştırmalarda *Risâle-i Rûmî Efendi* veya *Risâle-i Ahmed er-Rûmî* adıyla Kütahya Vahitpaşa İl Halk Kütüphanesinde 43 Va 2773 numarada, İzmir Milli Kütüphanede Yazmalar Koleksiyonunda 1410/1 numarada, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Yazma Bağışlar Koleksiyonunda 4917/2 numarada ve Bosna-Hersek Gazi Hüsrev Kütüphanesinde Türkçe Yazmaları Koleksiyonunda 5510/2, R5562/1 ve R-8614/2 numaralarda birer adet eser tespit edilmiştir. Ancak içerik bakımından bu eserlerin hiçbirinin *İ’tikâd Risâlesi*’yle alakası bulunmamaktadır.

Yine İstanbul Üniversitesi Nâdir Eserler Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Koleksiyonunda 5913 numarada, Almanya Milli Kütüphanesinde Türkçe Yazmalar Koleksiyonunda Hs.or. oct.814 numarada, Mısır Hidiv Kütüphanesinde Türkçe Yazmalar Koleksiyonunda 8536/2 numarada aynı isimde birer adet eserin bulunduğu tespit edilmiştir. Ancak bu eserlerden hiçbirine ulaşılammıştır.²⁰

Risâlenin transkripsiyonunda İsnad Atıf Sisteminde belirtilen çeviri yazı alfabesi dikkate alınmış ve eserin orijinal metnine sadık kalmaya çalışılmıştır. Günümüzde kullanılmayan ve anlaşılması güç olan kelimeler dipnotlarda açıklanmıştır. Varak numaraları ise varakların bittiği yer dikkate alınarak köşeli parantezler içerisinde verilmiştir. Cümlelerin anlaşılması için Türkçeye uygun noktalama işaretleri kullanılmıştır. Ayet, hadis ve dua gibi Arapça ifadeler metinde olduğu gibi yazılmış, Türkçe anlamları ise dipnotlarda verilmiştir. Metin içerisinde zikredilen hadisler tahrîc edilerek dipnotlandırılmış, metinde adı geçen eserler ve kişiler hakkında dipnotlarda bilgi verilmiştir. Metinde yazımı yanlış olan ibareler ile tamamlanmayan cümleler bulunmakta olup bunlar hakkında dipnotlarda gerekli açıklamalar yapılmıştır.

4. Naklî İlimlerin Öğrenilmesi ve İlm-i Kelâmın Önemiyle İlgili Görüşleri

Akıl-nakil ilişkisi tarih boyunca ulema arasında erken dönemlerden itibaren tartışıldığı bir gerçektir. Söz konusu tartışmalardan zuhur eden fikirleri genel itibarıyla iki kısımda ele almak mümkündür. Bunlardan ilki, kelam, felsefe, mantık ve riyaziyyat gibi aklî ilimlerin herhangi bir

20 İstanbul Üniversitesi’ndeki nüshaya dijital görüntülerinin olmaması nedeniyle ulaşılammıştır.

ihmale mahal vermeksizin dinî ilimlerle birlikte öğrenilmesi gerektiğini öne sürenlerin oluşturduğu gruptur. İbn Sîna (öl. 428/1037), İbn Hazm (öl. 456/1064) ve Râzî (öl. 606/1210) gibi filozoflar başta olmak üzere ekser-i ulema bu görüş üzeredir. *Razî Mektebî Ekolü* olarak da bilinen bu gelenek, Osmanlı Devleti'nde eğitim sisteminde XVI. yüzyıla kadar etkili olmuş; medreselerde okutulan dersler de buna göre şekillenmiştir. XVI. yüzyıldan sonra ise akli ilimlerin yerini nakli ilimler aldığı ve dolayısıyla bu geleneğin devam ettirilemediği iddia edilmektedir²¹ ki bu görüşün doğruluğu tartışılmaktadır.²² Salt kelim ilmi açısından düşündüğümüzde, bu grupta yer alan ulema Hanefî-Mâtürîdî gelenekte kelim ilmini dini anlama ve yorumlamada amaç olarak gören ve dolayısıyla iyice öğrenilmesi gerektiğini savunanlara dayanmaktadır. Bunlar, İmam Mâtürîdî (öl. 333/944), Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî (öl. 493/1100) Ebû Şekûr es-Sâlimî (öl. 460/1068), Ebu'l-Mu'în en-Nesefî (öl. 508/1115), Zâhid es-Saffâr (öl. 534/1139) gibi ulemanın oluşturduğu grup olup *Mütekellim Hanefîler* veya *Semerkind Hanefîleri* olarak bilinmektedirler.²³

İkinci kısım ise naklî ilimlerin öğrenilmesi ve öğretilmesine ehemmiyet verip felsefe karşıtlığı güdenlerin oluşturduğu gruptur. Bu gruptakilerin kaleme aldıkları eserleri zamanla *tehâfütü'l-felâsife* literatürünün ortaya çıkmasına neden olmuştur.²⁴ Kelam ilmini dinî ilimleri öğrenmede bir araç olarak gören ve bu ilmin sadece ilgili kişilere gereğinden fazla olmamak kaydıyla öğretilmesi gerektiğini savunan ulema da bu grupta değerlendirilebilir. Hanefî-Mâtürîdî gelenekte de bu fikirde olan ulema mevcut olup *Fakih Hanefîler* veya *Buhara Hanefîleri* olarak bilinmektedirler. Örnek olarak zikretmek gerekirse Kâdîhân (ö. 592/1196) ve Bezzâzî (ö. 827/1424) gibi âlimler bu grupta yer almaktadır. Onlara göre kelim, ilm-i âlet olup, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat itikadının öğrenilmesi ve öğretilmesi için bir vasıttan ibarettir. Sadece bu amaçla ve gerektiği kadar öğretilmelidir. Çoğu ise zararlıdır. Dolayısıyla bu kısımda yer alan ulema kaleme aldığı fetâvâ/nevâzil türü eserlerdeki elfâz-ı küfür kısımlarıyla dikkat çekmektedir. Bu durum zamanla *elfâz-ı küfür* literatürünü oluşturmuş ve bu gelenek XVII. yüzyıla kadar²⁵ devam edegelmiştir.²⁶

- 21 Örneğin Kâtip Çelebi ve Uzunçarşılı bu iddianın sahipleri arasında yer almaktadır. Geniş bilgi için bk: Kâtip Çelebi, *Mizânü'l-Hak fî İhtiyâri'l-Ahakk: En Doğruyu Seçmek İçin Hak Terazisi*, Haz. Orhan Şaik Gökyay, (İstanbul: MEB Basımevi, 1972), 9-10; İ. Hakkı Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilatı* (Ankara: TTK Basımevi, 1988), 67.
- 22 Bu husustaki tartışmalar hakkında bk: Yaşar Sarıkaya, "Osmanlı Medreselerinde Akli İlimlerin İhmalî Meselesi Üzerine Bazı Mülâhazalar", *Osmanlı Dünyasında Bilim ve Eğitim Milletlerarası Kongresi Tebliğleri 12-15 Nisan 1999*, drl: Hidayet Yavuz Nuhoğlu, (İstanbul: İslam Tarih Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi, 2001), 145-158; Khaled al-Rouyhab, "17. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda Bağnazlığın Zaferi Efsanesi", çev. Tuğrul Kütükçü, Yılmaz Aygün, *Mizânü'l-Hak: İslâmî İlimler Dergisi* 9 (2019), 293-315.
- 23 Hanefî-Mâtürîdî ulema ve fukahannın kelim ilmi hususundaki ayrışması hakkında ayrıntılı bilgi için bk: Abdullah Demir, "Farklı Ebû Hanîfe Tasavvurları: Fakih ve Mütekellim Hanefîler Örneği", *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Veli Sempozyumu*, ed. Cengiz Çuhadar vd. (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2017), 1/645-646; Abdullah Demir, "İmam Birgivi Selefi mi yoksa Mâtürîdî mi", *Balikesirli Bir İslam Âlimi İmam Birgivi*, ed. Mehmet Bayyığıt vd. (Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2019), 2/299-301.
- 24 Geniş bilgi için bk: Durmuş, *Kadızedeliler Hareketi*, 248-250.
- 25 Osmanlı'daki elfâz-ı küfür risâleleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk: Muharrem Kuzey, "Osmanlı'da Elfâz-ı Küfür Literatürü ve Önemli Eserler", *Türkiye Araştırmaları Literatürü Dergisi* 14/27 (2016), 203-231.
- 26 Demir, "Farklı Ebû Hanîfe Tasavvurları", 645-646; Demir, "İmam Birgivi", 299-301; Durmuş, *Kadızedeliler Hareketi*, 82, 369-370.

Hanbelî-Selefî düşünce sisteminde ise dinî akılcı bir tutum ön plana çıktığı için, Selefî ulema mantık, felsefe ve kelim ilimlerini bid'at sayarak bu ilimlerin tedrisatına karşı çıkmıştır. Zira Selefî düşüncede akıl ancak vahyin işaret ettiği yerlerde şer'î delil sayılabilir. İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye gibi bazı ulemayı bu grupta zikretmek mümkündür.²⁷ Sebepler ve usûl farklı olsa da, Hanbelî-Selefî düşünce sistemindeki bu eğilim, bizlere *Fakih Hanefîler* olarak bilinen Buhara Hanefîlerinin söz konusu görüşlerini anımsatmaktadır. Zira bu ilişki göz ardı edildiğinde, benzer düşüncelere sahip olan bazı Hanefî âlimler Selefilikle suçlanabilmektedir.

XVII. yüzyıl öncesinde yetişen Osmanlı ulemasını göz önünde bulundurduğumuzda, kahir ekseriyeti ilk kısımda yer almaktaysa da, ikinci kısımda yer alan Alâeddin et-Tûsî (öl. 887/1482), Hocazâde Muslihuddin Efendi (öl. 893/1488) ve Kemalpaşazâde (öl. 940/1534) gibi ulema da yer almaktadır. Kadızâdelilerin fikirlerinden beslendiği bu gelenek içerisinde Birgivi'yi de dâhil etmemiz mümkündür. Zira Birgivi ilimleri *emredilen*, *mendub olan* ve *yasaklanan* ilimler olmak üzere üç kısımda ele almaktadır. *Emredilen ilimleri*, *farz-ı ayn* ve *farz-ı kifâye* olarak ikiye ayıran Birgivi, ilmihâlî *farz-ı ayn*; tefsir, hadis, usûl, kıraat, matematik ve sadece gereken miktarda ilm-i kelâm ile mantık ilmini *farz-ı kifâye* olarak addetmektedir. Tıp ve geometri gibi ilimleri *mendub/mubah ilim*, ilm-i nücûm ile gereğinden fazla ilm-i kelâmı *yasaklanan ilim* olarak belirtmektedir. Ona göre kelim ilmi sadece Ehl-i Sünnet akaidini öğrenmek ve düşmanlarına karşı savunmak amacıyla gereken miktarda öğrenilmelidir.²⁸

Kadızâdeliler hareketinin lideri olan Kadızâde Mehmed Efendi'nin konuya ilişkin görüşleri ise Birgivi Mehmed Efendi'nin görüşleriyle paraleldir. Zira ilimleri farz, vacip ve sünnet olarak gruplandıran Kadızâde, ilmihâlî farz-ı ayn olarak kabul edip bu ilmi öğrenmeden diğer vacip veya sünnet olan ilimlerin öğrenilmesini “din düşmanlığı yapmak ve İslam'ı kuzma-kürekle yıkmak” şeklinde yorumlamaktadır.²⁹ Ancak Kadızâde, İmâm-ı Şaffî'yi (öl. 204/820) referans göstererek Allah'ın huzuruna mantık ilmiyle varmanın livata ve zinadan beter olduğunu belirterek mantık ilmini itibarsızlaştırmakta ve bu hususta Birgivi ile çelişmektedir.³⁰ Zira Birgivi her ne kadar “gereken miktarda mantık ilminin tedrisatını” farz-ı kifâye olarak kabul etse de, nakledilen bilgilere göre ömrünün neredeyse yarısını bu ilmi öğrenmekle geçirmiştir.³¹ Kadızâde ayrıca her Müslümanın Ehl-i Sünnet itikadını, akaid veya elfâz-ı küfür risâlelerinden

27 Recep Önal, “İmâm Birgivi'nin Mezhebî Kimliği Üzerine Krono-Teolojik Analizler”, *Balikesirli Bir İslam Âlimi İmâm Birgivi*, ed. Mehmet Bayyigit vd. (Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2019), 2/237-238.

28 Birgivi Mehmed Efendi, *Tarikat-ı Muhammediyye*, çev. Celal Yıldırım, (İstanbul: Demir Kitabevi, 2013), 67-72. Semiramis Çavuşoğlu, *The Kadizadeli Movement an Attempt of Seriat-Minded Reform in the Ottoman Empire* (Princeton: Princeton University, Near Eastern Studies, Doktora Tezi, 1990), 270-271.

29 Kadızâde Mehmed Efendi, *Mebhâs-ı İmân* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 5570), 249b-251b, 525b.

30 Kadızâde Mehmed Efendi, *Mesâil-i Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 5570), 205b.

31 Çelebi, *Mizânu'l-Hakk*, 105.

öğrenmesi gerektiğinin de altını çizmektedir.³² Bu durum onun da ilm-i kelâmın öğrenilmesi hususunda Birgivi'yle paydaş olduğu imajını vermektedir.

Ahmed Rûmî Akhisârî *İ'tikâd Risâlesi*'nde “*Ma'lûm ola ki îmânî, İslâm'ı öğrenmek her ere ve 'avratı farz-ı ayndır. Zîrâ iman olmadıkça, gayr-ı tâ'at makbul olmaz. Biñ yıl dünyâda gündüz şâ'im ve geceler de namaz kılsa fâ'idetin bulmayub cehennemde qalacaktır.*”³³ sözleriyle ilmihalin farz-ı ayn olduğuna dikkat çekmektedir. Bir başka risâlesinde ilmihali “*iman ve İslam'ın ne olduğunu öğrenmek*”³⁴ olarak tanımlayan Akhisârî'ye göre bu ilim öğrenilmeden farz-ı kifâye olan ilimlerin dahi öğrenilmesi ve öğretilmesi İslam'ı kazma-kürekle yıkmakla eş değerdir. Zira farz-ı ayn dururken farz-ı kifâyeyi öğrenmek caiz değildir. Bu durumu, namaz vaktinde bir cenaze olması durumunda, vakit namazının terk edilip cenaze namazının kılınmasına benzeten Akhisârî bunun caiz olmayıp “isyan” anlamına geleceğini vurgulamaktadır. Ona göre farz-ı ayn ilimler dururken diğer ilimleri öğrenen talebeler ile öğreten hocalar asi sayılırlar. Öte yandan farz-ı ayn ilimleri öğrenmediği halde kendini hala Müslüman sayan kimselerin de Allah katında Müslüman sayılamayacağını ve dolayısıyla küffâr üzerine geçerli olan şer'î hükümlerin kendileri üzerine de geçerli olacağını belirtmektedir.³⁵

Söz konusu eserinde çeşitli Hanefî-Mâtürîdî fukahannın elfâz-ı küfür kitaplarından faydalanan Akhisârî, her Müslümanın İslam itikadının esaslarını bilecek ve anlatacak kadar ilim sahibi olması gerektiğini belirtmekte, aksi takdirde küfre düşeceğini altını çizmektedir.³⁶ Ona göre ilim tahsiliyle alakalı rivayet edilen hadislerin tamamı buna işaret etmektedir. Dolayısıyla itikadî hususları tafsilatıyla ve edasıyla bilmek farzdır.³⁷

Öte yandan Akhisârî'nin *Mecâlisü'l-ibrâr* adlı eseri de incelendiğinde mutlaka öğrenilmesi gereken ilimleri yüzeysel bir ilmihal bilgisi ile sınırlamadığı görülecektir. *Mecâlisü'l-ibrâr*'da, Ehl-i sünnet itikadının bilinmesi ve böylece bid'at ve hurafelerden sakınılması için ilm-i kelâmın derinlemesine öğrenilmesi ve öğretilmesi her Müslüman üzerine gerekli olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre kelâm ilmini öğrenmeden tasavvufa meyleden ve böylece nefis tezkiyesi ve zikir gibi işlerle iştiğal edenlerin Ehl-i Sünnet itikadını koruyamaması neticesini doğurabilmektedir. Dolayısıyla bu durumda olanlar ise bid'at ve hurafelerin merkezinde kalır ve bid'atçıların şüphelerinden kurtulamazlar.³⁸

Ayrıca Akhisârî'ye göre kelâm ilminden sonra ilk olarak öğrenilmesi gereken ilim de fıkıh ilmidir. Zira Müslümanlar, amellerinin İslam'ın emir ve yasaklarına muvafık olup olmadığını denetleyebilmeleri için fıkıhı da iyice öğrenmelidir. İlm-i kelâm ile ilm-i fıkıhı bilmeyenlerin

32 Geniş bilgi için bk: Durmuş, *Kadızedeliler Hareketi*, 370-372.

33 Ahmed Rûmî Akhisârî, *İ'tikâd Risâlesi* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 6405/4), 126b-127a.

34 Akhisârî, *Risâle*, 106a.

35 Akhisârî, *İ'tikâd Risâlesi*, 127a-127b.

36 Akhisârî, *İ'tikâd Risâlesi*, 127b-128a. Ayrıca benzer görüşler için bkz: Akhisârî, *Risâle*, 105b-107b.

37 Akhisârî, *İ'tikâd Risâlesi*, 129b-131a.

38 eş-Şeyh Ahmed b. Muhammed el-Rûmî el-Hanefî Akhisârî, *Mecâlisü'l-Ebrâr ve Mesâlikü'l-Ahyâr ve Mehâifu'l-Bid'i ve Mekâmi'u'l-Eşrâr*, ed. eş-Şeyh İrşâd el-Hakk el-Eserî, (Lahor-Pakistan: Süheyl Akademi, 2009), 15-16.

özellikle tasavvufla ilgilenmesi kesinlikle doğru değildir. Çünkü bu durumda olan kişiler örneğin, hak ile batılın arasını ayırt edemezler. Örneğin mucize ile istidrâc arasındaki farkı idrak edemezler.³⁹

O halde özetlemek gerekirse Akhisârî'ye göre her Müslüman, önce ilm-i kelâmı ardından ise ilm-i fikhî derinleme bilmeli, öğrenmeli ve öğretmelidir. Bu iki ilmi öğrenmeden diğer ilimlere meyletmemelidir. Dolayısıyla Akhisârî ilim sınıflandırmasında her ne kadar Birgivî gibi ilmihali farz-ı ayn ilimlerden saysa da, sırasıyla kelâm ve fikhî ilmini her Müslümanın iyice öğrenmesi gerektiğini öne sürmekle Birgivî'den ayrılmaktadır.

Sonuç ve Değerlendirme

1571'de Kıbrıs'ın fethini müteakip oradan getirilen esirlerden biri olan daha sonra İslam'ı kabul edip İstanbul ve Dımaşk'te devrin ulemasından dersler alan Ahmed Rûmî Akhisârî, 16. yüzyılın sonlarında ve 17. yüzyılın başlarında yaşamış devrin en etkili âlimlerinden biridir. Kaleme aldığı onlarca eser, aldığı eğitimin kalitesini ortaya koyar niteliktedir. Akhisârî, kendi akranı olan ve Sivâsîlerle girdiği tartışmalarla adını 17. Yüzyıl Osmanlı tarihine kazıyan Kadızâde Mehmed Efendi'yle Sivâsîlerle mücadele hususunda hemfikir olması dikkat çekmiş ve bu nedenle Kadızâdelilerden biri olduğu kesinleşmiştir. Bu durumu, Sivâsîler başta olmak üzere devrin bazı tasavvufî ekollerini eleştirme ve halkı bid'at ve hurafelerden arındırma gayretiyle kaleme aldığı risâlelerinin hemen hemen tamamında görmek mümkündür. Dolayısıyla eserlerinde Kadızâdeliler ile Sivâsîler arasında tartışılan hususlardan her biri hakkında çeşitli bilgiler müşahede etmek mümkündür. *İ'tikâd Risâlesi* de naklî ilimler arasında öncelenmesi gereken ilimlerin önem sırasını ortaya koymak için kaleme aldığı kısa ve özlü bir eserdir.

Müellif söz konusu eserinde öncelikle Müslümanların inandıkları din olan İslam'ın temel itikadî hususlarını ayrıntılı bir şekilde bilmeleri gerektiği üzerinde durmuştur. Ona göre İman ve İslam'ın ne olduğunu bilmek öncelikle ve özellikle her Müslüman üzerine farz-ı ayndır. Bu hususta İslam'da cehalet makbul değildir ve her Müslüman naklî ilimlerden farz-ı ayn olan ilmihali bir başkasına öğretecek kadar öğrenmeli ve ilmî açıdan yeterli olmalıdır. Farz-ı ayn olan ilimler dururken, farz-ı kifâye olan ilimlerin dahi öğrenilmesi ona göre makbul değildir. Zira bu durum İslam'ı yıkmakla eşdeğerdir.

Akhisârî'nin *Mecâlis*'inde naklettiği ilgili kısımlardan da hareketle, ilmihâl olarak özetlediği ve farz-ı ayn olarak saydığı ilimlerin başında ilm-i kelâm yer almaktadır. Ona göre bu ilmi her Müslüman ayrıntılı bir şekilde öğrenmeli ve öğretmelidir. Ardından ise fikhî ilmini etraflıca öğrenmeli ve öğretmelidir. Dolayısıyla ona göre farz-ı ayn olan "ilmihal"den kasıt öncelikle itikadî hususların bilinmesi için kelâm; ibadetlerin, helal ve haramların, emir ve yasakların bilinebilmesi için ise fikhî ilmidir. Bu iki ilmi de bilmeyenlerin tasavvuf gibi diğer ilimlere yönelmesi doğru olmadığı gibi tehlikelidir. Bu durum ise asilik anlamına gelmektedir. Böyle yapanlar isyancı durumuna düştükleri gibi, bid'at ve hurafelerin tesirinde kalarak itikadını kirletirler.

39 Geniş bilgi için bk: Akhisârî, *Mecâlis*, 16-19; Durmuş, *Kadızâdeliler Hareketi*, 372.

Kadıẓâde Mehmed Efendi ile takipçilerinden Akhisârî başta olmak üzere diğer bütün Kadıẓâdeli liderlerin Birgivi'yi ve Buhara Hanefilerinin fikirlerini andıran diğer Osmanlı fukahasını referans gösterdikleri bir gerçektir. Buna rağmen Akhisârî kelimini ilm-i âlet kabul eden ve bu nedenle sadece gereken kişilerin bu ilmi gerektiği kadar öğrenmesini farz-ı kifâye; gereğinden fazla öğrenmesini ise yasak kabul eden Birgivi'den fikren ayrı düşmüştür.

Kadıẓâde'nin eserlerinde ilmihalin ehemmiyeti vurgulansa, her Müslümanın Ehl-i Sünnet akaidini ayrıntılı bilmesi gerektiğinin altı çizilse de, telifatında kelim ilminin öğrenilmesine dair net bir ifade olmaması, Akhisârî'nin bu husustaki görüşlerinin onun görüşleriyle kıyaslanmasını zor kılmıştır. Ancak ilmihalin ehemmiyeti hususunda Akhisârî'nin Kadıẓâde ile aynı düşüncelere sahip olması da dikkat çekmiştir.

Ahmed Rûmî Akhisârî'nin dönemin bazı tasavvufi ekollerini çeşitli hususlarda eleştirirken İbn Kayyim el-Cevziyye'den faydalandığı bir gerçektir. Ancak buradan hareketle onun itikadî hususlarda Hanbelî-Selefi olduğunu söylemek imkânsızdır. Zira ekseri görüşünde Buhara Hanefileri olarak bilinen fukahanın tesirinde kaldığı açıktır. Ancak Akhisârî, kelim ilminin tedrisatı hususunda Hanbelî-Selefi literatürden faydalanmak şöyle dursun, *Buhara Hanefileri* olarak bilinen zahid Hanefî fukaha geleneğinden de ayrışarak, *Mütekellim Hanefîler* veyahut *Semerkand Hanefîleri* olarak bilinen ulemayla aynı duruşu sergilemiştir.

O halde Hanefî-Mâtürîdî düşünce sisteminde yine aynı geleneğe mensup ulemadan ders alarak yetişen Ahmed Rûmî Akhisârî'nin söz konusu düşünceleri onun Hanefî-Mâtürîdî geleneğe mensup tipik bir Osmanlı âlimi olduğunu ortaya koymaktadır. Her ne kadar dönemin mutasavvıflarına yönelttiği eleştirilerde ve kabir ziyaretleri ile ilgili hususlarda İbn Teymiyye ekolünün tesirinde kalsa da, kelim ilminin öğrenilmesine gösterdiği hassasiyetle, Birgivi'den de ayrılarak, yukarıda belirttiğimiz sınıflamada ilk grupta yer almıştır.

5. İ'tikâd Risâlesi'nin Transkripsiyonlu Metni

Risâle-i Ahmed Rûmî Efendi⁴⁰

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي خلقني على فطرة⁴¹ الإسلام وعلى كلمة الإخلاص وعلى دين نبينا محمد عليه الصلوة والسلام. والصلوة والسلام وعلى ملة إبراهيم عليه الصلوة والسلام. وصلى الله على جميع الأنبياء والمرسلين. والحمد لله رب العالمين.⁴²

Emmâ ba'd, bundan soñra mü'min olan din karındaşları! Ma'lum ola ki imanı İslâm'ı öğrenmek her ere ve 'avrata farđ-ı 'ayndır. Zîrâ iman olmadıkça, ğayrı tâ'at makbul olmaz. Hattâ [126b] biñ yıl dünyada gündüz şâ'im ve geceler de namaz kılsa fâ'idesin bulmayub ceennemde çalacaktır.

40 Bu ibare eserin girişinde, eser adı olarak belirlenen tezhipli yerdedir ancak kütüphaneden elde edilen görüntüde yazı siyah bir kısmın üzerine yazılı olduğu için oldukça güç okunmaktadır.

41 Faydalandığımız nüshada bu kelime فطرت şeklinde yazılmıştır.

42 Tercümesi: Beni İslam fitratı, kelime-i tevhid ve peygamberimiz Muhammed aleyhi's-salâtü ve's-selâmın dini üzerine yaratan Allah'a hamd olsun. Hz. İbrahim aleyhi's-salâtü ve's-selâmın ümmetine salât ve selâm olsun. Bütün nebilerin ve rasullerin üzerine salât ve selâm olsun. Âlemlerin Rabbi Allah'a hamd olsun.

Bir âdem kendini Müslüman kıyâs edüp otursa aşağı, farḍ-ı 'ayn olan 'amelleri öğrenmese Allah Te'âlâ katında ol kişi müslüman degildir. Hemân Müslümanlık davası itdüğü bulunur. Cizye ve hâraç alınmaktan ve ehli, evlâdı esir olmaktan ve boynı kılıçdan kırtulur. Allah Te'âlâ'ya sığınur böyle i'tikâddan ve böyle müslümanlıktan.

Meselâ farḍ-ı 'ayn olan 'amelleriñ öğrenmesi şuña beñzer kim, öğle namâzında cenâze vâkı' olsa öyle [127a] namâzın koyub ânı kılmak câiz degildir. Kılısalar cümle 'âsi olurlar. Zîrâ farḍ-ı 'ayn dururken farḍ-ı kifâye kılmak câiz degildir.

Oğumak da daḥî kifâye olan 'ilimleri oğumak câiz olmaz. Ol farḍ-ı 'ayn olan 'ilimleri oğuyub öğrenmek lâzımdur. Eger oğursa oğuyan ve oğudan 'âsi olur dimişler. Öyle olsa mekteb hocalarına⁴³ ve ders öğredenlere elbette lâzımdur ki farḍ-ı kifâye olan 'ilimleri oğutmaya, oğutursa elleriyle birer kızma ve külünk alub dîn-i İslâm'ı yıkarlar.

Elfâz-ı küfür kitablarında getirmişdür ki bir kâfir [127b] “Ben müsliman olmak dilerin bana îmân bildür.” veyâhûd “İmânı baña ardeyle.” dîdükde ol müslüman “Bilmezim.” dise⁴⁴ نعوذ بالله تعالى من ذلك kâfir olur dimişler.⁴⁵

Şemsü'l-e'imme el-Halvânî⁴⁶ rahmetullâhi 'aleyhi ol kişi hakkında “Dini yokdur. Namazı, orucu, tâ'ati yokdur; oğlı ve kıızı haram-zâdedir.” didi. Ve İmâm Muhammed *Câmi 'u's-Şağîr*'de⁴⁷ dimişdür ki, bir müslüman bir müslümanuñ bâliğa olmamış kızın alsa, mâdâm ki ol kız bâliğa olmamışdur ol erine helaldür îman bilsün bilmesün. Ammâ bâliğa olduktan sonra “İman ne idüğünü bilmezim.” dise kâfir olur. Ve erine haram olur. Zîrâ bâliğa olmadan ataya ve anaya [128a] tab'iyetiyle müslümân hükmolur. Bâliğa olduğda tâbi'lik gitdi. Aşâlet daḥî bulunmadı. Pes. Mürted hükmünde oldu. Ammâ eğer îman ne idüğün bilür lâkin “diyemezim” dise, veyâhûd “dîmege kıdretim yitmez” dise “îmân ile ikrâr lâzımdur” diyenler kâtında olmaz.

Bir kimse bir Yahûdi veya Naşrânî kıızı ile çiftlense hadd-i bülûğına yetişmeden, her ne taḥdîr üzre erine helal olur? Ammâ hadd-i bülûğına yetişdikden soñra peygamberlerden, kitablardan birine i'tikâd eylese erine haram olur. Zîra peygamberlerden ve kitablardan birine i'tikâd ve ikrâr eylemek de nikâh ibtidâsında [128b] şartdur. Yahûdi ve Naşrânî kıızı zikrolunmadan murâd Mecûsiler ve ôda tapucular ve daḥî bunlara beñzer. Ne denlü küfür var ise gine peygamberlerden birine tâbi' olmayalar. Ve kitabları daḥî olmaya. Âñlaruñ külliye

43 Bu kelime metin üzerinde حواجه لرینه şeklinde yazılmıştır.

44 Tercümesi: Bundan Allah'a sığınırız.

45 Müellifin her Müslümanın üzerine itikâdi hususları bilmesinin farz olduğunu vurgulaması dönemin ulemasının tipik bir yaklaşımıdır. Aynı yaklaşımı Kadızâdelilerin diğer eserlerinde görebildiğimiz gibi Vâni Mehmed Efendi zamanında yaşayan Ebü'l-Bekâ el-Kefevî'nin (öl. 1095/1684) *Tuhfetü's-Şâhân* adlı eserinde de görmek mümkündür. Örneğin bkz: Ramazan Tarık, “Ebü'l-Vefâ el-Kefevî'nin Tuhfetü's-Şâhân'ında İslam Akâidi”, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 12/2 (2019), 591.

46 Müellifin burada kastettiği kişi, Ebü Muhammed Şemsüleimme Abdülazîz b. Ahmed el-Halvânî'dir (öl. 452/1060). Halvânî hakkında geniş bilgi için bk: Kamil Şahin, “Halvânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/383.

47 *el-Câmi 'u's-Şağîr*, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin (öl. 189/805) fıkha dair eseri olup, Hanefî mezhebinin ana kaynaklarını oluşturan altı eserden biridir. Geniş bilgi için bk: Yunus Vehbi Yavuz, “el-Câmiu's-Sağîr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/112.

kızların almak ve çiftlenmek haramdır bu taqdîrçe. Yahûdî ve Naşrânî kızı zikrolunduğu peygamberlerine ittibâ'ları vardır ve kitapları vardır. Pes.

Ma'lûm oldu ki 'âqıl bâliğ olan kişiye lâzımdır ki cehd idüb îmânını küfürden ve nifâkdan şaklaya. Ta kim nâ-gâh-ı îmânına hâlel yetişüb ebed ziyankârlardan olmayâ.

Fetâvâ-i Tâtârân'da⁴⁸ eydir, [129a] Eger İslâm meselâ kuşluğın bâliğ olsa ânuñ üzerine Allah Te'âlâ'nun ma'rifeti ile istidlâl ile vâcib olur. Ve dahî şehâdet kelimelerün öğrenmek vâcib olur. Ma'nâlarun fehm itmek ile ândan sonra öyle namâzına bâliğ olsa ânın üzerine vâcib olur.

Vaqt-i şalât-ı zuhurdan evvel tahâreti öğrenmek ândañ soñra şalâtı öğrenmek de vâcib olur. ⁴⁹” طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة. ” Ya'nî 'ilim taleb eylemek farđ [129b] olmuştur er ve 'avrat üzerine. Ve dahî Nebî şallallâhu 'aleyhi ve sellem buyurur: ⁵⁰”اطلب العلم ولو بالسين. ” Ya'ni 'ilim taleb eylemek ehlinden öğrenmek ile eger ol 'ilm Çîn mâ-çunda⁵¹ dahî olursa.⁵²

Ve dahî buyurmuşdur ki:

⁵³”إن كان بينكم وبين العلم بحار من نار محفوظا⁵⁴ فإنه ليس بينكم وبين الجنة طريق العلم.“⁵³ Eger siziñle 'ilim arasında oddân deñiz olursa da talasın oda, yanına geçesin. Ol 'ilmi tutasın. Hiç yol yokdur ki sizi uçmağa ilete meger kim 'ilm ola. Ve dahî Nebî şallallâhu 'aleyhi vesellem buyurur: [130a] ⁵⁵”اطلب العلم من المهد إلى الهد.“⁵⁵ Ya'nî 'ilim taleb eylemek beşikden maqbereye varınca...⁵⁶

Fetâvâ-i Tâtârânîyye'de eydir, bir âdamın oğlanlığı hâlinde bunu öğrenmese kim: ⁵⁷”أمنت بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وبالقدر خيره وشره من الله تعالى.“⁵⁷ Ve dahî bilmese kim îmândan taqdîrin gökçek⁵⁸ eylemese ol kimesnenün İslâm'ına hükm olmaz. Bir kimesnenün zevcesi veyâ qarındaşı⁵⁹ olsa ve dahî bu kimse zann-ı gâlibi şöyle olsa kim bunların îmânı takliddir. Tafşîlen bilmezler. Kelime-i şehâdeti dirler.

48 *el-Fetâva't-Tâtârânîyye*, Hanefî fukahadan Âlim b. Alâ'nın (786/1384) fıkha dair eseridir. Geniş bilgi için bk: Ferhat Koca, “el-Fetâva't-Tâtârânîyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/446-447.

49 Tercümesi: “İlim öğrenmek kadın erkek her Müslüman üzerine farzdır.” Bk. İbn Mâce, “*Mukaddime*”, 17

50 Tercümesi: “İlim Çîn'de bile olsa gidip öğreniniz.” Bk. Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Şu'abu'l-İmân*, nşr. M. Saîd Besyüni Zağlül, (Beirut: y.y. 140/1990), 2/254.

51 Bu kelime ile ne kastedildiği anlaşılmadığı için müstensihin burada bir yazım hatası yaptığı tahmin edilmektedir.

52 Burada metinden kaynaklı bir anlatım bozukluğu mevcuttur.

53 Tercümesi: “Eğer sizinle ilim arasında ateşle kuşatılmış denizler olsa bile, sizinle cennet arasında ilim yolu olmaz.” (Hadis kaynaklarında tespit edilememiştir.)

54 Bu kelime metin üzerinde محفوظا olarak yazılmıştır. Ancak bunun bir müstensih hatası olabileceğini ve doğrusunun ise محفوظا olabileceğini düşündük.

55 Tercümesi: “Beşikten mezara kadar ilim öğreniniz.” (Hadis kaynaklarında tespit edilememiştir.)

56 Bu cümlede de yüklem eksikliği bulunduğundan cümlenin müstensih tarafından yanlış veya eksik istinsah edildiği kanaatindeyiz.

57 Tercümesi: Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, ahiret gününe, kadere, hayır ve şerrin Allah'tan olduğuna iman ederim.

58 Anlamı: Güzel, hoş.

59 Bu kelime nüshada قره ده شي şeklinde yazılmıştır.

Ve daḥî İslâm'ın [130b] zâhiriyle 'amel îderler. Onlara yakîn olmasun ötürü kim Rasûlullah şallallâhu 'aleyhi ve sellem buyurur: ⁶⁰“طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة.” Bu ḥadîsden ma'lûm oldu ki evvelâ îmânî 'ale't-tafşîl edâsıyla bilmek farḍdır.

Şâhib-i *Keşşâf*⁶¹ eydir, “İmân üç emirde olmuştur. Biri i'tikâd, biri ikrâr ve biri 'ameldür. Şol kimse kim, i'tikâdı terk eyledi ol münâfıkdur. Şol kimse kim ikrârı terk eyledi ol kâfirdür. Şol kimse kim 'ameli terk eyledi ol fâsıkdur.”

Ve *Meşâbih*⁶² îmanda eydir: İmân dört vecih üzeredir dimişler. Biri *îmân-ı ebedî*, biri [131a] *îmân-ı gaybî* ve biri *îmân-ı ihtiyârî*, biri *îmân-ı darûridür*. *İmân-ı ebedî* oldur ki, ânâ mü'min olur. Ol âdam toḡduḡî zamandan tâ kıyâmet gününe deḡin îmân üzre ola. Dîn-i Muḥammed şallallâhu 'aleyhi ve sellemden toḡmış ola. Ve *îmân-ı gaybî* oldur ki Ḥaḍreti Muḥammed Muştafâ'yı görmemiş ola. Hemân mu'cizâtuñ ve evşâfın işitmekle îmân getirdiği gibi. Ve bu âyet ḥaḡkında îdi: ⁶³“الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة. “ قوله تعالى”

İmân-ı ihtiyârî oldur ki bir âdam kâfir memleketinden İslâm memleketine gelse veya İslâm memleketinde olan [131b] zimmilerdeñ îmâna gelmelü olsa ḡorḡusu olmasa ve daḥî kimseden nesne istemese, uçmâḡi umüb cehennemden ḡorḡub îmân getüre. Ve *îmân-ı darûrî* oldur ki Allah Te'âlânun 'azâbın ḡöz ile ḡörüb îmân getüre. Ol îmâna hiç aşlâ i'tibâr yokdur. Nitekim kavm-i Şâlih 'aleyhi's-selâm 'azâbı ḡözleriyle ḡörüb îmân getürdiler, Allah Te'âlâ kabûl eylemedi. Küfürleri üzre helâk oldılar. Ve Yahyâ b. Mu'âz⁶⁴ eydir: “İmân bir cevherdür ki ânın içinde üç cevher vardır.⁶⁵ Biri oddân necât ve ḡalâş, biri cennete girmege ve biri vuşûl bulûb ulaşmaḡdur.⁶⁶ اللهم ارزقنا إخوان الذين سبقونا بالإيمان [132a] bir çerâḡa beñzer⁶⁷ kim yanar ve ânın şaklaması Allah Te'âlânun emrine imtisâl itmek ve daḥî nehy itdüḡi nesnelerden şaḡınmaḡa benzer kim ol çerâḡı üzerine bir ḡanâd idesin. Vaḡt-i nezi'de⁶⁸ ânun furtına yelleri şeytân vesvesesine beñzer. Şol kimseler ki ânun ḡalbinde îmân çerâḡını yâḡub daḥî envâ'ı evâmiriyle daḥî nevâhîle bezedi. Bu çerâḡın söyünmesinden bunun ḡavfi eksik oldu. Şol kimseden ol çerâḡı yakub saḡlamaḡa muḡayyed olmadı.

60 Tercümesi: “İlim öğrenmek kadın erkek her Müslüman üzerine farzdır.” Bk. İbn Mâce, *es-Sünen*, nşr. M. Fuâd Abdülbâkî, Kahire: Dâru İhyâ'it-Turasi'l-Arabî, 1373/1953), “*Mukaddime*”, 17.

61 Mu'tezilî ulemadan Zemâḡerî'nin (öl. 538/1144) tefsiridir. Geniş bilgi için bk: Ali Özek, “el-Keşşâf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 25/329-330.

62 İmâm Ferra el-Begavî'nin (öl. 516/1122) hadis alanındaki eseridir. Geniş bilgi için bk: İbrahim Hatiboḡlu, “Mesâbihu's-Sünne”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2004), 29/258-260.

63 Tercümesi: Allah Te'âlânın sözü: “Onlar gayba iman ederler, namazı da kırlarlar.” (el-Bakara 1/3)

64 Yahyâ b. Mu'âz (öl. 258/872) seyr-ü sülûk makamlarından bahseden ilk sūfilerden biridir. Geniş bilgi için bk: Salih Çift, “Yahyâ b. Mu'âz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/257-258.

65 Risâle metninde burada bir eksiklik olduḡu tahmin edilmektedir. Çünkü bahsedilen üç cevher tam olarak açıklanmamıştır.

66 Tercümesi: Allah'ım! Bize kendimizden daha imanlı (ihlâslı) kardeşler ver.

67 Metin üzerinde bu cümle'nin öznesi tespit edilememiştir. Ancak cümle başına “İslâm” kelimesi geleceğini tahmin etmekteyiz.

68 Ölüm anında.

Ve daḥî ne kadar rasuller ki Allah sübhânehû ve Te'âlâ göndermiştir. Ve daḥî [132b] bu kadar kitablar ki gökden nâzil olmuştur. Cümle murâd budur ki, insân bu îmân çerağların yaqub kalblerinde yaqub şaklaya. Ya'nî îmân-ı tafşilen bilüb i'tikâd îdeler. Ve daḥî 'amel îdeler. Ve îmân için çok sözler söylemişlerdür. Ammâ biz bunda ehl-i îmânı altı kısım üzerine âñüb zikir eyledik. Biri îmân-ı ehl-i taqlîdî ve biri îmân-ı istidlâlî, biri îmân-ı keşf-i dârûrî ve biri îmân-ı müncî.

İmdi. Ey müslimanlar! Siz daḥî bunu mütâla'a îdüb görün. Bu îmân kaḅgi şıfatındansız? Âñâ göre tedârük îdüb gerekmezinden ihtiyât îdesiz.

⁶⁹ واللہ اعلم بالصواب [133a]

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

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

Kaynakça/References

- Akhisârî, Ahmed Rûmî. *İ'tikâd Risâlesi*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 6405/4, 126b-133a.
- Akhisârî, Ahmed Rûmî. *Risâle*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, M. Arif – M. Murad, 173/8, 105b-128a.
- Akhisârî, eş-Şeyh Ahmed b. Muhammed el-Rûmî el-Hanefî. *Mecâlisu'l-Ebrâr ve Mesâliku'l-Ahyâr ve Mehâifu'l-Bid'i ve Mekâmi'u'l-Eşrâr*. ed. eş-Şeyh İrşâd el-Hakk el-Eserî. Lahor-Pakistan: Süheyl Akademi, 2009.
- Bağdatlı, Babanzâde İsmail Paşa. *Hediyetü'l-Ârifîn ve Esmâi'l-Müellifîn ve Âsârü'l-Muşannifîn*. çev. Kilisli Rifat Bilge. tsh. İbnül Emin Mahmud Kemal İnal - Avni Aktuç. 2 Cilt. Ankara: MEB Yayınları, 1955.
- el-Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin. *Şu'abu'l-Îmân*. nşr. M. Saîd Besyûnî Zağlûl. 9 cilt. Beyrut, y.y. 140/1990.
- Birgivi, Mehmed Efendi. *Tarikat-ı Muhammediyye*. çev. Celal Yıldırım. İstanbul: Demir Kitabevi, 2013.
- Bursalı, Mehmed Tahir Efendi. *Osmanlı Müellifleri 1299–1915*. haz. A. Fikri Yavuz ve İsmail Özen. 3 Cilt. İstanbul: Meral Yayınevi, 1333.
- Çavuşoğlu, Semiramis. *The Kadizadeli Movement an Attempt of Seri'at-Minded Reform in the Ottoman Empire*. Princeton: Princeton University, Near Eastern Studies, Doktora Tezi, 1990.
- Çelebi, Kâtip. *Keşfü'z-Zünûn an Esâmi'l-Kütübive'l-Fünûn*. çev. Rüştü Balcı. 5 Cilt. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2007.
- Çelebi, Kâtip. *Mizanu'l-Hak fi İhtiyâri'l-Ahakk: En Doğruyu Seçmek İçin Hak Terazisi*. haz. Orhan Şaik Gökyay. İstanbul: MEB Basımevi, 1972.
- Çelik, Ali. *Ahmed el-Rûmî el-Akhisârî ve Bid'at Risâlesi*. Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi, 2000.
- Çift, Salih. “Yahyâ b. Muâz”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43/257-258. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

69 Tercümesi: Doğrusunu en iyi Allah bilir.

- Demir, Abdullah. "Farklı Ebû Hanîfe Tasavvurları: Fakih ve Müttekellim Hanefiler Örneği". *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu*. ed. Cengiz Çuhadar vd. 1/643-658. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Demir, Abdullah. "İmam Birgivi Selefi mi yoksa Mâtürîdî mi". *Balıkesirli Bir İslam Âlimi İmam Birgivi*. ed. Mehmet Bayyigit vd. 2/286-315. Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2019.
- Durmuş, Ali. *Osmanlı'da Dinî Siyasî Bir Yapılanma Olarak Kadızâdeliler Hareketi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Hatiboğlu, İbrahim. "Mesâbihu's-Sünne". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/258-260. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.
- İbn Mâce. *es-Sünen*. nşr. M. Fuâd Abdülbâkî. Kahire: Dâru İhyâi't-Turasi'l-Arabî, 1373/1953.
- Kadızâde, Mehmed Efendi. *Mebhâs-ı İmân*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 5570, 233b-346a.
- Kadızâde, Mehmed Efendi. *Mesâil-i Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 5570, 148b-233a.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-Müellifin Terâcimu Muşannifi'l-Kütübi'l-'Arabîyye*. 15 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ, 1957.
- Koca, Ferhat. "el-Fetâva't-Tâtarhâniyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12/446-447. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Kuzey, Muharrem. "Osmanlı'da Elfâz-ı Küfür Literatürü ve Önemli Eserler". *Türkiye Araştırmaları Literatürü Dergisi* 14/27 (2016), 203-231.
- Manzum Menâsik-i Hac* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 6405/1), 1b-61a.
- Michot, Yahya. "Ahmed-i Rûmî Akhisârî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ek-1/60-62. İstanbul: TDV Yayınları, 2016.
- Önal, Recep. "İmam Birgivi'nin Mezhebî Kimliği Üzerine Krono-Teolojik Analizler". *Balıkesirli Bir İslam Âlimi İmam Birgivi*. ed. Mehmet Bayyigit vd. 2/224-250. Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2019.
- Özek, Ali. "el-Keşşâf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25/329-330. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- al-Rouyhab, Khaled. "17. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda Bağnazlığın Zaferi Efsanesi". çev. Tuğrul Kütükçü, Yılmaz Aygün. *Mizânu'l-Hak: İslâmî İlimler Dergisi* 9 (2019), 293-315.
- Sarıkaya, Yaşar. "Osmanlı Medreselerinde Aklî İlimlerin İhmali Meselesi Üzerine Bazı Mülahazalar". *Osmanlı Dünyasında Bilim ve Eğitim Milletlerarası Kongresi Tebliğleri 12-15 Nisan 1999*. drl: Hidayet Yavuz Nuhoğlu. 145-158. İstanbul: İslam Tarih Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi, 2001.
- Sheikh, Mustapha. *Ottoman Puritanism and its Discontents: Ahmad al-Aqhsari and the Qadizadelis*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Sheikh, Mustapha. *Qadizadeli Revivalism Reconsidered in Light of Ahmad al-Rumi al-Akhsari's Majalis al-Abrar*. Michaelmas: University of Oxford, 2011.
- Şahin, Kamil. "Halvânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15/383. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Tarik, Ramazan. "Ebü'l-Vefâ el-Kefevî'nin Tuhfetü's-Şâhân'ında İslam Akâidi". *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 12/2 (2019), 572-609.
- Uzunçarşılı, İ. Hakki. *İlmiye Teşkilatı*. Ankara: TTK Basımevi, 1988.
- Yavuz, Yunus Vehbi. "el-Câmiu's-Sagîr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7/112. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Ek: Metnin Orijinal Nüshası



127

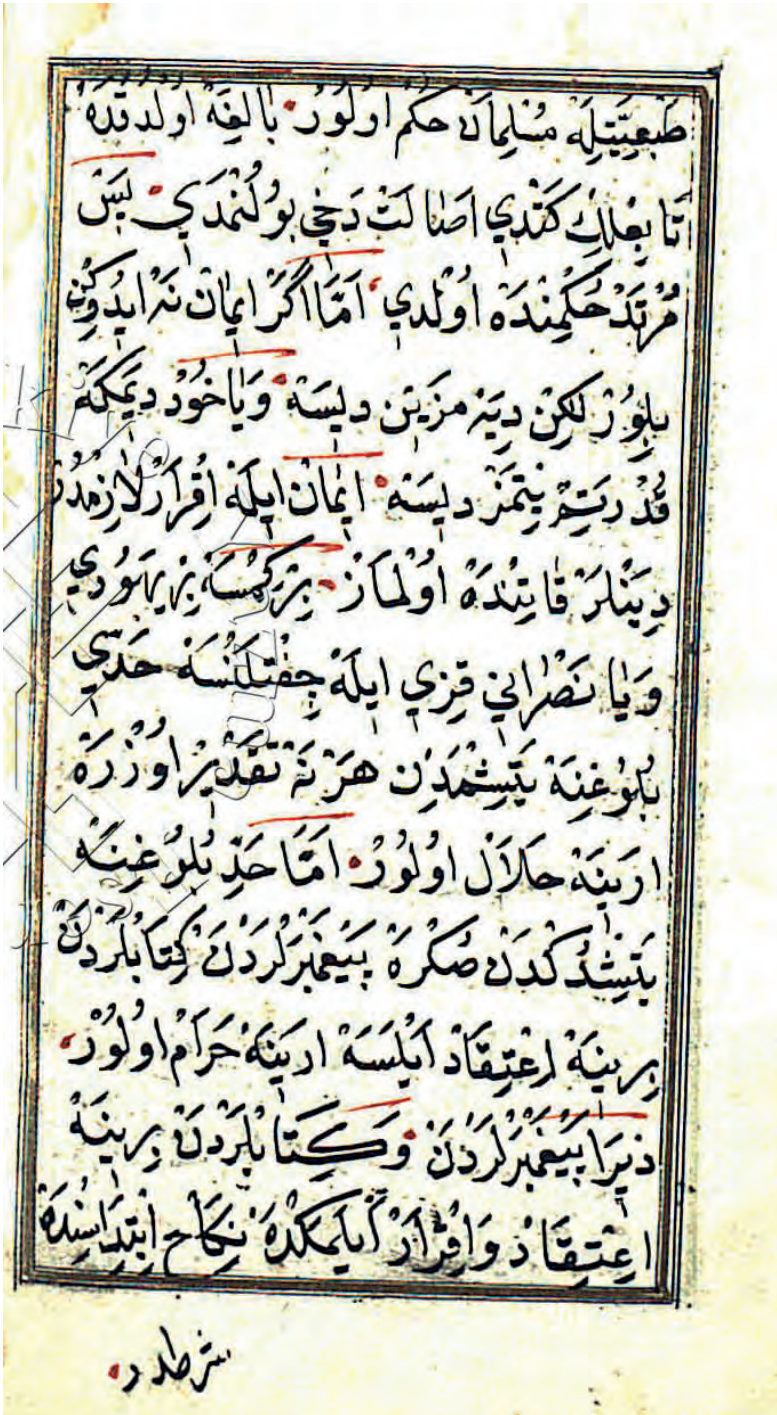
بَيْتِ بَيْلِ دُنْيَا دَهْ كُونْدُ ز صَا بُو وَ كَيْچِه لَرْدَه
 نَمَاز قِلْسَه فَايْدَه سِين بُولِيوْب جَهْمَانْدَه
 قَا كَجَقْدُ ز بَرَادَمْ كَنْدُو بِي هَسْلَمَان
 قِيَاسْ ايدُوْب اوتُوْرْسَه اشْغِي فَرْضِ
 عَيْنِ اَوْلَانِ عَمَلْ رِي اَوْ كَرْمَنَسَه اللّٰه تَعَالٰى
 قَتِيْنْدَه اَوْلِي كِي مَسْلَمَان دَكِلْدُ ز هَمَان
 مَسْلَمَانِيْنِ دَعْوَا سِي اِيْدُو كِي بُولُوْر جَزِيَه
 وَ خَرَجِ الْمَقْدَنْ وَ اَهْلِ اَوْلَادِي اَسِيْر اَوْ
 لِمَقْدَنْ وَ بُو بِي قَلْبِدَنْ قُوْر تُوْر اللّٰه
 تَعَالٰى يَهْ صِيغُوْرَه بُو بِيَه اَعْتِقَادِ دَنْ
 وَ بُو بِيَه مَسْلَمَان لِقِدَنْ . مَثَلَا فَرْضِ عَيْنِ اَوْلَانِ
 عَمَلْ كَرْمَنَسِي شُو كَه بَكْرُ ز كَمِ
 اَوْلِيَه نَمَاز نِدَه جِنَارَه وَ اِقِعْ اَوْلَسَه . اَوْلِيَه

نَمَازِنَ قِيَرُبَانِي قَلِمَقِّ جَائِزِدَ كِلِدَرَقِيلَسَه لَرُ
 جُمَلَه عَاصِي اُولُورُكُرُ ذَبْرَا فَرُضِنَ عَيْنِ دُورُكُنْ
 فَرُضِنَ كِفَايَه قَلِمَقِّ جَائِزِدَ كِلِدَرُ
 اَوْ قَوْمَقَدَه دَخِي كِفَايَه اُولَانِ عِلْمِيَرِي
 اَوْ قَوْمَقِّ جَائِزِدَ اُولَمَازِنَ اُولُ فَرُضِنَ عَيْنِ اُولَانِ
 عِلْمِيَرِي اَوْ قِيُوبُ اَوْ كَرْنَمَكْ لَازِمْدُرُ
 اَكْرَا اَوْ قُورُسَه اَوْ قِيَانِ وَاوُقَدَانِ
 عَاصِي اُولُورُ دَه بِشَكْرَه اَيْلَه اُولِسَه مَكْتَبِ
 حَوَاجَه لَرَبْنَه وِدَرَسِ اَوْ كَرْدَنَلَرَه اَلْمَشَه
 لَازِمْدُرُكِه فَرُضِنَ كِفَايَه اُولَانِ عِلْمِيَرِي
 اَوْ قَتْمِيَه اَوْ قَدُرُسَه اَللَرَبِيَه بَرَزَقَرْمَه وَاوُقَدَانِ
 اَلْوَبِ دِي اِسْلَامِ بَقَرُكُرُ اَلْفَاظِ كَفَرُ
 كِتَابِلَرِنْدَه كَتْرُ مَشْدُورُكِه بَرُكَافِرُ

ب

128

بِنِ مُسْلِمَانَ أَوْلَى دِيلِيْنَ بِنَا اِيْمَانِ سِيْلِدُرْ
 وَيَا حُوْرُ اِيْمَانِ بِنَا عَرْضِ اَيْلَهْ دِيْدُ كَدَهْ اَوْل
 مُسْلِمَانَ بِلْمَرْيَمِ دِيْسَهْ نَعُوْرُ بِاللّٰهُمَّ ذٰلِكَ
 كَاْفِرْ اَوْلُوْرُ دِيْمَشْدُرْ شَمْسِ الْاِيْمَانِ لِّلْكُلُوْا
 رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِ اَوْلِ كَيْسِيْ حَقِيْقَهْ دِيْنِ يُوْقَدُرْ
 غَاَزِيْ اَوْرُجِيْ طَاعَتِيْ يُوْقَدُرْ اَوْغِيْ وَغِيْ
 حَرَامْ زَادَهْ دُرُوْدِيْ وَاِيْمَانِ مُحَمَّدِ جَامِعِ الصّٰغِيْرَهْ
 دِيْمَشْدُرْ كِيْمَرْ مُسْلِمَانَ بِنِ مُسْلِمَانِكَ بِالِغَهْ اَوْلَا
 مِيْشِ قِيْرِيْ اَلْسَهْ مَا دَا مَكِهْ اَوْلِ قِيْرِيْ بِالِغَهْ اَوْلَا مِيْشْدُرْ
 اَوْلِ اِدِيْنَهْ حَالًا لَدُوْ اِيْمَانِ بِلْسُوْنِ بِلْمَسُوْنِ
 اَمَّا بِالِغَهْ اَوْلْدُقْدُنْ صُكْرَهْ اِيْمَانِ نَهْ اِيْدُوْكِيْنِ
 بِلْمَزِيْنِ دِيْسَهْ كَاْفِرْ اَوْلُوْرُ وَاَوِيْنَهْ حَرَامْ
 اَوْلُوْرُ دِيْرَا بِالِغَهْ اَوْلَا دِيْنِ اَتَاِيَهْ وَاَنَا يَهْ



129

شَرَطْدُرْ يَهُودِي وَنَصْرَانِي قِرِي ذِكْر
 اُولْمَادَنْ مُرَادُ حُجُوسِيكِرْ وَاوْدَه طَبُو جِيكِرْ
 وَدَحِي بُونَلَرَه بَكْرُرَنْدُ كُلُوكَفْرُ وَاَرَانِيَه
 كَرَه بِيغْبِرْ لَرْدَنْ بَرِينَه تَابِعْ اُولْمَانِيكِرْ وَكِتَابِي
 نَبَرِي دَحِي اُولْمِيَه . اَكْلَرِكْ كَلِيَه قِرْلَرِكْ
 اَلْمَقْ وَجَفْتَلْمَاكْ حَرَامْدُرْ . بُوْتَقْدِيرْ جِهْ
 يَهُودِي وَنَصْرَانِي قِرِي ذِكْر اُولْمَانِيكِرْ
 بِيغْبِرْ لَرِينَه اِتْبَاعِلَرِي وَاَرْدُرْ وَكِتَابِلَرِي
 وَاَرْدُرْ . بِيَسْ مَعْلُومْ اُولْمَانِيكِرْ عَاقِلْ بَالِغْ
 اُولَانْ كِشِيَه لَا رِيْمْدُرْ كَرَه جِهْدْ اِيْدُوبْ
 اِيْمَانِي كَفْرْدَنْ وَنِفَاقْدَنْ صَعْلِيَه .
 تَاكْمْ نَاكَاهْ اِيْمَانِيَه حَكْلْ بِيَشُوبْ اَبْدْ زِيَانِيَا
 لَرْدَنْ اُولْمِيَه . فِتْوَايْ تَاثَارْ حَالِدْ اَبْدُرْ

اَكْرَامِ سَلَامٍ مَثَلًا قَرَسُوا عَيْنَ بِالْبَعْثِ اَوْلَسَهُ
 اَنْتَ اَوْ زَرِينَةُ اللّٰهِ تَعَالَى اِنْكَ مَعْرِفَتِي اَيْلَهُ
 اِسْتِدْلَالًا اَيْلَهُ وَاَجِبْ اَوْلُوْرَ وَرَحِي
 شَهَادَتِ كَلِمَةِ لَرُكْ اَوْ كَرْمُكَ وَاَجِبْ
 اَوْلُوْرَ مَعْنَا لَرُكْ فَهَمْ اَيْتُكَ اَيْلَهُ اَنْدَنْكِرَهُ
 اَوْ اَيْلَهُ نَمَّا زَيْنَةُ بِالْبَعْثِ اَوْلَسَهُ اَنْتَ اَوْ زَرِينَةُ
 وَاَجِبْ اَوْلُوْرَ وَقَبْتِ صَلَوَاتِ ظَهْرَدَنْ اَوْ لَرُكْ
 طَهَارَتِي اَوْ كَرْمُكَ اَنْدَنْ صُكْرَهُ صَلَوَاتِ اَوْ كَرْمُكَ
 وَاَجِبْ اَوْلُوْرَ كَيْفِيَّتِهِ صَوْمِ اَوْ كَرْمُكَ
 صَوْمِ اَنْتَ اَيْلَهُ قَائِمًا اَوْلُوْرَ وَرَمَضَانَ
 اَوْ رَجِيَّتَهُ بِالْبَعْثِ اَوْلَسَهُ اَنْتَ اَوْ زَرِينَةُ وَاَجِبْ
 اَوْلُوْرَ طَلَبِ الْعِلْمِ فَرِيضَةً عَلَى اَكْلِ مَسْلَمِ
 وَسَلِيْمَةٍ بَعْنِي عِلْمِ طَلَبِ اَيْلِكَ فَرِيضَ

اولمندر

130

اَوْلَمَشِدُّ دَارُ وَعَوْرَتِ اَوْ ذَرِينَةَ وَرَجِي
 نَبِي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِوُورُزُ اَطْلُبُ الْعِلْمَ
 وَكُوبِ السَّيْنِ يَعْنِي عِلْمِ طَلَبِ اَيْلِكَ
 اَهْلِيْنْدَن اَوْ كَرْنِكَ اَيْلَه اَكْر اَوْلُ عِلْمِ
 چپن ما چوندۀ دَجِي اَوْلُورِسۀ وَرَجِي
 بِوُورِ مَشِدُّ زَكِي اِنْ كَانَ بَيْنِكَ
 وَبَيْنَ الْعِلْمِ بَجَارٍ مِنْ نَارٍ مَحْفُومًا فَانَّهُ
 لَيْسَ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ الْجَنَّةِ طَرِيقَ الْعِلْمِ
 اَكْر سِرْكَهَ عِلْمِ اَرَا سِنْدَه اَوْدَدَن
 دَكْرُ اَوْلُورِسَدَه طَلَا سِيْن اَوْتَه يَا نِنَه كَجِه
 سِيْن اَوْلُ عِلْمِي طُوْتَه سِيْن هِيچ بُول بُوْقَدَرَكِي
 سِرِي اَوْ جَاغَه اِنَّه مَكْرَكَمِ عِلْمِ اَوْلَه
 وَرَجِي نَبِي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِوُورُزُ

اَطْلُبُ الْعِلْمَ مِنَ الْمَهْدِ إِلَى الْمَهْدِ يَعْنِي عِلْمَ
 طَلَبِ أَيْدِكَ بِسُكُونِ مَقْبَرِيهِ وَارْتِجَاهِ
 فِتْوَايَ تَائَا زَحَانِيهِ دَهْ أَيْدِيهِ بِرَأْدْمِكَ
 أَوْ غَلَا نِلْفِي حَالِنْدَهْ بُونِي أَوْ كَرْمَسِكُمْ
 اَمْسَتْ بِاللَّهِ وَمَا لَيْكِيهِ وَكَيْتِيهِ وَرَسُولِهِ
 وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبِالْقَدْرِ خَيْرِهِ وَشَرِّهِ
 مِنَ اللَّهِ تَعَالَى وَرَدِّي بِمَسْكِمِ اَمَانَتِكَ
 تَقْدِيرِنِ كَوْنِكَ اَبْلَيْسَهْ أَوْلِ كِسْمَتِكَ
 اِسْلَامِنَهْ حَكْمِ اَوْلَانَدِ بِرُكْسِنَهْ نَفْ
 دَوْجَهْ سِي وَبِاَقْرَهْ وَهْ شَيْ اَوْلَسَهْ وَدَجِي
 بُو كَيْسَهْ طِنِ غَالِبِي شُوبِلَهْ اَوْلَسَهْ كِم
 بُونُورِكِ اِيَانِي تَقْلِيدِ دَرْ تَقْصِيلِ اِيَانِي
 كَلِمَهْ شَهَادَتِي دِيرَلَرُ وَرَدِّي اِسْلَامِكَ
 ظَاهِرِيَهْ

131

ظَاهِرِيَّةَ عَمَلٍ أَيْدِي رَزَّ أَوْ نَارَةَ تَقِينُ أَوْ لَأَسُونَ
 شُونَ دُنْ أَوْ تَرُوكِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى
 اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِيُورَزَّ. طَلَبُ الْعِلْمِ
 فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ وَمُسْلِمَةٍ بِوَحْدِ يَدَيْهِ
 مَعْلُومٌ أَوْلَادِي أَوْ لَا إِيمَانٍ عَلَى التَّفْصِيلِ
 أَوْ اسْئَلَةَ بِلْمَكِ فَرَضٌ صَاحِبِ كَشَافِ
 أَيْدِي إِيمَانٍ أَوْجِ امْرُؤَةٍ أَوْ لَمِشْدُ بَرِي إِعْتِقَالِ
 بَرِي أَوْ بَرِي عَمَلٌ شَوْلِ كِسْمَةِ كِي
 إِعْتِقَالِ بَرِي تَرَكَ أَيْدِي أَوْلٍ مَنَافِقُدُ
 شَوْلِ كِسْمَةِ كِي إِقْرَارِ تَرَكَ أَيْدِي أَوْلٍ كَافِرُ
 شَوْلِ كِسْمَةِ كِي عَمَلِ تَرَكَ أَيْدِي أَوْلٍ فَاسِقُدُ
 وَمَصَابِيحِ إِيمَانِدُهُ أَيْدِي إِيمَانٍ دَرْتُ وَجْهَ
 أَوْزَرَةَ دَرُ دِيمَشَكُ بَرِي إِيمَانِ أَيْدِي بَرِي

اِيْمَانِ غَيْبِي وَبِرِّي اِيْمَانِ اِخْتِيَارِي بِرِّي اِيْمَانِ
 صُرُوْرِيْدِيْز. اِيْمَانِ اَبْدِيْ اَوْلَدِيْزِكِيْ اَنَاْمُوْمِيْن
 اَوْلُوْر. اَوْلِ اَنْلُوْرُوْكَ حَالِيْنْدِيْ طُوْغُوْمِيْشِ اَوْلُوْر.
 اَوْلِ اَدَمِ طُوْغُوْدُ وِعِيْ ذَمَانْدِيْ تَا قِيَاْسَاتِ
 كُوْنِيْنِيْ دَكِيْنِ اِيْمَانِ اَوْزُرِيْ اَوْلِيْ. دِيْنِ مُحَمَّدِ
 صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دِيْنِ طُوْغُوْمِيْشِ اَوْلِيْ.
 وَ اِيْمَانِ غَيْبِيْ اَوْلَدِيْزِكِيْ حَضْرَتِ مُحَمَّدِ مُصْطَفِيْ
 يِيْ كُوْرْمِيْشِ اَوْلِيْ. هَمَانِ مُعْجِزَاتِكِ وَاَوْصَاْفِيْ
 اِسْتِمْكَلِيْ. اِيْمَانِ كَثِيْر دِيْكِيْ كَبِيْ وَبُوَايَتِيْ
 حَقِيْقَتِيْ اَبْدِيْ. قَوْلُهُ تَعَالٰى الَّذِيْنَ يُوْشِكُوْنَ
 بِالْغَيْبِ وَيَقِيْمُوْنَ الصَّلٰوةَ. اِيْمَانِ اِخْتِيَارِيْ
 اَوْلَدِيْزِكِيْ بِرِ اَدَمِ كَا فِرْمَلِكِيْنْدِيْ اِسْلَامِ
 قَمَلِكِيْتِيْ كَلْسِيْ وَ يَا اِسْلَامِ قَمَلِكِيْنْدِيْ اَوْلَانِ

دقلمرد

139

ذَمَكَرْدَنَ اِيْمَانَهٗ كَلِمًا وَاوَلَسَهٗ قَوْرَقِسِي اَوْلَسَهٗ
 وِدَجِي كِسَهٗ دَن لَسْنَهٗ اِسْمَسَهٗ اَوْجَاعِي
 اَوْسُوْبُ جَهَنَّمِ دَن قَوْرَقِسِي اِيْمَانِ كَتُوْرَهٗ
 وَاِيْمَانِ صِرُوْرِي اَوْلَدُ زَكِي اَللّٰهُ تَعَالٰي نَبِيَّكَ
 عَذَابِيْنَ كُوْرَايِلَهٗ كُوْرُوْبُ اِيْمَانِ كَتُوْرَهٗ اَوْلَا اِيْمَانَهٗ
 هُنَّ اَصْلًا اِعْتِبَارِيُوْقُدُّرُ نَبِيَّكُمْ قَوْمٌ صَالِح
 عَلَيْهِ السَّلَامُ عَذَابِيْ كُوْرُوْرَايِلَهٗ كُوْرُوْبُ اِيْمَانِ
 كَتُوْرَدِيْكَرُ اَللّٰهُ تَعَالٰي قَبُوْلُ اِيْمَدِيْ كُوْرُوْرِيْ
 اُوْرَدَهٗ هَالَاكُ اَوْلَدِيْكَرُ وَيَحْيٰيْ بِنِ مَعَاذِ
 اَيْدِيْ اِيْمَانِ بِرُجُوْهَرُ دَرْ كِيْمِ اَنْكَ اِيْحِنْدَهٗ
 اَوْجُ جُوْهَرُ وَاْرُدُّرُ بِيْرِيْ اُوْدُدَهٗ نَجَاتِ
 وَاَخْلَاصِ بِيْرِيْ جَنَّتَهٗ كِيْمَكِهٗ وِبِيْرِيْ
 وَاَصُوْلُ بُوْرُوْبُ اَوْلَسَقْدُرُ اَللّٰهُمَّ اَرْزُقْنَا

اِحْوَانِ الدِّينِ سَبَقُونَا بِالْاِيْمَانِ بِرَجْرَاعَةِ
 بَكْرَتِكُمْ يَا نَزْرًا اَنْتَ صَقَلْتَهُ سَيِّدُ اللّٰهِ
 نَعَا لِيْنِكَ اَمْرِيْهِ اِمْتِيَالِ اَيْتِكَ وَرَجِي
 نَهِي اَيْدُوْكَ لِسْنَهُ لِرُدِّ صَقِيْمَتَهُ مَكْرَمِكُمْ
 اَوَّلِ جِرَاعِ اَوْرَزِيْتِهِ بِرَقْنَادٍ اَيْدِيْهِ سَيِّدِ
 وَقْتِ نَزْعِدَةٍ اَنْتَ فُوْرِيْتَهُ يَلْكُوْكَ شَيْطَانُ
 وَسُوْسَهٗ سِيْنَهُ بَكْرَتِكَ سُوْلُ كَيْسَهُ لَرَكِيْهِ
 اَنْتَ قَلْبِيْنَدَةِ اِيْمَانِ جِرَاعِيْنِ يَا قُوْبُ دَخِيْ اَنْوَالِ
 اَوْ اَمْرِيْهِ دَخِيْ نَوَاهِيْلَهُ بَزْرِيْ بُوْجِرَاعِيْنِ
 سُوْنِيْمَسِيْنَدُنْ بُوْنِكَ خُوْفِيْ اَكْسِيْكَ اَوْلَدِيْ
 سُوْلُ كَيْسِدُنْ اَوْلِ جِرَاعِيْ يَا قُوْبُ صَقَلْتَهُ
 مَقْتِيْدِ اَوْلَدِيْ وَرَجِيْ نَقْدَرُ رَسُوْلَدَرِكِيْ
 اللّٰهُ سُبْحٰنَهُ وَتَعَالٰى كُوْبُدُّ رَمِيْشِدُرُ وَرَجِي

بودر

133

۱۴

بوقدر کتابلرکیم کؤگدن نازل اولمشدر
 جمله مراد بود ذکر. انسان بوی ایمان چراقلر
 یعوب قلبلرندة یعوب صقلیه یعنی ایمان
 تفصیلاً بیلوب اعتقاد ایدة لر و رخی عمل
 ایدة لر و ایمان ایچون چون سؤقلر سؤیله
 مشدر لر. ایتایز بوندہ اهل ایمانی الت
 قسم اوزرینہ اکوب ذکر ایلدک بری
 ایمان اهل تقلیدی و بری ایمان استدلالی
 بری ایمان کشف ضروری و بری ایمان منجی
 ایدی ای مسلمانلر سیز رخی بونی مطالعه
 ایدوب کورون بوی ایمان قنغی صفتندن سیز
 ائکاکوره تدارک ایدوب گرگمزدن اختیاط
 ایدہ سیز و الله اعلم بالصواب

Son Hidâye Şerhi Sırrı Efendi'nin İzâhu'l-Hidâye İsimli Eseri

The Last Hidâye Commentary Work By Sirri Efendi Named İzâhu'l-Hidâye

Harun Zorlu¹ 



Öz

Burhâneddin el-Merginânî'nin (öl. 593/1197) Hanefî fûru fîhının klasiklerinden olan *el-Hidâye* adlı eseri, yazıldığı günden itibaren asırlar boyu ulemâ ve ümmet tarafından hüsnü kabul görmüştür. Telif edildiği günden itibaren her dönemin seçkin âlimleri tarafından eser üzerine şerh, hâşiye ve benzeri çalışmalar yapılmıştır. Bu itibarla eser fıkıh tarihi ve literatürü açısından da önemli bir yer teşkil etmektedir. *el-Hidâye* üzerine çalışma yapanlardan biri de Osmanlı'nın son dönem âlimlerinden Beyazıt dersiâmlığı ile Mektebe-i Hukûk ve Dârülfünun'da muallimlik yapmış olan (Ermenekli) Süleyman Sırrı (öl. 1931) Efendi'dir. Sırrı Efendi *el-Hidâye* üzerine *İzâhu'l-Hidâye* adlı eseri telif etmiştir. 1908-1914 yılları arasında yoğun bir çalışma sonucu ortaya çıkan bu kıymetli eser, maalesef günümüzde pek bilinmemektedir. Bu çalışmanın amacı *İzâhu'l-Hidâye* isimli eserin tanıtımının yapılması ve bir *el-Hidâye* şerhi olarak literatürde hak ettiği yeri almasıdır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Merginânî, *el-Hidâye*, Süleyman Sırrı, *İzâhu'l-Hidâye*.

ABSTRACT

Burhâneddin al-Merginânî's (d. 593/1197) work entitled "*al-Hidâya*," which is one of the classics of Hanafî fiqh literature has been accepted by scholars and Muslim ummah for centuries since the day it was written. Commentaries, annotations, and similar works have been written about this book by distinguished scholars from each period since the day it was compiled. In this respect, this work has an important position in terms of the history and literature of Islamic jurisprudence. One of the scholars who worked on "*al-Hidâya*" was Süleyman Sirri Efendi (from Armenia) (d. 1931), a late Ottoman scholar who was a teacher of Beyazıt dersiâmlığı, Mektebe-i Hukûk, and Dârülfünun. Sirri Efendi compiled a work entitled *İzâhu'l-Hidâye* on *al-Hidâya*. This valuable work, which emerged as a result of a serious study between 1908 and 1914 is unfortunately unknown today. This study introduces this valuable work named *İzâhu'l-Hidâye* to establish its deserved place in the literature as a *Hidâya* commentary.

Keywords: Islamic Jurisprudence, Merginânî, *al-Hidâya*, Süleyman Sirri, *İzâhu'l-Hidâye*

¹Sorumlu yazar/Corresponding author:

Harun Zorlu, (YL Tezli),
İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü,
Temel İslam Bilimleri, İslam Hukuku Ana Bilim Dalı,
İstanbul, Türkiye
E-posta: hnrzrl@gmail.com
ORCID: 0000-0002-9451-7240

Başvuru/Submitted: 01.02.2021

Revizyon Talebi/Revision Requested:
13.02.2021

Son Revizyon/Last Revision Received:
26.02.2021

Kabul/Accepted: 04.03.2021

Atıf/Citation: Zorlu, Harun. Son Hidâye Şerhi Sırrı Efendi'nin İzâhu'l-Hidâye İsimli Eseri. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 11/1, (Mart 2021): 139-166.
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2021.871700>

EXTENDED ABSTRACT

Burhâneddin al-Mergînânî's (d. 593/1197) work entitled "*al-Hidâya*," which is one of the classics of Hanafî fiqh literature has been accepted by scholars and Muslim ummah for centuries since the day it was written. Commentaries, annotations, and similar works have been written about this book by distinguished scholars of each period since the day it was compiled. In this respect, this work has an important position in terms of the history and literature of Islamic jurisprudence. One of the scholars who worked on "*al-Hidâya*" was Süleyman Sirri Efendi (from Armenia) (d. 1931), a late Ottoman scholar who was a teacher of Beyazıt dersîâmlığı, Mektebe-i Hukûk, and Dârülfünun. Sirri Efendi compiled a work entitled *Îzâhu'l-Hidâye* on *al-Hidâya* and this valuable work, which emerged as a result of a serious study between the years 1908 to 1914, is unfortunately unknown today. This study introduces *Îzâhu'l-Hidâye* as a valuable work to establish its deserved place in the literature as a *Hidâya* commentary.

To achieve this, firstly the life and works of Sirri Efendi are described and his very distinguished place in the Sufi circles during his period while designated the Sheikh-ul-Islam, Dârülfünun, and in the Ministry of Education. Later, this study demonstrates that *Îzâhu'l-Hidâye* which Sirri Efendi wrote about *al-Hidâya* over a study period of six years was not a translation work but an annotation work. The methods used by Sirri Efendi to construct the work are also identified.

Sirri Efendi followed the method of classical Qur'an commentators while interpreting the Qur'anic verses in *Îzâhu'l-Hidâya*, the complete commentary on *al-Hidâya*. In other words, he included examples from other Qur'anic verses, hadiths, companions' statements, and poems in his explanations. He also included grammatical rules, linguistic and rhetorical features, and sometimes conveyed different opinions about the interpretation of Qur'anic verses. Generally, he aimed to reveal the preferences of his sect -Hanafi-. Sometimes he expressed his personal views (such as saying that there are wajibs in wudu). Sirri Efendi quoted many respected and valid works and scholars of the Hanafi school. However, they did not include commentaries on the *al-Hidâya*. Sirri Efendi usually mentioned the short names of the books and scholars in these quotations. Sometimes, without mentioning the names, he made narrations by using expressions such as "fukahây-ı izâm hazerâti," which was explained in the book of fiqh. However, these are not common.

Sirri Efendi mentions the views of the Madhab imams and their rationale in his work. He refers to the view accepted in the sect as "muhtâr, muftâbih, sahîh" and sometimes as "ihtiyât." In addition, when dealing with these subjects, first he mentions the Qur'anic verses, then the hadiths, the ijma, qiyas, and other evidence respectively. In addition, he explained the lexical and terminological meanings of the terms when explaining the subjects, and some of the information he deemed incomplete was examined under the titles of "tanbih," "semere-i hilâf" and "hakikat-i hilâf." While these statements were general information related to each chapter, sometimes they were different information closely related to the subject.

In the work, the required entries are classified to help the reader's understanding, and footnotes are used in some places. The book does not include the Tahrij (the science of the extraction and citations of Ayah and hadith) of Qur'an verses and hadiths, and a collection index was added to the last part of the book.

In conclusion, it can be understood that Sirri Efendi's work titled *Îzâhu'l-Hidâye* was the last interpretation of *al-Hidâya* due to his particular method, such as explaining the main issues in the background of the text of *al-Hidâya*. This explanation mentions the main source of the conflicts between scholars and includes annotations on the rational and textual (naqli) evidence mentioned on an issue, by compiling the rational and textual evidence to support the views of the Imams he preferred, especially by establishing the origins of the issue on solid ground by using rules of *usul fikh* and general (kulli) rules.

In fact, a person who considers an issue in *al-Hidâya* and wants to investigate further is referred to Bedreddin Aynî's work titled *al-Binâye fî sharhi'l-Hidâye* for the hadiths, and *Nasbü'r-râye li-tahrîci ehâdîsi'l-Hidâye* of Zeylâî (d. 762/1360) and *al-Înâye fî tahrîci ehâdîsi'l-Hidâye* of Kureşî (d. 775/1373) or Ibn Hajar al-Askalânî's (d. / 1449) *ed-Dirâye fî tahrîci (müntehabi) ehâdîsi'l-Hidâye* for the Tahrij of hadiths, and Bâbertî's *al-Înâye* and *Fethu'l-kadîr li'l-'âcizi'l-fakîr* of İbnü'l-Hümâm for the rational evidence. Süleyman Sirri Efendi's *Îzâhu'l-Hidâye* can be referenced to determine how a problem is evaluated in terms of *usul-i fikh* and the rule of *usul-i fikh* as the basis of the respective issue, and the examination of the evidence used by those who disagree.

Unfortunately, the full edition of *Îzâhu'l-Hidâye*, which was the last *al-Hidâya* commentary written by Sirri Efendi has not been published. Only the Kitâbu't-Tahâre section of the work was lithographed as a volume. This work, where the whole of *al-Hidâya* is annotated, is stored in the Manuscripts Section of the Beyazıt Stat.

Giriş

el-Hidâye, Ali b. Ebî Bekr b. Abdilcelil el-Fergânî, Burhânüddin, el-Merginânî (öl. 593/1197) tarafından kaleme alınmış bir eserdir.¹ Merginânî, hakkında birçok ilmi çalışma² bulunan bir âlim olup *el-Hidâye* adlı eseri ise üzerine pek çok ilmi çalışmaların yapıldığı bir kaynak eserdir. Merginânî ilk önce İmam Kudurî'nin (öl. 428/1037) *el-Muhtasar* 'ı ile İmam Muhammed'in (öl. 189/805) *el-Câmiu's-sağîr* 'indeki meseleleri bir araya getirerek *Bidâyetü'l-mübtedî* adlı eserini hazırlamıştır. Bu esere önce *Kifâyeti'l-müntehâ* adıyla uzunca bir şerh yazmaya başlamış fakat daha sonra gerek hacminin büyük olması, gerekse okuyucuya faydalı olamayacağı kanaatinden dolayı vazgeçmiştir. Onun yerine daha kısa ve müfit bir şerh olması için *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî* 'yi kaleme almıştır.³ Ayrıca Merginânî'nin *el-Hidâye* 'yi on üç yılda tamamladığı ve bu süre zarfında devamlı oruçlu olup bunu da herkesten gizlediği nakledilmektedir.⁴

Yazıldığı günden itibaren *el-Hidâye* üzerine her dönem çalışmalar yapılmıştır.⁵ Bu çalışmaların başında hiç şüphesiz şerh ve hâşiyeler gelmektedir. İslâm'dan önce çeşitli milletlerde var olan şerh ve hâşiyeler geleneğinin İslâm dünyasında daha çok Memlûkler ve Osmanlılar zamanında yaygınlaştığı görülmektedir.⁶

Genel anlamda “*bir eserin daha geniş biçimde açıklanması amacıyla kaleme alınan çalışmalara*”⁷ şerh denilmektedir. Bu açıklamalar sözlü veya yazılı olabilir. Herhangi bir ilim dalında meşhur olan bir metnin kapalı ve muğlak ifadelerinin açıklanması, eksik bırakılan veya unutulmuş hususlarının tamamlanması, -varsa- hata ve yanlışlarının düzeltilmesi şerh ve hâşiyeler aracılığıyla sağlanmaktadır. Fıkıh ilminde şerh; “*bir fıkıh metninden hareketle başka bir fıkıh metni inşâ etme*”⁸ eylemi olarak değerlendirilmiştir. Şerhler genelde metin müelliflerinden farklı kişiler tarafından kaleme alınmaktadır. Bazı müellifler ise yazdıkları metni kendileri şerh etmiştir. Genel olarak metinler üzerine yapılan ve eserin bütününe dair geniş izahatların

1 Abdulkadir el-Kureşî, *el-Cevâhirü'l-Mudiyeye fi Tabakâti'l-Hanefiyye* (Hicr li't-Tıbaa' ve'n-Neşr, 1993), 2/627-269.

2 Ebü'l-Adl Zeynüddin (Şerefüddin) Kâsım b. Kutluboğa b. Abdillâh es-Südûnî el-Cemâli el-Mısrî İbn Kutluboğa, *Tâcü'l-Terâcim fi Tabakâti'l-Hanefiyye* (Dimâşk: Dâru'l-Kalem, 1992), 206-207; Ahmed Efendi Taşköprüzâde, *Miftâhu's-Sa'âde ve Misbâhu's-Siyâde fi Mevzû'âti'l-'Ulûm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1985), 2/236-246; Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn an Esâmî'l-Kütüb ve'l-Fünûn* (Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.), 2/2032; Hayreddin ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 2002), 4/266; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukûkî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.), 1/342; İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-'Arifîn Esmâü'l-Müellifîn ve Âsârü'l-Musannifîn* (İstanbul: Müessesetü't-Târihi'l-Arabî, 1951), 1/702.

3 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 2/2032.

4 Taşköprüzâde, *Miftâhu's-Sa'âde*, 2/238.

5 Osman Bayder tarafından kaleme alınan “*El-Hidâye: Bir Fıkıh Metninin Hanefî Geleneğe Etkisi*” adlı kitabı ile Murat Şimşek tarafından hazırlanan “*Bir Hanefî Klasığı: Merginani'nin el-Hidâye'si ve Üzerine Yapılan Çalışmalar*” başlıklı makale *el-Hidâye* üzerine yapılan çalışmalara kapsamlı bir şekilde yer vermektedir.

6 Sedat Şensoy, “*Şerh*” (İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 2010), 38/556.

7 Şensoy, “*Şerh*”, 38/555.

8 Eyyüp Said Kaya, “*Şerh (Fıkıh)*” (İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 2010), 38/560.

bulunduğu çalışmalara şerh,⁹ metnin bazı bölümleri veya şerhler üzerine açıklama, eleştirme ve benzeri yorumlar yapılan çalışmalara hâşiye,¹⁰ metnin sadece özel ve önemli yerlerine veya hâşiyeler üzerine kaleme alınan notlara da ta'lik/ta'lika denilmektedir.¹¹ Bir telif türü olarak ortaya çıkan şerhler, genel olarak bir metnin tamamını açıklamak üzere kaleme alınmaktadır.

Aslında her müellif, eserini şerhe ihtiyaç duymadan anlaşılabilir bir usulle telif eder. Ancak okuyan ile müellifin zekâ, kâbiliyet ve ilmî birikimlerinin aynı seviyede olmayışı, bazı hükümlerin illetlerinin belirtilmemesi, eserde yoruma muhtaç ifadelerin yer alması, eserde görülen yanlışlık ve eksikliklerin giderilmesi amacıyla şerhe ihtiyaç duyulduğu görülmektedir.¹² Bu bahsedilen sebeplerden dolayı *el-Hidâye* üzerine neredeyse her asırda Tacü's-şerîa (öl. 709/1309), Serûcî (öl. 710/1310), Sıġnâki (öl. 714/1314), Abdülazîz el-Buharî (öl. 730/1330), Kâkî (öl. 749/1348), İbnü't-Türkmânî (öl. 750/1349), İtkânî (öl. 758/1357), Bâbertî (öl. 786/1384), Bedreddin Aynî (öl. 855/1451), İbnü'l-Hümâm (öl. 861/1457), Musannifek (öl. 875/1470), İbn Şihne (öl. 890/1485) İbn Kemâl (öl. 940/1534), Sinan Efendi (öl. 986/1578), Zekeriyâ Efendi (öl. 1001/1593), Ahîzâde Abdülhâlim Efendi (öl. 1013/1604), İsmail b. Abdülbâki el-Yazıcı (öl. 1121/1709)¹³ ve Gedizli Mehmed Efendi (öl. 1253/1837) gibi dönemin meşhur âlimleri tarafından şerh-hâşiye çalışmaları yapılmış ve Hanefî literatürünün en büyük şerh geleneği meydana getirilmiştir.

Bu çalışmaların en yoğun olduğu dönem hicri sekizinci ve dokuzuncu asırdır. Bu dönemde kırka yakın çalışma¹⁴ yapılmışken, son üç asırda ise Gedizli Mehmed Efendi, Abdülhay el-Leknevî (öl. 1304/1886), Abdullah b. Âl-Ahmed el-Hüseynî el-Bilgrâmî (öl. 1305/1887),¹⁵ Muhammed Hasan es-Senbehlî (öl. 1305/1887),¹⁶ Seyyid Emîr Alî Melihâbâdî (1858-1919)¹⁷ ve (Ermenekli) Süleyman Sırrı Efendi (öl. 1350/1931) gibi birkaç âlim tarafından *el-Hidâye* üzerine şerh ve hâşiye türü çalışma yapılmıştır.

el-Hidâye üzerine yapılan altmış civarında şerh ve hâşiye¹⁸ ile sayısı yüzü geçmekte olan çalışmalar¹⁹ arasında hak ettiği ilgi ve değeri göremeyen belki de tek eser, 20. yüzyılda telif edilen Süleyman Sırrı Efendi'nin *İzâhu'l-Hidâye*'sidir. Eser, kanaatimizce dilinin Osmanlıca

9 Şensoy, "Şerh", 38/555.

10 Tefvik Rüştü Topuzoġlu, "Hâşiye" (İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 1997), 16/420.

11 Topuzoġlu, "Hâşiye", 16/420; Sedat Şensoy, "Ta'likât" (İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 2010), 39/508.

12 Şensoy, "Şerh", 38/555-556.

13 ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, 1/317.

14 Osman Bayder, *El-Hidâye: Bir Fıkıh Metninin Hanefî Geleneġe Etkisi* (İstanbul: Haciveyisâde İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2020), 113.

15 Abdulhayy b. Fahrüddîn b. Abdilâlî Hasenî, *es-Sikâfetü'l-İslâmiyye fi'l-Hind* (Kahire: Müessesetü Hindâvî, 2012), 101; Bayder, *El-Hidâye: Bir Fıkıh Metninin Hanefî Geleneġe Etkisi*, 119; 173.

16 Bayder, *El-Hidâye: Bir Fıkıh Metninin Hanefî Geleneġe Etkisi*, 119; 173; Abdulhayy b. Fahrüddîn b. Abdilâlî Hasenî, *Nüzhetü'l-Havâtur ve Behcetü'l-Mesâmi' ve'n-Nevâzir* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1999), 8/1354-1355.

17 Abdülhamit Birşik, "Melihâbâdî" (Ankara: TDV İslam Ansiklopedisi, 2004), 29/49; Murat Şimşek, "Bir Hanefî Klasiġi: Merginânî'nin el-Hidâye ve Üzerine Yapılan Çalışmalar", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12/23 (2014), 318; Hasenî, *Nüzhetü'l-Havâtur*, 8/1196; Bayder, *El-Hidâye: Bir Fıkıh Metninin Hanefî Geleneġe Etkisi*, 119; 173.

18 Cengiz Kallek, "el-Hidâye" (İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 1998), 17/472.

19 Bayder, *El-Hidâye: Bir Fıkıh Metninin Hanefî Geleneġe Etkisi*, 91; 120.

olması ve isminde “îzâh” kelimesinin bulunması sebebiyle “tercüme veya îzâhlı tercüme” şeklinde değerlendirilmiştir. Bu şekilde isimlendirme ise onun kıymetini gölgelemektedir.

Bir şerh çalışmasında bulunması gereken temel özellikler incelendiğinde şu hususlar ön plana çıkmaktadır: *a) Terim ve ifadeleri açıklama:* Metnin özellikle Arapça dil kuralları açısından yani sarf, nahiv ve belâgat tahlilleri cihetinden değerlendirilmesi, cümlelerdeki mahzuf kelimelerin açıklanması, zamirlerin mercilerinin gösterilmesi, terimlerin ve bilinmeyen kelimelerin açıklanması. *b) Hükümleri delillendirme:* Metinde ifade edilen fikhî hükümlerin edille-i şer'îyye ve ilgili mezhepte kullanılan deliller arasında ki irtibatın kurulması veya daha önce tespit edilen bu bağın ardında yatan aklî delillerin belirlenmesi ile şârih'in yaşadığı dönemdeki önceliklere veya meydana gelen tartışmalara göre açıklamalarda bulunması. *c) Önceki katkıları değerlendirme:* Metin üzerine daha önce yapılan çalışmalardan istifade etmek yani metinde zikredilen hükümler üzerine daha önce izahatlar yapan şerh, hâşiye ve benzeri çalışmalardan istifade etmek. *d) Yeniden ifade:* Metnin yazıldığı dönemden sonra ortaya çıkan terim, tasnif, dil ve üslûba göre metnin önermelerinin yeniden anlatılması. Bu çalışma aslında metnin eskiyen dil ve tasnifini yeniden inşa etme çabasındır. *e) Metni tenkit:* Üzerlerine şerhler telif edilen temel metinlere karşı yapılan eleştiriler. Özellikle “*müftâ bih*” görüşlerin belirlendiği eserler bu tür çalışmaların sonucunda meydana gelmiştir.²⁰

el-Hidâye üzerine yazılan şerhler ve Sırrı Efendi'nin eseri bu kriterler açısından incelendiğinde tek farkın yazıldıkları asır ve coğrafya ile dillerinin farklı olması görülmektedir. Sırrı Efendi'nin eseri dışındaki diğer bütün çalışmalar -çeviriler hariç- Arapçadır. Burada şu soru akla gelmektedir; *şayet Sırrı Efendi eserini Arapça kaleme alsaydı bu çalışmaya “şerh mi denirdi?” ya da “el-Hidâye'nin îzâhlı Arapça açıklaması mı? yani bir eserin şerh olarak kabul edilmesinde en önemli kıstas yazı dilinin Arapça olması mıdır?* Yine bu minvalde sorulabilecek sorulardan birisi de; *Osmanlı Türkçesiyle telif edilen eserler içerisinde şerh olarak değerlendirilen çalışmalar var mıdır?*

Bu çalışmanın amacı çok yönlü, velûd ve aktif bir âlim olan Sırrı Efendi'nin *İzâhu'l-Hidâye* adlı kıymetli eserinin bir tercüme çalışması olmadığına ortaya konulması ve *el-Hidâye* şerhi *İzâhu'l-Hidâye* olarak literatürde hak ettiği yeri alıp Osmanlı dönemi *el-Hidâye* üzerine yapılan çalışmaların son halkası olduğunun tespit edilmesidir. Bu amaçla çalışmanın ileriki bölümlerinde yukarıda sorulan soruların cevapları bulunmaya çalışılacaktır. Bu bölüm, *Osmanlıca telif edilen eserler içerisinde şerh olarak değerlendirilen çalışmalar var mı?* sorusuna cevap olabilecek birkaç çalışma zikredilerek tamamlanacaktır.

1) İmâm Gazzâlî'nin (öl. 505/1111) *İhyâu ulûmi'd-din* adlı eseri üzerine Osmanlı dönemindeki ilk ve tek tercümesi olan, Sultan II. Abdülhamid döneminin meşhur âlimlerinden Yusuf Sıdkî el-Mardinî (öl. 1319/1902) tarafından Osmanlı Türkçesi ile kaleme alınan *Mesîru umûmi'l-muvahhidîn Şerhu terceme-i kitâb-ı İhyâu ulûmi'd-dîn* adlı çalışması. Bu çalışma “*şerhli tercüme*” olarak değerlendirilmiştir.²¹

20 Kaya, “Şerh (Fıkah)”, 38/560.

21 Yusuf Sıdkî el-Mardinî vd., *Mesîru Umûmi'l-Muvahhidîn: Şerhu Terceme-i Kitâb-ı İhyâu Ulûmi'd-Dîn = İhyâ Tercüme ve Şerhi: Çeviri Yazı - Tıpkıbasım* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı), 11-18.

2) Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin (öl. 638/1240) *Fusûsü'l-hikem* adlı eseri üzerine Türkçe kaleme alınan, Ahmed Avnî Konuk'un *Fusûsü'l-hikem Tercüme ve Şerhi* adlı çalışması. Cumhuriyet döneminin ilk yıllarında yazılan eser, şerh olarak zikredilmektedir.²²

3) *Hâfiz Dîvânı* üzerine Südü-i Bosnevî (öl. 1008/1599-1600) tarafından Farsça-Osmanlı Türkçesi ile yazılan *Şerh-i Dîvân-ı Hâfiz*'i (Südü'nin Hâfiz Dîvânı Şerhi).²³

1. HİDÂYE'NİN TÜRKÇE ŞERHİ VAR MI?

Burhânüddin el-Merginânî'nin *el-Hidâye*'si üzerine yapılan çalışmalar incelendiğinde bu çalışmaların Arapça olarak kaleme alındığı görülmektedir. Özellikle Osmanlı devletinin hâkim olduğu bölgelerde *el-Hidâye* üzerine çalışma yapan Musannifek, İbn Kutluboğa (öl. 879/1474), Zenbilli Ali Efendi (öl. 932/1526), İbn Kemâl, Taşköprüzâde (öl. 968/1561), Ebüssuûd Efendi (öl. 982/1574), Abdurrahman b. Ali el-Amasî (Kızıl Molla) (öl. 983/1575), Gedizli Mehmed Efendi ve Abdülhay el-Leknevî gibi âlimlerin eserleri incelendiğinde de bu eserlerin Arapça olarak telif edildiği görülmektedir.

Yapılan incelemeler sonucu Osmanlı döneminde *el-Hidâye*'nin muhtasarı olan *el-Vikâye* ile onunda muhtasarı olan *en-Nukâye*'nin Türkçeye çevirilerinin yapıldığı görülmektedir. Arapça bir eser olan *el-Vikâye* üzerine Balıkesirli Devletoğlu Yûsuf'un (öl. 828/1424'ten sonra) manzum *Terceme-i Vikâye*'si,²⁴ Şemsi Ahmed Paşa'nın (öl. 988/1580)²⁵ ve Tatarpazarcıklı Kurd Efendi'nin (öl. 996/1588) *Terceme-i Vikâyetü'r-Rivâye*'si²⁶ bu çalışmalardandır. Ayrıca *en-Nukâye* üzerine Muhammed b. Hasan el-Kevâkibi (öl. 1096/1685) *el-Ferâ'idü's-seniyye* adıyla manzum hale getirdiği ve daha sonra da *el-Fevâ'idü's-semiyye*²⁷ ismiyle şerh ettiği çalışmada bu kapsamda değerlendirilmektedir.²⁸

Türkçeye çevirisi yapılan eserler arasında *el-Hidâye*'nin metni olan *Bidâyetü'l-mübtedî* de yer almaktadır. Eser, Kurt Dede Muhammed b. Ömer (öl. 996/1588) tarafından *Tercümân-ı Hidâye* adıyla Osmanlı Türkçesine çevirisi yapılmıştır.²⁹

Türkçe olarak *el-Hidâye* üzerine yapılan Sırrı Efendi'nin *Îzâhu'l-Hidâye*'sinden başka bir şerh çalışması tespit edilememiştir. Ayrıca *el-Hidâye*'nin İngilizce, Rusça, Farsça gibi değişik dillerde tercüme ve çevirileri bulunmaktadır.³⁰ Eserin Türkçeye tercümesi ise 1982 yılında

22 Muhyiddin İbnü'l-Arabî vd., *Fusûsü'l-Hikem: Tercüme ve Şerhi* (Fatih, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı), 1/XIII-XXIII.

23 Südü-i Bosnevî, *Şerh-i Dîvân-ı Hâfiz* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2020), 1/1/41-42.

24 Mustafa Özkan, "Devletöğlü Yûsuf" (İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 1994), 9/243.

25 Erhan Afyoncu, "Şemsi Ahmed Paşa" (İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 2010), 38/527.

26 Sefer Hasanov, "Kurd Efendi" (Ankara: TDV İslam Ansiklopedisi, 2019), EK-2/93.

27 Ahmet Yaman, "Kevâkibi, Muhammed b. Hasan" (Ankara: TDV İslam Ansiklopedisi, 2002), 25/340.

28 Murteza Bedir, "Vikâyetü'r-Rivâye" (İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 2013), 43/107; Şükrü Özen, "Sadrüşşerîa" (İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 2008), 35/429; Ahmet Özel, *Haneî Fıkâh Âlimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013), 134.

29 Hasanov, "Kurd Efendi", EK-2/93; Şimşek, "Bir Haneî Klasiği: Merginânî'nin el-Hidâye ve Üzerine Yapılan Çalışmalar", 313.

30 Murtaza Köse, "Ferganalı Bir Hukukçu Merginani ve Hidaye Adlı Eseri", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 17 (2001), 354; Kallek, "el-Hidâye", 17/472.

İstanbul'da Hasan Ege, 1986 yılında Ahmed Meylani ve 2014 yılında Hüsametdin Vanlıoğlu, Abdullah Hiçdönmez, Fatih Kalender ve Emin Ali Yüksel'den oluşan bir heyet tarafından yapılmıştır.

2. Sırrı Efendi ve Eserleri

2.1. Sırrı Efendi

Süleyman Sırrı Efendi, 1267/1850-1851 veya 1271/1855 yılında dönemin İçel sancağına bağlı Ermenek kasabasında, günümüzde Karaman ilinin Ermenek ilçesinde dünyaya geldi. Bundan dolayı verdiği icâzetnâmelerde ve telif ettiği eserlerde “el-Ermenâki” veya “el-İçeli” nisbelerini kullandı. Sırrı Efendi, eğitim hayatına Ermenek'te mahalle mektebinde başladı. O yıllarda mahalle mektepleri dört yıllıkti. Elif-bâ, Ku'rân, ilmihal, tecvîd, Türkçe, muhtasar “ahlâk-ı memdûha” risâleleri okutulur, lügat, sülûs ve nesih yazıları öğretilerek temel eğitim verilirdi.³¹ Sırrı Efendi, burada temel eğitimini aldıktan sonra medreseye başladı. Sarf ve nahiv okuyup Ermenek Rüşdiye mektebine girdi. Buradaki eğitimini tamamlayıp sınavları geçtikten sonra 1287/1870 yılında şehâdetnâmesini [diplomasını] aldı. Henüz 15'li yaşlarda olan Sırrı Efendi, tekrar medreseye döndü. Ulûm-i âliyyeden mantık ve ulûm-i şerîattan *Mültekâ* 'ya kadar ders gördükten sonra eğitimini tamamlamak için İstanbul'a gitti. İstanbul'da Beyazıt Câmii Şerîfi dersiâmlarından Ermenekli Mehmed Aynî Efendi'nin (öl. 1318/1900) dersine devam etti ve icâzetnâme almaya hak kazandı. Bu sürede başka hocalardan da istifade eden Sırrı Efendi, Hamîdiye Medresesi ve Dühûl Kadılığı imtihanlarına girip şehâdetnâme aldı.³²

Sırrı Efendi, 1293/1876 yılında Beşiktaş Mekteb-i Rüşdî-i Askerîsi'nde Arapça muallimi olarak göreve başladı. Sırrı Efendi ilim öğrenmeye, öğretmeye, insan yetiştirmeye âşık bir âlimdi. Bu aşkı sayesinde Arapça muallimliği görevine başladıktan üç yıl sonra Ruûs imtihanını kazanarak 1296/1879 yılında Beyazıt Câmii dersiâm'lığı gibi ilmî yönden sorumluluğu ağır bir pâyeye'yi elde edip talebe yetiştirmeye başladı. 14 yıllık uzun bir tadrîsten sonra 1311/1893'de öğrencilerine icâzetnâme verdi. Eskişehirli Muhammed Râsih ve Gündoğduzâde Efendi bunlardandır. Yaşadığı dönemde meydana gelen Osmanlı eğitim sistemindeki değişikliklerden dolayı ortaya çıkan mektep ile medrese arasındaki ayrımı hep birleştirmeye çalışan Sırrı Efendi, bundan sonra ilim hayatına “müderrişlik” ve “muallimlik” yaparak yani medrese ile mektebi birleştirerek devam etti. Ayrıca vaizlik görevi ile çeşitli bürokratik görevlerde bulundu.

Sırrı Efendi Beyazıt Câmii'nde derse çıktıktan dört sene sonra 1300/1883'de uhdesine İstanbul Ruûs-i Hümâyûnu [İstanbul müderrişliği], ibtidâ-i hâric pâyesi, 1309/1892'de hareket-i dâhil derecesi, 1315/1898'de *Kenzü'l-akâid* adlı eserini yazdığından dolayı Süleymâniye müderrişliği, 1316/1899'da mahrec mevleviyyetlerinden İzmir mevleviyyetliği [İzmir kadılığı], 1319/1902'de bilâd-i hamse'den Bursa pâyesi [Bursa kadılığı] ile 1321/1903'de Haremeyn-i

31 Cahit Baltacı, “Mektep (Osmanlılar'da Mektep)” (Ankara: TDV İslam Ansiklopedisi, 2004), 29/7.

32 Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Dh.Said, 72/107; İstanbul Müftülüğü Şer'iyye Sicilleri Arşivi (İMŞSA), Sicill-i Ahval Dosyası, 3428; Musa Alak, “Süleyman Sırrı” (Ankara: TDV İslam Ansiklopedisi, 2019), EK-2/538-539; Mustafa Oral, *Ermenekli Süleyman Sırrı Efendi ve Kifâyetü'l-Müntehi 'Ala Kifâyeti'l-Mübtedi Adli Eserinin Tahkiki* (İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 4-35.

Muhteremeyn³³ [Haremeyn kadılığı] pâyesine ulaştı. Haremeyn mevleviyeti, statü bakımından en yüksek olan mevleviyetti. Bu da şu anlama gelmekteydi; Sırrı Efendi'nin bu pâyeyi elde ettikten sonra ilmiye tarîkinin zirvesini temsil eden şeyhülislâmlığa ulaşabilmesi için elde etmesi gerek son merhaleler, Anadolu ve Rumeli kazaskerliği idi.

Sırrı Efendi, muallimlik görevine 1293/1876 yılında Beşiktaş Mekteb-i Rüşdiyye-i Askerisi'nde Arapça muallimi olarak başladı. Daha sonra 1316/1898'de mevcut Süleymaniye memuriyetine ilâve olarak Mekteb-i Hukûk-ı Şâhâne Kitâbü'n-nikâh muallimliği, 1316-1319/1898-1901 yılları ile 1321/1903 yıllarında Soğuk Çeşme Askeri Rüşdiyesi'nde Arapça muallimliği, 1318/1900'de Dârülfünun-i Şâhâne³⁴ Ulûm-i Âliye-i Dîniyye Şubesi Fıkıh muallimliği, 1328/1910'da İstanbul Sultânî'si Ulûm-i Dîniyye muallimliği görevinde bulundu. Ayrıca görev yıllarını tespit edemediğimiz Mekteb-i İ'dâdiyye-i Şâhâne'de Sınıf-ı Mahsûs-i Arabî muallimliği, Mekteb-i Nûmûne-i Terakkî'de Mantuk muallimliği ile Mekteb-i Nûmûne-i Terakkî'de Tatbîkât-ı Arabiyye muallimliği görevini ifâ etti.³⁵

Sırrı Efendi, müderrislik ve muallimlik görevlerinin yanı sıra idârî görevlerde de bulundu. Dönemin Milli Eğitim kurumu olan Maarif Nezâretinde 1308/1890'da fahrî olarak şeyhülislâmlık bünyesindeki Tedkîk-i Müellefât-ı Şer'iyye Encümeni âzâlığı, 1312/1894'de Padişah II. Abdülhamid'in iradesiyle Maarif Nezâreti Encümen-i Teftîş ve Muâyene âzâlığı, 1320/1902'de Maarif Nezâretinden gelen iş'âr üzerine ve Padişah'ın iradesiyle Kütüb-i Dîniyye ve Şer'iyye Tedkik Heyeti Reisliği, 1325/1907'de, Meclis-i Maarif âzâlığı görevinde bulundu. II. Meşrûtiyet'ten sonra Meclis-i Maârif'te yapılan düzenleme çerçevesinde, 1326/1908'de âzâlık vazîfesinden kadro hârici bırakıldı.³⁶ Yaklaşık bir hafta sonra 1 Şaban 1326/29 Ağustos 1908'de Dâru'l-Muallimîn Müdürlüğü görevine getirildi.³⁷

Sırrı Efendi kaleme aldığı *Esbâbu'l-felâh*, *Hulâsatu'l-efkâr* ve *Kifâyetü'l-müntihî* adlı eserlerinin incelenmesi sonucu ve görevlerindeki üstün başarısından dolayı 22 Muharrem 1313/15 Temmuz 1895 günü Padişah II. Abdülhamid tarafından gümüş imtiyaz madalyası ve dördüncü rütbeden Mecîdî Nişân'ı ile ödüllendirildi.³⁸

33 Haremeyn mevleviyeti, statü bakımından en yüksek olan mevleviyettir. Bu grupta yer alan şehirler İstanbul, Mekke ve Medine'dir. İstanbul, Osmanlı Devleti'nin başşehri, Mekke ve Medine İslâm'ın kutsal şehirleri olması cihetiyle, itibar ve önem bakımından en yüksek statüde tutulurdu. İstanbul kadılığı ise bütün kadılıklar içerisinde en üst kadılık ve dolayısıyla en yüksek mevleviyetti. İstanbul kadılığının bir üstü, ilmiye tarîkinin zirvesini temsil eden Şeyhülislâmlığa gidiş yolunun son merhaleleri olan Anadolu ve Rumeli kazaskerliği idi. Şeyhülislâm olabilmek için normal şartlar altında önce sırasıyla Bursa, Edirne ve İstanbul kadılıklarını geçmek, sonra da Anadolu ve ardından Rumeli kazaskerliği vazifelerinde bulunmak gerekiyordu. Ayrıntılı bilgi için bkz. Fahri Unan, "Mevleviyet" (Ankara: TDV İslam Ansiklopedisi, 2004), 29/467.

34 II. Abdülhamid'in tahta çıkmasının 25. yıldönümü münasebetiyle açılan Dârülfünun-i Şâhâne'nin Ulûm-i Âliye Şubesi, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin esasını teşkil etmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Hamdi Furat, "Sempozyum Özeti: Darülfünun İlahiyat'ın İlmi Birikimi Sempozyumu, 15 Mayıs 2018", *Journal of Istanbul University Faculty of Theology* 29/1 (15 Haziran 2018), 131.

35 Oral, *Ermekli Süleyman Sırrı Efendi ve Kifâyetü'l-Müntehî 'Ala Kifâyeti'l-Mübtedi Adlı Eserinin Tahkiki*, 16.

36 BOA, Dh.Said, 72/107-108; İMŞSA, Sicill-i Ahvâl Dosyası, 3428; Alak, "Süleyman Sırrı", EK-2/538-539.

37 BOA, MF.MKT., 1074/39; Oral, *Ermekli Süleyman Sırrı Efendi ve Kifâyetü'l-Müntehî 'Ala Kifâyeti'l-Mübtedi Adlı Eserinin Tahkiki*, 22.

38 BOA, İrade Taltîfât, 82/55; BOA, Yıldız Tasnîfi, Mütenevvi Maruzat Evrakı Bölümü, 124/43; BOA, Maarif Nezâreti Evrakı, 273/8.

Sırrı Efendi, 1876-1913 yılları arasında yaklaşık 37 yıllık memuriyet hayatından sonra 1329/1913'de 59 yaşında ifâ ettiği Dârülfunun'daki görevinden emekli oldu.³⁹ Gündüzleri eğitim kurumlarında talebe yetiştirirken, geceleri kıymetli eserler kaleme aldı. Emekli olduktan sonra da eser telif etmeye devam etti. Eserlerinin çoğunu hayatta iken neşretme imkânı bulan Sırrı Efendi, 28 Ağustos 1931 yılında, 76 yaşında İstanbul Beyazıt'ta vefât etti. Cenâzesi Beyazıt'taki Yahnikapan Mahallesi'nde bulunan evinden kaldırıldı. Nâşı, Merkezefendi Mezarlığı'ndaki aile kabristanlığına defnedildi.⁴⁰

2.2. Eserleri

Sırrı Efendi, tefsir, hadîs, akâid, Arap dili, mantık ve fıkıh gibi ilim dallarında, Arapça ve Türkçe, telif ve tercüme olmak üzere 17 eser kaleme almış ve bunların çoğunu neşretmiştir. Neşredilmemiş eserleri ise kitaplarını vakfettiği Beyazıt Devlet Kütüphanesi Veliyyüddin Efendi bölümünde bulunmaktadır.

- 1) Tefsir / Mev'ize
 - a. *Esbâbü'l-felâh*.
- 2) Hadîs ve Siyer
 - a. *Tâcü'l-meşârik fî izâhi'l-Meşârik*
 - b. *Mekâsıd-i Münciye fî siyeri fahri'n-nübüvve*.
- 3) Akâid ve Kelâm
 - a) *Câmi'u'l-ahvâl*⁴¹
 - b) *Kenzü'l-akâid*
 - c) *Miftâhu'l-akâid*.
- 4) Arap Dili ve Belâgatı
 - a. *Kifâyetü'l-müntehî fî şerhi Kifâyeti'l-mübtedî*
 - b. *Hulâsatü'l-efkâr alâ Şerhi'l-'Alâka*
 - c. *Teshîlü'l-lehceti ve's-sarf fî usûli'l-mükâlemeti'l-Arabiyye*.
- 5) Mantık
 - a. *Mi'yâru'l-makâl*.
- 6) Fıkıh ve İlmihâl
 - a. *Hulâsatü'l-muhtâreyn*
 - b. *İzâhu'l-eşbâh*
 - c. *Vesîletü'l-felâh*
 - d. *Medhal-i Fıkıh*
 - e. *İzâhu'l-Hidâye*
 - f. *Keşf-i Bâl*
 - g. *Kitâbü'l-'İbâdât*.

39 BOA, Maarif Nezâreti Evrakı, 1193/54.

40 Alak, "Süleyman Sırrı", EK-2/538-539.

41 Süleyman Sırrı Efendi, kendi doldurduğu tercüme-i hâl vesikasında, *Câmi'u'l-Ahvâl* adlı akâide dair bir eserin olduğunu zikretmiştir. Ancak bu esere ulaşamamıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. İMŞSA, Sicil-i Ahvâl Dosyası, no: 3428; Alak, "Süleyman Sırrı", EK-2/539.

3. *Îzâhu'l-Hidâye*⁴²

3.1. Eserin Matbu ve El Yazma Nüshaları, Sırrı Efendi'ye Nispeti

Îzâhu'l-Hidâye, Burhâneddin el-Merginânî'nin Hanefî fikhına dair kaleme aldığı meşhur *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî* adlı eserinin dönemin Türkçesiyle Sırrı Efendi tarafından yapılan şerhidir. Eserin *Kitabu't-Tahâre* ile *Kitabu's-Salât* bölümünden oluşan bir kısmı İstanbul Hukuk matbaasında, 1330/1911-1912 yılında basılmıştır. Eserin diğer bölümleri yazma halinde bulunmaktadır.

Eserin iç kapağında “*Müellifi Dârülfünûn-i Osmânî Ulûm-u Şerîyye Şubesi Fıkah Muallimi Süleyman Sırrı*”⁴³ ifadesi yer almakta ve yazma nüshanın sonunda Sırrı Efendi'nin mührü bulunmaktadır.⁴⁴ Ayrıca eserin dibâcesinde “*Süleyman Sırrı bin Abdullah bin el-hâc Hüseyin Hüsnü el-Ermenâki*” ibâresi de mevcuttur.⁴⁵ Eserin yazma nüshasının son tarafına klasik yazma eserlerden farklı olarak ve son dönem yazma eser fihrist metodlarına⁴⁶ benzer şekilde kitabın bütün bölümlerinin toplu fihristi eklenmiş olup, 20 Muharrem 1333 / 9 Aralık 1914 Çarşamba günü tamamlandığı zikredilmektedir.

Eserin el yazma nüshaları, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi Bölümünde yer almaktadır. Birinci cilt 3955, ikinci cilt 3956, üçüncü cilt 3957, dördüncü cilt 3958, beşinci cilt 3959, altıncı cilt 3960, yedinci cilt 3961, sekizinci cilt 3962 numarada kayıtlıdır.

Eser, toplamda beş bin üç yüz sekiz sayfa olup 26 defterden meydana gelmektedir. 8 cilt halinde toplanmıştır. Birinci cilt yedi yüz seksen dokuz, ikinci cilt yedi yüz on beş, üçüncü cilt yedi yüz on sekiz, dördüncü cilt altı yüz yetmiş iki, beşinci cilt yedi yüz yirmi dokuz, altıncı cilt beş yüz yirmi dört, yedinci cilt beş yüz yirmi bir ve sekizinci cilt altı yüz kırk sayfadır.

Tablo 1 <i>Îzâhu'l-Hidâye</i> 'nin Yazma Nüshasıyla İlgili Bilgiler								
Cilt:	1	2	3	4	5	6	7	8
Sayfa:	789	715	718	672	729	524	521	640
Yazma Nüshanın Kayıtlı Olduğu Numara:	3955	3956	3957	3958	3959	3960	3961	3962

3.2. *Îzâhu'l-Hidâye*'nin Telif Sebebi

Osmanlı Devleti'nde Tanzimat'tan itibaren gerek adli teşkilât gerekse kanunlaştırma alanında köklü reformlar yapılmıştır. Bu çerçevede önce borçlar, kısmen eşya ve şahıs hukuku

42 Bu bölüm, 2019 yılında, Ahmet Hamdi Furat'ın danışmalığı ile tamamladığımız “*Süleyman Sırrı Efendi'nin (Ermenekli) Fıkha Dair Eserlerinin Tahlili: İbadet Bahisleri Bağlamında*” başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

43 Süleyman Sırrı, *Îzâhu'l-Hidâye* (İstanbul: Hukuk Matbası, 1330), 1.

44 Süleyman Sırrı, *Îzâhu'l-Hidâye* (İstanbul, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 3955), 789a.

45 Sırrı, *Îzâhu'l-Hidâye* (Veliyyüddin Efendi, 3955), 790a.

46 Kemal Taşkın, “Cezayir Elyazma Eserler Dergisi”, *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 2/2 (31 Aralık 2019), 336.

hükümleri 1868-1876 yıllarında *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye* adlı bir çalışma ile kanunlaşmıştır. *Mecelle* ilk İslâm medenî kanunu olup Osmanlı devletinde 57 sene tatbik edilmiştir. Ayrıca bütün İslâm ülkelerinin kanunlaştırma hareketi üzerinde derin tesirler icrâ etmiştir. Sadece Hanefî mezhebi esas alınarak hazırlanan *Mecelle*'de mezhep içi görüşler arasında dönemin ihtiyaçlarına göre bazı tercihler yapılmışsa da mezhepler arası bir tercihe gidilmemiştir.⁴⁷

Sırrı Efendi'nin fikhî görüşleri ve özellikle icthathla ilgi görüşleri incelendiğinde kendisinin Hanefî mezhebine son derece bağlı olduğu görülmektedir. Sırrı Efendi'nin Hanefî mezhebine olan bağlılığı ve telif ettiği *Îzâhu'l-Eşbâh*⁴⁸ ile *Îzâhu'l-Hidâye*⁴⁹ adlı eserlerin yazılma gerekçelerini “*Mecelle*’deki küllî kaideler” olarak ifade etmesi, kendisinin *Mecelle*’den etkilendiğini göstermektedir.

Sırrı Efendi, *Mecelle*’nin iyi bir çalışma olduğunu fakat sadece muâmelâtle ilgilenmesi sebebiyle yetersiz kaldığını düşünmekteydi. Bunun için ilk önce fikhî meselelerin küllî kaideleriyle beraber yedi fenne daha şâmil olduğunu ifade ettiği *el-Eşbâh ve'n-nezâir* adlı eseri *Mecelle* gibi şerh etmek üzere *Îzâhu'l-Eşbâh*⁵⁰ adlı eserini kaleme almıştır. *Îzâhu'l-Eşbâh*’ı tamamladıktan sonra da *Mecelle*’nin kaynaklarından olması nedeniyle *Îzâhu'l-Hidâye*’yi kaleme aldığı *Îzâhu'l-Hidâye*’nin dibâcesinde dile getirmektedir.⁵¹

3.3. *Îzâhu'l-Hidâye*’de Bulunan Konuların Tertibi

Sırrı Efendi *Îzâhu'l-Hidâye*’de incelediği konuları, eserin sonuna eklediği fihristte ayrıntılı bir şekilde zikretmiştir. Eserde *el-Hidâye*’nin tertibi genel itibarıyla korunmuş olup bazı ilâveler de yapılmıştır. Bu ilâveler bazen ara başlıklar, bazen de “tenbih”,⁵² “semere-i hilâf”⁵³ ve “hakikat-i hilâf”⁵⁴ gibi başlıklar şeklindedir. Eserde, ihtiyaç duyulan yerler maddeleştirilmiş,⁵⁵ şiiirlerden istişhâd edilmiştir.⁵⁶ Ancak zikredilen âyet ve hadîslerin kaynakları belirtilmemiştir.

47 Mehmet Akif Aydın, “*Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*” (Ankara: TDV İslam Ansiklopedisi, 2003), 28/231-232.

48 Süleyman Sırrı, *Îzâhu'l-Eşbâh* (İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi Bölümü, 3963), 10a-11a.

49 Sırrı, *Îzâhu'l-Hidâye* (Veliyyüddin Efendi, 3955), 790a.

50 Zeynüddin İbn Nüceym’in (ö. 970/1563) *el-Eşbâh ve'n-nezâir* adlı İslâm hukukundaki küllî kaidelerin anlatıldığı esere Sırrı Efendi tarafından kaleme alınan açıklamalı tercümesi/şerhidir. Osmanlı Türkçesiyle yazılan eser, altı yılda telif edilmiştir. Eser beş cilt olup, dört bin sekiz yüz yirmi altı meseleyi içermektedir. 1326/1928 yılında, İstanbul’da 64 sayfalık bir kısmı basılmıştır. Eser üzerine şu anda çalışılmakta olup Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı tarafından yayımlanacaktır. Eserin yazma nüshaları, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi bölümünde yer almaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Alak, “Süleyman Sırrı”, EK-2/539.

51 Süleyman Sırrı, *Îzâhu'l-Eşbâh* (İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi Bölümü, 3963), 10a-11a; Sırrı, *Îzâhu'l-Hidâye* (Veliyyüddin Efendi, 3955), 790a.

52 Sırrı, *Îzâhu'l-Hidâye*, 1/6; 19.

53 Sırrı, *Îzâhu'l-Hidâye*, 1/70; 87.

54 Sırrı, *Îzâhu'l-Hidâye*, 1/239.

55 Sırrı, *Îzâhu'l-Hidâye*, 1/62; 65-66; 82; 90; 122; 172; 245.

56 Sırrı, *Îzâhu'l-Hidâye*, 1/103; 271.

3.4. Hidâye İle İzâhu'l-Hidâye'nin Muhtevalarının Kitâbu't-Tahâre Üzerinden Karşılaştırılması

Merginânî, *el-Hidâye*'de *Kitâbu't-Tahâre* bölümünü 5 bâb ve 7 fasıl üzere ele almıştır. Sırrı Efendi ise Merginânî'nin mezkûr bâb ve fasılda ele aldığı bölümü, 98 başlık altında açıklamış ve şerh etmiştir. Sırrı Efendi, *İzâhu'l-Hidâye*'de *Kitâbu't-Tahâre* bölümünü ele alırken şu tertibi kullanmıştır:

Tahâretin vücûb sebebi => hükmü ve vücûbunun şartları => farz teriminin lügavî ve şer'î manası => tahâretin hükmü, fâidesi ve fazîleti => tenbîh efâl-i mükellef'le ilgili meseleler hakkında malûmât => abdestin farzlarıyla alakalı olan yüz hatlarının beyânı => gâye'nin mugayyâ'ya dâhil olup-olmaması => Râfizi'ler ile Sünnîler arasındaki ayakları yıkama meselesindeki ihtilâf => başı mesh etmede farz olan miktârın tâyinindeki ihtilâf.

Sonrasında abdestin sünnetleri ile sünnetin kısımlarını ve tenbîh başlığı altında abdestin vâciplerinin de olduğunu bildirmektedir. Devamında mazmaza ve istinşâk ahkâmında ihtilâfın hükmü başlığı altında bu meseleyi izah etmiş ve sonrasında *el-Hidâye*'de olduğu gibi abdestin müstehaplarını beyân etmiştir. Tahâret bölümü ile ilgili karşılaştırmalar aşağıdaki tablodan takip edilebilir.

Tablo 2 <i>el-Hidâye</i> İle <i>İzâhu'l-Hidâye</i> 'nin Muhtevalarının Karşılaştırılması (<i>Kitâbu't-Tahâre</i> Bölümü)	
el-Hidâye	İzâhu'l-Hidâye
Kitabın Baş Tarafında Abdestin Farzları, Sünnetleri ve Müstehapları İşlenir	Mutlak Tahâretin Vücûb Sebebi, Hükmü ve Vücûbu'nun Şartları; Farz'ın Lügavî ve Şer'î Manası, Tahâretin Hükmü, Fâidesi ve Fazîleti; Tembîh (Efâl-i Mükellef'le İlgili Meseleler Hakkında); Yüz Hatlarının Beyânı; Gâye'nin Mugayyâ'ya Dâhil Olup-Olmaması; Râfizi'ler İle Sünnîler Arasındaki Ayakları Yıkama Meselesindeki İhtilâf; Başı Mesh Etmede Farz Olan Miktârın Tâyinindeki İhtilâf; Abdestin Sünnetleri ve Sünnetin Kısımları; Tembîh (Abdestin Vâcipleri'nin Olduğu Hakkında); Mazmaza ve İstinşâk Ahkâmında İhtilâfın Hükmü;
Abdesti Bozan Şeyler Hakkında Bir Fasıl ,	Abdesti Bozan Şeyler Hakkında Fasıl ; Abdestin Dört Uzva Tahsîs Edilmesinin Sebebi; Hades Olmayanın Necis Olmaması; Dört Mezhebe Göre Hadesin Kısımları İle Hadesin Hükmü ve Hükmen Abdesti Bozan Şeyler;
Gusül Hakkında Bir Fasıl ,	Gusül Hakkında Fasıl ; Guslün Sünnetleri; Guslü Bozan Şeyler İle Guslü Gerektiren Sebepler; Semere-i Hilâf; Hayızın Müddeti; Nifâs, Nifâsın Müddeti, Hayız ve Nifâsın Hükümleri; İstihâza'nın Hükmü, Temizliğin Hükmü; Nâfile Olarak Sünnet Olan Gusüller;

<p>Kendisiyle Abdest Almanın Câiz Olduğu ve Olmadığı Sular Hakkında Bir Bâb,</p>	<p>Abdest Almanın Câiz Olduğu ve Olmadığı Sularla İlgili Hükümler; Mutlak Su ve Ahkâm-ı Lâzimesi; Durgun Su – Akıcı Su; Mukayyet Su, Teyemmüm; Teyemmümün Abdest ve Gusûlden Halfiyyetinde İhtilâf; Semere-i Hilâf; Karışık Suların Hükümü; İçine Necâset Düşen Suların Ahkâm-ı Lâzimesi; Akıcı Suyun Hükümü; Havz-ı Kebîr'in Ahkâm-ı Lâzimesi; On'a On İle Takdîr; Telefleri Suyu İfsâd Etmeyen Hayvanlar; Su'da Yaşayan Hayvanların Ahkâm-ı Lâzimesi; Mâ-i Müştâmel'in Ahkâm-ı Lâzimesi; Mâ-i Müştâmel; Su'ya Mâ-i Müştâmel Olma Hükümünün Sübûtünün Vakti; Mesele-i Cehd; Deri Tabaklama'nın Hükümleri; Deri Tabaklama'nın Kısımları; Kesim İşlemiyle Derilerin Tahâreti;</p>
<p>Kuyular Hakkında Bir Fasıl</p>	<p>(Kuyular Hakkında Bir Fasıl) Kuyuların Temizliği; İçine Düşen Necâsetin Nevîsi İtibariyle Üç Derece Olup Birinci Derecesi; İkinci Derecesi; Üçüncü Derecesi; Necisle Tedavinin Câiz Olup Olmayışı; Kuyuların Temizliğinde Mûteber Olan Kovalar; Necis Bulaşan Kuyunun, Suyunun Tamamının Boşaltılma Şekilleri; Kuyulara Necisin Bulaştığı Vaktin Tâyini;</p>
<p>Hayvanların Artıkları İle Diğer İlgili Meseleler Hakkında Bir Fasıl</p>	<p>Artıklar ve Başka Şeyler Hakkında Bir Fasıl; Himâr'ın Artığı, Katır'ın Artığı; At'ın Artığı;</p>
<p>Teyemmüm Hakkında Bir Bâb,</p>	<p>Teyemmüm Bâb; Teyemmüm İle Kılınan Namazların Ahkâm-ı Lâzimesi; Abdest ve Gusûl İçin Suyu Aramanın Hükümü; Teyemmüm'ün Rükünleri; Teyemmüm'ün Sihatinin Şartları; Teyemmüm'ün Sünnetleri; Teyemmüm Edilmesi Câiz Olup-Olmayan Şeyler; Teyemmüm'de Niyetin Şekli; Teyemmüm'ü Bozan Şeyler; Teyemmüm İle Kılınan Namazların Hükümü; Teyemmüm'de Müstehap Olan; Teyemmüm'ün Su İle Tahâret'ten Bedel-i Mutlak veya Bedel-i Zarûret Olması Hakkındaki İhtilâfın Hükümü; Suyun Varlığı İle Beraber Teyemmüm'ün Cevâzi; Teyemmüm İçin Suyu Aramanın Vakt-i Luzûmu;</p>

Meşter Üzerine Mesh Hakkında Bir Bâb ,	Meşter Üzerine Mesh Hakkında Bir Bâb ; Üzerlerine Mesh Câiz Olan Meşter; Meshin Müddeti; Meshin Mahalli ve Keyfiyeti; Meshe Mânî Olan Delik ve Yarıktıklar; Gusülde Meshin Câiz Olmayışı; Meshi Bozan Şeyler; Meshin Müddetinin Değişmesi; Meşter Üzerine Giyilen Şeyler Üzerine Meshin Hükmü; Çoraplar Üzerine Meshin Hükmü; Üzerlerine Mesh Câiz Olmayan Şeyler; Yara ve Sargı Üzerine Meshin Hükmü ve Meşter Üzerine Mesh İle Yara ve Sargı Üzerine Mesh Arasındaki Fark;
Hayız ve İstihâze Hakkında Bir Bâb ,	Hayız ve İstihâze Bâb ; İstihâze Kanı ve Hükmü, Hayızın Müddeti; Hayızın Renkleri; Hayızın Hükümleri; Ğilâf'ın Hakikati; Temizlik Müddetinin En Azı; İstihâze Kanıyla Alâkalı Ahkâm-ı Lâzime;
Fasıl ,	Sâhib-i E'zâr'ın Ahkâm-ı Lâzimesi (İstihâze Hakkında Fasıl); Özür Sâhibi'nin Abdestinin Bozulma Vakti; Müştehâze'nin Hakikati; Özrün Yok Oluşuna İtibar; Özür Sâhibi'nin Tahâreti'nin Bekâsının Şartı;
Nifâs Hakkında Bir Fasıl ,	Nifâs Hakkında Fasıl ; Nifâs'ın Müddeti;
Necâsetler ve Temizlenme Şekilleri Hakkında Bir Bâb ,	Necisler ve Temizlikleri Hakkında Bâb ; Tahâret Âleti; Meni'nin Hükmü; Necâset-i Galîza İle Hafffe'nin Hükm-ü İctimâları, Cevâz-ı Salâta Mânî Olan Dört'te Bir Miktarını Tâyin; Necâsetin Kısımları;
İstincâ Hakkında Bir Fasıl .	İstincâ Hakkında Bir Fasıl ; Kendileriyle İstincâ Câiz Olup-Olmayan Şeyler.

3.5. İzâhu'l-Hidâye'nin Özellikleri⁵⁷

3.5.1. Kavramları Tanımlaması

Merginânî, *el-Hidâye*'de konulara başlarken ön bilgi vermez ve genellikle anlatılacak konunun/kavramın tarifini yapmaz. Sırrı Efendi ise *İzâhu'l-Hidâye* de genellikle konu girişlerinde bazı kavramları açıklamaktadır. Sırrı Efendi'nin *İzâhu'l-Hidâye*'de tariflerini yaptığı tahâret ve farz kavramlarıyla ilgili açıklamaları şu şekildedir:

Tahâret: Namaz, mushaf'a dokunmak, mescide girmek, namazın vucûbiyeti, mukârenet-i zevce [eşine yaklaşma], orucun vucûb-u edâsıyla, sıhhatinin cevâz ve helallerine mânî olan hadesle, necâset'ten bedeni, elbiseyi ve namaz kılınan mekânı temizlemek manasında nezâfet-i

57 Bu bölümde yer alan örnekler *Kitâbu'l-Tahâre*'den verilmiştir.

mahsûsa'dan [özel temizlik'ten] ibâret olarak hadesten tahâret ve necâset'ten tahâret olmak üzere iki kısım olup hadesten tahâret'te abdest, gusül ve teyemmüm olarak üç kısımdır.⁵⁸

Farz: Kitab, sünnet ve icmâ-ı ümmet gibi delâleten ve sübûten katî olan delil ile sâbit olarak ziyâde ve noksana muhtemel olmayan hükm-ü mukadder manasınadır.⁵⁹

3.5.2. Gramer ile İlgili Açıklamalar Yapması

Sırrı Efendi eserin birçok yerinde gramere dair açıklamalar yapar, bu açıklamalar genelde “*Arapça gramerinin kelime yapısıyla ilgili dalı*”⁶⁰ olan sarf ilmiyle alakalıdır. Eserde, *el-Hidâye*'nin ibâresinde yer alan kelimelerin müfred, tesniye, cemi gibi sığalarının belirlenmesi ve kelimenin sığasından dolayı oluşabilecek mana farklılıklarına dikkat çekilmektedir. Sırrı Efendi'nin *İzâhu'l-Hidâye*'de tahâre ve merâfık kelimeleriyle ilgili sarf ilmine dair verdiği bilgiler şu şekildedir:

Tahâre: Bu kelime üç vecihle okunabilir. Eğer tâ'nın zammesiyle (سلالة وقلامه) vezinlerinde “tuhâre” şeklinde okunursa, abdest veya gusül alınan suların arttığı manasında; tâ'nın kesresiyle [tihâre] okunursa, alet-i tahâret [temizlik aleti] manasında ve tâ'nın fethasıyla [tahâre] okunduğunda ise (حسن ve نصر) [birinci ve beşinci] bâblardan mastar olarak, mutlak şekilde pâk ve temiz olmak manasına gelmektedir.⁶¹

Merâfık: “*Mirfak*” kelimesinin cemîsidir.⁶²

3.5.3. Soru-Cevap Yöntemi

Sırrı Efendi eserinde “*eğer dersen... ben de derim*” şeklinde klasik eserlerde yer alan ve *el-Hidâye* şârihi Aynî'nin de *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*'de yer verdiği soru cevap yöntemine başvurmamıştır. Onun yerine fihriste eklediği meselelere cevaplar vermeyi ve bazen de *Mülteka* şârihi Şeyhîzâde Abdurrahman Efendi'nin (öl. 1078/1667) *Mecmau'l-enhur fî şerhi Mülteka'l-ebhur* adlı eserinde kullandığı gibi şerh edeceği meseleleri, mukadder sorulara cevap verme metoduyla açıklamayı uygun görmüştür. Bu cevaplar genelde ilgili meselenin içeriği hakkında veya bir önceki konu ile bir sonraki konu arasındaki bağlantıları açıklamak şeklindedir.

Sırrı Efendi'nin fihriste eklediği meselelere cevap vermesine misal olarak kuyularla ilgili bahiste necâsetle tedavi'nin hükmünü açıkladığı konu hakkında fihriste eklediği “necisle tedavinin cevâzı ve adem-i cevâzı” başlığı gösterilebilir. Sırrı Efendi, *el-Hidâye*'de abdestin câiz olduğu ve olmadığı sularla ilgili bâb'da yer alan kuyularla ilgili fasıl'da; “*bir keçi veya koyun kuyuya bevletse...*” diye başladığı meselede İmâm Âzam'ın (öl. 150/767) -tedavi için bile olsa- bevül içmeye cevâz vermediğini, Ebû Yûsuf'un (öl. 182/798) -tedavi için- içilebileceğine cevâz verdiğini, İmâm Muhammed'in ise -tedavi için olmasa bile [her durumda]- içilebileceğine

58 Sırrı, *İzâhu'l-Hidâye*, 1/2.

59 Sırrı, *İzâhu'l-Hidâye*, 1/5.

60 Hulusi Kılıç, “Sarf” (İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 2009), 36/136.

61 Sırrı, *İzâhu'l-Hidâye*, 1/2.

62 Sırrı, *İzâhu'l-Hidâye*, 1/9.

cevâz verdiğini nakleder.⁶³ Daha sonra bu meseleyi şerh etmeye başlar ve İmâm Muhammed'in *el-Hidâye*'de zikredilen deliline ilâve olarak Âraf sûresi 157. âyette yer alan “*habîs olan şeyleri onlara haram kıldı*” hükmü gereğince necis olan şeylerin yenmesinin ve içilmesinin haram kılındığını ve eğer devenin bevlî necis olsa idi içilmesine müsaade olunmayacağını ifade eden delili nakleder. Devamında ise İmâm Âzam ve Ebû Yûsuf'un *el-Hidâye*'de zikredilen görüşlerini şerh eder.⁶⁴

Sırrı Efendi, İmâm Âzam ve Ebû Yûsuf'un eti yenilen ve yenilmeyen hayvanların bevillerinde bir farklılığın bulunmadığını dolayısıyla necis olmak hükmünde de aynı olması gerektiği görüşünü nakleder. Devamında ise Ebû Yûsuf'un -tedavi için içilebilir- görüşünün birkaç yönden hatalı olduğunu îmâ eden ifadeler kullanır. Şöyle ki; “*bevilden sakının*” hadîsi şerifini İmâm Âzam ve Ebû Yûsuf'un kabul ederek “eti yenen hayvanların bevillerinin tâhir olmadığı” hükmünde bir olduklarını ancak tedavi hususunda Ebû Yûsuf'un Urane hadîsinden dolayı bevlî kullanımına cevaz verdiğini, İmâm Âzam'ın ise Urane hadîsini istisnâ olarak değerlendirdiğini ve hiçbir şekilde necis olan bevlî kullanılmayacağına hükmettiğini söyleyip bunun da asıl hüküm olduğunu beyan eder.

Sırrı Efendi Ebû Yûsuf'a bazı sorular sorarak itirazlarını yöneltmektedir. Mesela, Urane hadîsinin kıyasa muhalif olduğunu kabul eden Ebû Yûsuf'un, bu hadîsle tedavi hususunda amel ederken kullandığı delil istihsân delili değil midir? Eğer öyle ise bu delilin mevridine munhasır olması ve başkasına kullanılmaması gerekli değil miydi? Yok, eğer tedavi hususundaki delili zarûret ise ve “zarûretler, yasakları mübah kılar” kaidesi gereğince hükmederek bevlî mübah ve tâhir muamelesi yaptı ise; “zarûretler miktarları ile takdir edilir” kaidesi gereği mutlak mübah saymayıp ancak zarûret miktarına hasretmesi gerekli değil miydi? Ayrıca Urane hadîsindeki hüküm onlara özel olduğu gibi deve bevlîni içtiklerinde şifâ bulacakları da vahiy ile bildirilmişti. Peygamber Efendimizin vefatıyla vahiy kesildi. Efendimizden sonra içecek olanların şifâ bulacakları nasıl anlaşılacaktır?

Sırrı Efendi bu ve benzeri şekilde yorumladığımız itirazları Ebû Yûsuf'a yönelterek İmâm Âzam'ın görüşünü savunmuştur. Ayrıca konunun sonunda meseleyi bir daha özetleyerek üç İmâm arasında ihtilâfin bulunduğunu beyan etmiş ve “zahir-i mezhepte muhtar olan “*Muhakkak ki Allah (cc) size haram kıldığı şeylerde, sizin için şifâ bulundurmamaktadır*” hadîs-i şerif gereğince câiz olmamasıdır” diyerek sonlandırmıştır.

Sırrı Efendi'nin kullandığı diğer uslûba misal olarak gusül⁶⁵ ve istincâ⁶⁶ hakkındaki fasıllar ile teyemmüm,⁶⁷ hayız,⁶⁸ necisler ve temizleme usulleri⁶⁹ hakkındaki bâb'ların giriş kısımları gösterilebilir.

63 Burhaneddin Merğînânî, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübedtî* (Dimaşk: Dâru'l-Farfûr, 2006), 1/108-109.

64 Sırrı, *Îzâhu'l-Hidâye*, 1/128-130.

65 Sırrı, *Îzâhu'l-Hidâye*, 1/61.

66 Sırrı, *Îzâhu'l-Hidâye*, 1/301.

67 Sırrı, *Îzâhu'l-Hidâye*, 1/160.

68 Sırrı, *Îzâhu'l-Hidâye*, 1/229.

69 Sırrı, *Îzâhu'l-Hidâye*, 1/267.

Bunun bir örneği İstincâ hakkındaki faslın giriş kısmında yer alan ifadelerdir. *el-Hidâye* de konu istincâ sünnettir (الاستنجاء سنة) lafızlarıyla başlamaktadır. Ancak Sırrı Efendi *istincâ; necâset bulunan yerden necâseti, silerek veya yıkayarak ya da daha faziletli olan silme ve yıkamayı beraber yaparak giderilmesinden ibarettir*⁷⁰ şeklinde konuya giriş yaparak mukadder “istincâ nedir?” sorusuna cevap vermektedir. Ayrıca konunun devamında *Abdest ve guslün sünnetlerinden olması itibariyle münâsib olanın abdest veya guslün sünnetleri bahsinde zikredilmesi gerektiği ise de bir vech-i beyân “mevzi-i mâlumdan [bilinen yerlerden], izâle-i necâsetten [necâseti gidermekten] ibâret olması cihetiyle fıkıh kitaplarında mutlak olarak ahkâm-ı tahâretin hâtimeşi olarak zikredilmesi uygun görülmüştür*⁷¹ şeklindeki ifadesi ise mukadder “istincâ neden tahâret kitâbının son tarafında zikredildi? Bu mesele abdest ve gusülle ilgili bir mesele olduğu için abdest veya guslün sünnetleri bahsinde zikredilmesi gerekli değil miydi?” sorularının cevâbı konumundadır.

3.5.4. Farklı Mezhep Görüşlerine Yer Vermesi ve Kabul Edilen Fetvâ'ya İşaret Etmesi

Merginânî *el-Hidâye* 'de Ebû Hanife, Ebû Yusuf, İmâm Muhammed ve İmâm Züfer'in (öl. 158/775) dışında Hanefî âlimlerden Hasan b. Ziyâd (öl. 204/819), İbn Semâa (öl. 233/848), Tahâvî (öl. 321/933), Kerhî (öl. 340/952), Cessâs (öl. 370/981) ve Serahsî (öl. 483/1090) gibi âlimler ile sık sık İmâm Şâfiî (öl. 204/820) ve bazen de İmâm Mâlik'in (öl. 179/795) görüşlerini delilleriyle beraber zikretmiştir. Ahmed b. Hanbel'in (öl. 241/855) görüşlerine ise yer vermemiştir.⁷²

Sırrı Efendi ise eserinde bu âlimlerle beraber Hasan-ı Basrî (öl. 110/728),⁷³ Ebû Bekir A' meş (öl. 148/765),⁷⁴ Ebû Câfer Hinduvânî (öl. 362/973),⁷⁵ ve İbn Kemâl⁷⁶ gibi âlimlerin görüşlerine de yer vermiştir. Ayrıca Ahmed b. Hanbel⁷⁷ ile İmâm Evzâî (öl. 157/774),⁷⁸ İmâm Zührî (öl.

70 Sırrı, *İzâhu 'l-Hidâye*, 1/301.

71 Sırrı, *İzâhu 'l-Hidâye*, 1/301.

72 Kallek, “el-Hidâye”, 17/471; Hüseyin Kayapınar, “Merğınani ve Eseri Hidâye”, *Diyanet İlmi Dergi* 22/2 (1986), 33; Muhammed Özmen, *Kızıl Molla (Abdurrahman b. Ali el-Amasî) ö. 983/1575 'nin İbn Kemal 'in Hidâye Şerhi Üzerine (Mesh 'Ale 'l-Huffeyn Meselesi Bağlamında) İtirazları* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 25-26.

73 Sırrı, *İzâhu 'l-Hidâye*, 1/303.

74 A' meş; hadis, fıkıh, kıraat ve ferâiz ilimlerinde şöhret bulan, Ebû Muhammed Süleymân b. Mihrân el-Küfî isimli âlimdir. İbrahim en-Nehâî ve Mücâhid b. Cebr gibi Kûfe'nin meşhur âlimlerinden ders okumuştur. Ebû Hanife de kendisinden hadis rivâyetinde bulunmuştur. Sırrı Efendi *İzâhu 'l-Hidâye* 'de bu âlimin ismini Ebû Bekir A' meş şeklinde zikretmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mücteba Uğur, “A' meş” (İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 1999), 3/54; Sırrı, *İzâhu 'l-Hidâye*, 1/295.

75 Sırrı, *İzâhu 'l-Hidâye*, 1/294; 298.

76 Sırrı, *İzâhu 'l-Hidâye*, 1/166.

77 Sırrı, *İzâhu 'l-Hidâye*, 1/24; 210.

78 Sırrı, *İzâhu 'l-Hidâye*, 1/159.

124/742),⁷⁹ İbn Sîrîn (öl. 110/729),⁸⁰ İbn Ebî Leylâ (öl. 148-765),⁸¹ Ebû Dâvud (öl. 275/889),⁸² Dârekutnî (öl. 385/995),⁸³ Yahyâ b. Maîn (öl. 233/848)⁸⁴ ve İmâm Buhârî (öl. 259/870)⁸⁵ gibi muhaddislerin ilgili hadisler hakkında görüş ve fetvalarına da yer vermektedir.

Sırrı Efendi, şerhinde mezhep imamlarının görüşlerini gerekçeleriyle birlikte zikretmektedir. Ayrıca mezhepte kabul edilen görüşe, “muhtâr,⁸⁶ müftâbih,⁸⁷ sahîh,⁸⁸ esah”⁸⁹ bazen de “ihtiyât”⁹⁰ kaydıyla işâret etmektedir.

İzâhu'l-Hidâye’de görüşleri nakledilen âlimlerden İmâm Züfer ve Ahmed b. Hanbel’in bazı görüşleri şunlardır:

İmâm Züfer: Sırrı Efendi, abdestte başı mesh hususunda farz olan miktarın Hanefilerce “nâsiye”[alın perçem] miktarı olduğunu beyan ettikten sonra İmâm Züfer’in görüşünün ise “başın dörtte biri” olduğunu nakleder ve İmâm Züfer’in bu görüşünü Hasan b. Ziyâd’ın İmâm-ı Âzam’dan yaptığı rivâyete dayandığını söyleyerek delillendirir.⁹¹ Yine Sırrı Efendi, abdesti bozan şeyler faslında, mezhepte tercih edilen görüşe göre; “*sebileynden gelen sidik, dışkı ve benzeri şeylerin çıkmasıyla abdest bozulurken vücuttan çıkan kan, irin ve kusmuğun abdesti bozmaları için kan ve irinin çıktıkları yerden akmaları ve kusmuğun da ağız dolusu kadar olması şartı aranmaktadır*” dedikten sonra İmâm Züfer’e göre; “*insan bedeninden çıkan her türlü necâsetin sadece gözükmesiyle abdest bozulur. Bundan dolayı İmâm Züfer’e göre iğne veya diken battığında abdestin bozulması için kanın akma şartı olmayıp sadece görünmesi yeterlidir. Kusma hususunda da gerek az, gerek çok fark etmeksizin kusmakla abdest ve teyemmüm bozulur*”⁹² dediğini nakletmektedir.

Ahmed b. Hanbel: Sırrı Efendi, mazmaza ve istinşâk’ın abdestin sünnetlerinden olduğunu söyledikten sonra ehl-i hadîs ve Ahmed b. Hanbel’e göre bunların abdest ve gusûlde farz olduğunu nakletmiştir.⁹³

79 Sırrı, *İzâhu'l-Hidâye*, 1/170.

80 Sırrı, *İzâhu'l-Hidâye*, 1/170.

81 Sırrı, *İzâhu'l-Hidâye*, 1/170.

82 Sırrı, *İzâhu'l-Hidâye*, 1/210.

83 Sırrı, *İzâhu'l-Hidâye*, 1/210.

84 Sırrı, *İzâhu'l-Hidâye*, 1/210.

85 Sırrı, *İzâhu'l-Hidâye*, 1/210.

86 Sırrı, *İzâhu'l-Hidâye*, 1/114; 123; 138; 161; 163; 165; 173; 208; 296; 303.

87 Sırrı, *İzâhu'l-Hidâye*, 1/262.

88 Sırrı, *İzâhu'l-Hidâye*, 1/149.

89 Sırrı, *İzâhu'l-Hidâye*, 1/149; 151; 189; 213; 287; 294.

90 Sırrı, *İzâhu'l-Hidâye*, 1/138-139; 155; 222; 235.

91 Sırrı, *İzâhu'l-Hidâye*, 1/15.

92 Sırrı, *İzâhu'l-Hidâye*, 1/42.

93 Sırrı, *İzâhu'l-Hidâye*, 1/24.

3.5.5. Kategorilere Ayırması ve Maddeleştirmesi

Sırrı Efendi eserinde, meselelerin daha iyi anlaşılabilmesi için ihtiyaç duyulan yerleri bazen kategorilere ayırarak bazen de maddeleştirerek açıklamalar yapmıştır.⁹⁴

Mesela *el-Hidâye*'nin gusül faslında, guslün farzlarının anlatıldığı bölümün şerhinde Sırrı Efendi meselenin daha iyi anlaşılabilmesi için mükelleflerin bütün işlerinin üç kısım olduğunu bunlarında yapılması emredilen, yapılması yasaklanan veya yapılıp-yapılmaması serbest bırakılan işler olduğunu söyler. Daha sonra yapılması emredilen ile yapılması yasaklanan işlerin de üçer kısma ayrıldığını, bunlarında haram, tahrîmen mekruh, tenzîhen mekruh ile farz, vâcib ve nâfile olduğunu zikreder. Gusül de mükelleflerin işlerinden olduğu için yerine göre farz, vâcib veya nâfile olarak üç kısım olup farz olan gusüllerin farz olma gerekçelerinin de üç olduğunu söyler.

1- Cünüplükten temizlenmek için alınan gusül. Farz oluş sebebi (şayet cünüp olursanız gusül abdesti alarak temizlenin) âyet-i kerîmesi'dir.

2- Hayız bitiminde namaz ve benzeri ibâdetleri yapmak için alınan gusül. Farz oluş sebebi (siz erkekler, hanımlarınız gusül abdesti alıp temizleninceye kadar onlara yaklaşmayın) âyet-i kerîmesi'dir.

3- Nifâs bitiminde namaz ve benzeri ibâdetleri yapmak için alınan gusül. Bu da icmâ-i ümmet ile sabittir. Sırrı Efendi devamında vâcib olan gusülleri açıklar. Bunlar; Kur'ân'a dokunmak için alınan ve cenâzeleri yıkarken aldırılan gusül abdestidir. Çünkü cenâzenin teşhizi, tekfini, guslü, namazı, kabre konulup defin edilmesi hayatta bulunan müslümanlar üzerine kifâyeten vâcibtir. Sırrı Efendi devamında nâfile gusülleri açıklar. Bunlarında sünnet-i müekked ile müstehap olarak ayrıldığını Cuma ve bayram namazları, hac veya umre için ihrama girerken, Arafat veya Müzdelife vakfeleri için alınan gusül abdestlerinin sünnet-i müekked olduğunu söyler. Temiz olarak müslüman olan kişinin, bulûğa eren kişinin, delilikten, baygınlıktan veya sarhoşluktan ayılan kişilerin, hacamât olan, cenâze yıkayan, Berâat veya Kadir gecesi gibi mübârek vakitlerde, Medine-i Münevvere veya Mekke-i Mükerrreme gibi mübârek mekânlara girecek olanların aldığı gusül abdestlerinin müstehap olduğunu zikreder.⁹⁵

Sırrı Efendi guslün sünnetlerinin anlatıldığı bölümü maddeleştirerek şerh etmeyi uygun görmüştür. Sırrı Efendi guslün sünnetlerini şu şekilde zikretmiştir:⁹⁶

1. Besmele ile başlamak,
2. Niyet etmek,
3. Gusülden önce ellerini ve varsa bedenindeki pislikleri temizlemek,
4. Namaz için aldığı abdest gibi abdest almak, şayet gusül alınan yerde su birikiyorsa ayaklarını yıkamayı en sona bırakmak,
5. Abdestten sonra bedenine üçer kere su dökmek ve her defasında ovalamak,
6. Suyu önce başına sonra sağ omzuna sonra sol omzuna dökerek bütün bedenini yıkadıktan

94 Sırrı, *İzâhu'l-Hidâye*, 1/62; 65-66; 82; 122; 172; 245.

95 Sırrı, *İzâhu'l-Hidâye*, 1/62-63.

96 Sırrı, *İzâhu'l-Hidâye*, 1/65-66.

sonra gusül mahallinden çıkıp bir kenara geçerek ayaklarını yıkayıp guslü tamamlamak. Çünkü Meymûne annemiz Peygamber Efendimizin gusüllerini bu şekilde anlatmıştır.

Sırrı Efendi teyemmümle ilgili bölümde teyemmümün sıhhat şartları⁹⁷ ile teyemmümün sünnetlerini⁹⁸ de maddeleştirerek anlatmıştır.

3.5.6. Yararlandığı Kaynakları Zikretmesi

Sırrı Efendi *Îzâhu'l-Hidâye*'de birçok eserden istifade etmiştir. Bu eserlere bazen paragraf başında veya sonunda isimlerini zikrederek bazen de rumuzlar kullanarak atıfta bulunmuştur. Bu atıflar bazen “*Bedâ'i'in*,⁹⁹ *İbn Âbidîn'in*¹⁰⁰ veya *Cevhere'nin* beyânına göre...”¹⁰¹ şeklinde birinci kaynaklara olabildiği gibi bazen de “*Bedâ'i'*den naklen *Muhtâr*'ın beyânına göre”¹⁰² veya “*Fetavây-ı Bezzâziye*'den naklen *Reddû'l-muhtâr*'ın beyânına göre”¹⁰³ şeklinde ikinci kaynaklara da olabilmektedir. Ayrıca mezhepte tercih edilen görüş nakledilirken ilgili eserin ismi, “*Mebûd*'ta bu kavil tashîh olunmuş”,¹⁰⁴ “*Kuhistânî* de bu kavle îtimât ederek”¹⁰⁵ veya “*Tuhfe, Muhît, Müctebâ* ve *Sirâc* da bu kavil tashîh olup *Hakâik*'de ve aleyhi'l fetvâ kavliyle tezyil olunmuş...”¹⁰⁶ şeklinde zikredilerek de ifade edilmiştir.

Eserde kullanılan rumuzlar genelde paragraf sonlarına yazılan “بن ١٤٩”¹⁰⁷, “ن ١٤٩”¹⁰⁸ ve “بن ١٤٩”¹⁰⁹ şeklindedir. Muhtemelen rumuzların peşindeki numaralar ilgili eserin sayfasını göstermek amacıyla yazılmıştır.

Bu rumuzlardan “ن” işareti, *Tenvîr*,¹¹⁰ *Reddû'l-muhtâr*¹¹¹ veya *İbn Âbidîn* için kullanılmış olabilir. Çünkü bu rumuzların eklendiği paragrafların baş tarafında bu kitaplardan her birinin ismi ayrı ayrı zikredilip “... beyânına göre...” şeklinde ifadeler kullanılmıştır. Aynı şekilde “بن” rumuzu da *İbn Âbidîn*¹¹² için kullanılmış olabilir.

Sırrı Efendi'nin *Îzâhu'l-Hidâye*'de zikrettiği kaynaklardan bazıları¹¹³ şunlardır:

1. Kâsânî'nin (öl. 587/1191) *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fi tertîbi's-şerâ'i' si*,
2. Kerderî el-Bezzâzi'nin (öl. 827/1424) *el-Fetâva'l-Bezzâziyye'si*,

97 Sırrı, *Îzâhu'l-Hidâye*, 1/171-172.

98 Sırrı, *Îzâhu'l-Hidâye*, 1/172.

99 Sırrı, *Îzâhu'l-Hidâye*, 1/23; 159; 204.

100 Sırrı, *Îzâhu'l-Hidâye*, 1/96; 151; 182.

101 Sırrı, *Îzâhu'l-Hidâye*, 1/47; 145; 149; 163; 211; 240; 268; 274; 276.

102 Sırrı, *Îzâhu'l-Hidâye*, 1/189.

103 Sırrı, *Îzâhu'l-Hidâye*, 1/59.

104 Sırrı, *Îzâhu'l-Hidâye*, 1/287.

105 Sırrı, *Îzâhu'l-Hidâye*, 1/89.

106 Sırrı, *Îzâhu'l-Hidâye*, 1/287.

107 Sırrı, *Îzâhu'l-Hidâye*, 1/70; 85; 89; 99-101; 107; 120; 130; 151; 162; 164; 166; 183; 204; 219-220; 235-236; 238; 259.

108 Sırrı, *Îzâhu'l-Hidâye*, 1/117.

109 Sırrı, *Îzâhu'l-Hidâye*, 1/84; 120.

110 Sırrı, *Îzâhu'l-Hidâye*, 1/107.

111 Sırrı, *Îzâhu'l-Hidâye*, 1/100.

112 Sırrı, *Îzâhu'l-Hidâye*, 1/120.

113 Bu kaynaklar, *Îzâhu'l-Hidâye*'nin sadece *Kitâbu'l-Tahâre* bölümü incelenerek hazırlanmıştır.

3. İbrâhim b. Muhammed el-Halebî'nin (öl. 956/1549) *Mülteka'l-ebhur* 'u,
4. Ebu'l-Mehâsin el-Fergânî'nin (öl. 592/1196) *Şerhu'l-Câmii's-sagîr* 'ı,
5. Molla Hüsrev'in (öl. 885/1480) *Düreru'l-Hukkâm* 'ı,
6. Kudûrî'nin *el-Muhtasar* 'ı,
7. Serahsî'nin *el-Mebsût* 'u,
8. Ebû Bekir el-Haddâd'ın (öl. 800/1397) *es-Sirâcü'l-vehhâc* 'ı ile *Cevheretü'n-neyyire* 'si,
9. Muhammed b. Abdullâh Timurtâşî'nin (öl. 1006/1598) *Tenvîrü'l-ebâr ve câmi'u'l-bihâr* 'ı,
10. Alâüddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Haskefî'nin (öl. 1088/1677) *ed-Dürri'l-muhtâr* 'ı,
11. Muhammed Emîn İbn Âbidîn'in (öl. 1252/1836) *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr* 'ı.

Ayrıca Sırrı Efendi'nin eserde ismini kısaca verdiği, fakat bizim eserin tam adını ve kime aid olduğunu net olarak belirleyemediğimiz bazı çalışmalarda bulunmaktadır. Bunları şu şekilde zikredebiliriz:

12. *Tuhfe*,¹¹⁴ [Alâüddîn es-Semerkandî'nin (öl. 539/1144) *Tuhfetü'l-fukahâ* 'sı olabilir.]
13. *Muhît*,¹¹⁵ [Radiyyüddîn es-Serahsî'nin (öl. 571/1176) *el-Muhît bi'l-fikh (el-Muhîtü'r-Radavî* 'si olabilir.]
14. *Müctebâ*,¹¹⁶ [Zâhidî'nin (öl. 658/1260) *el-Müctebâ* adlı çalışması olabilir.]
15. *Burhân*,¹¹⁷ [Burhânüddîn Trablusî'nin (öl. 922/1516) *el-Burhân* 'ı olabilir.]
16. *Şerhu Tahâvî*,¹¹⁸ [Ali el-İsbîcâbî'nin (öl. 535/1140) *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî* 'si olabilir.]
17. *Bahr*,¹¹⁹ [İbn Nüceym'in (öl. 970/1563) *el-Bahrü'r-Râik* 'ı veya Sirâcü'l-Hindî el-Gaznevî'nin (öl. 773/1372) *el-Hidâye* şerhi olan *Bahrü'r-Rivâye* 'si olabilir.]
18. *Nehr*,¹²⁰ [Sirâceddin İbn Nüceym'in (öl. 1005/1596) *en-Nehrü'l-Fâik* 'ı olabilir.]
19. *Müstasfâ*,¹²¹ [Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin (öl. 710/1310) *el-Müstasfâ* 'sı olabilir.]
20. *Hakâik*,¹²² [Ebü'l-Mehâmid Mahmûd b. Muhammed el-Buhârî el-Efşencî'nin *Hakâiku'l-Manzûme* 'si olabilir.]
21. *Zehîre*,¹²³ [Burhânuşşeria'nın (öl. 616/1219) *Zehîretü'l-Fetâvâ (ez-Zehîretü'l-Burhâniyye)* 'si olabilir.]

114 Sırrı, *İzâhu'l-Hidâye*, 1/287.

115 Sırrı, *İzâhu'l-Hidâye*, 1/279; 287.

116 Sırrı, *İzâhu'l-Hidâye*, 1/287.

117 Sırrı, *İzâhu'l-Hidâye*, 1/89.

118 Sırrı, *İzâhu'l-Hidâye*, 1/222.

119 Sırrı, *İzâhu'l-Hidâye*, 1/89.

120 Sırrı, *İzâhu'l-Hidâye*, 1/89.

121 Sırrı, *İzâhu'l-Hidâye*, 1/70.

122 Sırrı, *İzâhu'l-Hidâye*, 1/287.

123 Sırrı, *İzâhu'l-Hidâye*, 1/226.

22. *Feyz*.¹²⁴ [İbnü'l-Kerekî'nin (öl. 922/1516) *Feyzü'l-Kerekî (el-Feyz)*'si olabilir.] Sırrı Efendi şerhinde kendi eserleri olan *Îzâhu'l-Eşbâh*,¹²⁵ *Vesiletü'l-felâh*¹²⁶ ve *Medhal-i Fıkıh*¹²⁷ adlı çalışmaları da kaynak olarak göstermiş ve atıflarda bulunmuştur.

3.5.7. Bölümlerin Sonunda Konuyla İlgili Farklı Meseleleri Nakletmesi

Sırrı Efendi *Îzâhu'l-Hidâye*'de meselelerin daha iyi anlaşılabilmesi için yer yer “tenbih”¹²⁸ ve “semere-i hilâf”¹²⁹ başlıkları altında dikkat edilmesi gerek hususları açıklamaktadır. Bunlardan “tenbih” başlığını iki yerde kullanmıştır. Birincisi, *el-Hidâye* de abdestin farzlarının anlatıldığı bölümü şerh ederken “abdestte zikredilen üç uzvun birer defa yıkanması farz olup, ikinci ve üçüncü defa yıkanmaları, farz olan yıkamayı tamamlama olmak üzere sünnettir”¹³⁰ dedikten sonra zikretmiştir.

Sırrı Efendi buradaki “tenbih” başlığı altında fıkıh usûlü'nün konusu olan farz, vâcip, nâfile, haram, tahrîmen mekruh, tenzihen mekruh ve mübah meselelerini ele almıştır.¹³¹ İkinci olarak “tenbih” başlığını kullandığı yer, abdestin sünnetlerini anlatmaya başladığı bölümdür. Sırrı Efendi ilgili bölümü şerh ederken sünnet kelimesinin lûgat ve şer’î manalarını verip, sünnetin bütün kısımlarını uzunca anlatır. Sonra ulemâ tarafından gözden kaçırılan bir meseleye, abdestin vâciblerine dikkat çekmek için “tenbih” başlığını kullanır. Mükellefin işlerinin; yapılması emredilen, yapılması yasaklanan ve yapılıp-yapılmaması serbest bırakılan işler olarak üç kısım olduğunu, bunlardan yapılması emredilen işlerin de farz, vâcip ve nâfile olarak üç kısma ayrıldığını beyan eder. Sonra birçok fıkıh kitabında beyan edildiği üzere İmâm Kudûri'nin de abdestin dört farzını saydıktan sonra abdestin sünnetlerini açıklamaya başlaması, abdestin vâciblerinin olmadığına işâret olduğunu, hâlbuki elleri yıkamada dirseklerin ve ayakları yıkamada topukların dâhil olup olmadığı meselesi ile başı mesh de farz olan miktarın tâyini hususunun delâleti zannî olan delil ile sabit olduğunu ve bunun içinde ihtilâfî olarak abdestin vâciblerinden olduklarını zikreder. Binâenaleyh abdestinde farzları, vâcibleri, nâfileleri vardır diyerek ilgili bölümü sonlandırır.¹³²

Sırrı Efendi “semere-i hilâf” başlığını ise hakkında ihtilâf bulunan meselelerde kullanmıştır. İlgili meselede ulemâ arasında meydana gelen ihtilâfın ne tür faydalar sağladığını bu bölümde anlatmaktadır. Sırrı Efendi bu başlığı iki yerde kullanmıştır.¹³³

124 Sırrı, *Îzâhu'l-Hidâye*, 1/235.

125 Sırrı, *Îzâhu'l-Hidâye*, 1/17; 31; 178-180.

126 Sırrı, *Îzâhu'l-Hidâye*, 1/35; 61.

127 Sırrı, *Îzâhu'l-Hidâye*, 1/87.

128 Sırrı, *Îzâhu'l-Hidâye*, 1/6; 19.

129 Sırrı, *Îzâhu'l-Hidâye*, 1/70; 87.

130 Sırrı, *Îzâhu'l-Hidâye*, 1/6.

131 Sırrı, *Îzâhu'l-Hidâye*, 1/6.

132 Sırrı, *Îzâhu'l-Hidâye*, 1/19.

133 Sırrı, *Îzâhu'l-Hidâye*, 1/70; 87.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Bu çalışmada Burhânüddin el-Merginânî'nin *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî* adlı eseri üzerine (Ermenekli) Süleyman Sırrı Efendi'nin kaleme aldığı *İzâhu'l-Hidâye* adlı şerh çalışması değerlendirildi. İlk olarak Osmanlı'nın son dönem âlimlerinden Beyazıt dersîamlığı ile Mektebe-i Hukûk ve dârülfünun gibi dönemin seçkin eğitim kurumlarında muallimlik yapmış olan ve şeyhülislâmlık, dârülfünun, Maarif Nezâreti ile tasavvuf çevrelerinde oldukça seçkin bir yere sahip olan Sırrı Efendi'nin hayatı ve eserleri açıklandı. Daha sonra Sırrı Efendi'nin yaklaşık altı yılda gecesini gündüzüne katarak *el-Hidâye* üzerine kaleme aldığı *İzâhu'l-Hidâye* adlı çalışmanın bir tercüme faaliyeti olmayıp şerh çalışması olduğu gösterilmeye çalışıldı.

Sırrı Efendi, *el-Hidâye*'nin tamamını şerh ettiği *İzâhu'l-Hidâye*'de âyetleri yorumlarken, klasik müfessirlerin metodunu takip etmiştir. Yani açıklamalarına yer yer başka âyetlerden, hadislerden, sahâbe kavillerinden ve şiirlerden örnekler getirmiştir. Gramer kurallarına, dil ve belâgat hususiyetlerine yer vermiş, bazen de âyetlerin yorumu hakkındaki değişik görüşleri nakletmiştir. Genelde amacı mezhebinin -Hanefî- tercihini ortaya koymaktır. Bazen de kendi şahsi görüşlerini ifade etmiştir. (Abdestin vâciplerinin olduğunu söylemesi gibi.) Sırrı Efendi, Hanefî mezhebinde muteber pek çok eserden ve âlimden nakiller yapmıştır. Ancak bunlar içerisinde *el-Hidâye* şerhleri yer almamaktadır. Bu nakillerde genellikle kitapların ve âlimlerin kısa adını zikretmiştir. Bazen de isim zikretmeden kapsamlı bir şekilde “kütübü fihriyye de beyan olunduğuna göre veya fukahây-ı izâm hazerâtı” gibi ifadeler kullanarak nakiller yapmıştır. Fakat bunlara sık rastlanmamaktadır.

Sırrı Efendi eserinde mezhep imâmının görüşlerini gerekçeleriyle birlikte zikretmiştir. Mezhepte kabul edilen görüşe, “*muhtâr, müftâbih, sahîh*” bazende “*ihtiyât*” kaydıyla işaret etmektedir. Ayrıca konuları işlerken önce âyetleri sonra hadisleri daha sonra da icmâ, kıyas ve diğer delilleri sırasıyla zikretmektedir. Bunların yanında, konuların açıklanmasında terimlerin lugat ve ıstılah manalarını açıklamış, eksik gördüğü bazı bilgileri ise yeri geldikçe “*tenbih*”, “*semere-i hilâf*” ve “*hakikat-i hilâf*” başlıkları altında zikredip incelemiştir. Bu ifadeler genellikle bölümle alakalı bilgiler olurken bazen de konuyla yakından ilişkili farklı bilgiler de olabilmektedir.

Eserde konuların anlaşılmasına yardımcı olmak için ihtiyaç duyulan yerler maddeleştirilmiş ve yer yer dipnotlar kullanmıştır. Eserde âyet ve hadislerin tahrîclerine yer verilmeyip kitabın son tarafına toplu bir fihrist eklenmiştir.

Sonuç olarak Sırrı Efendi'nin *İzâhu'l-Hidâye* adlı eseri, kullandığı usûl ve üslup ile *el-Hidâye*'nin metninde bahsedilen konuların arka planında yer alan asıl meseleleri açıklaması, ulemâ arasındaki ihtilâfın asıl kaynağını zikretmesi, bir mesele hakkında zikredilen aklî ve naklî delilleri yorumlaması, yer yer görüşünü tercih ettiği imâmı desteklemek için aklî ve naklî deliller serdetmesi ve özellikle usûl kuralları ile küllî kaideleri kullanarak meselenin aslını sağlam bir zemine yerleştirmesi gibi kendisine hâs bir üslubun bulunması sebebiyle son *el-Hidâye* şerhi olduğu anlaşılmaktadır. Hatta *el-Hidâye*'de ki bir meseleyi mütalaa eden ve o

meseleyi araştırmak isteyen kişinin konuyla ilgili hadisler için Bedreddin Aynî'nin *el-Binâye fî Şerhi'l-Hidâye* adlı eserine, hadislerin tahrîci için Zeylai'nin (öl. 762/1360) *Nasbû'r-râye li-tahrîci ehâdisi'l-Hidâye* 'si ile Kureşi'nin (öl. 775/1373) *el-İnâye fî tahrîci ehâdisi'l-Hidâye* 'si veya İbn Hacer el-Askalânî'nin (öl. 852/1449) *ed-Dirâye fî tahrîci (müntehabi) ehâdisi'l-Hidâye* adlı eserine, akli deliller için Bâberti'nin *el-İnâye* 'si ile İbnü'l-Hümâm'ın *Fethu'l-kadîr li'l-âcizi'l-fakîr* adlı eserine yönlendirileceği gibi konunun usûl-i fıkıh açasından nasıl değerlendirildiği ve ilgili meselenin dayanağı olan usûl kuralını ve buna muhâlefet edenlerin kullandıkları delillerin usûl-i fıkıh yönünden incelenmesi gibi gerekçelerle Süleyman Sırrı Efendi'nin *İzâhu'l-Hidâye* 'sine yönlendirilebilir.

Sırrı Efendi'nin kaleme aldığı son *el-Hidâye* Şerhi olma özelliğine sahip bulunan *İzâhu'l-Hidâye* 'nin maalesef tam baskısı yapılamamıştır. Eserin sadece *Kitâbu't-Tahâre* bölümü bir cilt halinde taş baskısı yapılarak basılmıştır. *el-Hidâye* 'nin tamâmının Şerh edildiği bu eser Beyazıt Devlet Kütüphanesi El Yazmaları Bölümünde gün yüzüne çıkmayı beklemektedir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

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

Kaynakça/References

Afyoncu, Erhan. "Őemsî Ahmed Paşa". 38/527-529. İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 2010.

Alak, Musa. "Süleyman Sırrı". EK-2/538-539. Ankara: TDV İslam Ansiklopedisi, 2019.

Aydın, Mehmet Akif. "Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye". 28/231-235. Ankara: TDV İslam Ansiklopedisi, 2003.

Bağdâdî, İsmail Paşa el-. *Hediyyetu'l-Ârifîn Esmâu'l-Müellifîn ve Âsârü'l-Musannifîn*. 2 Cilt. İstanbul: Müessesetü't-Târihi'l-Arabî, 1951.

Baltacı, Cahit. "Mektep (Osmanlılar'da Mektep)". 29/6-7. Ankara: TDV İslam Ansiklopedisi, 2004.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), İrade Taltifât, 82/55.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Maarif Nezâreti Evrakı, 273/8.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), MF.MKT., 1074/39.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Sicill-i Ahval Defteri, Dh.Said, 72/107-108.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Yıldız Tasnifi, Mütenevvi Maruzat Evrakı Bölümü, 124/43.

Bayder, Osman. *El-Hidâye: Bir Fıkıh Metninin Hanefî Geleneğe Etkisi*. İstanbul: Hacıveyiszâde İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2020.

Bedir, Murteza. "Vikâyetü'r-Rivâye". 43/106-108. İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 2013.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukûkî İslâmiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.

Birişik, Abdülhamit. "Melihâbâdî". 29/49-50. Ankara: TDV İslam Ansiklopedisi, 2004.

Furat, Ahmet Hamdi. "Sempozyum Özeti: Darülfünun İlahiyat'ın İlmi Birikimi Sempozyumu, 15 Mayıs 2018". *Journal of Istanbul University Faculty of Theology* 29/1 (15 Haziran 2018), 131-134.

- Hasanov, Sefer. “Kurd Efendi”. EK-2/93-94. Ankara: TDV İslam Ansiklopedisi, 2019.
- Haseni, Abdulhâyy b. Fahrüddîn b. Abdilâlî. *es-Sikâfetu'l-İslâmiyye fi'l-Hind*. Kahire: Müessesetu Hindâvî, 2012.
- Haseni, Abdulhâyy b. Fahrüddîn b. Abdilâlî. *Nüzhetü'l-Havâtır ve Behcetü'l-Mesâmi' ve'n-Nevâzir*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1999.
- İbn Kutluboğa, Ebü'l-Adl Zeynüddîn (Şerefüddîn) Kâsım b. Kutluboğa b. Abdillâh es-Südüni el-Cemâlî el-Misrî. *Tâcü't-Terâcim fi Tabakâti'l-Hanefiyye*. Dimâşk: Dâru'l-Kalem, 1992.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn vd. *Fusûsu'l-Hikem: Tercüme ve Şerhi*. Fatih, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. baskı.
- İstanbul Müftülüğü Şer'iyye Sicilleri Arşivi (İMŞSA), Sicill-i Ahval Dosyası, 3428.
- Kallek, Cengiz. “el-Hidâye”. 17/471-473. İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 1998.
- Kâtip Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah. *Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Kaya, Eyyüp Said. “Şerh (Fıkıh)”. 38/560-564. İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 2010.
- Kayapınar, Hüseyin. “Merğınanı ve Eseri Hidâye”. *Diyanet İlmî Dergi* 22/2 (1986), 26-41.
- Kılıç, Hulusî. “Sarf”. 36/136-137. İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 2009.
- Köse, Murtaza. “Ferganalı Bir Hukukçu Merğınanı ve Hidâye Adlı Eseri”. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 17 (2001), 345-363.
- Kureşi, Abdulkadir el-. *el-Cevâhirü'l-Mudîyye fi Tabakâti'l-Hanefiyye*. 5 Cilt. Hicr li't-Trâaa' ve'n-Neşr, 1993.
- Merğınânî, Burhaneddin. *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî*. 2 Cilt. Dimâşk: Dâru'l-Farfür, 2006.
- Oral, Mustafa. *Ermenekli Süleyman Sırrı Efendi ve Kifâyeti'l-Müntehi 'Ala Kifâyeti'l-Mübtedî Adlı Eserinin Tahkiki*. İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Özel, Ahmet. *Hanefî Fıkıh Alimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013.
- Özen, Şükrü. “Sadrüşşerîa”. 35/427-431. İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 2008.
- Özkan, Mustafa. “Devletoğlu Yûsuf”. 9/243-244. İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 1994.
- Özmen, Muhammed. *Kızıl Molla (Abdurrahman b. Ali el-Amasî) ö. 983/1575'nin İbn Kemal'in Hidâye Şerhi Üzerine (Mesh 'Ale'l-Huffeyn Meselesi Bağlamında) İtirazları*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Sırrı, Süleyman. *İzâhu'l-Eşbâh*. İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 3963, 1a-487a.
- Sırrı, Süleyman. *İzâhu'l-Hidâye*. İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 3955, 1a-789a.
- Sırrı, Süleyman. *İzâhu'l-Hidâye*. İstanbul: Hukuk Matbası, 1330.
- Sırrı, Süleyman. *Tâcü'l-Mefârik Fî İzâhi'l-Meşârik*. İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 3907, 1a-846a.
- Südfî-i Bosnevî. *Şerh-i Divân-ı Hâfîz*. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2020.
- Şensoy, Sedat. “Şerh”. 38/555-558. İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 2010.
- Şensoy, Sedat. “Ta'likât”. 39/508-510. İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 2010.
- Şimşek, Murat. “Bir Hanefî Klasiği: Merğınânî'nin el-Hidâye ve Üzerine Yapılan Çalışmalar”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12/23 (2014), 279-321.
- Taşkın, Kemal. “Cezayir Elyazma Eserler Dergisi”. *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 2/2 (31 Aralık 2019), 331-364.

- Taşköprüzâde, Ahmed Efendi. *Miftâhu's-Sa'âde ve Misbâhu's-Siyâde fî Mevzû'âti'l-'Ulûm*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- Topuzoğlu, Tevfik Rüştü. "Hâşiye". 16/419-422. İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 1997.
- Uğur, Mücteba. "A'meş". 3/54. İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 1999.
- Unan, Fahri. "Mevleviyet". 29/467-468. Ankara: TDV İslam Ansiklopedisi, 2004.
- Yaman, Ahmet. "Kevâkibi, Muhammed b. Hasan". 25/340-341. Ankara: TDV İslam Ansiklopedisi, 2002.
- Yusuf Sıdkî el-Mardinî vd. *Mesîru Umûmi'l-Muvahhidîn: Şerhu Terceme-i Kitab-ı İhyâu Ulûmi'd-Dîn = İhyâ Tercüme ve Şerhi: Çeviri Yazı - Tıpkıbasım*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, Birinci baskı.
- Zirikli, Hayreddin ez-. *el-A'lâm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.

Sünbül Sinan Efendi'nin *Risâle-i Tahkikiyye*'sine Bir Reddiye: *er-Rahs ve'l-Vaks*

A Criticism Of Sunbul Sinan Efendi's Work *Risâlah al-Tahqīqiyya: ar-Rahs va'l-Vaks*

Yunus Bozbuğa¹ 



Sorumlu yazar/Corresponding author:

Yunus Bozbuğa (Yüksek Lisans Mezun),
Yalova Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim
Dalı, İstanbul, Türkiye
E-posta: yunusbozbuga@gmail.com
ORCID: 0000-0003-2635-4803

Başvuru/Submitted: 09.01.2021

Revizyon Talebi/Revision Requested:
02.02.2021

Son Revizyon/Last Revision Received:
07.02.2021

Kabul/Accepted: 20.02.2021

Atıf/Citation: Bozbuğa, Yunus. Sünbül Sinan Efendi'nin *Risâle-i Tahkikiyye*'sine Bir Reddiye: *er-Rahs ve'l-Vaks*. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 11/1, (Mart 2021): 167-208.
<https://doi.org/10.26650/iiuitd.2020.856972>

öz

3/9. asırdan günümüze kadar semâ, raks/devran ve cehrî zikir kavramları sufiler ve fakihler arasında önemli tartışma konularından biri olmuştur. Osmanlı Devleti, kurulduğu gün itibarıyla sūfilere devletin karar mekanizmalarında önemli görmüş, onlarla fikrî ve siyasî istişarelerde bulunmuştur. Halvetî sūfilere 9/15. yüzyıla kadar Osmanlı ulemâsı tarafından bahsi geçen konular hakkında telif edilen birçok eser ile karşı görüşler aktarılmıştır. 11/17. yüzyıl Kadızâdeliler dönemiyle birlikte bu karşı tutum şiddetlenerek birçok risâle kaleme alınmıştır. Telif edilen çalışmalar ile sūfilere yönelik bu tepkiler, sosyal ve siyasal müdahale boyutuna taşınarak halk, fakihler ve devlet eliyle bizzat gösterilmiştir. Bu bağlamda 9/15. yüzyıl, Osmanlı Devleti'nde semâ, raks/devran ve cehrî zikir tartışmalarının başladığı dönem olarak zikredilmektedir. Bu tartışmaların başlangıcını ve sunulan delilleri Halvetî şeyhi Sünbül Sinan Efendi'nin (ö. 936/1529) *Risâle-i tahkikiyye*'si çerçevesinde değerlendireceğiz. Sünbül Efendi, Bayezid II (ö. 918/1512), Selim I (ö. 926/1520) ve Süleyman I'ın (ö. 974/1566) Osmanlı Devleti'ne hükümler olduğu bir dönemde yaşamıştır. Efdalzâde (ö. 908/1503), Zenbilli Ali Efendi (ö. 932/1526) ve Kemalpaşazâde (ö. 940/1534) gibi meşhur şeyhülislam ile aynı dönemlerde yaşamış sūfî bir âlimdir. Aynı dönemde yaşayan bir diğer âlim ise Fatih Camii imam-hatîbi İbrahim el-Halebî (ö. 956/1549)'dir. 9/15. yüzyıl semâ, raks/devran ve cehrî zikir ilmî tartışmalarını gün yüzüne çıkarması bakımından Sünbül Sinan Efendi'nin eseri önem arz etmektedir. Kaynaklarda aynı dönemde yaşadıkları belirtilmemekle birlikte İbrahim el-Halebî'nin de bahsedilen konularla ilgili *er-Rahs ve'l-vaks* adlı bir eseri vardır. Bu çalışma, "*er-Rahs ve'l-vaks, Risâle-i tahkikiyye*"ye bir reddiyedir" hipotezi temel alınarak oluşturulmuştur. Hipotez doğrultusunda yapılan incelemeler neticesinde semâ, raks/devran ve cehrî zikir konularında Sünbül Efendi'nin zikrettiği delil sırasının takip edilmesi ve eserlerin kaleme alınış tarihleri dikkate alındığında *er-Rahs ve'l-vaks*'ın *Risâle-i tahkikiyye*'ye bir reddiye olarak yazıldığı düşünülmektedir. Ayrıca bu çalışmanın diğer bir önemi, tasavvuf ilminin kavram ve konularını, fıkıh ilminin yöntemleri ile değerlendirerek konuyu interdisipliner bir yaklaşımla ele almasıdır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Sünbül Sinan Efendi, *Risâle-i tahkikiyye*, İbrahim el-Halebî, *er-Rahs ve'l-vaks*

ABSTRACT

From the 3th/9th century until today, the concepts of samâ, raqs/davrân and jahri dhikr have been central concepts in the discussions among Sufis and jurists. The Ottoman State regarded the role of the Sufis in the state's decision-making mechanisms as important as of the day it was founded, and regularly conducted intellectual and political consultations with them. Until the 15th century, the Halvatî Sufis had a scientific approach to the issues mentioned by Ottoman scholars. In the 11th/17th century, during the Kadızâdeliler period, this opposing attitude went as far as physical intervention. The written studies suggest that these reactions against the Sufis were carried to the dimension of social and political intervention and were exhibited by the people, the jurists, and the state. The 15th century is generally considered the period when the discussions on samâ, raqs/davrân and jahri dhikr began in the Ottoman Empire. We will evaluate the beginning of these discussions and the evidence presented within the framework of the *Risâlah al-tahqîqiyya* of Halvatî sheikh Sunbul Sinan Efendi (d. 936/1529). Sunbul Efendi is a Sufi scholar who lived during the period when the Ottoman Empire was ruled by Bayezid II (d. 918/1512), Selim I (d. 926/1520), and Süleyman I (d. 974/1566), and scientific studies were led by famous sheikhs such as Efdalzâde (d. 908/1503), Zenbilli Ali Efendi (d. 932/1526), and Kemalpaşazâde (d. 940/1534). İbrahim al-Halabî, the imam of Fatih Mosque, was another scholar who lived at the time of Sunbul Efendi. The work of Sunbul Efendi is important for revealing the scientific discussions of samâ, raqs/davrân and jahri dhikr during the 9th/15th century. Sources state that both scholars lived during the same period. İbrahim al-Halabî has a work named *ar-Rahs va'l-vaks* on the mentioned concepts. This study was created on the basis of the hypothesis "*ar-Rahs va'l-vaks* is a rejection of *Risâlah al-tahqîqiyya*." As a result of the investigations made in line with the hypothesis, following the order of evidence mentioned by Sunbul Efendi on the subjects of samâ, raqs/davrân and jahri dhikr, and considering the dates of the works, it is believed that *ar-Rahs va'l-vaks* was written as a rejection of the *Risâle-i tahqîqiyya*. This study is also important because it examines the concepts and subjects of the science of sufism with the methods of fiqh, handling the subject with an interdisciplinary approach.

Keywords: Fiqh, Sunbul Sinan Efendi, *Risâlah al-Tahqîqiyya*, İbrahim al-Halabî, *ar-Rahs va'l-vaks*

EXTENDED ABSTRACT

The science of Sufism was systemized in the 2th/7th century, and since then has exchanged information with Islamic disciplines such as hadith, kalam and tafsir. They made great contributions to Islamic thought with their conceptual and methodological discussions between fiqh and Sufism. Rabita, hulul, Mahdiyyah, tobacco, coffee, samâ, raqs/davrân, and jahri dhikr are some of these discussions. It is accepted that the spiritual and formal manifestations of worship among fiqh scholars and Sufis began to be discussed in the 3th/9th century. The concepts of samâ, raqs/davrân, and jahri dhikr, which are the subjects of our article, are also evaluated in this context. During the discussion, both fiqh scholars and Sufis wrote many works to prove their views and to respond to counter-claims. It is inferred from these works that these concepts have different meanings for each side.

Although the date when the discussions on samâ, raqs/davrân and jahri dhikr began in the Ottoman Empire, which continue until today, cannot be determined precisely, the sources mention that they started in the period of Mehmet II. We can see that the discussions continued in the 10th/16th century together with Sunbul Sinan Efendi's *Risâlah al-tahqîqiyya*. Sunbul Efendi, the sheikh of Khalwatiyya, wrote in defense of Sufi disciplines against the fiqh scholars who gave fatwas against these three Sufi concepts of his time. Sunbul Efendi's real name is Yusuf b. Ali b. Kaya. It has been reported that he was born in 880/1462, 869/1464 or

880-885/1475-1480 in Merzifon, Merzifon Borlu, Hamid province Borlu or Uluborlu. While Sunbul Efendi was studying in madrasah, he was opposed to Sufism however, after meeting his sheikh Camâl al-Halveti, he turned toward Sufism and completed his seyr al-suluk. He went to Egypt when assigned with the duty of guidance in line with the request of his sheikh. After the death of his sheikh, he came to the Koca Mustafa Pasha Mosque in Istanbul to fulfill his will succeeding him and marrying his daughter Safiye Hatun. He fulfilled the duty of sheikh for 33 years. During this time, even Koca Mustafa Pasha Mosque began to be known as the Sunbul Efendi Mosque. He died in 936/1529 and was buried in the tomb in Sunbul Efendi Mosque. During his time as sheikh, he was interested in disproving the negative attitudes of fiqh scholars such as Sarıgörez Nureddin Efendi and Molla Arap on the samâ, raqs/davrân and jahri dhikr. *Risâlah al-tahqîqiyya* stated that it was written for this purpose.

Our study focused on Sunbul Efendi's work *Risâlah al-tahqîqiyya* and al-Halabî's *ar-Rahs va'l-vaks* on the subject of the 10th/16th century with a particular emphasis on the discussions of samâ, raqs/davrân and jahri dhikr. These concepts were developed by the Sufis for the purpose of spiritual worship and were the subject of discussions. In the legends of Sunbul Efendi, there is no information about any mutual discussions. However, it is known that both of them lived during the same time period. al-Halabî's real name is Ibrahim b. Muhammed b. Ibrahim el-Halabî. Although his life and date of birth are not mentioned in detail in the sources, it is estimated that he was born in Aleppo between 860-866/1455-1461. After studying in Aleppo, he came to Istanbul with the conquest of Egypt by Selim I. He served as an imam of the Fatih Mosque. At the same time, he started to work as a mudarris in Daru'l-Kurra, which was built by Molla Sadi Celebi. al-Halabî, who wrote many works in the field of fiqh, and wrote his work *ar-Rahs va'l-vaks* on the subjects of samâ, raqs/davrân and jahri shikr, which were made by Sufis. No detailed information about his life and family was found. al-Halabî died in 956/1549, and his grave is in Edirnekapı Cemetery.

In both written works, the samâ, raqs/davrân and jahri dhikr made by the Sufis were discussed in terms of fiqh. While Sunbul Efendi stated that these rituals of the Sufis were not forbidden as claimed, but rather were permissible, al-Halabî tried to show that they were haram. In the mukaddima of Sunbul Efendi's work, there was a record that the discussions on samâ, raqs/davrân and jahri dhikr began in the period of Selim I. This record, which has been considered historically, sheds light on the initial period of the reactions between Sufis and fiqh scholars, which goes back to the intervention of the Sufis in social, political and cultural terms, which are also known as the events of the 11th/17th century Kadızâdeliler. In this sense, our work aims to address issues with an interdisciplinary approach. The main claim of our study is to put forward the thesis that "Ibrahim al-Halabî wrote the *ar-Rahs va'l-vaks* as a refutation to Sunbul Efendi's work *Risâlah al-tahqîqiyya*." It has been observed in some studies that the opposite claim to our hypothesis has been put forth. Our argument, however, is based on the following research and results. Kâtip Celebi stated in his work *Keşfü 'z-zünûn* that al-Halabî wrote his work as a refutation. Chronologically, Sunbul Efendi's author copy

of *Risâlah al-tahqīqiyya* was not available. Sunbul Efendi started with the words of prayer to Suleiman I in the preface of his work. The reign of Suleiman I begins in the year 926/1520. The information that Ibrahim el-Halabī wrote the author's copy in 934/1527 is included in the treatise itself. Historically, it is estimated that Sunbul Efendi wrote his work earlier than that of Ibrahim al-Halabī. The systematic listing of the topics in Sunbul Efendi's work also strengthens our estimation. Because when the work of el-Halabī is examined, the evidence is cited by Sunbul Efendi as a rejection of the arguments and issues used in his work. As a result of these determinations, our view that Ibrahim el-Halabī wrote his work *ar-Rahs va 'l-vaks* as a refutation to Sunbul Efendi's work *Risâlah al-tahqīqiyya* is strengthened.

Giriş

Tasavvuf ilmi, Hicri 2/7. yüzyılda kurumsallaştığı günden bugüne hadis, kelim, tefsir vb. ilmi disiplinlerle bilgi alışverişinde bulunan ilimlerden birisi olmuştur. Fıkıh ilmi de bu ilimlerden biridir. Tasavvuf ve fıkıh ilminin problemleri ve metotlarındaki birbirine geçişkenlikler ve aralarındaki gerginlikleriyle İslam düşüncesine büyük katkılar sağlamışlardır. Fıkıh ve tasavvuf ilminin zâhir-bâtın tartışmalarından tefsir, hadis, kelim, mezhepler tarihi gibi disiplinler, içerik ve yöntem bakımından etkilenmiştir.¹ Fıkıh ve tasavvuf disiplinleri içerisinde de birçok tartışma görülmektedir. Râbîta, hulûl, vâsîta, hatmü'n-nübüvve, Hızır, Mehdilik, tütün ve kahve gibi içeni etkileyen maddelerin kullanımı bu konulardan sadece bir kaçıdır.²

3/9. yüzyılda ibadetlerin ruhanî ve biçimsel tezahürleri hakkında fıkıhçılar ile sûfilerin tartışmaya başladığı bilinmektedir. Makalemize konu olan semâ, raks/devran ve cehrî zikir kavramları da bu konulardan birkaçını oluşturmaktadır. Bu kavramlar ve diğer konular üzerinde hem fıkıhçıların hem de sûfilerin teliflerinin çokluğu, aralarında geçen tartışmanın boyutunu da göstermektedir.³ Makalemiz bağlamında geçen semâ ve raks/devran kelimeleri şu anlamlara gelmektedir: *Semâ* kelimesi Arapça *سمع* /*se-me-*'a kökünden türemiştir. “İşitmek ve dinlemek” anlamına gelir. İsim olarak “şarkı, güzel ses, nağme, raks, vecd, çalgılı ve şarkılı ziyafet” demektir.⁴ Terim olarak ise “sûfnin kendisine gelen Hakk’ı (vâridi) işitmesi ve işittiğini kalbe aktarması, sûfilerin tertip ettiği musiki ve zikir meclisleri, tasavvuf ehlinin cezbe halinde ayakta zikretmeleri” anlamları vardır.⁵ *Raks* kelimesi Arapça *رقص* /*ra-ke-sa* kökünden türemiş ve isim olarak “oyunmak, (müzik eşliğinde) dans etmek, devenin hareket etmesi, şarabın kaynaması” anlamlarını ifade etmektedir.⁶ Terim olarak ise “musiki nağmelerinin saikiyle meydana gelen vecd halinin insanın organlarına yayılması” manasında kullanılmıştır.⁷ Aynı şekilde *devran* da Arapça *دور* /*de-ve-ra* lafzının kökünden türemiştir. “Bir şeyin etrafında dönmek, dolaşmak”

1 Ferhat Koca, “Osmanlı Dönemi Fıkıh-Tasavvuf İlişkisi: Fakırlar ile Sofular Mücadelesinin Tarihi Serüveni”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* I (2002), 73.

2 Bu konuda diğer alanlarla ilgili eserler için bk. Koca, “Osmanlı Dönemi Fıkıh-Tasavvuf”, 83-87.

3 Reşat Öngören, “Osmanlılar Döneminde Semâ ve Devran Tartışmaları”, *Tasavvuf İlim ve Akademik Araştırma Dergisi* 25/1 (2010), 123.

4 Muhammed b. Mukerrem b. Manzûr, *Lisânu'l-arab* (Beyrut: Dâru's-Sâdir, ts.) 8/162-65; Ebu'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed el-Ma'rûf bi-Râğib el-İsfehânî, *el-Müfredât fi'garibi'l-kurân* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1431/2010), 248-249; Ebu'l-Hüseyn Ahmed d. Fâris b. Zekerriyya, *Mekâyîsu'l-luga*, thk. Enes Muhammed eş-Şâmî (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1429/2008), 417.

5 Ebu'l-Kâsım el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyrî*, thk. Enes Muhammed Adnan eş-Şerâfâvî (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1981), 236; Şehâbeddin es-Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, thk. Edîb el-Kemedânî - Muhammed Mahmud el-Mustafa (Mekke: el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 2001) 2/5-10; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1991), 138-139; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (Ankara: Rehber Yayınları, 1997), 220, 629-630; Semih Ceyhan, “Semâ” *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 36/455; Öngören, “Osmanlılar Döneminde Semâ”, 124.

6 İbn-i Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 7/42-43; Fâris b. Zekerriyya, *Mekâyîsu'l-luga*, 348; Nebi Bozkurt, “Oyun”, *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 34/15.

7 Abdürrezzak el-Kâşânî, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayınları, 2004), 304; Ceyhan, “Semâ”, 36/456; Zafer Erginli (ed.), *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kalem Yayınları, 2006), 891-894.

anlamına gelmektedir.⁸ Terim anlamı ise “cehrî zikir yaparken dönmek ve hareket etmek, sûfinin gayri ihtiyarî olarak yerinden fırlayıp dönmesi ve âyin esnasında dervişlerin ayakta dönme, baş ve bel bölgelerini hareket ettirme ve cezbeye gelerek toplu haldeki zikirleri” olarak ifade edilmiştir.⁹ İlk sûfiler tarafından ihtiyarî (iradeli) yapılan devrana cevaz verilmemiş, daha sonraki dönemlerde tarikat mensupları usûlüne uygun ve içten gelerek yapılması şartıyla devrana cevaz vermişlerdir.¹⁰ Aynı şekilde kaynaklarda bu kelimelerin semâ-devran yerine raks-devranın kullanılması gibi birbirlerinin yerine kullanıldığı da zikredilmiştir.¹¹ Biz de bu birlikte kullanım sebebiyle çalışmamızda raks ve devranı birlikte değerlendireceğiz.

Bir takım sûfilerin semâ, raks/devran ve cehrî zikre yükledikleri anlam, fakihler hatta ilk dönem sûfiler tarafından dahi eleştirilmiştir. Ebû Nasr es-Serrâc'ın (ö. 378/988) *el-Lüma* 'sında, Kelâbâzî'nin (ö. 380/990) *et-Ta'arruf* 'unda, Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) *er-Risâle* 'sinde, Hücvirî'nin (ö. 465/1072 [?]) *Keşfu'l-mahcûb* 'unda ve Sühreverdî'nin (ö. 632/1234) *Avârifü'l-maârif* 'inde tasavvufun üzerinde durduğu temel ilkeleri hakkında bilgiler verilerek, disiplinlerden neşet eden sapkın görüşlere eleştiriler getirilmiştir. İlk dönem sûfi âlimler, bu eleştirilere ek olarak sûfilerin vecd haliyle semâ meclislerinde girmiş oldukları ruhânî hali gösteriş veya dünyalık menfaat kazanmak için yaptıklarını iddia ederek davranışlarıyla tasavvufun ilkelerine muhalif hareket ettiklerini eserlerinde nakletmişlerdir.¹²

3/9. yüzyıldan günümüze kadar fıkıh ve tasavvuf arasındaki tartışmalar devam etmiştir. Tasavvuf ve fıkıh arasındaki tartışmalar, makale konumuzun kapsadığı 9/15. yüzyıl Osmanlı Devleti fıkıhçıları ve sûfileri arasında da varlığını göstermiştir. Osmanlı Devleti tarihi incelendiğinde tasavvufî düşünce yapısı; devlet erkânı, ulemâ ve halk arasında kabul görmüştür.¹³ Bu durum, Osmanlı Devleti'nin kuruluş döneminde sûfilerin etkin rol almalarıyla da kendini göstermiştir.¹⁴ Devlet ile sûfiliğin arasındaki maddî ve manevî yönden bu destek, Mevleviyye, Nurbahşiyye, Kadiriyye, Bayramiyye, Bektaşîyye ve Nakşibendiyye gibi tarikatların Anadolu

8 İbn-i Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 4/295; Fâris b. Zekeriyya, *Mekâyisu'l-Luga*, 304.

9 Uludağ, “Devran”, *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 9/248; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri*, 222.

10 Uludağ, “Devran”, 9/248.

11 Öngören, “Osmanlılar Döneminde Semâ”, 124.

12 Ebû Nasr et-Tûsî es-Serrâc, *el-Luma' fi't-tasavvuf*, thk. Reynold Alleyne Nicholson (Leiden: E. J. Brill, 1996), 342-345; Ebû Bekr el-Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*, thk. Abdülhalim Mahmud - Taha Abdülbâki Surûr (Kahire: Neşrî't-Türâsî's-Sûfi, 1960), 280-285; el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyrî*, 254-326; Ebû Tâlip el-Mekki, *Kütü'l-kulûb fi muâmeleti'l-mahbûb*, thk. Abdülmün'im el-Hıfnî (Kahire: Dârü'r-Reşâd, 1991) 2/64-65; Ebu'l-Hasen el-Hücvirî, *Keşfu'l-mahcûb* thk. İsmâ'ad Abdülhâdi Kindil (Beyrut: Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1980), 1/560-565; Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, 2/20-25.

13 Detay için bk. Şemseddin Ahmed Kemalpaşazâde (İbn Kemal), *Tevârih-i Âl-i Osman*, II. Defter, haz. Şerafettin Turan (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1983), 89-90; Yusuf Halaçoğlu, *XVI-XVII Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilatı ve Sosyal Yapı* (Ankara: b.y., 1991), 127-128; Mehmet Necmeddin Bardakçı, “Osmanlı Devletinin Kuruluş Sürecinde Tasavvuf ve Tarikatlar”, *Araştırmalar İnsan Bilimleri Araştırmaları* 1/2 (1999), 7-8; Ahmet İnanır, “Osmanlı'da Semâ, Raks ve Devran Tartışmaları Bağlamında Şeyhülislam Zenbilli Ali Cemâli Efendi'ye İsnat Edilen '*Risâle fi Hakkı'd-Devran ve'r-Raks* 'ın Aidiyet Sorunu”, *Usûl-İslam Araştırmaları* 14 (Temmuz-Aralık 2010), 156.

14 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1988), 3/348-49.

topraklarında yayılmalarını desteklemiştir.¹⁵ Ancak devletin kuruluş döneminde ilişkileri olumsuz etkileyen Simavna Kadısoğlu Şeyh Bedreddin (ö. 823/1420) olayı,¹⁶ Orhan Gazi'nin tasavvuf ehlinde Abdal, Torlak ve Babâilere tahkikatı, görüşlerinde aykırılık taşıyanları devletin topraklarından sürmesi verilen desteğin azaldığını gösteren olaylardan bir kısmıdır.¹⁷ Tarikatlara karşı olumsuz davranışlarının bu dönemde bir diğer nedeni de devlete karşı gösterilen isyanlardır.¹⁸

Osmanlı Devleti'nde semâ, raks/devran ve cehrî zikir tartışmalarının tarihi tam olarak bilinmemekle birlikte¹⁹ ilk olarak İbn Battuta'nın (ö. 770/1368) *Seyahatnâme*'sinde zikredildiği²⁰ veya Mehmet II (ö. 886/1481) devrinde yaşandığı ileri sürülmüştür. Tartışmanın Mehmed II'nin şeyhülislamı Molla Gürânî'nin (ö. 893/1488), Zeyniye tarikatı şeyhi Muslihiddin Mustafa'nın (Vefâ, ö. 896/1491) devran ile zikir icra ettirmesine tepki göstermesiyle ortaya çıktığı zikredilmiştir.²¹ Bu dönemde vuku' bulan tartışmalara Fatih'in hocası Akşemseddin'in (ö. 863/1459) *Risâle-i zikrullah* adlı cehrî zikre cevaz veren eseriyle katıldığı da görülmektedir.²² Tartışmaların sürdüğü diğer bir dönem ise Osmanlı Devleti'nin yükseliş dönemidir.²³ 10/16. yüzyılda tekrar gündeme gelen semâ, raks/devran ve cehrî zikir kavramları Osmanlı âlimleri tarafından tartışmaya başlanmıştır. Bu tartışmaları başlatan gelişme, Selim I'ın (ö. 926/1520) İslâm medeniyetinin geliştiği toprakları fethetmesiyle buralardaki âlimleri İstanbul'a getirmesi akabinde vuku' bulduğu Özen tarafından şu şekilde ifade edilmektedir:

“Yavuz'un Mısır seferi sonrası İstanbul'a gelen, daha doğrusu bizzat Yavuz tarafından getirtilen Arap (Hanefî) ulemâ kendi bölgelerindeki fikhî tartışmaları İstanbul gündemine taşımışlardı. Bu ulemânın bizce en kayda değer ismi olan İbrahim el-Halebî, *Mülteka'l-Ebhur* eseriyle Osmanlı fıkıh geleneğine damgasını vurmuştur. Osmanlı coğrafyasında, onun tartışmaya açtığını düşündüğüm İbnü'l-Arabî'nin tekkir edilip edilemeyeceği veya raks ve devranın caiz olup olmadığı gibi meseleler fıkıh gündemini uzunca bir süre meşgul etmiştir.

- 15 Öngören, *Osmanlılarda Tasavvuf Anadolu'da Sûfiler, Devlet, Ulemâ (XVI. yy)* (İstanbul: İz Yayınları, 2000), 245-264.
- 16 Bu görüşler hakkında detaylı bilgi almak isteyenler ayrıca şu eserlere bakabilirler: Fahrettin Öztoprak, *Şeyh Bedreddin ve Onun Hakkında Yazılanlar: İlk Kaynaklara Göre 1412-1481* (İstanbul: Kamer Yayınları, 1994); Bilal Dindar, “Bedreddin Simâvî”, *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 5/331-334; Koca, “Osmanlı Dönemi Fıkıh-Tasavvuf”, 94-95.
- 17 Detay için bk. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 1/531; Koca, “Osmanlı Dönemi Fıkıh-Tasavvuf”, 93.
- 18 Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 2/229-451; Koca, “Osmanlı Dönemi Fıkıh-Tasavvuf”, 95.
- 19 Süleyman Pak, “Osmanlı Döneminde Semâ, Raks ve Devranın Meşruiyeti İle İlgili Lehte ve Aleyhte Delil Olarak Gösterilen Ayetlere Yapılan Yorumlar”, *İslam Medeniyet Tarihi Araştırmaları I Kültür, Müessesese, Eğitim*, Ed. Muhammet Okudan (Ankara: İlahiyât Yayınları, 2020), 16.
- 20 Ebu Abdullah Şemseddin Muhammed b. Abdillâh İbn Battuta, *İbn Battuta Seyahatnâmesi*, trc. A. Sait Aykut (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004), 1/15.
- 21 Öngören, “Muslihiddin Mustafa”, *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 31/270; a.mlf., *Tarihte Bir Aydın Tarikatı Zeyniler* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 84.
- 22 Şemseddin Muhammed b. Hamza, *Risâle-i zikrullah* (Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, 260), 43b-48a; Adem Çatak – Ahmet Vural, “Akşemseddin'in Risâle-i Zikrullah Adlı Eserinin Tercümesi ve Tahlili” *Akademik İslam Araştırmaları Dergisi* 7 (Aralık 2019), 13-48.
- 23 Koca, “Osmanlı Dönemi Fıkıh-Tasavvuf”, 82.

Aleaddin Arabi ve Zenbilli Ali Efendi raksa caiz derken, İbn Kemal'in şeyhülislâmlığının ikinci yılı olan 934 tarihinde, İbrahim Halebî bir eser yazarak²⁴ rakı haram ilan etmiştir.²⁵

10/16. yüzyılda tartışmaların başlamasıyla Sünbül Efendi (ö. 936/1529), Selim I ve Süleyman I dönemlerinde konunun fakihler tarafından iddia edildiği gibi olmadığını açıklamak için *Risâle-i tahkikiyye*'sini kaleme almıştır. *Molla Arap* lakabıyla bilinen Muhammed b. Ömer (ö. 938/1531), Sarıgörez Nüreddin Efendi (ö. 928/1522) ve sonradan görüşü değişen Kemalpaşazâde'nin (ö. 940/1534) tartışmanın odağında olduğu eserin yazılış menkıbelerinde zikredilmiştir.²⁶ Ayrıca İbrahim el-Halebî ise (ö. 956/1549) *er-Rahs ve'l-vaks li-müstehilli'r-raks* adlı eserini konunun sûfiler tarafından verilen hüküm gibi olmadığını ortaya koymak için kaleme almıştır.²⁷

Dönemi ve kişiyi esas alarak hazırladığımız bu çalışmamızın içeriğini, Osmanlı Devleti'nin yükseliş döneminde İslam dünyasında da güncelliğini koruyan bu meseleleri konu alan *Risâle-i tahkikiyye* adlı eser ile aynı dönemde yazılmış ancak kaynaklarda zikredilmeyen *er-Rahs ve'l-vaks li-müstehilli'r-raks* adlı eser oluşturmaktadır. Eserlerde zikredilen kavramsal tartışmaların uzun soluklu ve içerik bakımından zengin olması, bu alanda yapılan ve yapılacak olan çalışmaları önemli kılmaktadır. Çalışmamızın temelinde Sünbül Efendi'nin *Risâle-i tahkikiyye*'si ile İbrahim el-Halebî'nin *er-Rahs ve'l-vaks li-müstehilli'r-raks*'ı bağlamında Osmanlı âlimleri tarafından konunun nasıl anlaşıldığı gösterilmeye çalışılacaktır. Bununla birlikte iki çalışma zikrettiği deliller bakımından kıyaslanarak dönemin tartışmalarına katkı sağlamak amaçlanmıştır. Sünbül Efendi, *Risâle-i tahkikiyye*'sinde Osmanlı Devleti'nde semâ, raks/devran ve cehrî zikir tartışmalarının ilk defa Selim I'ın saltanat döneminde (918/1512-926/1520) ortaya çıktığını nakletmiştir.²⁸ 9/15. yüzyılda tartışmaların başlangıç noktası için Sünbül Efendi'nin yaptığı bu yorum, tasavvufa karşı sosyal ve siyasal müdahaleye kadar giden 11/17. yüzyıl Kadızâdeliler vakasının tarihsel perspektifine ışık tuttuğu görülmektedir.

Sünbül Efendi, *Risâle-i tahkikiyye*'sini İstanbul'da Cemâliyye kolunun Halveti tekkesinin şeyhiyken semâ, raks/devran ve cehrî zikre fetvâ verenlere karşı eserini yazmıştır. İbrahim el-Halebî ise *er-Rahs ve'l-vaks*'ını sûfilerin semâ, raks/devran ve cehrî zikirlerinin şer'an caiz olmadığını ispatlamaya yönelik olarak kaleme almıştır. Makalemiz, kaynaklarda veyahut menkıbelerde isimleri birlikte zikredilmeyen Sünbül Efendi ve İbrahim el-Halebî'nin 10/16. yüzyıl tartışma konularından semâ, raks/devran ve cehrî zikir kavramları hakkındaki görüşlerini yansıtmayı hedeflemektedir. Bundan dolayı "İbrahim el-Halebî'nin *er-Rahs ve'l-vaks*'ını Sünbül

24 Bu zikredilen eser İbrahim el-Halebî'nin *Risâletü'r-rahıs ve'l-vaks li-müstehilli'r-raks* (Süleymaniye Ktp., M. Hafid Efendi, 453) adlı eseridir.

25 Şükrü Özen, "16. Yüzyıl Osmanlı Hukukunun Kaynakları", *Sahn-ı Semandan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası (Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler) - XVI. Yüzyıl* (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2017), 23-24.

26 Beşir Efendi, *Semâ ve Devran Risâlesi* (İstanbul: Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, 1352), 46a; Öngören, "Osmanlılar Döneminde Semâ", 128.

27 İbrahim el-Halebî, *er-Rahıs ve'l-vaks li-müstehilli'r-raks* (İstanbul: Süleymaniye Ktp., M. Hafid Efendi, 453), 79a-85a; Öngören, *Osmanlılar'da Tasavvuf*, 378.

28 Sünbül Sinan Efendi, *Risâle-i tahkikiyye* (İstanbul: Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi, 2073), 2a-2b.

Efendi'nin *Risâle-i tahkikiyye*'sine bir reddiye olarak kaleme almıştır” hipotezi esas alınarak hareket edilerek çalışmamız hazırlanmıştır. Kalaycı tarafından ise bu hipotez başka bir deyiş ile “Sünbül Efendi'nin *Risâle-i tahkikiyye*'sini İbrahim el-Halebi'nin *er-Rahs ve 'l-vaks*'ına reddiye olarak kaleme aldığı” ifade edilmiştir. Kendisi bu görüşlerini şu şekilde ifade etmektedir:

“Sünbül Sinân, daha önceki ulema kimliğinin de verdiği özgüvenle, özellikle de cehti zikir, raks ve deveran konusunda İbrâhim el-Halebi'nin başını çektiği ulema cephesinin eleştirilerine *er-Risâletü 'l-Tahkikiyye* adlı risalesi ile cevap vermeye çalışır. Onun, Zenbilli 'Alî Efendi (ö. 932/1526) gibi dönemin bazı isimleri tarafından da tasdik edilen bu risalesi, bir yüzyıl sonra yaşanan Kadızâdeliler-Halvetiler mücadelesinde Halvetilerin kendi görüşlerini temellendirmede kullandıkları en önemli kaynağa dönüşür. Zikir ve deverana yönelik eleştiriler, ağırlıklı olarak bu risaleden hareketle yanıtlanmaya; Kadızâdelilere yönelik eleştiriler de yine bu risaleden hareketle içeriklendirilmeye çalışılır.”²⁹

Kalaycı ayrıca İbrahim el-Halebi'yi “Şeyh 'Arab İmâm” olarak şu şekilde tanıtmaktadır: “Kanûnî Sultan Süleyman döneminde sufilerin uygulamalarına yönelik tepkiler iyice belirginleşir. Bu konuda da karşıt cephenin en önemli ismi Şeyh 'Arab İmâm olarak bilinen Burhânuddîn İbrâhîm b. Muhammed el-Halebi'dir (ö. 956/1549).”³⁰ Kalaycı çalışmasında Sünbül Efendi ve el-Halebi'nin eserlerini inceledikten sonra Sünbül Efendi'nin muhatabanın el-Halebi olduğu kanaatine varmaktadır. Bu kanaatini Kâtip Çelebi'nin *Keşfü 'z-zünûn* adlı eserinden de yararlanarak şu şekilde ifade etmektedir:

“Kâtip Çelebi, Halebi'nin konuyla ilgili risalesinin Sünbül Sinân'ın risalesine bir reddiye olarak 934/1527 yılında kaleme aldığını dile getirmektedir. Ne var ki metinlere yansıyan muhataplık ilişkisi dikkate alındığında önce Halebi'nin risalesini kaleme aldığı ve Sünbül Sinân'ın risalesini buna cevap ve reddiye olarak kurguladığı anlaşılabilir.”³¹

Sünbül Efendi ve el-Halebi tarafından kaleme alınan çalışmalarda kullanılan deliller ileride zikredilecektir. Kalaycı tarafından iddia edilen hipotezle ilgili olarak ise tarafımızdan geliştirilen hipotez neticesinde şu sonuçlara varılmıştır:

- a. Sünbül Efendi'nin eserini yazmasına sebep olan kişilerin Sarıgörez Nureddin Efendi ile Molla Arap olduğu menkıbelerde zikredilmektedir.³² Molla Arap adlı kişi Kalaycı tarafından “Şeyh 'Arab İmâm” lakabıyla İbrahim el-Halebi olarak zikredilmiştir. Ancak yapılan araştırmalar neticesinde Molla Arap'ın İbrahim el-Halebi olmama ihtimali yüksektir.³³
- b. Kâtip Çelebi'nin *Keşfü 'z-zünûn* adlı eserinde ilgili açıklama incelendiğinde İbrahim el-Halebi'nin *er-Rahs ve 'l-vaks*'ını Sünbül Efendi'nin *Risâle-i tahkikiyye*'sine reddiye

29 Mehmet Kalaycı, “Kadızâdeliler-Halvetiler Geriliminin Odağında Bir İsim: Sünbül Sinan el-Amâsi ve *er-Risâletü 'l-Tahkikiyye* Adlı Eseri”, *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu I* (21-23 Nisan 2017), 602-603.

30 Kalaycı, “Kadızâdeliler-Halvetiler”, 603.

31 Kalaycı, “Kadızâdeliler-Halvetiler”, 606.

32 Detay için “Sünbül Sinan Efendi'nin Hayatı” başlığını inceleyiniz.

33 Detay için bk. Tahsin Özcan, “Molla Arap” *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 30/240-41.

olarak kaleme aldığını zikretmiştir.³⁴ Kâtip Çelebî, Cemâleddin İshâk el-Karâmânî'nin *Risâletü fi devrâni's-süfîyyeti ve raksihim* adlı eserinin altında ise bu eserin yukarıda zikredilen Molla Arab yani Vaiz Arab'a reddiye/cevap olarak kaleme alındığı nakletmiştir. Bu açıklamanın altında ek olarak Sünbül Efendi ve İbn Kemal'in eserlerinin kaleme alınma sebeplerini nakletmiştir.³⁵

- c. Sünbül Efendi'nin *Risâle-i tahkikiyye* adlı eserinin tespit edilebilen 24 nüshası incelendiğinde kendisinin müellif nüshasına ulaşılammıştır. Nüshaların bilgi fişlemesi yapılırken bir kısım nüshaların eksik, bir kısım nüshaların içerisine aslı metinden olmayan kısımların eklendiği, bir kısım nüshaların ise kütüphane kayıtlarında Ali Cemâli adlı müellifin eseriyle karıştırıldığı görülmüştür. Sünbül Efendi, Süleyman I döneminde (926/1520) eserini kaleme aldığını çalışmasının mukaddimesinde söylemektedir. İbrahim el-Halebî ise eserini 934/1527 yılında kaleme aldığı müellif nüshasında görülmektedir.³⁶ Kronolojik açıdan Sünbül Efendi'nin eserini tarihsel açıdan daha erken yazdığı öngörülmektedir. Bu konunun detaylarına ileride yer verilecektir.
- d. Sünbül Efendi ile İbrahim el-Halebî'nin eserleri kıyaslandığında ise konu ve delil bağlamında *Risâle-i tahkikiyye*'nin zikrettiği delillerin takip sırasına *er-Rahs ve'l-vaks*'da uyulduğu ve bu bağlamda fikhî eserler bağlamında cevaplar getirildiği görülmektedir. Bu konunun detayına "*er-Rahs ve'l-vaks*'da *Risâle-i tahkikiyye*'ye Getirilen Eleştiriler" başlığında detaylı olarak yer verilecektir.

Çalışmamızın hipotezi bağlamında öncelikle Sünbül Efendi ve İbrahim el-Halebî'nin hayatları ve ilmi kişilikleri zikredilecektir. Akabinde ise 10/16. yüzyılda yaşamış Osmanlı âliminin ve süffisinin fikhî olarak semâ, raks/devran ve cehri zikir kavramlarını nasıl anladıkları ve delillerini nasıl temellendirdikleri hipotez çerçevesinde incelenecek ve açıklanacaktır. Bu kapsamda Sünbül Efendi'nin kullandığı delillere karşı İbrahim el-Halebî'nin reddiyesinde sunduğu açıklamalar tahlil edilecek ve hipotez doğrulanmaya çalışılacaktır. Çalışmamıza konu olan müelliflerin hayatları ise şöyledir:

34 Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zünûn 'an esâmi'l-kütübi'l-fünûn* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), 934.

35 Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zünûn*, 864-865.

36 Sünbül Efendi'nin *Risâle-i tahkikiyye*'sinin nüshaları hakkında daha detaylı bilgi için bk. Yunus Bozbuğa, *Bir Fetvâ Tercih ve Tahrir Örneği Olarak Sünbül Sinan Efendi'nin Risâle-i Tahkikiyye'si* (Yalova: Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 42-54. Üçüncü başlıkta detaylı zikredilecektir.

1. Sünbül Sinan Efendi'nin Hayatı³⁷

Yusuf b. Ali b. Kaya Bey asıl adıdır.³⁸ “Zeynü’ d-dîn” lakabıyla anılmış, Şeyhi Cemâl-i Halvetî (ö. 899/1494) tarafından “Sünbül” adının verilmesiyle “Sünbül Sinan” ismiyle şöhret bulmuştur. Sinan isminin nereden geldiği kaynaklarda zikredilmemektedir.³⁹ Sünbül Efendi kaynaklarda “Yusuf Sinâneddîn”,⁴⁰ “Şeyh Sinâneddîn”,⁴¹ “Sinâneddîn”⁴² adlarıyla da zikrolunmuştur. Dedesinin ve babasının adı dışında ailesi hakkında bir bilgiye rastlanmamıştır.⁴³ Doğum tarihi hakkında Hüseyin Vassâf (ö. 1347/1929) kaynaklarda 866/1462 tarihi belirtilmekle birlikte 869/1464 tarihinde doğmasının daha muhtemel olduğunu,⁴⁴ Tahsin Yazıcı (ö. 1423/2002) ise “...Çelebi Halife ile yeni tanıştığı sırada yüzünde yeni tüy bittiği...” ifadesini⁴⁵ delil göstererek 880-885/1475-1480⁴⁶ tarihinde doğmuş olduğu ihtimali üzerinde durmaktadır. Doğum yeri ise benzer bir ihtilâfla kaynaklarda Merzifon,⁴⁷ Merzifon civarındaki Borlu,⁴⁸ Hamid ilinin Borlu veya Uluborlu kazası olduğu ve ilk tahsilini burada yaptığı zikredilmiştir.⁴⁹ Sünbül Efendi, Mehmet II (ö. 885/1481) ve Bayezid II (ö. 917/1512) dönemi ünlü âlimi ve Osmanlı Devleti 8.

- 37 Bu başlık altındaki bilgiler 23.07.2019 tarihinde tarafımızca sunulan “Bir Fetvâ Tercih ve Tahrîc Örneği Olarak Sünbül Sinan Efendi'nin Risâle-i tahkikiyye'si” adlı yüksek lisans tezinin Sünbül Efendi'nin hayatıyla ilgili bölümü esas alınarak oluşturulmuştur. Bk. Bozbuğa, *Sünbül Sinan Efendi'nin Risâle-i Tahkikiyye'si*, 10-41.
- 38 Sünbül Efendi, *Risâle-i tahkikiyye*, 21b-22a; Osmânzâde Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i evliyâ-yı ebrâr* (İstanbul: Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, 2306), 3/244; Mahmud Cemâleddin el-Hulvî, *Lemezât-ı Hulviyye* (İstanbul: Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, 04536), 144b; Muhammed Kemaleddin b. Abdurrahman Harîrîzâde, *Tibyânı vesâilî'l-hakâik fi beyânî selâseti'l-târâ'ik* (İstanbul: Süleymaniye Ktp., İbrahim Efendi, 00431), 2/143b; Sâdık Vicdânî, *Tomâr-ı turuk-ı aliyye* (İstanbul: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1337-1341/1918-1922), 60; Hasan Kazım, “Terâcim: Gülîzâr Hakikatte Bülbül Pir-i Tarîkât-i Hazret Sünbül”, *Cerîde-i Süfiyye* 4/111 (1333/1914), 173.
- 39 Mecdî Mehmed Efendi, *Tercüme-i şekâyiki'n-nü'mâniyye* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1979), 371; Vassâf, *Sefîne*, 3/244; Hulvî, *Lemezât*, 144b; Harîrîzâde, *Tibyân*, 2/143b, Tahsin Yazıcı, “Fetih'ten Sonra İstanbul'da İlk Halvetî Şeyhleri: Çelebi Muhammed Cemâleddin, Sünbül Sinân ve Merkez Efendi”, *İstanbul Enstitüsü Dergisi* 2 (1956), 98-99.
- 40 Harîrîzâde, *Tibyân*, 2/143b.
- 41 Mecdî Efendi, *Tercüme-i Şekâyik'n-Nûmâniyye*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1979.
- 42 Ayvansarayî Hüseyin Efendi - Ali Sâtî' Efendi - Süleyman Besim Efendi, *Hadikatü'l-Cevâmî'* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1281/1865), 1/162.
- 43 Hür Mahmut Yücer, “Sünbül Sinan”, *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 38/135-136.
- 44 Vassâf, *Sefîne*, 3/247.
- 45 Hulvî, *Lemezât*, 160b.
- 46 Yazıcı, “Fetihten Sonra”, 87.
- 47 Harîrîzâde'de doğum yeri Merzifon olarak verildikten sonra kaynaklardan farklı olarak “Hamid ilinin Borlu” bölgesinde doğduğu sonradan eğitim için Merzifon'a gittiği belirtmiştir. Ancak diğer kaynaklar da dikkate alınarak incelendiğinde Merzifon'a değil de Konstantiniyye'ye gidip ilimle ilgilendiği anlaşılmaktadır. Burada geçen lafzın yazım hatası olması muhtemeldir. Bk. Harîrîzâde, *Tibyân*, 2/143b-144a. Vassâf ise ilk tahsilini Merzifon'da yaptığını daha sonra Isparta'ya gidip eğitim aldığını zikretmiştir. Krş. Vassâf, *Sefîne*, 3/244; Kazım, “Terâcim”, 173.
- 48 Yusuf Sinâneddîn b. Yakub, *Menâkıb-ı şerîf ve tarikatnâme-i pîrân ve meşâyih-i tarikat-ı aliyye-i Halvetiyye* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Ktp., Osmanlıca Kitap, K.01038/1), 32; Bursalı Mehmed Tahîr, *Osmanlı Müellipleri* (İstanbul: Matbaa'-i Âmire, 1333/1914), 1/78.
- 49 Sünbül Efendi, *Risâle-i tahkikiyye*, 22a; Yusuf b. Yakub, *Menâkıb-ı şerîf*, 32; Hulvî, *Lemezât*, 144b; Harîrîzâde, *Tibyân*, 2/143b; Sâdık Vicdânî, *Tomâr-ı turuk-ı aliyye* (İstanbul: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1337-41/1918-22) 60.

şeyhülislâmı Efdalzâde'den (ö. 908/1503) medrese eğitimi almış,⁵⁰ aklî ve naklî ilimleri ondan öğrenmiştir.⁵¹ Eğitim esnasında *Hidaye* ve *Şerhu'l-Mevâkıf*'ı hafız etme seviyesine gelmiştir.⁵² *Lemezât*'ta Efdalzâde'nin mülazımı olduğu da nakledilmiştir.⁵³ Sünbül Efendi, usul, fıkıh, kelâm⁵⁴ ve tefsir ilimlerindeki yetkinliğiyle de zikredilmiştir.⁵⁵

Sünbül Efendi'nin medrese eğitimi alırken ilk başlarda tasavvufun ruhânî hallerine karşı şer'an karşı bir tutum içinde olmasına rağmen⁵⁶ sonradan tasavvufa karşı sevgisinin oluşmasıyla tasavvufa yöneldiği⁵⁷ veya eğitimini yarıda bırakarak tasavvufa meylettiği⁵⁸ şeklinde kaynaklarda çeşitli kayıtlar bulunmaktadır. Bununla birlikte Sünbül Efendi'nin tasavvufa karşı tutum ve davranışları Cemâl-i Halvetî'yle tanıştıktan sonra ona intisap etmesiyle değişmiş, üç ya da dört yıl içerisinde riyazet ve mücâhede eğitimiyle seyr-i sülûkunu tamamlamış ve çok kısa bir sürede halife olduğuna dikkat çekilmiştir.⁵⁹ Sünbül Efendi, halife olduktan sonra Şeyhi Çelebi Halife tarafından Mısır'a irşad vazifesiyle gönderilmiştir.⁶⁰ Mısırdaki bir süre kaldıktan sonra Şeyhi'nin davetiyle Hac yoluna çıkmıştır. Şeyhinin hac yolunda vefat etmesi üzerine İstanbul'a dönmüştür. Şeyhinin kendisine vasiyetini yerine getirmek için Koca Mustafa Paşa Camii'sinde 33 yıl sürecek şeyhlik makamına oturmuş ve şeyhinin kızı Safiye Hatun ile evlenmiştir.⁶¹

Sünbül Sinan, şeyhliği döneminde Bayezid II, Selim I ve Süleyman I'in desteğini görmüş ve irşad vazifesiyle meşgul olmuştur.⁶² İrşad vazifesi için şeyhliği döneminde Fatih, Ayasofya ve Yavuz Sultan Selim Camii'nde Cuma günleri vaazlar vermiştir.⁶³ Sünbül Sinan, Yavuz Sultan Selim Camii'nin açılışında ilk vaazı vermesiyle ilmî yetkinliğini ortaya koyduğu kaynaklarda zikredilmiştir.⁶⁴ Sünbül Efendi'nin "*Devran-ı Sufiyye*" (semâ) konusuna vaazlarında çokça değindiği de nakledilmiştir.⁶⁵ Vaaz sonrası camilerde semâyâ kalkmaları sebebiyle Sarıgörez

50 Yusuf b. Yakub, *Menâkıb-ı şerîf*, 32; Mecdî Efendi, *Şekâyik*, 371; Vassâf, *Sefîne*, 3/244; Hulvî, *Lemezât*, 144b; Harîrizâde, *Tıbyân*, 2/143b.

51 Harîrizâde, *Tıbyân*, 2/144a.

52 Yusuf b. Yakub, *Menâkıb-ı şerîf*, 32; Vassâf, *Sefîne*, 3/244; Kazım, "Terâcim", 173.

53 Yusuf b. Yakub, *Menâkıb-ı şerîf*, 42; Hulvî, *Lemezât*, 145a.

54 Yusuf b. Yakub, *Menâkıb-ı şerîf*, 45.

55 Mecdî Efendi, *Şekâyik*, 372; Vassâf, *Sefîne*, 3/266; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî* (İstanbul: Matbâa-i Âmire, 1311/1894), 3/113; Şemsettin Sâmî, *Kâmûsu'l-a'lâm* (İstanbul: Mihran Matbaası, 1311/1894), 4/2637.

56 Vassâf, *Sefîne*, 3/245.

57 Harîrizâde, *Tıbyân*, 2/144a; Hulvî, *Lemezât*, 145a; Mecdî Efendi, *Şekâyik*, 371.

58 Yusuf b. Yakub, *Menâkıb-ı şerîf*, 33.

59 Yusuf b. Yakub, *Menâkıb-ı şerîf*, 32-3; Hulvî, *Lemezât*, 145b; Harîrizâde, *Tıbyân*, 2/144a; Vassâf, *Sefîne*, 3/246; Yazıcı, "Fetihten Sonra", 99. Bk. Bahsi geçen menkıbe bu eserde Cemâl-i Halvetî'yle tanışmasına sebep olan rivayet olarak verilmiştir. Krş. Vassâf, *Sefîne*, 3/246; Hulvî, *Lemezât*, 145a; Kazım, "Terâcim", 173.

60 Hulvî, *Lemezât*, 145b; Harîrizâde, *Tıbyân*, 2/144a; Vassâf, *Sefîne*, 3/247.

61 Yusuf b. Yakub, *Menâkıb-ı şerîf*, 35; Hulvî, *Lemezât*, 145b; Harîrizâde, *Tıbyân*, 2/144a; Vassâf, *Sefîne*, 3/247; Vicdâni, *Tomâr-ı turuk-ı alîyye*, 60.

62 Yusuf b. Yakub, *Menâkıb-ı şerîf*, 26; Hulvî, *Lemezât*, 141b; Harîrizâde, *Tıbyân*, 1/246b; Vicdâni, *Tomâr-ı turuk-ı alîyye*, 58; Vassâf, *Sefîne*, 3/230.

63 Yusuf b. Yakub, *Menâkıb-ı şerîf*, 37, 41; Hulvî, *Lemezât*, 146b-147a; Vassâf, *Sefîne*, 3/250.

64 Hulvî, *Lemezât*, 146b-147a; Vassâf, *Sefîne*, 3/250.

65 Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1994), 398.

Nureddin Efendi, Molla Arab ve Kemalpaşazâde gibi âlimlerin tepkisiyle karşılaşmış,⁶⁶ bu tepkileri kırmak için *Risâle-i tahkikiyye* adlı eserini kaleme aldığı söylenmiştir.⁶⁷

Koca Mustafa Paşa dergâhının şeyhlik makamında otuz üç yıl ömrünü geçiren Sünbül Efendi, çocukluğunda Mehmet II dönemini, eğitim ve tasavvufa meylettiği dönemde Bayezid II dönemini, şeyh olduğu dönemde Selim I ve Süleyman I dönemlerini görmüştür. Aynı zamanda Efdalzâde, Zenbilli Ali Efendi (ö. 932/1526) ve Kemalpaşazâde gibi âlimler de bu dönemde yaşamışlardır. Sünbül Efendi, Kanunî Sultan Süleyman padişah olduktan dokuz yıl sonra İstanbul'da Muharrem ayının bir Pazartesi gecesi 936/1529 yılında vefat etmiştir.⁶⁸ Fatih Camii'nde Kemalpaşazâde tarafından cenaze namazı kıldırılarak Koca Mustafa Paşa Camii haziresine defnedilmiştir.⁶⁹ Ayrıca İbn Kemal, vefatından önce Sünbül Efendi'ye geçmiş olsun dileklerini sunduğu ve “*Efendi, bizim fetvamız sizlere değildir. Aşlın[ı] bilmez mezhebi kaçık süfehâyadır*” sözlerini söylediği de nakledilmiştir.⁷⁰ Bu nakillerden hareketle İbn Kemal'in Sünbül Efendi vefat etmeden önce cehrî zikir uygulayan tarikatlarla ortak noktada bulunduğu değerlendirilmiştir.⁷¹ Sünbül Efendi'nin vefat yaşı, 50-55 yaşları tahmin edilmekle birlikte,⁷² Vassâf'ın da dediği gibi vefat yaşının 67-70 yaş aralığında olması daha muhtemel görülmektedir.⁷³

Vefatına dair Şeyhülislam İbn Kemal, “*Nûr ola Sünbül Sinan'ın kabri hep*” diyerek 936/1529 tarihini düşürmüştür.⁷⁴ Bunun dışında, “*Cânına Sünbül Sinan'ın Fatiha*”, “*Eyledi bostân-ı zühüdün Sünbül'ü me'vâya azm*”, “*Cennete azm eyledi Pîr-i azîz*” gibi beyitlerle veya “*üstâd-ı ışk*”, “*feyz-i ilahî*” gibi terkiplere tarihler de düşülmüştür.⁷⁵ Sünbül Sinan'ın tâc ve diğer emanetleri türbesinde eskiden beri devam ettiği üzere⁷⁶ bugün de korunmaya devam etmektedir. Sünbül Efendi'nin eşinin Cemâl-i Halvetî'nin kızı Safiye Hatun'dur. Eşinin nerede vefat ettiği ve mezarı hakkında bir bilgiye kaynaklarda rastlanmamıştır. *Sefîne*'de Sünbül Sinan'ın 19 evladının olduğu ve muhtemelen başka eşlerinin de var olabileceği zikredilmiştir.⁷⁷ Sünbül Efendi'nin eserlerini ise şöyle sıralayabiliriz: *Risâle-i Tahkikiyye*, *Atvârü's-seb'a*, *Risâle fî Hakki'î-Tevhîd*, *Risâle fî Hakki'd-Devran*, *Tarîkatnâme*, *Vasiyyetnâme*.

66 Vassâf, *Sefîne*, 3/250.

67 Hulvî, *Lemezât*, 147b.

68 Yusuf b. Yakub, *Menâkıb-ı şerîf*, 45; Hulvî, *Lemezât*, 148a; Harîrizâde, *Tıbyân*, 2/145a; Vassâf, *Sefîne*, 3/254; Mecdî Efendi, *Şekâyik*, 372; Vicdâni, *Tomâr-ı turuk-ı aliyye*, 61; Kazım, “Terâcim”, 173; Sâmî, *Kâmûsu'l-a'lâm*, 4/2637.

69 Vassâf, *Sefîne*, 3/254; Kazım, “Terâcim”, 173.

70 Beşir Efendi, *Semâ ve Devran Risalesi*, 46a; Öngören, *Osmanlı'da Tasavvuf*, 380.

71 Öngören, “Semâ ve Raks Tartışmaları”, 128.

72 Yazıcı, “Sünbülüye”, *İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1970) 11/237.

73 Vassâf, *Sefîne*, 3/254.

74 Bk. Kasidenin tamamı için ilgili dipnottaki eserleri inceleyiniz. Yusuf b. Yakub, *Menâkıb-ı şerîf*, 44-5; Sünbül Efendi, *Risâle fî hakki'd-devran* (İstanbul: İBB Atatürk Ktp., Osman Ergin Yazma Kataloğu, OE_Yz_0667), 70b; Vassâf, *Sefîne*, 3/375.

75 Mecdî Efendi, *Şekâyik*, 372; Hulvî, *Lemezât*, 148a; Vassâf, *Sefîne*, 3/256.

76 Vassâf, *Sefîne*, 3/256.

77 Vassâf, *Sefîne*, 3/256.

2. İbrahim el-Halebî'nin Hayatı

Asıl adı Burhaneddin İbrahim b. Muhammed b. İbrahim el-Halebî el-Kostantînî el-Hanefidir. Taşköprüzâde “el-Mevlâ (el-Molla) el-Halebî” olarak ismini nakletmiştir.⁷⁸ Lakabı “Arap İmam” olarak zikredilmiştir.⁷⁹ Hayatı ve doğum tarihi kaynaklarda detaylı olarak belirtilmemiş ancak 860-866/1455-1461 seneleri aralığında doğduğu tahmin edilmektedir. Doğup büyüdüğü Halep’te eğitim hayatına başlamış, alanında uzmanlaşmak için Memlûklülerin hâkimiyetindeki Mısır’a giderek eğitim hayatını devam ettirmiştir. Mısır’da, hadis, tefsir, fıkıh vb. ilimlerin eğitimini almıştır. İstanbul’a geldiği zaman ile ilgili olarak kaynaklarda Selim I’in Mısır’ı fethinden sonrasına işaret edilmekle birlikte İbnü’l-Halebî, “Yarım asırdan beri İstanbul’da ikamet ettiği” kendi eserinde belirterek Mısır’ın fethinden önce İstanbul’a geldiğine dikkat çekmiştir.⁸⁰

İbrahim el-Halebî, İstanbul’da birçok camide görev almış, son olarak Fatih Camii’nin imam-hatipliğine tayin edilmiştir.⁸¹ Arap dili, tefsir, hadis, kıraât, fıkıh ve usul alanlarında da kendisini ispat etmiş hatta keskin zekâsı ve hazır cevaplı olmasıyla fıkıh alanında zamanında meşhur olmuştur. Şeyhülislam Molla Sâdi Çelebi’nin (ö. 945/1539) zor meselelerde hayattayken kendisine danıştığı da ayrıca kaynaklarda zikredilmiş, aynı zamanda çağdaşları imam ve allâme olarak ondan bahsetmişlerdir.⁸² Dini konularda hassas, takvalı, zâhid ve ibadetlere düşkün olduğu da söylenmiştir. Fatih Camii’ne tayiniyle birlikte Molla Sâdi Çelebi tarafından yaptırılan Dâru’l-Kurrâ’da müderris olarak derslere başlamıştır.⁸³ Meşhur öğrencileri arasında Ali el-Halebî (ö. ?) ve Süleyman el-Karamânî (ö. ?) zikredilmektedir.⁸⁴ Halebî’nin hayatı hakkında olduğu gibi ailesi hakkında da detaylı bir bilgiye ulaşılamamıştır.⁸⁵ Müderrislik görevini devam ettirdiği Hicri 956/1549 yılında -tahminlere göre doksan yaşın üstünde- vefat etmiştir. İbrahim el-Halebî’nin kabri 1971 yılında yol çalışmaları sebebiyle parseli ortadan kaldırılmış ve kabri Edirnekapı Mezarlığı’na taşınmıştır.⁸⁶

İbrahim el-Halebî fıkıh alanına dair birçok eser kaleme almıştır. Bunlardan bazıları şunlardır: *Mülteka’l-ebhûr fi’l-fürû’il-hanefiyye*, *Ta’likât ‘ale’l-Hidâye*, *Ta’likât ‘ale’l-İslâh ve’l-izâh*,

78 Ebu’l-Hayr İsamüddin Taşköprüzâde Ahmed Efendi, *eş-Şekâiku’n-nu’maniyye fi ulemai’d-devleti’l-Osmaniyye* (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1395/1975), 295; Mecdî Efendi, *Şekâyik*, 492; Hayreddin ez-Zirikli, *el-A’lâm kâmusu terâcim li-eşheri’r-ricâl ve’n-nisâ mine’l-arab ve’l-müsta’rebîn ve’l-müsteşrikîn* (Beyrut: Dâru’l-İlmi’l-Melâyin, 2002), 1/64

79 Şükrü Selim Has, *A Study of İbrahim Al-Halabi with Special Reference to the Multaqa* (England: University of Edinburg, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 1981), 2; Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 246-247.

80 Ebû Abdullah Radıyyüddin Muhammed b. İbrahim b. Yusuf Halebî, *Dürrü’l-habeb fi tarihi a’yani haleb*, thk. Mahmud Muhammed el-Fahûrî - Yahya Zekerıyya Abbare (Dımaşk: Menşûrâtı Vizâreti’s-Sekâfe, 1972), 93-95.

81 Has, “Halebî, İbrahim b. Muhammed”, *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 15/231.

82 İbnü’l-Halebî, *Dürrü’l-habeb*, 93-5; Ebu’l-Felah Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed İbnü’l-İmad, *Şezerâtü’z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, thk. Abdulkadir Arnavut, Mahmûd Arnavut (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, 1986), 2/444.

83 İbnü’l-İmâd, *Şezerât*, 2/444.

84 Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-Zünûn an Esâmi’l-kütüb ve’l-fünûn* (Dersâadet: Âlem Matbaası, 1310/1892), 2/406.

85 Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, 1/94.

86 Has, “Halebî, İbrahim b. Muhammed”, 15/231-32.

*Muhtasarı fetavâ-yı Tatarhâniyye, Halebî kebîr, Halebî sagîr; Ni'metü 'z-zero'a fî nusreti 'ş-şerî'a, el-Kiyâm 'inde zikir vilâdeti Resûlillah, Risâle fî'r-red 'alâ men i'tekade İslâme âzer ve nazmü sîreti'n-Nebî ve şerhuh, er-Rahs ve'l-vaks li-müstehilli'r-raks, Tesfîhü'l-gabi fî tenzîhi ibn-i 'Arabî, Risâle fî hakkı ebevey Nebiyyinâ 'aleyhi's-selâm, Muhtasarü'l-cevâhiri'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye, Risâletü'l-himmese, Kitâbü fusûli'l-erba'in, Şerhu'l-Kasîde, el-Hilyetü'ş-şerîfe ve Şerhu'l-Ebyât.*⁸⁷

Hayatlarını incelediğimiz Sünbül Efendi ve İbrahim el-Halebî, semâ, raks/devran ve cehrî zikir tartışmalarına farklı cihetlerden bakmaktadırlar. İstanbul'da bulunan iki âlimin, menkıbelerde ve biyografi eserlerinde tartıştıklarına dair bir işaret görülmemiştir. Bununla birlikte aynı tarihlerde yaşayan Sarıgörez Nüreddin Efendi, tartışmaların odağında olan kişidir. Ancak fıkha dair eseri *el-Murtazâ*'da görebildiğimiz kadarıyla konuya dair bir açıklama bulunmamaktadır.⁸⁸ Tartışmaların odağında olduğu nakledilen diğer bir kişi ise Muhammed b. Ömer'dir. Mecdî Efendi, Molla Arap lakaplı Muhammed b. Ömer'in sûfilerin semâ, raks ve devranına karşı bir mektubu Halvetilere yazdığını, İshak Karamanî'nin (ö. ?) de bir risâle ile bu mektuba karşılık verdiğini zikretmiştir.⁸⁹ Kütüphane kayıtlarında Molla Arap'a atfedilen mektup değil bir risâle bulunmaktadır. Risâlenin Molla Arap'a değil Ali Cemâlî'ye ait olduğu tespit edilmiştir.⁹⁰ Kemalpaşazâde de tartışmaların odağında zikredilmiş ve semâ, raks, devrân vb. konulara dair birçok fetvasıyla aleyhe olan görüşünü yansıtmıştır. İbn Kemal'in sûfilerin aleyhine semâ ve raks/devran hakkında verdiği fetvaların Sünbül Efendi'yle kurulan dostluk sonrası değiştiği zikredilmiştir.⁹¹ Kemalpaşazâde'nin semâ ve raks/devran aleyhinde naklettiği fetvaların yanında caiz hükmünü veren fetvaların da olduğu bunu göstermektedir.⁹² Sünbül Efendi'nin Risâle-i tahkikiyye'sinin bir kısım nüshalarında Ebüssuûd Efendi'nin de eserinin içerisinde kabul ettiğine dair olumlu beyanlar bulunmaktadır: “Vaktâkim şu üzerime arz olundise, nazar ettim ve buldum. Şer-'î kavîme muvafık buldum. Kabul ettim, razı oldum ve dahi onlara ırza eyledim.”⁹³ Bununla birlikte sûfilerin eserlerinden incelenenler olduğu gibi Kemalpaşazâde, Ebüssuûd ve diğer âlimler tarafından verilen aleyhteki risâleler ve fetvalar da pek çok bulunmaktadır.⁹⁴

87 Has, “Halebî, İbrahim b. Muhammed”, 15/231-32; Özel, *Hanefî Fıkah Âlimleri*, 248-249.

88 Sarıgörez Nüreddin Efendi, *el-Murtazâ* (Burdur: Burdur İl Halk Kütüphanesi, 001330), 1a-123b.

89 Mecdî Efendi, *Şekâyık*, 373-377. Kâtip Çelebi'de de aynı ifadeleri görmekteyiz bk. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 864-865.

90 Alaaddin Ali b. Ahmed b. Muhammed el-Çelebi el-Cemâlî, *Risâle fî'r-raks ve'd-devrân* (Trabzon: Trabzon İl Halk Kütüphanesi, 000359-05), 36a-42b.

91 Öngören, “Osmanlılar Döneminde Semâ”, 127.

92 İbn Kemal, *Risâle fî tahkîki'l-hak ve ibtilâi re'yi's-süfiyye fî'r-raks ve'd-devran* (Süleymaniye Ktp., Düğümlü Baba, 446), 88a-88b; İbn Kemal, *Risâletü'l-Münîra* (b.y.: Matbaai Cemâl, 1890), 50.

93 Sünbül Sinan, *Risâle-i Tahkikiyye* (Millî Ktp., 06 Mil Yz. A 3316), 57b; (Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, 00385), 37b-38a; (İBB Atatürk Ktp., OE_Yz_1130), 49b.

94 Koca, “Osmanlı Dönemi Fıkah-Tasavvuf”, 83-87; Ahmet İnanır, “XVI. Yüzyıl Osmanlı Fakih ve Sûfilerin Semâ, Raks ve Devran Tartışmalarında Lehte ve Aleyhte Kullandıkları Hukûki Deliller ve Değerlendirilmesi” *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2013), 256-57.

3. er-Rahs ve'l-vaks'da Risâle-i tahkikiyye'ye Getirilen Eleştiriler

Sünbül Efendi, Sarıgörez Nureddin Efendi ve Molla Arap'ın sûfilerin semâi ve rakısı/devranı hakkında ileri sürdükleri iddialarına karşı *Risâle-i tahkikiyye*'sini kaleme almıştır. Kendisiyle aynı dönemde yaşayan Sarıgörez Nureddin Efendi 928/1530, Molla Arap ise 938/1549 yılında vefat etmiştir. İbrahim Halebî ise *er-Rahs ve'l-vaks*'ının ferağ kaydında risâlesini 5 Rebiülahîr 934/1527 yılında kaleme aldığını söylemektedir. Sünbül Efendi'nin müellif nüshasına ulaşamaması sebebiyle net tarih verilememekle birlikte⁹⁵, çalışmasının mukaddimesinde Süleyman I'e dua etmektedir. Kanunî Sultan Süleyman, tahta 926/1520 yılında çıkmıştır.⁹⁶ Bundan dolayı Sünbül Efendi'nin, eserini Süleyman I'in tahta çıkışı olan 926/1520 tarihi ile Sarıgörez Nureddin Efendi'nin 928/1530 yılındaki vefatı⁹⁷ arasında ya da Süleyman I'in tahta çıkış tarihi olan 926/1520 ile İbrahim el-Halebî'nin eserini kaleme aldığı 934/1527 tarihleri arasında kaleme aldığı tahmin edilmektedir. Halebî'nin eserinde Sünbül Efendi'ye getirdiği reddiye sıralamasının da bunu desteklediğini görmekteyiz.⁹⁸

Sünbül Efendi'nin *Risâle-i tahkikiyye*'si raks/devran ve cehrî zikrin haram olduğu fetvasını savunanların tam aksine caizliğini delillendiren bir fetva eseri olduğunu Sünbül Efendi risâlesinin mukaddimesinde şu şekilde ifade etmiştir:

“Talebelerden, samimi dostlardan ve arkadaşlardan kimileri; vuslata ermiş seyrüsülûka tabi olanların yoluna bir kısım şüpheler üretip engel olmaya çalışanlara karşı uzun zamandan beri cevap vermeme istemektedirler.”⁹⁹

“Ey aziz kardeşim -Allah Teâlâ sana merhamet etsin- bil ki, şayet sen öfke ve kin gözüyle değil de insaf ve rıza gözüyle bakarsan, insanlardan bir kısmının Selim Han zamanında -Allah Teâlâ onu her türlü kötülüklerden korusun- gerçeği öğrenmek için değil aksine hizipçilik yaparak şu konuda fetvâ istediklerini görürsün: ‘Sûfilerin ve arkadaşlarının halkalar halinde bir araya gelip devran ile Allah Teâlâ'yı çokça zikretmeleri ve ayakta aşka gelmeleri caiz midir değil midir?’”¹⁰⁰

Sünbül Efendi, bir fetva eseri niteliğinde kaleme aldığı *Risâle-i tahkikiyye*'sinde konuyu “giriş”, “birinci” ve “ikinci bölüm” başlıkları altında oluşturmuştur. Bu bağlamda “giriş” kısmında eseri “Sûfilerin ve arkadaşlarının halkalar halinde bir araya gelip devran ile Allah Teâlâ'yı çokça zikretmeleri ve ayakta aşka gelmeleri caiz midir değil midir?” sorusuna binaen yazdığını nakletmiştir.¹⁰¹ Fakihlerin bu mesele hakkındaki fetvalarını ise “Bu devran rakstır, raks

95 Risâle-i tahkikiyye'nin tüm nüshalarına ulaşmak için bk. Bozbuğa, *Bir Fetvâ Tercih ve Tahrîc Örneği Olarak Sünbül Sinan Efendi'nin Risâle-i Tahkikiyye'si*, 43-53.

96 Feridun Emecen – Çoskun Ak, “Süleyman I”, *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 38/62-78.

97 Mehmet İspirli, “Sarigörez Nureddin Efendi”, *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 36/151-152.

98 Özcan, “Molla Arap”, 30/240-241.

99 Sünbül Efendi, *Risâle-i tahkikiyye*, 1b.

100 Sünbül Efendi, *Risâle-i tahkikiyye*, 2a-2b.

101 a.mlf., *Risâle-i tahkikiyye*, 2a-2b.

ise icmâen haramdır. Devranı helal sayan, kâfirdir. Devranı helal saymayı yapan ise fâsıktır. Raks, dört mezhep imamına göre icmâen haramdır” şeklinde nakletmiştir. Sünbül Efendi, durumun fakihlerin haram fetvası gibi olmadığını göstermek için eserinin birinci bölümünde “Zikir ehlinin bir araya gelerek, halkalar halindeki devranı rakstır” önermesi¹⁰² altında raks/devran, cehrî zikir ve evleviyet bakımından cehrî zikir konularını işlemiştir. İkinci bölümde ise “Raks, icmâen haramdır” önermesi altında, eserin birinci bölümde kavramsal olarak incelediği *raks/devran* konusunu, icmâ iddiasının geçerliliği altında tartışmış ve fakihlerin iddia ettiği gibi icmâ olmadığını ortaya koymaya çalışmıştır.¹⁰³

İbrahim el-Halebî'nin *er-Rahs ve 'l-vaks* adlı eseri ise sûfilerin yaptığı raksın/devranın ve cehrî zikrin bid'at olduğunu göstermeye yönelik bir eserdir. Bu bağlamda Halebî, eserini on başlık altında kaleme almış ve sûfilerin yaptığı raksın/devranın ve cehrî zikrin caiz olmadığını delilleriyle ortaya koymaya çalışmıştır. İbrahim el-Halebî, eserinde “Raks ve oyunun din kabul edilip inanılması, halka halinde yapılması, başların aşağı yukarı hareket ettirilmesi” gibi konuları eleştirmiştir.¹⁰⁴ Sûfilerin yaptıklarını temel anlamda *abes*, *lehv* (boş iş) ve *la'b* (oyun) kavramları altında ele alarak raks/devran ve cehrî zikri, *abes* kavramı altında değerlendirmiş ve bid'atlığına dikkat çekmiştir. Eserinin genelinde katı bir tutum sergileyen Halebî, tespitleriyle de bunu göstermektedir. Sünbül Efendi'nin eseri gibi konuyu detaylı incelemeyen Halebî'nin *er-Rahs ve 'l-vaks*'ı, sûfilerin getirdiği delillere bir itiraz veya bir açıklama getirmektedir. Örneğin sûfilerin yaptığı raks/devran ve cehrî zikri, “Sûfilerin Raksının Çirkinlikleri” başlığı altında şu vasıflarla ilişkilendirilmiştir: Mürûetsizlik, kadınlara ve çocuklara benzeme, maymun ve binek hayvanlar gibi hayvanlara benzeme, Hristiyanlara benzeme, isyanın ibadetlere karışması, vecde gelmeyecek yerde (kasıtlı, iradeli olarak) vecde gelme, Allah'tan kendisine bir özelliğin bağışlandığı yalanını atma, bağışlandığını söyleme ve Allah adına yalan söyleme, yanında bulunanları aldatma.¹⁰⁵ Ayrıca sûfilerin Allah adına iftira atarak “Sûfilerin raksı mubahtır ve Allaha yakınlaştırır” şeklindeki söylemlerinin “Allah'ın haram kıldığını helal, helal kıldığını haram kılma” iftirası olduğuna ve el-En'am sûresinin 6/94. ayette¹⁰⁶ buyurmadığı bir şeyi Allah'a isnad ettiklerine dikkat çekmiştir.¹⁰⁷

İbrahim el-Halebî'nin *er-Rahs ve 'l-vaks*'ın on başlığı altında *Risâle-i tahkikiyye*'yi eleştirmektedir. Eleştiriler, temelde raks/devran konusu üzerine kurulmuştur. *Risâle-i tahkikiyye*'nin raks/devran, cehrî zikir ve evleviyet bakımından cehrî zikir konuları eleştirilmemiştir. Sünbül Efendi, eserinde *edille-i şer'iyye*'ye ve delillerin muteberliğine dikkat

102 a.mlf., *Risâle-i tahkikiyye*, 2b.

103 a.mlf., *Risâle-i tahkikiyye*, 22b-27b.

104 Halebî, *er-Rahs ve 'l-vaks*, thk. Abdulkadir el-Arnaut - Hasan es-Semâhî es-Süveydân (Dîmeşk: Dâru'l-Beşâir, 2001), 28-9; Has, “Halebî, İbrahim b. Muhammed”, 15/231-232.

105 Halebî, *er-Rahs ve 'l-vaks* (thk. Abdulkadir el-Arnaut - Hasan es-Semâhî es-Süveydân), 49-51.

106 “Andolsun ki, sizi ilk defa yarattığımız gibi teker teker bize geleceksiniz ve (dünyada) size verdiğimiz şeyleri arkanızda bıracaksınız. Sizin hakkınızda ortaklarımız sandığımız şefaatçilerinizi de yanımızda görmeyeceğiz. Andolsun, aranız açılmış, (tanrı) sandığımız şeyler sizi bırakıp gitmiştir.” Bk. Kur'an-ı Kerim Meâli, haz. Hayrettin Karaman vd. (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2017) el-En'am 6/94.

107 Halebî, *er-Rahs ve 'l-vaks*, 53.

etmiş, görüşünü aktardıktan sonra sûfi kaynaklardan görüşünü açıklamış veya desteklemiştir. Halebî ise Sünbül Efendi'nin konunun tamamında zikrettiği delillerden sadece bir tane delili esas alarak görüşleri değerlendirmiş ve *edille-i şer'iyye*'ye dikkat etmiştir. İtiraz edilen meseleler Sünbül Efendi'nin görüşü, Halebî'nin konuyla ilgili reddiyesi ve son olarak iki âlimin açıklamaları şeklinde değerlendirilecektir.

3.1. Meşrûiyeti Açısından Sûfilerin Raksı/Devranı

Sünbül Efendi, raks/devran konusunu iki başlık altında ele almıştır. Eserin birinci bölümünde raksı/devranı kavramsal açıdan, ikinci bölümünde ise raks/devran aleyhindeki icmâ iddiasının geçersizliği bakımından kavramları tartışmıştır.

3.1.1. Raksın/Devranın Mahiyeti

Sünbül Efendi, İbn Fâris'in (ö. 395/1004) *el-Mücmelü'l-lüğa*'sından ve Fîrûzâbâdî'nin (ö. 817/1415) *el-Kâmûsü'l-muhît*'inden delil getirerek “öğrenilmiş hareketler sonucu (kasten yapmayla)” veya “öğrenilmiş özel hareketler sonucu” ortaya çıkabileceğinden hareketle raks/devranın sûfilerin yaptığıyla aynı olmadığına dikkat çekmiştir. Bezzâzî'nin (ö. 827/1424) *el-Fetâva'l-Bezzâziyye*'sine dayanarak öğrenilmiş hareketler sonucunda ilk raksı, yaptığı buzağı (rüzgâr sesiyle) böğürünce sevinip sergilediği hareketleri dolayısıyla Samîrî'nin yaptığı ileri sürmüş, sûfilerin raksına/devranına “ne lügatte ne şeriatla ne de örfte” raks denilmediğini vurgulamıştır.¹⁰⁸

3.1.2. Raksın/Devranın Hükümü İle İlgili İcmâ İddiası

Sünbül Efendi konuyu kavramsal açıdan inceledikten sonra aleyhte gerçekleştiği iddia edilen icmânın geçersiz olduğunu ileri sürerek, tasavvuftaki raksa/devrana cevaz veren delilleri şu şekilde sıralamıştır:

1. “*Melekleri, arşın etrafını kuşatır halde görürsün.*”¹⁰⁹

Sünbül Efendi, sûfilerin raksının/devranının *Mukarrab meleklerin* arşın etrafındaki zikirlerine benzediğini söylemiştir. Bu bağlamda Begavî (ö. 516/1122), Zemaşerî (ö. 538/1144), Fahrreddin er-Râzî (ö. 606/1210) ve Kâdî Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) “yani arşın etrafını çevreleyip tavaf eden melekler ile Allah'ı zikredenlerin etrafını kuşatan melekler gibi” tefsirlerini nakletmiş ve görüşünü kuvvetlendirmiştir.¹¹⁰ Sünbül Efendi'nin yararlanmadığı diğer tefsirleri incelediğimizde Kurtubî (ö. 671/1273), Nesefî (ö. 710/1310) ve İbn Kesîr'in (ö. 774/1372) de getirilen yorumu

108 Sünbül Efendi, *Risâle-i tahkikiyye*, 5a.

109 ez-Zümer 39/75.

110 Sünbül Efendi, *Risâle-i tahkikiyye*, 5a-5b.

destekledikleri görülmüştür.¹¹¹ Pak tarafından nakledilen açıklamalarda da benzer ifadelere yer vermiştir.¹¹² Bununla birlikte Sünbül Efendi, ayetin hadisle tefsiri mahiyetinde Müslim, Ebû Davud ve İbn Mâce’de geçen şu hadisleri nakletmiştir:

- a. “Allah’ı zikretmeye bir grup oturmaz ki melekler onları kuşatır, rahmet onları kaplar, üzerlerine sekînet iner, Allah Teâlâ onları yanında olan kimselere söyler.”¹¹³
- b. “Allah Teâlâ’nın mescitlerinden bir mescitte bir grup Allah Teâlâ’nın kitabını okumak ve aralarında ders yapmak için bir araya gelmezler ki; üzerlerine sekînet iner, rahmet onları kaplar, melekler onların etrafını kuşatır, Allah Teâlâ onları yanında olan kimselere zikreder. Bir kimseyi ameli yavaşlatırsa, nesebi onu hızlandıramaz.”¹¹⁴

Sünbül Efendi, sûfîlerin raksını/devranını iki hadisle güçlendirmeye çalışmıştır. Ancak hadisler hakkında Nevevî (ö. 676/1277), “Bu hadisle Peygamber (s.a.v.) ve sonraki dönemlerde amel edildiğine dair bir bilgi yoktur” demiştir.¹¹⁵ Halebî ise ayet ile ilgili olarak sûfîlerin kötü devranlarını arşın etrafında tavaf eden meleklerle, Kâbe’nin etrafındaki tavafa kıyaslamalarını ahmaklık olarak değerlendirmiştir. Halebî, raksın/devranın farz kılınmış olsa dahi çirkin fiilin asla farz kılınmayacağını ve sûfîlerin raksı/devranı Kâbe’deki tavafa kıyas yapmalarının caiz olmadığını söylemiştir. Halebî, bu kıyaslamaların caiz olmamasını Kâbe etrafındaki tavafın bir âlimin yorumu olmayıp, şer‘ân taabbudî bir emir olmasına dayandırarak açıklamıştır. Bununla birlikte Halebî, Nesefî’nin de Arafat vakfesinin sadece o mekâna mahsus olan bir ibadet olması sebebiyle, Arafat’ta yapılan vakfeye sûfîlerin raksının/devranının ilişkilendirilmesine cevaz vermediğine dikkat çekmiştir. Nesefî bu konuya Kâbe tavafına niyet ederek bir mescidin etrafında tavaf yapması halinde kişinin küfre düşecek olmasını örnek vermiştir.¹¹⁶ Halebî’nin zikrettiği açıklamalara binaen yapılan incelemeler sonucunda Sünbül Efendi’nin eserinde sûfîlerin raksının/devranının Arafat’taki vakfeye benzediğine dair bir iddiaya rastlanılmamıştır.

2. “Arşı taşıyanlar ve onun etrafında bulunanlar, Rablerini hamd ile tesbih ederler.”¹¹⁷

111 Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-câmi’u l’-ahkâmî l’-kur’ân ve el-mübeyyînü li-mâ tezammehû mine’s-sünneti ve âyi l’-furkân*, thk. Kâmil Muhamed el-Harrât - Gıyâs el-Hâc Ahmed (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1427/2006), 18/320-321; Ebü’l-Berekât Hâfizüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Medâriku’l-tenzil ve hakâiku’l-te’vil*, Thk. Yusuf Ali Bıdyevî (Beyrut: Dâru’l-Kelimi’t-Tayyib, 1419/1998), 3/196; Ebü’l-Fidâ İmâmüddin İsmail b. Şihâbüddin Ömer b. Kesîr b. Dav’ b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî, *Tefsîrü l’-Kur’âni l’-Azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed es-Sellâme (Suudi Arabistan: Dâru Taybe, 1418/1997), 7/125.

112 Pak, “Osmanlı Döneminde Semâ”, 57-60.

113 Ebu’l-Hüseyn el-Kureyşî en-Nisâbüri Müslim b. Haccac, *Sahîh-i Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî (Kahire: Dâru İhyâi’l-Kutubi’l-Arabiyye, 1375/1956), “Zikir, Dua, Tevbe, İstiğfar”, 11 (No. 2700)

114 Müslim, “Zikir, Dua, Tevbe, İstiğfar”, 11 (No. 2700); Ebû Dâvud Süleyman b. Eş’as b. İshak el-Ezdi es-Sicistânî, *Sünen-i Ebû Dâvud*, thk. Şuayb el-Arnâvut – Muhammed Kâmil Karabileli (Dimeşk: Dâru’r-Risâleti’l-Âlemiyye, 1430/2009), “Salât”, 15 (No. 1455); Ebu Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn-i Mâce, *Sünen-i İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuât Abdulbâkî (Kahire: Dâru İhyâi’l-Turasi’l-Arabî, 1395/1975), “Mukaddime”, 17 (No. 225).

115 Nevevî, *Sahîhu Müslim bi-şerhi’n-Nevevî*, thk. Hasan Abbas Kutub (Suudi Arabistan: Dâru Alemi’l-Kutub, 1424/2003), 9/22-23.

116 Halebî, *er-Rahs ve l’-vaks* (thk. Abdulkadir el-Arnâvut - Hasan es-Semâhî es-Süveydân), 45.

117 el-Mü’min 40/7.

Sünbül Efendi, Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ında geçen *Mukarrab meleklerin* arşın etrafındaki zikir şekillerinin detayını nakletmiş ve sûfilerin raksını/devranını benzetme sebebini ortaya koymuştur. Benzer açıklamaları Kadı Beyzâvî, Neseî ve Fahreddin er-Râzî'den de getirerek Zemahşerî'yi desteklemiştir.¹¹⁸

Sünbül Efendi, raksa/devrana cevaz veren delilleri inceledikten sonra konuyu icmâ iddiasının geçerliliği açısından değerlendirmiştir. "Raksın haramlığında icmâ vardır" önermesini icmâ şartlarını sağlamadığı gerekçesiyle tartışmaya açmıştır. Tartışma bağlamında sûfilerin raksının/devranının haram olduğunu iddia edenler "Raks, 'İmam Mâlik, İmam Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'e göre icmâen haramdır. Raksın icmâen haramlığını bilen kimsenin, raksı helal kabul edeni tekfir etmesi gerekir"¹¹⁹ demişler, Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ındaki, "De ki: Eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyun ki Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın. Allah çok bağışlayıcı, çok esirgeyicidir"¹²⁰ ve "Ey iman edenler! Sizden kim dininden dönerse bilsin ki Allah öyle bir kavim getirecektir ki Allah onları sever, onlar da Allah'ı sever; müminlere karşı alçak gönüllü, kâfirlere karşı vakarlıdır; Allah yolunda cihad ederler ve hiç kimsenin kınamasından korkmazlar. İşte bu Allah'ın dilediğine verdiği bir lütuftur. Alah'ın lütfü geniştir; O, her şeyi bilir"¹²¹ ayetlerine yaptığı tefsirleri ve Bezzâzî'nin *Fetâvâ*'sında yaptığı açıklamaları delil getirmişlerdir. Sünbül Efendi, iddia edilen icmânın vuku' bulmadığını şu şekilde ifade etmiştir:

"Hâlbuki onların görüşlerinin temelini teşkil eden 'Raks dört mezhep imamına göre icmâen haramdır' şeklindeki yorum incelendiğinde, [icmânın] çarpıtıldığı ve büyük bir iftira olduğu ortadadır. Çünkü onlar raksın, İmam Şâfiî'ye göre 'Raks, mutlak olarak haram değil, mekruhur' görüşüne, 'Raks, haramdır' demişlerdir.¹²² Biz şöyle deriz: 'Şayet onların kasıtları, bütün raksların icmâen haram olduğu ise bu doğru değildir ve büyük bir iftiradır.'¹²³

Sünbül Efendi, böylece iddia edildiği gibi raksın icmâen haram olmadığını, Şâfiî mezhebinin konu hakkındaki görüş ayrılığını dile getirerek izah etmiştir. Gazzâlî (ö. 505/1111) ve Sühreverdi (ö. 632/1234) gibi Şâfiî mezhebine bağlı sûfi âlimlerin lehteki görüşleriyle de konuyu desteklemiş ve icmâ iddiasının gerçekleşmediğini göstermek için İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820), diğer Şâfiî fakihlerin ve sûfilerin görüşünü nakletmiştir. Sünbül Efendi, Hanefî fıkhı usulüne göre geçerlilik şartlarının bulunmaması sebebiyle "Raks icmâen haramdır" görüşünü kabul etmemenin mümkün olduğunu dile getirmiştir.¹²⁴

Şâfiî fakihleri üzerinden Sünbül Efendi'nin yaklaşımı incelendiğinde, mezhep içerisinde konunun tartışmalı olduğu görülmektedir. Fakihlerden bir grup "raks haramdır" derken,

118 Nâsirüddin Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vil el-ma'rûf bi-tefsiri'l-Beyzâvî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), 5/52; Neseî, *Medâriku't-tenzîl*, 3/200; Ebû Abdillâh b. Fahrüddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb/Tefsîr-i Fahri'r-Râzî* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981), 27/31-34; Pak, "Osmanlı Döneminde Semâ", 57-60.

119 Sünbül Efendi, *Risâle-i tahkikiyye*, 22b.

120 Âli İmran 3/31

121 el-Mâide 5/54

122 Sünbül Efendi, *Risâle-i tahkikiyye*, 3b.

123 a.mlf., *Risâle-i tahkikiyye*, 22b.

124 a.mlf., *Risâle-i tahkikiyye*, 22b-28a.

diğer grup “raks, mutlak olarak haram değildir” görüşünü savunmaktadır.¹²⁵ Ayrıca Şâfiî fıkıh kaynaklarında Sünbül Efendi’nin dikkat çektiği açıklamalara detaylıca yer verilmiştir.¹²⁶ Sünbül Efendi’nin Şâfiî sûfi âlimler olarak Gazzâlî ve Sühreverdi’den yaptığı nakiller, bu iki âlimin sûfilerin raksını/devranını haram olarak görmediklerini göstermektedir.¹²⁷

Sünbül Efendi, ayrıca icmânın bağlayıcılığı bakımından icmânın mertebelerini şu şekilde zikretmiştir:

“Birinci mertebedeki icmâ; ayet ve mütevâtir hadis hükmündedir, inkâr eden kâfir olur. İkinci mertebedeki icmâ; haber-i meşhur konumundadır, inkâr eden sapkın (dalâlet ehlinen) sayılır. Üçüncü mertebedeki icmâ; ihtilaflı olduğu için inkâr eden dalâlet ehlinen sayılmaz. Sonra bil ki, sahabenin icmâsi, her sırada yine icmâ ile bize nakledilmiş ise, mütevâtir hadisin nakli gibi olacağından, inkârı küfrü gerektirir. [Sahabe icmâsi] bize, şöret ya da haber-i vâhid yöntemi ile –bir sika (güvenilir) ravinin ‘Sahabe şu konuda icmâ etti’ demesi gibi- sabit olmuş ise bu meşhur ve haber-i vâhid hadis konumundadır. Amel etmeyi zorunlu kılsa da, bilmeyi (inanmayı) zorunlu kılmaz, dolayısıyla inkârı küfrü gerektirmez. Ancak bu tür rivayetler, kıyasa tercih edilir.”¹²⁸

Sünbül Efendi, icmânın bağlayıcılığını fıkıh usûlü eserlerinde incelenen senedinin kat’î veya zannî bir senedle zikredilişi, vuku‘ bulma biçimi (sarih-sukûtî/azîmet-ruhsat), rivâyet şeklinin özelliği (tevâtür-âhâd) ve bir konuda icmâ edenlere göre tasnif edilme şartlarını dikkate alarak sıralamıştır.¹²⁹ Sünbül Efendi’nin ilk naklettiği icmâ *sarih icmâ* olup, Hanefî fıkıh usulü eserlerinde sahabenin sarih icmâsi tevâtürle nakli sonrasında bağlayıcılığı bakımından kuvvetli ve ayet veya mütevâtir hadis gibi bağlayıcıdır.¹³⁰ Sünbül Efendi, ilk sırada naklettiği bu icmânın inkâr edilmesinin küfrü gerektirdiğini vurgulamıştır.¹³¹ Bu konuya ek olarak kaynaklarda

125 Ahmed Ömer b. İbrahim Ebî Abbâs el-Ensârî el-Kurtûbî el-Ma’rûf bi-ibni’l-Mezîn, *Keşfu’l-gına ‘an hükmi’l-vecdi ve ş-semâ* (Batanta: Dâru’s-Sahâbeti li’t-Turâs, 1412/1992), 23.

126 Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Ümm*, thk. Rifat Fevzi Abdülmuttalib (Cidde: Dâru’l-Vefâ, 1422/2001), 7/518; Ebu’l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdi, *el-Hâvi’l-kebir fi fihri mezhebi’l-İmâm eş-Şâfiî (r.a.) ve hüve şerhu muhtasarü’l-Müzenî*, thk. Muhammed Bekir İsmâil - Abdulfettâh Ebû Sünne (Beirut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1414/1994), 17/189-191; Ebû İshak eş-Şirâzî, *el-Mühezzeb fi fihri’l-İmami’ş-Şâfiî*, thk. Muhammed ez-Zuhaylî (Dimeşk: Dâru’l-Kalem - Beirut: ed-Dâru’ş-Şâmiyye, 1417/1996), 5/604-606; Ebû Zekeriyya Yahya b. Şeref Müri en-Nevevî, *Kitâbu’l-mecmu’ şerhi’l-mühezzebi li’ş-Şirâzî*, nşr. Muhammed Necib el-Matîî (Riyad: Dâru Âlemi’l-Kutub, 1423/2003), 23/35.

127 Ebu’l-Hamid el-Gazzâlî, *İhyâu ‘ulûmi’d-dîn* (Cidde: Dâru’l-Minhâc, 1432/2011), 4/412-463; Sühreverdi, *Avârif*, 2/7-25.

128 Sünbül Efendi, *Risâle-i tahkikiyye*, 27b-28b.

129 Talip Türcan, “Dini ve Dini Temsil Eden Kaynakları Tanımlayıcı Bir Yöntem Olarak Sahâbe İcmâ”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 27 (2016), 61.

130 Nizâmüddin Ebî Ali Ahmed b. Muhammed b. İshâk eş-Şâfiî, *Usûlu’ş-Şâfiî* (Beirut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1971), 182; Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. İsa ed-Debûsi, *Takvîmu’l-edille fi usuli’l-fikh*, thk. H. Muhyiddin el-Meys (Beirut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1421/2001), 31; Ebû’l-Berekât Abdullah b. Ahmed Hâfizüddin en-Nesefî, *el-Menâr fi usuli’l-fikh* (Der Saâdet: Matbaa-i Ahmed Kâmil, 1326), 21; Zeynüddin Kâsım b. Kutluboğa, *Şerhu muhtasarü’l-Menâr el-müsammâ hülasâtü’l-efkâr şerhi muhtasarü’l-Menâr*, thk. Hüseyr b. Nâsiri’n-Nâsir (Beirut: Dâru’l-Kelimi’t-Tayyibe - Dârü’bn-ü Kesir, ts.), 160.

131 Sünbül Efendi, *Risâle-i tahkikiyye*, 28a.

zikredilen diğer icmâ, sahabenin *sukutî icmâsı*'dır. *Sukutî icmâ*, kat'î bir delil olsa dahi âm nassın delâleti gibi sayıldığından inkârının küfrü gerektirmeyeceği kaynaklarda ifade edilmiştir.¹³² İkinci sırada naklettiği *sahabeden sonraki bir devirde daha önce ihtilaf edilmemiş bir meselenin hükmü hakkında olan icmâ* kaynaklarda ele alınmış, kesin bir delil olmaması sebebiyle meşhur haber gibi değerlendirilmiş ve inkârının *sapkınlık* olduğu vurgulanmıştır.¹³³ Üçüncü olarak *daha önceki âlimler arasında ihtilaf edilen bir meselenin hükmü hakkında gerçekleşen icmâyı* vermiştir. Kaynaklarda bu icmâ ile amelin vacip, ancak haber-i vâhid hükmünde olması sebebiyle kıyasa tercih edileceği dile getirilmiştir.¹³⁴ Sünbül Efendi, durumunun ihtilafı olması sebebiyle haber-i vâhidin inkâr edilmesiyle eşit tutarak bu tür bir icmâyı inkâr edenin “delâlet ehlinden de sayılmayacağını” ifade etmiştir.¹³⁵ Sünbül Efendi, “Raks icmâen haramdır” önermesini son sırada zikrettiği icmâ türünün altında değerlendirmiş ve sûfilerin raksının/devranının haramlığı hakkında icmâ olduğu kabul edilse dahi inkârının kişiyi küfre götürmeyeceği sonucuna ulaşmıştır.

İbrahim el-Halebî ise “Şeriatin Cevaz Verdiği Konular Dışında Kavramsal Açından Haramlar” başlığı altında raks/devran konusunu “abes, lehv (boş iş, uğraş), la'b (oyun)” kavramlarıyla açıklamıştır. Sûfilerin raksını/devranını, dinî ve dünyevî bir fayda sağlamayan sahih bir amacı bulunmadan irade ile yapılan eylem olarak tanımlamış ve *abes*, *lehv* ve *la'b* kavramlarının kapsamına giren yönüne vurgu yapmıştır. Halebî, üç kavramdan *la'b*'ı, dinen faydasız ancak nefse faydalı şeyler, *lehv*'i ise *la'b*'a ek olarak nefsanî haz yaşatan şeyler olarak tanımlamıştır. *Lehv* ve *la'b*'ın hükümlerini, Şâri'in istisna tuttuğu okçuluk eğitimi, at eğitimi ve aileyle oynanan oyun (geçirilen zaman), kocanın hanımıyla oynaşması/ilgilenmesi, yüzmeyi öğrenmek gibi şeylerin dışında haram olarak açıklamıştır. Âlimlerin cevaz verilen konular hariç raksın/devranın haram olduğunda icmâ ettiklerine dikkat çekmiş ve icmâyı naklettiği rivayetlerle desteklemiştir.¹³⁶

Halebî, istisna tutulan hallerin dışındaki sûfilerin raksını/devranını, “Sûfilerin Raksı Haram Olan Lehvdür” başlığı altında *abes* veya *la'b*'a (oyun) benzediği için haram olarak değerlendirmiştir.¹³⁷ Bezzâzî ve Kurtubî'den “Gına, çalgı aleti çalma ve raks; Malik (ö. 179/795), Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'e (ö. 241/855) göre icmâen haramdır” görüşlerini nakletmiştir. Ahmed Yesevî'nin (ö. 535/1140) raksı haram kabul ettiğini; Kirmânî'nin (ö. 543/1149), raksı haram veya helal sayanı tekfir ettiğini, Zemahşerî (ö. 538/1144) ve İmam el-Mahbûbî'nin (ö. 7-8/13-14) raksı haram olarak değerlendirdiğini zikretmiştir.¹³⁸ Ayrıca Nesefî'nin (ö. 710/1310) *Kenz* şerhinde verdiği haram hükmüne dikkat çekmiş ve *et-Tatarhâniyye*'de Hassaf'ın (ö. 261/785),

132 Şâşi, *Usûl*, 182; Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 31; Nesefî, *el-Menâr*, 21; Kutluboğa, *Şerhu muhtasari'l-Menâr*, 160.

133 Şâşi, *Usûl*, 182; Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 31; Nesefî, *el-Menâr*, 21; Kutluboğa, *Şerhu muhtasari'l-Menâr*, 160.

134 Şâşi, *Usûl*, 182; Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 31; Nesefî, *el-Menâr*, 21; Kutluboğa, *Şerhu muhtasari'l-Menâr*, 160.

135 Sünbül Efendi, *Risâle-i tahkikiyye*, 28a.

136 Halebî, *er-Rahs ve'l-vaks* (thk. Abdulkadir el-Arnaut - Hasan es-Semâhî es-Süveydân), 32-3.

137 a.mlf., *er-Rahs ve'l-vaks*, 35.

138 a.mlf., *er-Rahs ve'l-vaks*, 36.

“Semâ ve raks caiz midir?” sorusuna, “Caiz değildir” şeklindeki cevabıyla¹³⁹ sûfilerin raksının/devranının haramlığı hakkında verdiği hükmü kuvvetlendirmeye çalışmıştır.¹⁴⁰

Halebî'nin verdiği haram hükmünün dayanakları incelendiğinde, bunların Sünbül Efendi'nin *Risâle-i tahkikiyye*'sinde karşı delil olarak naklettiği delillerin mukabili olduğu görülür. Halebî'nin haram hükmüne dair getirdiği delillere kıyasla Sünbül Efendi, sûfilerin raksını/devranını ayet ve hadisle açıklamaya çalışmaktadır.

Sünbül Efendi, Hanefî fakihlerin haram hükmü üzerindeki icmâlarının, Şâfiî fakihler arasındaki ihtilaf sebebiyle icmâ şartlarını taşımadığı için gerçekleşmeyeceğini söylemektedir.¹⁴¹ Halebî, “Raksın Haram Olmasının Hakikatlerinin Açıklanması” başlığı altında Bezzâzi'nin (ö. 827/1424) “Raksın icmâen haram olduğu” hakkındaki görüşünü nakletmiş ve Sünbül Efendi'yi destekler mahiyette icmânın gerçekleşme şartları hakkındaki tartışmaya değinmiştir. Bundan dolayı Halebî'nin konu ile ilgili olarak icmâ şartlarının gerçekleşmediği yönündeki Sünbül Efendi'ye ait delilleri kabul ettiği ancak içerik açısından eksik bırakılan kısımlara eleştirilerini yönelttiği görülmektedir. Hanefiler ve cumhur ulemâ, sûfilerin raksını/devranını içerdiği eylemler bakımından lehv, la'b ve abes kavramlarına dâhil ederek haram hükmünü vermişlerdir. Şâfiîlerden bazı âlimler ise raksı az yapma ve aşırıya gitmemeyi şart koşarak mubah hükmünü vermişlerdir. Halebî, Şâfiîlerin şart koştukları kısmın atlanarak sûfilerin raksına/devranına mubah hükmünün verilmesini eleştirmiştir. Şâfiî âlimler raksın/devranın mubahlığı hakkında, Habeşlilerin mescitte oynadıkları oyun sırasında Peygamber (s.a.v.) ve Hz. Aişe'nin onlara baktığını ifade eden hadis ile Ali, Cafer ve Zeyd'in hacel¹⁴² haliyle raks ettiklerini bildiren hadisi delil getirmişlerdir.¹⁴³ Sünbül Efendi eserinde sahih delilleri naklettikten sonra Halebî'nin çalışmasında belirttiği hadisleri zikretmiştir.¹⁴⁴ Halebî, Şâfiî âlimler tarafından zikredilen bu delillere¹⁴⁵ cevap olarak şunları söylemektedir:

- a. İki delil arası tearuz olduğunda haram, mubaha tercih edilir.
- b. İki delil arası tearuz olduğunda, çoğunluğun tercih ettiği görüş esas alınır.¹⁴⁶
- c. Habeşlilerin raksı, mutlak olarak raks değildir. Aksine kılıç kalkan oyunudur. Konu hakkında Buhârî'den nakledilen bu hadis, “Bayram günü kılıç kalkan oyunu” başlığı

139 a.mlf., *er-Rahs ve 'l-vaks*, 38.

140 a.mlf., *er-Rahs ve 'l-vaks*, 37.

141 Sünbül Efendi, *Risâle-i tahkikiyye*, 22b-28a.

142 Halebî hacel kelimesini şöyle açıklamıştır: “Hacel: kişinin yukarı aşağı zıplaması anlamında kullanılan ve raksın çok olmayan bir halidir.” (Halebî, *er-Rahs ve 'l-vaks*, 39-40.)

143 Halebî, *er-Rahs ve 'l-vaks*, 39-40.

144 Sünbül Efendi, *Risâle-i tahkikiyye*, 22b-24b.

145 Ebu'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdülkerim er-Râfi'i el-Kazvîni, *el-Muharer fi fikhi'l-İmâmi's-Şâfiî*, thk. Ebü Yakûb Neş'et b. Kemal el-Mısri (Kahire: Dâru's-Selâm, 1434/2013), 1678; Yusuf b. İbrahim el-Erdebîlî, *el-Envâr li-'amâli'l-ibrâr*, thk. el-Fâzil Halef Mufzi el-Mutlak (Cidde: Dâru'z-Ziya', 1427/2006), 3/523-524; Necmüddin Abdülgaffâr b. Abdülkerim b. Abdilgaffâr el-Kazvîni, *el-Lübâb* (Süleymaniye Ktp.: Mikrofilm, 05535), 69a; a.mlf., *el-Ucâb fi şerhi'l-lübâb* (Süleymaniye Ktp.: Carullah, 00697), (nüsha cildinin eksik olması sebebiyle sayfa numarası tespit edilememiştir.); Mâverdi, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 17/188-191.

146 Alâüddin Abdulaziz b. Ahmed b. Muhammed b. Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr an usûl-i Fahrü'l-İslâm el-Pezdevî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1417/1997), 3/158-210.

altında zikredilmiştir.¹⁴⁷ Bu rivayette nakledilen kılıç kalkan oyunu, cihada ve savaşa hazırlık zamanı oynanan bir oyundur. Bu oyun, okçuluk eğitimi ve at eğitimi gibi istisna tutulan konulardandır.¹⁴⁸

- d. Sûfilerin raks/devrana dayanak yaptığı iki hadis, Peygamber (s.a.v.) döneminde gerçekleşmesi mümkün olmayan rivayetlerdendir. Gerçekleşmesi mümkün olmaması sebebiyle istidlalleri de usul ilminde açıklandığı gibi geçerli olmamaktadır. İki delilin tearuzu anında aklî ve naklî olarak uygun olan cumhurun görüşünün, yani haram olanın tercihi daha doğru görülmektedir.¹⁴⁹ Sûfiler, Şâfiî mezhebinde raksın mubahlığına yönelik zikredilen iki şarta ters düşecek şekilde çok yapma, yerinden sıçrama ve sağa sola meyletme gibi hareketlerle yapmaktadırlar. Bundan dolayı sûfilerin yaptığı raks/devran, haram hükmünün icmâ şartlarını geçerli kılmaktadırlar.¹⁵⁰

Halebî'nin icmânın geçerliliği açısından naklettiği ilk iki madde, Hanefî usul eserlerinde zikredildiği gibi verilmiştir.¹⁵¹ Sünbül Efendi'nin konu ile ilgili mezhepler arasında icmâ bulunmadığı görüşüne karşı; Halebî, sûfilerin raksın/devranın mubahlık şartlarına uymamaları sebebiyle haram hükmünde icmânın söz konusu olduğuna dikkat çekmiş ve Sünbül Efendi'nin üçüncü mertebede açıkladığı icmâya açıklama getirmemiştir. Halebî'nin yaklaşımı, birinci mertebedeki icmâ olduğu çıkarılmaktadır. Halebî'nin icmânın gerçekleşmeme şartında Şâfiî kaynaklardan yararlanmaması, Sünbül Efendi'nin kullandığı kaynaklara¹⁵² kıyasla onun dayanaklarını zayıflattığı şekilde yorumlanabileceği kanaatindeyiz.

3.2. Meşruiyeti Açısından Cehrî Zikir

Sûfilerin raks/devran ve cehrî zikir lehine getirdikleri deliller, Halebî tarafından beş başlık altında değerlendirilmiştir. Zikredilen deliller, Sünbül Efendi'nin "cehrî zikir" başlığı altında zikrettiği delillerin bir kısmını oluşturmaktadır. Bu bağlamda Halebî'nin sûfilerin raks/devran ve cehrî zikir konularında, kendisine göre, tartışmalı delilleri incelediği görülmektedir:

1. "Ayakta, oturarak ve yatarak Allah'ı zikredenler..." ayeti

Sünbül Efendi Zemahşerî, Kâdî Beyzâvî, Kurtubî ve Neseî'nin tefsirlerinden yararlanarak, "Göklerin ve yerin yaratılışında, geceyle gündüzün birbiri ardından gelip gidişinde akıl sahipleri için [ibret alınacak] deliller vardır. Ayakta, oturarak ve yatarak Allah'ı zikreden göklerin ve yerin yaratılışı hakkında tefekkürde bulunan (o akıl sahipleri derler ki): "Rabbimiz! Sen bunları boşuna yaratmadın. Seni (her türlü noksan sıfatlardan) tenzih ederiz. Bundan dolayı

147 Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî* (Dımeşk: Dâru'bn-i Kesîr, 1423/2002), "Kitâbu'l-İydeyn", 13 (No. 948, 952); Müslim, "Kitâbu Sâlatu'l-İydeyn", 8 (No. 892).

148 Halebî, *er-Rahs ve'l-vaks*, 41.

149 a.mlf., *er-Rahs ve'l-vaks*, 42.

150 a.mlf., *er-Rahs ve'l-vaks*, 43.

151 Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 28-31; Neseî, *el-Menâr*, 21.

152 Kazvînî, *el-Muharer*, 1678; Erdebîlî, *el-Envâr*, 3/523-524; Kazvînî, *el-Lübâb*, 69a; a.mlf., *el-Ucâb*, ?; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, 17/188-191.

*bizi cehennem azabından koru!*¹⁵³ ayetini açıklamıştır. Ayette geçen “*Ayakta, oturarak ve yatarak Allah’ı zikreden...*” kısmı, tefsirlerin genelinde özellikle üzerinde durulan yer olmuştur. Zemaşşerî, *el-Keşşâf*’da “Ayaktayken, otururken, yatarkenki her hallerinde Allah Teâlâ’yı zikretmekten geri kalmadıklarını” söyleyerek ayeti tefsir etmiştir.¹⁵⁴ Kurtubî de “her hallerinde Allah’ı zikrettiklerini” vurguladıktan sonra Hz. Aişe’den nakledilen “*Peygamber (s.a.v.) her halinde Allah Teâlâ’yı zikrederdi*” hadisini de ekleyerek ayete bir açıklama getirmiştir. Ayetten ve hadisin yorumundan çıkan anlam, zikir mekânı olarak *her yerin* kastedildiğidir. Ancak *her yere helânın* da girmesi, âlimler arasında ihtilafa yol açmıştır. Helâda Allah’ın zikri konusunda Abdullah b. Amr (ö. 65/685), en-Nehâî (ö. 96/714) ve İbn Sîrîn (ö. 110/729) cevaz hükmünü verirken, İbn Abbas (ö. 68/688), Atâ (ö. 114/732) ve eş-Şuabî (ö. ?) mekruh hükmünü vermiştir. Bununla birlikte Kurtubî ilk görüşü kabul ettiğini beyan ederek zikir halkası konusuna girmemiştir.¹⁵⁵ Kadı Beyzâvî, ayeti “Yani Allah Teâlâ’yı her türlü durumda daima anarlar” şeklinde tefsir etmiştir.¹⁵⁶ Neseî ise ayeti “İnsanın Allah’ı tüm hallerinde zikretmesinin vurgulandığı” yönünde tefsir etmiştir.¹⁵⁷ Zemaşşerî ise ayeti “*Abdullah b. Amr (ö. 65/685), Urve b. Zübeyr (ö. 94/713) ve sahabeden bir grup (r.a.), bayram günü bayram namazının kılındığı yere [musallaya] gittiler. Orada oturarak Allah’ı zikrediyorlardı. Sahabeden bir kaçı gelip; Allah Teâlâ, ayetinde ‘ayakta ve oturarak zikrederler*¹⁵⁸ *buyuruyor’ deyince, hemen ayağa kalkıp ayakta Allah Teâlâ’yı zikretmeye devam ettiler*¹⁵⁹” hadisini de ekleyerek tefsir yapmıştır.¹⁶⁰ Sünbül Efendi, Zemaşşerî’nin tefsirinde naklettiği hadisle ashâbın uygulamasına dikkat çekerek ashâbın toplu halde Allah Teâlâ’yı zikretmesi ile gündelik hayattaki sürekli uygulamalarını, ayet delili sonrasında zikretmiş ve cehrî zikrin sünnette yerinin Hanefî fıkıh usûlündeki *meşhur haber* kabilinden olduğuna işaret etmiştir. Kesine yakın bilgi sağlayan *meşhur haber*’in, mütevatir haberde olduğu gibi âm lafzı tahsis ve mutlakı takyid edebileceği usûl âlimleri tarafından söylenmiştir.¹⁶¹ *Meşhur haberin* durumu ve Sünbül Efendi’nin cehrî zikir konusu hakkında kaynak gösterdiği fıkıh eserleri incelediği zaman sûfilerin raksı/devranı hakkında icmânın gerçekleşmemesi, Sünbül Efendi’nin tespitini kuvvetlendirmektedir.¹⁶²

Halebî ise Sünbül Efendi’nin zikrettiği *helâ* konusuna değinerek, müfessirlerin ayetten çıkarttıkları anlamın ilmî olmadığını, ayetten insanın tüm hallerinin umûmunu kapsadığı

153 Âl-i İmrân 3/190-191

154 Ebu’l-Kasım Mahmud b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, thk. Halil Me’mûn Şihâ (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1430/2009), 1/675-676.

155 Kurtubî, *el-Câmi’u l-Ahkâm*, 5/465-466.

156 Beyzâvî, *Envâru’l-Tenzil*, 2/54-55.

157 Neseî, *Medâriku’l-Tenzil*, 3/200.

158 Âl-i İmrân 3/190

159 Ebu’l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu’cemu’l-kebir*, thk. Hamdî Abdülmecid es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 20/157; Zemaşşerî, *Keşşâf*, 1/675-676.

160 Benzer diğer tefsirler için bk. Pak, “Osmanlı Döneminde Semâ”, 29-31.

161 Kutluboğa, *Şerhu muhtasari’l-Menâr*, 121; Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşimî (Kuveyt: Vezâretü’l-Evkâf ve’ş-Şuûni’l-İslâmiyye - İstanbul: İrşad Kitabevi, 1414/1994), 87-88; ed-Debûsî, *Takvimu’l-edille*, 211.

162 Sünbül Efendi, *Risâle-i tahkikiyye*, 11b-12a; Pak, “Osmanlı Döneminde Semâ”, 28-40.

anlamının çıkarılabileceğini söylemiştir. Bundan dolayı ayetin anlamından çıkan sonuç, Şâri'in yasakladığı yerlerde, helâ ve necis haller gibi, Allah Teâlâ'yı zikretmenin abes olduğudur.¹⁶³ Halebî tarafından getirilen cevaplar, Kurtübî'nin tekrarı mahiyetinde olup farklı kaynaklardan yararlanılmamaktadır.

2. “Melekleri, arşın etrafını kuşatır halde görürsün.”¹⁶⁴

3. Peygamber'in (s.a.v.) vecd hadisi

Peygamber'in (s.a.v.) vecd hadisini, Sünbül Efendi eserinde şu şekilde nakletmiştir:

“Enes'ten (r.a.) rivayet edilmiştir:

Biz, Peygamber (s.a.v.)'in yanındayken Cebrâil (a.s.) geldi ve Peygamber (s.a.v.)'e şöyle dedi: ‘*Ya Rasulallah, senin ümmetindeki fakirler zenginlere göre yarım gün önce cennete girecekler. O yarım gün de beş yüz yıldır.*’¹⁶⁵ Peygamber (s.a.v.) buna çok sevindi ve şöyle buyurdu: ‘*Çinizde bize bir şeyler okuyacak, [neşid] söyleyecek yok mu?*’ Bedevinin biri, ‘*Var, Ya Rasulallah!*’ deyip şunları okudu:

Aşk yılanı çiğrimi ısırdı, yaramın ne doktoru ne de tedavisi vardır.

Ancak dermanım sevdiğim yârdır, ilacım ve tedavim yalnız onun yanındadır.

Bedevi bu beyitleri okuyunca Peygamber (s.a.v.) ve ashâbı birlikte vecde geldiler, öyle ki Peygamber (s.a.v.)'in omuzlarından ridası yere düştü. Vecd halinden çıktıktan sonra ise herkes yerine geçip oturdu. Muaviye b. Ebî Süfyân; ‘*Ya Rasûlallah, ne güzel oynuyorsunuz!*’ deyince Peygamber (s.a.v.); ‘*Sus ya Muâviye! Sevgilinin zikrini işitince içi titremeyen, saygın (şerefli) değildir*’ buyurdu. Sonra Peygamber (s.a.v.), düşen ridasını dört yüz parçaya ayırıp yanında hazır bulunan ashabına dağıttı.

İşte bu hadis bize, işittiğimiz ve bulduğumuz gibi müsned olarak nakledilmiştir. Hadis âlimleri bu hadisin sahilliğini tartışmışlardır. Biz Peygamber (s.a.v.)'den, bu rivayetin dışında, günümüz insanların vecd, semâ, ictimâ ve davranışlarına benzer hiçbir rivayet bulamadık.¹⁶⁶

Peygamber'in (s.a.v.) vecde geldiği bu hadisi Sünbül Efendi sûfilerin vecde gelmesine bir delil olarak Sühreverdi'den zikretmiştir. Sühreverdi'nin *Avârif* inde bu nakil incelendiğinde şu kısmın Sünbül Efendi tarafından nakledilmediği görülmektedir: “Şayet bu hadis sahih olsaydı sûfilerin ve zamanımızdaki kimselerin semâ ve hırkalarını parçalayarak dağıtmalarına ne güzel bir delil olurdu. Allah Teâlâ en doğrusunu bilir.”¹⁶⁷

Halebî de aynı şekilde Sünbül Efendi tarafından nakledilmeyen kısma dikkat çekerek Sühreverdi'nin bu hadisi nakletmedeki gayesinin sûfileri uyarmak olduğunu söylemiştir. Halebî, sûfilerin bu hadisi delil alırken ilk kısmını alarak Sühreverdi'nin açıklamalarını

163 Halebî, *er-Rahs ve'l-vaks* (thk. Abdulkadir el-Arnaut - Hasan es-Semâhî es-Süveydân), 44.

164 ez-Zümer 39/75. Yukarıda konuya yer verildiği için tekrar aktarılmamıştır.

165 İbn Mâce, “Zühd”, 6 (No. 4123); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaut – Âdil Mürşid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1417/1997), (No. 7946); Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ et-Tirmîzî, *el-Câmiu'l-Kebîr*, thk. Beşşâr Avvâl (Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996), “Zühd”, 37, (No. 2353-54); Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *Kitâbu's-Süneni'l-Kübrâ*, thk. Hasan Abdulmen'am Şelbî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), “Tefsîr”, 22, (No. 11285).

166 Sünbül Efendi, *Risâle-i tahkikiyye*, 25a-25b.

167 Sühreverdi, *Avârif*, 2/35-36; Halebî, *er-Rahs ve'l-vaks*, 46.

nakletmemelerini din düşmanlığı ve ümmeti aldatma diye açıklamıştır. Din düşmanlığı ve ümmeti aldatma gayesinde olan kimseleri ise “*Onlar, o büyük günde -ki, işte o gün insanlar âlemlerin rabbinin huzuruna çıkacaklar- dirilteceklerini akıllarına getirmiyorlar mı?*” ayetine muhatap kılarak Sünbül Efendi’nin eksik naklinin sonuçlarına vurgu yapmıştır. Hadisin sıhhat durumu hakkında ise Ahmed b. İbrahim es-Serûcî’nin (ö. 710/1310) *Şerhu ’l-Hidâye*’de bu hadise “mevzû” dediğini, Ahmed b. Muhammed İbn Ebî Hacer’in (ö. 643/1245) *Gaysu ’l-âriz* adlı eserinde bu hadis hakkında “Hadis âlimleri, yalan ve uydurma hadis olduğu konusunda ittifak etmişlerdir” dediğini ve Şâfiî Muhammed b. Musa ed-Demîrî’nin (ö. 808/1405) *Şerhu ’l-Minhâc*’ında “Peygamber’e (s.a.v.) semâ nispet edenlere tazîr cezası uygulamanın gerektiğini ve “*Men kezebe aleyye*” hadisi gereğinin bu kimseler için yerine geleceğini” ifade ettiğine dikkat çekmiştir.¹⁶⁸ Nevevî, Sühreverdî tarafından nakledilen hadis hakkında şunları söylemektedir: “[Bu hadis] batıldır. Rivayet edilmesi haramdır. Hz. Peygamber’e (s.a.v.) atfedilmesi helal olmayıp yapan kimsenin ta’zîrle cezalandırılması gerekmektedir. İhtiyat kaydıyla Sühreverdî’nin bu hadisi nakletmesine kanmamak gerekmektedir.”¹⁶⁹

4. Cenâze’de cehrî zikir hadisi

Sünbül Efendi, *Risâle-i tahkikiyye*’sinde bu konuya “Davet ancak cehrî (açıktan) yapılır”¹⁷⁰ ifadeleriyle başlamış ve Peygamber’den (s.a.v.) nakledilen şu rivayete yer vermiştir: “*Ey Ebû Hureyre! Ölülere kelime-i tevhid’i telkin et. Şüphesiz ki kelime-i tevhid bütün günahları siler.*” Ebu Hureyre devamında, “*Ya Rasulallah, bu ölüler içindir; peki diriler için nasıl olacak?*” deyince, Peygamber (s.a.v.), “*Kelime-i tevhid, en iyi silicidir, en iyi silicidir.*” buyurmuştur.¹⁷¹

Sünbül Efendi bu delilde “Kelime-i tevhidi telkin etmenin ancak cehrî olarak yapılacağı” anlaşılacağını ve cehrî zikrin farz olduğunu söylemiştir.¹⁷² Bununla birlikte Sünbül Efendi, tartışmayı farklı bir boyuta çekerek evleviyet bakımından cehrî zikrin mi yoksa hafî zikrin mi câiz olduğunu incelemiş ve “*Yazıklar olsun o namaz kılanlara ki, namazlarını önemsemezler.*”¹⁷³, “*Ey İman edenler, Allah’ı çokça zikredin.*”¹⁷⁴ ve “*Onlar namaza kalktıklarında tembellik ederler. İnsanlara gösteriş yaparlar. Allah’ı da az zikrederler.*”¹⁷⁵ ayetleriyle, ibadetlerin açıktan yapılmasını delil getirerek cehrî zikrin önemine dikkat çekmiştir.

Evleviyet bakımından konuyu incelerken Sünbül Efendi, farz ibadetlerin açıktan yapılması gerektiği gibi zikrin de farz olması sebebiyle cehrî yapılması gerektiğini zikretmiş ve

168 Halebî, *er-Rahs ve ’l-vaks*, 46-7.

169 Ebu’l-Hasan b. Annâkî el-Kenânî, *Tenzihü ’ş-şerîati ’l-merfûa ’ani ’l-ahbârî ’ş-şerîati ’l-mevzûa*, thk. Abdülvehhab Abdüllatif - Abdullah Muhammed es-Siddîk (Kahire: Mektebetü’l-Kahire, ts.), 2/295.

170 Sünbül Efendi, *Risâle-i tahkikiyye*, 13a.

171 Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. Ahmed b. İshak b. Musa b. Mihrân el-İsfehânî, *el-Ma’rifetü ’s-sahabe*, thk. Âdil b. Yusuf el-Azezî (Riyad: Dâru’l-Vatan, 1419/1998), 4/2189 [h.n.: 5488]; Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-Sanânî, *el-Musannef*, thk. Habiburrahman el-Azamî (Beyrut: el-Mektebetü’l-İslâmî, 1403/1983), 3/387; Gazzâlî, *İhyâ*, 2/356.

172 Sünbül Efendi, *Risâle-i tahkikiyye*, 13b.

173 el-Mâun 107/4-6

174 el-Ahzâb 33/41

175 en-Nisâ 4/142

Zemahşerî'nin yukarıda nakledilen ayetlere getirdiği tefsir ile görüşünü desteklemiş¹⁷⁶ ve şunları söylemiştir:

“Bahsedilen şeylerden cehrî zikrin sahihliği ile cenazenin önünde ve arkasında ölüye telkin etme, ölülere ve dirilere telkinde bulunma, gafilleri ve zalimleri uyarma, dünya ve makam-mevki sevgisi ile kalpleri katlaşmışları özellikle de zamanımızdaki âlim ve yöneticileri uyarmanın sahihliği tam olarak ortaya çıkmıştır.”¹⁷⁷

Sünbül Efendi ayrıca fıkıhın kazuistik yapısını kullanarak itiraz gelebilecek soruları şu şekilde sıralmıştır:

“[Birinci İtiraz:]

eş-Şir'at adlı kitapta, ‘Ölünün arkasında hiçbir şekilde ses yükseltilemez, çünkü o vakit, mahşer gününe benzemekte olup o gün hakkında da Allah Teâlâ'nın, ‘*Rahman için sesler kısılır. Fısıltudan başka hiçbir şey işitemezsin*’¹⁷⁸ şeklindeki ayetinde de seslerin kısılacağı ve sesli konuşulamayacağı anlaşılmaktadır’, *el-Hülâsa* ve şerhinde, ‘Yüksek sesle zikir çekmek ve cenazeyi uğurlarken Kur'an okumak mekruhtur. Çünkü bunlar ehl-i kitabın yaptıklarına benzemektedir’ şeklinde dile getirenler itiraz olarak ileri sürülebilir.

[İkinci İtiraz:]

Uyarıcı ve açık bir delille reddiyesi yapılacak iki konuda ve diğer bahsedilecekler hakkında biz bir açıklama yapmadan önce, sen şunu da sorabilirsin:

Ebu Musa el-Eş'ârî'nin Peygamber'den (s.a.v.) rivayet ettiği ‘*Ey İnsanlar! Kendinize gelin! Siz ne sağır ne de uzakta olan birine dua ediyorsunuz. Aksine siz her şeyi hakkıyla işiten, hep size yakın ve sizinle birlikte bulunan birine dua ediyorsunuz*’ şeklindeki hadisi, Peygamber (s.a.v.) bir sefer esnasında ashâbı yüksek sesle tekbir getirirken söylemiştir. Bu da cehrî zikrin kerahetine, dahası haramlığına işaret etmez mi?¹⁷⁹

Birinci itirazda nakledilenlere Sünbül Efendi cevap vermemiş ikinci itiraza cevap vermiştir. İkinci itiraza karşı hadisin şerhlerinden yararlanarak “Hafî zikrin müstehaplığına” işaret edildiğini söylemiştir. Tîbî hadisin şerhinde, “Mürşidin tarikata yeni giren müridinden içinde kökleşen kimi duyguları atması için sesini yükseltmesini isteyebileceğini” dile getirmiştir. Herevî ise hadiste “Bayram ve hac tekbirleri dışında dualarda kısık sesle dua etmenin mendupluğuna işaret edildiğini” söylemiştir.¹⁸⁰ Sıhhat durumunu incelediğimizde hadisin Buhârî, Müslim, Ebû Dâvud ve İbn Mâce’de nakledildiği ve hadis hakkında *sahih* kaydı düşüldüğü görülmektedir.¹⁸¹

Halebî'nin üzerinde en detaylı durduğu konu, cenaze yanında yürürken cehrî zikir konusudur. O, dört mezhebin kaynaklarından hareketle cenaze yanında yürürken, düğünlerde vb. durumlarda

176 Zemahşerî, *Keşşâf*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcüd - Ali Muhammed Muavvaz (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân - Beyrut: Dâru'l-Marife 1418/1998), 6/443; Sünbül Efendi, *Risâle-i tahkikiyye*, 13b-14a; Pak, “Osmanlı Döneminde Semâ”, 40-46.

177 Sünbül Efendi, *Risâle-i tahkikiyye*, 14b.

178 Tâhâ 20/108

179 Sünbül Efendi, *Risâle-i tahkikiyye*, 15a.

180 Sünbül Efendi, *Risâle-i tahkikiyye*, 15b.

181 Muhammed b. Abdillâh el-Hatîb et-Tebrîzî, *Mişkâtü'l-mesâbih*, thk. Abdülhamid el-Hindâvî (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1432/2011), 2/723 (no: 2271).

cehrî zikir uygulamalarının sûfilerin ortaya attığı bid'atlardan olduğuna dikkat çekmiştir.¹⁸² Bundan dolayı cenaze yanında yürürken cehrî zikir çekmenin hükmünün dört mezhebin kitaplarında yazılı olduğunu belirterek kaynaklardaki görüşleri aktarmıştır. Halebî'nin aktardığı kaynaklar şu şekildedir: Hanefî mezhebinden Kadîhân (ö. 592/1196), *Fetâvâ*'sında, “Zikir çekerken sesi yükseltmenin mekruh olduğunu ve şayet kişi Allah Teâlâ'yı zikretmeyi istiyorsa içinden zikretmesinin gerektiğini” belirtmiştir.¹⁸³ Aynı şekilde *el-Fetâvâ'z-Zâhiriyye* adlı eserde cehrî zikir ile ilgili olarak “mekruh” hükmü verilmiştir. *Nihâyetü'l-kifâye*'de et-Timurtâşî (ö. 610/1213) “Zikir ve kıraat esnasında sesin yükseltilmesini, kâfirlerin fiiline benzediği için mekruh olarak” değerlendirmiştir.¹⁸⁴ Şâfiî mezhebinden olan Nevevî *el-Minhâc*'ında, “Cenaze yanında gürültü yapmayı/feryat fğan halinde olmayı mekruh” kabul etmiştir. *el-Minhâc*'ın şârihi Demîrî (ö. 808/1405), “Peygamber'in (s.a.v.) cenaze, kıyas ve zikir anında sesin yükseltilmesini hoş karşılamadığına dair rivayeti esas alarak” cehrî zikre mekruh hükmünü vermiştir.¹⁸⁵ Demîrî, cenazeyle yürürken Kur'an kıraati ve zikir yaparken sesin yükseltilmemesinin verdiği mekruh hükmü gereği de daha doğru olduğu kanaatini zikretmiştir.¹⁸⁶ Hanbelî mezhebi eserlerinden *el-Furû*'da, “Zikrin ve kıraatin sessiz yapılmasının sünnet, Kur'an kıraati esnasında bile sesli okumanın mekruh olduğu” zikredilmiştir. İbn Teymiyye ve Hanbelî âlimlerden bir grup, cenaze yanında yapılan cehrî zikre haram hükmünü vermişlerdir.¹⁸⁷ Malikî mezhebi eserlerinden *el-Medhal*'de ise “Cenazeyle beraber yürürken yapılan ve sûfilerin yolda yürürken yaptıkları zikir bid'at olarak” değerlendirilmiştir.¹⁸⁸

Halebî, cenaze yanında zikir çekmenin mekruh ve haram olduğu yönündeki görüşler dikkate alındığında sûfilerin cehrî zikrine cevaz hükmünün verilemeyeceği sonucuna ulaşmıştır. Ayrıca Halebî, cehrî zikrin Peygamber (s.a.v.) ve ashâbı zamanında yapılmaması, buna dair açık veya gizli bir delilinin bulunmaması, kıyas şartının yokluğundan dolayı bayram günlerindeki telbiye ve tekbire kıyaslanamaması sebeplerinin neticesi olarak yüksek sesle zikir çekmeye bid'at

182 Halebî, *er-Rahs ve'l-vaks*, 57.

183 Hasan b. Mansûr Fahrüddin el-Özcendî (Kâdîhân), *el-Fetevâ-yı Alemkiriyye el-ma'rûf bi'l-fetevâ-yı Hindiyeye ve bi-hâmişihâ fetevâ-yı Kâdîhân* (Mısır: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1310/1893), 1/163.

184 Halebî, *er-Rahs ve'l-vaks*, 58.

185 Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Merkezu Heçr li'l-Buhus ve'd-Dirâseti'l-Arabiyeye ve'l-İslâmiyye, 1432/2011), 4/74 [Ahkamul Cenâiz 92]; Ebu'l-Bekâ Muhammed b. Musa b. İsa ed-Demîrî, *en-Necmü'l-vehhâc ff-şerhi'l-minhâc* (b.y.: Dâru'l-Minhâc, 1425/2004), 3/100-101.

186 Halebî, *er-Rahs ve'l-vaks*, 59. Bk. Demîrî, *en-Necmü'l-Vehhâc*, 3/101.

187 Halebî, *er-Rahs ve'l-vaks*, 59. Bk. Şemsüddîn Muhammed b. Muflih el-Makdisî, *Kitâbu'l-fürû*, thk. Abdullah b. Abdulhasen et-Türkî, (Kahire: Dâru'l-Müeyyed - Müessesetü'r-Risâle, ts.) 3/369.

188 Halebî, *er-Rahs ve'l-vaks*, 60. Bk. Ebu Abdillâh b. Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Hâc el-Adberî, *el-Medhal ila tenmiyeti'l-'amâl bi-tahsini'n-niyyât ve tenbîhi ala ba'zi'l-bid'i ve'l-fevâidi elletî intehalet ve beyânü şen'âtihâ*, thk. Tevfik Hamdân (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 3/194.

hükümünü vermiştir.¹⁸⁹ Halebî bu hükmüne ek olarak tavaf esnasında telbiye veya tekbirin cehren yapılması şer'an belirlenmediği için ferdî olarak yapılması gerektiğini söylemiştir. Tavaf esnasında telbiye veya tekbirin yüksek veya kısık sesle koro halinde söylenmesi, nağmeli okunması, ilave yapılması veya kısaltılması, harflerde uzatma ve değişikliğe gidilmesi gibi tüm durumların Kur'an kıraatinde olduğu gibi zikirde de haram olduğu hükmünün çıkacağına dikkat çekmiştir.¹⁹⁰

Halebî, cenaze yanında yürürken cehrî zikrin hükmünü bid'at olarak açıkladıktan sonra sûfilerin cehrî zikri *bid'at-ı hasene* olarak görmelerini, kavramı yanlış anlamda kullanma olarak ifade etmiştir. Bid'at olduğuna dair yukarıda verilen görüşleri de ekleyerek cenazeyle beraber yürürken yapılan cehrî zikrin mekruh olduğu hükmünde icmâ edildiğini dile getirmiş, icmâ ehlinin çirkin gördüğü bir şeyin Allah katında da çirkin olduğuna vurgu yaparak cehrî zikrin caiz olmadığı sonucuna ulaşmıştır.¹⁹¹ Sünbül Efendi ise konuyu delillendirirken ayet ve hadis kullanmıştır. Halebî ise dört mezhep âlimleri tarafından verilen hükümleri esas alarak cehrî zikrin mekruhlığı konusunda icmânın oluştuğu sonucunu elde etmiştir. İki âlimin cenaze yanında yürürken yapılan cehrî zikir için naklettikleri deliller hakkında Sünbül Efendi'nin yararlandığı kaynaklar, Halebî tarafından kullanılmamaktadır. Halebî'nin yararlandığı delilleri ve haramlığı konusunda icmâ sonucuna varması hakkında Sünbül Efendi'nin bir tespitinin olmadığı görülmektedir.

5. İbn Mes'ûd'dan gelen mescidde zikir rivayeti

Halebî'nin üzerinde durduğu en son delil, İbn Mes'ûd (ö. 32/652) tarafından zikredilen delildir. Sünbül Efendi, İbn Mes'ûd'un rivayetini konuya bir itiraz olarak şu şekilde zikretmiştir:

“Bir topluluk, toplu halde yüksek sesle tehlil (kelime-i tevhid) getirirken İbn Mes'ûd onlara, ‘Ben sizi bid'atçiler olarak görüyorum’ demiş hatta onları mescitten çıkartmıştır’ şeklinde sahih bir rivayet bulunmaktadır. Bu ise el-Bezzâzi'nin *Kitâbu'l-istihsân*'ında naklettiği gibi yüksek sesle zikrin mekruhlığına dahası haramlığına işaret etmektedir. *Fetâvâ-yı Kâdihân*'da zikredilen ‘Yüksek sesle zikir çekmek, haramdır’ ifadesi de bunu desteklemektedir. Abdullah b. Mes'ûd'dan (r.a.) sahih rivayetle nakledilen, ‘Bir topluluğu mescitte toplanıp yüksek sesle tehlil ve salavat getirdiklerini işitince, hemen oraya gidip onlara, ‘Biz bu yaptığınızı Peygamber'in (s.a.v.) zamanında görmedik. Ben sizi bid'atçiler olarak görüyorum’ demiş ve sözünü onları mescitten çıkarıncaya kadar da söylemeye devam etmiştir’ ifadesi de bahsedilen durumu desteklemektedir. Peki, sen bu konu hakkında ne dersin?’”¹⁹²

Sünbül Efendi'nin itiraz hakkındaki reddiyesini şu başlıklar çerçevesinde inşa etmiştir:

189 Telbiye'yi yüksek sesle söylemek, Hanefî, Şafî ve Hanbelîler'e göre müstehabtır. Mâlikîler ise orta sesle söylemektedirler. Peygamber'den (s.a.v.) yüksek sesle söylendiğine dair rivayetler olsa da Halebî'nin cehrî olarak yüksek sesle ve topluca söylenmesine dair farz ifade eden bir emri olmaması sebebiyle “şer'an belirlenmediği”ni ifade edilmiştir. Bk. Salim Ögüt, “Telbiye”, *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 40/396-97.

190 Halebî, *er-Rahs ve'l-vaks*, 60-1.

191 a.mlf., *er-Rahs ve'l-vaks*, 64-5.

192 Sünbül Efendi, *Risâle-i tahkikiyye*, 15b.

- a. Abdullah b. Mes'ûd'dan nakledilen rivayet mevkuf hadis, yani sahabe kavlidir.
- b. Bezzâzî, cehrî zikir haramdır.
- c. Kâdihân, cehrî zikir haramdır.
- d. Abdullah b. Mes'ûd, Peygamber (s.a.v.) döneminde böyle bir olayın vuku' bulmayıp yeni yaşanması sebebiyle cehrî zikir bid'attır.

Sünbül Efendi, itiraz başlıklarına dört madde halinde şu cevapları vermiştir:

“1. Abdullah b. Mes'ûd (r.a.)'dan nakledilen bu rivayet hakkında, rivayetin sahih olmadığını söyleriz. Çünkü bu rivayet cehrî zikir hakkında önceden belirttiğimiz gibi Kur'an-ı Kerim'in ayetleri, kudsî ve nebevî sahih hadisler, fıkıh kitapları ve mukarrebun meleklerinin fiillerinin geneline aykırı olmadığı gibi Allah Teâlâ'nın '*Allah'ın meşitlerinde O'nun isminin anılmasını engelleyenlerden ve onların tahribine çalışanlardan daha zalim kim olabilir?*'¹⁹³ ayetine de aykırı değildir. Dahası bu tür iddialar, kendi iddialarına meşruluk kazandırmak için Abdullah b. Mes'ûd'a yapılmış büyük bir iftiradır.

2. Böyle bir olay vâki' olsa bile, kat'î deliller karşısında tek bir rivayet olduğu için değer taşımaz.

3. Kâdî (Kâdihân) ve diğerlerinin 'Yüksek sesle zikir çekmek haramdır' görüşündeki 'haramdır' ifadesi, 'Ahirette sahibi (Rabbi) tarafından cezalandırılır ve azaba çaptırılır' anlamındadır. Cehrî zikir çekmenin haram oluşu ise akıl ile sabit olmaz. Aksine nakil ile sabit olur. Herhangi bir ayette, hadiste, eserde kıyamet günü cehrî zikir getirmelerinden, Allah Teâlâ'nın tevhidini ortaya çıkartmalarından, Allah'ın şanını yüceltmelerinden ve yaymalarından, gafilleri gafletten uyandırmalarından ve müminlerin kalplerine tevhid inancını ekmelerinden dolayı azap edileceği haber verilmiş hiçbir kavim işittin mi?

Cehrî zikirde gösteriş (riya) ihtimali, cehrî zikrin haram olmasını gerektirmez. Aksine cehrî zikrin amacı, salih ve meşru bir niyetle, bayram, ihram, hac, ezan, hutbe tekbirlerini yaygınlaştırma, gafilleri gafletten uyandırma, canlılara ve ölümlere telkinde bulunma ve bunların dışındaki şeylerde olduğu gibi Allah'ı açıktan anmaktır. Ancak bu sayılanlar olmadığı zaman hafî zikir, cehrî zikirden daha evlâdır. Cehrî zikir bu bahsedilenlerle şayet aynı anda yapılabilir ise hafî zikirden daha evlâdır.

Hülâsa, diğer ibadetlerdeki gibi Allah Teâlâ'yı zikretmek, diğer ibadetlere göre daha faziletli bir ibadettir. Allah Teâlâ'nın; '*Allah'ın zikri en büyüktür*'¹⁹⁴ ayetindeki buyruğu da bunun en büyük ibadet olduğunun göstergesidir. Diğer ibadetleri açıktan ve gizliden yapmanın caiz olması gibi Allah Teâlâ'yı zikretmek de caizdir. Bunu Allah Teâlâ'nın şu ayeti de desteklemektedir; '*Şayet sadakalarınızı açıktan verirsiniz, gerçekten güzel bir şey olur. Yok, eğer onu gizlice fakirlere verirsiniz, bu sizin için daha hayırlıdır.*'¹⁹⁵ Allah Teâlâ'yı zikretmek ise sadakaların en hayırlısıdır.

4. Abdullah b. Mes'ûd (r.a.)'un görüşü –ki bu da doğru ise- kat'î delil türünden değildir. Çünkü şer'î delil; kitap, sünnet, icmâ ve kıyastan ibarettir. O fiilin açıktan yapılmasının onlarla da bir ilgisi yoktur. Aksine yukarıda geçtiği üzere, ilgili tespitlere aykırıdır.¹⁹⁶

193 el-Bakara 2/114

194 el-Ankebût 29/45

195 el-Bakara 2/271

196 Sünbül Efendi, *Risâle-i tahkikiyye*, 15b-16b.

Sünbül Efendi'nin reddiyelerini dört madde halinde şu şekilde de inceleyebiliriz:

- a. Sünbül Efendi, Abdullah b. Mes'ûd'dan nakledilen rivayetin sahih olmadığını söylemiş ve kaynak zikretmemiştir. Araştırmalarımız sonucunda hadis sadece Dârimî'de (ö. 255/869) nakledilmektedir.¹⁹⁷ Ayrıca hadis, *Allah'ın mescitlerinde O'nun isminin anılmasını engelleyenlerden ve onların tahribine çalışanlardan daha zalim kim olabilir?*¹⁹⁸ ayetine karşı olarak nakledilmiş ve deliller arası teâruzun gerçekleştiği görülmüş ve *kavl-i sahabi* kendinden daha güçlü olan ayet karşısında şâz durumuna düşmüştür. Sünbül Efendi, rivayetin şâz durumuna düşmesi sebebiyle zikredilen hadisin Abdullah b. Mes'ûd adına uydurulduğunu söylediği kanaatindeyiz.
- b. Sünbül Efendi, hadisin sahih olsa dahi subûtu ve delaleti kat'î bir delile teâruz ettiğini söylemiş ve böyle bir delile teâruz eden haber-i vahid üzerine hüküm bina edilemeyeceğine dikkat çekmiştir.
- c. Sünbül Efendi, Bezzâzî'nin ve Kâdîhân'ın verdikleri fetvâlarda naklin değil aklın esas alındığını söylemiştir. "*Mevrid-i nassda içtihadı mesağ yoktur*" kuralından hareketle fakihlerin söz konusu görüşlerinin mevrîd-i nassın bulunması sebebiyle geçersiz olduğuna dikkat çekmiştir.
- d. Sünbül Efendi, rey ve içtihatla hüküm verilemeyen meselelerde mevkuf haberle verilen görüşün kabul edilmesinde ittifak olduğunu belirtmiş, rey ve içtihat ile hüküm verilebilen meselede ise amelî bir mesele olması halinde mevkuf haber ile hüküm vermenin mümkün olmadığını zikretmiştir.¹⁹⁹

Sünbül Efendi'nin bir itiraz olarak zikrettiği İbn Mes'ûd rivayeti konusunda Halebî, sûfilerin İbn Mes'ûd'u mutaassıp olarak gördüklerini ifade ederek onları eleştirmiştir. Onların taassupları karşısında İbn Mes'ûd'u savunmak üzere onun Peygamber (s.a.v.) tarafından övüldüğü hadisleri zikretmiştir. Halebî, rivâyete yapılan itirazın İbn Mes'ûd'un "*Allah'ın mescitlerinde O'nun ismini anılmasını engelleyenlerden ve onların tahribine çalışanlardan daha zalim kim olabilir?*"²⁰⁰ ayetine aykırı bir harekette bulunması sebebiyle yapıldığına dikkat çekmiş²⁰¹ ve ayetin açıklamasını şu şekilde yapmıştır:

"ان يذكر" ifadesi ikinci mef'ulü 'منع' üzere nâşp edilmesi sebebiyle, ayette zikredilen tüm sebepleri kapsamaktadır. Bu durum ise cevabın bir kısmıyla çelişmektedir. Şayet birisi, 'Falanca kişinin bana [bir şey] vermesini engelledim' derse bununla vermenin sadece bir türünü vermeyi kastetmesi yanlış olur. Vermenin tüm türlerini kastederek engellemesi daha doğru olur. Allah'ın mescitlerinde Allah'ın adının anılmasını engellemekle de ancak zikrin türlerinin engellendiğinin anlaşılması [sebebiyle], zikrin sadece tek türünün engellenmesi buradan anlaşılmamaktadır. İbn Mes'ûd'un yaptığı hareket, Peygamber'in (s.a.v.) sünnetine

197 Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân b. el-Fazl b. Behrâm ed-Dârimî, *Sünen-i Dârimî*, thk. Hüseyin Selim Esed er-Riyâdî (Riyad: Dâru'l-Mugnî, 1421/2000), "Mukaddime", 23 (No. 210).

198 el-Bakara 2/114

199 Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 177-178; Kutluboğa, *Şerhu muhtasari'l-menâr*, 159-160.

200 el-Bakara 2/114

201 Halebî, *er-Rahs ve'l-vaks*, 57.

aykırı olması sebebiyle, zikrin benzer türevlerini dahi olsa engellememesi bid'attir. Abdullah b. Mes'ûd'un rivayette nakledilen eylemi yapmış olması, Allah'ı zikretmenin mekruhluğu sebebiyle değildir, yapılan hareketin bid'atlığı sebebiyle cehrî zikre mekruh hükmünü vermesinden kaynaklanmaktadır."²⁰²

Halebî, görüldüğü üzere cehrî zikir konusunu sadece İbn Mes'ûd'a itiraz olarak getirilen el-Bakara 114. ayeti üzerinden değerlendirmiş ve ayetten çıkardığı hüküm sebebiyle cehrî zikre mekruh hükmünü vermiştir. Ayrıca Halebî, Sünbül Efendi'nin itiraz olarak naklettiği meseledeki gibi durumun olmadığını açıklamak için ayetin tefsirini yapmış ve görüşüne uygun itirazını delillendirmiştir. Getirdiği itirazda nakil zikretmemiştir. Konuya getirdiği gramer açıklamasını Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ından birebir nakletmiştir.²⁰³

Sonuç

Fıkıh ve tasavvuf disiplinlerinin 3/9. yüzyıldan günümüze kadar süren tartışmaları 9/15 ve 10/16. yüzyıllarda Osmanlı Devleti yükseliş döneminde de devam etmiştir. Semâ ve raks/devram fakihler tarafından gına', lahn, raks vb. haram olan fiillere benzetilerek caiz olmadığına yönelik deliller zikredilirken, sûfiler ise ruhânî vecd haliyle yaptıkları semâ'nın ve raks/devranın farklı şeyler olduğunu maksatlarının nakillerde emrolunan zikri yaptıklarını ve niyetlerinin ibadet olduğunu söylemektedirler. İki disiplin tarafından çıkan tartışmalar neticesinde sufilerin ruhânî vecd ile yaptıkları semâ, raks/devran ve cehrî zikir kavramların caiz olmadığına yönelik çalışmalar fıkıhçılar tarafından yazılırken sûfiler tarafından ise caiz olduğuna dair birçok risale kaleme alınmıştır. Hazırlanan lehteki ve aleyhteki bu risalelerde meseleler derinlemesine tahlil edilerek naklî ve aklî birçok delilden yararlanılmıştır. Bu bağlamda 10/16. yüzyılda semâ, raks/devran ve cehrî zikri kavramlarını lehte savunan Halvetî şeyhi Sünbül Efendi'nin *Risâle-i tahkikiyye* adlı eseri de çalışmalardan birisidir. Sünbül Efendi, ilk zamanlar sûfilerin ruhânî hallerine karşıyken daha sonra Cemâl-i Halvetî ile tanışmasıyla tasavvufa yönelmiştir. Şeyhinin vefatıyla birlikte Koca Mustafa Paşa Camii'nde Halvetiyye tarikatı Cemâliyye kolunun kurucusu şeyhinin makamına oturmuştur. 33 yıllık şeyhlik dönemince sûfilerin ruhânî hallerine karşı Sarıgözü Nureddin Efendi ve Molla Arab gibi medrese ehli fakihler tarafından gösterilen tepkilere karşı *Risâle-i tahkikiyye* adlı eserini kaleme almıştır. Osmanlı Devleti'nde fıkıh ve tasavvuf disiplinleri arasındaki semâ, raks/devran ve cehrî zikir tartışmalarının Selim I döneminde başladığını eserinin mukaddimesinde zikretmiştir. Sünbül Efendi'nin sunduğu tarihsel tasavvur ile bizlere tasavvufa karşı fiziksel müdahaleye kadar giden 11/17. yüzyıl Kadızâdeliler-Sivâsîler vakalarının tarihsel perspektifine ışık tuttuğu ve *Risâle-i tahkikiyye* adlı eseri önemli hale getirdiği görülmektedir.

Sünbül Efendi'nin yaşadığı dönemde tartışmalar devam ederken aynı zamanda kaynaklarda zikredilmeyen kendisiyle aynı dönemde yaşamış ve Fatih Camii'sinin imam hatibi olan

202 a.mlf., *er-Rahs ve'l-vaks*, 74.

203 Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/92-93.

İbrahim el-Halebî de *er-Rahs ve 'l-vaks* adlı eserini semâ, raks/devran ve cehrî zikrin aleyhinde haramlığını delillendirmek üzere kaleme almıştır. Hayatı hakkında kaynaklarda detaylı bilgiye rastlamadığımız İbrahim el-Halebî, döneminde fıkıh ilmine yönelik birçok çalışma yapan üretken bir kişidir. Sûfilerin vecd haliyle yaptıkları ruhânî tezâhürlere karşı durmuş ve bu konuda kaleme aldığı *er-Rahs ve 'l-vaks* adlı çalışması Kadızâdeliler dönemi temel kaynaklarından olmuştur. Sünbül Efendi, *Risâle-i tahkikiyye* adlı eserini semâ, raks/devran ve cehrî zikir kavramların caizliğini savunmak üzere, “Sûfilerin ve arkadaşlarının halkalar halinde bir araya gelip devran ile Allah Teâlâ’yı çokça zikretmeleri ve ayakta aşka gelmeleri caiz midir değil midir?” sorusuna cevap niteliğinde kaleme aldığını söylemiştir. *Risâle-i tahkikiyye*'nin tespit edilen Osmanlıca ve Arapça olan 24 nüshadan müellif nüshasına ulaşılammıştır. Bundan dolayı eserini mukaddimesinde Süleyman I' e dua cümleleriyle başlaması sebebiyle Süleyman I' in tahta çıktığı dönem (926/1520) ile 936/1529 vefat tarihi aralığında yazdığı öngörülmektedir. Bundan dolayı Sünbül Efendi'nin eserini Süleyman I' in tahta çıkışı olan 926/1520 tarihi ile Sarıgörez Nureddin Efendi'nin 928/1530 yılındaki vefatı arasında ya da Süleyman I' in tahta çıkış tarihi 926/1520 ile İbrahim el-Halebî'nin eserini kaleme aldığı 934/1527 tarihleri arasında kaleme aldığı yaptığımız çalışma neticesinde tahmin edilmektedir. Ayrıca Kâtip Çelebî'nin *Keşfü'z-zünûn* adlı eserinde İbrahim el-Halebî'nin *er-Rahs ve 'l-vaks*'ını Sünbül Efendi'ye reddiye olarak kaleme aldığı tespitinde bulunması ve el-Halebî tarafından Sünbül Efendi'nin eserinin konu ve delil sırasını takip ederek verilen cevaplandırması ve İbrahim el-Halebî'nin müellif nüshasının 934/1527 yılında istinsah edilmesi sebebiyle tespitimizi desteklediğini görmekteyiz. Bu tespitlerimiz sebebiyle çalışmamıza konu olan “İbrahim el-Halebî'nin *er-Rahs ve 'l-vaks*'ını Sünbül Efendi'nin *Risâle-i tahkikiyye*'sine bir reddiye olarak kaleme almıştır” hipotezinin doğrulandığı kanaatindeyiz. Başka bir deyişle Sünbül Efendi'nin İbrahim el-Halebî'ye reddiye olarak eserini kaleme aldığı hipotezinin de geçersiz olduğu tespit edilmektedir.

Sünbül Efendi'nin yöneltilen eleştirilere cevabı iki türlü olmuştur: Birincisi sûfilerin toplu halde yaptıkları zikre raks denilmesi ve sûfilerin ibadet maksadıyla yaptıkları raksa icmâen haram fetvasının verilmesidir. İkincisi ise cehrî zikrin hafî zikirden evleviyet bakımından üstün olmasıdır. Sünbül Efendi tarafından sûfilerin yaptığı devrana raks denilmesi terminolojik, şer'î ve örfî bakımdan uygun görülmemiştir. Sûfilerin semâ meclislerinde ayakta raks/devran ile zikri cehrî yapmaları *mukarrabûn meleklerinin* arşın etrafındaki tavaflarına benzetilmiştir. Raksın icmâen haram olduğuna dair karşı zikredilen hususlarda ise “Raks, icmâen haramdır” iddiasının geçerliliği bakımından gerekli şartları taşımadığını söylemiştir. Bununla birlikte icmânın geçerlilik şartlarının iddia edildiği gibi bu meselede cevaz veren âlimlerin görüşleri olması sebebiyle haramlığının mümkün olmayacağını usul kaideleri çerçevesinde incelemiştir. Cehrî zikrin hafî zikirden evleviyet bakımından üstün olduğu konusunda ise ayaktayken, otururken ve yatarken Allah'ı anın ayeti, mukarrabun meleklerin arşın etrafını kuşatırken Allah'ı zikri ayeti, paygamberin vecde geldiği hadisi, cenazede cehrî zikir hadisi ve İbn Mes'ûd tarafından mescidde cehrî zikir çekenlerin çıkartılması hadisi delil olarak zikredilmektedir. Sünbül Efendi ve Halebî

arasında ayetler arasında ihtilaf görülmemekle birlikte, hadisler konusunda Halebî tarafından itirazlar getirildiği görülmektedir. Sühreverdî'nin *Avârif* inde Peygamber'in vecd haliyle ridasını parçalattığı hadis üzerinde el-Halebî hadisin sıhhat durumundaki zayıf olma detayını aktarmaması sebebiyle Sünbül Efendi'yi eleştirmektedir. Cenaze de cehrî zikir konusunda Sünbül Efendi, telkin hadislerini delil getirerek câiz olduğunu ifade etmiştir. el-Halebî ise cehrî zikri sûfîlerin ortaya attığı bid'ât olduğuna vurgu yapmış ve eserinde detaylı olarak durmuştur. Görüşünü desteklediği fıkıh eserlerinden hareketle mekruh ve gayri müslimlerin fiillerine benzemesi sebebiyle haram hükmünü vermiştir. Ancak hafî zikir şeklinde yapılabileceğini cevaz vermiştir. Sûfîlerin *bid'at-ı hasene* olarak hüküm verdikleri bayram günü tekbir ve telbiyesine benzetmelerinin cehrî zikrin mekruh veya haram hükmünü değiştirmeyeceğini vurgulamıştır. Sünbül Efendi son olarak İbn Mes'ûd'un mescidde zikredenleri bid'at yaptıkları iddiasıyla mescitten çıkarttığı hadisin kastedilen gibi olmadığını ve İbn Mes'ûd'a verdiği hüküm sebebiyle iftira atıldığını söylemiştir. İbn Mes'ûd'un rivayetinin de fıkıhçıların kullandığı gibi olmaması, konu hakkında kavî-i sahabinin bulunmaması ve sahabenin bu konuda icmâlarının olmaması sebebiyle cehrî zikrin haram olmadığına, aksine caiz olduğu sonucuna varmıştır. el-Halebî ise "*Allah'ın mescitlerinde O'nun ismini anılmasını engelleyenlerden ve onların tahribine çalışanlardan daha zalim kim olabilir?*" (el-Bakara 2/114) ayeti gereğince hadisi açıklamıştır. Bu bağlamda el-Halebî'ye göre Abdullah b. Mes'ûd, Allah'ı zikretmenin mekruh olmayıp cehrî zikre mekruh hükmünü vermesi sebebiyle bid'at demiştir.

Sünbül Efendi, *Risâle-i tahkikiyye* adlı eserinde ayet, hadis ve fıkıh eserlerinden deliller getirerek raks/devran ve cehrî zikrin caiz olduğu fetvasını vermiştir. İbrahim el-Halebî *er-Rahs ve'l-vaks*'ında ise bu kavramların mekruh veya haram olduğu hükmünü vermiştir. Bu eserler incelendiği zaman lehte ve aleyhte deliller detaylı olarak kullanılmıştır. Bazen bu kullanım tarzı aynı delilin Zümer 39/75 ayeti gibi iki tarafın farklı yorumlanmasına sebebiyet verdiği iki çalışmada görülmektedir. Çalışmamızın neticesi olarak iki eserdeki konu takibi benzer, kaynakların ise benzer değildir. Sünbül Efendi, el-Halebî'ye göre delilleri daha detaylı bir şekilde incelemiştir. Ayrıca *Risâle-i tahkikiyye*'nin Halebî'nin eserine göre muhteva bakımından daha geniş olduğu ve delilleri daha detaylı zikrettiği tespit edilmiştir. Halebî, Sünbül Efendi'yi raks/devranı bir mesele ve cehrî zikri ise dört delil çerçevesinde eleştirmektedir. el-Halebî, Sünbül Efendi'nin kullandığı delilleri ve kaynakları birincil kaynağından incelemiş, Sühreverdî'nin *Avârif* inde olduğu gibi itiraz getirdiği noktalar üzerine açıklama getirmiştir. Halebî'nin *er-Rahs ve'l-vaks* çalışması incelendiğinde "*Sûfîlerin devranı rakstır. Raks ise icmâen haramdır*" görüşüne sahip olarak kaleme almıştır. Sünbül Efendi'nin ise eserinde kullandığı naklî deliller ve usul kaideleriyle kendisini desteklemiştir. el-Halebî ise sadece fıkıh eserlerine başvurmuşur bundan dolayı bizlere reddiyesinin nitelik olarak tam karşılamadığını gösterdiği kanaatindeyiz.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

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

Kaynakça/References

- Annâkî, Ebu'l-Hasan b. el-Kenânî. *Tenzihü's-şerîati'l-merfûa 'ani'l-ahbârî's-şeniâti'l-mevzûa*. thk. Abdülvehhab Abdüllatif - Abdullah Muhammed es-Siddîk. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kahire, ts.
- Ayvansarayî, Hüseyin Efendi vd. *Hadikatü'l-cevâmî'*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1281/1865.
- Bardakçı, Mehmet Necmettin. "Osmanlı Devletinin Kuruluş Sürecinde Tasavvuf ve Tarikatlar". *Arayışlar İnsan Bilimleri Araştırmaları* 1/2 (1999), 1-16.
- Beşir Efendi, E. *Semâ ve devran risâlesi*. Süleymaniye Ktp.: Esad Efendi, 1352.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. Kahire: Merkezu Heçr li'l-Buhûs ve'd-Dirâseti'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 1432/2011.
- Beyzâvî, Nâsirüddin Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vil el-ma'rûf bi'tefsîri'l-Beyzâvî*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Bozbuğa, Yunus. *Bir Fetvâ Tercih ve Tahrîc Örneği Olarak Sünbül Sinan Efendi'nin Risâle-i Tahkikiyye'si*. Yalova: Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Bozkurt, Nebi. "Oyun". *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 34/15-16. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- Buhârî, Alâüddin Abdulaziz b. Ahmed b. Muhammed b. Abdulazîz. *Keşfü'l-esrâr an usûli'l-Fahrü'l-İslâm el-Pezdevî*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417/1997.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil. *el-Câmi'u's-Sahih/Sahih-i Buhârî*. 8 Cilt. Dimeşk: Dâru'bn-i Kesir, 1423/2002.
- Bursalı, Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: Matbaa'-i Âmire, 1333/1914.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ankara: Rehber Yayınları, 1997.
- Cemâlî, Alaaddin Ali b. Ahmed b. Muhammed el-Çelebi. *Risâle fi'r-raks ve'd-devrân*. Trabzon: Trabzon İl Halk Kütüphanesi, 000359-05/36a-42b.
- Cessâs, Ahmed b. Ali er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-usûl*. thk. Uceyl Câsim en-Neşimî. Kuveyt: Vezâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye/İstanbul: İrşad Kitabevi, 1414/1994.
- Ceyhan, Semih. "Semâ". *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 36/455-457. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Çatak, Adem –Vural, Ahmet. "Akşemseddin'in Risâle-i Zikrullah Adlı Eserinin Tercümesi ve Tahlili". *Akademik İslam Araştırmaları Dergisi* 7 (Aralık 2019), 13-48.
- Çelebi, Kâtip. *Keşfü'z-zünûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. 10 Cilt. Dersaadet: Âlem Matbaası, 1310/1892/ Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Darîmî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân b. el-Fazl b. Behrâm. *Sünen-i Darîmî*. thk. Hüseyin Selim Esed er-Riyâdî. 3 Cilt Riyad: Dâru'l-Mugnî, 1421/2000.
- Debûsî, Ubeydullah b. Ömer b. İsa. *Takvîmu'l-edille fi usûli'l-fikh*. thk. Abdülcelil el-Ata. Dımaşk: Dârü'n-Nu'man li'l-Ulûm, 1426/2005.

- Demîrî, Ebu'l-Bekâ Muhammed b. Musa b. İsa. *en-Necmü'l-vehhâc fî-şerhi'l-Minhâc*. 10 Cilt. b.y.: Dâru'l-Minhâc, 1425/2004.
- Dindar, Bilal. "Bedreddin Simâvî". *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 5/331-334. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdi es-Sicistânî. *Sünen-i Ebû Dâvud*. thk. Şuayb el-Arnâvut – Muhammed Kâmil Karabileli. 7 Cilt. Dimeşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.
- Emecen, Feridun –Ak, Çoskun. "Süleyman I". *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 38/62-78. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Eraydın, Selçuk. *Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: İFAV Yayınları 1994.
- Erdebîlî, Yusuf b. İbrahim. *el-Envâr li-'amâlî'l-ibrâr*. thk. el-Fâzıl Halef Mufzî el-Mutlak. 3 Cilt. Cidde: Dâru'z-Ziya', 1427/2006.
- Gazzâlî, Ebu'l-Hamid. *İhyâu 'ulûmî'd-dîn*. 8 Cilt. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1432/2011.
- Halaçoğlu, Yusuf. *XVI-XVII Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilatı ve Sosyal Yapı*. Ankara: b.y., 1991.
- Halebî, İbrahim. *Risâletü'r-rahş ve'l-vaks li-müstehillî'r-raks*. Süleymaniye Ktp.: M. Hafid Efendi. 453/thk. Abdulkadir el-Arnâvut - Hasan es-Semâhî es-Süveydân. Dimeşk: Dâru'l-Beşâir, 2001.
- Hanbel, Ahmed b. Müsned. thk. Şuayb el-Arnâvut – Âdil Mürşid. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1417/1997.
- Harîrîzâde, Muhammed Kemaleddin b. Abdurrahman. *Tıbyânu vesâilî'l-hakâik fî beyâni selâseti'î-târik*. 2 Cilt. İstanbul: Süleymaniye Ktp., İbrahim Efendi, 00431.
- Has, Şükrü Selim. "Halebî, İbrahim b. Muhammed". *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 15/231-232. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Has, Şükrü Selim. *A Study of İbrahim Al-Halabi with Special Reference to the Multaqa*. Yayımlanmış Doktora Tezi. England: University of Edinburg, 1981. <http://hdl.handle.net/1842/7422>.
- Hulvî, Mahmud Cemâleddin. *Lemezât-ı Hulviye*. İstanbul: Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, 04536.
- Hücvirî, Ebu'l-Hasen, *Keşfu'l-mahcûb*. thk. İ's'ad Abdülhâdi Kindil. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1980.
- İbn Battuta, Ebu Abdullah Şemseddin Muhammed b. Abdillâh. *İbn Battuta Seyahatnâmesi*. trc. A. Sait Aykut. 2 Cilt. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004.
- İbnü'l-Hâc, Ebu Abdillâh b. Muhammed b. Muhammed el-Adberî. *el-Medhal ila tenmiyeti'l-'amâl bi-tahşini'n-niyyât ve tenbîhi ala ba'zî'l-bid'i ve'l-fevâidi elletî intehalet ve beyânü şen'âtihâ*. thk. Tevfik Hamdân. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- İbn Kemal, Şemseddin Ahmed. *Tevârih-i Âl-i Osman, II. Defter*. haz. Şerafettin Turan. Ankara: TTK Yayınları, 1404/1983.
- İbn Kemal, Şemseddin Ahmed. *Risâle fî tahkiki'l-hak ve ibtilâi re'yi's-süfiyye fî'r-raks ve'd-devran*. Süleymaniye Ktp.: Düğümlü Baba, 446.
- İbn Kemal, Şemseddin Ahmed. *Fetâvâ-yı İbn Kemal*. Süleymaniye Ktp.: Darü'l-Mesnevi, 118/Esad Efendi, 696/Nuru Osmaniye, 1967.
- İbn Kemal, Şemseddin Ahmed. *Risâletü'l-Münîra*. b.y.: Matbaa-i Cemâl, 1890.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmâmüddin İsmail b. Şihâbiddin Ömer b. Kesîr b. Dav' el-Kaysî el-Kureşî. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Sâmî b. Muhammed es-Sellâme. 14 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru Taybe, 1418/1997.
- İbn Mâce, Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvîni. *Sünen-i İbn Mâce*. thk. Muhammed Fûat Abdalbâki. Kahire: Dâru İhyâi't-Turasi'l-Arabî, 1395/1975.

- İbnü'l-Halebî, Ebû Abdullah Radıyyüddin Muhammed b. İbrahim b. Yusuf Halebî. *Dürrü'l-habebe fî tarihi a'yani Haleb*. thk. Mahmud Muhammed el-Fahûrî - Yahya Zekerıyya Abbare. Dimaşk: Menşûratu Vizâreti's-Sekâfe, 1972.
- İbnü'l-İmâd, Ebu'l-Felah Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed. *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*. thk. Abdulkadir Arnavut - Mahmûd Arnavut. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1986.
- İbnü'l-Mezîn, Ahmed Ömer b. İbrahim Ebî Abbâs el-Ensârî el-Kurtûbî. *Keşfu'l-gıma' 'an hükmi'l-vecdi ve's-semâ*. Batanta: Dâru's-Sahâbeti li't-Turâs, 1412/1992.
- İnanır, Ahmet. "Osmanlı'da Semâ, Raks ve Devran Tartışmaları Bağlamında Şeyhülislâm Zenbilli Ali Cemâlî Efendi'ye İsnat Edilen '*Risâle fi Hakkı'd-Devran ve'r-Raks*'ın Aidiyet Sorunu". *Usûl-İslam Araştırmaları 14* (Temmuz-Aralık 2010), 155-178.
- İnanır, Ahmet. "XVI. Yüzyıl Osmanlı Fakih ve Süfîlerin Semâ, Raks ve Devran Tartışmalarında Lehte ve Aleyhte Kullandıkları Hukûki Deliller ve Değerlendirilmesi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 17/2* (2013), 237-269.
- İsfehânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. Ahmed b. İshak b. Musa b. Mihrân. *el-Ma'rifetü's-sahabe*. thk. Âdil b. Yusuf el-Azezî. 4 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 2. Basım, 1419/1998.
- İsfehânî, Ebu'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed el-Ma'rûf bi-Râğıb. *el-Müfredât fî garibi'l-kurân*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1431/2010,
- İşpirli, Mehmet. "Sarigörez Nureddin Efendi". *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 36/151-152. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Kâdhân, Hasan b. Mansûr Fahrüddin el-Özcendî. *el-Fetevâ-yı Alemkiriyye el-ma'rûf bi'l-fetevâ-yı Hindîyye ve bi-hâmişihâ fetevâ-yı Kâdhân*. 6 Cilt. Mısır: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1310/1893.
- Kur'ân-ı Kerim Meâlî*, haz. Hayrettin Karaman vd. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2017.
- Kalaycı, Mehmet. "Kadıızâdeliler-Halvetîler Geriliminin Odağında Bir İsim: Sünbül Sinan el-Amâsî ve er-Risâletü't-Tahkikiyye Adlı Eseri", *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu I* (21-23 Nisan 2017), 601-611.
- Kâşânî, Abdurrezzâk. *Tasavvuf Sözlüğü*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayınları, 2004.
- Kayaoğlu, İsmet. "Raks ve Devran Etrafında Tartışmalar". *III. Uluslararası Mevlana Kongresi* (5-6 Mayıs 2003), 291-302.
- Kazım, Hasan. "Terâcim: Gülizâr Hakikatte Bülbül Pîr-i Tarikât-i Hazret Sünbül". *Ceride-i Süfiyye* 4/111 (1333/1914), 173-74.
- Kazvîni, Ebu'l-Kâsım Abdülkerim b. Muhammed b. Abdilkerim er-Râfi'î. *el-Muharer fî fikhi'l-İmâmi's-Şâfiî*, thk. Ebû Yakûb Neş'et b. Kemal el-Mısırî. Kahire: Dâru's-Selâm, 1434/2013.
- Kazvîni, Necmüddin Abdülğaffâr b. Abdülkerim b. Abdilgaffâr. *el-Lübâb*. Süleymaniye Ktp.: Mikrofilm, 05535.
- Kazvîni, Necmüddin Abdülğaffâr b. Abdülkerim b. Abdilgaffâr. *el-Ucâb fî şerhi'l-lübâb*. Süleymaniye Ktp.: Carullah, 00697.
- Kelâbâzî, Ebû Bekr. *et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*. thk. Abdülhalim Mahmud - Taha Abdülbâki Surûr. Kahire: Neşrüt-Türâsi's-Sûfi, 1960.
- Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım. *er-Risâletü'l-Kuşeyrî*. thk. Enes Muhammed Adnan eş-Şerafâvî. Cidde: Dârü'l-Minhâc, 1981.
- Koca, Ferhat. "Osmanlı Dönemi Fıkıh-Tasavvuf İlişkisi: Fakırlar ile Sofular Mücadelesinin Tarihi Serüveni". *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2002), 73-131.
- Koca, Ferhat. "Osmanlı Fakihlerinin Semâ, Raks ve Devran Hakkındaki Tartışmaları". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 5/13 (2004), 25-74.

- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-câmi'u'l-ahkâmî'l-kur'ân ve el-mübeyyinü li-mâ tezammanehü mine's-sünneti ve âyi'l-furkân*. thk. Kâmil Muhamed el-Harrât - Gıyâs el-Hâc Ahmed. 20 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1427/2006.
- Kutluboğa, Zeynüddin Kâsım. *Şerhu muhtasari'l-Menâr el-müsamâmâ hülâsâtü'l-efkâr şerhü muhtasari'l-Menâr*. thk. Hüseyr b. Nâsiri'n-Nâsir. Beyrut: Dârü'l-Kelimi't-Tayyibe - Dârü'bn-ü Kesir, ts.
- Makdisî, Şemsüddîn Muhammed b. Muflih. *Kitâbu'l-Füru'*. thk. Abdullah b. Abdulhasen et-Türkî. 12 Cilt. Kahire: Dârü'l-Müceyyed - Müessesetü'r-Risâle, ts.
- Manzûr, Muhammed b. Mukerrem. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- Mâverdi, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb. *el-Hâvi'l-kebîr fi fıkhı mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî (r.a.) ve hüve şerhu muhtasarü'l-Müzenî*. thk. Muhammed Bekir İsmâil - Abdulfettâh Ebû Sünne. 18 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414/1994.
- Mecdi Efendi, M. *Tercüme-i Şekâyiki'n-Nümâniyye*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1979.
- Mekkî, Ebû Tâlib. *Kûtu'l-kulûb fi muâmeleti'l-mahbûb*. thk. Abdülmün'im el-Hıfînî. Kahire: Dârü'r-Reşâd, 1412/1991.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyr el-Kureysî en-Nisâbüri b. Haccac. *Sahîh-i Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1375/1956.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb. *Kitâbu's-Süneni'l-Kübrâ*. thk. Hasan Abdulmen'am Şelbî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *el-Menâr fi Usûli'l-Fıkh*. Der Saâdet: Matbaa-i Ahmed Kâmil, 1326/1908.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku'l-te'vil*. thk. Yusuf Ali Bidyevî. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kelimi't-Tayyib, 1419/1998.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Kenzu'd-dekâik*. thk. Sâid Bekdâş. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Medîne-i Münevvere: Dâru's-Sirâc, 1436/2011.
- Nevevî, Ebü Zekerıyya Yahya b. Şeref Mürî. *Kitâbu'l-mecmu'sherhi'l-mühezzebi li's-Şirâzi*. thk. Muhammed Necib el-Matî'î. 20 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kutub, 1423/2003.
- Nevevî, Ebü Zekerıyya Yahya b. Şeref Mürî. *Sahîhu Müslim bi'sherhi'n-Nevevî*. thk. Hasan Abbas Kutub. 18 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru Alemi'l-Kutub, 1424/2003.
- Öğüt, Salim. "Telbiye", *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 40/396-397. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Öngören, Reşat. *Osmanlılar'da Tasavvuf Anadolu'da Süfler, Devlet, Ulemâ (XVI.yy)*. İstanbul: İz Yayınları, 2000.
- Öngören, Reşat. *Tarihte Bir Aydın Tarikatı Zeyniler*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Öngören, Reşat. "Muslihuddin Mustafa". *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 31/269-271. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Öngören, Reşat. "Osmanlılar Döneminde Semâ ve Raks Tartışmaları". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*. 1/25 (2010), 123-32.
- Özcan, Tahsin. "Molla Arap". *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 30/240-241. Ankara: TDV Yayınları, 2005.
- Özel, Ahmet. *Hanefî Fıkh Âlimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları*. İstanbul: TDV Yayınları, 2017.
- Özen, Şükrü. "16. Yüzyıl Osmanlı Hukukunun Kaynakları". *Sahn-ı Semândan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası (Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler) - XVI. Yüzyıl*. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, (2017), 21-24.

- Öztoprak, Fahrettin. *Şeyh Bedreddin ve Onun Hakkında Yazanlar: İlk Kaynaklara Göre 1412-1481*. İstanbul: Kamer Yayınları, 1994.
- Pak, Süleyman. "Osmanlı Döneminde Semâ, Raks ve Devrânın Meşruiyeti İle İlgili Lehte ve Aleyhte Delil Olarak Gösterilen Ayetlere Yapılan Yorumlar". *İslam Medeniyet Tarihi Araştırmaları I Kültür, Müesseses, Eğitim*. ed. Muhammet Okudan. 9-97 (Ankara: İlahiyât Yayınları, 1. Basım, 2020).
- Râzî, Ebû Abdillâh b. Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-gayb*. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981.
- Sâmî, Şemsettin. *Kâmûsu'l-a'lâm*. İstanbul: Mihran Matbaası, 1311/1894.
- Sanânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm. *el-Musannef*. thk. Habiburrahman el-Azamî. 11 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 2. Basım, 1403/1983.
- Sargörez, Nüreddin Efendi. *el-Murtazâ*. Burdur: Burdur İl Halk Kütüphanesi, 001330/1a-123b.
- Serrâc, Ebû Nasr et-Tûsî. *el-Luma' fi't-tasavvuf*. thk. Reynold Alleyne Nicholson. Leiden: E. J. Brill, 1996.
- Sühreverdî, Şihâbuddîn Ebû Hafs Ömer. *Avârifü'l-maârif*. thk. Edîb el-Kemedânî - Muhammed Mahmud el-Mustafa. 2 Cilt. Mekke: el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 1422/2001.
- Sünbül Sinan Efendi, Yusuf. *Risâle-i tahkikiyye*. İstanbul: Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi, 2073/1a-28b/ Ankara: Milli Ktp., 06 Mil Yz. A 3316/57b/İstanbul: Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, 00385/37b-38a/ İstanbul: İBB Atatürk Ktp., OE_Yz_1130/49b.
- Sünbül Sinan Efendi, Yusuf. *Risâle fi hakkı'd-devran*. İstanbul: İBB Atatürk Ktp., Osman Ergin Yazma Kataloğu, OE_Yz_0667/65b-71b.
- Süreyya, Mehmet. *Sicill-i Osmânî*. İstanbul: Matbâa-i Âmire, 1311/1894.
- Şâfî, Muhammed b. İdris. *el-Ümm*. thk. Rıfat Fevzi Abdülmuttalib. 10 Cilt. Cidde: Dâru'l-Vefâ, 1422/2001.
- Şâşî, Nizâmüddin Ebî Ali Ahmed b. Muhammed b. İshâk. *Usûlu's-Şâşî*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1971.
- Şemseddin, Muhammed b. Hamza. *Risâle-i zikrullah*. İstanbul: Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, 260/43b-48a.
- Şîrâzî, Ebû İshak. *el-Mühezzeb fi fihki'l-İmami's-Şâfî*. thk. Muhammed ez-Zuhaylî. 6 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Kalem - Beyrut: ed-Dâru's-Şâmiyye, 1417/1996.
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-kebîr*. thk. Hamdî Abdülmecid es-Selefi. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.
- Taşköprizâde, Ebu'l-Hayr İsamüddin Ahmed Efendi, *eş-Şekâiku'n-nu'maniyye fi ulemai'd-devleti'l-Osmaniyye*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1395/1975.
- Tebriżî, Muhammed b. Abdillâh el-Hatîb. *Mişkâtü'l-Mesâbîh*. thk. Abdülhamid el-Hindâvî. 5 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1432/2011.
- Tirmîzî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *el-Câmiu'l-Kebîr*. thk. Beşşâr Avvâl. 6 Cilt. Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.
- Türcan, Talip. "Dini ve Dini Temsil Eden Kaynakları Tanımlayıcı Bir Yöntem Olarak Sahâbe İcmâ". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 27 (2016), 56-67.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1991.
- Uludağ, Süleyman. "Devran". *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 9/248-249. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu (TTK) Basımevi, 1988.
- Vassâf, Osmânzâde Hüseyin. *Sefîne-i evliyâ-yı ebrâr*. Süleymaniye Ktp.: Yazma Bağışlar, 2306/4 Cilt.
- Vicdânî, Sadık. *Tomâr-ı turuk-ı aliyye*. İstanbul: Evkâf-ı İslâmîyye Matbaası, 1337-41/1918-22.

- Yakub, Yusuf Sinâneddin. *Menâkıb-ı şerîf ve tarikatnâme-i pîrân ve meşâyih-i tarikat-ı aliyeye-i Halvetiyye*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Ktp.: Osmanlıca Kitap, K.01038/1/1a-79b.
- Yazıcı, Tahsin. “Fetih’ten Sonra İstanbul’da İlk Halvetî Şeyhleri: Çelebi Muhammed Cemâleddin, Sünbül Sinân ve Merkez Efendi”. *İstanbul Enstitüsü Dergisi 2 (1956)*, 87-113.
- Yazıcı, Tahsin. “Sünbülüye”, *İslam Ansiklopedisi*. 11/236-238. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1970.
- Yücer, Hür Mahmut. *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf 19.yy*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Yücer, Hür Mahmut. “Sünbül Sinan”. *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 38/135-136. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Yücer, Hür Mahmut. “Sünbülüye”. *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 38/136-140. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Zekeriyya, Ebu’l-Hüseyn Ahmed d. Fâris. *Mekâyîsu ’l-luga*. thk. Enes Muhammed eş-Şâmî. Kahire: Dâru’l-Hadis, 1429/2008.
- Zemahşerî, Ebu’l-Kasım Mahmud b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf*. thk. Halil Me’mûn Şihâ. 6 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1430/2009.
- Zirikli, Hayreddin. *el-A’lâm kâmûsu terâcim li-eşheri’r-ricâl ve’n-nisâ mine’l-arab ve’l-müsta’rebîn ve’l-müsteşrikîn*. Beyrut: Dâru’l-İlmi’l-Melâyîn, 2002.

Ayasofya Büyük Levhalarının Fotoğraf ve Gravürler Üzerinden Geçmişten Günümüze Durumu

The Status of Hagia Sophia Big Roundels From Past to Present Through Photographs and Engravings

Ahmed Zahid Çelebi¹ 



Sorumlu yazar/Corresponding author:

Ahmed Zahid Çelebi, (Ar. Gör.),
İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türk İslam
Sanatları Tarihi Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye
E-posta: zahidcelebi@istanbul.edu.tr
ORCID: 0000-0002-0731-3945

Başvuru/Submitted: 15.01.2021

Revizyon Talebi/Revision Requested:
09.02.2021

Son Revizyon/Last Revision Received:
20.02.2021

Kabul/Accepted: 21.02.2021

Atıf/Citation: Çelebi, Ahmed Zahid. (2021).
Ayasofya Büyük Levhalarının Fotoğraf ve
Gravürler Üzerinden Geçmişten Günümüze
Durumu. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic
Review* 11/1, (Mart 2021): 209-242.
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2021.862115>

öz

Ayasofya sanat tarihi için önem arz eden, mimarlarca aşılıma çalışılan bir yapı iken siyasi tarih bağlamında ise ele geçirilmeye ve üzerinden siyasal mesaj verilmeye çalışılan bir yapı olmuştur. Fatih Sultan Mehmed tarafından bir cami haline getirildiği günden beri içerisindeki İslami unsurlarla var olagelmıştır. Bunlardan en dikkat çekenlerin başında da hattat ve musikişinas Kazasker Mustafa İzzet Efendi tarafından yazılan levhalar gelmektedir. Mustafa İzzet Efendi'nin levhaları Ayasofya'nın restorasyonu ile birlikte asılmadan önce yerlerinde Teknecizâde İbrahim Efendi'ye ait hat levhaları bulunmaktaydı. 1934 yılında müzeye dönüştürülen Ayasofya'nın hatları yerlerinden indirilmiş ve birçoğu çevre müzelerle dağıtılmıştır. Mustafa İzzet Efendi'nin levhaları da aynı muameleye maruz kalmış fakat dışarı çıkarılması mümkün olmamıştır. Bu süreçte zeminde bekleyen levhalar, indirilmesinin üzerinden 15 sene geçmesinin ardından gönüllüler tarafından yerine asılmıştır. Bu makalede Teknecizâde'nin levhaları, dönemin gravürleri üzerinden tespit edilmiştir. İzzet Efendi'nin levhalarının hikayesi ve sanatsal özellikleri ele alınmıştır. Ayasofya Camii'nin müzeye çevrilmesinden sonra yerlerinden indirilen levhaların, kamuoyu ve ilgili kurullarca tartışılan durumu ortaya konmuştur. Levhaların tekrar yerlerine asılmasında çaba sarf eden kişiler ve tanıklıkları ile ilgili bilgiler derlenip bir araya getirilmiş ve değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Ayasofya, Kazasker Mustafa İzzet Efendi, Teknecizâde İbrahim Efendi, Celi sülüs, Hat sanatı

ABSTRACT

The Hagia Sophia Holy Grand Mosque is an important work of architecture in art history. Moreover, many architects have tried to match or exceed its greatness. In the context of political history, it is a structure that many people have tried to capture and bestow with a political message. The Islamic elements of the structure have existed ever since it was turned into a mosque by Fatih Sultan Mehmed. The most striking of these elements are the roundels written by Kazasker Mustafa İzzet Efendi, a calligrapher and musician. Before the signs of Mustafa İzzet Efendi were hung in the building as part of the restoration of the Hagia Sophia, the structure was adorned

with works of calligraphy by Teknecizâde İbrahim Efendi. Many of the works of calligraphy in the Hagia Sophia, which was converted into a museum in 1934, were removed from their original places and sent to surrounding museums. The roundels of Mustafa İzzet Efendi were also subjected to the same treatment, but it was not possible to remove them. As a result, they were left on the ground until they were hung by volunteers 15 years after they were unloaded. This paper shows that Teknecizâde's paintings had a strong influence on the engravings of the period. This paper discusses the stories and artistic style of İzzet Efendi's roundels. After the Hagia Sophia Mosque was turned into a museum, the situation of the roundels that had been taken down from their original places was revealed. Information about the people who attempted to hang the roundels in their original places and their testimonies were compiled and evaluated.

Keywords: Hagia Sophia, Kazasker Mustafa İzzet Efendi, Teknecizâde İbrahim Efendi, Jali thuluth, Islamic calligraphy

EXTENDED ABSTRACT

This essay discusses the roundels produced by Kazasker Mustafa İzzet Efendi (1801-1876), which are affixed to the large columns of the Hagia Sophia Holy Grand Mosque. Mustafa İzzet Efendi was a prominent Ottoman figure in the world of art and politics. He was also a composer, neyzen (the person who plays ney instrument), poet, and calligrapher. He provided inscriptions for many buildings and produced hundreds of works of calligraphy in Ottoman cities, including Istanbul, Bursa, and Cairo.

Plates written by Teknecizâde İbrahim Efendi (? - 1674) hung in the same place where the giant roundels with diameters of 7.5 meters belonging to Mustafa İzzet Efendi were hung. Although Teknecizâde İbrahim Efendi practiced aklâm-ı sitte with Hasan Üsküdârî (d.1614), little is known about his life. Considering that he wrote the Hagia Sophia roundels, he is thought to be one of the most well-known calligraphers of his period.

The appearance of the Teknecizâde roundels inside the mosque are documented in the engravings of travelers. It is evident that the engravings were mostly created from similar angles and display similar minor errors. Although these engravings are important in the history of art, particularly Islamic art, they do not reflect the fine details of calligraphy. Rather, they give the roundels an amateur appearance. When we examine the lines depicted by travelers and painters in the Ottoman Empire throughout history, we come across a similar general picture. People who drew the texts based on their limited understanding of calligraphy, often used a complex approach to the works in terms of lines and dimensions. However, these pictures and engravings are important proof of the existence of writings, as the date they were drawn.

Transforming the mosque into a museum was a political decision that can be debated. The calligraphy roundels were removed from their original places, for the purpose of highlight the structural features. Interestingly, only Islamic elements were removed from the building, but not Christian elements. If the transformation of the mosque into a museum was based on the idea that "Hagia Sophia neither belongs to the Christian world, nor the Islamic world, but rather to humanity," as has been stated, then the Islamic calligraphy works should also be preserved.

It is known that engravers often have problems incorporating calligraphy scripts into

their drawings, and often they produce complex, distorted, and unrealistic depictions. Even engravings created by the architect Gaspare Fossati—who carried out the restoration of Hagia Sophia, Teknecizâde İbrahim Efendi, and Mustafa İzzet Efendi roundels—were painted carelessly. Fossati even identified the wrong places of the “Ali” and “Osman” roundels in the post-restoration drawing.

This study considers all of the engravings depicting Teknecizâde İbrahim Efendi’s roundels. Furthermore, by analyzing various published works, we have identified and collected more than ten Hagia Sophia engravings, focusing on the engravings of Mustafa İzzet Efendi. Additionally, all information about the repairs, removal, and re-hanging of Hagia Sophia roundels has been compiled and presented alongside a number of unpublished archival photographs.

Finally, this paper discusses the removal of the Kazasker paintings. In addition, we show that the roundels were removed in pursuance of the decision of The Directorate General of Foundations, despite the opposition of the Ministry of Education and the Directorate of Istanbul Museums. Photographs and documents indicate that the roundels were neglectfully stored on the ground for years. Finally, we point out that the re-hanging of the roundels was realized as a result of the effort and support of a few volunteers who influenced public opinion and took responsibility.

Giriş

Bu çalışmada kapsam olarak Ayasofya'nın kubbesini taşıyan büyük payelerinde yer alan Kazasker Mustafa İzzet Efendi (1801-1876)'ye ait levhalar belirlenmiştir. Mustafa İzzet Efendi Osmanlı Devleti'nde 19. yy.da yaşamış, sanat ve siyaset dünyasında isminden söz ettirmiş isimlerden biridir. Devlet adamlığının yanında aynı zamanda bestekâr, neyzen, şair ve hattat kişiliğiyle de tanınmaktadır. İstanbul, Bursa, Kahire gibi Osmanlı şehirlerinde pek çok bina kitabesini ve yüzlerce hat eserini yazmıştır.¹

Mustafa İzzet Efendi'ye ait 7,5 metre çapında olan devâsâ boyuttaki levhaların yerinde öncesinde Teknecizâde İbrahim Efendi (? - 1674) tarafından yazılan levhalar bulunmaktaydı. Teknecizâde İbrahim Efendi hakkında oldukça sınırlı mâlûmat bulunmaktadır. Hasan Üsküdârî'den (ö.1614) aklâm-ı sitte meşk ettiği bilinmekle birlikte hayatına dair kaynaklarda detaylı bilgiye rastlanmamaktadır. Ayasofya levhalarını yazdığı göz önünde bulundurulursa döneminin gözde hattatlarından biri olduğu düşünülmektedir.²

Teknecizâde levhalarının cami içerisindeki görünümelerini seyyahların gravürleri vasıtasıyla müşâhede edebilmekteyiz. Gravürlerin çoğunlukla benzer açılardan ele alındıkları ve yine benzer ince hatalarla çizildikleri düşünülünce, çizerlerinin eline geçen, geçmiş döneme ait bir başka gravür vasıtasıyla bir esinlenme ve üretim kültürü oluşturulduğu düşünülebilir.

Bu gravürler sanat tarihi açısından önem arz etmekle birlikte hat sanatının ince ayrıntılarını yansıtmamakta, olsa olsa levhaların kabataslak görünümünü vermektedir. Tarih boyunca seyyah ve ressamın Osmanlı coğrafyasında resmettikleri hatları incelediğimizde genel itibariyle benzer bir tablo karşımıza çıkmaktadır. Yazıları algılayabildikleri kadarıyla resmeden bu kişiler çoğunlukla karmaşık bir biçimde çizgiler ve boyutlarla eserleri ele almışlardır. Bununla birlikte bu resim ve gravürler çizildikleri tarih itibariyle yazının mevcudiyeti hakkında önemli bir kanıt teşkil etmektedir.

Bugüne dek bu konu üzerinde yapılan çalışmalara bakıldığında erken tarihli olarak Erdem Yücel'in makaleleri görülmektedir. Ayasofya'nın geçirdiği onarımlar ve Ayasofya Camii'nin müze oluşuna dair içeriği kapsamlı çalışmaları bulunmaktadır. İbnülemin Mahmud Kemal İnal (ö.1957) levhaların durumu ve yerlerine tekrar asılması hakkında birinci ağızdan tafsilatlı bilgiler sunmaktadır. Levhaların meydana getirilmesi sürecinde çalışanlara ne kadar ücret verileceğinden, fırça ve boyaın adet ve tutarlarına kadar tüm bilgiler arşiv belgelerinde kayıt altındadır. Bu konuda en etraflıca çalışma Talip Mert tarafından yayınlanmıştır. Hasan Fırat Diker'in Ayasofya onarımlarıyla ilgili doktora çalışması konu hakkında yapılmış en hacimli çalışma olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bugüne dek Teknecizâde İbrahim Efendi'nin levhalarının da ele alındığı Ayasofya gravürlerinden birkaç tanesi çeşitli çalışmalarda yayınlanmıştır. Sayıları ondan fazla olan bu gravürler tespit edilip bu çalışmada bir araya getirilmiştir. Levhaların Ayasofya onarımlarıyla

1 M. Uğur Derman, "Mustafa İzzet, Kazasker", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 304.

2 Müstakimzâde Süleyman Sa'deddin, *Tuhfe-i Hattâtîn*, ed. Mustafa Koç (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), 46.

olan ilişkisi, yerlerinden indirilme ve tekrar asılmasıyla ilgili tüm bilgiler derlenip bir araya getirilmiş, daha önce yayınlanmayan bir takım arşiv fotoğrafları eşliğinde sunulmuştur.

Mustafa İzzet Efendi'nin Ayasofya içerisinde kubbe yazısı ve mihrap kısmında büyük levhaların benzeri olan sekiz adet küçük levhası mevcuttur. Bununla birlikte Mustafa İzzet Efendi'nin levhaları dışında camide daha başka birçok levha ve yazı bulunmakla birlikte diğer yazılar çalışmamızda konu edilmeyecektir.

Teknecizâde İbrahim Efendi Levhaları

Ayasofya'nın içerisini görebildiğimiz en eski tarihli gravürler 17. yy.ın sonlarına doğrudur. 15. ve 16. yy.dan herhangi bir gravür elimize ulaşmış değildir. 17. yy. gravürlerinde Ayasofya sütunlarında dikdörtgen biçimde görmeye başladığımız levhalar Teknecizâde İbrahim Efendi tarafından yazılmıştır. Bu levhalar Lafzatullah, İsm-i Nebi ve çehar yâr-ı güzîn olmak üzere altı adettir. Levhaların camiye asılma tarihiyle ilgili muhtelif bilgiler mevcuttur. Evliya Çelebi (ö.1682), *Seyahatname*'sinin Ayasofya bölümünde asılan levhalardan bahsetmekte, fakat hattat olarak Teknecizâde İbrahim yerine, sehven olsa gerek, Teknecizâde Mustafa adını vermektedir. Caminin dört bir tarafında güzel yazılı eserler olduğundan bahseden Evliya Çelebi, Teknecizâde'nin Allah'ın ismi, Peygamberimizin ve dört halifenin isimlerini Sultan IV. Murad Han'ın (1623-1640) fermanı ile yazdığını söylemektedir. Yazıların Ahmed Karahisarî (ö.1566) tarzında yazılmış olduğunu ve kendine has anlatım diliyle insanın yapacağı şey olmadığını, eliflerin boyunun onar arşın olduğunu belirtmektedir.³

Dönemin levhaları hakkında bilgiye ulaşabildiğimiz bir diğer kaynak Ayvansarâyî Hüseyin Efendi'nin (ö.1786) *Hadikatü'l-Cevâmi* adlı 1768 tarihli eseridir. Ayvansarâyî, celi levhaların Teknecizâde İbrahim Efendi tarafından yazıldığını ve Lafzatullah levhasında 1060/1650 tarihinin olduğunu belirtmektedir. Yine ayrıca Müstakimzâde Süleyman Efendi (ö.1788) de celi levhaların Teknecizâde İbrahim Efendi tarafından yazıldığını doğrulamaktadır.⁴

3 Nihat Yalçın, *Evliya Çelebi'nin Dilinden Ayasofya* (İstanbul: Rumuz Yayınevi, 2014), 70.

4 Sa'deddin, *Tuhfe-i Hattâtîn*, 46. ; Hüseyin Ayvansarâyî, *Hadikatü'l-Cevâmi' İstanbul Câmiileri ve Diğer Dini-Sivil Mimari Yapılar* (İstanbul: İşaret Yayınları, 2001), 42.



Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France

Resim 1. Grelot'un Ayasofya Gravürü⁵

Ayasofya'nın camiye çevrilmesinden sonraki iç yapısına dair en eski gravür 1671 yılında İstanbul'a gelen seyyah Joseph Grelot tarafından yapılmıştır. Yapının mimari detaylarına çiziminde yer verirken Teknecizâde'nin yazılarını görmezden gelmiştir.⁶

5 Guillaume-Joseph Grelot, *Illustrations de Relation nouvelle d'un voyage de Constantinople, enrichie de plans levés par l'auteur sur les lieux, et des figures de tout ce qu'il y a de plus remarquable dans cette ville* (1680, Bibliothèque nationale de France).

6 Yasemin Dönmez, *Ayasofya Külliyesi'nin Hat Levhaları ve Kitabeleri* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 23.

Ayasofya her yüzyılda seyyahların gözde mekânlarından olmuştur ve Grelot'un ardından İstanbul'a gelen pek çok seyyah tarafından yine resmedilmiştir. Bunlardan bir diğeri İsveç kralı tarafından İstanbul'a gönderilen Cornelius Loos'dur. İsveç Krallık ordusunda istihkâm subayı olan Loos, çizim konusunda oldukça yeteneklidir. Detaylara verdiği önemle bilinen Loos'un bu özelliği 1711 yılında yaptığı Ayasofya çizimlerinde görülebilmektedir. Ufak tefek hataları haricinde Ayasofya'yı tüm yapısal özellikleriyle betimleyen Loos, Teknecizâde'nin bugün bilinen ilk gravürlerini de resmetmiştir. Tamamı doğru olmamakla birlikte hareketlendirmelerine kadar yazıların bütününde büyük bir özen ve dikkat görülmektedir. Bu gravürler bize levhaların 18. yüzyıldaki durumlarıyla ilgili önemli bir referans teşkil etmektedir.⁷



Resim 2. Cornelius Loos tarafından resmedilmiş Ayasofya gravürü.⁸

7 Karin Ådahl, *Cornelius Loos in the Ottoman Empire: Drawings for the King of Sweden* (İstanbul: Swedish Research Institute in Istanbul, 2019), 28.

8 Cornelius Loos, *Hagia Sofia, Istanbul. Interiör*. (1711, National Museum, Stockholm).



Resim 3. Cornelius Loos tarafından resmedilen Teknecizâde levhaları.⁹

D'Ohsson'un *Osmanlı İmparatorluğunun Genel Tablosu* adıyla, 1787'de Paris'te yayınlanan kitabında yer verdiği Ayasofya gravürü, üst galeriden caminin o günkü haline dair önemli ipuçlarını barındırır. Sütun başlıkları, korkuluklar ve halı desenlerine kadar ince detayları aksettiren d'Ohsson, Teknecizâde levhalarıyla ilgili detaylardan da kaçınmamıştır. Mihrap

9 Loos, *Hagia Sofia, Istanbul. Interiör*.

sütununun sağında bulunan dikdörtgen levhada celî sülüs ile ‘Allah celle celâluhu Ğaniyyün’ ve ‘eşhedü en lâ ilâhe illallah’, sütunun sol tarafında ‘ve eşhedü enne Muhammeden Resûlullah’ ve ‘Muhammed Resûlullah’, kuzey yönündeki sütunlarda ‘Ömer’ ve ‘Ali radiyallahu teala anhu’, güney tarafındaki sütunlarda ise ‘Osman’ ve ‘Ebubekir’ yazdığı görülmektedir. Teknecizâde levhalarını gösteren diğer gravür betimlemelerinden bazı farklılıklar arz eden bu gravürde yazılar hat kaleminden çıkmış bir görüntü arz etmektedir.¹⁰

Mihrap üstü yarım kubbeye gözüken dikdörtgen biçimli levha, diğer başka gravürlerde de gözükmekle birlikte, resimler incelendiğinde burada detaylarıyla seçilmektedir. Henry Bartlett’in 1838 tarihli, Allom’un 1839 tarihli ve Fossati’nin Ayasofya onarımından önceki 1848 tarihli gravürlerinde de görülmekte fakat okunamamaktadır. Yakından incelendiği zaman söz konusu levhada Nur Sûresi’nin 35. Ayetinin ilk iki ve son iki durağın bir kısmı haricinde yazdığı görülmektedir. Bu durum mealen anlam bozukluklarına yol açacağından gravürde levhanın gerçek dışı bir tasvirinin yapılmış olması muhtemeldir.¹¹



Resim 4. Ignatius d’Ohsson’un 1787 tarihli gravürü. Üst galeriden.¹²

10 Dönmez, *Ayasofya Külliyesi’nin Hat Levhaları ve Kitabeleri*, 25.

11 Hasan Fırat Diker, *Belgeler Işığında Ayasofya’nun Geçirdiği Onarımlar* (İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sanat Tarihi Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2010), 85.

12 Ignatius Mouradega d’Ohsson, *Tableau général de l’Empire othoman, divisé en deux parties, dont l’une comprend la législation mahométane; l’autre, l’histoire de l’Empire othoman.* (1787, Library of Congress).

Restorasyonu üstlenen Gaspard Fossati'nin Ayasofya'yı resmettiği gravürleri 1852 yılında kitap halinde basılmıştır. Bu gravürler Ayasofya'nın iç ve dış yapısıyla alakalı oldukça detaylı çizimler barındırır. Restorasyon öncesinde Teknecizâde'nin, sonrasında ise Kazasker'in levhalarının asılmasıyla birlikte her iki halini de barındıran çizimleri mevcuttur. Yapının yenileme işini üstlenmesine rağmen Fossati, Teknecizâde'nin 'Ali' ve 'Osman' levhalarını yanlış bir biçimde birbirlerinin yerine yerleştirmiştir.¹³



Resim 5. Fossati'nin restorasyon öncesi çizimi.¹⁴

13 Gaspard Fossati, *Aya Sofia, Constantinople: as recently restored by order of H. M. the sultan Abdul-Medjid* (London: R&CColnagni & Co, 1852).

14 Fossati, *Aya Sofia, Constantinople*, fl. 24.

Kazasker Mustafa İzzet Efendi Levhaları

Sultan Abdülmecid (1839-1861) döneminde Ayasofya Camii tarihinin o güne dek en kapsamlı restorasyonu yapılmıştır. Tahta çıktığından beri cami ile yakından alakadar olan ve bakım-onarım işlemleri yaptıran Sultan Abdülmecid, 1847 yılında caminin büyük restorasyonunu, mimar Gaspard Fossati'ye devretmiştir. Hâlihazırda var olan Teknecizâde'nin altı adet levhasının yerine caminin tamiriyle birlikte yazıların da yenilenmesi talep edilmiş, bu iş için de dönemin önemli hattatlarından biri olan Kazasker Mustafa İzzet Efendi uygun görülmüştür.¹⁵

Hat sanatı tarihinde ayrı bir yere sahip Ayasofya Camii yazıları Mustafa İzzet Efendi'nin en meşhur eserlerindedir. Kubbeyi taşıyan sütunlarda asılı büyük levhalar haricinde, mihrap duvarında sekiz adet levhası daha bulunmaktadır. Bu levhaların içeriği büyük levhalarla aynı olmakla birlikte onların farklı bir terkiple yazılmış halleridir. Bununla birlikte Nur Suresi'nden bir bölümü içeren kubbe yazısı da yine ona aittir.

O günün tekniğiyle bu denli büyük bir levha yapımı görülmemiştir. İç kubbe kemerlerinin kasnakla birleştikleri yerlere asılmış olan yuvarlak formlu bu levhaların çapları 7,5 metre, yerden yükseklikleri 13 metre, kalem genişliği 35 cm, hareketlerin kalem genişliği ise 10 cm'dir.¹⁶

Ayasofya tamiri için Sultan Abdülmecid'den alınan irade öncesinde cami için birtakım keşifler yapılmıştır. Tamir sırasında yapılan masraflar, masraf defterlerinde titizlikle kayıt altına alınmıştır. Yalnızca Ayasofya yazılarıyla ilgili olmayan bu defterler, restorasyonun diğer safhalarıyla ilgili de kıymetli bilgiler içermektedir. Tamir işinde kaç kişinin çalıştığı, nakkaşlara verilen ücretler, levhaların maliyeti, boya ve fırçalara ödenen miktar ve ne renk hangi özellikte boya kullanıldığına varana kadar birçok detay bu defterlerde işlenmiştir. Bu defterlerin ilki 1847, sonuncusu ise 1849 tarihlidir.¹⁷

Hattatların ücretleri yevmiye olarak değil, mâhiye (aylık) olarak ödenmiştir. İşçilikleri cami dışında yapılan levhalar, parçalar halinde Ayasofya'ya getirilip burada bir araya getirilmişlerdir. Levhaların marangoz işlerini kimin yaptığı belli olmamakla birlikte bu işlerle ilgili başka detaylar mevcuttur. Levhalar hafif ve dayanıklı bir ahşap türü olan ihlamurdan imal edilmiştir. Devâsâ boyutlardaki bu levhaların hafif olması gerekliliğiyle birlikte bir diğer tehlike de nemdir. Yerden yüksekte olan bu levhalar yükselen nem neticesinde oluşabilecek eğilip bükülmelere karşı yine ihlamur ağacının neme karşı dayanıklılığı sayesinde bütün olarak kalabilmiştir. Levha kasnakları şeklini koruması amacıyla arkalarından da destekler vasıtasıyla sağlamlaştırılmıştır.¹⁸

15 Osmanlı Arşivi (BOA), *İrade Mesâil-i Mühime [İ. MES. MHM.]*, 670.; Erdem Yücel, "Ayasofya Onarımları ve Vakıflar Arşivinde Bulunan Bazı Belgeler", *Vakıflar Dergisi* 10 (1973), 220.

16 Talip Mert, "Ayasofya Hattatı Kadıasker Mustafa İzzet Efendi", *Ayasofya Müze Yıllığı* 14 (2014), 18.

17 Osmanlı Arşivi (BOA), *Evkaf Defterleri [E.V.]*, 13132; Osmanlı Arşivi (BOA), *Evkaf Defterleri [E.V.]*, 13505.

18 Osmanlı Arşivi (BOA), *Evkaf Defterleri [E.V.]*, 13483.



Resim 6. Levhanın kasnağının arka taraftan görünüşü.¹⁹

Levhalarla ilgili Sadaret'e yazılan belgeler de Mustafa İzzet Efendi ve yazı takımı hakkında bilgiler içermektedir. Tamiri hâlen devam etmekte olan büyük Ayasofya Camii'nde, Lafza-i Celâl, İsm-i Celil-i Hazreti Nebevi ve çehar yâr-ı güzîn efendilerimizin isimlerinin yazılı olduğu büyük boyutlu levhaların yenilenmesinin gerektiği belirtilmekte, bu levhaların yeniden yazılıp asılması işinin ikinci İmam Mustafa İzzet Efendi'ye tevdi edildiği dile getirilmektedir. Mustafa İzzet Efendi'nin celî yazıları yeniden yazmakla kalmayıp, Hasan ve Hüseyin (r.a.) isimlerini de ayrıca yazı takımına ilave etmiş olduğu kayda geçmektedir. Yine belgeye göre İzzet Efendi'nin birkaç aydan beri bu iş için çok fazla çalışarak hepsini tamamladığı belirtilmiş, levhaların çok büyük olmaları ve İzzet Efendi'nin de bunların tanzimi noktasında gösterdiği gayret padişahın ihsanına lâıyk bulunmuştur. Cami gelirinden veya olmazsa vakıflar bütçesinden Mustafa İzzet Efendi'ye münasip miktar atıyye ihsan edilmesi ricası 1265/1848 tarihli belgede sunulmuş olup Sadaretçe icabına bakılması istenmektedir.²⁰

Sadaret'in konuyu saraya arzında tamiri devam eden Ayasofya'nın levhalarının Mustafa İzzet Efendi tarafından tamamlanmış olduğu belirtilip durumdan övgüyle bahsedilmiştir. İzzet

19 Dönmez, *Ayasofya Külliyesi'nin Hat Levhaları ve Kitabeleri*, 58.

20 BOA, *İ. MES. MHM.*, 692; Talip Mert, "Ayasofya Levhaları", *Arşiv Dünyası* 10 (2007), 59-60.

Efendi'ye 100.000 Kuruş atıyye ihsanı için padişah iradesi nasıl çıkarsa ona göre muamele edileceği belirtilerek tezkire yazılmıştır. Sadaret'in tezkiresi Sultan Abdülmecid tarafından görülmüş ve takdir edilmiş, istenen 100.000 kuruş atıyye uygun görülüp, mucebince amel edilmesi istenmiştir.²¹

Çapı bu denli büyük, kalem ile yazılması mümkün olmayan celi yazılarda hattatın yazıyı öncelikle uygun bir boyutta kağıda yazması ardından kareleme metodu şeklinde isimlendirilen teknikle büyütmesi gereklidir. Hat sanatında bir hattatın maharetini gösteren yazılardan birisi de böyle büyük ve uzaktan seyredilecek yazılardır. Hattatın burada harflerin formlarıyla, büyüklük-küçüklükleriyle oynaması gerekmektedir ki insanlar mekâna girdikleri zaman yazılar sanki ellerinin altındaymışçasına onu seyredibilsinler. Sülüs yazıyı büyüttüğümüz zaman celi sülüs yazıyı elde edemezsiniz; celi yazı istif, levha boyutu veya fiziksel mekân gibi şartlara göre harflerin bünyeleriyle oynamaya izin verir. Mustafa İzzet Efendi'nin levhalarının Ayasofya'yla uyum içerisinde, mimariyle bütünleşmişçesine seyri de bu etkenlerin uygun şekilde yerine getirilmesiyle mümkün olmaktadır.

Hattatın 1849 tarihli imzası, Hüseyin levhasının altında damla görünümündedir ve “*Ketebehû es-Seyyid el-Hâc Mustafa İzzet İmâmü's-Sânî li-Emîri'l-Mü'minîn Abdülmecîd Hân 1265.*” yazmaktadır.²² Levhaların içlerinde herhangi bir süsleme unsuru bulunmamaktadır. İhlamur ağacından imal edilmiş kasnaklara gerilmiş çuha zemin, özel bir teknikle koyu yeşil renge boyanmış, üzerine yazı zerendud tarzında yazılmıştır.²³

Levhaların Yerlerinden İndirilmesi

Ayasofya'yı müzeye dönüştüren kararname 24.11.1934 yılında imzalanmış ve bu kararname ile vakfiye lağvedilip yapının bakım bütçesi kamuya yüklenmiştir. Kararname içerisindeki muğlak ifadeler, ileriki dönemde Ayasofya'nın bakımı, idamesi ve yenilenmesi noktasında diğer pek çok kültür varlığı gibi yaşayacağı belirsizlik ve ilgisizliğe sebep olmuştur.²⁴

Mustafa İzzet Efendi'nin levhaları da bu süreçte İstanbul Evkaf Müdürlüğüne yerlerinden indirilmek istenmiş ve Sultanahmet Camii'ne koyulması planlanmıştır. Bu olay epeyce yankı bulmuş ve izleyen yıllarda da tartışmalı bir mevzu halini almıştır. Zamanın İstanbul Müzeleri Genel Müdürü Aziz Ogan (ö.1956), Kültür Bakanlığına yazdığı yazıda levhaların yerlerinden indirilmelerinin çok zor olduğunu ve Sultanahmet Camisinin kapılarından içeriye sokulmalarının da kolay olmayacağını belirtmiştir. Bu işin üstesinden gelebilecek kişiler bulununcaya kadar levhaların yerlerinde bırakılmalarını, eğer kesinlikle indirileceklerse zeminde sergilenmesi hususunu Bakanlığa sunmuştur.²⁵

21 BOA, *İ. MES. MHM.*, 693; Mert, “Ayasofya Levhaları”, 60.

22 Ek 15.

23 Dönmez, *Ayasofya Külliyesi'nin Hat Levhaları ve Kitabeleri*, 60.

24 Diker, *Belgeler Işığında Ayasofya'nın Geçirdiği Onarımlar*, 114.

25 Erdem Yücel, “Belgelerin Işığı Altında Ayasofya'nın Müze Oluşu İle İlgili Bazı Gerçekler”, *Türk Dünyası Araştırmaları* 78 (1992), 197.

Ayasofya'nın müze olarak tanzim edilmesinde görevli olan komisyon üyelerinin yazısında da aynı görüş savunulmuştur:

*"Ayasofya Müzesinden indirilen Mustafa İzzet (Kazasker) tarafından yazılmış büyük levhalar çok değerli Türk eserleridir. Bunlar Evkafça istenildiği gibi Sultan Ahmet Camiine götürülecek olursa binanın mimari görünümünü engelleyecektir. Bu güzel eserlerin zayi olmaması için Ayasofya Hünkâr Mahfeli çevresinde, uygun bir yere bir buçuk metre aralıklarla iki sıra halinde düzenlenmesi yerinde olacaktır."*²⁶

Sultanahmet Camii iç kısmının Ayasofya'dan küçük oluşu levhaların görünümünü etkileyeceği ve güzelliğini bozacağı konusunda endişelere sebep olmuştur. Maarif Vekâleti ise Ayasofya'nın kilise olduğu kadar İslami unsurlarıyla aynı zamanda bir cami olduğu konusunda görüş belirtmiş, müzeye çevrildikten sonra her iki devrinin bir arada sergilenmesini ve levhaların, zeminin uygun bir yerine yerleştirilmesini talep etmiştir.²⁷ Ayasofya ile özdeşleşen ve onu bir cami vasfına bürüten etmenlerden olan, 1849 yılından itibaren yerlerinde asılı duran levhalar, 1935 yılında alınan karar neticesinde Evkaf Müdürlüğüne indirilmiştir.²⁸

Çapları 7.5 metre olan devâsâ boyutlu levhaların kapıdan nasıl dışarı çıkarılacağı yere indirildikten sonra akıllara gelmiş, en büyük kapı olan Ayasofya imparatorluk kapısından dahi geçirmek mümkün olmamıştır. Yazı zeminlerinin kasnaklarından sökülüp taşınması ardından tekrar monte edilmesi gündeme gelse de, neyse ki vicdanlı bir takım kimseler tarafından bu girişim engellenmiş, levhaları yerlerinden indiren işgüzarlarca da bu fikri uygulamak göze alınamamıştır.²⁹

Vakıflar idaresince yerlerinden indirilen yazı levhalarının zeminde, Hünkâr mahfilinin etrafında ikili olarak birer buçuk metre aralıklarla yerleştirilmesi planlanmıştır. Mekânın bir cami kimliğinden sıyrılıp müze haline dönüştürülmesi için epeyce çaba gösterildiği anlaşılmaktadır. Merkezde bulunan, kubbe altındaki meydanın da teşhir alanı olarak düşünüldüğü ancak daha sonra levhaların çok fazla yer kaplayacağı ve dışardan gelen gün ışığını engelleyeceği düşünülerek bu fikirden vazgeçildiği görülmektedir.³⁰

Ayasofya için yapılacak birtakım işler hakkında İstanbul Arkeoloji Müzeleri Müdürlüğü'ne Maarif Vekilliği'nce yazılan 1939 tarihli yazıda Mustafa İzzet Efendi'nin yere indirilen levhaları hakkında da bilgiler bulunmaktadır. Levhalardan hasar görenlerin tamiri ve bakımı, bununla birlikte uygun bir noktada teşhir edilmesi talep edilmektedir. Bu durum levhaların Ayasofya içerisinde sergilenmesi için herhangi uygun bir yer bulunmadığını ve âtil vaziyette bir kenarda bekletildiklerini ortaya koymaktadır.³¹

26 *İstanbul Âsâr-ı Atika Müzeleri'nin 20000/140 sayılı yazısı* (04 Şubat 1935).; Yücel, "Belgelerin Işığı Altında Ayasofya'nın Müze Oluşu İle İlgili Bazı Gerçekler".

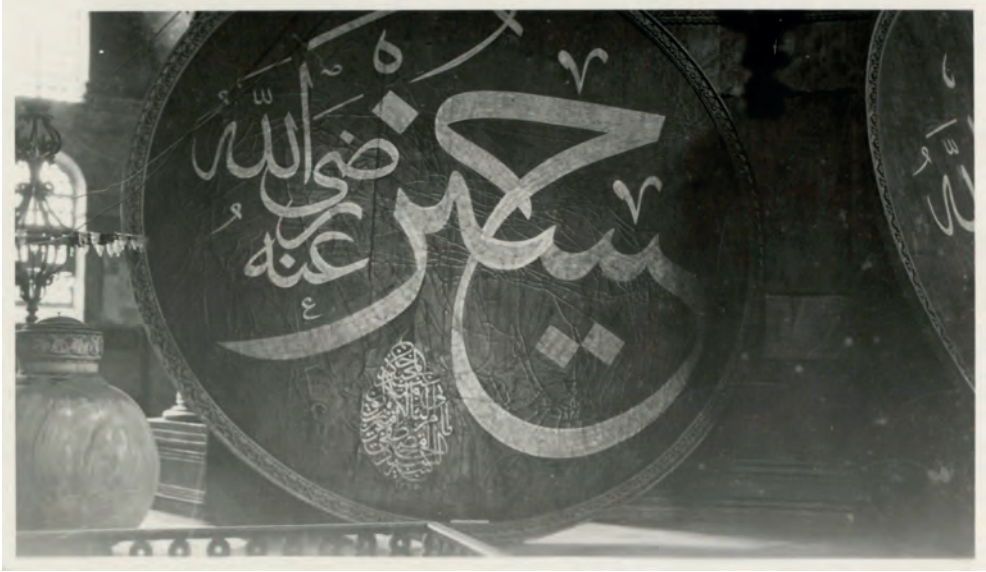
27 *Maarif Vekaleti, Müzeler Dairesi'nin 90788 sayılı yazısı* (13 Mart 1935).

28 Yücel, "Belgelerin Işığı Altında Ayasofya'nın Müze Oluşu İle İlgili Bazı Gerçekler", 199.

29 Diker, *Belgeler Işığında Ayasofya'nın Geçirdiği Onarımlar*, 117.

30 Diker, *Belgeler Işığında Ayasofya'nın Geçirdiği Onarımlar*, 118.

31 Diker, *Belgeler Işığında Ayasofya'nın Geçirdiği Onarımlar*, 120.



Resim 7. Zeminde bir köşeye yaslı halde bekletilen levhalar.

Uzun bir sürenin ardından İbrahim Alâeddin Gövsa (ö.1949), 1949 yılı Ocak ayında Hürriyet gazetesinde yazdığı ‘Ayasofya Levhaları’ adlı yazısında konuyu gündeme taşımıştır:

*“Ayasofya’nın müze haline konulması sırasında her biri nefis bir Türk eseri olan köşelerdeki altı muazzam levhanın da yere indirilmiş olduğunu göremek üzülmüştüm. Binanın bir zamanlar Hıristiyan mabedi olduğunu gösteren resimlerin ve haçların muhafazası nasıl tabii ise Türk ve İslam mabedi sıfatıyla taşıdığı hatıraları da olduğu gibi muhafaza etmek öylece zaruri değil miydi? On sene kadar önce Maarif Baş Müfettişi sıfatıyla müzeye ait bir meseleyi tahkik ederken levhaların duvar kenarlarında ve adi tahta iskelelere iştirilmiş olarak sürüklendiklerini gördüm. Levhaların yerlerindeyken kapıdan çıkıp çıkamayacaklarını ölçmek mümkün iken teşebbüsün gayet cahilane bir hoyratlıkla yapılmış, sonra da kapıdan çıkarabilmek için arkaları alçılı olan kalın mukavvaları bükme yüzünden bir tanesinin kırılmış olduğunu müşahade ettim. Meseleye dair o zamanlar Maarif Vekilliğine verdiğim rapor çok etraflı ve delillere müstenit idi. Geçen gün hayretlere düşerek ve tâ içimden yanarak öğrendim ki o nefis levhalar hala yerlerde sürüklenmektedir ve kararlaştırılmış olmakla beraber onları yerlerine asmak imkânı el’an bulunamamıştır”.*³²

32 İbrahim Alâeddin Gövsa, “Ayasofya’nın Levhaları”, Hürriyet (25 Ocak 1949).



Resim 8. Ayasofya'nın levhalar indirildikten sonraki hali.³³

Ayasofya'da o tarihe dek yerde bekleyen levhalar, bu yazı üzerine tekrar gündeme gelmiştir. Hat sanatının eşine sıkça rastlanmayan bu eserlerinin bakımsız ve kimsesiz şekilde yerlere

33 Pierre Iskender, *Hagia Sophia, study of light, Istanbul, Turkey* (1948, Dumbarton Oaks Research Library and Collection HS.BIA.1733), S.II-S-1.8 (48).

birakılması, devrin sanat gönüllülerini derinden üzmüş, Alâeddin Gövsa'nın da yazısıyla tekrar tartışılan levhalar, İbnülemin Mahmut Kemal İnal'ın girişimleri neticesinde tekrar yerlerine asılmıştır. İbnülemin, levhaların kıymet bilmez bir takım şahıslar tarafından indirilip bir kenara koyulduğunu ve hatta bazılarının zedelendiğini dile getirmektedir. Tekrar asılması için uğraştıklarını fakat başarılı olamadıklarını, nihayet Ayasofya müze müdürü Muzaffer Ramazan Bey ile konuştuklarında bütçeleri olmadığı, para bulunması halinde asabileceklarini söylemiştir. Ekrem Hakkı Ayverdi ve Nazif Çelebi gerekli parayı temin etmiş ve Ekrem Hakkı Bey'in nezaretinde levhalar tamir görmüştür. 28 Ocak 1949 tarihinde de levhalar yerlerine asılmıştır.³⁴

Milli Eğitim Bakanlığı'nca, Arkeoloji Müzeleri Müdürlüğü'ne yazılan yazıda izinsiz şekilde indirilen levhaların yerlerine asılması için bir danışma kurulu oluşturulup karar verilmesi talep edilmiştir. Kurul sekiz defa bir araya gelmiş, toplantıda levhaların yerlerinden indirilmesinin, verilen ortak karar sonucunda gerçekleştiği kayıtlara geçmiştir. Kurul üyelerinin çoğunluğunun levhaların yerlerine tekrar asılmaması yönünde görüş bildirdiği görülmektedir. Buna sebep olarak yapının mimarisini kapatması gösterilmiştir. Sonucun açıklandığı 28.1.1949 tarihinde kurulun herhangi bir kararına gerek kalmadığı, ihalesi yapılan işin sonuçlanıp levhaların yerlerine asıldığı belirtilmiştir.³⁵

Sonuç ve Değerlendirme

Ayasofya'ya girildiğinde mekâna bir cami hüviyeti kazandıran devasa boyutlu Kazasker levhalarının indirilmesi hikâyesi, kimileri için bir gurur vesilesi ve başarıyken, kimileri içinse bir hüsrân ve mağlubiyet olmuştur. Caminin müzeye dönüştürülmesi siyasal yönetimin bir kararıdır ve tartışılabilir. Bununla birlikte yapıyla bütünleşen hat levhalarının müze amacıyla yerlerinden indirilmesi, sebep olarak ise caminin yapısal özelliklerini gizlediğinin öne sürülmesi, alınan kararı trajik kılmıştır. Kaldı ki müzeye çevrilirken yapının Hıristiyan unsurlarından değil yalnızca İslami unsurlarından arındırıldığı tespit edilmiştir. Bu karar gerçekten söylendiği gibi, 'Ayasofya ne Hıristiyan âlemine ne İslam âlemine aittir, insanlığa aittir' düşüncesiyle gerçekleştirilmiş olsa, içerisindeki İslam hat eserleri de korunur ve gelen ziyaretçilerin seyrine açılırdı. Fakat hat sanatının ve yerine aynısı muhtemelen bir daha konulamayacak olan bu levhaların bir sanat olarak görülmediği anlaşılmaktadır. Müze dönüşümünün, yönünü Batıya doğru çevirmiş bir ülkenin aldığı siyasi bir karar olduğu anlaşılmaktadır. Maalesef ki levhalar da bu kararın bir kurbanı olmuştur.

Bu çalışmada Teknecizâde İbrahim Efendi levhalarını, Ayasofya'yı ziyaret eden yabancıların gözüyle anlatan bütün gravürler bir araya getirilmiştir. Gravür sahiplerinin hat levhalarını çizimlerine yansıtıran sorun yaşadıkları, çoğunlukla karmaşık, bozuk ve gerçek dışı tasvirlerde buldukları görülmüştür. Ayasofya'nın restorasyonunu gerçekleştiren mimar Gaspare Fossati tarafından meydana getirilen gravürlerde dahi Teknecizâde ve Mustafa İzzet Efendi levhalarının

34 İbnülemin Mahmud Kemal İnal, *Son Hattatlar* (İstanbul: Maarif Basımevi, 1955), 161.

35 Diker, *Belgeler Işığında Ayasofya'nın Geçirdiği Onarımlar*, 122.

özensizce resmedildiği anlaşılmaktadır. Restorasyon sonrası çiziminde asılan yeni levhaları gösteren Fossati, 'Ali' ve 'Osman' levhalarının yerlerini de yanlış yerde göstermiştir.

Mustafa İzzet Efendi levhalarının teknik ve sanatsal özellikleri, arşiv belgeleri ve yapılan tüm çalışmalar ışığında makalenin ilerleyen kısmında derlenip ortaya konmuştur. Son bölümde Kazasker levhalarının yerlerinden indirilmesi hakkındaki tartışmalar ele alınmıştır. Maarif Vekâleti ve İstanbul Müzeler Müdürlüğü'nce aksi yönde görüş belirtilmesine rağmen levhalar Evkaf kararıyla yerlerinden indirildiği tespit edilmiştir. Levhaların zeminde yıllar boyunca bakımsız şekilde bekletildiği fotoğraf ve belgelerle ortaya konmuştur. Yazıların yerlerine tekrar asılmasının, mevzuu gündemde tutup kamuoyu oluşturan ve nihayetinde sorumluluk alan birkaç gönüllü insanın emekleri ve destekleri neticesinde gerçekleştiği tespit edilmiştir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

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

Kaynakça/References

- Ådahl, Karin. *Cornelius Loos in the Ottoman Empire: Drawings for the King of Sweden*. İstanbul: Swedish Research Institute in İstanbul, 2019.
- Ayvansarâyî, Hüseyin. *Hadikatü'l Cevâmî' İstanbul Câmiileri ve Diğer Dinî-Sivil Mimarî Yapılar*. İstanbul: İşaret Yayınları, 2001.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Evkaf Defterleri [E.V.]*. 13132. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Evkaf Defterleri [E.V.]*. 13505. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Evkaf Defterleri [E.V.]*. 13483. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *İrade Mesâil-i Mühime [İ. MES. MHM.]*. 670. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- Derman, M. Uğur. "Mustafa İzzet, Kazasker". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 31/304-305. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- Diker, Hasan Fırat. *Belgeler Işığında Ayasofya'nın Geçirdiği Onarımlar*. İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sanat Tarihi Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2010.
- Dönmez, Yasemin. *Ayasofya Külliyesi'nin Hat Levhaları ve Kitabeleri*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Fossati, Gaspare. *Aya Sofia, Constantinople: as recently restored by order of H. M. the sultan Abdul-Medjid*. London: R& CColnagni & Co, 1852. <http://nrs.harvard.edu/urn-3:DOAK.RESLIB:10669172>
- Gövsâ, İbrahim Alâeddin. "Ayasofya'nın Levhaları". *Hürriyet* (25 Ocak 1949).
- Grelot, Guillaume-Joseph. *Illustrations de Relation nouvelle d'un voyage de Constantinople, enrichie de plans levés par l'auteur sur les lieux, et des figures de tout ce qu'il y a de plus remarquable dans cette ville*. 1680. Bibliotheque nationale de France. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b2300065x/f6.item.r=grelot>
- İnal, İbnülemin Mahmud Kemal. *Son Hattatlar*. İstanbul: Maarif Basımevi, 1955.

- Iskender, Pierre. *Hagia Sophia, study of light, Istanbul, Turkey*. 1948. Dumbarton Oaks Research Library and Collection HS.BIA.1733, S.II-S-1.8 (48). <http://id.lib.harvard.edu/images/olvwork480108/um-3:DOAK.LIB:3708330/catalog>
- Loos, Cornelius. *Hagia Sofia, Istanbul. Interiör*. 1711. National Museum, Stockholm. <http://collection.nationalmuseum.se/eMP/eMuseumPlus?service=ExternalInterface&module=collection&objectId=61046&viewType=detailView>
- Mert, Talip. “Ayasofya Hattatı Kadıasker Mustafa İzzet Efendi”. *Ayasofya Müze Yıllığı* 14 (2014).
- Mert, Talip. “Ayasofya Levhaları”. *Arşiv Dünyası* 10 (2007).
- Mouradga d’Ohsson, Ignatius. *Tableau général de l’Empire othoman, divisé en deux parties, dont l’une comprend la législation mahométane; l’autre, l’histoire de l’Empire othoman*. 1787. Library of Congress. <https://www.loc.gov/item/05007776>
- Sa’deddin, Müstakimzâde Süleyman. *Tuhfe-i Hattâtîn*. ed. Mustafa Koç. İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.
- Yalçın, Nihat. *Evliya Çelebi’nin Dilinden Ayasofya*. İstanbul: Rumuz Yayınevi, 2014.
- Yücel, Erdem. “Ayasofya Onarımları ve Vakıflar Arşivinde Bulunan Bazı Belgeler”. *Vakıflar Dergisi* 10 (1973).
- Yücel, Erdem. “Belgelerin Işığı Altında Ayasofya’nın Müze Oluşu İle İlgili Bazı Gerçekler”. *Türk Dünyası Araştırmaları* 78 (1992).
- İstanbul Âsâr-ı Atika Müzeleri’nin 20000/140 sayılı yazısı* (04 Şubat 1935).
- Maarif Vekaleti, Müzeler Dairesi’nin 90788 sayılı yazısı* (13 Mart 1935).

Ekler



Ek 1. Restorasyon öncesi Ayasofya iç mekanı ve Teknecizâde İbrahim Efendi'nin hat levhaları, Domenico Pronti, G.H. Delin, 1786-88.



Ek 2. Kadınlara ayrılan üst kat kısmından Teknecizâde İbrahim Efendi'nin hat levhaları.
Stratford Canning, Victoria Albert, 1809.



Ek 3. Thomas Allom'un Ayasofya iç mekan gravüründe özensiz şekilde çizdiği hat levhaları, 1838.



Ek 4. 1821-47 arası tarihlenen Ayasofya çizimi, suluboya. Prosper Marilhat, Rijksmuseum.



Ek 5. Gerçek dışı öğeleriyle Ayasofya iç mekanı. Carlo Bossoli, 1840.



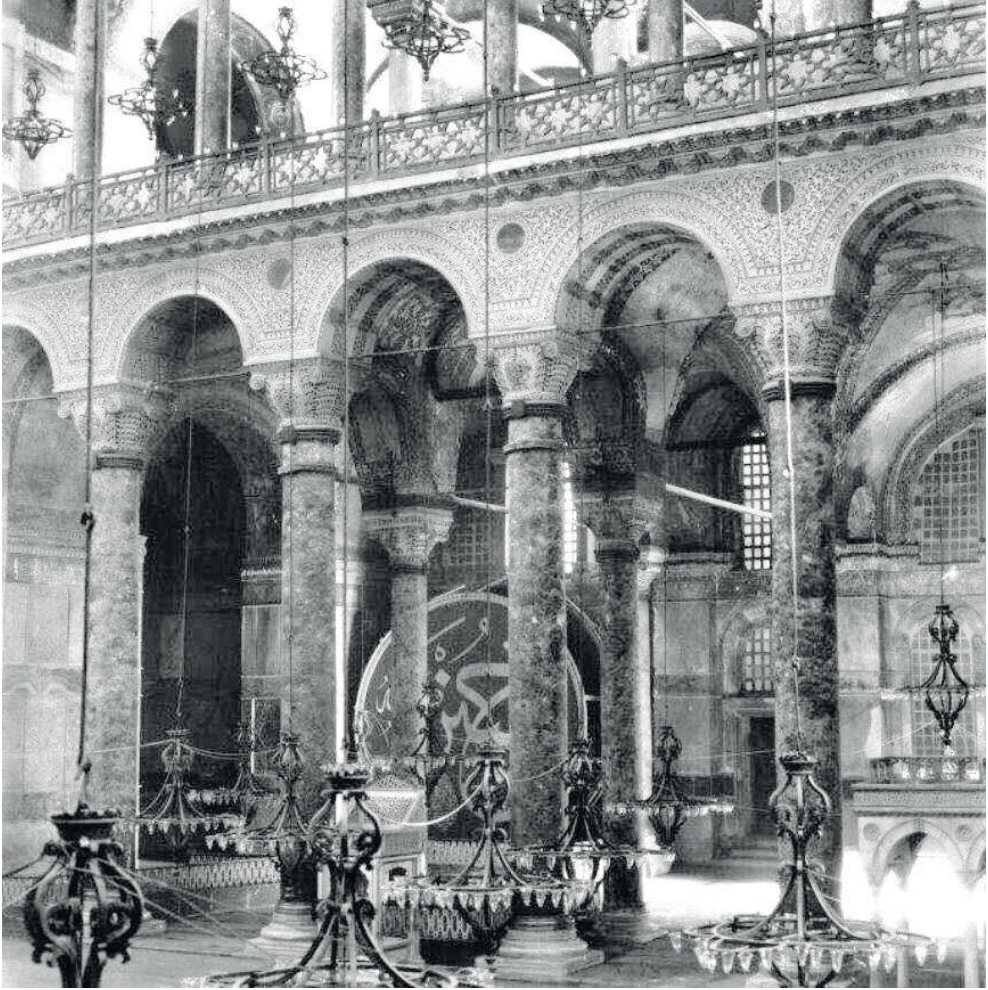
Ek 6. Üst kat ve Teknecizâde levhaları. W.H.Bartlett, Julia Pardoe, 1838.



Ek 7. Restorasyon sonrası görünümü içeren bu Fossati çiziminde Kazasker levhalarının yerleri yanlışır. Harvard University, Dumbarton Oaks Research Library.



Ek 8. Fossati'nin elinden çıkma bu yağlı boya tabloda levhaların yerleri doğru verilmiştir. Sothebys.



Ek 9. Ayasofya zemin seviyesi ve imzalı Kazasker levhası.



Ek 10. Levhalar yere indirilmesi esnasında.



Ek 11. Hat levhaları indirilen Ayasofya. Dumbarton Oaks Research Library.



Ek 12. Abdullah Biraderler, 1875-1880.



Ek 13. B. Kargopoulo, 1875.



Ek 14. Sébah & Joaillier, 1890.



Ek 15. Kazasker Mustafa İzzet Efendi'nin Ayasofya levha imzası.

Tabiîn Dönemi Fakihlerinden Esved b. Yazid (ö. 75/694) ve Fıkıh Tarihindeki Yeri

Aswad b. Yazid (d. 75/694) and Its Place in the History of Fiqh

Yusuf Erdem Gezgin¹ 



Öz

Fikhî mezheplerin Hz. Peygamber'den (s.a.v.) müctehid imamlara uzanan bilgi ve hoca ağlarına dayalı oluşum sürecinde Kûfe şehri önemli bir konuma sahiptir. Fikhî yaklaşımda rey düşüncesinin öne çıkmış olmasıyla bilinen Kûfe fikhî ekolünün sembol ismi Abdullah b. Mesud (ö. 32/652-53) ve onun öğrencileridir. Onun meclislerinde yürütülen ilmi faaliyeti aktaran birçok fakih olmakla beraber en meşhurları Alkame b. Kays (ö. 62/682) ve Esved b. Yazid'dir (ö. 75/694). Çalışma Esved ve onun fikhî tarihindeki konumu üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu manada önce onun hayatı ve ilmi kişiliği aktarılmış sonrasında sahabe neslinin eğitiminden geçen onun da içerisinde bulunduğu tabiîlerin fikhî mezheplerinin oluşumundaki etkileri beyan edilmiştir. Esved ile ilgili rivayetler bağlamında onun fikhî tarihindeki konumu tespit edilmeye çalışılmıştır. Kûfe merkezli fikhî faaliyeti yürütmesi nedeniyle Hanefî mezhebinin oluşumundaki etkisiyle ilgili ayrıntılı bilgiler verilmiştir. Bu çerçevede onun fikhî metodolojisi ve furû-i fikhî konusundaki örnek görüşleriyle bu durum teyit edilmiştir. Neticede onun Hanefî mezhebinin oluşumunda icra ettiği görevin mahiyetiyle ilgili bir sonuca varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Fikhî Tarihi, Sahabe, Tabiîn, Esved b. Yazid, Hanefî Mezhebi

ABSTRACT

Kufa played an important role in the formation process of *fiqh* sects from the Prophet Mohammad to the mujtahid imams. The leading names of the Kufe *fiqh* school, known for its rationalism, are Abdullah ibn Mas'ud (d. 32 / 652-53) and his students. Many scholars have conveyed the scientific activity carried out in ibn Mas'ud 's assemblies to the next generation. The most famous of these scholars are Alqama ibn Qays (d. 62/682) and Aswad ibn Yazid (d. 75/694). This study has focused on Aswad ibn Yazid and his position in the history of *fiqh*. In this context, first, his life and his scientific personality were described, and then the effects of the *tabi'un*, who were educated by the generation of the *sahābah*, on the formation of *fiqh* sects were explained. In the context of the narratives about Ibn Yazid, scholars have attempted to determine his position in the history of *fiqh*. Detailed information was given about the influence of the Hanafi School of Law on

¹Sorumlu yazar/Corresponding author:

Yusuf Erdem Gezgin (Dr.),

Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, Karaman, Türkiye

E-posta: yegezgin@gmail.com

ORCID: 0000-0002-0221-8965

Başvuru/Submitted: 31.01.2021

Revizyon Talebi/Revision Requested:

08.02.2021

Son Revizyon/Last Revision Received:

09.02.2021

Kabul/Accepted: 15.02.2021

Atıf/Citation: Gezgin, Yusuf Erdem. Tabiîn Dönemi Fakihlerinden Esved b. Yazid (ö. 75/694) ve Fıkıh Tarihindeki Yeri. *İslam Tetkikleri Dergisi- Journal of Islamic Review* 11/1, (Mart 2021): 243-266.

<https://doi.org/10.26650/iuitd.2020.871827>

the formation of the Kufa-centered fiqh activity. This account has been confirmed by his *fiqh* methodology and his exemplary views about the *Furû' al-Fiqh*. As a result, we arrived at a conclusion about the nature of the task he performed in the formation of the Hanafi School of Law.

Keywords: History of Fiqh, Sahābah, Tābi'ün, Aswad ibn Yazid, Hanafi School of Law

EXTENDED ABSTRACT

Kufa has played an important role in the formation process of *fiqh* sects. The name Abdullah ibn Mas'ud (d. 32 / 652–53) symbolizes the Kufa *fiqh* school, which is known for the prominence it attached to the idea of ra'y in the *fiqh* approach. Of the many scholars who have conveyed the scientific activities carried out in Ibn Mas'ud's assemblies, the most famous ones are Alqama ibn Qays (d. 62/682) and Aswad ibn Yazid (d. 75/694). In the scientific chain that reached Abu Hanifa (d. 150/767) from Abdullah ibn Mas'ud, Alqame ibn Qays, İbrahim al-Nakha'i (d. 96/714) and al-Hammad ibn Abi Sulayman (d. 120/738). However, Aswad ibn Yazid, who is universally accepted as one of the important representatives of the ra'y-centered understanding of law, and who is known to have benefited from the teachings of Ibn Mas'ud and Ibn al-Qays in Kufa, is not mentioned explicitly in this sequence. In this context, it is worth asking to what extent this is reflected in the Hanafi sect, which is thought to have traces of Ibn Yazid's understanding of *fiqh* and its influence. Here, Aswad ibn Yazid's legal position was evaluated from this perspective. However, his life and scientific personality were briefly mentioned in order to prepare the ground for the subject.

The history of *fiqh* comes from the seventh century (the time of *sahābah*) until today. It should be appreciated that each period has its own characteristics. However, data on *fiqh* activities in each period are not equally accessible. In this sense, it would not be wrong to state that the most closed period of the history of *fiqh* was the tābi'ün period because extensive studies on *fiqh* activities are known to have been conducted during the time of the Prophet (*pbuh*), and the four caliphs. In addition, studies evaluating development processes beginning from the formation of sects are quite diverse. Unfortunately, studies related to the tābi'ün period, which was between the *sahābah*, period and the sects and directly affected the formation of the sects, are extremely limited. In this context, our research sheds light on a part of the relevant period.

Tābi'ün *fiqh* jurists constitute an important link in the history of *fiqh* as they were the pioneers of the systematic *fiqh* schools that would come after them. Although they had not taught independent *fiqh* works, their understanding of *fiqh* is mostly apparent in the literature of *fiqh* sects. Accordingly, it should be stated that their understanding of *fiqh* was primarily shaped by the Qur'an and the sunnah of the Prophet (*pbuh*). Apart from the basic two sources, they accepted the ideas on which the Companions (*sahābah*), who were their teachers, agreed (Companions' *ijma*) and transferred them to the next generation with great seriousness. Here the importance of the tābi'ün generation, including Aswad, in the formation process of

fiqh, was the role they played in transferring the tradition they had inherited to subsequent generations. Naturally, what is meant by the expression “tradition inherited by the tābi‘ūn generation” is the basic method used by their teachers, the Companions, and their inferring of *fiqh* judgments. Otherwise, they are not individual narratives they reported from the Companions but their understanding of methodology/method.

His close contact with the Companions and his interest in science allowed Aswad ibn Yazid to benefit from iconic figures such as Umar, Ali and Aisha, who sustained his life in Medina. In this sense, it would be appropriate to describe Aswad ibn Yazid as the carrier of the *fiqh* thought of Umar and Aisha to Kufa. In Kufa, he strengthened his sources of information by benefiting from the teachings of Abdullah ibn Mas‘ud. As a result, he certainly made important contributions to the understanding of the Kufa-based *fiqh* jurists who practiced *fiqh* both during his lifetime and subsequently.

In this study, it is also claimed that Aswad ibn Yazid had an important position in the Hanafi sect. This situation was explained in detail in the context of the narrations and opinions discussed in our study. The details of the subjects were presented to the researchers using the examples given from Aswad's concepts of *usūl* and *furu’*. In this way, a name that is not known in terms of the history of *fiqh* was introduced, and the development course of *fiqh* after the period in which he lived was emphasized.

Giriş

Fıkıh mezheplerinin Hz. Peygamber'den (s.a.v.) müctehid imamlara uzanan bilgi ve hoca ağlarına dayalı teşekkül sürecinde Kûfe önemli bir yere sahiptir. Fikhî yaklaşımda rey düşüncesinin öne çıkmış olmasıyla bilinen Kûfe fıkıh ekolünün sembol ismi Abdullah b. Mesud'dur (ö. 32/652-53). O'nun meclislerinde yürütülen ilmi faaliyeti aktaran birçok fakih olmakla beraber en meşhurları Alkame b. Kays (ö. 62/682) ve Esved b. Yezîd'dir (ö. 75/694).¹ Kûfe'deki fikhî faaliyetlerinin sistematikleşmiş ve bir mezhep olarak teşekkülünün en somut örneği olarak Hanefî mezhebini zikretmek gerekir. Abdullah b. Mesud'dan Ebu Hanîfe'ye (ö. 150/767) ulaşan ilmi silsilede sırasıyla Alkame b. Kays, İbrahim en-Neha'î (ö. 96/714) ve Hammâd b. Ebî Süleymân (ö. 120/738) yer almaktadır. Fakat rey merkezli hukuk anlayışının önemli temsilcilerinden olduğu ittifakla kabul edilen ve Kûfe'de İbn Mesud ve Alkame'den istifade ettiği bilinen Esved'in adı bu silsilede açıkça zikredilmemektedir. Bu kapsamda Esved'in fikhî anlayışına etki eden unsurlar ile onun tesirine dair izler barındırdığı düşünülen Hanefî mezhebine bunun ne ölçüde yansıdığı merak konusudur. İşte araştırmamız kapsamında Esved b. Yezîd'in fikhî konumu bu perspektiften değerlendirilecektir. Ancak konuya zemin hazırlaması gayesiyle önce onun hayatı ve ilmi kişiliğinden kısaca bahsedilecektir.

İslami ilimlerle ilgili araştırmalar açısından erken dönem son derece önemlidir. Fıkıh ilmi perspektifinden de durum farklı değildir. Zira fikhî hükümlerin tarihi izlerinde, günümüze ışık tutacak unsurların varlığı söz konusu olabilir. Fıkıh tarihiyle asr-ı saadetten günümüze kadar gelen tüm zamanları içerisine alan geniş bir yelpaze kastedilmektedir. Takdir edilmelidir ki her dönemin kendine has özellikleri bulunmaktadır ve her dönemde icra edilen fikhî faaliyetlerle ilgili veriler, ulaşılabilirlik açısından eşit düzeyde değildir. Bu manada fıkıh tarihinin en kapalı döneminin tabiîn dönemi olduğunu belirtmek yanlış olmaz. Zira risâletin sahibi Hz. Peygamber (s.a.v.) ve dört halife dönemindeki fıkıh faaliyetiyle ilgili kapsamlı araştırmaların varlığı bilinmektedir. Bunun yanında mezheplerin teşekkülünden itibaren gelişim süreçlerinin değerlendirildiği çalışmalar da oldukça çeşitlidir. Ne yazık ki sahabe ile mezhepler arasında kalan ve mezheplerin teşekkülüne doğrudan etki eden tabiîn dönemiyle ilgili çalışmalar son derece sınırlıdır. Bu kapsamda araştırmamız ilgili dönemin bir kısmını aydınlatmayı hedeflemektedir.

Çalışmamızın başlıca kaynakları arasında klasik fıkıh literatürünün önemli örnekleri ile *musannef* türü eserler bulunmaktadır. Araştırmalarımız neticesinde Arapça makale olarak kaleme alınmış Muhammed b. Abdülazîz el-Yemenî'ye ait *el-Esved b. Yezîd ve menhecuhu'l-ictihâdi*

1 Ahmet Hamdi Furat, *Hanefî Mezhebinin Oluşumunda Kûfe Şehrinin Sosyo-Kültürel Yapısının Etkisi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 67-117; Murat Şimşek, *İmam Ebu Hanîfe ve Hanefîlik* (Konya: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2019), 15-58; Abdullah Muhammed el-Humeydân Humeydân, "el-Hareketu'l-fikhiyye ve meşâhiri'l-fukahâ fi'l-'Irâk hîlâle 'asrı't'âbiîn, evvelen: el-Kûfe", *Mecelletu'd-Dârâ* 14/3 (1409), 89-120.

adlı çalışma² ve Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA) maddesi³ dışında onun fikhî anlayışını değerlendiren Türkçe ve İngilizce olarak kitap ve makale düzeyinde kaleme alınmış müstakil bir kaynağa ulaşılamamıştır. Yemenî bu çalışmasında Esved'in ictihad metodunu ehl-i hadis hukuk anlayışıyla mukayese etmektedir. Bu manada tam olarak bizim problemlerimizi değerlendirmedeği söylenebilir. Bunun dışında onun hadis anlayışını değerlendiren yüksek lisans düzeyinde hazırlanmış bir çalışma da bulunmaktadır.⁴ “Sahâbenin Fıkıh Tarihindeki Yeri ve Ebû Hanîfe'nin Fıkıhı Üzerindeki Etkisi” adlı çalışmasında Öksüz, tabiîn dönemi de dahil olmak üzere konuyu geniş bir perspektiften değerlendirmektedir.⁵ Kaynak taramalarımız esnasında karşılan şu tabloyu araştırmamızın giriş aşamasında belirtmemiz isabetli olacaktır. Hanefî mezhebinin kurucu imamlarından Ebû Yusuf'un *Âsâr*'ında 10⁶, İmam Muhammed'in *Âsâr*'ında 7⁷, *el-Hucce 'alâ ehl-i medîne* adlı eserinde ise 26⁸ yerde Esved b. Yezîd'in ismine ve rivayetlerine yer verilmiştir. Tabiatıyla çalışmamız Hanefî mezhebinin bu ilk dönem kaynakları ile sınırlı olmayıp *musannef* türü kaynaklardaki Esved'e ait görüşleri de ihtiva etmektedir.

1. Esved b. Yezîd'in Hayatı ve İlmi kişiliği

1.1. Hayatı

Yemen'in Neha' bölgesinde dünyaya gelen Esved b. Yezîd'in doğum tarihi kesin olarak bilinmemektedir. İsim, künye ve lakabı tam olarak Ebû Abdîrrahmân el-Esved b. Yezîd b. Kays, b. Abdillâh b. Malik b. Alkame en-Nehaî el-Kûfî'dir. Esved b. Yezîd'in mensup olduğu kabilenin Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hayatında Muaz b. Cebel'in (ö. 17/638) Yemen'e geldiği dönemde İslam'a girdikleri rivayet edilmiştir.⁹

Kaynaklarda Esved b. Yezîd'in cahiliye döneminde dünyaya geldiği ve Muaz b. Cebel aracılığıyla İslam'la tanıştığı ve gençliğinin ilk yıllarında ondan hadis aldığı belirtilmektedir.¹⁰ Hz. Peygamber (s.a.v.) hayatta iken müslüman olduğu halde O'nunla (s.a.v.) yüz yüze

2 Muhammed b. Abdülazîz el-Yemenî, “el-Esved b. Yezîd ve menhucu'î-ictihâdî”, *Mecelle Câmiati 'l-imâm Muhammed b. Su 'ûd el-İslâmî* 12 (2012 1430), 278-324.

3 Saffet Köse, “Esved b. Yezîd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 17 Ocak 2021).

4 Abdulkadir Suphandağı, *Esved b. Yezîd en-Nehaî ve Hadis İlmindeki Yeri* (İstanbul: Fatih Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014).

5 Abdullah Sacid Öksüz, *Sahâbenin Fıkıh Tarihindeki Yeri ve Ebû Hanîfe'nin Fıkıhı Üzerindeki Etkisi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020).

6 Ya'kub b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd Küfî Ebû Yusuf, *el-Âsâr*, thk. Ebû'l-Vefâ (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 3, 20, 25, 49, 71, 93, 123, 137, 144, 165.

7 Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasen b. Ferkad Şeybânî, *Kitâbu'l-âsâr* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/1, 80, 211, 350, 364, 595, 2/173.

8 Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasen b. Ferkad Şeybânî, *el-Hucce alâ ehl-i'l-Medîne*, thk. Mehdî Hasen el-Keylânî (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1983), 1/11, 86, 98, 101, 104, 105, 115, 165, 201, 202, 310, 352, 537, 2/97, 104, 332, 334, 335, 340, 341, 402, 404, 618, 4/31, 34, 174.

9 Ebû İshak Cemaleddin İbrâhîm b. Ali b. Yusuf Şîrâzî, *Tabakâtu'l-fukahâ*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru'r-Râidi'l-Arabî, 1970), 79; Ömer b. Ahmed b. Hibetillah Kemalüddin İbnü'l-Adîm el-Ukaylî, *Buğyetü'l-taleb fi târîhi Haleb*, thk. Süheyl Zekkâr (Beyrut: Daru'l-Fikr, ts.), 4/1856.

10 Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zührî İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Daru Sâdir, 1968), 6/134.

karşılaşmadığı için muhadramûn olduğu ifade edilen Esved b. Yezîd'in tabiînden olduğunu ifade etmek isabetlidir. Hâkim en-Nîsâbüri *Ma 'rifetu 'ulûmi'l-hadîs* adlı eserinde onu tabiînin ikinci tabakasından kabul etmektedir.¹¹

Gençlik yıllarını Yemen'de geçiren Esved b. Yezîd'in, sonraki dönemde Kûfe'ye intikal ettiği ve bu intikalde kabilesinden Kûfe'ye yerleşenlerin etkili olduğu söylenebilir. Kûfe'ye yerleştikten sonra çok defa hac ve umre ibadeti için hicaz bölgesine gittiği ve önde gelen birçok sahabî ile karşılaştığı rivayet edilmektedir.¹²

Hayatı hakkında sınırlı bilgi kaydedilen Esved b. Yezîd'in ilmi yönüyle tanındığı kadar ibadet hayatıyla da örnek bir şahsiyet olduğu belirtilmektedir. Gece ibadetine çok önem verdiği ve vefat esnasına kadar haya duygusuyla gözyaşı döktüğü rivayetler arasındadır. Takvalı bir yaşantısı olması nedeniyle tabiîn arasında zühd hayatıyla ön plana çıkan sekiz kişiden biri olduğu rivayet edilmektedir.¹³ Kûfe'de vefat ettiği kesin bilindiği halde vefat ettiği yıl konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Hicri 74.¹⁴ ve 76. yıllarda vefat ettiği yönünde görüşler olsa da kuvvetli görüş onun hicri 75. yılda vefat ettiğini teyit etmektedir.¹⁵

1.2. İlmî Kişiliği

Kiraat, tefsir, hadis ve fıkıh ilimlerindeki maharetiyle tanınan Esved b. Yezîd'in bu ilimlere olan ilgisi Yemen ve Kûfe'de bulunduğu ilim çevrelerinden gelmektedir. Hac ve umre ibadeti için gerçekleştirdiği seyahatlerde karşılaştığı sahabîlerden istifade ettiği bilinmektedir. Esved b. Yezîd'in istifade ettiği sahabîler arasında onun ve mensup olduğu kabilenin İslam ile şereflenmesine vesile olan Muaz b. Cebel gelmektedir. Nitekim Esved b. Yezîd, "Muaz (r.a.) bize İslâm'ı öğretmek ve emir/vali olarak geldi. Arkasında bir kızla bir kız kardeş bırakarak ölen kimse hakkında sorduk. Kıza ve kız kardeşe ayrı ayrı yarım pay verilmesini hükmetti. O sırada Hz. Peygamber (s.a.v.) hayattaydı".¹⁶ Kûfe'de Abdullah b. Mesud'un (ö. 32/652) ilim halkasına dahil olan Esved b. Yezîd onun ilmini sonraki kuşaklara aktaran beş kişi arasında

11 Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyî' Muhammed Hâkim Nîsâbüri, *Ma 'rifetu ulûm 'il-hadîs* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1977), 42; Ara bir kavram olarak muhadram olarak ifade edilen kişilerin Hz. Peygamber (s.a.v.) ile karşılaşmadığı için sahabî olarak kabul edilemeyeceği kesin olduğu halde sahabîlerle mülaki olmaları nedeniyle tabiîn olarak kabul edilip edilmeyecekleri tartışılmıştır. Detaylı bilgi için bk. Mehmet Efendioğlu, "Muhadramûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 13 Ocak 2021).

12 el-Ukaylî, *Buğyetü'l-taleb fi târihi Haleb*, 4/1856; Hâkim Nîsâbüri, *Ma 'rifetu ulûm 'il-hadîs*, 42.

13 Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris İbn Ebû Hâtim, *Zühdü's-semâniyye mine'l-Tâbi'in li 'Alkame b. Mersed* (Medîne: Mektebetü'd-Dâr, 1988), 56-60.

14 Mahmûd b. Süleymân el-Hanefî el-Kefevî, *Ketâibu a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*, thk. Huzeyfe Çeker vd. (İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2017), 1/241-242.

15 Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Siyer a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 4/53; Esved b. Yezîd'in vefat tarihiyle ilgili ihtilaflar için bk. Suphandağı, *Esved b. Yezîd*, 15; Köse, "Esved b. Yezîd".

16 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm Cu'fî Buhârî, *Sahîhü'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru Tavkî'n-Necât, 2001), "Ferâiz", 5; Benzer bir rivayet için bk. Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdi Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebi Dâvûd*, thk. Şuayb el-Arnaût, Muhammed Kâmil (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'arabî, ts.), "Ferâiz", 4.

görülmektedir.¹⁷ Esved b. Yezîd ondan kıraat, tefsir, hadis ve fıkıh ilimleri çerçevesinde istifade etmiş, tefsir tarihi açısından Irak tefsir ekolünün temsilcileri arasında görülmüştür.¹⁸

Esved b. Yezîd hadis ilimleri açısından da oldukça önemli bir tabîndir. Çok sayıda sahabe ile karşılaşmış ve onlardan rivayetlerde bulunmuştur. Muhadramûn içerisinde en çok hadis rivayet eden kişiler arasında sayılan Esved b. Yezîd'in sadece kütüb-i tis'a olarak bilinen hadis kaynaklarında 622 hadis rivayeti olduğu belirtilmektedir.¹⁹ Bu çerçevede cerh ve tadil alimlerinin çoğunluğu onu güvenilir (sika) bir râvî olarak kabul etmektedirler. Hadis rivayet ettiği sahabîler arasında Muaz b. Cebel (ö. 17-18/638-639), Bilâl b. Rebâh el-Habeşî (ö. 20/641), Ömer b. Hattab (ö. 23/644), Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652-53), Huzeyfe b. Yemân (ö. 36/656), Ebu Musa el-Eş'arî (ö. 42/662-63), Âişe bnt. Ebî Bekr (ö. 58/678) Ümmü Seleme Hind bnt. Ebî Ümeyye (ö. 59/679) ve Ebû Mahzûre el-Cumahî (ö. 59/678-79) gibi isimler bulunmaktadır. Esved b. Yezîd tabîinin büyüklüğünden, kendisi gibi muhadram olan amcası Alkame b. Kays'tan (ö. 62/681) da hadis rivayet etmiştir.²⁰

İlmi olarak çok sayıda sahabeden istifade eden Esved b. Yezîd aynı zamanda oldukça önemli kişilere de hocalık yapmıştır. Kûfe'de Hanefîliğin teşekkülünde önemli bir konuma sahip olan yeğeni İbrâhim b. Yezîd en-Nehaî (ö. 96/715) Esved b. Yezîd'in önde gelen öğrencilerindedir. Kardeşi Abdurrahman b. Yezîd (ö. 83/702), Saîd b. Cübeyr (ö. 95/714), Umare b. Umeyr (ö. 98/717), oğlu Abdurrahman b. Esved b. Yezîd (ö. 99/717), Mücâhid b. Cebr (ö. 103/721), Dahhâk b. Müzâhim (ö. 105/723) Muhârib b. Disâr (ö. 116-120/734-738), Eş'as b. Ebi's-Şa'sâ (ö. 125/743), Ebû İshâk es-Sebîî (ö. 127/744) gibi isimler Esved b. Yezîd'in yetiştirdiği öğrencilerdendir.²¹

Diğer ilimlerde olduğu gibi fıkıh ilminde de önemli bir yere sahip olan Esved b. Yezîd, Hz. Ömer'in ve Abdullah b. Mesud'un fikhî görüşlerini kendisinden sonraya aktarması yönüyle son derece önemli bir ilmi kişiliğe sahiptir. Bu gerçeğe Şu'be: "Esved Kûfelilerin sermayesidir" diyerek işaret etmektedir.²² Ayrıca onun fetva ve fıkıh konusunda yetkinliği ittifakla kabul edilmiştir.²³ Sahabe henüz hayatta iken fikhî görüşlerine başvurulana tabîiler arasında sayılması,

17 Kaynaklarda bu beş kişinin Ubeyde, Hâris b. Kays, Esved, Alkame b. Kays ve Kadî Şurayh olduğu ifade edilmektedir. Bk. Ebu'l-Hasen Ahmed b. Abdullah b. Salih 'İclî, *Ma'rifetü's-sikât* (Riyad: Daru'l-Bâz, 1984), 67-68.

18 İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi I* (Ankara: Fecr Yayınları, 1996), 128-130; Abdülhamit Birşık, "Tefsir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 15 Haziran 2020).

19 Osman Bilgen, *Muhadramların Hadis İlmindeki Yeri* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998), 111-112; Suphandağı, *Esved b. Yezîd*, 76.

20 Ebu'l-Hasen İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*, thk. Ali Muhammed Muavviz (Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 1/234; Bilgen, *Muhadramların Hadis İlmindeki Yeri*, 111-112; Suphandağı, *Esved b. Yezîd*, 26-52.

21 Suphandağı, *Esved b. Yezîd*, 54-60.

22 İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, 6/75.

23 el-Ukaylî, *Buğyetü't-taleb fî târihi Haleb*, 4/1853.

fıkıh tarihinde onu ayrıcalıklı kılmaktadır.²⁴ Esved b. Yezîd'in fıkıh tarihindeki yeri çalışmamızın asıl konusunu oluşturmaktadır. Bu kapsamda Esved'in tabiînden olması hasebiyle önce tabiîlerin fıkıh mezheplerine kaynaklığı ile onun bu çerçevedeki konumuna işaret edilecektir. Akabinde onun fikhî görüşleri hakkındaki bilgiler değerlendirilecektir.

2. Fıkıh Mezheplerine Kaynaklık Etmesi Yönüyle Tabiîn

Esved b. Yezîd'in fikhî görüşleri ve bunların ayrıntılarına geçmeden önce tabiînin fıkıh mezheplerinin teşekkülü sürecindeki konumlarına işaret ederek genel bir bakış açısı sunmak çalışmanın bu aşamasında isabetli olacaktır. Böylelikle tabiînden olan Esved'in fıkıh tarihindeki konumuyla ilgili zemin oluşturulacaktır.

“*Sahâbeyi müslüman olarak gören ve müslüman olarak ölen ikinci nesil*”²⁵ olarak tanımlanan tabiîn, fıkıh tarihi açısından sahabîlerden sonra önemli bir halkayı oluşturmaktadır.²⁶ Bazı araştırmalarda tabiîn için ashabu'l-ashâb nitelemesi de yapılmıştır.²⁷ Tabiîn döneminde fıkıh müstakil bir ilim olma yoluna girmiştir. Sahabe döneminde sosyal hayatta karşılaşılan somut olayların fikhî hükmü beyan edilirken, tabiîn döneminde artık teorik konular tartışılır olmuş ve farazi fıkıh faaliyeti yürütülmeye başlanmıştır. Dönemin siyasi ortamında yaşanan gerginlikler nedeniyle fikhî faaliyetler ferdi olarak meşitlerde hoca-talebe ilişkileri bağlamında sürdürülmüştür. Fıkıh meclislerinde yapılan tartışmalar ve karşılıklı görüş beyanları ile gelişim gösteren fikhî faaliyetler devam etmiştir.²⁸ Nitekim bu dönemde fıkıh sahabeinin metodu üzere devam etmiş olsa da önemli ayrışmaların ve farklı fıkıh anlayışlarının görülmeye başlandığı bir dönemdir. Dolayısıyla sahabe ile mezhep imamlarının arasındaki bağlantıyı kuran tabiînin fıkıh anlayışları oldukça önemlidir.²⁹ Bu çerçevede tabiîn döneminin fıkıh ilmi açısından belirgin özellikleri şunlardır:

- 24 Ebû Muhammed Muvaşakkuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed el-Cemmâilî el-Makdisî İbn Kudâme, *Ravzatu'n-nâzir ve cennetu'l-menâzir fi usûli'l-fikh'alâ mezhebi'l-imâm Ahmed b. Hanbel* (Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 2002), 1/399.
- 25 Arif Ulu, “Tabiîn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 17 Ocak 2021).
- 26 Mezhepleri sahabe ile buluşturan önemli bir halka olarak tabiîn dönemi hakkında kimi araştırmacılar farklı gerekçelerle ‘kayıp halka’ tabiri kullanmaktadır. Kanaatimizce bu düşünce onlardan elimize ulaşan müstakil bir literatürün olmamasıyla açıklanabilirse de bu niteleme isabetli değildir. Zira azımsanmayacak sayıda rivayet aracılığıyla tabiîn döneminin fikhî düşüncesi bilinmektedir. Ayrıca ilgili dönemin detaylı araştırmalara konu edilmesi gerektiği izahtan varestedir. ‘Kayıp halka’ tabirini ifade eden araştırma için bk. Ali Hasan Abdülkadir, *Nazratun amme: fi târihi'l-fikhi'l-İslâmî* (Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Hadise, 1965), 143.
- 27 Ebû'l-Hasen Alî b. Abdillâh b. Ca'fer b. Necîh Sa'dî Ali İbnü'l-Medîni, *el-İlel*, thk. Muhammed Mustafa el-Azamî (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1980), 45; Bu nitelemenin geçtiği metin için bk. قال علي لم يكن من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم أحد له أصحاب يقتون بقوله في الفقه إلا ثلاثة عبد الله بن مسعود وزيد بن ثابت وابن عباس كان لكل رجل منهم أصحاب يقومون بقوله ويقتون الناس أوردته الذهبي.
- 28 Şükrü Özen, *İslâm Hukuk Düşüncesinin Aklileşme Süreci: Başlangıçtan Hicri IV. Asrın Ortalarına Kadar* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995), 189-191.
- 29 Bu dönemde yaşayan tabiîlerin fikhî görüşleri, onlardan etkilenen fıkıh mezhepleri aracılığıyla öğrenilmektedir. Zira hadis yazımının yeni başlamış olması, fıkıh yazımıyla ilgili sürecin ertelenmesine neden olmuştur. Tabiîn dönemine ait müstakil fıkıh eserlerinin olmaması kimi araştırmacıların bu dönemi “kayıp halka” olarak nitelemelerine neden olmuştur. Bk. Abdülkadir, *Nazratun amme*, 143.

- a. Fıkıh alanının genişlemesi ve buna bağlı olarak fikhî görüş ayrılıklarının görülmesi,
- b. Fikhî ihtilafların artması beraberinde hadis rivayetlerinin yaygınlaşması,
- c. Mevzu hadislerin ortaya çıkması,
- d. İlk üç özelliğin doğal bir sonucu olarak ehl-i hadis ve ehl-i rey olarak ayrışan fıkıh anlayışlarının görülmesidir.

Tabiîn dönemiyle ilgili belirtilen bu özelliklerden fıkıh tarihi açısından en önemli olanı şer‘î hüküm istinbatında görülen metot farklılığıdır. Bu bağlamda öncülleri sahabiler arasında görülmeye başlanan rey ile hüküm beyan eden Irakıyyûn ve reyden uzak duran; yazılı ve sözlü deliller dairesinden çıkmamaya çalışan Hicaziyyûn olarak isimlendirilen fıkıh anlayışları, artık tabiîn döneminde ehl-i rey ve eh-i hadis olarak ayrışmıştır. Ehl-i rey fıkıh anlayışının merkezi Küfe, öncü fakihleri ise Alkame b. Kays, Esved b. Yezîd ve yeğeni İbrahim en-Neha‘î gibi tabiîler olmuştur. Ehl-i hadis fıkıh anlayışının merkezi ise Medine olup ve Saîd b. Müseyyeb, Ebû Bekir b. Hazm ve İbn Şihâb ez-Zührî gibi isimler bu anlayışın öncü isimleri arasında sayılmıştır.³⁰

Teşekkül sürecinde fıkıh mezheplerine önemli bir kaynak olması yönüyle tabiîn ve yaşadıkları dönemde ön plana çıkan rey veya hadis merkezli yönelimlerin, görüşleri benimsenen sahabilerin fıkıh anlayışlarıyla doğrudan bağlantılı olduğu belirtilmelidir. Ehl-i hadis denilince ilk anda sadece sözlü ve yazılı kaynaklara (rivayete) bağlı olarak yürütülen fıkıh faaliyeti yahut ehl-i rey denilince sırf akılla gerçekleştirilen ictehadlar gibi bir intiba oluşsa da durum gerçekte böyle değildir. Şöyle ki her iki metot arasında sınırları kesin olarak çizilmiş bir ayrışım söz konusu değildir. Nitekim ehl-i rey fıkıh anlayışının rivayetlerden azade olduğu söylenemediği gibi ehl-i hadisin de akli bir ictehad yöntemi olan kıyası tamamen terk ettikleri söylenememektedir.³¹ Neticede ehl-i rey ve ehl-i hadis ayrışmasında şu hususların etkili olduğu belirtilebilir: Bilgi kaynaklarındaki râvî farklılığı, sünnet rivayetlerini değerlendirme esnasındaki kriterlerin aynı olmaması, fikhî hüküm istinbatında akıl yürütmedeki yöntem ayrılığı, naslarda belirlenen hukuki normları/kuralları anlama şekillerindeki ön kabuller, her iki ekolün gelişip sistematik hale geldiği sosyo-kültürel çevredeki ihtiyaçların farklı olması.

Bu sayılan âmiller çerçevesinde, tabiîn döneminde onların temel yönelimlerini gösteren ehl-i hadis ve ehl-i rey taifelerinin fıkıh anlayışları şekillenmiştir. Sahabeden tabiûna itikal eden bu yaklaşım farklılıkları, tabiîn’den sonra farklı mezheplerin teşekkül etmesine temel olmuştur. Dinin teşri sürecine tanıklık eden sahabiler ve onların anlayışlarını mezheplere taşıma vazifesini üstlenen tabiîlerin titizlikleri ise malumdur.³²

30 Abdülvehhâb Hallâf, *Hulâsâtü târihi’l-teşri’i’l-İslâmî* (Kuveyt: Dârü’l-Kalem, ts.), 58-61; Kazanlı Halim Sabit, “İctihada Dair-VIII:Devr-i Tabiîn’de İctihad (maba’d)”, *Sırat-ı Müstakîm [Sebilü’r-Reşâd]* III/68 (01 Aralık 1325), 244.

31 Günümüzde ehl-i rey ve ehl-i hadis isimlendirmeleri yerine daha ihtiyatlı ve kapsayıcı bir ifade şekli olan “rey merkezli fıkıh faaliyeti” ve “hadis/rivayet merkezli fıkıh faaliyeti” isimlendirmelerinin daha isabetli olduğu düşünülmektedir. Konunun ayrıntısıyla ilgili bk. Mansur Koçinkağ, “Erken Dönem Fıkıh Düşüncesinde Ehl-i Re’y ve Ehl-i Hadis Ayrımı”, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2017), 53-78; Mansur Koçinkağ, *Erken Dönem İslam Hukuk Düşüncesinde Rey ve Hadis* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018), 1-5.

32 Koçinkağ, *Re’y ve Hadis*, 65-74; Ahmet Yaman - Halit Çalış, *İslâm Hukukuna Giriş* (İstanbul: İFAV, 2013), 105-108; Saffet Köse, *İslâm Hukukuna Giriş* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2013), 157-159.

3. Esved b. Yezîd'in Fıkıh Tarihindeki Yeri

Bilindiği üzere Esved b. Yezid Kûfe'de Abdullah b. Mesud'dan ilmî olarak azami derecede istifade etmiştir. Hem Abdullah b. Mesud hem de aralarında Esved'in de bulunduğu öğrencileri birçok alim tarafından benimsenmiş ve övgüyle bahsedilmiştir. Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713 [?]), “*Abdullah b. Mesud'un ashâbı bu ümmetin üstadlarıdır*”³³ diyerek onun bulunduğu fıkıh halkasının önemine işaret etmiştir. Ali İbnü'l-Medîni (ö. 234/848-49), “*sahabe içerisinde Zeyd b. Sâbit, İbn Mesud ve İbn Abbâs haricinde görüşleri kendi ashâbı tarafından muhafaza edilen ve fikhî görüşleriyle amel edilen yoktur*”³⁴ derken, İbn Kayyim (ö. 751/1350) şunları kaydeder: “*Ümmetin içerisinde din, fıkıh ve ilim; İbn Mesud, Zeyd b. Sâbit, İbn Ömer ve İbn Abbâs'ın ashâbı aracılığıyla yayıldı. İnsanların geneli dinlerini bu dört sahabînin ashâbından öğrendi*”.³⁵ Esved b. Yezîd'in Abdullah b. Mesud'la olan beraberliği dikkate alındığında onun da sahâbî ashâbı olarak nitelenmesi son derece isabetlidir.³⁶ Zira Esved b. Yezîd'in bu konumuna İbrahim en-Neha'î şöyle işaret eder: *Abdullah b. Mesud'un ashâbı içerisinde insanlara kur'an kıraatini öğreten, sünneti talim eden ve kendi görüşlerinden istifade edilen altı kişi vardır. Bunlar; Alkame, Esved, Mesrûk, Amr b. Şurahbîl ve el-Hâris b. Kays'tır.*³⁷

Esved b. Yezîd'in istifade ettiği ilim halkasıyla ilgili kanaatler bu yönde iken onunla ilgili müstakil değerlendirmeler şöyledir: Alkame b. Kays, Esved b. Yezîd ve Mesrûk'un aralarında bulunduğu bir ilim halkasına uğrayan Abdullah b. Mesud onları şu sözlerle methetmiştir: “*Anam, babam alimlere feda olsun, sizler Allah (c.c.) ile ülfet kurdunuz, O'nun (c.c.) kitâbını tilavet ettiniz, Allah'ın (c.c.) mescidini imar/ihya ettiniz ve Allah'ın rahmetini umudunuz. Allah (c.c.) sizi de sizi seveni de sevsin.*”³⁸ Bu ifadeler hem onun Abdullah b. Mesud'un ilim halkalarına devam ettiğini hem de muteber bir alim olarak kabul gördüğünü göstermesi açısından önemlidir. Ayrıca bu nakil onun ilmi kişiliğinin oluşmasında katkısı olan diğer fakihler hakkında bilgi vermesi yönüyle de kıymetlidir.

Hanefî mezhebi özelinde konuyu somutlaştıracak olursak Esved b. Yezîd'in ilmi konumunu tespit için şu rivayet son derece önemlidir: “*Alkame b. Kays, Abdullah b. Mes'ud'dan hiç ayrılmamaya özen gösterdiği gibi Esved b. Yezîd de Hz. Ömer'den ayrılmamaya gayret göstermiştir. Farklı iki sahâbîye refakat ettikleri halde onların kendi aralarında ihtilafa*

33 Ebû Yusuf Yakub b. Süfyan b. Cuvvan el-Farisi Fesevî, *el-Ma'rife ve'l-târîh*, thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1981), 2/558-559.

34 İbnü'l-Medîni, *el-İlel*, 45.

35 Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkâ'in an Rabbi'l-âlemîn* (Suudi Arabistan: Dâru İbnü'l-Cevzî, 2002), 2/38.

36 Sahabe ashâbı tabiri oldukça isabetli bir tabir olup, fakih sahâbilerin öğrencileri olan tabiîn fakihleri için özel bir niteleme olarak kabul edilebilir. Bu nitelemenin kullanımıyla ilgili ilk döneme ait numuneler olsa da tespit edebildiğimiz kadarıyla bu haliyle ilk kullanım İbnü'l-Medîni'ye aittir. Bk. İbnü'l-Medîni, *el-İlel*, 45.

37 Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sabit Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd Marûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2002), 14/240; Ebü'l-Kâsım Sikatüddin Ali b. Hasan b. Hibetullah İbn Asâkîr, *Târîhu Dimeşk*, thk. Amr b. Ğarâme el-Ömerî (Beyrut: Dâr'l-Fikr, 1995), 41/168-169.

38 Ahmed b. Abdullah b. İshak İsfahani Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtu'l-asfiyâ* (Mısır: Dâru's-Saade, 1974), 2/98; İbn Asâkîr, *Târîhu Dimeşk*, 41/179.

düşmemişlerdir."³⁹ Ebû Ma'şer'in bildirdiği bu rivayet, Kûfe'deki tabîilerden iki önemli ismin bilgi kaynakları hakkında fikir vermektedir.⁴⁰

Esved b. Yezîd'in Hanefî mezhebinin teşekkülüne doğrudan ya da dolaylı katkısı kabul edildikten sonra onun hangi yönden katkı sağladığı tespit edilmelidir. Bu bağlamda Esved'in birçok sahabîden istifade ettiği belirtilse de onlar içerisinde Hz. Ömer'in ayrı bir yerinin olduğu kaydedilmektedir. Buna göre Hz. Ömer'in fikhî düşünce yapısını Hanefî doktrinine taşıyan kaynağın Esved b. Yezîd olduğu söylenebilir. Hem Esved'in Hz. Ömer'le uzun süre beraberliğine işaret eden hem de Hz. Ömer'in mezhebe kaynaklığında önemli bir örnek teşkil eden rivayet şudur: Muhammed b. Hasen (eş-Şeybânî) dedi ki, Ebû Hanîfe, Hammâd b. Ebî Süleymân'dan, o da İbrahim en-Neha'î'den, o da Esved b. Yezîd'den haber verdiği göre; *o (Esved) Hz. Ömer'e yolculuk ve ikamet halinde iki sene boyunca murafakat etti ve onu sabah namazında kunût ederken görmedi.*⁴¹ Görüldüğü üzere bu rivayette Esved b. Yezîd hem Ebû Hanîfe'nin kaynakları arasında zikredilmiş hem de onun Hz. Ömer'le olan uzun süre beraberliğine işaret edilmiştir.

Esved b. Yezîd, fıkıh tarihi çalışmalarında Hanefî mezhebinin teşekkül sürecine etki eden kişiler arasında ve Ebû Hanîfe'nin ilim silsilesi içerisinde açıkça zikredilmemektedir. Kanaatimizce fıkıh tarihi yazımında alışılagelen bu durumun bazı gerekçeleri bulunmaktadır. Bu gerekçeler; Esved b. Yezîd'le aynı zaman diliminde yaşayan amcası Alkame b. Kays'ın ilmi konumunun Esved'e göre daha yerleşik olması, Esved b. Yezîd'in görüşlerinin Alkame b. Kays'ın görüşleriyle örtüşmesi ve onun görüşlerinin Alkame yoluyla nakledilmesi, mezhebe etki eden diğer önemli şahsiyet İbrahim en-Neha'î'nin Esved b. Yezîd'e göre Alkame b. Kays'tan daha çok istifade etmiş olması şeklinde ifade edilebilir. İfade ettiğimiz bu gerekçeler tartışmaya açık olmakla birlikte Esved b. Yezîd'in Hanefî mezhebinin teşekkülüne etkisi az önce zikredilen rivayetler ışığında açıkça görülmektedir. Nitekim mezhebin kuruluş sürecinde etkisi tartışmasız olan İbrahim en-Neha'î'nin hocaları arasında Esved'in zikredilmiş olması, bu durumu açıklaması yönüyle oldukça önemlidir.⁴²

Tabîînin fıkıh mezheplerine kaynaklığı ve Esved b. Yezîd'in tabîîn nesli içerisindeki konumuyla ilgili yapılan bu değerlendirmeler neticesinde şu tespitleri yapmak mümkündür: Birincisi Esved b. Yezîd, Alkame b. Kays ile aynı dönemde ve aynı coğrafyada yaşamış olmasına rağmen onunla görüş ayrılığına düşmemesidir.⁴³ Bu da göstermektedir ki o, Alkame'nin Abdullah b. Mesud'dan naklettiği görüşlere itiraz etmemiş, Alkame de onun Hz. Ömer'den naklettiği fikhî görüşleri kabul etmiştir. Bu yönüyle birbirlerini teyit ettikleri söylenebilir. Netice olarak Alkame gibi Esved'in de Hanefî hukuk doktrininin oluşumunda katkısı bulunmaktadır. İkincisi

39 İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, 6/73.

40 Alkame b. Kays ile ilgili kaleme alınmış müstakil bir çalışma için bk. Mahmut Samar, "Hanefî Mezhebinin Teşekkül Sürecinde Alkame B. Kays'ın (Ö. 62/682) Yeri", *Bilimname* 41 (Ocak 2020), 633-662.

41 Şeybânî, *el-Âsâr*, 1/595; Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethu'l-Kadîr* (Beyrut: Darü'l-Fikr, 2003), 1/433.

42 Kal'acı, *Mevsû'âtü fikhî İbrâhîm en-Nehaî* (Mısır: Metâbî'i'l-Hey'eti'l-Mısriyye, 1979), 85-87.

43 Aşağıda verilecek örnekler özelinde bu iddia teyit edilecektir.

ise Esved b. Yezîd'in kanaatleriyle Alkame'nin kanaatleri arasında herhangi bir ihtilaf olmaması nedeniyle, İbrahim en-Neha'î hem Alkame'den hem de Esved'den nakillerde bulunmasıdır. Neha'î'nin Hanefî mezhebi açısından önemli bir kaynak olduğu düşünüldüğünde Alkame kadar olmasa da Esved'in de Hanefî mezhebinin teşekkülünde katkısının bulunduğu şüphesizdir. Ulaşılan bu netice Hanefî fıkıh doktrinine ait usûl ve furû literatüründe Esved b. Yezîd'den yapılan nakiller çerçevesinde teyit edilecektir. Bu şekilde hem onun bir kısım fikhî görüşlerine işaret edilecek hem de Hanefî mezhebine yaptığı katkılara işaret edilecektir.

3.1. Esved b. Yezîd'in Fıkıh Metodolojisi

Literatürde ilk sistematik fıkıh usûlü eserinin (er-Risâle) İmam Şâfiî (ö. 204/820) tarafından kaleme alındığı dikkate alınca Esved b. Yezîd ve mensup olduğu ekolün usûl anlayışını değerlendiren o döneme ait müstakil bir çalışmanın varlığı bilinmemektedir. Bu bağlamda onun fıkıh usulüyle ilgili görüşlerini ancak kendi dönemindeki hâkim usûl anlayışına göre değerlendirebiliriz. Bunun dışında onun şer'î hüküm istinbatında kullandığı yöntemlerle ilgili temel olarak şunlar belirtilmelidir: Bilindiği üzere fıkıh usulünde deliller hiyerarşisi temellendirilirken Yemen'e vali olarak gönderilen sahabî Muaz b. Cebel'in Hz. Peygamber (s.a.v.) ile aralarında geçen diyalog gündeme gelir ki hem asr-ı saadette hem de sonraki dönemlerde kitâb, sünnet ile rey/ictihad ve bunların sıralaması ittifakla kabul edilmektedir. Dolayısıyla sahabe ve tabiînin ittifakla kabul ettiği deliller hiyerarşisini Esved b. Yezîd'in de aynen kabul ettiği söylenebilir.⁴⁴ Nitekim bu konuda literatürde ondan nakledilen herhangi bir ihtilaf söz konusu değildir.⁴⁵ Asli delillerle ilgili durum bu şekilde olduğu halde diğer ferî deliller yahut yöntemlerle ilgili olarak Esved'in Kûfe'de yetişmiş ve Abdullah b. Mesud'un ashâbi olması hasebiyle rey merkezli bir usûl anlayışında olduğu onun furû-i fıkıh görüşlerinde açıkça görülmektedir. Bu çerçevede çalışmanın bu başlığında onun sahabî kavli, kıyâs, sedd-i zerîa ve istishâb yöntemleri ekseninde bazı görüşleri açıklanacaktır.⁴⁶ Böylelikle onun fıkıh usulü tercihleri ve bu tercihlerinin teşekkülüne etki ettiği düşünülen Hanefî mezhebindeki yansımaları görülmüş olacaktır. Takdir edilmelidir ki hem ulaşılabilişlik hem de çalışmamızın hacmi açısından Esved'in tüm usûl görüşlerini değerlendirmemiz mümkün değildir. Ayrıca Esved'in usûl görüşleriyle ilgili sunulan örnekler, aynı zamanda onun furû-i fıkıhtaki tercihlerine işaret etmektedir.

a. Sahâbî Kavli: Bilindiği üzere şer'î bir hüküm konusunda sahabîler ittifak ettikleri takdirde icmâ tahakkuk etmektedir. Dolayısıyla Esved b. Yezîd'in sahabîlerin ittifak ettiği konularda

44 Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrâhim İbn Ebû Şeybe, *el-Kitâbü'l-musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1989), 4/544; Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zahirî İbn Hazm, *İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.), 6/28.

45 Benzer kanaatler için bk. Yemenî, "el-Esved b. Yezîd ve menhecuhu'l-ictihâdî", 306.

46 Esved b. Yezîd'in asli deliller konusundaki kanaatleri, onun furû-i fıkıh görüşlerinin değerlendirildiği başlık altında seçilen örnekler çerçevesinde beyan edileceği için burada detaylı olarak yer verilmemiştir.

farklı bir görüş beyan etmesi düşünülemez. Fakat sahabîlerin ihtilaf ettiği konular hususunda onun tercihlerinin seyri farklı olabilmektedir. Nitekim görüşlerinin kahir ekseriyetinde tabii olduğu hocaları Abdullah b. Mesud ve Hz. Ömer'e muhalefet ettiği şu örnek oldukça önemlidir: Bayram namazından önce nafîle namaz kılınıp kılınmayacağı hususunda sahabîler arasında herhangi bir görüş birliği söz konusu değildir. Hz. Ömer ve İbn Mesud'un da aralarında bulunduğu bir grup sahabî bayram namazından önce nafîle namaz kılmayı mekruh kabul ederken⁴⁷, Ebu Hureyre (ö. 58/678) ve Enes b. Malik (ö. 93/711-12) gibi sahabîler bayram namazının öncesinde ve sonrasında nafîle namaz kılmakta beis görmemişlerdir.⁴⁸ Esved b. Yezid'in bu konuda Ebu Hureyre ve Enes b. Malik'in görüşlerini tatbik ettiği bilinmektedir.⁴⁹ Hanefî mezhebinde bayram namazından önce nafîle bir namazın kılınmayacağı yönünde Abdullah b. Mesud'un görüşünün benimsendiği literatürde açıkça görülmektedir.⁵⁰ Bu hususta Alkame b. Kays ve İbrahim en-Neha'î'nin kanaatlerinin mezhepte etkili olduğu söylenebilir.⁵¹

b. Kıyâs: Esved b. Yezid'in de aralarında bulunduğu Alkame b. Kays ve diğerlerinin kıyâs başta olmak üzere akli istidlal yöntemleriyle icihad ettikleri bilinen bir husustur. Bu bağlamda Esved, Alkame b. Kays ve diğer Kûfe'li fukahâ, bir grup ve bir cemaat aleyhine kazf gerçekleştiren suçluya tek had uygulanmasını benimsemektedirler.⁵² Konuyla ilgili Esved b. Yezid ve diğer tabîinin kanaatleri, kıyâs yöntemiyle ulaşılan hükmün neticesidir. Bilindiği üzere kazf haddi kitâb nassıyla (en-Nûr 24/4) sabit olan bir hükümdür. Tekrar eden kazf suçunun detayları ise doktrinde kıyâs yöntemiyle tespit edilmiştir. Kıyâs veçhi ise şudur: Kazf suçu, hırsızlık ve sarhoş edici madde kullanımı neticesinde tatbik edilecek ceza gibidir. Hırsızlığın tekrar etmesi halinde cezanın tekrar etmeyeceği hükmüne⁵³ kıyasla bir gruba zina iftirası eden kişinin cezası da çoğaltılamaz. Hanefî fukahânın kanaati de Esved ve diğer tabîin görüşleri doğrultusunda şekillenmiştir.⁵⁴

47 Ebû Bekir Muhammed b. İbrahim en-Nisâbüri İbn Münzir, *el-Evsat fi's-sünen ve'l-icmâ' ve'l-ihtilâf* (Riyâd: Daru't-Taybe, 1985), 4/265-266.

48 İbn Münzir, *el-Evsat*, 4/266-267.

49 İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 1/499.

50 Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Mebûsât* (Beyrut: Dâru'l-Mârifet, 1993), 1/40; Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Buhârî el-Mergînânî Burhânü'ş-Şerîa, *el-Muhitü'l-Burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004); Bayram namazından sonra namaz kılınabileceği ise genel kabuldür. Detaylı bilgi için bk. Ebî Bekr Alâuddîn b. Mes'ud Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 1/280, 297.

51 Konuyla ilgili ihtilafın ayrıntıları için bk. Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Musa Hanefî Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*, thk. Muhammed Ömer (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 3/105.

52 Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmam Abdürrezzâk es-Sanânî, *el-Musannef*, thk. Habîbürrahman el-Azamî (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403), 7/433-434 (No: 13772).

53 Zeynü'lâbidîn b. İbrahim İbn Nüceym b. Muhammed, *Fethu'l-Gaffâr fi şerhi'l-Menâr* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 48.

54 İbnu'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 5/340-341.

c. *Sedd-i zerîa*: Kadınların cuma namazlarına iştirak etmesiyle ilgili Esved b. Yezîd'in kanaati olumsuzdur. Zira ona göre aslen kadınların cuma namazına katılmaları mübah iken kadın-erkek ihtilafı kaynaklı muhtemel bir fitne korkusu nedeniyle onların Cuma namazına katılmalarını mekruh görmüştür.⁵⁵ Sedd-i zerîa yöntemiyle ulaşılan bu hüküm Hanefî fakihler tarafından benimsenmiştir.⁵⁶ Kadınlara Cuma namazının farz olup olmamasıyla bağlantılı olmayan bu hüküm sedd-i zerîa yöntemiyle istinbat edilmiştir.⁵⁷

d. *İstishâb*: Hakkında yasaklayıcı bir delil olmadığı sürece hükmün mübah olarak kabul edilmesi gerektiğini belirtilen fıkıh usulü yöntemi istishâb, Esved b. Yezîd tarafından da benimsenmiş ve miras konusunda aynen uygulanmıştır. Esved, geride sadece dedesi ve kardeşlerini bırakarak vefat eden kişinin (kelâle) mirası konusunda kardeşlerin dede ile birlikte varis olacağını kabul eder.⁵⁸ Çünkü çocuksuz vefat eden kişinin mirası ile ilgili temel norm ifade eden nassın (en-Nisâ 4/176) bağlamı geneldir. Esved b. Yezîd ve onunla aynı görüşte olan tabiîn,⁵⁹ dedenin, kız kardeşleri verasetten mahrum bıraktığını belirten aksi bir nas olmaması gerekçesiyle istishâb yöntemi kapsamında onların varis olabileceklerini kabul etmiştir. Birtakım istisnaları olmakla birlikte Hanefî mezhebinin bu konudaki görüşleri Esved b. Yezîd ile paralel şekillenmiştir.⁶⁰

Esved b. Yezîd'in usûl anlayışıyla ilgili değerlendirmeyi tercih ettiğimiz bu konular bize hem onun hem de yaşadığı coğrafyada gerçekleştirilen fıkıh faaliyetiyle ilgili bilgiler vermektedir. Bu manada onun usûl anlayışının döneminde hâkim olan ilmi gelenekten farklı olmadığı ve ait olduğu geleneğin tamamlayıcı bir unsuru olduğunu göstermektedir.

3.2. Esved b. Yezîd'in Fikhî (Furû) Görüşleri

Çalışmamızın giriş kısmında ifade edildiği üzere Hanefî mezhebinin kurucu imamlarının telif ettiği eserlerde furû-i fikhî bağlamında Esved b. Yezîd'in görüşlerine atıflar bulunmaktadır. Tabiatıyla furû-i fikhî çerçevesinde Esved b. Yezîd'den nakledilen tüm görüşlerinin değerlendirilmesi çalışmanın hacmi açısından elverişli değildir. bu kapsamda ona nispet edilen görüşlerden seçilen örneklerle onun fikhî bakış açısına ve Hanefî mezhebindeki yansımalarına işaret edilecektir. Seçilen örneklerde iki temel ölçütümüz olacaktır. Bunlar, Esved kanalıyla sahabeye ulaşan rivayetler ve Hanefîlerin diğer fıkıh ekollerinden ayrıldığı ve Hanefîlerle özdeşleşmiş olduğu düşünülen konulardır. Bu bağlamda abdest, cemaatle namazda kıraat ile saf düzeni, ref'u'l-yedeyn (namaz içerisinde ellerin kulak/omuz hizasına kaldırılması) ve

55 İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 2/3.

56 Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 1/258; Zeynülabidin b. İbrahim İbn Nüceym b. Muhammed, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzü'd-dekâik* (Kahire: Daru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 2000), 1/380.

57 İbrahim Kafî Dönmez, *Fıkıh Usulü İncelemeleri* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018), 395-415.

58 Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zahiri İbn Hazm, *Muhallâ bi'l-âsâr* (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1934), 8/310.

59 Serahsî, *Mebûsât*, 29/179-180.

60 Mustafa Uzunpostalıcı, "Dede", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 21 Ocak 2021).

boşanmış kadının iddetiyle ilgili nasta beyan edilen kur' lafzı çerçevesindeki ihtilaflar başlıca konularımız arasındadır. Böylelikle literatürde Esved b. Yezîd'e nispet edilen furû-i fıkıh görüşleri ve Hanefî mezhebindeki yansımaları görülecektir. Esved'in usûl görüşleri ile ilgili değerlendirmelerde ifade edilen örnekler aynı zamanda onun furû görüşlerine işaret etmesi yönüyle bu başlık altında da incelenmesi mümkündür. Tekrara düşmemek için bir önceki başlıkta belirttiğimiz furû örnekleri burada tekrar ele almayacağız. Nitekim bu kapsamda bayram namazından önce nafilâ namaz kılınıp kılınmayacağı, kadınların Cuma namazlarına iştirak edip etmemesi, bir topluluğa zina iftirasında bulunun kişiye tatbik edilecek kazf haddinin ölçüsü ve dedenin kardeşlerle birlikte varis olması konuları değerlendirilmiş, Esved b. Yezîd'in ifade edilen konularla ilgili kanaati ve Hanefî mezhebine etkileri üzerinde durulmuştur.

a. Abdest: Abdestten sonra havlu ve benzeri bir şeyle kurulanma konusu, sahabe dönemi dahil olmak üzere fıkıh literatüründe tartışılmıştır. İbn Ebî Leylâ, Sa'îd b. Müseyyeb ve İbrahim en-Neha'î gibi tabiîn dönemi fakihleri, Enes b. Malik'in rivayetinde kaydedilen “*Allah Rasulü (s.a.v.) abdest sonrası mendille/havluyla yüzünü silmedi (kurulamadı); Ebubekir, Ömer ve Abdullah b. Mesud da aynı şekilde yüzlerini mendille/havluyla kurulamadılar*”⁶¹ ifadelerine göre abdest sonrası kurulanmayı mekruh kabul etmektedirler. Ayrıca bu görüşte olanlar, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) gusül sonrasında Hz. Meymüne tarafından kendisine teklif edilen havluyu reddettiği yönündeki rivayeti⁶² delil olarak kabul ederler.

Esved b. Yezîd'in de içerisinde bulunduğu cumhura göre abdestten sonra kurulanmak caizdir.⁶³ Bu konuda onun delili Muaz b. Cebel'in Allah Rasûlü'nü (s.a.v.) abdest aldıktan sonra elbisesinin ucuyla yüzünü sildiğini gördüğü yönündeki beyanı⁶⁴ ile Hz. Aişe'nin Allah Rasûlü'nün (s.a.v.) abdest sonrası kurulandığı bir bezi olduğunu belirtmesidir.⁶⁵ Hanefî fukahaya göre abdest sonrası kurulanma konusunda dini açıdan bir sakınca olmadığı (لا بأس به) genel kabuldür.⁶⁶ Yukarıdaki kerahet görüşünde olduğu görülen İbrahim en-Neha'î'nin görüşünün mezhepte kabul görmediği⁶⁷ buna mukabil Esved b. Yezîd'in cevaz görüşünün benimsenmiş olması dikkat çekicidir.

61 Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*, 1/253; Muhammed b. Ali Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr şerhu Munteka'l-ahbâr* (Kahire: Daru'l-Hadîs, 1993), 1/223.

62 Ebu'l-Hüseyn el-Kuşeyri en-Nisaburi Müslim, *el-Müsnedü's-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.), “Hayz” 9.

63 İbn Münzir, *el-Evsat*, 1/416; Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*, 1/253; Ebû Zekerriyya Yahya b. Şerif b. Müri Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Müheddeb (Fethu'l-'azîz ve Telhîsu'l-habîr ile Sübkî'nin ve Mutî'i'nin tekmîleleri ile birlikte)* (Beyrut: Daru'l-Fikr, ts.), 1/462.

64 Ebû İsâ Muhammed et-Tirmizî, *el-Câmiu'l-kebîr*, thk. Beşşâr Avvâd Marûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998), “Tahâret” 40; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmîyye, 2003), 1/286.

65 Tirmizî, *el-Câmiu'l-kebîr*, “Tahâret” 40.

66 Serahsî, *Mebûsât*, 1/73; Osman b. Ali Zeylâ, *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzü'd-dekâik* (Kahire: Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1313), 1/7.

67 İbrahim en-Neha'î'den abdestten sonra kurulmanın hükmüyle ilgili ilk rivayetin aksine cevaz yönünde bir görüş için bk. Ebû Yûsuf, *el-Âsâr*, 1/5.

b. Cemaatle Namazda Kıraat: Rey eksenli fıkıh faaliyeti yürüten fakihlerle rivayet merkezli fıkıh faaliyeti yürüten fukahanın en önemli ayrışma noktalarından biri, imamla birlikte namazlarını eda eden cemaatin kıraati konusudur. Bu konuda Esved b. Yezid'in görüşünün Kûfe fakihleriyle aynı olduğu görülmektedir. Nitekim ona göre imamla birlikte eda edilen namazlarda cemaatin kıraat etmemesi zorunluluktur. Zira Kur'an kıraatiyle ilgili nassın manası umumdur. (el-Arâf 7/204) Buna göre kıraati açıktan yahut gizli yapılan namazların tamamında cemaat susmalı ve diğer rükunlarda olduğu gibi imama tabii olmalıdır. Konuyla ilgili Esved b. Yezid'in ifadeleri şöyledir: "İmamla birlikte namaz kıldığı halde kıraat edenlerin ağızlarının toprak dolmasını arzuladım."⁶⁸ Benzer lafızlarla Hz. Ömer ve Alkame b. Kays'dan rivayetlerin olması Esved'in bu sözü onlardan nakletmiş olabileceğini yahut bu lafızların imamla birlikte kılınan namaz esnasında kıraat edenlerle ilgili kullanılan genel bir cümle olduğunu akla getirmektedir. Konuyla ilgili Esved'in ve diğer tabiînin görüşleri, Hanefî mezhebinin teşekkülünden itibaren değişmeden benimsendiği görülmektedir.⁶⁹

c. Cemaatle Namazda Saf Düzeni: Esved b. Yezid ve Alkame b. Kays'ın aynı mecliste oldukları anda Abdullah b. Mesud kendisi ortada, onları sağ ve soluna almış ve biraz da öne çıkmak suretiyle namaz kıldırıştır. Bu namaz esnasında tatbik suretiyle rükû etmiştir. Tatbik uygulaması, ellerin sırtlarını birbirine gelecek şekilde dizlerin birbirine bakan kısımlarından kavrayarak tutma şeklindedir.⁷⁰ Her iki uygulama da Esved, Alkame ve Neha'î tarafından benimsendiği halde Ebû Yûsuf'tan nakledilen bir rivayet hariç Hanefî fakihler onların bu görüşlerini benimsememişlerdir.⁷¹ İki kişilik cemaati imamın iki yanına alarak kıldığı namaz kılma ameli/ uygulaması, Abdullah b. Ömer ve Hz. Ali'den nakledilen rivayet (imamın arkasına saf düzeni alma) kapsamında terkedilmiştir.⁷² Ayrıca Mus'ab b. Sa'd b. Ebî Vakkâs rivayetinden anlaşıldığı üzere Hz. Peygamber'in (s.a.v.) tatbik uygulamasını terk ettiği belirtilmiştir.⁷³ Hanefî fukaha da bu rivayet gerekçesiyle tatbik uygulamasının mensûh olduğunu kabul etmiştir. Hanefî mezhebinin teşekkülüne önemli katkıları olan Esved ve diğerlerinin bu konudaki kanaatlerinin mezheb içerisinde benimsenmemiş olması son derece dikkat çekicidir. Bu örnek bağlamında Hanefîlerin hüküm istinbat etme kaynaklarının oldukça çeşitli olduğunu ifade etmek yanlış olmayacaktır.

68 Abdürrezzâk es-Sanânî, *el-Musannef*, 2/138-139.

69 Zeylâi, *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzü'd-dekâik*, 1/131-132; Şeybânî'ye nisbetle kıraati gizli eda edilen namazlarda cemaatin ihtiyaten Fatıha suresinin okuması gerektiği yönündeki isnadın zayıf olduğu belirtilmektedir. Bk. Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz ed-Dımaşkı İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l- muhtâr şerhu Tenvirü'l- ebsâr* (Beyrut: Darü'l-Fikr, 1992), 1/544.

70 Ahmet Yaman, "Sahâbenin Fıkıhî Mezheplere Kaynaklığı", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (2014), 30.

71 Literatürde Hanefî mezhebinin kurucu imamlarından Ebû Yûsuf, İbn Mesud'un görüşünü benimsediği belirtilmektedir. Hem bu Ebû Yûsuf'un hem de diğer Hanefî fakihlerin görüşleri için ayrıca bk. İbn Münzir, *el-Evsat*, 4/216; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 1/158; Burhanüddin Ebû'l-Hasen Ali b. Ebû Bekir Merğînânî, *el-Hidâye fi şerhi Bidâyetü'l-mübtedî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2004), 1/57.

72 Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 1/158; İbn Mesud'un bu uygulamasını İbrahim en-Neha'î, onun namaz kıldığı mekânın dar olabileceği ihtimaliyle açıklamıştır. .

73 İbn Münzir, *el-Evsat*, 4/173-174; İbnu'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, 1/355-356.

d. Ref'u'l-yedeyn: Namaz içerisinde ellerin kulak/omuz hizasına kaldırılması Esved b. Yezîd'e göre sadece namaza başlama esnasında yapılır. Rükû öncesi ve sonrasında ellerin kaldırılması kesinlikle söz konusu değildir. Bu hususta onun delili, başta İbn Mesud olmak üzere Berâ b. 'Âzib ve Hz. Ömer gibi sahabîlerin tabikatıdır. Nitekim Esved, uzun süre Hz. Ömer ile beraber olduğunu ve onun iftitah tekberi dışında namazda ellerin kaldırmadığını açıkça belirtmektedir. Ayrıca İbn Mesud, "size Allah Rasûlü'nün (s.a.v.) kıldığı namazı göstereyim mi?" dedikten sonra kıldığı namazda sadece başlangıçta ellerini kaldırdığı rivayetlerde görülmektedir.⁷⁴ Hanefî fukahânın ref'u'l-yedeyn konusundaki görüşleri Esved b. Yezîd'in kanaatleriyle örtüştüğü söylenebilir.⁷⁵ Ayrıca bu konu, Kûfeli fakihlerin Medineli fakihlerden ayrıştıkları konuların başında gelmektedir.

e. Vitir Dışındaki Namazlarda Kunût: (Esved) Hz. Ömer'e yolculuk ve ikamet halinde iki sene boyunca murafat etti ve onu sabah namazında kunût ederken görmedi.⁷⁶ Sabah namazında kunût edilmesi hususunda farklı görüşlerin yaygın olduğu bir dönemde Esved b. Yezîd kanalıyla literatüre giren bu rivayet, Hanefîlerin konuyla ilgili görüşlerinin şekillenmesine doğrudan etki etmiştir. Ayrıca Hanefîler, Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından sabah namazlarında uygulandığı ifade edilen kunût eyleminin icmâ ile mensûh olduğunu ifade etmektedirler.⁷⁷ Kanaatimizce Hanefîlerin bu konudaki icmâ görüşlerinin oluşmasına etki eden faktör (icmân senedi), Hz. Ömer ve onun gibi sabah namazlarında kunût yapmayan sahabîlerin uygulamasıdır.

f. Kurban (Udhiye): Zilhicce ayının belirli günlerinde özellikleri naslarda belirlenmiş hayvanların Allah (c.c.) için kanlarının akıtılmasını ifade eden bir ibadet olarak kurbanın fikhî hükmü ile ilgili fıkıh mezhepleri farklı görüşlere sahiptirler. Esved b. Yezîd, Alkame b. Kays Sa'îd b. Müseyyeb ve Atâ b. Ebî Rabâh gibi tabiîn fakihlerinin içerisinde bulunduğu cumhur fukaha kurban ibadetinin sünnet olduğunu ifade ederler.⁷⁸ Esved'in bu kanaatinin Hanefî mezhebindeki yansımalarına bakıldığında müftâ bih görüşe göre kurban ibadeti vaciptir. Mezhep içerisinde Ebû Yûsuf'tan nakledilen bir rivayette onun, Esved b. Yezîd ile aynı görüşte olduğunu ifade etmemiz isabetlidir.⁷⁹ Hanefîlerin dışında kalan fukaha, kurbanın ittifakla sünnet olduğu kanaatini taşırlar.⁸⁰ Bu kapsamda Esved b. Yezîd ve Alkame b. Kays'ın ilk dönemden itibaren bu ibadetin sünnet hükmünü ihtiva ettiği yönündeki hakim kanaatin önemli temsilcileri olduklarını ifade etmemiz son derece önemlidir.

74 İbn Münzir, *el-Evsat*, 3/148-149.

75 Zeylaî, *Tebyinü'l-hakâik şerhu Kenzü'd-dekâik*, 1/120.

76 Şeybânî, *el-Âsâr*, 1/595-600; İbnu'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, 1/433.

77 Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 1/273.

78 Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, 8/385; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed el-Cemmâli el-Makdisî İbn Kudâme, *el-Muğni* (Kahire: Mektebetü'l-Kâhire, 1968), 9/435.

79 Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 5/62.

80 Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd el-Hafîd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* (Kahire: Daru'l-Hadîs, 2004), 2/191; Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, 8/385; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 9/435.

g. Boşanmış Kadınların İddeti: “Yeni bir evlilik yapmadan önce boşanmış kadınlar kendi başlarına üç kur’ (hayız veya temizlik) iddet beklerler.” (el-Bakara 1/228) Eşlerinden boşanmış kadınlara mahsus olmak üzere nasta beyan edilen üç kur’ ifadesi fakihler tarafından farklı manalarda anlaşılmuştur. Tabiatıyla bu anlayış farklılığının temel nedeni ilgili lafzın Arapça dil yapısı gereği birden çok manada kullanılıyor olması ve sahabeden rivayet edilen farklı görüşlerdir. Hz. Aişe’den nakledilen rivayetler kur’ kelimesinin hayız manasında olduğunu açıkça ifade etmektedir.⁸¹ Esved b. Yezîd de eşinden boşanmış kadının üç hayız dönemi iddet beklemesi gerektiğini ifade etmektedir.⁸² Her ne kadar Esved açık bir şekilde bu görüşünün kaynağının Hz. Aişe olduğunu belirtmese de onun Medine’de defalarca Hz. Aişe ile görüştüğü bilinen bir husustur.⁸³ Bu manada Esved’in ondan kur’ lafzının hayız anlamında olduğunu duyması ve onun görüşünü benimseyerek teşekkülüne etki ettiği geleneğe yansıtması kuvvetle muhtemeldir. Kûfe’li fakihler de bu konuda Esved b. Yezîd gibi düşünmektedirler.⁸⁴ Ayrıca furû-i fıkıh kapsamında değerlendirilen bu konu, Esved’in fikhî hüküm istinbatındaki metoduna da işaret etmesi yönüyle önemlidir. Zira o, kitâbı deliller hiyerarşisinin temeli kabul etmiş ve kitâbın beyanında da sünnetin değerine atıf yapmıştır.

Fıkıhın müstakil bir ilim olarak tesisinde önemli bir halka olan tabiîn büyüklerinden Esved b. Yezîd’in furû alanındaki görüşlerin verilen örnekler hem onun fıkıh düşüncesini yansıtması hem de Kûfe fıkıh okulunun görüşleriyle kıyaslanması açısından önem arz etmektedir. Kûfe merkezli hayat süren Esved’in görüşlerinin Hanefî mezhebinin istikrar bulmuş görüşleriyle mukabele edilmek suretiyle aktarılması, onun fikhî konumunu tespit etme amacını taşımaktadır. Görüldüğü üzere literatürde ona ait olduğu ifade edilen bazı görüşler Hanefî fıkıh sistematığında yer almış bir kısmı ise yer almamıştır. Kanaatimizce bunun temel gerekçesi mezhebin teşekkül sürecinde onun rivayetlerinden daha kuvvetli olanlarla karşılaşılmasıdır. Nitekim mezhebin teşekkül sürecinde katkısı olan yegâne kaynağın Esved b. Yezîd olmadığı malumdur. Bu çerçevede Esved’in amcası Alkame ve yeğeni İbrahim en-Neha’î’nin mezhebin teşekkül sürecindeki konuları oldukça önemli bir faktördür.

81 Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, “Talâk” 6; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Şuayb el-Arnaût, Âdil Mürşid vd. (Beyrut: Dârü’r-Risâleti’l-Âlemiyye, 2009), “Talâk” 30.

82 İbn Kesîr, *Tejşîru İbn Kesîr*, thk. Sâmî b. Muhammed Sellâme (Dârü’l-Tayyibe, 1999), 1/608; Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed İbn Kayyım el-Cevziyye, *Zâdu’l-meâd fi hedyi Hayri’l-’ibâd* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1994), 1/51-52.

83 Hz. Aişe onu, “Bana Irak’ta Esved’den daha değerli/keremli gelen birisi bulunmamaktadır” ifadeleri ile övdüğü de bilinmektedir. Bk. Şîrâzi, *Tabakâtu’l-fukahâ*, 79.

84 İbnu’l-Hümâm, *Fethu’l-kadir*, 4/308-309; Burada genelde fıkıh tarihi, özeld tabiîn dönemiyle ilgili olmak üzere şu hususa işaret etmenin isabetli olacağı kanaatindeyiz: Rivayet merkezli ictihadda bulunan fukaha üzerinde durduğumuz konuyla ilgili olarak ayetin lafzının vaz’ edildiği manaya dayalı olarak nasta emredilen iddetin üç temizlik süresi olması gerektiğini ifade ederler. Dolayısıyla bu örnek, rivayet merkezli ictihad faaliyetinde bulunan fakihlerin de rey ile hüküm açıkladıklarını gösterdiği kadar aynı zamanda rey ehli fukahanın kur’ kelimesini hayız olarak yorumlanmasına etki eden en önemli faktörün rivayetler olduğunu da göstermektedir. Detaylı değerlendirmeler için bk Koçinkağ, *Re’y ve Hadis*, 87-99.

Sonuç Yerine

Tabiîn döneminin önemli isimlerinden olan Esved b. Yezîd'in fıkıh tarihindeki konumunu ve fikhî görüşlerinden bir kısmını değerlendirdiğimiz bu çalışma neticesinde önemli gördüğümüz birtakım mülahazalara değinmek istiyoruz. Hemen ifade etmek gerekir ki bu mülahazalar Esved'in fikhî görüşleri ve fıkıh tarihindeki konumuyla ilgili nihai değerlendirmeler değildir. Bu manada açıklanacak kanaatler, konuya ilgisi olan araştırmacıların dikkatini bu yöne çekmek ve daha geniş kapsamlı çalışmalara öncü olma amacı taşımaktadır.

Tabiîn fakihleri, kendilerinden sonra teşekkül edecek olan sistematik fıkıh mekteplerinin öncüleri olmaları yönüyle fıkıh tarihi açısından önemli bir halkayı oluşturmaktadırlar. Tedvin edilmiş müstakil fıkıh eserleri olmasa da onların fıkıh anlayışları büyük oranda müteşekkil fıkıh mezheplerinin literatüründe görülmektedir. Buna göre onların fıkıh anlayışı öncelikle Allah'ın (c.c.) kitabı ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sünneti ekseninde şekillendiği ifade edilmelidir. Temel iki kaynak dışında onların öğrencilik ettikleri sahabîlerin görüş birliği ettikleri (sahabe icmâ) konuları aynen kabul etmişler ve kendilerinden sonraki nesle büyük bir ciddiyetle aktarmışlardır. İşte Esved'in de aralarında bulunduğu tabiîn neslinin fikhî teşekkül sürecindeki en önemli konuları, tevarüs ettikleri geleneği kendilerinden sonrasına aktarmalarıdır. Tabiatıyla 'tabiîn neslinin tevarüs ettikleri gelenek' ifadesiyle kastedilen öğrencilik ettikleri sahabîler ve onların fikhî hüküm istinbatı esnasındaki benimsedikleri temel metottur. Yoksa onlardan naklettikleri tek tek rivayetler değil belki metodoloji/usûl anlayışlarıdır.

Sahabeyle olan yakın teması ve ilme olan iştiağı onu sadece Kûfe'yle sınırlı tutmamış, Medine'de hayatını idame ettiren Hz. Ömer, Hz. Ali ve Hz. Aişe gibi simge isimlerden istifade etmeye sevk etmiştir. Bu manada Esved b. Yezîd'in Hz. Ömer ve Hz. Aişe'nin fıkıh düşüncesini Kûfe'ye taşıyan isim olarak nitelemek isabetli olacaktır. Kûfe'de ise Abdullah b. Mesud'dan istifade ederek bilgi kaynaklarını kuvvetlendirdiği görülmektedir. Neticede o hem kendi dönemi hem de sonrasında Kûfe merkezli fıkıh faaliyeti yürüten fukahaya önemli katkılar sunduğu kesindir.

Diğer taraftan Esved b. Yezîd'in Hanefî mezhebi özelinde önemli bir konuma sahip olduğunu ifade etmemiz gerekir. Kanaatimizce Hz. Ömer ve Hz. Aişe'nin görüşlerinin mezhepte istikrar sağmasında onun katkısı büyüktür. Her ne kadar Abdullah b. Mesud'a öğrencilik yapmış olsa da İbn Mesud'un görüşleri çoğunlukla Alkame b. Kays ve Neha'î kanalıyla mezhepte istikrar bulmuştur. Bu bağlamda mezheplerin teşekkülüne etki eden iki temel unsur net olarak görülmektedir. Bunlar; geleneğe bağlılık ve geleneği temsil eden hocalardır. İşte bu iki unsur Esved'de en güzel örnekleriyle görülmektedir.

Takdir edilmelidir ki genelde tabiîn dönemi özel de ise Esved b. Yezîd ile ilgili sonuç aşamasında ifade edilen kanaatler, çalışmamızda ele alınan rivayetler/görüşler çerçevesinde şekillenmiştir. Tabiîn dönemi fıkıh tarihi alanında yapılacak daha kapsamlı çalışmalar neticesinde bu kanaatlerin izleri sürülebilir. Esved b. Yezîd ve onun gibi tabiîn fakihlerinin, etkilendikleri isimler ve teşekkülüne etki ettikleri fıkıh ekolleri perspektifinden ele alındığı mukayeseli

müstakil çalışmaların yapılması araştırmamızın yegâne önerisidir. Böylelikle hem fıkıh tarihi açısından tam manasıyla tanınmayan isimler tanıtılmış hem de yaşadıkları dönemden sonra fıkıhın gelişim seyri detaylı olarak açıklanmış olacaktır.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

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

Kaynakça/References

- Abdülkadir, Ali Hasan. *Nazratun amme: fi târihi 'l-fikhi 'l-İslâmî*. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Hadise, 1965.
- Abdürrezzâk es-Sanânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmam. *el-Musannef*. thk. Habîbürrahman el-Azamî. 11 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Musa Hanefî. *el-Binâye şerhu 'l-Hidâye*. thk. Muhammed Ömer. 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-. *es-Sünenü 'l-kübrâ*. 10 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Bilgen, Osman. “Muhadramların Hadis İlmindeki Yeri”. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998.
- Birışık, Abdülhamit. “Tefsir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 15 Haziran 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/tefsir#1>
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm Cu'fi. *Sahîhü 'l-Buhârî*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavkî'n-Necât, 1. Basım, 2001.
- Burhânü's-Şeria, Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Buhârî el-Merginânî. *el-Muhîtü 'l-Burhânî fi 'l-fikhi 'n-Nu'mânî*. 9 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2004.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi I*. Ankara: Fecr Yayınları, 1996.
- Dönmez, İbrahim Kafi. *Fıkıh Usulü İncelemeleri*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdi. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Şuayb el-Arnaût, Muhammed Kâmil. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'arabî, 1. Basım, ts.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah b. İshak İsfahani. *Hilyetü 'l-evliyâ ve tabakâtu 'l-asfiyâ*. Mısır: Dâru's-Saade, 1. Basım, 1974.
- Ebû Yûsuf, Ya'kub b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd Küfî. *el-Âsâr*. thk. Ebû'l-Vefâ. 1 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Efendioğlu, Mehmet. “Muhadramûn”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 13 Ocak 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/muhadramun>
- Fesevî, Ebû Yusuf Yakub b. Süfyan b. Cuvvan el-Farisi. *el-Ma'rife ve 'l-târih*. thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1981.
- Furat, Ahmet Hamdi. “Hanefî Mezhebinin Oluşumunda Kûfe Şehrinin Sosyo-Kültürel Yapısının Etkisi”. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.

- Hâkîm Nisâbüri, Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyi' Muhammed. *Ma'rifetü ulûm 'il-hadis*. 1 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1977.
- Hallâf, Abdülvehhâb. *Hulâsatü târihi 'l-teşri' 'l-İslâmî*. Kuveyt: Dârü'l-Kalem, ts.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sabit. *Târihu Bağdâd*. thk. Beşşâr Avvâd Marûf. 16 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2002.
- Humeydân, Abdullah Muhammed el-Humeydân. "el-Hareketü'l-fikhiyye ve meşâhiri'l-fukahâ fi'l-'Irâk hılâle 'asri't'tâbiîn, evvelen: el-Kûfe". *Mecelletu'd-Dârra* 14/3 (1409), 89-120.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz ed-Dımaşkı. *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhu Tenviru'l'ebsâr*. Beyrut: Darü'l-Fikr, 1992.
- İbn Asâkîr, Ebü'l-Kâsım Sikatüddin Ali b. Hasan b. Hibetullah. *Târihu Dımeşk*. thk. Amr b. Ğarâme el-Ömerî. 80 Cilt. Beyrut: Dâr'l-Fikr, 1995.
- İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris. *Zühdü's-semâniyye mine't-Tâbi'in li 'Alkame b. Mersed*. Medine: Mektebetü'd-Dâr, 2. Basım, 1988.
- İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrâhim. *el-Kitâbü'l-musannefi'l-ehâdis ve'l-âsâr*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. 7 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1. Basım, 1989.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saïd ez-Zahiri. *İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedide, 1. Basım, ts.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saïd ez-Zahiri. *Muhallâ bi'l-âsâr*. 12 Cilt. Beyrut: Darü'l-Fikr, 1934.
- İbn Kayyım el-Cevziyye, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed. *İ'lâmü'l-muvakki'in an Rabbi'l-âlemîn*. 7 Cilt. Suudi Arabistan: Dârü İbnü'l-Cevzi, 2002.
- İbn Kayyım el-Cevziyye, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed. *Zâdu'l-meâd fî hedyi Hayri'l-'ibâd*. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 27. Basım, 1994.
- İbn Kesîr. *Tefsîru İbn Kesîr*. thk. Sâmi b. Muhammed Sellâme. 8 Cilt. Dârü't-Tayyibe, 2. Basım, 1999.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed el-Cemmâilî el-Makdisî. *el-Muğni*. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kâhire, 1968.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed el-Cemmâilî el-Makdisî. *Ravzatu'n-nâzir ve cennetu'l-menâzir fî usûli'l-fikh 'alâ mezhebi'l-imâm Ahmed b. Hanbel*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 2. Basım, 2002.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid Mâce el-Kazvîni. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Şuayb el-Arnaût, Âdil Mürşid vd. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1. Basım, 2009.
- İbn Münzir, Ebû Bekir Muhammed b. İbrahim en-Nisâbüri. *el-Evsat fî ş-sünen ve'l-icmâ' ve'l-ihtilâf*. 6 Cilt. Riyâd: Daru't-Taybe, 1. Basım, 1985.
- İbn Nuceym, Zeynülabidin b. İbrahim, b. Muhammed. *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzü'd-dekâik*. 8 Cilt. Kahire: Daru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 2. Basım, 2000.
- İbn Nuceym, Zeynülabidin b. İbrahim, b. Muhammed. *Fethu'l-Gaffâr fî şerhi'l-Menâr*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2001.
- İbn Rüşd el-Hafîd, Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. 4 Cilt. Kahire: Daru'l-Hadis, 2004.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zührî. *et-Tabakâtu'l-kübrâ*. thk. İhsân Abbâs. 8 Cilt. Beyrut: Daru Sâdir, 1968.

- İbnu'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. *Şerhu Fethu'l-Kadîr*. 10 Cilt. Beyrut: Darü'l-Fikr, 2003.
- İbnü'l-Esir, Ebu'l-Hasen İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim. *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*. thk. Ali Muhammed Muavviz. 8 Cilt. Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1994.
- İbnü'l-Medînî, Ebu'l-Hasen Alî b. Abdillâh b. Ca'fer b. Necîh Sa'dî Ali. *el-İlel*. thk. Muhammed Mustafa el-Azamî. 1 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 2. Basım, 1980.
- İclî, Ebu'l-Hasen Ahmed b. Abdullah b. Salih. *Ma'rifetü's-sikât*. Riyad: Daru'l-Bâz, 1. Basım, 1984.
- Kal'acî. *Mevsû'âtü fikhi İbrâhîm en-Nehaî*. 2 Cilt. Mısır: Metâbî'i'l-Hey'eti'l-Mısıriyye, 1. Basım, 1979.
- Kâsânî, Ebi Bekr Alâuddîn b. Mes'ud. *Bedâiu's-sanâi' fi tertîbi's-serâi'*. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.
- Kefevî, Mahmûd b. Süleymân el-Hanefî el-. *Ketâibu a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*. thk. Huzeyfe Çeker vd. 4 Cilt. İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 1. Basım, 2017.
- Koçinkağ, Mansur. "Erken Dönem Fıkıh Düşüncesinde Ehl-i Re'y ve Ehl-i Hadîs Ayrımı". *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2017), 53-78.
- Koçinkağ, Mansur. *Erken Dönem İslam Hukuk Düşüncesinde Rey ve Hadis*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1. Basım, 2018.
- Köse, Saffet. "Esved b. Yezîd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 17 Ocak 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/esved-b-yezid>
- Köse, Saffet. *İslâm Hukukuna Giriş*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 3. Basım, 2013.
- Merğînânî, Burhanüddîn Ebû'l-Hasen Ali b. Ebû Bekir. *el-Hidâye fî şerhi Bidâyetü'l-mübtedi'*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2004.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn el-Kuşeyri en-Nisaburi. *el-Müsnedü's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Nevevî, Ebû Zekerriyya Yahya b. Şerif b. Mürî. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb (Fethu'l-'aziz ve Telhisu'l-habîr ile Sübkî'nin ve Mutî'nin tekmileleri ile birlikte)*. Beyrut: Darü'l-Fikr, ts.
- Öksüz, Abdullah Sacid. "Sahâbenin Fıkıh Tarihindeki Yeri ve Ebû Hanîfe'nin Fıkıhı Üzerindeki Etkisi". Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Özen, Şükrü. "İslâm Hukuk Düşüncesinin Aklileşme Süreci: Başlangıçtan Hicri IV. Asrın Ortalarına Kadar". İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995.
- Sabit, Kazanlı Halim. "İctihada Dair-VIII:Devr-i Tabiîn'de İctihad (maba'd)". *Strat-ı Müstakîm [Sebilü'r-Reşâd]* III/68 (01 Aralık 1325), 243-244.
- Samar, Mahmut. "Hanefî Mezhebinin Teşekkül Sürecinde Alkame B. Kays'ın (Ö. 62/682) Yeri". *Bilimname* 41 (Ocak 2020), 633-662.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-. *Mevsû't*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Mâriفة, 1993.
- Suphandağı, Abdulkadir. "Esved b. Yezîd en-Nehaî ve Hadis İlmindeki Yeri". İstanbul: Fatih Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Neylü'l-Evtâr şerhu Munteka'l-ahbâr*. 8 Cilt. Kahire: Daru'l-Hadis, 1993.
- Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasen b. Ferkad. *el-Hucce alâ ehli'l-Medîne*. thk. Mehdi Hasen el-Keylânî. 4 Cilt. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 3. Basım, 1983.

- Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasen b. Ferkad. *Kitâbu'l-âsâr*. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Şimşek, Murat. *İmam Ebu Hanife ve Hanefîlik*. Konya: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Şîrâzî, Ebû İshak Cemaleddin İbrâhim b. Ali b. Yusuf. *Tabakâtu'l-fukahâ*. thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dârü'r-Râidi'l-Arabî, 1. Basım, 1970.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed et-. *el-Câmiu'l-kebîr*. thk. Beşşâr Avvâd Marûf. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- Ukaylî, Ömer b. Ahmed b. Hibetillah Kemalüddin İbnü'l-Adîm el-. *Buğyetü'r-taleb fi târihi Haleb*. thk. Süheyl Zekkâr. 12 Cilt. Beyrut: Darü'l-Fikr, 1. Basım, ts.
- Ulu, Arif. "Tabiîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 17 Ocak 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/tabiiin>
- Uzunpostalıcı, Mustafa. "Dede". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 21 Ocak 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/dede>
- Yaman, Ahmet. "Sahâbenin Fikhî Mezheplere Kaynaklığı". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (2014), 11-43.
- Yaman, Ahmet - Çalış, Halit. *İslâm Hukukuna Giriş*. İstanbul: İFAV, 4. Basım, 2013.
- Yemenî, Muhammed b. Abdülazîz el-. "el-Esved b. Yezîd ve menhecuhu'l-ictihâdî". *Mecelle Câmiati'l-imâm Muhammed b. Su'üd el-İslâmî* 12 (2012 1430), 278-324.
- Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-. *Siyer a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaût. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1985.
- Zeylaî, Osman b. Ali. *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzü'd-dekâik*. 6 Cilt. Kahire: Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1313.

Malay Dünyasının İlk Mutasavvıf Şairi Hamza Fansûrî'nin İkan Tunggal Şiiri Bağlamında Vahdet-i Vücûd Anlayışı

The Wahdat Al-Wujûd Approach of Hamzah Fansuri, the First Sufi Poet in the Malay World as Revealed in "İkan Tunggal"

Eyyüp Tuncer¹ 



ÖZ

Hamza Fansûrî, Malay dünyasının ilk mutasavvıf şairi olarak bilinmektedir. Malay takımadalarına ilk kez vahdet-i vücûd nazariyesini taşıyan ve tasavvufî hislerini rubâî formunda nazım ile ifade eden bir şahsiyet olması açısından hem tasavvuf hem de edebiyat sahasında incelenmesi gereken önemli isimlerden biridir. Bölgede tasavvuf ve edebiyatı birleştiren öncü bir kişilik olmasından dolayı Malay dünyasının "Celâleddîn-i Rûmî'si olarak nitelendirilmiştir. Hamza Fansûrî, "İkan Tunggal" isimli şiirinde vahdet-i vücûd anlayışını ana temalarıyla ortaya koymaktadır. Şiir, muhteva ve üslup açısından incelendiğinde Bâyezîd-i Bistâmî, Hallâc-ı Mansûr, İbnü'l-Arabî başta olmak üzere Ferîdüddîn-i Attâr, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Sadreddin-i Konevî, Fahreddin-i Irâkî, Sa'dî-i Şîrâzî, Abdülkerîm-i Cîlî, Abdurrahmân-ı Câmî gibi önemli isimlerin geliştirdiği ve yorumladığı vahdet-i vücûd düşüncesinin farklı bir dilde yeniden ifade edildiği olarak değerlendirilebilir. Hamza Fansûrî, İkan Tunggal şiirinde genellikle sembolik bir dil kullanmakta; "hakikat-i Muhammediyye/nur-ı Muhammedî" ve bunun bir tezahürü olan "insân-ı kâmil" konusunu vahdet-i vücûd terminolojisi çerçevesinde işlemektedir.

Anahtar Kelimeler: Hamza Fansûrî, nur-ı Muhammedî, Malay edebiyatı, Endonezya tasavvuf edebiyatı, Vahdet-i vücûd

ABSTRACT

Hamzah Fansuri is well known as the first Sufi poet in the Malay world and should be studied as part of both Sufism and literature because he was the first to expound the theory of wahdat al-wujûd in the Malay archipelago and express his feelings for Sufism using the rubâî verse form. He has been called the "Mawlânâ Jalâl al-Dîn Rûmî of the Malay world" because of his pioneering combination of Sufism and literature in the region. Hamza Fansûrî reveals his understanding of the main themes of vahdet-i wujûd (unity of existence) in his poem "İkan Tunggal." The poems' content and style are a restatement of the wahdat al-wujûd (in Malay) that had been previously developed and interpreted by many early significant Sufi writers

1Sorumlu yazar/Corresponding author:
Eyyüp Tuncer, (Araştırma Görevlisi),
Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi,
Temel İslam Bilimleri, Gaziantep, Türkiye
E-posta: eyyup.tuncer@gibtu.edu.tr
ORCID: 0000-0003-1907-9065

Başvuru/Submitted: 04.01.2021
Revizyon Talebi/Revision Requested:
13.02.2021
Son Revizyon/Last Revision Received:
19.02.2021
Kabul/Accepted: 23.02.2021

Atıf/Citation: Tuncer, Eyyüp. (2021). Malay Dünyasının İlk Mutasavvıf Şairi Hamza Fansûrî'nin İkan Tunggal Şiiri Bağlamında Vahdet-i Vücûd Anlayışı. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 11/1, (Mart 2021): 267-290.
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2021.853369>

such as Bâyezîd Bistâmî, Mansûr al-Hallâj, İbn al-'Arabî, Sadr al-Dîn al-Qunawî, Farîd al-Dîn Attâr, Mawlânâ Jalâl al-Dîn Rûmî, Fakhr al-Dîn 'Irâkî, Abdul Karîm Jilî, and Abd Al-Rahmân Jâmî. Hamzah Fansuri generally uses symbolic language in his İkan Tunggal poem when expressing the "nûr Muhammadî/light of Muhammad and the "al-insân al-kâmil/perfect human-being" in the vahdat al-wujûd framework.

Keywords: Hamzah Fansuri, Nûr Muhammadî, Wahdat al-wujûd, Malay literature, Indonesian sufi literature

EXTENDED ABSTRACT

Hamzah Fansuri is considered one of the most important Sufi literary pioneers in Malay-Indonesia and has been compared to İbn al-Arabî because of his understanding of the vahdat al-wujûd (unity of existence) in the Malay world. He has also been described as the "Mawlânâ Jalâl al-Dîn Rûmî of the Malay world" because he combines literature and Sufism and uses the rubâ'îs in the (a-a-a-a) format to express his thoughts, interpretations and Sufi-poetic identity; therefore, Fansuri is important to both literature and Sufism.

To correctly and consistently interpret Hamzah Fansuri's poem İkan Tunggal, it is very important to understand the literary influences on his conceptual patterns and thoughts. As many of the conceptual and subjective interpretations in İkan Tunggal are detailed in other books and poems, to fully understand Fansuri's mindset, it is important to reflect on these sources. Fansuri's words and couplets in his three books; *Asrâr al-'ârîfîn*, *Sharab al-'ashiqîn*, *an al-Muntahî*; echo many other important Sufis and especially the Quran and the hadiths, with great literary figures such as Bâyezîd Bistâmî, (d. 234/848 [?]), Mansûr al-Hallâj (d. 309/922), İbn al-'Arabî (d. 638/1240), Şadr al-Dîn al-Qunawî (d. 673/1274) al-Ghazâlî (d. 505/1111), Farîd al-Dîn Attâr (d. 618/1221), Mawlânâ Jalâl al-Dîn Rûmî (d. 672/1273), Fakhr al-Dîn 'Irâkî (d. 688/1289), Sa'd Shîrâzî (d. 691/1292), Abd al-Karîm al-Jîlî (d. 832/1428), Nîmatullah Walî (d. 834/1431), Abd Al-Rahmân Jâmî (d. 898/1492) being some of the primary Sufis Fansuri has drawn inspiration from. Fansuri also felt that Abû Bakr (d. 13/634), 'Umar (d. 23/644), 'Uthmân (d. 35/656) and 'Alî (d. 40/661) expressed ideas he felt were parallel to the ideas of vahdat al-wujûd, and in his works, he also refers to famous literary Sufis such as Uways al-Ḳaranî (d. 37/657), Ayn el-Quḍât al-Hamadhânî (d. 525/1131), Shams Tabrîzî (d. 645/1247 [?]), and İmadeddin Näsîmî, (d. 820/1417 [?]).

Fansuri's poem, İkan Tunggal, deals with "nûr Muhammadî/ light of Muhammad," which is the most important theoretical stage for vahdat al-wujûd, and "al-insân al-kâmil /perfect human being." Fansuri's structure and interpretation are a restatement of the understanding of vahdat-i wujud in classical Malay language, with his understanding of vahdat al-wujûd paralleling that of the Sufis before him. Fansuri regards the degrees of manifestation as the five levels of existence (حضرات خمس).

Fansuri acknowledges the reality of the four gates; "shari'ah, tariqa, hakikah, and marifat"; and states that necessary steps must be taken to reach the secret of marifat (tajrid-tawhid). He sees his position as being the highest purpose of creation baqâ' billah (marifat) and states

that fanâ fillah is needed to achieve this. Fansuri states that the only true way to reach the “al-insân al-kâmil/perfect human being” state is through the “path of love.” To enter the path of love, it is necessary to leave the world and discard egocentricity (tarq’i dunya-ananiyat). Yet, it is also known that the basic rule of mystical thought is that “truth cannot be achieved without struggle and effort.”

Fansuri interprets the maqâm of fanâ (annihilation, mystical fusion, ascetism) as returning to one’s original and true characteristics, and states that existence is a delusion and an illusion and is merely a reflection of an object in a mirror or the rays of the sun. Fansuri regards God as the true and only being in the final analysis and states that masivallah (a Sufi term that describes everything but Allah), which includes humans, is “nothingness/‘adam.”

Fansuri harshly criticizes followers who seek truth through love, heart, soul, pleasure, discovery, sukr (intoxication), trance, and fanâ (annihilation, mystical fusion, ascetism) as being like unwary fish looking for water in a rock because “love is the enemy of the mind,” “dying out of love is as valuable as being a martyr.” He also suggests that the truth of waḥdat al-wujūd cannot be obtained using the knowledge of the mind (علم العقل) or through the spiritual condition (علم الأحوال), as it can only be obtained through the knowledge of secrets (علم الأسرار). He then confirms and repeats this idea, saying, “There is no salvation without fanâ fillah” in a couplet. In particular, Fansuri chose this fish-sea metaphor to align with concepts such as sayr wa sulūk, truth-relativity, abundance-unity, al-wujūd al-muṭlaq, al-wujūd al-muqayyad, love, trust in God, affection, ‘āshiq and ma’ shūq (lover-loved), trance and sukr and continues to use this sea-wave metaphor for many topics.

Fansuri believes that the truth is not in the outside world, but is located in our inner world. Therefore, he counsels that the search for the truth is nearby, with the center of marifat being the soul and heart of the man in his inner world.

Giriş

Tarihî kayıtlar incelediğinde bugünkü Endonezya sınırları içinde otonom bir bölge olan Açe Sultanlığının 16. ve 17. yüzyıllarda Malay-Endonezya dünyasında yönlendirici ve şekillendirici bir rol üstlendiği görülecektir. Özellikle Sultan İskender Muda'nın (salt. 1607-1638) tahta geçmesiyle birlikte Açe Sultanlığının ekonomik, politik, kültür, sanat, sosyal ve dinî alanlarda en parlak dönemini yaşadığına tanıklık etmekteyiz.¹

Başta eğitim ve dinî yaşam olmak üzere Malay-Endonezya edebiyatının şekillenmesinde ve gelişmesinde büyük katkıları olan Hamza Fansûrî (öl. 999/1590[?]), Şemseddîn-i Sumatrânî (öl. 1040/1630), Nureddin er-Rânîrî (öl. 1068/1658), Abdür-rauf es-Sinkilî (öl. 1024/1615[?]) gibi büyük şahsiyetler bu dönemde yaşamış ve bölge açısından ilk ve yeni olarak tanımlanabilecek düşünce ve eserleri üretmeyi başarmışlardır.²

Özellikle “vahdet-i vücûd” nazariyesini takımadalara taşıyan Hamza Fansûrî, “lingua franca” özelliğine sahip klasik Malay dilinde rubâî formunda şiir yazan ilk şâir olarak hem tasavvuf hem de edebiyat tarihi açısından incelenmesi gereken önemli bir şahsiyettir. Hamza Fansûrî'nin tasavvufî neşve ve anlayışını öz ve veciz bir şekilde rubâîlerle ifade etmesinden dolayı Malaylı mütefekkir Nakib al-Attas onu “Takımadalarının Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî”si; Hamza Fansûrî üzerinde özgün ve önemli çalışmalarıyla bilinen Abdul Hadi ise onu “Malay dilinin ve edebiyatının öncüsü” olarak nitelendirmektedir.³ Nitekim Hamza Fansûrî'nin, 17. yüzyılın ilk yarısında Malay-Endonezyalı Müslümanların kültür, düşünce ve dinî uygulamalarının şekillenmesinde kilit rol oynayan âlim-ârif bir zat olduğu hem yerli hem de yabancı kaynaklar tarafından teyit edilmiştir.⁴

Hamza Fansûrî'den günümüze *Esrâru 'l-Ârifîn*, *Şarâbu 'l-Âşikîn*, *el-Müntehâ* isimli 3 kitabı ile her biri 13, 15 veya 19 beyitten oluşan 33 şiir demeti ulaşmıştır. Bunun dışında *Sya'ir Perahu*, *Sya'ir Dagang*, *Syai'ir Burung Pingai*, *Bahr al-Nisâ'* vb. şiirlerin Hamza Fansûrî'ye nispeti tartışma konusu olmuştur.⁵

Fansûrî'nin müftülük yapmış olması ve müridi Şemseddîn-i Sumatrânî gibi güçlü bir ismi halife olarak bırakmasına rağmen günümüze az sayıda eseri ulaşmıştır. Bunun en önemli

1 Binuko Amarseto, *Ensiklopedia Kerajaan Islam di Indonesia* (Yogyakarta: Istana Media, 2015), 96; M. Yahya Harun, *Kerajaan Islam Nusantara Abad XVI- XVI* (Yogyakarta: Kurnia Kalam Sejahtera, 1995), 11–14.

2 Ali Hasmy, *Kebudayaan Aceh Dalam Sejarah* (Jakarta: Penerbit Beuna, 1983), 194–195; Harun, *Kerajaan Islam Nusantara*, 20; J.B. Kristanto (ed.), *Seribu Tahun Nusantara*, çev. Oman Faturrahman (Jakarta: Kompas, 2000), 459.

3 Abdul Hadi Wiji Muthari – Lesik Kati Ara, *Hamzah Fansuri Penyair Sufi Aceh* (Jakarta: Lotkala, 1984), 13; Syamsun Ni'am, “Hamzah Fansuri: Pelopor Tasawuf Wujudiyah Dan Pengaruhnya Hingga Kini Di Nusantara”, *Epistemé* 12/1 (Haziran 2017), 264; Taufik Abdullah (ed.), *Agama dan Perubahan Sosial*, çev. Ismuha (Jakarta: Rajawali, 1983), 32–33.

4 Azyumardi Azra vd., *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII* (Jakarta: Kencana, 2013), 210.

5 Kiki Muhamad Hakiki, “Tasawuf Wujüdiyyat: Tinjauan Ulang Polemik Penyesatan Hamzah Fansûrî Oleh Shaykh Nûr Al-Dîn Al-Ranîrî”, *Jurnal THEOLOGIA* 29/1 (Haziran 2018), 36; Ahmad Syukri, “Hamzah Fansuri Dan Pembaharuan Kebudayaan Melayu” *ISOISE* (Kasim 2020), 7; Nuraini H. A. Mannan, “Karya Sastra Ulama Sufi Aceh Hamzah Fansuri Bingkai Sejarah Duma Pendidikan”, *Substantia* 18/2 (Ekim 2016), 201–202.

sebeplerinden biri de 1637 yılında Gucerat'tan Açe Sultanlığına gelen ve 1637-1644 yılları arasında Şemseddin-i Sumatrânî ve Fâiz-i Bağdâdî'den (1630-1637) hemen sonra müftülük yapan Rânîrî'nin (öl. 1068/1658) verdiği fetvalardır. Rânîrî, Hamza Fansûrî'nin vahdet-i vücûd düşüncesini ilhad ve zındıklık (herektik/heterodoks) olarak değerlendirip kitaplarının yakılmasına ve takipçilerinin tövbeye davet edilmesine aksi takdirde öldürülmelerine dair fetvalar vermiştir.⁶ Bununla birlikte Kuşâşî-Kurânî'den Şettâriye tarikatının hilafetini üstlenen Sinkilî takımadaları yeni bir tarikat ile tanıştırmış olması Fansûrî'nin kitap ve düşüncelerinin arka planda kalmasında etkili olduğu söylenebilir. Böylelikle daha çok felsefî bir mahiyete sahip olan vahdet-i vücûd nazariyesi zamanla yerini nefis tezkiyesine ve ahlakî öğretilere dayanan tasavvufî bir anlayışa terk etmiştir.⁷

Hamza Fansûrî'nin kitap ve şiirlerinin ana temasını vahdet-i vücûd nazariyesiyle birlikte ilahî muhabbet, mârifet, tevhit, züht ve kısmen de olsa ahlakî öğretiler oluşturmaktadır. Kâdirî tarikatına müntesip olmasına rağmen Abdülkâdir-i Geylânî'den (öl. 561/1165-66) daha çok Muhyiddin İbnü'l-Arabî (öl. 638/1240) başta olmak üzere Bâyezîd-i Bistâmî (öl. 234/848 [?]), Hallâc-ı Mansûr (öl. 309/922), Gazzâlî (öl. 505/1111), Ferîdüddîn-i Attâr (öl. 618/1221), Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (öl. 672/1273), Sadreddin-i Konevî (öl. 673/1274), Fahreddîn-i Irâkî (öl. 688/1289), Sa'dî-i Şîrâzî (öl. 691/1292), Abdülkerîm-i Cîlî (öl. 832/1428), Abdurrahmân-ı Câmî (öl. 898/1492) gibi mutasavvıfların etkisinde kaldığını görmekteyiz.⁸

Bu çalışmada Fansûrî'nin "İkan Tunggal" isimli şiirinin yorumlanmasında üç katmanlı bir yöntem izlenmiştir. Şiirin ilk önce anlam bütünlüğü esas alınmış; ardından Fansûrî'ye ait diğer diğer kitap ve şiirlerin muhtevası incelenmiş ve son olarak ise vahdet-i vücûd savunucularının görüş ve açıklamalarına müracaat edilmiştir. Zira Fansûrî'nin özellikle *Esrâru'l-Ârifîn*, *Şarâbu'l-Âşikîn* ve *el-Müntehî* isimli üç eseri zihinsel arka planını göstermesi açısından önemli birer arşiv belgesi mahiyetini taşımaktadır. Böylelikle Fansûrî'nin Kur'ân ve hadislerde geçen nassları nasıl yorumladığı, hangi sûfilerden ne şekilde etkilendiği ve vahdet-i vücûd anlayışını hangi kavram örgüsü üzerine inşa ettiği konusunda daha açık bir fikir sahibi olabilmekteyiz.

Bazı farklılıklara rağmen üç eserin muhtevası birbirine yakın ve birbirini tamamladığı söylenebilir. Ortak özelliklerine bakıldığında vahdet-i vücûd nazariyesini desteklediği düşünülen

6 Edwar Djamaris – Saksono Prijanto, *Hamzah Fansuri dan Nuruddin ar-Raniri* (Jakarta: Proyek Pengembangan Media Kebudayaan, 1996), 10; Saifuddin – Wardani, *Tafsir Nusantara* (Yogyakarta: LKiS, 2017), 29; Syed Muhammad Naguib al-Attas, *The Mysticism Of Hamzah Fansuri* (Londra: University of London, Doktora Tezi, 1996), 209; Asep Muhamad Iqbal, *Yahudi dan Nasrani dalam al-Quran: Hubungan antaragama menurut Syaikh Nawawi Banten* (Jakarta: Teraju, 2004), 83–84.

7 Muhammad Imron Rosyadi, "Pemikiran Hadis Abdurrauf As-Singkili Dalam Kitab Mawa'izat Al-Badi'ah" 2/1 (Eylül 2017), 56; Ahmad Rivauzi, "Landasan Filosofis Pemikiran Tasawuf Abdurrauf Singkel Tentang Allah, Manusia, Dan Alam", *Jurnal THEOLOGIA* 28/2 (Desember 2017), 303; J.B. Kristanto, *Seribu Tahun Nusantara*, 457.

8 Wiji Muthari - Kati Ara, *Hamzah Fansuri (Divan)*, 13; Abdul Hadi Wiji Muthari, "Syair-Syair Tasawuf Hamzah Fansuri Dan Pengaruhnya", *al-Turas* 13/1 (Ocak 2007), 2.

âyet⁹ ve hadîsler¹⁰ başta olmak üzere sahabe¹¹ ve meşhur sûfilerin sözlerine yer verildiği görülecektir.

Esrâru'l-Ârifîn isimli eserin ana teması mârifetullahtır. Fansûrî, 15 beyitten oluşan Malayca bir şiirini Kur'ân ve hadîs nassları ile birlikte sahabe ve sûfilerin sözleri çerçevesinde yorumlamaktadır. İnsanın nısyân ile malûl olduğunu belirten Fansûrî şiirin daha çabuk ezberlendiğini ve anlaşılmayan zor kısımları açıkladığını belirtmektedir.¹² *Şarâbu'l-Âşikîn* şeriat, hakikat, tarikat ve mârifet konusu ile taayyün ve tecellî olmak üzere iki ana bölümden oluşmaktadır.¹³ *el-Müntehî*'de ise belli bir konu sınıflandırılması yapılmamış; temelde vahdet-i vücûdun yorumlanmasında sıkça kullanılan âyet ve hadîsler öncelenerek sahabe ve meşhur sûfilerin sözlerine tercümeleleriyle birlikte yer verilmiştir. İlk iki kitaba nispeten Fansûrî bu eserinde kendi yorumlarına daha az yer vermektedir.¹⁴ Bu üç eseri Malaylı mütefekkir Nakib al-Attas doktora tezinde neşretmiştir. Bu üç eserin dışındaki şiirlerini ise -Nakib bunların bir

- 9 Kur'ân'dan genellikle "O her şeyi rahmet ve ilmi ile kuşatmıştır.", "O, evvel, âhîr, zâhîr ve bâtındır." (el-Hadîd 57/3), "Sana ruhtan soruyorlar." (el-İsrâ 17/85), "Biz şeyin olmasını dilediğimizde ona sadece ol deriz; o da hemen olur." (en-Nahl 16/40), "Sizi ve yaptıklarınızı O yarattı" (es-Sâffât 37/96), "İnsanları ve cinleri bana kulluk etsinler diye yarattım." (ez-Zâriyât 51/56), "Onun zatı/veçhi dışında her şey yok olacaktır." (el-Kasas 28/88), "O her gün/zaman bir iştedir." (er-Rahmân 55/29), "Yeryüzünde bulunan her şey fânîdir." (er-Rahmân 55/26), "Nereye dönerseniz O'nun veçhi oradadır." (el-Bakara 2/115), "Ey mutmain nefis! Rabbine dön!" (el-Fecr 89/28) "Allah'a samimi bir tövbe ile dönün!" (et-Tahrîm 66/8) "Eğer doğru sözlü iseniz o zaman ölümü temenni ediniz!" (el-Bakara 2/94), "Attuğında aslında sen atmış değildin." (el-Enfâl 8/17), "O, her şeyi ihata etmiştir." (el-Bakara 2/19), "Ve nefislerinizde de Allah'ın âyetleri var. Görmeyecek misiniz?" (ez-Zâriyât 51/21), "Size ilimden az bir şey verdi." (el-İsrâ 17/85), "Yakîn gelinceye kadar Rabbine kulluk et!" (el-Hicr, 1/99), "Allah yerin ve göklerin nurudur." (Nûr 24/35), "Nerede olursanız olun O sizinle beraberdir." (en-Nisa 4/78) gibi âyetlere yer verildiğini görmekteyiz. Bkz. Hamza Fansûrî, *Esrâru'l-Ârifîn*, nşr. Syed Muhammad Naguib al-Attas (Doktora tezi içinde, Londra: University of London, 1966), 389, 396, 397, 399, 404, 410, 420, 421, 423, 425, 426, 428, 430, 431, 434, 435, 436, 439, 441, 447, 448, 540, 568; Hamza Fansûrî, *Şarâbu'l-Âşikîn*, nşr. Syed Muhammad Naguib al-Attas (Doktora tezi içinde, Londra: University of London, 1996), 475, 476, 479, 482, 484, 502, 503, 504, 505, 515, 516; Hamza Fansûrî, *el-Müntehî*, nşr. Syed Muhammad Naguib al-Attas (Doktora tezi içinde, Londra: University of London, 1996), 541, 543, 544, 553.
- 10 Hz. Peygambere şu sözler nispet edilmiştir. "Allah vardı ve Onunla birlikte hiçbir şey yoktu.", "Ben gizli bir hazine idim; bilinmek istedim." "Sen olmasaydın mahlûkatı yaratmazdım.", "Allah'ı görüyormuş gibi O'na ibadet et", "Bütün her şeyi senin için; seni de kendim için yarattım.", "Âdem su ve çamur arasında iken ben peygamberdim.", "Âdem insanlığı atasıdır. Ben ise ruhların atasayım.", "Ben Allah'tanım, Mü'minler de bendendir.", "Rüzgâra sövmeyiniz. Zira o Allah'ın nefesindedir.", "Allah Âdem'i kendi sûretinde yarattı.", "Fakirlik övünç kaynağıdır.", "Sözlerim şeriattir.", "Yaptıklarım tarikatir.", "Hâllerim hakikatir.", "Allah'ın zatını düşünmeyin. Yarattığı mahlûkatı tefekkür ediniz!", "Kendini tanıyan Rabbini de tanır.", "Ölüm, iki sevgili arasındaki bir köprüdür.", "Ölmeden önce ölünüz.", "Bir şeye bakıp da Allah'ı göremeyenin bakışı batıldır.", "Aştan dolayı ölen biri şehit olarak ölmüştür.", "Fakirlik dünya ve âhirette yüzün kararmasıdır." "Kendini fenâ ile tanıyan Rabbini bekâ ile tanır." Fansûrî, *Esrâru'l-Ârifîn*, 395, 400, 408, 416, 417, 418, 420, 421, 424, 425, 457, 468; Fansûrî, *Şarâbu'l-Âşikîn*, 475, 482, 484, 485, 488, 493, 498, 499, 505, 506, 511, 514, 516; Fansûrî, *el-Müntehî*, 520, 521, 528, 542, 543, 554, 559.
- 11 Hz. Ali: "Baktığım hiçbir şey yok ki, içinde Allah'ı görmeyeyim", "Görmediğim bir ilaha kulluk etmem", Hz. Osman "Baktığım hiçbir şey yok ki, onunla birlikte Allah'ı görmeyeyim." Hz. Ömer "Baktığım hiçbir şey yok ki, ondan sonra Allah'ı görmeyeyim" Hz. Ebû Bekir "Baktığım hiçbir şey yok ki, ondan önce Allah'ı görmeyeyim". Bkz. Fansûrî, *Esrâru'l-Ârifîn*, 400, 429; Fansûrî, *Şarâbu'l-Âşikîn*, 498; Fansûrî, *el-Müntehî*, 521, 522.
- 12 Bkz. Fansûrî, *Esrâru'l-Ârifîn*, 382-473.
- 13 Bkz. Fansûrî, *Şarâbu'l-Âşikîn*, 473-519.
- 14 Bkz. Fansûrî, *el-Müntehî*, 520-563.

kısmını doktora tezinin sonunda neşretmiştir.¹⁵ Endonezyalı araştırmacı Abdul Hadi divan şeklinde latinize ederek neşretmiştir. Abdul Hadi'nin çalışmasında Hamza Fansûrî'ye ait olan veya kendisine nispet *Syair Perahu*, *Bismillahirrahmanirrahim*, *Syair Nama-Nama Tuhan*, *Syair A'yan Thabitah*, *Syair Ruh İdafi*, *Syair İba Hati*, *Syair Ruh*, *Syair Unggas Pingai*, *Syair İkan Tunggal*, *Syair Ma'rifat* gibi şiirleri yer almaktadır.¹⁶ Divanın sonunda ise Fansûrî'nin *el-Müntehî* isimli eseri yer almaktadır.¹⁷

1. Hayatı

Hamza Fansûrî'nin hayatı hakkında kesin ve yeterli malumatlar bulunmadığından dolayı doğum ve ölüm tarihleri, doğum yeri, eğitim hayatı, kökeni gibi meseleler tartışma konusu olmuştur. Araştırmacıların ulaştığı sonuçları esas kabul ettiğimizde Barus veya Fansur'da dünyaya geldiğini söyleyebiliriz. Doğum ve ölüm tarihleri hakkında ise kesin bir bilgi mevcut olmamakla beraber 16. ve 17. yüzyıllar arasında yaşadığı tahmin edilmektedir.¹⁸

Vefat tarihinin 1590-1600 yılları arasındaki bir tarihte olduğunu düşünenlere göre Alâeddin Riâyet Şah Seyyid Mükemmil (salt. 1588-1604) döneminde asıl şöhretine kavuştuğu tahmin edilmektedir.¹⁹

Bazı araştırmacılar ise vefat tarihi olarak 1607 yılını göstermekte ve İskender Muda'nın (salt. 1607-1636) ilk dönemlerinde yaşamış olabileceğini savunmaktadırlar. Ancak 1630 veya 1636 yıllarında vefat ettiğini iddia eden araştırmaların tezine göre İskender Muda'nın (salt. 1607-1636) döneminin birçoğunda veya tamamında yaşadığı sonucunu çıkarmamız gerekmektedir.²⁰

Araştırmacıların Hamza Fansûrî'nin kökeni ve aile bağları hakkında farklı tezleri ileri sürdüklerini görmekteyiz. A. Hâşimî, Hamza Fansûrî'nin soyu Samudra Pasai sultanı Alâeddin el-Meliku's-Sâlih (salt. 1261-1289) döneminde takımadalara gelen Fars kökenli bir aileye dayandığını ve aynı zamanda Abdür-rauf Sinkilî'nin babası olan Şeyh Ali Fansûrî ile kardeş olduklarını iddia etmektedir.²¹

Bu iddiaya göre Hamza Fansûrî ile Abdür-rauf Sinkilî arasında amca-yeğen bağı olduğunu kabul etmemiz gerekmektedir. Ancak Endonezyalı çağdaş araştırmacı Azyurmadi Azra, çok güçlü ve ikna edici veriler olmadığında dolayı bu akrabalık ilişkisine şüphe ile bakılması

15 Bkz. al-Attas, *The Mysticism Of Hamzah Fansuri*, 812–827.

16 Bkz. Wiji Muthari - Kati Ara, *Hamzah Fansuri (Divan)*, 31–86.

17 Wiji Muthari - Kati Ara, *Hamzah Fansuri (Divan)*, 87–94.

18 Muhammad Syed Naguib al-Attas, "New Light on the Life of Hamzah Fanşuri", *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society* 40/1 (Temmuz 1967), 42; Mira Fauziah, "Pemikiran Tasawuf Hamzah Fansuri", *Substantia* 15/2 (Ekim 2013), 303; Wiji Muthari, "Syair-Syair Tasawuf Hamzah Fansuri", 13; John Renard, *The A to Z of Sufism* (Toronto: The Scarecrow Press, 2009), 103.

19 Bobbi Aidi Rahman, "Sastra Arab Dan Pengaruhnya Terhadap Syair-Syair Hamzah Fansuri", *Tsaqofah & Tarikh* 1/1 (Ocak 2016), 29.

20 Syarifuddin, "Pengaruh Persia Dalam Syair Sufi Syaikh Hamzah Fansuri", *Media Syariah* 15/1 (Ocak 2013), 106; Ni'am, "Hamzah Fansuri: Pelopor Tasawuf Wujudiyah", 265; Wiji Muthari, "Syair-Syair Tasawuf Hamzah Fansuri", 2.

21 Hasymy, *Kebudayaan Aceh Dalam Sejarah*, 195; Syukri, "Hamzah Fansuri Dan Pembaharuan Kebudayaan Melayu", 3–4.

gerektiğini ifade etmektedir. Bununla birlikte soy bağının tamamen imkânsız olamayacağını söylemektedir.²²

Kimi araştırmacılar özellikle “*Hamzah ini asalnya Fansuri/Mendapat wujud di tanah Shahr Nawi/Hamza aslen Fansur ’dandur ve Şehrinevi’de dünyaya gelmiştir*” beytinden hareketle onun Fansur asıllı olup Şehrinâvî’de dünyaya gelmiş olabileceğini düşünmektedir. Bu düşüncelerini ise “*Hamzah Fansuri di negri Melayu/Hamza Fansûri Malay diyarındandır*” dizesi ile desteklemeye çalıştıklarını görmekteyiz.²³

Araştırmacılar şiirlerinden ve mevcut rivayetlerden hareketle Mekke, Medine, Pahang, Siyam, Bentem, Bağdat, Kudüs, Kedah, Java gibi dönemin önemli merkezlerini ziyaret etmiş olabileceği ihtimali üzerinde durmaktadırlar.²⁴ Ayrıca Arapça, Farsça ve hatta Urduca’yı akıcı bir şekilde konuştuğu bilinmektedir.²⁵

Hamza Fansûrî’nin Şemseddîn-i Sumatrânî ile bağlantısı hakkında çok açık bir bilgi olmadığından farklı görüşler ortaya atılmıştır. Kimi araştırmacılar ikili arasındaki ilişkinin sadece dostluktan ibaret olduğunu kabul ederken kimileri ise şeyh-mürîd veya hoca-talebe ilişkisinin varlığını ileri sürmektedir. Durum ne olursa olsun her ikisinin de felsefi-tasavvufî anlayışına sahip ve vahdet-i vücûd görüşüne bağlı oldukları muhakkaktır. Nitekim Malayca ve Arapça yazan ve eserlerinin çoğu kelam ve tasavvufîla ilgili olan Şemseddîn-i Sumatrânî de Hamza Fansûrî gibi üretken bir şahıstı ve birkaç dil biliyordu. Bununla beraber Hamza Fansûrî’den farklı olarak mistik şiirler yazmadığı bilinmektedir.²⁶

Hâşimî’nin verdiği bilgilere göre Hamza Fansûrî Simpang Kiri Rundeng’de yüksek dinî eğitiminin verildiği Dayah Obob isimli bir eğitim merkezinin yöneticiliğini yaparken kardeşi Şeyh Ali Fansûrî ise Simpang Kanan’da Dayah Lipat Kajang adında bir eğitim merkezini açmıştı.²⁷ Bu eğitim faaliyeti yanında Alâeddin Riâyet Şah Seyyid Mükemmil (salt. 1588-1604) döneminde en yetkili dinî merci unvanı olan müftülük (chiefe bishop/uskup kepala) görevini resmi olarak üstlendiği bilinmektedir.²⁸

2. İkan Tunggal İsimli Şiirinin Temel Özellikleri

Hamza Fansûrî, Malay diline son derece vâkıf olmasıyla birlikte Fars ve Arap edebiyatından büyük ölçüde etkilenen ve edebiyatçı kimliğine sahip önemli bir mutasavvıftır. Rubâîlerinin hemen hemen her dizesinde Arapça kavram ve sözcükleri kullanmış olması dikkat çekicidir. Ancak bu durumu gayet tabii bir şekilde karşılamak gerekir. Zira klasik Malay dili “lingua

22 Azra vd., *Jaringan Ulama Timur Tengah*, 239.

23 Wiji Muthari - Kati Ara, *Hamzah Fansuri (Divan)*, 6; Djamaris - Prijanto, *Hamzah Fansuri dan Nuruddin ar-Raniri*, 1.

24 Al-Attas, *The Mysticism Of Hamzah Fansuri*, 20–22; Azra vd., *Jaringan Ulama Timur Tengah*, 206–207.

25 Azra vd., *Jaringan Ulama Timur Tengah*, 206.

26 Azra vd., *Jaringan Ulama Timur Tengah*, 208.

27 Hasyemy, *Kebudayaan Aceh Dalam Sejarah*, 196.

28 Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Ideologi* (Yogyakarta: LKis, 2013), 19; Afriadi Putra – Muhammad Yasir, “Kajian Al-Quran Di Indonesia (Dari Studi Teks Ke Living Quran)”, *Tajdid* 21/2 (Desember 2018), 15.

franca” özelliğini haiz olmasından dolayı Malay-Endonezya adaları arasında başta din olmak üzere siyaset, ticaret ve kültür dili olarak ön plana çıkmıştır. Fansûrî’nin Arapçadan aldığı kelimeler ise genellikle din dilini veya vahdet-i vücûd terminolojisini teşkil eden kavramlar dizgesinden oluşmaktadır.

Hamza Fansûrî, bütün rubâîlerinde kafiye örgüsü olarak “aaaa” şeklinde düz kafiyeyi kullanmakta ve genellikle uyakların rediflerini Arapça kökenli sözcüklerden oluşturmaktadır. Buna, “*mahlûk, maşûk, mesbûk, tefâruk, âlem, adem, mütelâzem, kelâm*” gibi Arapça sözcüklerle biten rubâîlerini örnek olarak verebiliriz.²⁹

3. İkan Tunggal Şiirinin Çeviri ve Yorumu

Fansûrî’nin İkan Tunggal isimli şiirini anlama ve yorumlamada temel ölçümüz, şiirin nazım içi bütünlüğü olacaktır. Bununla birlikte özellikle Fansûrî’nin *Esrâru’l-Ârifîn*, *Şarâbu’l-Âşikîn*, *el-Müntehî* ve diğer rubâî ve şiirleri başta olmak üzere vahdet-i vücûd anlayışının kurucu ve takipçi konumunda olan mutasavvıfların da eserlerini inceleyerek şiirin arka planını ve ana temasını ortaya çıkartmaya çalışacağız.

1. Kıta

*İkan Tunggal bernama fağil
Dengan air daim ia waşil
İşyqinya terlalu kamil
Di dalam laut tiada bersahil*

*Erdemli diye isimlendirilen eşsiz balık
Ulaşmaktadır su vasıtasıyla her anlık
Eşsiz derecede mükemmel olan aşkına
Bir okyanusun içinde ki sığmaz mekâna*

Birinci mısradaki geçen “İkan” sözcüğü “balık”; “Tunggal” ise sözlük anlamı itibariyle “eşsiz, münferit” gibi anlamlara gelirken vahdet-i vücûd terminolojisi açısından “vâhid-i fert” muhtevasına işaret eden bir kavramdır. Hamza Fansûrî, sembolik bir terkip olan “İkan Tunggal” kavramıyla aslında “nur-ı Muhammedî”yi veya başka bir ismi ile “hakikat-i Muhammediyye”yi kastetmektedir. Nitekim Fansûrî’nin vahdet-i vücûd nazariyesine ilişkin telakkisini *A’yan Thabitah*³⁰, *Ruh İdafî*³¹ gibi şiirlerinde müstakil başlıklar altında işlediğini biliyoruz. Bu anlayışa göre nur-ı Muhammedî “vücûd-ı mutlak” veya “gayb-ı mutlak”ın taayyün ettiği ilk mertebe ve diğer bütün taayyünlere şâmil olan “taayyün-i evvel”in bir tezahürü ve Cenâb-ı Hakk’ın ahadiyetini vâhidiyete dönüştürdüğü ilk hazretidir. Bu mertebenin üzerinde ise sadece “zât-ı ahad-i mutlak” veya “vücûd-ı sâzecz/sırf varlık” olan Allah vardır.³² Fansûrî, *Şarâbu’l-Âşikîn* isimli eserinde tecellîleri 5 kısma (*hazarât-ı hams*) ayırarak geniş bir şekilde işlemektedir.³³ Bu kıtada Fansûrî’nin İbnü’l-Arabî’nin (öl. 638/1240) *el-Futuhâtu’l-Mekkiye* isimli meşhur

29 Wiji Muthari - Kati Ara, *Hamzah Fansuri (Divan)*, 58.

30 Wiji Muthari - Kati Ara, *Hamzah Fansuri (Divan)*, 57–58.

31 Wiji Muthari - Kati Ara, *Hamzah Fansuri (Divan)*, 61–65.

32 Fansûrî, *Şarâbu’l-Âşikîn*, 499–506; Fansûrî, *Esrâru’l-Ârifîn*, 21, 401, 408, 410, 416–417, 418; Fansûrî, *el-Müntehî*, 521; Abdurrezzak Kâşânî, *Şerhu Fusûsi’l-Hikem* (Mısır: el-Matbaatu’l-Meymene), 267–268; Cîlî Abdülkerîm, *el-İnsânü’l-Kâmil fî Ma’rifeti’l-Avâhiri ve’l-Evâil* (Mısır: Matbaatu Hicâzî), 2/44; Muhyiddin İbnü’l-Arabî, *el-Futuhâtu’l-Mekkiye*, thk. Osman Yahya (el-Mektebetu’l-Arabiyye, 1985), 1/90.

33 Fansûrî, *Şarâbu’l-Âşikîn*, 499–506.

eserinin mukaddimesinden³⁴ ve *Fusûsu 'l-Hikem* isimli eserinin *فص حكمة فردية في كلمة محمدية* şeklindeki müstakil başlığından³⁵ etkilendiği anlaşılmaktadır.

Birinci mısradaki zikredilen “fadıl” sözcüğü Arapçadan klasik Malay diline geçen ve “erdemli” anlamına gelen bir kelime olmakla beraber bağlamsal açıdan incelendiğinde “nur-ı Muhammedî”nin bütün her şeyin esası olduğu ve her şeyin ondan yaratıldığına sembolize etmektedir. “Fâdıl” kelimesi “fazilet” anlamından türemiş olup bir kimsenin üstün bir dereceye sahip olduğunu ve konumunun yüceliğini ifade etmektedir.³⁶ Zira vahdet-i vücûd nazariyesine göre yaratma/halk gayb-ı mutlakın veya vücûd-ı mutlakın nur-ı Muhammedîye mertebesine tenezzülünden sonra olmuş ve her şey ondan yaratılmıştır ki buna “ism-i a'zam” da denilmektedir.³⁷

İkinci mısradaki ise “su/deniz/okyanus” ile “Allah” kastedilmiş olmalıdır. 8. kıtanın 4. dizisinde geçen “*Di dalam laut bernama Khaliq/Yaradan olarak isimlendirilen denizin içinde*” ifadesi bu yorumu teyit ettiği söylenebilir. Bunun dışında Fansûrî'nin “*Nama-Nama Tuhan*” isimli şiirinde “*Tuhan kita itu seperti Bahr-al 'Amiğ/Rabbimiz derin bir denize benzer*” ifadesinde teşbihin iki yönünü (benzeyen-benzetilen) açıkça belirttiğini görmekteyiz.³⁸ Fansûrî birçok şiir ve rubâisinde deniz, dalga ve su metaforunu kullanmaktadır.³⁹

Sûfilerin, genellikle su ve deniz metaforu ile Hûd 11/7. âyette geçen “*Allah'ın arşı su üzerindeydi*” hakikatine bir göndermede buldukları bilinmektedir. Nitekim özellikle İbnü'l-Fârız'ın (öl. 632/1235) şiirlerini ve İbnü'l-Arabî'nin eserlerini incelediğimizde “deniz/bahr” ifadesinin Cenab-ı Hak ile hakikat-i Muhammedîye arasındaki alakayı ifade etmek üzere kullanıldığını görmekteyiz.⁴⁰

Hamza Fansûrî üçüncü mısradaki nur-ı Muhammedînin “aşk ve muhabbet” boyutunu “kâmil aşk” olarak tanımlamakta ve bu mertebenin diğer bir ismi olan “*taayyün-i hubbî*” ile olan alakasına dikkat çekmektedir. Böylelikle izhâr ve tecellinin gerekçesi olarak “aşk-muhabbet-rahmet” kavramlarına vurgu yapmaktadır.⁴¹

Fansûrî, nur-ı Muhammedînin ontolojik olarak Allah'a bağlı oluşunu balık-deniz teşbihiyle ifade etmekte ve “*Hay ve Kayyûm*”⁴² isimlerine göndermede bulunmaktadır. Şöyle ki, sûfilerin nazarında Cenab-ı Hak'ın “*Hay ve Kayyûm*” sıfatları ism-i azam mertebesinde görülmektedir.

34 İbnü'l-Arabî, *el-Futuhâtu'l-Mekkiye*, 1/41-43.

35 Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fusûsu 'l-Hikem*, thk. Ebü'l-A'lâ Afîfî (Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye), 214.

36 Ebu Abdurrahman, Halil İbn Ahmed, *Kitâbü 'l-Ayn*, thk. Mehdi Mahzumî – İbrahim Sâmîrâî (Halep: Mektebetü'l-Hilâl), 7/43-44; Ebü'l-Fadl İbn Manzûr, *Lisânü 'l-Arab* (Beirut: Dâru Sâdir, 1414), 11/524.

37 Seyyid Şerif Cürçânî, *et-Ta'rifât* (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983), 90; Muhammed b. Ali Tehânevî, *Keşşâf-u İstîlâhâtü 'l-Fünûn ve 'l-Ulûm*, thk. Ali Dahrûc (Beirut: Mektebetü'l-Lübnan, 1996), 2/1773.

38 Fansûrî, *Şarâbu 'l-Âşikin*, 501–502; Wîjî Muthari - Katî Ara, *Hamzah Fansuri (Divan)*, 54.

39 Fansûrî, *Esrâru 'l-Ârifin*, 386, 402, 419, 436, 537, 438, 441; Fansûrî, *Şarâbu 'l-Âşikin*, 504–506; Fansûrî, *el-Müntehâ*, 522, 523, 561.

40 Ebü Hafs İbnü'l-Fârız, *Dîvanu İbni 'l-Fârid* (Beirut: Dâru Sâdir, 2010), 70; Ebü'l-Abbâs İbn Acîbe, *et-Tefsîru 'l-Medîd fi Tefsîri 'l-Kur'âni 'l-Mecid*, thk. Ahmed Abdullah Raslân (Kahire 1419), 2/258; İbnü'l-Arabî, *el-Futuhâtu 'l-Mekkiye*, 1/49.

41 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu 'l-Hikem*, 214–215; Ebu'l-Fidâ İsmail Hakî Bursevî, *Rûhu 'l-Beyân* (Beirut: Dâru'l-Fikr), 4/245, 7/189, 8/434, 10/774.

42 el-Bakara 2/255.

Buradan hareketle, deniz olmadan balığın var olması ve yaşaması mümkün olmadığı gibi “Hay ve Kayyûm” sıfatları da olmadan herhangi bir taayyün ve yaratılıştan/izhardan bahsedilemez. Bu bağlamda vücûd-ı mutlak açısından ezeli ve ebedî bir nitelik olarak gördükleri hayat sıfatını bütün ilahî isimlerin ve bütün zâtî ve fiilî sıfatların bir anahtarı olarak görmektedirler. Devamlılık ve süreklilik anlamında kullandıkları kayyûmiyet ve deymûmiyet kavramlarını ise hayat sıfatının bir gereği/lâzımı olarak değerlendirmektedirler.⁴³ Aynı anlayışa sahip olan Fansûrî'nin bu yaklaşım biçimini iyi bir şekilde görmek ve tahlil etmek gerekmektedir. Zira rubâilerinde “balık-deniz” metaforu ile yetinmemekte ve “*Unggas Pingai*” gibi şiirlerinde “kuş-hava” benzetmesini yaparak hayat sıfatının derece ve önemine işaret etmektedir.⁴⁴ Bu metaforların kaynak açısından İbnü'l-Arabî'nin kullanmış olduğu “hebâ” kavramını “su ve hava”ya benzetmesinden kaynaklandığını düşünmekteyiz.⁴⁵

Fansûrî'nin temsil olarak balık-deniz seçimi tasavvuf edebiyatına uygunluk arz etmektedir. Çünkü balık ve deniz metaforu, tenezzül, hazarât, âşık-maşûk, tevekkül, seyr-ı sülûk, hakikat-izafet, kesret-vahdet, vücud-ı mutlak, vücûd-ı mukayyet, aşk, muhabbet, istiğrak, sekr gibi kavramları imgeleyerek soyut anlamları daha somut ve müşahhas hale getirmektedir.⁴⁶

2. Kıta

Ikan itu terlalu 'alī
Bangsanya nūr al-rahmānī
Angganya rupa insānī
Dā'im bermain di laut bāqī

Bu balık çok yücedir
Cinsi Rahman'ın nurudur
Vücudu/nefsi insan şeklindedir
Ebedî okyanusta her zaman oynar.

Birinci mısra, vahdet-i vücûd kavramının açılımı olan “hazret”, “mertebe” ve “tenezzül” olgularına işaret etmektedir. Vahdet-i vücûd meşrebini savunan mutasavvıfların bu merhaleleri 5, 6 ve 7 olmak üzere farklı sayılarla ele alsalar da nur-ı Muhammedinin ilk, en mükemmel, en câmi' ve en yüce mazhar/meclâ olduğu telakkisi hepsinin ortak paydasını teşkil etmektedir. Fansûrî ise bu aşamaları 5 başlık altında incelemektedir.⁴⁷

İkinci mısradaki muhteva “*Allah ilk defa benim nurumu yarattı*” ve “*Âdem toprakla su arasında iken ben peygamber idim*” rivayetlerine dayanmaktadır. Nitekim “nur-ı Muhammedî” kavramı birinci rivayete, “hakikat-i Muhammediyye” kavramı ise ikinci rivayete istinat etmektedir. Üçüncü mısradaki “rupa insānī” kavramı ise “*Allah, Âdem'i kendi suretinde yarattı*” hadisinden iktibas edilmiştir. Bununla birlikte “*sen olmasaydın âlemleri yaratmazdım*” rivayeti mutasavvıfların düşüncelerini şekillendirdiği bilinmektedir.⁴⁸

43 Fansûrî, *Esrâru'l-Ârifîn*, 397; Ebü'l-Cennâb Necmeddîn-i Kübrâ, *et-Te'vilâtu'n-Necmiyye* (Lübnan: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 1/327-328.

44 Wiji Muthari - Kati Ara, *Hamzah Fansuri (Divan)*, 77.

45 İbnü'l-Arabî, *el-Futuhâtu'l-Mekkiye*, 1/55.

46 Fansûrî, *Esrâru'l-Ârifîn*, 438-440; Fansûrî, *Şarâbu'l-Âşikîn*, 501-502; Evhadüddîn Abdülehad Nûrî, *Mir'âtu'l-Vücûd ve Mirkâtü's-Şühûd fî Beyâni Vahdeti'l-Vücûd (Kenzü'l-Hefâ fî Makâmâti's-Süfî İçinde)* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2013), 135-137.

47 Fansûrî, *Şarâbu'l-Âşikîn*, 499-501.

48 Fansûrî, *Esrâru'l-Ârifîn*, 405, 416, 417, 418.; İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, 214; İbnü'l-Arabî, *el-Futuhâtu'l-Mekkiye*, 1/47; Kâşânî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, 267-268; Bâli Efendi, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem* (Der-Saadet: el-Matbaatu'n-Nefise, 1309), 420.

3. Kıta

<i>Bismi'Llah akan namanya</i>	<i>Adı, Bismillah'tır.</i>
<i>Ruh Allah akan nyawanya</i>	<i>Hayatı, Ruhullah'tır.</i>
<i>Wajh Allah akan mukanya</i>	⁴⁹ <i>Yüzü, Vechullah'tır.</i>
<i>Zahir dan batin sertanya.</i>	<i>İçten ve dıştan her zaman O'nunladır.</i>

Üçüncü kıtanın anlaşılması dördüncü dizede geçen “zâhir-bâtın” kavramlarının anlaşılmasına bağlıdır. Zira vahdet-i vücûd metafiziğinde lâ-taayyün veya amâ mertebesi, farklı kavramlarla açıklanan nur-ı Muhammedî ile şehâdet-i mutlakaya doğru tenezülün ilk zuhurunu ifade etmektedir. Buna bağlı olarak lâ-taayyün ile ilk taayyün arasında bâtin-zâhir ilişkisi vardır ve her ikisi de diğer mertebelerden farklı olarak Hakk'a nispet edilmesi açısından aynı hakîkatin ön-arka yüzünü, icmal-tafsil yönünü ve zulmet-nur boyutunu teşkil etmektedir.⁵⁰

4. Kıta

<i>Nur Allah nama bapainya</i>	<i>Allah'ın nuru, babasının adıdır.</i>
<i>Khalaqat Allah akan sakainya</i>	<i>Allah'ın yarattıkları, kullarıdır.</i>
<i>Raja Sulayman akan pawainya</i>	<i>Kral Süleyman, onun amelesidir.</i>
<i>Da'im berbenyi dalam balainya.</i>	<i>Her zaman kendi sarayında gizlenir.</i>

Sûfî gelenekte “ana-baba” sözcükleri birçok tasavvufî şiirde farklı anlamda kullanılmaktadır.⁵¹ Fansûrî'nin 4. ve 5. kıtalarda kullandığı “ana-baba” kavramlarının İbnü'l-Arabî'nin *el-Futûhât*'na dayandığını ve vahdet-i vücûd terminolojisi çerçevesinde kullandığını görmekteyiz. Zira İbnü'l-Arabî, hakikat-i Muhammediyye'ye nispeten unsurların “ana ve baba” mesabesinde olduğunu belirtmektedir.⁵²

İkinci mısra ise “*Mahlûkatı senin için yarattım; seni ise kendim için yarattım*” kudsî hadisine bir işaret vardır.⁵³ Zira İbnü'l-Arabî başta olmak üzere vahdet-i vücûd ehline göre Hz. Âdem maddî açıdan “ebü'l-beşer/insanlığın atası” olarak kabul edilir ancak Hz. Muhammed “ebü'l-ervâh/ruhların babası” sıfatına sahip olmasından dolayı manevî baba/asıl/kaynak olarak telakki edilmektedir.⁵⁴ Çünkü sûfilerin tasavvuruna göre Hz. Muhammed bütün isim ve sıfatların makes ve mazharı olması açısından “hakîkî Âdem”, “hakikat-i insaniyye”, “ilm-i bâtının kaynağı”, “kutbu'l-aktâb”tır.⁵⁵ Bununla birlikte 5. kıtanın 1. mısraını dikkate aldığımızda “sakai” kavramının “mazhar ve meclâ” anlamında kullanıldığını da söyleyebiliriz ki, şiirin kontekstinin bu anlama elverişli olduğu aşîkârdır.

49 Fansûrî, *Şarâbu'l-Âşîkîn*, 499–506.

50 Fansûrî, *Şarâbu'l-Âşîkîn*, 499–500; Abdurrahman Molla Câmî, *Nakdu'n-Nusûs fî Şerhi Nakşi'l-Fusûs* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 42; İbrahim Muhammed Yasin, *Sadreddin el-Konevî ve Felsefetu's-Süfîyye* (İskenderiye: Menşetü'l-Maârif, 2003), 156.

51 Bkz. İbnü'l-Fânz, *Dîvanu İbni'l-Fârid*, 70.

52 İbnü'l-Arabî, *el-Futuhâtü'l-Mekkiye*, 1/55.

53 Fansûrî, *Esrâru'l-Ârifîn*, 417; Muhammed Ebü Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulüb fî Muâmeleti'l-Mahbûb ve Vasfu Târiki'l-Mürîd ilâ Makâmi'l-Tevhîd*, thk. Âsım İbrahim (Beyrut: Dârü'l-Maârif, 2005), 1/407, 2/13.

54 Fansûrî, *Esrâru'l-Ârifîn*, 418; İbnü'l-Arabî, *el-Futuhâtü'l-Mekkiye*, 1/55.

55 Ebü'l-A'lâ Afîfî, *Fusûsu'l-Hikem ve'l-Ta'lîkat Aleyh* (Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1446).

Üçüncü mısradaki geçen “Süleyman” ismi kıssa ve menkıbeleriyle divan ve halk şiiri, halk hikâyeleri, efsane ve atasözleri gibi edebiyat ürünlerinde -başta Fars ve Türk edebiyatı olmak üzere Doğu edebiyatlarında- sıkça ele alındığını hatta müstakil mesnevi konusu olarak işlendiğini bilmekteyiz.⁵⁶ Hamza Fansûrî de bu edebiyat çerçevesinde “Kral Süleyman” metaforuna yer vermektedir ve el-Bakara 2/253. âyete de işarette bulunarak Hz. Süleyman ile Hz. Muhammed’e bahşedilen nimetlerin maddî ve manevî boyutlarına temas ettikten sonra “sarayında gizlenir” ifadesi ile Hz. Süleyman’a verilen imkân ve nimetlerin sınırlı ve fani olduğunu vurgularken Hz. Muhammed’e bahşedilen manevî nurun ölümsüz ve ebedî olduğuna dikkat çekmektedir. Nitekim *Fusûsu'l-Hikem*'i ve bu eser üzerinde yapılan şerh ve hâşiyeleri incelediğimizde her bir resul ve nebinin ayrı bir meziyet ve faziletine temas edildiğini ve Hz. Muhammed'in ise hikmet-i ferdiyete sahip olması açısından diğer peygamberlere üstün olarak kabul edildiğini görmekteyiz.⁵⁷

5. Kıta

Empat bangsa akan ibunya

Summun bukmun akan tipunya

Kerja Allah yang ditirunya

Mengenal Allah dengan ilmunya

Dört element, anasıdır.

Kör ve sağır aldanır/aldatır

Allah'ın bütün eylemlerinin maksadı

İlimle Allah ile tanışmaktır.

Hamza Fansûrî, dört element (*empat bangsa*) ile İslam düşüncesinde anâsır-ı erbaa veya ustukussât, mevâd, erkân gibi kavramlarla bilinen “su, hava, ateş ve toprak” maddelerini kast etmektedir.⁵⁸

Klasik Yunan felsefesinde arkhe meselesini çözmek için ortaya atılan teoriler daha sonra Aristoteles tarafından sistemleştirilerek tabiat bilimlerinde hâkim kılınmıştır. Tercüme faaliyetleriyle birlikte ise İslam düşüncesine aktarılmış ve felsefe, kelam, tasavvuf, tıp vb. bilimlerde fizik ve metafizik alanlara ilişkin açıklama ve yorumlamalarda bazen birbirine yakın bazen de bir birinden oldukça uzak muhtevalarda kullanılmıştır.⁵⁹

İkinci mısradaki geçen “*summun bukmun*” sözcükleri Arapça kökenlidir ve el-Bakara 2/18. ile Bakara 2/171. âyetlerden iktibas edilmiştir. Cenab-ı Hak cemâl, celâl ve kemâl sıfatları ile her şeyde tecellî etmesine rağmen manevî sağırlık ve körlük içinde olan insanların aldanma ve aldatma pozisyonunda yer aldıkları vurgulanmıştır.⁶⁰ Hâlbuki üçüncü ve dördüncü mısralarda da ifade edildiği gibi ilahî sıfatların tecellî etmesi ve rabbanî fiillerin izhar edilmesinin temel maksadı kulun ilk önce mârifetullah ve bunun zorunlu bir devamı ve tamamlayıcı unsuru olan muhabbetullah payesine erişebilmesidir. Zira ferdiyet-i sülâsi anlayışından hareketle “الدليل دليله /Kanıt, kanıtın kendisidir” şeklinde formüle edilen mantıksal bir önerme çerçevesinde

56 Hüseyin Akkaya, “Süleyman”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: İSAM, 2010), 60–62.

57 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, 214; Kâşânî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, 266; Molla Câmî, *Nakdu'n-Nusûs*, 508.

58 Cürçânî, *et-Ta'rifât*, 24; Tehânevî, *Keşşâf-u İstilâhâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, 2/1239; Sangidu, “İkan Tungal Bernama Fâdhil Karya Syaik Hamzah Fansuri: Analisis Semiotik”, *Humaniora* 15/2 (2003), 195.

59 Ebu'l-Fadl Aduddîn el-İcî, *Kitâbu'l-Mevâkıf*, thk. Abdurrahman Amîra (Lübnan: Dârü'l-Cil, 1997), 1/323, 2/43; Ebû Abdullah Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420), 15/421, 19/100.

60 Fansûrî, *Esrâru'l-Ârifîn*, 412, 421, 433, 434; Fansûrî, *Şarâbu'l-Âşîkîn*, 508.

nur-ı Muhammedî ilk ve tam bir mazhar/meclâ olması yönüyle Cenab-ı Hakk'ın mevcudiyet ve vahdaniyetinin de ilk ve tam delili olarak yorumlanmaktadır.⁶¹ Nitekim şiirin dördüncü mısraındaki “*dengan ilmunya*” ifadesi yerine bazı nakillerde “*kişi lal olmasıyla birlikte*” anlamına gelen “*dengan bisunya*” şeklinde geçmektedir ve bu da söz konusu yorumu destekler mahiyettedir.⁶² Nitekim Fansûrî, diğer eserlerinde Allah'ın cemâl ve celâl sıfatlarını ve bunların tecellî boyutlarını incelemektedir. Temelde eşya zıddı ile bilinir hakîkatine temas eden Fansûrî, mü'min-kâfir paradoksunu “*isti'dâdî aslî*” kavramı çerçevesinde yorumlamaktadır.⁶³

6. Kıta

Fanâ' fî-llâhi akan sunyinya
“Innî anâ Allâh” akan bunyinya
Memakai dunia akan ruginya
Râdî kan mati dâ'im pujinya

Fenâ fî'llâh, sukutudur.
“Ben Allah'im” sesidir.
Dünyaya bağlanmak, hüsrândır.
Ölüm arzusu, övgüsüdür/duâsıdır.

Hamza Fansûrî bu kıtada tasavvufî terminolojisinde önemli bir hal veya makam olan fenâ temasını işlemektedir. Fenâ kavramı zât-sıfat-fiil olmak üzere üç kısma ayrılırken eğitim ve gaye açısından meşhur olduğu üzere fenâ fi'l-ihvân, fenâ fi'ş-şeyh, fenâ fi'r-resûl, fenâ fillâh olmak üzere dörtlü bir tasnife tabi tutulmaktadır. Mutasavvıfların nazarında fenâ fillâh makamı en üstün olanıdır. Buna binâen, insân-ı kâmil mertebesine ulaşmak isteyen her sâlik/mürîd hüsrân olarak görülen dünyadan, tabî ve nefsanî istek ve arzulardan sakınması, hakîkatin üzerindeki vehim perdesini kaldırması, kesretten vahdete doğru seyir halinde olması gerekmektedir. Bu durumda bütün taayyünleri cemedan insân-ı kâmil “hakîkî hak” olan “vücûd-ı mutlak”a ulaşmış; bir katrenin okyanusun içinde kaybolması veya serap gibi kendi varlığını bir hiç olarak görmesi gibi mâsivallâh olan her şey “vahdet-i zât”ta mahv/mahk/tams/helâk olduğu kabul edilmektedir. Sûfilere göre bu mertebeye ulaşan “*Innî Ene Allâh*” veya 7. kıtada geçtiği üzere “*Ene'l-Hak*” diyebilir. Çünkü bu anlayışa göre fakr-ı hakikiye veya hakka'l-yakîne siyah ölümle (mevt-i esved ile) birlikte insân-ı kâmil makamına ulaşan olan kişi aslında kendi özü olan ve tam yokluk olarak bilinen “adem-i aslî”sine dönmüş demektir.⁶⁴

Fansûrî, bu düşünceleri er-Rahmân 55/26. ile el-Fecr 89/28. âyetleri çerçevesinde bir beyitte şöyle dile getirmektedir.⁶⁵

“Kullu man 'alayha fan ayat min Rabbihi /Menyatakan ma'na irji' ila aslihi.”

Fansûrî, bu beyitte ve farklı eserlerin sûfilerin literatüründe ve düşüncesinde geniş yer tutan er-Rahmân 55/26. ile el-Fecr 89/28. âyetlerine yer vererek fenâ-bekâ ilişkisine temas etmektedir.⁶⁶ Bu bağlamda “Rabbine dön” meâlindeki âyeti “Aslına dön” şeklinde yorumlamakta ve “fenâ

61 Afifi, *Fusûsu'l-Hikem ve'l-Ta'likat Aleyh*, 2/333-334.

62 Wiji Muthari - Kati Ara, *Hamzah Fansuri (Divan)*, 82.

63 Fansûrî, *Esrâru'l-Arifîn*, 414, 420; Fansûrî, *Şarâbu'l-Âşikîn*, 509.

64 Fansûrî, *el-Müntehî*, 528; Fansûrî, *Esrâru'l-Arifîn*, 450; Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 1/123; Tehânevî, *Keşşâf-u İstilahâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, 2/1138, 2/1283-1287; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 1/394, 2/139, 3/164; İbnü'l-Arabî, *el-Futuhâtu'l-Mekkiye*, 1/42.

65 Wiji Muthari - Kati Ara, *Hamzah Fansuri (Divan)*, 68; Fansûrî, *el-Müntehî*, 560.

66 Fansûrî, *Şarâbu'l-Âşikîn*, 502, 505; Fansûrî, *el-Müntehî*, 553.

fillâh”ın nihaî amacı olarak “bekâ billah”ı göstermektedir. Fansûrî, *el-Müntehî* isimli eserinde tasavvuf edebiyatına “sevâdü'l-vech fi'd-dâreyn/سواد الوجه في الدارين” şeklinde kavramsallaşan bir rivayet bağlamında bu düşüncesini açıkça ifade etmektedir.⁶⁷

7. Kıta

Tarku'd-dunya akan labanya

Menuntut dunya akan maranya

'Abdu'l-Wahid asal namanya

Da'im Ana'l-Haqq' akan katanya

Dünyayı terk etmek, kâıdır.

Dünyayı istemek, zararınadır.

“Abdulvâhid”tir gerçek özü

“Ene'l-Hak”tır daima sözü

Hamza Fansûrî'nin 7. kıta ile aslında 6. kıtanın muhtevasını desteklemeyi hedeflediğine tanıklık etmekteyiz. Nitekim 7. kıtanın ana temasını *terk-i-dünya* ve *ene'l-hak* kavramları oluşturmaktadır. Sufilerin *terk-i dünya* terminolojisi maddî değil; manevî ve vicdânî-zevkî bir olguya delalet etmektedir.⁶⁸ Mutasavvıfların buradaki temel maksatları ise taalluk ve izafelerden uzak durmak, nasûtî ve beşerî sıfatlardan arınarak ilahî ve rabbanî esma ve sıfatların tecellisine mazhar olmak, nefsanî ve âdî enâniyetten kurtularak müteâl ve rahmanî benliğe kavuşmak, maddî ve hissî engelleri aşarak maneviyata ulaşmak, kesretten vahdete doğru yol almak şeklinde özetlenebilir.⁶⁹ Dolayısıyla insân-ı kâmil olmayı amaçlayan bir sâlik/mürit enâniyetin iki farklı vechesi ile karşı karşıya kaldığını fark etmelidir. Zira reddedilen benlik ile istenilen benlik arasında büyük bir farklılık vardır ve biri insanı kemalden alıkoyarken diğeri ise kemalin kapısını açmaktadır. Sûfîler bu durumu “ene” ve “hüve” zamirlerinden hareketle “enâniyet-hüviyet” paradoksu ile anlatmaktadırlar.⁷⁰

Son iki beyitte ise Fansûrî, abdülvâhid ismiyle ene'l-hak sözü arasında bir irtibat kurmaktadır. Şöyle ki, ene'l-hak sözünü söyleyebilmek ancak abdülvâhid ismini iyice kavramak ile mümkündür. Çünkü insanın gerçek özünü teşkil eden ve kesretten kurtularak mutlak vahdete ulaşmasını ifade eden abdülvâhid ismi aynı zamanda fenâ fillâh makamının veya adem-i aslî/hiçlik kavramının başka bir formatını ifade etmektedir. Bu bağlamda Fansûrî, insân-ı kâmilin Allah'ı her zaman ve her yerde görmesi gerektiğini başka bir rubâide şu şekilde ifade etmektedir:⁷¹

67 Fansûrî, *el-Müntehî*, 554; Fansûrî, *Şarâbu'l-Âşikîn*, 546; Wiji Muthari - Kati Ara, *Hamzah Fansuri (Divan)*, 105.

68 Fansûrî, *Şarâbu'l-Âşikîn*, 485, 487, 546; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 10/330; Necmeddîn-i Kübrâ, *et-Te'vilâtu'n-Necmiyye*, 1/68.

69 Fansûrî, *Esrâru'l-Ârifîn*, 451, 452, 453, 460, 464; Ni'metullâh Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-İllâhiyye ve'l-Mefâtihu'l-Ğaybiyyetü'l-Mudîha li'l-Kelimi'l-Kur'âniyye ve'l-Hikemi'l-Furkâniyye* (Mısır: Dâru Rikâbî, 1999), 1/579, 2/128; Necmeddîn-i Kübrâ, *et-Te'vilâtu'n-Necmiyye*, 1/71; İbn Acîbe, *et-Tefsîru'l-Medîd*, 4/321; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 2/41; Şihâbuddîn Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'u'l-Mesânî*, thk. Ali Abdalbârî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415), 1/144, 175, 356, 422.

70 Fansûrî, *Esrâru'l-Ârifîn*, 390–391; Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-İllâhiyye*, 1/564; Necmeddîn-i Kübrâ, *et-Te'vilâtu'n-Necmiyye*, 1/100; Nizâmuddîn Neysâbü'rî, *Ğarâibu'l-Kur'ân ve Reğâibu'l-Furkân* (Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1416), 2/590, 3/22; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 1/10; Ebu'n-Nasr et-Tûsî Serrâc, *el-Lüma'* (Mısır: Dârü'l-Kütübî'l-Hadîse, 1960), 65.

71 Wiji Muthari - Kati Ara, *Hamzah Fansuri (Divan)*, 50.

*Mahbubmu itu tiada berhasil.
Fa ainama tuwallu jangan kau ghafil.
Fa samma Wajhullah sempurna wasil.
Inilah jalan orang kamil.⁷²*

*Sevgilin için mekân sınır yoktur.
Gafil olma, nereye yönelsen oradadır
Onun veçhi kesinlikle her mekândadır
İşte insân-ı kâmilin yolu budur.*

8. Kıta

*Kerjanya mabuk dan 'ashiq
'Ilmunya sempurna fa'iq
Mencari air terlalu sadiq
Di dalam laut bernama Khaliq.*

*Bütün işi, sarhoşluk ve aşktır.
Bilgisi ise, en üst zirvededir.
Bütün sadakatıyla su arar,
Hâlık denilen okyanusun içinde.*

Birinci mısradaki geçen “mabuk” sözcüğü tasavvufî terminolojideki “sekr” anlamına gelmektedir. “‘Ashiq” sözcüğü ise Arapçadan dilimize de geçen “aşk” kelimesinin Malaycadaki telaffuz/yazım biçimidir.

Açıkça görüldüğü üzere “sekr, aşk” sözcükleri 8. kıtanın ana temasını oluşturmaktadır. Zira tasavvuf edebiyatında tahakkuk kavramları ana başlığı altında işlenen sekr-sahv, fenâ-bekâ, aşk-muhabbet, vecd-istiğrak gibi mefhumlar -özellikle Fansûrî'nin *Şarâbu'l-Âşîkîn* isimli eserini de dikkate aldığımızda- genelde bütün tasavvufî meşreplerin özelde ise vahdet-i vücûd nazariyesinin anlaşılmasında kilit rol oynamaktadır.⁷³ Fansûrî, aşk temasını sıkça işlemekle beraber farklı eserlerinde “*Aştan ölen kişi, şehit olarak ölmüştür*” gibi rivayetlere yer vermektedir.⁷⁴

Hamza Fansûrî, ikinci beyitte geçen “ilm-i fâik” ifadesiyle “vahdet-i vücûd” nazariyesine veya “insân-ı kâmil”in ulaştığı en yüksek ve en üstün bilgi seviyesi olan sır ilmine işaret etmektedir.⁷⁵ Nitekim İbnü'l-Arabî bilgiyi, akıl bilgisi (*ilmu'l-akl*), hâl bilgisi (*ilmu'l-ahvâl*) ve sır bilgisi (*ilmu'l-esrâr*) olmak üzere üç mertebede değerlendirmekte ve bunlar içerisinde sır bilginin en şerefli ilim olduğunu ifade etmektedir.⁷⁶

Üçüncü beyitte talep (*mencari*) ve sadakatten (*sadiq*) bahsedilmekte ve mutlak vahdete ulaşabilmek için belli bazı aşamaları geçmek ve merhaleleri kat etmek gerektiği açıkça vurgulanmaktadır. Zira tasavvufî gelenekte şeyhin terbiyesi ve rehberliği çerçevesinde seyr-ı süluk veya riyazet ve mücahede olmaksızın mutlak hakîkate ulaşmak imkânsız görülmektedir. Bu meyanda sükûn bir sâlik/mürîd için haram sayılmaktadır.⁷⁷ Bu bağlamda Fansûrî farklı eserlerinde dört kapı olarak bilinen “şeriat, tarikat, hakikat ve mârifet” gerçeğini bütün maddeleriyle (kırk hâle benzemektedir) birlikte incelemekte ve asıl maksadın mârifet olduğunu belirterek kişinin bu hedefe yönelmesini bir hilkat sebebi olarak görmektedir.⁷⁸

72 Fansûrî, *Esrâru'l-Ârifîn*, 451, 453, 460, 464-466.

73 Fansûrî, *Esrâru'l-Ârifîn*, 452, 460, 467, 472; Fansûrî, *Şarâbu'l-Âşîkîn*, 517, 518; Fansûrî, *el-Müntehî*, 543, 553; Kamil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), 203-217.

74 Fansûrî, *Şarâbu'l-Âşîkîn*, 514.

75 Fansûrî, *Esrâru'l-Ârifîn*, 385, 415.

76 İbnü'l-Arabî, *el-Futuhâtu'l-Mekkiye*, 1/140.

77 Fansûrî, *el-Müntehî*, 474-475; Fansûrî, *Şarâbu'l-Âşîkîn*, 475, 493.

78 Bkz. Fansûrî, *Şarâbu'l-Âşîkîn*, 480-498.

Fansûrî 10. kıtada bu tür kişileri “ikan ahmaq/ahmak-gafil balık” olarak nitelendirmekte ve sert bir ifade ile eleştirmektedir. Bu tabii bir durumdur; çünkü sûfiler gafleti en büyük musibet, afet ve kasvet olarak görmektedirler. Bu noktadan hareketle hemen hemen bütün tasavvuf kitaplarında “zikir-gaflet” paradoksunun işlendiğini ve *Tenbîhü 'l-Gâfil*, *Tezkiretü 'l-Ğâfil*, *Tenbîhü 'l-Ğâfilîn* ve *İkâzü 'l-Ğâfilîn* ismini taşıyan birçok kitap ve risalenin yazıldığını görmekteyiz.⁷⁹

Dördüncü beyitte ise “*laut bernama Khaliq*” ifadesi ile “Yaratıcı” açık bir ifade ile denize/okyanusa benzetilmiş ve 1. kıtadaki tema benzer ifadeler ile tekrarlanmıştır.

9. Kıta

<i>Ikan itulah terlalu Zâhir</i>	<i>Bu balık her zaman zâhirdir.</i>
<i>Diamnya dâ'im di dalam air</i>	<i>Meskeni, her zaman suyun içindedir.</i>
<i>Sungguh pun iya terlalu hanyir</i>	<i>Şüphesiz ki, o yaygın bir kokuya sahiptir.</i>
<i>Wâşil-nya dâ'im di laut sakir</i>	<i>Sarhoşluk okyanusunda daima amacına ulaşır.</i>

Fansûrî, nur-ı Muhammedînin zahir ve etkileyici yönlerine dikkat çektikten sonra aşk-sekr-fenâ kavramlarına işaret etmektedir. Bir balığın meskeni su/deniz olduğu gibi insân-ı kâmilin de ancak vahdete erişmesiyle kendi zatını ve benliğini keşfedebileceğini ve özüne dönebileceğini belirtmektedir. Fansûrî başka bir rubâide bu gerçeği “*Jika belum fana daripada ribu dan ratus Tiadakan dapat adamu kau hapus/Yüz ve bin fenâ olmadan kurtuluşun hiçbir yolu yoktur senin için*” sözleriyle ifade etmektedir.⁸⁰ Zira amaç bekâya ulaşabilmektedir. Ancak fenâ olmadan bekâ olamaz. Bu bağlamda Fansûrî, “*kim kendini fenâ ile tanırsa Rabbini bekâ ile tanır*” rivayetini hatırlatmaktadır.⁸¹

10. Kıta

<i>Ikan ahmaq bersuku-suku</i>	<i>Ahmak balık ise dağılıp gitmektedir.</i>
<i>Mencari air ke dalam batu</i>	<i>Kayanın içinde su aramaktadır.</i>
<i>Olehnya taqşir mencari guru</i>	<i>Rehber ararken gösterdiği ihmalkârlıktan,</i>
<i>Tiada iya tahu akan jalan mutu</i>	<i>Doğru doğru/ideal yolu bilememektedir.</i>

Hamza Fansûrî, en yüce ve üstün makam olarak gördüğü nur-ı Muhammedî ve bunun bir tezahürü olan insân-ı kâmil makamına -dört kapı olarak bilinen- şeriat-tarikat-hakikat-mârifet ve riyazat-mücahede yoluyla ulaşamayan ihmalkâr kişileri “ahmak ve gafil balık” olarak vasıflandırarak sert bir üslupla tenkit etmektedir.⁸² Nitekim 11. kıtada da devam edecek olan bu tenkitler temelde gafletin ne derece tehlikeli olduğunu vurgulamaktadır. Zira yukarıdaki kıtalarda da ana tema olarak işlenen mutlak hakikat, vicdanî kalbî ve ruhî olmasının yanında keşfiyâta dayanması açısından aslında insanın iç dünyasındadır ve uzaklarda değildir. Bu meyanda Fansûrî, başka bir rubâisinde Zârîyât 51/21. âyeti iktibas ederek hakikatin enfüsî yönüne temas etmektedir.⁸³

79 Bkz. Mustafa Kâtib Çelebi, *Keşfü 'z-Zunûn an Esâmi 'l-Kütüb ve 'l-Fünûn* (Bağdat: Mektebetü 'l-Müsenâ, 1941), 1/389, 394, 487, 488.

80 Wiji Muthari - Kati Ara, *Hamzah Fansuri (Divan)*, 55.

81 Fansûrî, *el-Müntehâ*, 528.

82 Bkz. Fansûrî, *Esrâru 'l-Ârifîn*, 471–473; Fansûrî, *Şarâbu 'l-Âşikîn*, 480, 489.

83 Fansûrî, *Esrâru 'l-Ârifîn*, 449; Wiji Muthari - Kati Ara, *Hamzah Fansuri (Divan)*, 65.

Fansûrî “*Kayanın içinde su aramaktadır*” dizesinde zikrettiği “kaya” sözcüğü ile “akıl” kavramını kast etmektedir. Çünkü vahdet-i vücûd telakkisine göre hakikati tanımanın ve ona erişmenin yolu, akıl aygıtının sahası dışındadır. Bu konuda zevk, vicdan, keşif, şuhut, sır yöntemleri dışına çıkan kişi ve gruplar farklı tanımlamalarla eleştirilmiştir. İsimleri net bir şekilde verilmeyen bu grupların başında ise meşşâilik ekolüne bağlı filozoflar ile kelimacıların geldiği söylenebilir.⁸⁴ Nitekim Fansûrî'nin başka bir rubâîsinde “*Olehnya janggal menjadi Mu'tezili/Bundan dolayı Mu'tezilî olmak tuhaf ve hilaf-ı hakikattir*” dizesinde Mu'tezileyi açık bir şekilde eleştirdiğini görmekteyiz.⁸⁵ *Şarâbu'l-Âşikîn*'de ise sûfilere attığı bir sözde “*aşk aklın düşmanıdır*” demektedir.⁸⁶

İslam düşüncesinde çok genel bir tanımlama ile *erbâb-ı nazar* ile *ehl-i tasfiye* olarak bilinen bu iki grup arasında zaman zaman fikrî çekişmelerin ve tartışmaların mevcudiyeti inkâr edilemez.⁸⁷ Fansûrî, sûfî olması hasebiyle ehl-i tasfiye safında yer almaktadır ve hakikate ancak aşk ile ulaşabileceğini hemen hemen bütün şiirlerinde ifade etmektedir. O, aşk yolunu “*Peygamber ile araları iki yay aralığı ya da daha yakın oldu*”⁸⁸ âyeti bağlamında hakikate en yakın yol olarak görmekte ve “*Onun gördüğünü kalbi/gönlü yalanlamadı*”⁸⁹ âyetini de birçok rubâîsinde kullanarak aşkın epistemolojik olarak ne derece kati bir bilgi içerdiğini belirtmektedir.⁹⁰

11. Kıta

Jalan mûtu terlalu 'alî

Itulah ilmu ikan sulţānî

Jangan kau ghāfil jauh mencari

Wāşil-mu dā'im di laut şāfi

Doğru/ideal yol gerçekten yücedir.

Bu balığın bilgisi, sultandır.

Uzaklarda aramakla gâfil olma, sakın!

Her zaman saf okyanusta ona erişebilirsiniz.

Fansûrî, 10. kıtada yaptığı tenkitlerine 11. kıtada devam etmektedir. “Laut safi” ifadesi ile insanın gerçek özü olan vahdet-i mutlakın önündeki en büyük perdenin (hicâbın) nefis olduğu ifade edilmektedir.⁹¹ Bu durumda kulun yapması gereken en öncelikli vazifesi, kendi iç dünyasında mevcut olan rahmanî benliğe ulaşması ve berrak/saf olan denizin içinde görünmeyip yok olmasıdır. Nitekim vahdet-i vücûd ehlinin şiir ve sözlerinde kullandıkları “süt-şeker” veya “saf su” metaforu ile fenâ fillâh makamına işaret ettiklerini biliyoruz. Bu bağlamda sütün ve suyun saf ve duru olabilmesi için şeker veya harici maddelerin görünmeyecek derece kaybolmaları gerektiği gibi insân-ı kâmil de mutlak vahdete erişerek bütün kesret kirlerini temizleyerek ve ortadan kaldırarak saf ve öz benliği olan abdülvâhid ismine veya ene'l-hak sırrına ulaşması istenmektedir. Tasavvuf literatüründe bu aşamalar kısaca tecrîd ve tefrîd

84 Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-İllâhiyye*, 1/4-10, 242; Necmeddin-i Kübrâ, *et-Te'vilâtu'n-Necmiyye*, 1/181; Serrâc, *el-Lüma'*, 63.

85 Wiji Muthari - Kati Ara, *Hamzah Fansuri (Divan)*, 59.

86 Fansûrî, *Şarâbu'l-Âşikîn*, 515.

87 Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, 1/4.

88 en-Necm 53/9.

89 en-Necm 53/11.

90 Wiji Muthari - Kati Ara, *Hamzah Fansuri (Divan)*, 85.

91 Bkz. Fansûrî, *Esrâru'l-Ârifin*, 451, 453; Fansûrî, *Şarâbu'l-Âşikîn*, 460.

olarak ifade edilmektedir.⁹² Fansûrî birçok rubâsinde özellikle bu hakîkatin uzakta değil; yakın olduğunu vurgulaması oldukça önemlidir. Nitekim benzeri bir ifadeyi Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin (öl. 672/1273) “*Bîrun to mecû zi-hod becû to ân-râ/Sen onu dışarıda değil; kendinde ara*” sözünde görmekteyiz.⁹³

12. Kıta

<i>Jalan mûtu yogya kau pakai</i>	<i>Girmiş olduğun doğru/ideal yolda yürü,</i>
<i>Akan air jangan kau lalai</i>	<i>Suyu unutup ihmal etmeksizin.</i>
<i>Tinggalkan ibu dan bapai</i>	<i>Anne ve babamı terk et,</i>
<i>Supaya dapat shurbat kau rasai</i>	<i>Tadını alacağın bir damla suyu elde etmen için.</i>

Hamza Fansûrî 12. kıtada genel bir değerlendirme yapmaktadır. Bu bağlamda ikinci beyitte gaflet; üçüncü beyitte ise mecâzî aşk olarak görülen dünya ve dünyevî sevgilerden arınmaya işaret ederek hakikî aşkın bir damlasını tatmanın her şeyden yeğ olduğunu belirtmektedir. Böylelikle Fansûrî, tasavvuf anlayışının kurucu ilkelerinden biri olan “mücadele olmadan müşahede olmaz”⁹⁴ hakikatine işaret etmektedir.

13. Kıta

<i>Hamzah Shahrnawi sungguh pun hina</i>	<i>Şehrenâvili Hamza, hakir de olsa,</i>
<i>Tiada iya râğî akan Tur Sina</i>	<i>Tur-ı Sinâ'dan memnun değildir.</i>
<i>Diamnya dâ'im di laut Cina</i>	<i>Kalıcı meskeni Çin Denizi'dir,</i>
<i>Bermain-main dengan gajahmina</i>	<i>Hem de balina ile oynayarak.</i>

Fansûrî birinci mısradaki maddî bir mekân ile sınırlı doğum yeri olan Şehrenâvî'ye temas ettikten sonra mana âlemini dolduran hakikî aşkı açısından Tur-i Sina'yı bile beğenmediğini belirtmektedir. Hamza Fansûrî'nin doğum yeri belli olmamakla birlikte şiirlerinde bazen Şehrenâvî şehrinden bazen de Fansur'dan söz etmektedir. Dolayısıyla Şehrenâvî şehrini mecazî olarak kullanmış olabileceğine dikkat etmek gerekir. Fansûrî başka bir rubâsinde kendisini üryan ve İsmail gibi kurban olarak nitelendirdikten sonra Arap ve Acem olmadığını; esas gayesinin Allah olduğunu belirtmektedir. Böylelikle kendisini zaman ve mekânla kayıtlı olan geçici ve maddî olguların dışına çıkartmakta ve fenâ fillâh ile birlikte bekâ billâh hakikatine temas etmektedir.⁹⁵ Nitekim Fansûrî başka bir rubâsinde bu yorumu şu ifadelerle desteklemektedir:⁹⁶

92 Bkz. Fansûrî, *Şarâbu'l-Âşikin*, 516; Müsteğânemî İbnü'l-Aleviyye, *el-Minehu'l-Kuddüsiyye fî Şerhi'l-Mürsidi'l-Muîn bi Tarîkati's-Süfiyye*, nşr. Saûd el-Kavvâs (Beirut: Dâru İbn Zeydün, 1986), 40; Ebü'l-Abbâs İbn Acibe, *İkâzü'l-Himem fî Şerhi'l-Hikem*, thk. Muhammed Ahmed Hasbullâh (Kahire: Dâru'l-Maârif), 114–115.

93 Celâleddîn-i Rûmî Mevlânâ, *Rubâiler*, çev. Halil İbrahim Sarioğlu (Konya: DİB Yayınları, 2015), 32.

94 Necmeddîn-i Kübrâ, *et-Te'vilâtu'n-Necmiyye*, 1/198; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 6/473; Neysâbü'rî, *Ğarâibu'l-Kur'an*, 3/386; İbn Acibe, *et-Tefşîru'l-Medîd*, 1/225; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 11/72; Fansûrî, *Şarâbu'l-Âşikin*, 475–476.

95 Wiji Muthari - Kati Ara, *Hamzah Fansuri (Divan)*, 51.

96 Wiji Muthari - Kati Ara, *Hamzah Fansuri (Divan)*, 40.

*Hamzah Nuwi zahirnya Jawi.
Batinnya cahaya Ahmad yang safi
Sungguhpun ia hina jati
Asyiknya daim akan Zatul Bari.*

*Nevâlı Hamza Java'da vücuda geldi.
Sîreti Ahmed'in safnuru ile doludur.
He ne kadar sureti hakir olsa da
Aşkı daima Zat-ı Barî'dir.*

Fansûrî, “Çin Deniz” ile mârifetullah ve muhabbetullah kavramlarının genişliğini ve sınırsız oluşunu vurgulamakta ve 1. kıtanın 4. mısrasında geçen “*laut tiada bersahil/sahilsiz deniz*” ifadesine göndermede bulunmaktadır. Dördüncü dizede ise Allah’ın cemel, celal ve kemal sıfatlarını idrak eden insân-ı kâmilin potansiyel ve kabiliyeti “*gajahmina/balina*” ile oynamak olarak tasvir etmiş olabilir (isti’dâd-i aslî).⁹⁷ Bununla birlikte nur-ı Muhammedîyi veya şeyhini balina; kendisini ise küçük bir balık olarak nitelendirmiş olma ihtimali de vardır.⁹⁸

Sonuç

Hamza Fansûrî, Malay-Endonezya tarihinde tasavvuf ve edebiyat sahasında önemli ve öncü isimlerden biri olarak kabul edilmektedir. Nitekim vahdet-i vücûd anlayışını Malay dünyasında taşımasından dolayı İbnü’l-Arabî’ye benzetilmektedir. Bu düşünce ve yorumlarını ilk kez (a-a-a-a) formatındaki rubâîlerle kalıba dökmesi ve edebiyat ile tasavvufu birleştirerek sûfi-şâir kimliğine sahip olmasından dolayı “Malay dünyasının Celâleddîn-i Rûmî”si olarak tanımlamayı hak etmektedir. Bu yönleriyle hem edebiyat hem de tasavvuf alanlarında üzerinde durulması gereken önemli bir şahsiyettir.

Hamza Fansûrî’nin İkan Tunggal şiirini doğru ve tutarlı bir şekilde yorumlamak için diğer kitap ve şiirlerinde kimlerden etkilendiğini ve hangi kavram kalıpları ile düşüncelerini ifade ettiğini ortaya koymak oldukça önemlidir. Zira İkan Tunggal isimli şiirinde kullandığı yer verdiği birçok kavram ve konunun detaylı açıklama ve yorumları diğer kitap ve şiirlerinde geçmektedir. Bu nedenle Fansûrî’nin düşünce yapısı oluşturan ve büyük ölçüde etkilendiği kaynak ve şahısların belirtilmesi gerekir. Fansûrî, özellikle *Esrâru’l-Ârifîn*, *Şarâbu’l-Âşikîn*, *el-Müntehî* isimli üç kitabında Kur’ân-ı Kerim ve hadîs-i şerifler başta olmak üzere birçok önemli sûfinin söz ve beyitlerini aktarmaktadır. Bu sûfilerin başında ise Bâyezîd-i Bistâmî (öl. 234/848 [?]), Hallâc-ı Mansûr (öl. 309/922), Muhyiddin İbnü’l-Arabî (öl. 638/1240), Sadreddin-i Konevî (öl. 673/1274) Gazzâlî (öl. 505/1111), Feridüddîn-i Attâr (öl. 618/1221), Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (öl. 672/1273), Fahreddîn-i Irâkî (ö. 688/1289), Sa’dî-i Şîrâzî (ö. 691/1292), Abdülkerîm-i Cîlî (öl. 832/1428), Nî‘metullâh-ı Velî (öl. 834/1431), Abdurrahman-ı Câmî (ö. 898/1492) gelmektedir. Fansûrî zaman zaman sahabeden Hz. Ebû Bekir (öl. 13/634), Hz. Ömer (öl. 23/644), Hz. Osman (öl. 35/656) ve Hz. Ali’dan (öl. 40/661) vahdet-i vücûd düşüncesine paralellik arz ettiğini düşündüğü sözleri de aktarmıştır. Bunun dışında bu üç eserde Veysel Karanî (öl. 37/657), Aynülkudât el-Hemedânî (öl. 525/1131), Şems-i Tebrîzî (ö. 645/1247 [?]), Seyyid Nesîmî (ö. 820/1417 [?]) gibi meşhur şahıs ve sûfilerin sözlerini serdetmiştir.

97 Fansûrî, *Esrâru’l-Ârifîn*, 413, 414, 420; Fansûrî, *Şarâbu’l-Âşikîn*, 509.

98 Bkz. Abdülehad Nûrî, *Mir’atü’l-Vücûd ve Mirkâtü’ş-Şühûd*, 136–137.

Hamza Fansûrî, İkan Tunggal isimli şiirinde ana tema olarak vahdet-i vücûd nazariyesinin en önemli hazreti/mertebesi olan “nur-ı Muhammedî” ile bunun mazhar ve neticesi olarak görülen “insân-ı kâmil” konularını işlemektedir. Düşünce yapısı ve yorumlama biçimi, temelde vahdet-i vücûd anlayışının klasik Malay dili ile yeniden ifadelendirilmesi olarak görülebilir. Zira Fansûrî'nin vahdet-i vücûd anlayışı, kendisinden önceki sûfilerin inşa ettiği düşünce taslağı ile temel meselelerde örtüşmektedir. Fansûrî, tecellî mertebelerini beş hazret olarak görmektedir (Hazarât- Hams/حضرات خمس).

Fansûrî, dört kapı olarak isimlendirilen “şeriat, tarikat, hakikat, mârifet” gerçeğini kabul etmekte ve mârifet sırrına erişebilmek için gerekli görülen aşamalardan geçilmesini gerektiğini belirtmektedir (tecrîd-tevhîd). Yaratılışın en yüksek gayesi olarak bekâ billâh (mârifet) makamını görmekte ve buna ulaşmak için fenâ fillâh'ın zorunlu olduğunu belirtmektedir. Fansûrî, bu payeye erişebilmek başka bir ifade ile insân-ı kâmil olabilmek için tek hakikî yolun “aşk yolu” olduğunu ifade etmektedir. Buna bağlı olarak aşk yoluna girebilmek için dünyayı terk etmek ve enâniyetten kurtulmak gerekmektedir (terki- dünya-enâniyet). Zira tasavvufî düşüncede temel kaidenin “mücahede olmadan müşâhade olmaz” şeklinde olduğu bilinmektedir.

Fansûrî, fenâ makamı insanın kendi aslı ve hakikî özelliğine dönmek olarak yorumlamaktadır. Zira ona göre varlık vehim ve hayaldir. Bir nesnenin aynadaki yansıması veya güneşin ışınları gibidir. Fansûrî son tahlilde hakikî ve tek varlık olarak Allah'ı görmekte ve insan da dâhil olmak üzere mâsivallahın “adem” olduğunu belirtmektedir.

Fansûrî, aşk, kalp, ruh, zevk, keşif, sekr, istiğrak, fenâ dışında hakikati akıl aygıtıyla arayanları sert bir şekil eleştirmektedir. Bu yöntemi izleyenleri, kayanın içinde/üzerinde su arayan ahmak/gafil balıklara benzetmektedir. Zira ona göre, “aşk aklın düşmanıdır”, “aşktan dolayı ölmek, şehit olmak kadar değerlidir”. Ona göre vahdet-i vücûd hakikati akıl (ilmu'l-akl) veya hâl (ilmu'l-ahvâl) bilgisi ile değil, sır bilgisi ile (ilmu'l-esrâr) ancak elde edilebilir. Nitekim bir beytinde “fenâ fillâh olmadan hiçbir kurtuluş yoktur” diyerek bu düşüncesini teyit ve tekrar etmektedir. Özellikle seyr-ı sülûk, hakikat-izafet, kesret-vahdet, vücud-ı mutlak, vücûd-ı mukayyet, aşk, tevekkül, muhabbet, âşık-maşûk, istiğrak, sekr gibi kavramları imgelemesi açısından balık-deniz metaforunu seçtiğini söyleyebiliriz. Fansûrî'nin özellikle deniz-dalga metaforunu birçok konu başlı altında incelemesinin temel sebebi de budur.

Fansûrî, hakikatin dış dünyada değil; iç dünyada bulunduğu belirtmektedir. Dolayısıyla hakikatin uzaklarda değil; yakınlarda aranmasını salık vermektedir. Zira mârifetin merkezi, insanın iç dünyasında bulunun ruh ve kalbidir.

Özellikle dinî alanda Malay dünyasını daha yakından tanımak için Fansûrî'nin düşüncelerini bilmek önemlidir. Zira kendisinden sonra bu düşüncüyü devam eden Şemseddîn-i Sumatrânî olmuş ancak Rânîrî'nin Açe Sultanlığına gelmesiyle birlikte ciddî bir gerginlik yaşanmıştır. Bu durumda Rânîrî'nin öne sürdüğü tez ve eleştirileri -tefkir de buna dâhildir- doğru bir şekilde anlamak ancak Fansûrî ve takipçisi Şemseddîn-i Sumatrânî'nin düşüncelerini bilmekle mümkündür. Bununla birlikte 16. ve 17. yüzyıllarda Malay dünyasında dinî sahada yazılan

ilk önemli metinlerin -Abdürruf es-Sinkilî'yi de unutmamak gerekir- bu dört âlim tarafından üretildiği gerçeği dikkate alındığında bu sahaya yoğunlaşmanın önemi biraz daha fazla fark edilecektir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

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

Kaynakça/References

- Abdullah, Taufik (ed.). *Agama dan Perubahan Sosial*. çev. Ismuha. Jakarta: Rajawali, 1983.
- Abdülehad Nûrî, Evhadüddîn. *Mir'âtü'l-Vücûd ve Mirkâtü's-Şühûd fî Beyâni Vahdeti'l-Vücûd (Kenzü'l-Hefâ fî Makâmâti's-Süfî İçinde)*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013.
- Abdülkerîm, Cîlî. *el-İnsânü'l-Kâmil fî Ma'rîfeti'l-Avâhiri ve'l-Evâil*. Mısır: Matbaatu Hicâzî.
- Aduddîn el-Îcî, Ebu'l-Fadl. *Kitâbu'l-Mevâkıf*. thk. Abdurrahman Amîra. Lübnan: Dârü'l-Cil, 1997.
- Afîfî, Ebü'l-A'lâ. *Fusûsu'l-Hikem ve't-Ta'lîkat Aleyh*. Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1446.
- Akkaya, Hüseyin, "Süleyman". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 38/. İstanbul: İSAM, 2010.
- al-Attas, Muhammad Syed Naguib. "New Light on the Life of Hamzah Fanşurî". *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society* 40/1 (Temmuz 1967), 42–51.
- al-Attas, Syed Muhammad Naguib. *The Mysticism Of Hamzah Fansuri*. Londra: University of London, Doktora Tezi, 1996.
- Âlûsî, Şihâbüddîn. *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'u'l-Mesânî*. thk. Ali Abdalbârî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415.
- Amarseto, Binuko. *Ensiklopedia Kerajaan Islam di Indonesia*. Yogyakarta: Istana Media, 2015.
- Azra, Azyumardi vd. *Jarigan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*. Jakarta: Kencana, 2013.
- Bâli Efendi. *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*. Der-Saâdet: el-Matbaatu'n-Nefise, 1309.
- Bursevî, Ebu'l-Fidâ İsmail Hakkı. *Rûhu'l-Beyân*. Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *et-Ta'rîfât*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Djamaris, Edwar – Prijanto, Saksono. *Hamzah Fansuri dan Nuruddin ar-Raniri*. Jakarta: Proyek Pengembangan Media Kebudayaan, 1996.
- Ebu Abdurrahman, Halil İbn Ahmed. *Kitâbü'l-Ayn*. thk. Mehdi Mahzumî – İbrahim Sâmîrâî. Halep: Mektebetü'l-Hilâl.
- Ebü Tâlib el-Mekkî, Muhammed. *Kûtu'l-Kulûb fî Muâmeleti'l-Mahbûb ve Vasfu Târîki'l-Mürîd ilâ Makâmi't-Tevhîd*. thk. Âsım İbrahim. Beyrut: Dârü'l-Maârif, 2005.
- Fahreddîn er-Râzî, Ebü Abdullah. *Mefâtîhu'l-Ğayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420.
- Fansûrî, Hamza. *Esrârü'l-Ârifîn*. nşr. Syed Muhammad Naguib al-Attas. Doktora tezi içinde, Londra: University of London, 1966.

- Fansûrî, Hamza. *el-Müntehî*. nşr. Syed Muhammad Naguib al-Attas. Doktora tezi içinde, Londra: University of London, 1996.
- Fansûrî, Hamza. *Şarâbu'l-Âşikîn*. nşr. Syed Muhammad Naguib al-Attas. Doktora tezi içinde, Londra: University of London, 1996.
- Fauziah, Mira. “Pemikiran Tasawuf Hamzah Fansuri”. *Substantia* 15/2 (Ekim 2013), 289–304.
- Gusmian, Islah. *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Ideologi*. Yogyakarta: LKiS, 1. Basım, 2013.
- Hakiki, Kiki Muhamad. “Tasawuf Wujüdiyyat: Tinjauan Ulang Polemik Penyesatan Hamzah Fansûrî Oleh Shaykh Nûr Al-Dîn Al-Ranîrî”. *Jurnal THEOLOGIA* 29/1 (Haziran 2018), 25–58.
- Harun, M. Yahya. *Kerajaan Islam Nusantara Abad XVI- XVI*. Yogyakarta: Kurnia Kalam Sejahtera, 1995.
- Hasymy, Ali. *Kebudayaan Aceh Dalam Sejarah*. Jakarta: Penerbit Beuna, 1983.
- Iqbal, Asep Muhamad. *Yahudi dan Nasrani dalam al-Quran: Hubungan antaragama menurut Syaikh Nawawi Banten*. Jakarta: Teraju, 2004.
- İbn Acîbe, Ebü'l-Abbâs. *İkâzü'l-Himem fi Şerhi'l-Hikem*. thk. Muhammed Ahmed Hasbullâh. Kahire: Dâru'l-Maârif.
- İbn Acîbe, Ebü'l-Abbâs. *et-Tefsîru'l-Medîd fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*. thk. Ahmed Abdullah Raslân. Kahire, 1419.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414.
- İbnü'l-Aleviyye, Müsteğânemî. *el-Minehu'l-Kuddüsüyye fi Şerhi'l-Mürşidi'l-Muîn bi Tarikati's-Süfiyye*. nşr. Saûd el-Kavvâs. Beyrut: Dâru İbn Zeydün, 1986.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Fusûsu'l-Hikem*. thk. Ebü'l-A'lâ Afîfî. Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *el-Futuhâtu'l-Mekkiye*. thk. Osman Yahya. el-Mektebetu'l-Arabiyye, 1985.
- İbnü'l-Fârîz, Ebü Hafs. *Dîvanu İbni'l-Fârid*. Beyrut: Dâru Sâdır, 2010.
- J.B. Kristanto (ed.). *Seribu Tahun Nusantara*. çev. Oman Faturrahman. Jakarta: Kompas, 2000.
- Kâşânî, Abdurrezzak. *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*. Mısır: el-Matbaatu'l-Meymene.
- Kâtib Çelebî, Mustafa. *Keşfü'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*. Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941.
- Mannan, Nuraini H. A. “Karya Sastra Ulama Sufi Aceh Hamzah Fansuri Bingkai Sejarah Dunia Pendidikan”. *Substantia* 18/2 (Ekim 2016), 197–206.
- Mevlânâ, Celâleddîn-i Rûmî. *Rubâîler*. çev. Halil İbrahim Sarioğlu. Konya: DİB Yayınları, 2015.
- Molla Câmî, Abdurrahman. *Nakdu'n-Nusûs fi Şerhi Nakşi'l-Fusûs*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Muhammed Yasin, İbrahim. *Sadreddin el-Konevî ve Felsefetu's-Süfiyye*. İskenderiye: Menşee'tü'l-Maârif, 2003.
- Nahcuvânî, Ni'metullâh. *el-Fevâtihu'l-İlâhiyye ve'l-Mefâtihu'l-Ğaybiyyetü'l-Mudiha li'l-Kelimi'l-Kur'âniyye ve'l-Hikemi'l-Furkâniyye*. Mısır: Dâru Rikâbî, 1999.
- Necmeddîn-i Kübrâ, Ebü'l-Cennâb. *et-Te'vilâtu'n-Necmiyye*. Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Neysâbü'rî, Nizâmuddîn. *Ğarâibu'l-Kur'ân ve Reğâibu'l-Furkân*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1416.
- Ni'am, Syamsun. “Hamzah Fansuri: Pelopor Tasawuf Wujudiyah Dan Pengaruhnya Hingga Kini Di Nusantara”. *Epistemé* 12/1 (Haziran 2017), 261–286.
- Putra, Afriadi – Yasir, Muhammad. “Kajian Al-Quran Di Indonesia (Dari Studi Teks Ke Living Quran)”. *Tajdid* 21/2 (Desember 2018), 13–22.

- Rahman, Bobbi Aidi. "Sastra Arab Dan Pengaruhnya Terhadap Syair-Syair Hamzah Fansuri". *Tsaqofah & Tarikh* 1/1 (Ocak 2016), 29–46.
- Renard, John. *The A to Z of Sufism*. Toronto: The Scarecrow Press, 2009.
- Rivauzi, Ahmad. "Landasan Filosofis Pemikiran Tasawuf Abdurrauf Singkel Tentang Allah, Manusia, Dan Alam". *Jurnal THEOLOGIA* 28/2 (Desember 2017), 299–328.
- Rosyadi, Muhammad Imron. "Pemikiran Hadis Abdurrauf As-Singkili Dalam Kitab Mawa'izat Al-Badi'ah" 2/1 (Eylül 2017), 55–62.
- Saifuddin – Wardani. *Tafsir Nusantara*. Yogyakarta: LKiS, 1. Basım, 2017.
- Sangidu. "İkan Tunggal Bernama Fâdhil Karya Syaikh Hamzah Fansuri: Analisis Semiotik". *Humaniora* 15/2 (2003), 191–199.
- Serrâc, Ebu'n-Nasr et-Tûsî. *el-Lüma'*. Mısır: Dârü'l-Kütübi'l-Hadîse, 1960.
- Syarifuddin. "Pengaruh Persia Dalam Syair Sufi Syaikh Hamzah Fansuri". *Media Syariah* 15/1 (Ocak 2013).
- Syukri, Ahmad. "Hamzah Fansuri Dan Pembaharuan Kebudayaan Melayu" ISOISE (Kasım 2020), 1–22.
- Tehânevî, Muhammed b. Ali. *Keşşâf-u İstilâhâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm*. thk. Ali Dahrûc. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Wiji Muthari, Abdul Hadi – Kati Ara, Lesik. *Hamzah Fansuri Penyair Sufi Aceh*. Jakarta: Lotkala, 1984.
- Wiji Muthari, Abdul Hadi. "Syair-Syair Tasawuf Hamzah Fansuri Dan Pengaruhnya". *al-Turas* 13/1 (Ocak 2007), 1–14.
- Yılmaz, Kamil. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.

Ebû Ali es-Sekûnî’de Bilgi ve Aklî Hüküm

Knowledge and Rational Judgment in the Thought of Abû Ali al-Sakûnî

Mustafa Özbakır¹ 



ÖZ

Endülüs’te başlayan hayatını Mağrib topraklarında sürdüren Ebû Ali es-Sekûnî (ö. 717/1317) müteahhir dönemde yaşamış olmasına rağmen çoğunlukla müteahhir kelâmcıları ve mantıkçıları eleştirmiş, kelâmî görüşlerinde büyük ölçüde Ebubekir b. Tayyib el-Bâkîllânî (ö. 403/1013) çizgisini takip etmiş ve kelâm ilminde mütekaddim kelâmcıların referans alınması gerektiğini savunmuştur. Ancak onun bu eleştirel tavrı genel olarak bilgi taksiminde mantıkçılardan, tasdikî bilginin tahlilinde ise Faheddîn er-Râzî’den (ö. 606/1210) istifade etmesine engel olmamıştır. Tasdikî bilginin unsurlarından biri olduğu söylenen ya da tasdikî bilgi anlamında kullanılan hüküm, Sekûnî’nin düşünce sisteminde merkezi kavramlardan biridir. Ona göre bilimlere temel teşkil eden hükümlerin içerisinden özellikle aklî hükümler değişime konu olmadığından dolayı büyük önem taşımaktadır. Bu yönüyle onlar kelâm ilminde inceleme konusu yapılır. Ayrıca bu hükümler, Sekûnî’nin düşünce sisteminde filozoflarla en belirgin kesişimin yaşandığı noktalarından biridir. Mesela onun aklen zorunlu taksimi Ebu’l-Hasen el-Âmirî (ö. 381/992) ve İbn Sinâ (ö. 428/1037) gibi filozofların zorunluluk anlayışıyla ciddi benzerlik gösterir. Bu makalede *Temyîz* isimli eserinden hareketle Sekûnî’nin bilgi ve aklî hüküm anlayışı ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Sekûnî, *Temyîz*, Bilgi, Aklî Hüküm, Zorunluluk

ABSTRACT

Abû Ali al-Sakûnî (d. 717/1317), who was born in Andalusia and grew up in Maghrib territory, mostly adopted a critical attitude to the later Muslim theologians and logicians, following the footsteps of Abû Baqr al-Bâqîllânî (d. 403/1013) in the formation of his own theological views. However, he made use of logicians in terms of the classification of knowledge in general and of Fakhr al-Din al-Râzî (d. 606/1210) in terms of his views on knowledge derived from granting assent on the other. Logical judgment, which is said to be one of the principal elements of the knowledge achieved by granting assent or alternatively regarded as a substitute for knowledge of that kind occupies a central place in the systematical thought of Sakûnî as a whole. For him, among the judgments, which provide a certain basis for all sciences, particularly the rational judgments are of great importance. Because rational judgments are not liable to any changes or modifications, they are subject to examination in the science of Kalâm in this respect. Additionally,

Sorumlu yazar/Corresponding author:
Mustafa Özbakır, (Yazma Eser Uzmanı),
Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı,
İstanbul, Türkiye
E-posta: mus.ozbakir@gmail.com
ORCID: 0000-0002-2005-9507

Başvuru/Submitted: 13.01.2021
Revizyon Talebi/Revision Requested:
17.02.2021
Son Revizyon/Last Revision Received:
05.03.2021
Kabul/Accepted: 05.03.2021

Atıf/Citation: Özbakır, Mustafa. Ebû Ali Es-Sekûnî’de Bilgi ve Aklî Hüküm. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 11/1, (Mart 2021): 291-308.
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2021.860709>

in Sakûnî's system, we find that rational judgments are located at the very junction point where his own views on the topic and those of philosophers have collided. For instance, his classification of rational judgment, particularly one that is logically necessary, shows a striking similarity to the understanding of necessity by philosophers such as Abu'l-Hasan al-Âmirî (d. 381/992) and Avicenna (d. 428/1037). This article will examine Sakûnî's work *Tamyiz* to ascertain his understanding of knowledge and rational judgment.

Keywords: Sakûnî, *Tamyiz*, Knowledge, Rational Judgment, Necessity

EXTENDED ABSTRACT

Abû Ali al-Sakûnî (d. 717/1317), who was born in Andalusia and grew up in Maghrib territory, mostly adopted a critical attitude to the later Muslim theologians and logicians, following the footsteps of Abû Baqr al-Bâqillânî (d. 403/1013) in the formation of his own theological views. However, he made use of logicians in terms of the classification of knowledge in general and of Fakhr al-Dîn al-Râzî (d. 606/1210) in terms of his views on knowledge derived from granting assent on the other.

Sakûnî mentions two distinct definitions of knowledge in his work. One definition is that knowledge is something "attributive that requires the person, who has it, to be knower," and the other is that knowledge is "to know something known as it is," the former being a concept first coined by al-Imâm al-Ash'arî (d. 324/935-36) and the latter by Bâqillânî. Although in line with the rules of logical theory, there is a vicious circle in both of these definitions because of the use of such terms as "knower" and "known." For Sakûnî, this is valid because for him, the condition for an appropriate definition is its ability to distinguish the thing defined from others in terms of the thing's intelligibility. To him, the definition is valid as long as this condition is fulfilled.

Drawing a sharp boundary between God's knowledge and that of his creatures, Sakûnî divides the latter into the knowledge of simple things and the knowledge of compounds in a manner that echoes the logician's classification of knowledge. Discussing compounds, Sakûnî preferred not to place too much stress on simple things, and certain traces of his definition of knowledge can be attributed largely to Fakhr al-Dîn al-Râzî. According to this definition, knowledge is an ultimate predication based on a proper reason and corresponds to the factuality. In that vein, for Sakûnî, when the mind makes a definite assessment between two "knowns," and if this assessment corresponds to the factuality, providing that it is supported by any evidence, then the knowledge of compounds will be obtained.

According to Sakûnî, there are four types of judgment: rational, natural, religious positivist, and non-religious positivist. Among these, the most important type is rational judgments that are not subject to any changes. Sakûnî divides rational judgments further into three categories of necessary, possible, and impossible judgments. Necessary judgment is either absolutely necessary or not dependent on anything else such as the necessity of the existence of God, or it is conditionally necessary. In Sakûnî's understanding, something that is conditionally necessary cannot vanish as long as it exists. This thought reminds us of Avicenna's (d. 428/1037)

understanding of “necessary being owing its necessity to something else.” The concept found in Sakūnī’s work was used by Abu’l-Hasan al-‘Āmirī (d. 381/992) before Avicenna in a metaphysical context and used later by al-Ghazālī in the context of modal propositions. Indeed Sakūnī states that, besides these two types of necessity, there must be another one to which he refers as “necessary being owing its necessity to something else,” a term coined by Avicenna. To Sakūnī, the phrase “something else” in the definition implies that something owes its necessity to “a sort of report given by a reliable person.” He asserts that this kind of necessary is in fact possible in itself, due to its rapporteur. Impossibility, which is another type of rational judgment, is also divided into three categories, including absolute impossibility, conditional impossibility, and owing its impossibility to something else. These classifications correspond to the divisions of necessity. Dividing rational possibility into three categories of hardly realized, frequently realized, and unfrequently realized, Sakūnī follows Arab Peripatetics’ understanding of the mental possibility in the last two categories. For him, however, although the first category is mentally possible, it hardly occurs in external existence. This category covers miracles, which are intrinsically impossible with respect to natural laws. As a result, for Sakūnī, all these provisions are those that cannot be changed mentally.

Giriş

İlmî bir çevrede yetişmiş olan Ebû Ali es-Sekûnî (ö. 717/1317) karşımıza daha çok kelâm alanında telif ettiği eserlerle çıkmaktadır. Bununla beraber biyografi yazarlarından Hayreddîn ez-Ziriklî (ö. 1893/1976) onu mütekellim, müfessir, mantıkçı ve fakih olarak nitelemektedir.¹ Fıkıhta Mâlikî olması sebebiyle Mâlikî, doğum yeri olan İşbiliyye'ye (günümüz İspanyası'nda Sevilla) nispetle İşbilî ve hayatının büyük bir bölümünü Mağrib topraklarında geçirmesi nedeniyle Mağribî olarak anılmaktadır. Tabakât ve terâcim kitaplarındaki verilere göre h. 630 yılında İşbiliyye ya da Leble'de dünyaya gelmiş ve h.717 yılında vefat etmiştir.²

Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) ile birlikte kelâm ilmi büyük bir dönüşüm geçirmiştir. Bu dönüşümün en önemli özelliği mütekaddim kelâmcılarının kullanmış olduğu yöntemlerin eleştirel bir okumayla yeniden düzenlenmesidir.³ Söz konusu dönüşümün İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) ile başladığı düşünülse bile müteahhir kelâmının sistemi Râzî tarafından tamamlanmış ve sonrasında yaşayan kelâmcılar büyük ölçüde bu yeni kelâm anlayışı çerçevesinde eserlerini telif etmişlerdir.⁴ Ancak bu makalede ele alacağımız müellif Sekûnî, yaşadığı çağ itibarıyla Râzî sonrasında bulunmasına rağmen döneminde yaygın olan müteahhir kelâm anlayışına karşı çıkmış, kelâm ilminde mütekaddim âlimlerin referans alınması gerektiğini savunmuştur.⁵ Bununla birlikte onun düşüncesinin şekillenmesine –bu makalede de görüleceği üzere- mütekaddim kelâmcıların yanı sıra filozoflar ve müteahhir kelâmcıları da etki etmiştir. Fakat burada şunu da belirtelim ki, muhtemelen hem Mâlikî olması hem de Endülüs ve Mağrib'de Eş'arîlik'in yayılmasında büyük pay sahibi olması nedeniyle Ebubekir b. Tayyib el-Bâkîllânî (ö. 403/1013), müellifin kelâm ve usûl anlayışında diğerlerine nazaran daha etkilidir.⁶

Sekûnî'nin eserleri içerisinde en bilineni Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *Keşşâf*'ında yer alan Mu'tezilî düşünceleri tenkit ettiği *et-Temyîz limâ evde'ahu'z-Zemahşerî mine'l-i'tizâl fi tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*'dir.⁷ Bu eser *Keşşâf* eleştirisi olarak telif edilmiş olmakla birlikte

1 Hayreddîn ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Daru'l-İlm li'l-Melâyin, 15. Basım, 2002), 5/63.

2 Muhammed Mahfûz, *Terâcîmü'l-müellifîn et-tûnusîyyîn* (Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 2.Basım, 1994), 3/47-50; Mustafa Özbakır, *Sekûnî'nin Temyîz'inde İ'tizâl Eleştirisi: Fâtîha ve Bakara Sûreleri Örneğinde Bir İnceleme* (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 8-10.

3 Bkz. Veysel Kaya, "Fahreddîn Râzî'nin Sünnî Eş'arî Kelâmına Yöneltilmiş Eleştiriler", *Marîfe Dini Araştırmalar Dergisi*, 5/3 (2005), 247-257; Ayman Shihadeh, "From al-Ghazâlî to al-Râzî 6th/12th Century Developments in Muslim Philosophical Theology", *Arabic Sciences and Philosophy*, 15 (2005), 163-79.

4 Râzî ekolü ile ilgili bir çalışma için bkz. Müstakim Arıcı, "İslam Düşüncesinde Fahreddîn er-Râzî Ekolü", *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddîn er-Râzî*, ed. Ömer Türker-Osman Demir (İstanbul: İsam Yayınları, 2013), 167-202.

5 Sübkî, bazı Mağrib ulemasının Râzî'yi eleştirme hususunda ileri gittiklerini, Sekûnî'nin de onlardan biri olduğunu söyler. Tâcüddîn es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî (Mısır: Daru'l-Hicr, 1413/1992) 8/120.

6 Özbakır, *Sekûnî'nin Temyîz'inde İ'tizâl Eleştirisi*, 18.

7 Yusuf Ahmed tarafından Kahire'deki bir nüsha esas alınarak neşre hazırlanan *Temyîz*, 2005 yılında Darü'l-kütübî'l-ilmîyye tarafından neşredilmiştir. Fakat bu neşirde bazen metni anlaşılabilir kılan birçok hata bulunmaktadır. Bu nedenle makale boyunca bazı durumlarda *Temyîz*'in Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Selim Ağa Koleksiyonu 106 numarada ve Cârullah Koleksiyonu 235 numarada kayıtlı olan el yazma nüshalarına müracaat edilmiştir.

başında müstakil kelâm kitabı sayılabilecek uzun bir mukaddime içermektedir. Sekûnî, bu mukaddime de varlık ve bilgi anlayışından ulûhiyyet ve nübüvvet görüşlerine varıncaya dek birçok meseleye değinmektedir. Ancak onun en özgün düşüncelerini yansıttığı konu neredeyse tüm kelâmî anlayışını üzerine inşa ettiği hüküm konusudur.⁸ Hükümleri bazen aklî, âdetsel ve vaz'î şeklinde üç, bazense de vaz'îyi şer'î ve gayr-ı şer'î olarak ikiye ayırmak suretiyle dört başlık altında ele alan müellif özellikle aklî hükümlerde dakik bir ayırım yapmaya çalışır.⁹ Bu çalışmada *Temyîz*'in mukaddimesinden hareketle Sekûnî'nin bilgi ve aklî hüküm anlayışı inceleme konusu yapılacaktır. İncelemenin aklî hükümlerle sınırlandırılmasının sebebi, değişmesi mümkün olmayan bilginin aklî hükümler olduğu ve kelâm ilminin temelini aklî hükümlerin oluşturduğu anlayışdır.¹⁰ Dolayısıyla doğa bilimlerinin temelinde yer alan âdetsel hükümler ve dil ilimleri ile dini ilimlerin meydana gelişinde etkili olan vaz'î hükümler makalenin sınırları dışında kalacaktır.

1. Bilginin Mâhiyeti ve Kısımları

Sekûnî bilgiyi tanımlarken hem Bâkîllânî'nin hem de İmâm Eş'arî'nin (ö. 324/935) bilgi tanımından yararlanır. Bâkîllânî bilgiyi “bilineni olduğu gibi bilmektir (*ma'rifetü'l-ma'lûmi 'alâ mâ hüve bihi*)”,¹¹ İmâm Eş'arî ise “kâim olduğu kişinin âlim olmasını gerektiren bir sıfat (*sıfetu'n tûcübü limen kâmet bihi en yekûne 'âlimen*)”¹² olarak tanımlar. Sekûnî mezkûr iki tanım içerisinde daha çok Eş'arî'nin tanımına odaklanmaktadır. Ona göre söz konusu tanımdaki ifadeler sırasıyla ilmi diğer şeylerden ayırt eder. Söz gelimi tanımda yer alan sıfat kelimesi, bir mahalle ihtiyaç duymayan kendi başına kâim her şeyi tanımın kapsamı dışına çıkarmaktadır.¹³ Bu açıklama Sekûnî'nin ilmi, araz olarak değerlendirdiğini göstermektedir. Çünkü bir mahalle ihtiyaç duymamak cevherlerin niteliğidir. Tanımda geçen “âlim olmasını gerektirir” cümlesiyle ise, ilim dışındaki bütün sıfatlar tanım kapsamından çıkmaktadır.¹⁴ Dolayısıyla Eş'arî'nin tanımını hem cevherleri hem de ilim dışındaki diğer sıfatları tanım dışına çıkarmaktadır.

Müellif bilgiye getirmiş olduğu bu tanımla tüm bilgi çeşitlerini kuşatmayı amaçlamış olsa da gerek Bâkîllânî'den gerekse Eş'arî'den aktardığı tanımların her ikisi de gelenek içerisinde eleştiriyeye tabi tutulmuştur. Zira Bâkîllânî'nin tanımında yer alan bilinen (*ma'lûm*) ve Eş'arî'nin

8 Benzer bir tespit için bkz. Ömer Türker, “Sekûnî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 36/336.

9 Sekûnî hakkında buraya kadar vermiş olduğum bilgiler büyük ölçüde yüksek lisans tezimin ilk bölümündeki tespitlere dayanmaktadır. Özbakır, *Sekûnî'nin Temyîz'inde İ'tizâl Eleştirisi*, 8-37.

10 Ebû Ali es-Sekûnî, *Uyûnu'l-münâzarât*, thk. Sa'd Gurâb, (Tunus: Menşürâtü'l-Câmiati't-Tûnisiiyye, 1976), 13, 14.

11 Ebû Ali es-Sekûnî, *et-Temyîz limâ evde'ahu'z-Zemaşşerî mine'l-i'tizâl fi teşîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Yusuf Ahmed (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 1/ 39. Ebubekir b. Tayyib el-Bâkîllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, thk. Abdülhamid b. Ali Ebû Zeyd (Lübnan: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 1/174.

12 Sekûnî, *Temyîz*, 1/39. İmâm Eş'arî'nin ilim tarifiyeye ilgili tartışma için bkz. Ebubekir İbn Füreke, *Mücerreü'l-makâlât* (Beyrût: Dârü'l-Meşriq, 1987), 10, 11.

13 Sekûnî, *Temyîz*, I, 39.

14 Sekûnî, *Temyîz*, I, 40.

tanımında yer alan bilen (*âlim*) bilginin bilinmesine bağlı olduğundan her iki tanımda da açık bir kısır döngü vardır.¹⁵ Sekûnî, eserinde tanımla ilgili bazı hususlara değinmekte ancak tanımda kısır döngü bulunmaması gerektiğinden bahsetmemektedir. Ona göre tanım, akledilirliğinde (*ma'kûliyyet*) malûmu diğer malûmlardan ayırt eden zâtî özelliklerinin zikredilmesidir¹⁶ ki bunun bazı malûmların tanımında tam olarak tespiti gerçekten zordur.¹⁷ Çünkü bazı malûmların zâtî özellikleri akledilemeyebilir. Mesela âlimin tanımı ancak “ilim sahibi kişidir” (*men lehu ilmün*) şeklinde yapılabilir.¹⁸ Sekûnî'ye göre bu tanım âlimi diğer akledilir kavramlardan temyiz ettiği için yeterli bir tanımdır. Öyle görünüyor ki o, ilim tanımında da aynı şekilde kısır döngü olmasına rağmen tam tanımın zorluğundan dolayı Eş'arî'nin tanımını yeterli bulmaktadır.

Sekûnî'ye göre bilgi, Allah'ın bilgisi ve yaratılmışlara ait hâdis bilgi olmak üzere ikiye ayrılır. Allah'ın bilgisi yaratılmışların bilgisinden farklı olup onlarla hiçbir benzerliğe sahip değildir. O'nun bilgisi bölünme kabul etmez ve zorunlu veya kesbî olarak isimlendirilemez.¹⁹ Ayrıca Sekûnî Allah Teâlâ'nın kadîm bilgisi için özel bir tanımdan da bahseder. Bu tanıma göre Allah'ın ilim sıfatı “Allah Teâlâ için kuşatma hükmünü gerektiren sıfattır.”²⁰

Hâdis bilginin kısımlarına gelince *Temyîz*'de bununla ilgili birden çok taksime rastlamaktayız. Sekûnî ilk olarak mukaddimenin girişinde hâdis bilgiyi yaygın olarak kullanılan zarûrî ve nazarî ayrımına haberîyi de ayrı bir şık olarak ekleyerek üçe ayırmakta²¹ daha sonra bunları vasıtaya ihtiyaç duymayan altında zarûrî ve vasıtaya ihtiyaç duyan altında nazarî ve haberî olarak iki başlık altında toplamaktadır.²² İlerleyen sayfalarda tekrar bu konuya temas ettiğinde ise hâdis ilmi, zarûrî ve kesbî olarak ikiye ayırır.²³ Bu iki ayrım farklı lafızlarla ifade edilmiş olsa da aslında aynı anlama gelmektedir. Zira ilk taksimdeki nazarî, akıl yürütme ile, haberî bilgi de haber vasıtasıyla kesb edildiğinden ikinci taksimdeki kesbî her ikisini de kapsamaktadır. Diğer bir tasnife göre ise bilginin iki çeşidi vardır. Birincisi kavramların bilgisi, ikincisi ise bu kavramlar arasındaki ilişkilerin bilgisidir. Bunların her biri daha sonra zorunlu ve kesbî olarak ikiye ayrılır. Onun bu husustaki açıklamaları şu şekildedir:

Bilinenlerin tekilerine (*müfred*) dair bilgilerin tamamı varlığın hakikatine olan bilgi gibi zorunlu ve tanımlarla husûle gelen hakikatlerin bilgisine yönelik kesbî olmak üzere ikiye ayrılır. [...] Bileşiklere (*mürekkabât*) dair bilgilerin tamamı da ateşe dokunulduğu zaman yakmanın varlığı gibi âdetsel hüküm nedeniyle zorunlu ve burhân yoluyla bilinen âlemin hudûsuna dair bilgi gibi kesbîdir.²⁴

15 Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 1/166.

16 Sekûnî, *Temyîz*, 1/35, 38.

17 Sekûnî, *Temyîz*, 1/37.

18 Sekûnî, *Temyîz*, 1/36.

19 Sekûnî, *Temyîz*, 1/42; Benzer bir düşünce Bâkîllânî'de de vardır. Bkz. Ebubekir b. Tayyib el-Bâkîllânî, *el-İnsâf fî mâ yecübü i'tikâduhü ve lâ yecüzü'l-cehlu bihi*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, (Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 2000), s. 14.

20 Sekûnî, *Temyîz*, 1/ 42.

21 Sekûnî, *Temyîz*, 1/15.

22 Sekûnî, *Temyîz*, 1/16.

23 Sekûnî, *Temyîz*, 1/42.

24 Sekûnî, *Temyîz*, 1/42.

Sekûnî her ne kadar mantıkçıların yeni bir şey ortaya koymadıklarını söyleyip²⁵ onları tenkide tabi tutsa da burada gerçekleştirmiş olduğu bilgi taksiminde açıkça onların tasavvur ve tasdik ayrımını kullanmaktadır. Dahası yine o mantıkçıları takip ederek kavramların bilgisinin tanımla, önermelerin bilgisinin ise burhanla kazanılacağını kabul etmektedir.

Temyîz'de tanım bağlamında yapılan tartışmalar dışında tasavvurlarla ilgili çok fazla açıklamaya rastlamayız. Buna karşın bilimlerde sıkça kullanılması sebebiyle Sekûnî'nin daha yoğun üzerinde durduğu bilgi çeşidi tasdikî bilgilerdir. O, aklın iki malûm arasında olumlu veya olumsuz ilişki kurmasından ibaret gördüğü tasdikî bilgi ve karşıtları hakkında şöyle der:

Aklın zorunlular dışında bir şeyle başka bir şey hakkında olumlu veya olumsuz hüküm vermesi ya kesinleme ile olur ya da [kesinleme ile] olmaz. Bu kesinlik ya vakıaya mutâbık olmaz ki bu cehalettir, ya da vakıaya mutâbık olur. [Vakıaya mutâbık olursa] ya bir delil nedeniyle olur ki bu bilgidir, ya da bir delil nedeniyle olmaz.²⁶

Bu pasajda Sekûnî, zorunlu bilgiler dışında aklın bir şeyden hareketle başka bir şey hakkında hüküm vermesinin iki şekilde gerçekleştiğini, bunlardan birisinde kesinleme (*cezmi*) bulunduğunu diğerinde ise kesinlemenin söz konusu olmadığını dile getirmektedir. Eğer aklın verdiği hükümdeki kesinlik vakıaya mutâbık değilse ortada ilim değil, cehalet vardır. Ancak bilginin oluşması için vakıaya mutâbık olması da yeterli değildir. Zira ona göre vakıaya mutâbık olanların bir kısmı bilgiler değil inançlardır. Bilgiyi inançtan ayıran özellik ise onun bir delille desteklenmesidir. O halde bilgi kesinleşmiş, vakıaya mutâbık ve delille desteklenmiş olmalıdır.²⁷

Sekûnî, vakıaya mutâbık olmayan kesin yargı olarak gördüğü cehâleti ilmin tam karşısında görmektedir. Ancak ona göre bilginin zıttı tek değildir. Cehâlet dışında kesin yargı içermeyen şek, vehim ve zan da bilginin zıddı olan kavramlar arasındadır. Eğer bir kişi ortadaki hükmün her iki tarafına eşit mesafede duruyorsa onun konumu şek, bir tarafa daha yakın duruyorsa zan, zannın tam mukâbilinde hakikate uzak olan kısımda bulunuyorsa vehim olarak adlandırılır.²⁸

Sekûnî'nin bu kısımda bilgiyle ilgili açıklamalarını kısaca “delille desteklenmiş vakıaya mutâbık kesin yargı” olarak formüle edebiliriz. Bu ifade, Fahreddîn Râzî'ye atfedilen bilgi tanımını hatırlatmaktadır. Zira ona atfedilen tanıma göre bilgi “bir mûcib nedeniyle kesin ve

25 Sekûnî'ye göre mantıkçılar mutâbakât, tazammun ve iltizâm gibi lafızları Arap dilinden bedihiyyât, hissiyyât gibi kavramları ise kelâm ilminden almışlardır. Böylece kendilerini yormaktan başka bir şey yapmamışlardır. Sekûnî, *Temyîz*, 1/34-35.

26 Sekûnî, *Temyîz*, 1/42.

27 İnanç (*itikâd*) kelimesi incelediğimiz matbu' nüshada ve eserin el yazma nüshalarında bulunmamaktadır. Ancak Sekûnî'nin aklın kesinlediği vakıaya mutâbık, delille dayanmayan hükümleri taklid ve tahkik şeklinde ikiye ayırmasından hareketle inanç kelimesini kullanmakta bir beis görmedik. Bkz. Sekûnî, *Temyîz*, 1/42; Sekûnî, *Temyîz* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 235), 8a; (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Selim Ağa, 106), 6a.

28 Sekûnî, *Temyîz*, 1/43.

mutâbık inanç"²⁹ olarak tanımlanır. Seyyid Şerif Cürcânî (ö. 816/1413) *Şerhu'l-Mevâkıf*'ın birinci mevkîfında bilgiye getirilen tanımları tartışırken Râzî'ye atfedilen bu tanıma da değinir. Ona göre Râzî'nin tanımında yer alan mücib kavramı zorunluluk veya delildir. Dolayısıyla tarifte tasavvurların inanç olmamaları nedeniyle tanım dışında kalması hâricinde herhangi bir kusur bulunmamaktadır.³⁰ Ancak Sekûnî'nin ifadelerinde mücib kavramı yerine doğrudan delil kullanıldığından sadece tasavvurlar değil zorunlu bilgiler de tanım dışında kalmaktadır. Bu nedenle o, bilgiyi tanımlarken tüm bilgilerin ortak özelliği olarak gördüğü "kâim olduğu kişinin âlim olmasını gerektiren bir sıfat" olması yönünden zorunlu (*zarûrî*) ve kazanılmış (*kesbî*) bilgi arasında herhangi bir ayırım yapmamıştır. Böylece söz konusu tanım, zarûrî ve nazarî, tasavvur ve tasdik tüm bilgileri içine alan ve bilgiyi bilgi olmayan her şeyden ayırt eden zâtî özelliğiyle yapılmıştır. Buna karşın "delile dayandırılmış vakiya mutâbık kesin yargı" şeklindeki tanım, yalnızca kesbî tasdiki bilgilere işaret etmektedir. Nitekim kendisi de bunun farkında olarak yukarıda zikredilen ayırma başlamadan önce aklın bir şeyden hareketle başka bir şeye hüküm vermesini zorunlu olmayanlarla kayıtlamıştır (*hukmü'l-'akli bi-emrin 'alâ emrin nefyen ev isbâten bimâ 'ada'd-darûriyyât*). Ayrıca yine o, bu ayırımı tasdikler (*mürekkebât*) altında yapmıştır.³¹

Kısaca Sekûnî, ilmi bir sıfat olarak görmekte ancak onu tanımlarken tanım kriterlerini tam olarak yerine getirmemektedir. Aslında kendi açıklamaları dikkate alınırsa tanımda temyiz gerçekleştiğinden dolayı ona göre herhangi bir problem yoktur. Tasavvurlar ve tasdikler arasındaki ayırımı hükümle açıklayan müellif, böylece tasavvuru müfred kavramların idrakine, tasdikleri ise iki bilinen arasında zihnin hükümde bulunmasına dayandırmaktadır. Bu hüküm ise akılda zorunlu olarak gerçekleşebileceği gibi doğada zorunlu olup akılda mümkün ve birileri tarafından vaz' edilmiş olarak da gerçekleşebilir. Bir sonraki başlığımızda bu hükümlere bir ayırım olarak değinecek olsak da esas gayemiz kelâm ilminde ele alınan değişmez yargılar anlamına gelen akli hükümler üzerine yoğunlaşmak olacaktır.

2. Akli Hükümler

Sekûnî hükümü şöyle tarif eder: "hüküm bir malûmun başka bir malûmla olumlama (*isbât*) veya olumsuzlama (*nefy*) yönünden ilişkisidir".³² Ona göre bu ilişkiler dört şekilde gerçekleşebilir. Bunlar; akli, âdetsel, vaz'î şer'î ve vaz'î gayr-ı şer'îdir. Akli hükümler tahmin edileceği üzere değişmesi mümkün olmayan hükümlerdir. Buna karşın tabiatta zorunluluk ifade

29 İcî *el-Mevâkıf*'ta bu tanımları Râzî'ye nispet etmekte fakat Râzî'nin eserlerinde bu ifadeye ulaşamadık. Bkz. Adudüddin el-İcî, *el-Mevâkıf* (*Şerhu'l-Mevâkıf* içinde), çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 1/168. Ancak *Mahsûl*'de bu anlama gelebilecek tahliller bulunmaktadır. Bkz. Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl fi usûli'l-fikh*, thk. Câbir Feyyâz el-Alvânî (Lübnan: Müessesetü'r-Risâle, 1992) 1/83-84. Ayrıca bkz. Şaban Haklı, "Fahreddin er-Râzî'nin Bilgi Teorisi", *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker-Osman Demir (İstanbul: İsam Yayınları, 2013), 423-452.

30 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/ 168.

31 Sekûnî, *Temyîz*, 1/42.

32 Sekûnî, *Temyîz*, 1/21

etse de âdetsel hükümlerin akılda aksi düşünülebilir. Son iki kısım vazedilmeleri itibariyle aynı özelliğe sahiptir. Fakat vaz edende masumluk sıfatının bulunmasına göre şer‘î veya gayr-ı şer‘î olarak isimlendirilirler.³³

Mantıkçılara göre tasdik bulduğu yerde dört şey vardır. Kutbuddîn er-Râzî (ö. 766/1365) *Şemsiyye* şerhinde bunları şöyle sıralar; mahkûmun aleyh, mahkûmun bih, hükmî nispet ve nispetin vukuudur. Mesela “insan kâtiptir” önermesini ele alalım. Bu önermede insan mahkûmun aleyh, kâtiplik mahkûmun bih, kâtipliğin insan için sâbit olmasının nispeti hükümsel nispet ve bu nispetin gerçekleşmesi nispetin vukuudur.³⁴ Sekûnî’nin hüküm tanımı ve bir önceki bölümde tasdikî bilgi hakkında söyledikleri dikkate alınırsa Râzî’nin bahsettiği mahkûmun aleyh ve mahkûmun bih Sekûnî’de bir malûm ve başka bir malûm, hükümsel nispet ise irtibât şeklinde ifade edilmiştir. Ancak her halükârda Sekûnî’ye göre bilginin meydana gelmesi için zihnin bu irtibatları keşfetmesi gerekmektedir. Tasdikî bilginin tanımında “akıl bir şeyle başka bir şeye hükmetmesi” lafzını tercih etmesi de bu nedenledir.

Görüldüğü üzere Sekûnî, hükümdeki irtibatın varlıklar arasında değil, özellikle malûmlar arasında gerçekleştiğini söylemektedir. Çünkü Sekûnî’ye göre hükmün, aralarındaki ilişkide gerçekleştiği malûm/lâr, varlıktan daha üst bir kavramdır. Ona göre malûm, sâbit ve menfî olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.³⁵ Sâbitin altında varlığı sâbit olan mevcûdlar ve varlığı mümkün olmayan sâbitler bulunur. İkinci kısım dışarda bir varlığa sahip olduğu takdirde teselsüle sebep olacağından asla zihin dışında gerçekleşmez. Sekûnî birinci kısımda zikrettiği mevcudu, tıpkı diğer kelâmcılar gibi kadîm (*lâ evvele lehû*) ve hâdis olarak ikiye, hâdis varlıkları da cevher, araz ve cevherlerden teşekkül etmiş cisim şeklinde üçe ayırır. Ona göre kadîm varlık dışındaki mümkünlerin tamamı cevher, araz ve cisimlerden oluşmaktadır.³⁶ Sekûnî, daha sonra sâbitin altında zikretmiş olduğu ikinci kısma daha detaylı bir açıklama getirerek onların ne var ne de yok hükmünde olan nispetler, izâfetler ve hâllerden oluştuğunu söyler. Böylece Eş‘ariyye mezhebindeki yaygın kanaatten farklı olarak ahvâl teorisini kabul eder. Cüveynî’nin önceleri kabul edip sonrasında bu görüşten vazgeçtiği bilgisini³⁷ dikkate alırsak bu düşüncenin Sekûnî’ye Bâkîllânî’den geçtiği söylenebilir.³⁸

Malûmun ikinci kısmı olan menfî, Sekûnî’nin düşüncesinde sübûta gelmesi mümkün olmayan muhaller ve mümkünler olarak ikiye ayrılır. Sekûnî muhâllere örnek olarak iki çelişğin birleşmesinin imkânsızlığı gibi aklen mümkün olmayan durumları gösterir fakat menfînin altında yer alan mümkünlere dair herhangi bir söz söylemez.³⁹ Bâkîllânî’de rastladığımız

33 Sekûnî, *Temyîz*, 1/21

34 Kutbuddîn er-Râzî, *Tahrîrû'l-kavâidi'l-mantıkiyye*, (İstanbul: Hâşimî Yayınları, 2015), 23.

35 Bâkîllânî malûmu mevcûd ve ma‘dûm olarak ikiye ayırıp ma‘dûmun altında imkânsız ve mümkün ma‘dûmları zikrederken mevcûdu doğrudan sâbit olarak adlandırmaktadır. Ebubekir b. Tayyib el-Bâkîllânî, *Kitâbü'l-Temhîd*, (Beyrût: el-Mektebetü’ş-Şarkıyye, 1957), 15.

36 Sekûnî, *Temyîz*, 1/16-17.

37 Bkz. Ömer Türker, “Eş‘arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî’nin Yöntem Eleştirileri”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 19 (2008), 14.

38 Özbakır, *Sekûnî’nin Temyîz’inde İ’tizâl Eleştirisi*, 19.

39 Sekûnî, *Temyîz*, 1/16.

benzer bir tasniften hareketle menfinin altındaki mümkün madûmların şunları ihtiva ettiği söylenebilir: Allah'ın olmayacağını bildiği maddûrâtı, şu an bulunmayıp gelecekte varlığa gelecek olanlar, önceden var olup şu an var olmayanlar ve olup olmayacağı konusunda bilgi sahibi olmadıklarımız.⁴⁰

Sekûnî'nin ortaya koymuş olduğu genel tabloya baktığımızda hâricî varlıklar ve imkânsızlar dışında sâbitlerin altında yer alan sübûta elverişli olanlar ile menfinin altındaki mümkünlerin iki farklı kategoriye ifade ettiğini vurgulamamız gerekir. Belli ki onun zihninde menfinin altındaki mümkünler, şu an varlık düzeylerinden herhangi birinde bulunmamakta ancak geçmişte bulunmuş veya gelecekte bulunacak olabilir. Oysa sâbitler altındaki nispetler, izâfetler ve hâller mümkün ma'dûmlardan farklı olarak zihinlerde var olarak sâbit olmuşlar fakat hâricîte meydana gelmemişlerdir ve gelemeyeceklerdir. Ancak bunlar hâricîte var olmadıklarından tam anlamıyla varlık olarak da isimlendirilemezler. Bu yüzden onlar ne vardır ne de yoktur. Sekûnî bu hususta şöyle söyler:

(...) Hâller, nispetler ve izâfetler a'yânda mevcûd değillerdir, aksi halde onlar için de varlıklarında temeyyüz etmelerini sağlayan hâllerin sâbit olması nedeniyle teselsül lâzım gelirdi. Yine [onlar] zihinlerde kayıp da değildirlir (*ve lâ mefkûdetün fi 'l-eshân*), aksi halde hakikatlerin bazıları, bazılarından ayrılmazdı (...)⁴¹

Alıntılıdığımız paragrafta Sekûnî vücûda elverişli olan sâbitlerin hâricî varlık olarak tahakkuk ettikleri takdirde onları birbirinden ayıran hâllere ihtiyaç duyacaklarını, böyle bir durumda yine o hâlleri başkasından ayıran başka hâllere ihtiyaç duyulacağını ve sonsuza dek bu durumun süreceğini söyleyerek nispet, izâfet ve hâllerin hâricîteki varlıklarını kabul etmez. Bununla birlikte söz konusu sâbitlerin yoklukla da nitelenemeyeceğini belirten Sekûnî, kelâmcıların kabul ettiği yaygın kanaatten farklı olarak sübûta varlıktan farklı bir anlam yükler. Öte yandan o, hâlin “varlık ve yoklukla nitelenmeyen” şeklindeki tanımına bazı eklemeler yapar: “Hâl mevcûdun bir sıfatı olup [...] zihinde yoklukla, a'yânda varlıkla nitelenmez.”⁴² O halde hâl hâricîte yok ancak zihinde sâbit olan bir sıfattır. Böylece o, bu tanımla zihni varlık anlayışına da kapı aralar.

İşte hükümler, sadece varlıklar arasında değil, ondan daha genel olan malûmlar arası ilişkilerden teşekkül eder. Mesela Sekûnî'ye göre şartın yokluğundan şartlının da yokluğunun gerekmesi her iki taraf da madûm olmasına rağmen hükme konu olabilir.⁴³ Şimdiye kadar açıklamaya çalıştığımız hükmün tanımına “değişmesi mümkün olmama” özelliğini eklediğimizde akli hükmün tanımına ulaşırız. Bu doğrultuda akli hüküm “bir malûmun başka bir malûmla, olumlu veya olumsuz (*kâne zâlike 'l-irtibâtu nefyen ev isbâten*) değişmesi mümkün olmayan ilişkisine”⁴⁴ denir. Sekûnî yapmış olduğu bu tanımla akli hükümlerin tamamını kuşatmayı

40 Bâkîllânî, *Temhîd*, 15-16.

41 Sekûnî, *Temyîz*, 1/47.

42 Sekûnî, *Temyîz*, 1/47.

43 Sekûnî, *Temyîz*, 1/22.

44 Sekûnî, *Temyîz*, 1/21

hedeflemiştir. Değişmesinin mümkün olmaması akli hükümlerin en temel zâtî özelliği olup bir şeyin bulunduğu durumun aksine dönüşmeyeceği anlamına gelir. Diğer hüküm çeşitlerinde ise böyle bir özellik söz konusu değildir.

Akli hükümler zorunlu, mümkün ve imkânsız olmak üzere üç kısma ayrılmakta ve bunların her birinin de üç çeşidi bulunmaktadır.⁴⁵ Bu tasnifte ilk olarak akli zorunluluk üzerinde duran Sekûnî aklen zorunluyu mutlak, mukayyed ve başkası nedeniyle (*bi'l-gayr*) olmak üzere üçe ayırır. Söz konusu ayrımlarda filozofların ve İmâm Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) zorunluluk anlayışının etkisi olduğu görülmektedir. Bu nedenle Sekûnî'nin ayırımına geçmeden önce İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) metafizikte yaptığı zâtî itibariyle zorunlu ve başkasıyla zorunlu varlık ayrımı ile modal önermeler bağlamında dile getirdiği zorunluluk çeşitlerini, daha sonra Gazzâlî'nin *Mi'yâr*'da ele aldığı zorunluluk çeşitlerini incelemekte yarar var.

Aslında İbn Sînâ özelinde ele alacağımız zorunlu varlık anlayışı ondan önce hem bazı kelâmcılarda⁴⁶ hem de Ebu'l-Hasen el-Âmirî (ö. 381/992)⁴⁷ gibi bazı filozoflarda bulunmaktadır. Fakat bu düşüncenin zirvesi İbn Sînâ tarafından temsil edildiği için örnek olarak onu zikretmek daha iyi olacaktır. Ona göre varlığında kimseye ihtiyaç duymaması ve nedenli olmaması anlamında Tanrı, *vâcibü'l-vücûd lizâtihi* olarak isimlendirilir. Varlığa gelmek için başkasına ihtiyaç duyan dolayısıyla nedenli olan mümkün varlıklar ise başkası nedeniyle zorunludur (*vâcibü'l-vücûd ligayrihi*).⁴⁸ Bu ayırım zorunlu olmayan şeyin var olamayacağı, her var olanın zorunlu olduğu anlayışına dayalıdır. Zâtî itibariyle mümkün varlıklar, varlık kazandıkları zaman zorunlu olmakta ve zorunluluğu başkalarından aldıkları için de başkasıyla zorunlu olmaktadırlar. Sekûnî'nin mukayyed olarak ifade edeceği bu kısım; İbn Sînâ'ya ilham veren Âmirî'de başkasına izafetle zorunlu olarak ele alınmakla birlikte onun, bazı ifadelerinde bu tür zorunluluğa mukayyed ismini verdiği de görülmektedir.⁴⁹ Eğer Âmirî'nin bu kullanımı dikkate alınırsa, Sekûnî'nin tercih ettiği kavramlar, Gazzâlî ve İbn Sînâ'dan önce yaşamış olan Âmirî'ye kadar dayandırılabilir.

İbn Sînâ metafizik dışında mantıkla ilgili eserlerinde modal önermeler bağlamında iki zorunluluktan daha bahseder. Bunlardan birisi "Tanrı vardır" önermesinde olduğu gibi mutlak zorunlu, diğeri ise şarta bağlı zorunludur.⁵⁰ İbn Sînâ'nın mutlak ve şartlı ayırımını Gazzâlî, zorunlu önermelerde aynen kullanmaya devam ederken daimi önermeleri ifade etmek için mukayyed önerme adıyla bir önerme çeşidinden daha bahseder. Gazzâlî'nin söz konusu ayırma gittiği pasaj şu şekildedir:

45 Kavramların kelâm geleneğinde ele alınışına dair bkz. Veysel Kaya, *İbn Sînâ'nın Kelâma Etkisi*, (Ankara: Otto Yayınları, 1. Basım, 2005), 118, 154.

46 Kaya, *İbn Sînâ'nın Kelâma Etkisi*, 79-85.

47 Ebu'l-Hasen el-Âmirî, *et-Takrîr lievcühi'l-takdir* (*Resâil* içinde), thk. Sübhân Halifât, (Ammân: Menşûrâtü'l-Câmiati'l-Ürdüniyyei 1988), 307; Robert Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafiziği*, çev. İbrahim Halil Üçer (İstanbul: Klasik Yayınları, 2010), 303.

48 Ebû Ali İbn Sînâ, *Şifa/İlâhiyyât*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 1/104-18.

49 Âmirî, *Takrîr*, 306.

50 İbn Sînâ, *el-İşârât ve'l-tenbihât*, çev. Ali Durusoy vd. (İstanbul: Litera Yayınları, 2017), 31.

Bu açıdan, yani maddesi bakımından bakıldığında önerme ya mutlak ya da mukayyedir. Mukayyed önerme, konu için yüklem zorunlu veya mümkün ya da zorunlu olmaksızın daimi olarak mevcut olduğunun belirtilmiş olmasıdır. Mutlak ise bunlardan birine temas edilmeyen önermedir. Nitekim bu durumlar, mücerret yüklem yapmanın gerektirdiği şeye ilave hususlardır. Zorunlu önerme ise şu iki kısma ayrılır. İlki, içinde hiçbir şart bulunmayan önermedir; mesela Allah diridir önermesi ki doğrusu Allah ezeli ve ebedî olarak böyledir gibi. [...] Şartlı zorunlu ise üç kısımdır. [...]⁵¹

Sekûnî'ye göre mutlak zorunlunun örneği Tanrı'nın varlığıdır (*vücûdu'l-Hakk*). Çünkü O'nun varlığının zorunlu olması ne başkası nedeniyledir ne de başkası tarafından kayıtlanmıştır. Bilakis o, mutlak olarak zorunludur.⁵² Yine ona göre zorunluluğun ikinci çeşidi olan mukayyed zorunluluk ise İbn Sînâ ve Âmirî düşüncesindeki başkası ile zorunluya (*vâcibü'l-vücûd ligayrihi*) karşılık gelmektedir. Mesela var olduğu zaman yokluğunun düşünülmesi mümkün olmayan cevherin varlığı kayıtlanmış zorunludur. Böylece İbn Sînâ'nın başkası nedeniyle gördüğü zorunluluk, Sekûnî tarafından Âmirî'nin bazı ifadelerinde olduğu gibi kayıtlanmış (*mukayyed*) olarak ifade edilmiştir.⁵³

Genellikle metafizikte ontolojik bir durum olarak ele alınan bu ikili ayrımın Sekûnî tarafından akli hükümler bağlamında değerlendirilmesi ilgi çekicidir. Anlaşıldığı kadarıyla o, vermiş olduğu örneklerde dışta tahakkuk etmiş şeylerin varlığını zihinde onlara yüklenmiş olarak düşünmektedir. Böylece yukarıda zikri geçen örnekler, “Allah vardır” ve “cevher vardır” şeklinde önerme formunda görülmektedir. Akıl da yüklem ile mevzusu arasındaki yüklem ilişkisini zorunlu gördüğünden dolayı bunlar aklen zorunlu olmaktadır. Diğer taraftan Sekûnî'nin mutlak zorunlusu İbn Sînâ'nın yukarıda kısaca değindiğimiz modal önermeleri incelerken zikrettiği mutlak zorunlusuyla da benzerlik göstermektedir.

Sekûnî'ye göre bu iki zorunluluk türüne (mutlak-mukayyed) ek olarak İbn Sînâ'nın *vâcib ligayrihi* kavramıyla aynı adı taşıyan ve modal önermelerdeki şartlı önermeyi anımsatan başka bir zorunluluk türü daha bulunmaktadır. Sekûnî bu tür önermelerde ayırt edici özelliğin haber şartı olduğunu söyleyerek kavramın kapsadığı anlamı farklı bir noktaya taşımaktadır. Zira ona göre başkası nedeniyle zorunlunun en önemli özelliği doğru sözlü, yalan söylemeyen birinin haberi nedeniyle zorunlu olmasıdır. Kıyametin kopması gibi şer'î hakikatler ve Allah'ın mukadderâtı bu türden zorunluluklardır.⁵⁴ Hz. Peygamber kıyametin kopmasından haber vermekte, o halde kıyametin kopmasının gerçekleşmesi aklen zorunludur. Ancak bu zorunluluk ne Tanrı'nın varlığı gibi mutlaktır ne de cevherin var olduğu zaman yok olmasının mümkün olmayışı gibi bir zorunluluk türüdür. Aksine bu zorunluluk ancak doğru sözlü bir habercinin haber vermesi ile zorunlu hale gelmiştir.

51 Ebû Hâmid el-Gâzzâlî, *Mi'yârü'l-ilm*, çev. Ali Durusoy-Hasan Hacak (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 131-32.

52 Sekûnî, *Temyîz*, 1/23

53 Sekûnî, *Temyîz*, 1/23.

54 Sekûnî, *Temyîz*, 1/23.

Peki, başkası nedeniyle zorunlu hâle gelen bir şey zâtı itibariyle mümkün olarak görülebilir mi? Sekûnî'nin bu soruya cevabı olumludur. Dolayısıyla ona göre başkası nedeniyle zorunlu haddi zatında mümkündür. Yani bir haber veren bulunmasa kıyametin kopması ya da kopmaması eşit ihtimale sahiptir.⁵⁵ Haddi zatında mümkün olanların başkasına bağlı olarak zorunlu hâle gelmesi Ebû Nasr el-Fârâbî'nin (ö. 339/950) hakikî mümkün olarak gördüğü geleceğe yönelik haberlerle ciddi benzerlik arz etmektedir. Fârâbî'ye göre hakikî mümkün, gelecekte olması veya olmaması muhtemel durumlardır. Buna karşın hali hazırda dışarda gerçekleşmesine rağmen bilmediğimiz için mümkün diye isimlendirdiklerimiz izâfi mümkün olup onlar doğaları itibariyle zorunludurlar. Ne var ki Tanrı'nın bilgisi devreye girdiği zaman hakikî mümkün anlayışı çift yönlü bir soruna sebep olmaktadır. Birinci yön, eğer Tanrı'nın gelecekte olacak veya olmayacak şeyi bildiğini iddia edersek o şeyin zorunlulukla meydana geldiğini söylememiz icap eder. İkincisi, eğer bu şeylerin gelecekte zorunlu olmayıp mümkün kalmaya devam ettiklerini söylersek bu durumda Allah'ın ilminin gelecekte gerçekleşecek şeylere taalluk etmediğini iddia etmiş oluruz. Fârâbî bu probleme, gelecekte gerçekleşecek şeylerin zâtları itibariyle imkânlarını korumaya devam ettiklerini, Allah'ın bilmesi ile zorunlu olduklarını dolayısıyla da bir yönden zorunlu bir yönden mümkün olduklarını söyleyerek çözüm bulur. Eğer bu bilgi, söz formuna dönüştürülürse bu durumda bize göre gelecekte aklen mümkün olan şey sözün doğruluğu nedeniyle zorunlu hâle gelecektir.⁵⁶

Zorunluluğun ilk iki türü doğrudan hariçteki varlıklarla ilgiliyken üçüncü kısımdaki zorunluluk dışta meydana gelene kadar sadece zihinde gerçekleşmektedir. Bu anlamda Sekûnî'nin varlık ve sübût ayrımı dışta bulunmayan şeyler arasında rahat ilişki kurabilmesine imkân vermiş görünmektedir. Nitekim kendisi de bu ilişkilerin sadece varlıklar arasında değil bazen varlıkla yokluk hatta yoklukla yokluk arasında bile gerçekleşebileceğini belirtir. Öte yandan yine İbn Sînâ, *Şifâ'İlâhiyyât*'ta ma'dûmun şeyiyyeti hakkında konuşurken kendinden haber verilen ma'dûmun dışı olan nispeti nedeniyle bir tür varlıkla nitelenebileceğinden bahseder. Birazdan aktaracağımız pasajda görüleceği üzere bu anlayış, Sekûnî'nin zorunluluğa, habere dayalı zorunlu şeklinde yeni bir kısım eklemesini daha anlaşılır kılmaktadır. İbn Sînâ söz konusu pasajı ma'dûmun şeyiyyetinde hataya düşenlerin niçin hataya düştüklerini açığa çıkarmak üzere zikretmektedir. Şöyle ki:

Bu hezeyanlara düşmelerinin sebebi haber vermenin ancak nefste varlık sahibi olan anlamlardan –bu anlamlar dış dünyada bulunmasa bile- olabileceğini bilmeyişleridir. Bu durumda onlardan haber verme ki sözü edilen anlamların dış dünyadaki şeylere herhangi bir nispetlerinin olmasıdır. Söz gelişi kıyamet kopacaktır dendiğinde kıyameti anlamışsındır, kopacaktır anlamışsındır ve nefsteki kıyamete yüklem yapmışsındır.⁵⁷

55 Sekûnî, *Temyîz*, 1/23.

56 Ferruh Özpilavcı, *Fârâbî'nin Önerme Anlayışı* (İstanbul: Litera Yayınları, 2018), 260-65; Fehrullah Terkan, "Does Zayd Have the Power Not to Travel Tomorrow? A Preliminary Analysis of al-Fârâbî's Discussion on God's Knowledge of Future Human Acts", *The Muslim World*, 94 (January 2004), 45-64.

57 İbn Sînâ, *Şifâ'İlâhiyyât*, 1/95-96.

Burada aktarılanlara benzer şekilde Sekûnî'nin bu üç tür zorunluluğu aynı taksim altında değerlendirmesinin sebebi de onlar arasındaki mevzu/yüklem ilişkisinden kaynaklanıyor olabilir. Dolayısıyla Allah Teâlâ'nın varlığının mutlak zorunlu olduğunu iddia etmek aslında varlığı Allah Teâlâ'ya yüklem yapmak anlamına gelmektedir. Cevherin var olduğu sürece varlığının zorunlu olmasında da durum aynıdır. Üçüncü kısımda yer alan “kıyamet kopacaktır” sözünün zorunlu olarak değerlendirilmesine imkân veren de yine iki tasavvurun birbirine yüklenebilmesi ve bunların dışarıya nispet edilebilmesidir. İbn Sînâ şöyle devam eder:

Bu anlam, yine akıldaki başka bir anlam içinde doğru olabilir. Bu ise, gelecek zaman içinde, üçüncü bir akli anlam ile nitelendiğinin düşünülmesidir ki o da varlıktır. Geçmiş söz konusu olduğunda da durum bu minvaldedir. O halde açıktır ki kendisinden haber verilen şeyin nefste herhangi bir varlıkla mevcûd olması gerekir. Gerçekte haber, nefsteki mevcûddan, dolaylı olarak dış dünyadaki mevcûddandır. (*fe'l-ihbâru bi'l-hakikati hüve ani'l-mevcûdi fi'n-nefsi bi'l-arazi ani'l-mevcûdi'l-hâric*)⁵⁸

Sekûnî'nin habere dayalı zorunlu varlık düşüncesi bu pasajlarla birlikte değerlendirildiğinde onun, ma'dûmun şeyiyyetinde meseleyi farklı bir boyuta taşıyarak habere dayalı zorunlu varlık anlayışını geliştirdiğini söyleyebiliriz. Eğer haber, İbn Sînâ'nın dediği gibi nefsteki mevcûddan, dolaylı olarak da dış dünyadaki mevcûddan ise, o haberin sahibi olan da sözünde yalan bulunmayan bir kimse ise bu haber dış dünyada zorunlu varlık olmak durumundadır.

Sekûnî akli hükümlerin bir diğeri olan imkânsızlığı da akli zorunlulukla tam olarak örtüşecek şekilde mutlak, mukayyed ve başkası nedeniyle şeklinde üçe ayırır. Tahmin edileceği üzere mutlak akli imkânsız, mutlak zorunlunun karşısında yer almaktadır. Zira bu tarz imkânsızlıkta ne bir kayıtlanma söz konusudur ne de başkası onun imkânsızlığına etki etmiştir. Bunun en açık örneği, iki çelişğin bir araya gelmesinin imkânsız oluşudur. Kayıtlanmış (*mukayyed*) imkânsızlık, cevherin ma'dûm olduğu anda mevcûd olmasının imkânsızlığı, başkası nedeniyle imkânsız ise Allah Teâlâ'nın haber vermesine rağmen kıyametin kopmamasının imkânsızlığıdır.⁵⁹

Sekûnî'nin imkânsız ayırımına çok benzer bir taksime yine Gazzâlî'nin *Mi'yâr*'ında rastlamaktayız. Gazzâlî'ye göre imkânsız (*mümteni*) kendi zâtı nedeniyle ve başkası nedeniyle ikiye ayrılmaktadır. Başkası nedeniyle imkânsızın örneği kıyametin bugün kopmasıdır. Zira kıyametin bugün kopması zâtı itibariyle imkânsız olmamasına rağmen Allah Teâlâ'nın kıyametin bugün kopmayacağına dair bilgisi nedeniyle imkânsızdır.⁶⁰ Dikkat edilirse özellikle Sekûnî'nin başkası nedeniyle imkânsız için vermiş olduğu örnek, bazı küçük farklılıklarla birlikte neredeyse Gazzâlî'nin örneğiyle aynıdır.

Sekûnî akli hükümlerle ilgili son olarak aklen mümkünün üç çeşidine değinir. Bunlardan ilki mücizelerin de içinde yer aldığı harikulade olaylardır. Harikulade olaylar âdetsel olarak imkânsız oldukları için bu şekilde isimlendirilirler. Diğer iki kısım ise meydana gelişlerinin sıklığı

58 İbn Sînâ, *Şifâ'l-lâhiyyât*, 1/96.

59 Sekûnî, *Temyîz*, 1/23.

60 Gazzâlî, *Mi'yârü'l-ilm*, 524

veya seyrekliği itibarıyla *kesîrî* veya *ekallî* olarak adlandırılır.⁶¹ Sekûnî'nin mümkün ayrımında ekallî ve kesîrî filozofların mümkün taksiminde kullandıkları kavramlarla örtüşmektedir. Ancak Sekûnî'nin âdetsel olarak imkânsız olduğu hâlde aklen mümkün gördüğü ve çok nadir gerçekleştiğini iddia ettiği mümkün çeşidi filozofların taksiminde yer almamaktadır. Bunun yerine onlar mümkünü çoğunlukla gerçekleşen kesîrî ve azınlıkla gerçekleşen ekallîye ilaveten gerçekleşmesi ile gerçekleşmemesi birbirine eşit olanları (*mütesâvî*) ekleyerek üçe ayırmışlardır.⁶² Anlaşıldığı kadarıyla mümkünün bu şekilde taksim edilmesi de Sekûnî'ye özgüdür. Ona göre *ekallî*nin örneği sihir ve harflerin ilmi, *kesîrî*nin örneği ise günlük yaşantıda karşımıza çıkabilecek doğa olaylarıdır. Sekûnî bu tasnifiyle, birbirine benzer görülen sihirle mucizenin arasını kesin bir şekilde ayırır. Zira ona göre sihrin de içinde bulunduğu az meydana gelen olaylar eğitim yoluyla öğrenilebilirken mucizede böyle bir durum söz konusu değildir.⁶³ Aklen mümkün olup doğada sıkça gerçekleşmesi anlamında *kesîrî/ekserî* mümkün anlayışı ise Sekûnî'nin, doğa bilimlerine temel teşkil eden âdetsel hükümlerle akıl arasındaki irtibat noktasını oluşturur. Çünkü aklen *kesîrî* mümkünler âdetsel zorunlulardır. Böylece o, akli hükümlerle âdetsel hükümleri birbirine bağlamayarak kesin bilgiler içeren kelâm ilminden diğer ilimlere geçişin imkânını ortaya koymuştur.

Sonuç

Sekûnî, müteahhir kelâmcılar ve mantıkçılara karşı olumsuz bir tavır takınmaktadır. Fakat bu olumsuz tavrına rağmen onun bilgi taksiminde mantıkçıların tasavvur ve tasdik ayrımlarını, tasdikî bilgiyi tarif ederken Râzî'ye atfedilen bilgi tanımını kullandığı görülmektedir. Mutlak olarak bilgiyi tanımladığı kısımlarda ise Eş'arî ve Bâkılânî'nin tanımlarını tercih etmektedir. Eş'arî ve Bâkılânî'nin bilgi tanımları daha sonra gelen âlimler tarafından kısır döngü içermeleri sebebiyle eleştirilmiş olsa da Sekûnî bu tanımların kullanımında herhangi bir problem görmemektedir. Onun bu yaklaşımı kendi tanım anlayışı dikkate alındığında anlaşılır hâle gelmektedir. Zira ona göre tanımda kısır döngü bulunmaması bir şart değildir. Tanımın geçerli olması için akledilirliğinde başka şeylerden ayrışması yeterlidir.

Sekûnî'nin kelâm düşüncesini üzerine inşa ettiği en temel kavram tasdikî bilgiyi meydana getiren hükümdür. Bu bağlamda akli hükümleri ayrıntılı bir tasnife tabi tutan müellif özellikle akli zorunlulukta Âmirî ve İbn Sînâ gibi filozofların zorunluluk anlayışı ile Gazzâlî'nin modal önermelere tayin ettiği lafızları kullanarak fakat onlardan farklı, yeni bir tasnif geliştirmiştir. Bu tasnif, onun sistemi içerisinde en özgün nokta olarak okunabilir. Onun bir bütün olarak hüküm anlayışı üzerine inşa ettiği kelâmî düşünceleri ve hüküm taksimi arasındaki uyum ve buna bağlı olarak ortaya koyduğu özgün fikirlerin tespiti ise şüphesiz daha derinlikli çalışmalarla ihtiyaç duymaktadır.

61 Sekûnî, *Temyîz*, 1/24.

62 Mesela bkz. el-Âmirî, *Takrîr*, 308.

63 Sekûnî, *Temyîz*, 1/24.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

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

Kaynakça/References

- el-Âmirî, Ebu'l-Hasen. *et-Takrîr lievcühi't-takdîr* (Resâil içinde). thk. Sübhân Halifât. Ammân: Menşûrâtü'l-Câmiati'l-Ürdüniyyei 1988.
- Arıcı, Müstakim. "İslam Düşüncesinde Fahreddin er-Râzî Ekolü". *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. ed. Ömer Türker ve Osman Demir. 167-202. İstanbul: İsam Yayınları, 1. Basım, 2013.
- el-Bâkîllânî, Ebubekir b. Tayyib. *et-Takrîb ve'l-irşâd*. 3 Cilt. thk. Abdülhamid b. Ali Ebû Zeyd. Lübnan: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- el-Bâkîllânî, Ebubekir b. Tayyib. *el-İnsâf fimâ yecibü i'tikâduhu ve lâ yecüzü'l-cehlu bihi*. thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 2000.
- el-Bâkîllânî, Ebubekir b. Tayyib. *Kitâbü't-Temhîd*. Beyrût: el-Mektebetü's-Şarkıyye, 1957.
- el-Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf*. 3 Cilt. çev. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2015.
- el-Gâzzâlî, Ebû Hâmid. *Mi'yârü'l-ilm*. çev. Ali Durusoy-Hasan Hacak. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2013.
- Haklı, Şaban. "Fahreddin er-Râzî'nin Bilgi Teorisi". *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. ed. Ömer Türker-Osman Demir. 423-452. İstanbul: İsam Yayınları, 1. Basım, 2013.
- el-Îcî, Adudüddîn. *el-Mevâkıf* (Şerhu'l-Mevâkıf içinde). 3 Cilt. çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2015.
- İbn Füreke, Ebubekir. *Mücerreü'l-makâlât*. Beyrût: Dârü'l-Meşrnk, 1987.
- İbn Sînâ, Ebû Ali. *Şifa/İlâhiyyât*. 1. Cilt. çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2014.
- İbn Sînâ, Ebû Ali. *el-İşârât ve't-tenbîhât*. çev. Ali Durusoy vd. İstanbul: Litera Yayınları, 4. Basım, 2017.
- Kaya, Veysel. "Fahreddin Râzî'nin Sünnî Eş'arî Kelâmına Yöneltilmiş Eleştiriler". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 5/3 (2005), 247-257.
- Kaya, Veysel. *İbn Sînâ'nın Kelâma Etkisi*. Ankara: Otto Yayınları, 1. Basım, 2005.
- Mahfûz, Muhammed. *Terâcimü'l-müellifîn et-tünusiyyîn*. 5 Cilt. Beyrût: Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 2. Basım, 1994.
- Özbakır, Mustafa. *Sekûnî'nin Temyîz'inde İ'tizâl Eleştirisi: Fâtiha ve Bakara Sûreleri Örneğinde Bir İnceleme*. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Özpilavcı, Ferruh. *Fârâbî'nin Önerme Anlayışı*. İstanbul: Litera Yayınları, 1. Basım, 2018.
- es-Sekûnî, Ebû Ali. *et-Temyîz limâ evde'ahu'z-Zemahşerî mine'l-i'tizâl fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*. 3 Cilt. thk. Yusuf Ahmed. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2005.
- es-Sekûnî, Ebû Ali. *et-Temyîz limâ evde'ahu'z-Zemahşerî mine'l-i'tizâl fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 235, 1-170.

- es-Sekûnî, Ebû Ali. *et-Temyîz limâ evde'ahu'z-Zemahşerî mine'l-i'tizâl fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Selim Ağa, 1-268
- es-Sekûnî, Ebû Ali. *Uyûnu'l-münâzarât*. thk. Sa'd Gurâb. Tunus: Menşurâtü'l-Câmiati't-Tûnisiyye, 1976.
- Shihadeh, Ayman. "From al-Ghazâlî to al-Râzî 6th/12th Century Developments in Muslim Philosophical Theology". *Arabic Sciences and Philosophy*. 15 (2005), 141-79.
- es-Sübki, Tâcüddîn. *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*. 10 Cilt. thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî. Mısır: Daru'l Hicr, 1413/1992.
- er-Râzî, Fahreddîn. *el-Mahsûl fî usûli'l-fikh*. 6 Cilt. thk. Câbir Feyyâz el-Alvânî. Lübnan: Müessesetü'r-Risâle, 1992.
- er-Râzî, Kutbuddîn. *Tahrîrü'l-kavâidi'l-mantikiyye*. İstanbul: Hâşimî Yayınları, 4. Basım, 2015.
- Terkan, Fehrullah. "Does Zayd Have the Power Not to Travel Tomorrow? A Preliminary Analysis of al-Fârâbî's Discussion on God's Knowledge of Future Human Acts". *The Muslim World*. 94 (January 2004), 45-64.
- Türker, Ömer. "Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri". *İslam Araştırmaları Dergisi*. 19 (2008). 1-23.
- Türker, Ömer. "Sekûnî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/336. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Wisnovsky, Robert. *İbn Sînâ Metafizîği*. çev. İbrahim Halil Üçer. İstanbul: Klasik Yayınları, 1. Basım, 2010.
- ez-Ziriklî, Hayreddîn. *el-A'lâm*. 15 Cilt. Beyrut: Daru'l-İlm li'l-Melâyin, 15. Basım 2002.

Malî Hiyel Uygulamaları Ekseninde Türkiye'deki Faizsiz Konut Finansman Sistemlerine Bir Bakış

An Outlook onto the Interest-Free Housing Financing Systems in Turkey through the Financial Legal Stratagems Axis

Sefer Korkmaz¹ 



öz

Malî hiyel uygulamaları furû-i fıkıh pratiğinin erken dönemlerinden itibaren fakihlerin meşguliyet alanlarından biri olmaya devam etmiştir. Bu uygulamalar temel olarak karz akdinin bey' akdi ile ilişkilendirilmek suretiyle faiz yasağına meşru bir çözüm bulabilme amacını taşımaktadır. Osmanlı döneminde kurumsal bir kısıya bürünen bu uygulamalar günümüze dek aktüel değerini muhafaza edebilmiştir. Bu araştırma, günümüzdeki birtakım faizsiz finans kurumlarının konut finansmanı bağlamındaki faaliyetlerinin büyük oranda aynı malî hiyel uygulamalarına dayandığını ispat etmeye çalışmaktadır. Araştırmamızı farklı kılan husus, bu uygulamalara karşı mevcut akademik çalışmalardaki olumsuz tavrın aksine kurumsal anlamda iyi bir mekanizmayla yürütüldüğünde bu uygulamaların faiz yasağına işlevsel bir çözüm kapısı olabileceği şeklindedir. İddiamızı somut bir düzlemde temellendirebilmek amacıyla öncelikle Türkiye'de faaliyet gösteren ve toplumda geniş çapta makes bulan katılım bankaları ve tararruf kuruluşlarının konut finansmanı alanındaki uygulamaları incelenmiştir. Ardından bu uygulamalar etrafındaki güncel değerlendirmeler ele alınmıştır. Son olarak malî hiyel yöntemlerinin faizsiz finansman sağlama hususundaki potansiyel işlevselliğine işaret edip birtakım çözüm önerilerinde bulunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Konut, Tasarruf, Katılım, Murâbaha, Müşâreke

ABSTRACT

Financial legal stratagems have continued to be one of the areas of preoccupation of the fuqahâ since the early stages of the substantive fiqh stratagem. These stratagems aim to find a legitimate solution to the interest ban by associating a loan contract with an exchange contract. These stratagems, which took an institutional guise during the Ottoman period, have preserved their actual value until today. This study, tried to prove that the activities of some of today's interest-free financial institutions in the context of housing finance are largely based on the same financial stratagems. What makes our study different is that, contrary to the negative attitude in current academic studies, these stratagems can be a very functional solution to the interest prohibition when they are implemented with a good institutional mechanism. The stratagems of participating banks

Sorumlu yazar/Corresponding author:

Sefer Korkmaz, (Araştırma Görevlisi),
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Temel İslam
Bilimleri İslam Hukuku Anabilim Dalı,
Tokat, Türkiye
E-posta: seferkorkmaz156@gmail.com
ORCID: 0000-0001-9718-179X

Başvuru/Submitted: 31.01.2021

Revizyon Talebi/Revision Requested:
11.02.2021

Son Revizyon/Last Revision Received:
18.02.2021

Kabul/Accepted: 18.02.2021

Atf/Citation: Korkmaz, Sefer. (2021). Malî Hiyel Uygulamaları Ekseninde Türkiye'deki Faizsiz Konut Finansman Sistemlerine Bir Bakış. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 11/1, (Mart 2021): 309-328.
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2021.871746>

and savings institutions in the field of housing finance, which operate primarily in Turkey and have a wide place in the society; were examined to make a concrete claim. Then, current evaluations of these stratagems were discussed. Finally, some solutions were proposed by pointing out the potential functionality of fiscal methods for providing interest-free financing.

Keywords: Housing, Saving, Participation, Murabaha, Musharakah

EXTENDED ABSTRACT

Aware of the role of capital in keeping economic strategies alive, Muslim societies have developed some legal stratagems since early times. Since their legal logic did not allow concept games that would undermine the prohibition of interest, the solutions developed had to be within the boundaries of “Shari” that is, law. The first solution that emerged in this context was the “Karz” (loan contract), which is often proposed by the Qur’an. Although various institutional structures such as the treasurer of the Islamic state, moneychangers and analysts fill an important gap in the provision of financing, the main duty of these institutions was not lending. Therefore, loan contract stratagems, which did not have an institutional character yet, could only meet financing needs partially and individually.

Over time, a serious blockage occurred in economic strategies due to factors such as the dulling of the moral structure that forms the basis of Islamic law, and as a result, people no longer loaned to each other or did not want to lend without a cash return. This blockage had to be eliminated as soon as possible on practical grounds.

Accordingly, the closer the yielded debt stratagems; which opened the door to interest-bearing transactions; to the legitimate contract (bey‘), the more legitimacy it would gain. As a practical reflection of this, some stratagems that were intended to obtain returns through debt/loan were expressed in terms of shopping. These stratagems, which were firstly; frequently applied during various periods such as bey‘u’l-ine, bey‘ bi’l vefâ, and bey‘ bi’l-istiğlâl, could be neither be defined as debt nor shopping exactly.

In this narrative, we examined the stratagems able to operate in Turkey and find a place in the wide range of community participation in the savings banks and housing finance institutions. At first, we focused on the housing finance activities of participating banks.

Deposit banks make their housing financing contracts using a consumption loan (loan contract) and demand a certain surplus (interest) in return. When we considered the issue in terms of participating banks, the consumption loan, which is the first financing stratagem that emerged from Islamic law, does not allow any interest to the mukriz (lender), and in a sense; drives the bank into a corner. Due to the strict rules of doctrine on the one hand and the economic realities of being a commercial institution on the other, the bank had to choose a second option. While accepting this fact, the participating banks had no opportunity to publicly announce this choice. Therefore, the consumption loan, which conventional banking sees as the shortest and most precise way to profit, should not attract attention - at least theoretically - in the financial transaction networks of participating banks. What was needed was to somehow

minimize the element of risk; however, this procedure needed to be implemented in parallel with Islamic legal doctrine.

Participating banks adopted the murâbaha lil-amir bi-al-shira' (usury on purchase order) method as a financial instrument, which is a modern version of the classical usury contract to ensure their legitimacy. The fact that usury was mainly based on a sales contract could raise doubts about legitimacy, and the profits obtained would therefore be called ribh (shopping profits), contrary to the interest in the consumption concession, which is not seen in the doctrine.

Approximately six years after the "interest-free financing" discourse of participating banks (1991), emerged a different discourse arose: the cooperative system. This system is based on combining the prior savings of the participants within the framework of a certain institutional scheme and meeting the loan requirements of each participant without any interest. Although the "saving" emphasis in this definition was new to Turkey, it was familiar to Continental-Europe. The savings system, previously applied with interest in countries such as the UK and Germany under the name of construction savings funds, has emerged to provide "interest-free" financing in Turkish stratagems.

Since the nomenclature of the "cooperative system" does not indicate the natural essence of the system sufficiently, we named these systems briefly as "savings institutions." Basically, the legal nature of these institutions, enables them to engage in housing financing activities through "lottery included" and "mid-term" package models. Many different interpretations have been made such as "ivazlı hibe", "karz-ı hasen", "istisnâ", "diminishing musharakah" and "şirket-i milk". In this study, we determined that the activities of interest-free financial institutions in the context of housing finance were largely fed by financial legal stratagems from the past. What makes our research different is that; contrary to the negative attitude of current academic studies, these stratagems were identified as a very functional solution to the interest prohibition when they are implemented within a good institutional mechanism.

Giriş

İslâm faizi (ribâ) tartışmasız bir yasak, alışverişi (bey‘) ise helal olarak kabul etmektedir.¹ Bu noktada şu soru akla gelmektedir: Dinamik, değişken ve sermaye temininin son derece gerekli olduğu bir piyasa ortamında faiz yasağına rağmen ne tür alternatifler üretilebilir? Bu soru erken dönemlerden itibaren Müslüman fakihlerin gündemini meşgul etmiştir. Esasen bu problemin uhrevî olarak oldukça kârlı bir çıkış kapısı yok değildi: Karz-ı hasen. Nitekim şârinin birçok ayette müminleri davet ettiği ve büyük mükafatlar vaat ettiği karz-ı hasen² hicri ilk yıllarda sarraf ve cehbezler vasıtasıyla toplumsal finansman ihtiyacı noktasında işlevsel bir uygulama alanı bulabilmiştir.³

Karz-ı hasenin gerek bireysel gerekse kurumsal bazda yaygınlık kazanması Müslümanların iktisadî faaliyetlerinin birincil amacını teşkil etmektedir. Günümüzde de bu yönde olumlu adımlar atılmaktadır. 9 Mayıs 2018 tarihli “Karz-ı Hasen’in Türkiye’de Kurumsallaşması” başlıklı çalıştayta karz-ı hasenin kurumsal ve yasal bir zemine taşınmasına yönelik ilk defa model tasarımları sunulmuştur.⁴ Bu modeller genellikle düşük gelir grubuna yönelik finansman ihtiyacına hitap etse de özgün çözümler sunmaktadır. Özellikle mikrofinans modellerinin Türkiye’de yaygınlaştırılması yönündeki teklif toplunun faizsiz kredi ihtiyacı noktasında mevcut sınırlı finans mercilerine alternatif olabilecek bir çeşitlilik sunmaktadır.⁵

Karz-ı hasen müstakriz (borç alan) açısından avantajlı bir konum sunmaktadır. Buna mukabil mukrizin (borç veren) maddî olarak bir menfaat beklentisi içerisine girmesi doktrinde faiz olarak telakki edilmiştir.⁶ Ömer Nasuhi Bilmen’in (ö. 1971), “yüksek insanî vazife”⁷ diye nitelediği karz-ı haseni gerek bireysel gerekse kurumsal anlamda ifa edebilecek mercilerin zaman içerisinde azalması sermaye temininde önemli bir kapının kapanması anlamına gelmekteydi. Müslüman toplumlar kendi tabii seyirleri içerisinde bu vakiya birtakım çözümler geliştirmişlerdir. Sahabe döneminden itibaren ilk örnekleri görülen ve müctehid imamlar döneminde ihtilaflara⁸ sebep olan bu çözümler piyasada varlığını bir şekilde sürdürmüştür.

1 Bakara 2/275.

2 Bakara 2/245; Maide 5/12; Hadîd 57/11-18; Teğâbun 64/17; Müzzemmil 73/20.

3 Celal Yeniçeri, “Cehbez”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/222.

4 Mücahit Özdemir, “Düşük Gelirli Yönelik Karz-ı Hasene Dayalı İslami Mikrofinans Modeli”, *Karz-ı Hasenin Kurumsallaşması*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 161; Osman Çelebi, “Karz-ı Hasen’in İhyasına Yönelik Bir Öneri: Karz-ı Hasen Vakfı”, *Karz-ı Hasenin Kurumsallaşması*, 197; Muhammet Fatih Canbaz, “Yeni Bir Karz-ı Hasen Düşüncesi-Katılım Bankaları İçin Bir Model Önerisi”, *Karz-ı Hasenin Kurumsallaşması*, 215.

5 Mücahit Özdemir, “Düşük Gelirli Yönelik Karz-ı Hasene Dayalı İslami Mikrofinans Modeli”, *Karz-ı Hasenin Kurumsallaşması*, 193.

6 Karz bir çeşit “irfâk akdi” (yardım sözleşmesi) olarak kabul edilmiştir. Bunun bir sonucu olarak كَلَّ قَرْضِ جَزَ نَفْعًا فَهِيَ رِبَا “menfaat sağlayan her karz faizdir” şeklindeki kural fakihler arasında genel kabul görmüştür. Kâsânî, *Bedâ’i u’ş-şanâ’i fi tertibi’ş-şerâ’i*, (Beyrut: Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye, 1986), 10/598.

7 “Yakia karz-ı hasen, yani; mukrize ait menfaatten âri, rızâ-yı ilâhîye müstenit bir karz muamelesi pek müstahsendir. Fakat her zaman bu yüksek insanî vazifeyi ifa edecek zâtilar bulunamaz. Artık nâsin ihtiyacını tehvîn için böyle bir mahlas-ı şer’iye müracaat, azîmet tarîkine münâfi olsa da ruhsat tarîkine muhalif olmaz.” Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fikhiyye Kâmûsu*, (İstanbul: Bilmen yayınevi, t.y.), 6/101.

8 Bu ihtilaflar için bk. Saffet Köse, *İslam Hukukunda Kanuna Karşı Hile*, (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1996), 229-260.

5. yüzyıl ve sonrası Orta Asya Hanefî coğrafyasında bu tür uygulamalarda kayda değer bir artış yaşanmasının yanı sıra ilk defa bey' bi'l-vefâ ve bey' bi'l-istiğlâl gibi yeni uygulamalar da gündeme gelmeye başladı.⁹ Kısaca malî hiyel uygulamaları olarak isimlendirebileceğimiz bu uygulamalar olumlu veya olumsuz dönemin fakihlerinin fûrû-i fıkıh ve fetâvâ kitaplarında yer alabilmiştir.¹⁰ Benzer manzara *muâmele-i şer'îyye* adıyla gerek bireysel gerekse para vakıfları bünyesinde kurumsal olarak uygulama alanı bulan Osmanlı döneminde de devam edecektir.¹¹

Malî hiyel uygulamalarının temelinde faiz yasağına sebebiyet veren karz akdinin şârinin helal kılmış olduğu bey' akdi ile ilişkilendirilmesi yatmaktadır. Buradaki en temel gaye, karz akdi sonucunda bir menfaat/kâr elde edilmesi ve bunun meşru bir zeminde gerçekleştirilmesidir.¹² Somutlaştırmak gerekirse, kredi ihtiyacı olan biri herhangi bir kimseden borç aldığı anda mukriz uhrevî olarak kârlı bir iş çıkartmış olsa da birtakım risklerle karşı karşıyadır. Erken dönem fıkıh kitaplarının yazıldığı Müslüman toplum yapısındaki köklü değişiklikler göz önüne alındığında mukrizin vade geldiğinde alacağını alamama ihtimali yüksektir. Bu durum sadece bireysel olarak değil aynı zamanda kurumsal olarak da faizsiz borç uygulamalarının önünü kesme ya da en azından minimize etme ihtimalini barındırmaktadır. Bu sebeple taraflar finansman temini ihtiyacını söz gelimi herhangi bir malî vadeli bir şekilde satıp daha düşük bir bedel karşılığında geri satın almak (bey'u'l-îne) suretiyle karz ilişkisi yerine her iki tarafa da dünyevî bir menfaat sağlayan bey' ilişkisi üzerinden icra etmektedir.¹³

Mevcut akademik çalışmalar, fıkıh tarihinin erken dönemlerinden günümüz katılım bankaları ve diğer faizsiz finansman organizasyonlarına kadar birçok merci tarafından uygulanan bu çözümler hakkında genellikle eleştirel bir yaklaşım içerisindedir. Hiyel alanında doktora tezi hazırlayan Joseph Schacht (ö. 1969), bu tür uygulamaların İslam hukukunun statik kalmasına yol açtığını savunmaktadır.¹⁴ Ali Bardakoğlu ise hiyel uygulamalarının şekilci fıkıh anlayışının bir sonucu olduğunu ve ulema ve toplumu çıkmaz bir sokağa soktuğunu iddia etmektedir.¹⁵ Malî hiyel uygulamalarının günümüz faizsiz bankacılık faaliyetleriyle ilişkisi hakkında doktora tezi hazırlayan İsa el-Halûfî, “şer'î bir hüküm mübah bir vasıta ile değiştirmeye yönelik

9 M. Mahrûs el-Müderres el-A'zamî, *Meşâyihu Belh mine'l-Hanefiyye vemâ inferedû bihi mine'l-mesâili'l-fikhiyye*, (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-İlmiyye, 2019), 789 vd; Mir Siadat Ali Khan, “The Mohammedan Laws Against Usury and How They are Evaded”, *Journal of Comparative Legislation and International Law*, 11/4 (1929), 243; Abdülaziz Bayındır, “Bey' bi'l-Vefâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/20.

10 Kâdîhan, *el-Fetâvâ'l-hâniyye*, (Bulak, 1310), I-III, 2/165-3/262; Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'î' fi tertibi's-şerâ'î'*, 5/199; Burhânüddîn el-Buhârî el-Mergînânî, *el-Muhtâ'ül-Burhânî*, thk. Abdülkerim Sami el-Cündî (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-İlmiyye, 2004), 7/139.

11 Bu hususta ayrıntılı bir inceleme için bk. Süleyman Kaya, *XVIII. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Nazari ve Tatbiki Olarak Karz İşlemleri*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi SBE, 2007).

12 Muhammed Imran Ismail, *Legal Stratagems (Hiyal) and Usury in Islamic Commercial Law*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi, The University of Birmingham, 2010), 198-242; Muhammed b. İbrâhim, *el-Hiyelü'l-fikhiyye fi'l-mu'amelâti'l-mâlîyye*, (Tunus: ed-Dârü'l-'Arabiyye li'l-kitâb, 1983).

13 Ahmed Said Havvâ, *Suverü'l-tehâyul ale'r-ribâ*, (Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2007), 113-120.

14 Saffet Köse, “Hiyel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/178; Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, (US: Oxford University Press, 1982), 78 vd.

15 Ali Bardakoğlu, “Ahlâkın Fıkıh Kuralları Arasında Buharlaşması”, *Eskiye 35/Güz* (2017), 78.

irade” olarak tanımladığı bu tür uygulamaları men edenlerin delillerinin daha güçlü olduğunu savunmaktadır.¹⁶ Abdülaziz Bayındır da bu tür uygulamaların faiz yasağının bir kılıfı olduğunu iddia etmektedir.¹⁷ Netice itibariyle, bu yaklaşım sahiplerine göre bugün faizsiz finansman alanında bir çözüm üretilecekse öncelikle şâriyi yanıltmaya yönelik bu tür uygulamalardan vazgeçilmelidir.

Bu çalışmanın temel amacı, fûru-i fıkıh pratiğinin oldukça erken dönemlerinden günümüz faizsiz finansman sistemlerine kadar “süreklilik” arz eden malî hiyel uygulamalarının sadece kâr amaçlı fikhî hîleler şeklinde okunmasının doğru olmadığı, aksine bu uygulamaların Müslüman toplumların ekonomi pratiklerinin zorunlu birer çıktısı olduğu ve bu uygulamaların kurumsal anlamda faizsiz finansman temini ihtiyacına katkı sunan şer’î bir çözüm kapısı¹⁸ olabileceği şeklindedir. Örneklemler olarak Türkiye’de “faizsiz finansman” söylemiyle faaliyet gösteren iki sistemi ele alacağız. Amacımız bu sistemlerin malî hiyel uygulamalarıyla ilişkileri üzerinden yukarıdaki iddiamızı temellendirmek olduğu için söz gelimi hîle-i şer’iyye kavramının mahiyeti, uygulamaları ve vaadin bağlayıcılığı gibi hususlara temas etmek yerine bu konulardaki ilgili çalışmalara atıfla yetineceğiz.

Katılım Bankalarında Konut Finansmanı

20. yüzyılın son çeyreğinde Türkiye’deki tüm mevduat bankaları yasal olarak faizli konut kredisi verme hakkına sahip oldular. 1985 ve sonrası faizsiz finansal muamele ifadesiyle ilk defa katılım bankaları faaliyete geçti.¹⁹

Krediyi (karz/tüketim ödücünü) merkeze alan bir tavırdan uzak olma, esas itibarıyla -diğer bankalar gibi- ticarî amaçlarla kurulmuş olan katılım bankaları için mühim bir gelir kaynağından yoksun kalma anlamına gelmekteydi. Çünkü, konvansiyonel bankacılığın tüketim ödücünü bu kadar yaygın bir şekilde kullanmasının şüphesiz mantıklı bir sebebi vardı ki o da kâr ve menfaatin kat’i oluşudur. Böyle bir sistemde, henüz krediyi verirken bile ne kadar kâr elde edeceğiniz en baştan belli olabilmektedir. Fıkıh bu kesinliği “faiz” olarak nitelediği için, katılım bankalarından temelinde “risk” (muhâtara/riziko) unsurunu içeren; ortaklık, ticaret ve kira temelli uygulamalarla finansal faaliyet yapması beklenmektedir.²⁰ Bu bağlamda; murâbaha, mudârebe, müşâreke, icâre ve selem gibi fıkıhın finansal akitleri, bu bankaların “faizsiz

16 İsa b. Muhammed Abdülganî el-Halûfî, *el-Hiyelü'l-fikhiyye ve 'alâkatuhâ bi-a 'mâlî'l-masrifîyyeti'l-İslâmiyye*, (Riyad: Dâr Künuz İşbîliyyâ, 2015), 169-170.

17 Abdülaziz Bayındır, *Ticaret ve Faiz*, (İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2007), 241-4.

18 “...Fakat bu muâmeleler, İmam Ebû Yusuf’a göre câizdir ve bunlar bir emr-i hayra hizmet için yapıldığı ve ayrıca bir bey’i ve şirâ mâhiyetinde bulunduğu cihetle menduptur. Ribâdan kurtulmak için bir mahlas-ı şer’idir. Bunlar nef’i câlib bir ikrâz muâmelesi değil, belki menfaati celbeden birer bey’ meselesidir. Akitler, başka başka mâhiyetleri hâiz olduğundan bir akdîn meşru olmasından diğerinin de meşru olmaması iktiza etmez.” Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fikhiyye Kâmûsu*, 6/100.

19 Katılım bankalarının İslam dünyasında ortaya çıkışı ile ilgili bk. İsa b. Muhammed Abdülganî el-Halûfî, *el-Hiyelü'l-fikhiyye ve 'alâkatuhâ bi-a 'mâlî'l-masrifîyyeti'l-İslâmiyye*, 291 vd.

20 İsa b. Muhammed Abdülganî el-Halûfî, *el-Hiyelü'l-fikhiyye ve 'alâkatuhâ bi-a 'mâlî'l-masrifîyyeti'l-İslâmiyye*, 300.

finans” ifadesi çerçevesinde kullanabilecekleri en temel fikhî araçlardır. Diğer bir ifade ile, bu bankalar, tasarrufta bulunan kimselerden elde edilen fonları yukarıda belirtilen akitlerin sınırları içerisinde; ticaret, sanayi, özel sektör ve diğer gelir getirecek sahalarda değerlendirip elde edilecek kâr veya zararın banka ve tasarruf sahipleri arasında anlaşma şartlarına göre paylaşılması esasına göre faaliyet göstermektedirler. Diğer taraftan, mevduat bankalarının vermiş olduğu hemen hemen bütün bankacılık hizmetleri (EFT, havale, kredi kartı, çek-senet, fatura ödemeleri vb.) katılım bankaları tarafından da verilmektedir.²¹

Katılım bankalarının senelik bilanço raporlarında en çok kazanç getiren finansman yönteminin “üretim desteği” (murâbaha)²² olduğu görülmektedir. Başta konut ve araç finansmanı olmak üzere murâbaha, genel finansman faaliyetlerinin neredeyse % 95’ini oluşturmaktadır.²³

Katılım bankalarının faizsiz bankacılık faaliyetlerinde kullandıkları fikhî akitler klasik yapılarından farklı bir forma sahiptir.²⁴ Söz gelimi güvene dayalı bir satış işlemi (*buyû’u l-emâne*) olan murâbaha Arap ülkelerindeki güncel uygulamasında “satın alma emri üzerine murâbaha” anlamındaki *el-murâbaha li l-âmiri bi ş-şirâ* (المرابحة للأمر بالشراء)²⁵ şeklinde; icâre ise “satın alımla sonuçlanan kiralama” anlamında *el-icâretü l-müntehiyetü bi t-temlik* (الإجارة المنتهية بالتملك) kavramlarıyla ifade edilmektedir.²⁶ Murâbaha akdi için Türkiye’de bireysel muâmelelerde “bireysel finansman desteği”, kurumsal muâmelelerde ise “üretim desteği” tabirleri²⁷ kullanılırken icâre ise daha çok “finansal kiralama” (leasing) ismiyle kullanılmaktadır.

Murâbaha akdi, konut finansmanı alanında üçlü bir ilişki ağı içerisinde kurgulanmaktadır: i. Konut sahibi olmak isteyen asıl müşteri; ii. Konutun sözleşmeden önceki ilk sahibi olan birinci

21 Abdülaziz Bayındır, *Ticaret ve Faiz*, 250 vd.

22 Murâbaha sözleşmesiyle ilgili kapsamlı bir çalışma için bk. İsmail Cebeci, *İslam İktisadında Murâbaha: Modern Literatürdeki Tartışmalar*, (İstanbul: İktisat Yayınları, 2020).

23 Servet Bayındır, *Faizsiz Bankacılık İşlemlerinin İslâm Fıkhı’ndaki Yeri*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üni., 2004), 49; Abdullah Durmuş, “İslâm Hukuku Açısından Tarihten Günümüze Kredi ve Finansman Yöntemleri”, *USÛL*, III/2 (2011), 59.

24 Modern murâbaha ile klasik murâbaha arasında kurulan fikhî irtibatla ilgili bk. İsmail Cebeci, “Murâbaha Akdi Bağlamında Fıkıh Mirası ile İlişki Biçimimiz”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53 (2017). Klasik-modern murâbaha akitleri arasındaki farklılıklardan bazıları şunlardır:

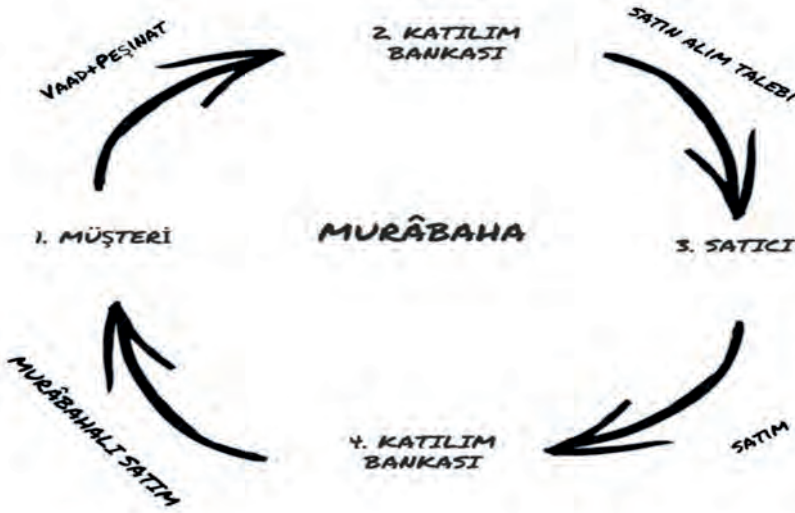
- Klasik murâbaha; bâyi’ ve müşteri olmak üzere iki taraflı bir yapıya sahipken modern murâbaha; bâyi’, müşteri ve banka (ikinci bâyi’) olmak üzere üç taraflı bir yapıya sahiptir.
- Klasik murâbahada bâyi’in yanından mevcut olan bir mal üzerinden işlem yapılırken modern murâbahada, banka müşterinin isteği üzerine malı satın alır; dolayısıyla bankanın murâbaha yoluyla satmış olduğu mal müşterinin talebinden önce bankanın mülkiyetinde değildir.
- Klasik murâbahada peşin ve vadeli bir satım imkânı söz konusuysen modern murâbahada mal vadeli olarak satılmaktadır.
- Klasik murâbahada ürün müşteriye satılmadan önce hakikî anlamda bir kabız durumu meydana gelirken modern murâbahada hükmi bir kabız işlemi gerçekleştirilmektedir. Bk. Sefer Korkmaz, *Hile-i Şer’iyye Bağlamında Türkiye’deki Faizsiz Konut Finansman Sistemi Üzerine Bir Araştırma*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi SBE, 2019), 64.

25 İsmail Cebeci, *İslam İktisadında Murâbaha: Modern Literatürdeki Tartışmalar*, 33.

26 Abdullah Durmuş, “İslâm Hukuku Açısından Tarihten Günümüze Kredi ve Finansman Yöntemleri”, *USÛL*, 59, 64.

27 İbrahim Kâfi Dönmez, “Murâbaha”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/151.

satıcı; iii. Murâbaha sözleşmesi yoluyla malı satmak isteyen katılım bankası (ikinci satıcı).²⁸ Sipariş formu veya evi satın almak isteyen müşteriye doğrudan banka tarafından verilen sözlü vekâlet aracılığıyla konutun banka tarafından satın alınması sağlanmasının ardından banka ile müşteri arasında özel bir alışveriş sözleşmesi imzalanmaktadır. Bu sözleşmeye göre banka, maliyet fiyatının üzerine belirli bir oranda kâr eklemek suretiyle konutu vadeli bir şekilde müşteriye satmaktadır.²⁹



Şekil 1. Katılım bankalarında konut finansman süreci

Katılım bankası ile müşteri arasında cereyan eden yukarıdaki anlatı fikhî olarak tarafların sözlü beyanlarına dayanmaktadır. Tarafların imzaladıkları sözleşme bankacılık konut mevzuatı gereği karz akdi üzerinden yürürlüğe girmektedir: “Banka; üretici, satıcı, sağlayıcı, ithalatçı vesair olmayıp, sadece kredi/finansman sağlayan bir katılım bankasıdır.”³⁰ Banka karz akdi üzerine kurgulanan bu sözleşme sayesinde bey’ akdinin külfetlerinden kurtulmaktadır: “... gerek bu nedenle gerekse konutun bulunması, seçimi, devir/teslim alınması sorumluluklarının

28 Mahmoud A. El-Gamal, *Islamic Finance, Law, Economics, and Practice*, (Cambridge University Press, 2006), 5.

29 İsmail Cebeci, “Katılım Bankacılığında Fon Kullandırma Yöntemi Olarak Murâbaha”, *Teori ve Uygulama Açısından İslam ve Finans*, ed. Necmettin Kızılkaya (İstanbul: İSAR Yayınları, 2019), 125.

30 <https://www.albaraka.com.tr/assets/tr/pdf/sozlesme-formlar/Konut-Finansmani-Sozlesmesi.pdf>, (erişim tar. 01.01.2021).

müşteriye ait olması gibi nedenlerle devir, teslim, ayıp, zapt gibi hiçbir sorumluluk bankaya ait değildir.”³¹

Banka taksitlerin ödenmemesi (temerrüt) durumunda müşteriden, “gecikme kâr payı” veya “gecikme cezası” adı altında bir meblağ tahsil etmektedir. Öte yandan müşteri, borcunu vadesinden önce ödeme hakkına sahiptir.³² Bu durumda katılım bankası, mevcut borcun bir kısmında indirimine gidebilmektedir. Bunun yanı sıra, erken ödeme yapıldığı için müşteriden az miktarda “erken ödeme tazminatı” talep edilebilmektedir. Müşteri, bankaya olan borcu mukabilinde ipotek, rehin, kefâlet, alacak temliki ve bankanın ilaveten isteyebileceği diğer teminatları sağlamakla yükümlü kabul edilmektedir. Sözleşme, borcun tamamıyla tahsil edildiği tarihe kadar yürürlükte kalmaktadır. Müşteri vefat ettiğinde sözleşme sona erse de mirasçılar bankayla anlaşarak sözleşmeyi yürürlükte tutabilme hakkına sahiptirler. Ayrıca taraflar, kabul edilebilir sebeplerle sözleşmeyi feshedebilmektedirler.³³

Sonuç olarak, katılım bankaları diğer faizli bankalar gibi ticarî bankalardır. Bu sebeple sunmuş oldukları finansman hizmetleri esasen kâr amaçlıdır. Konut finansmanı bu hizmetlerin en önemlileri arasında yer almaktadır. Bankanın amacı piyasadan konut toplayıp uzun vadede yatırım yapmak (*istismâr*) değildir. Satın alınan konutlar tamamen müşterilerin taleplerine dayandığı için kabız, hasar sorumluluğu ve masraflar müşteriye yüklenmektedir. Banka ile müşteri arasındaki fikhî ilişkinin meşruiyeti yasal düzlemde olmayıp tarafların sözlü beyanlarına dayanmaktadır. Banka müşterinin talebine dayalı olarak yaptığı bu işlemdeki risk unsurlarını minimize edip³⁴ kâr elde edebilmek için yöntemsel bir tercihte bulunmaktadır. Müşteri ile doğrudan bir karz ilişkisi yerine üçüncü bir şahsın (birinci satıcı) müdahil olduğu bey‘+bey‘ şeklindeki bir fikhî ilişki (*murâbaha*) ile faiz yasağından kaçınılmaktadır.

Tasarruf Kuruluşlarında Konut Finansmanı

Sistem temel olarak katılımcıların önceden yapacakları tasarrufları belli bir organizasyon şeması çerçevesinde bir araya getirip her bir katılımcının finansman ihtiyacını faize bulaşmadan elde etme anlayışına dayanmaktadır.³⁵ Bu tanımlamadaki “tasarruf” kavramı Türkiye için yeni olsa da Kıta-Avrupası bu kavramın yabancıları değildi. Yapı Tasarruf Sandığı³⁶ (*Bausparkase*) ismiyle daha önce İngiltere ve Almanya gibi ülkelerde faizli bir şekilde uygulanan tasarruf

31 <https://www.albaraka.com.tr/assets/tr/pdf/sozlesme-formlar/Konut-Finansmani-Sozlesmesi.pdf>, (erişim tar. 01.01.2021).

32 Halil Ulutaş, “Katılım Bankacılığında Fon Kullanırma Yöntemi Olarak Murâbaha”, *Teori ve Uygulama Açısından İslam ve Finans*, 137.

33 Sefer Korkmaz, *Hile-i Şer’iyye Bağlamında Türkiye’deki Faizsiz Konut Finansman Sistemi Üzerine Bir Araştırma*, 32.

34 İsmail Becici, “Katılım Bankacılığında Fon Kullanırma Yöntemi Olarak Murâbaha”, *Teori ve Uygulama Açısından İslam ve Finans*, 129.

35 Hasan Hacak, “Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finansman Sisteminde Yapılan Akitlerin Analizi”, *Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finansman Sistemi*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 85.

36 Ayrıntılı bilgi için bk. Ömer Çekin, *Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finansman Sistemi ve İslami Finans İlkeleri Çerçevesinde Değerlendirilmesi*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans tezi, İstanbul Üniversitesi, 2018), 60-63.

sistemi,³⁷ Türkiye uygulamasında “faizsiz” finansman sağlama iddiasıyla ortaya çıkmıştır.³⁸ Karşılıklı yardımlaşma, dayanışma ve elbirliği anlayışına dayalı olarak kurgulanan bu yeni sistemin temelleri, 90’lı yılların başında “Emin Otomotiv” ve “Fuzul Otomotiv” isimli özel kurumlar tarafından atıldı. İlk olarak araç finansmanı alanında faaliyet gösteren bu kurumlar çok geçmeden konut sektöründe de faaliyet göstermeye başladılar.

Sistem, bu alanda yapılan ilk akademik çalışmalarda genelde “elbirliği sistemi” olarak isimlendirilmekteydi.³⁹ Nitekim sistem uygulayıcıları hala bu isimlendirmeyi kullanmaya devam etmektedir.⁴⁰ Ancak “elbirliği” şeklindeki bir ifade, sistemi diğer konut finansman organizasyonlarından ayıran en önemli husus olan “tasarruf” yöntemini göz ardı ettiği için tam anlamıyla uygun bir isimlendirme değildir. Bundan dolayı, son zamanlarda sistemle yakından ilgilenen Bankacılık Düzenleme ve Denetleme Kurumu (BDDK) yetkilileri sistemi ilk başta “Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finansman Sistemi (TDFFS)” ve nihayet “Tasarruflu Yapı Tasarruf Sistemi (YPTS)” şeklinde isimlendirmişlerdir.⁴¹ Biz bu sistemi uygulayan kurumlar için genel olarak “tasarruf kuruluşları” ifadesini kullanacağız.

Sistemdeki “tasarruf” vurgusu sistemin, katılımcıların aylık yapmış oldukları ödemelere dayalı bir şekilde çalıştığını göstermektedir. Bu ödemeler temelde, “çekilişli” ve “vade ortası” olmak üzere iki paket model üzerinden ele alınmaktadır. Son zamanlarda bu iki model üzerinde küçük birtakım değişikliklerle; “kısaltılmış vadeli çekilişli”, “kira destekli çekilişli”, “sıra tespitli tasarruf”, “serbest planlı tasarruf”, “konut değer endeksli tasarruf”, “tasarruflu erken teslim”, “sabit teslim”, “tüfe endeksli”, “ara ödemeli erken teslim”, “sıra tespitli tasarruf”, “serbest planlı tasarruf” gibi bir dizi alt paket model⁴² üretilmekte ise de sistemin bel kemiğini “çekilişli” ve “vade ortası” modelleri oluşturmaktadır.

1. Çekilişli Model

Katılımcı, sisteme başvurusundan sonra finansman ve model tercihinde bulunmaktadır. Buna göre, ne kadar tutarında bir konut için ve hangi paket model üzerinden sisteme katılacağını belirlemektedir. Tasarruf kuruluşu bu aşamada katılımcıdan, “katılım payı/ücreti”, “organizasyon

37 Selim Kılıç, “Konut Finansman Modeli Olarak Yapı Tasarruf Sandıkları; Almanya ve Türkiye’deki Uygulamaları”, Celal Bayar Üniversitesi İİBF, *Yönetim ve Ekonomi*, 14/1 (2007), 235 vd.

38 İlker Koç, “Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finansman Sisteminin İşleyişi”, Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı-VII (12-14 Ekim 2017), *DİB Yayınları*, Ankara 2019, 34.

39 Murat Ergüven, *Konut Finansmanında Elbirliği Sistemi: Müşterilerin Elbirliği Sistemi Tercihleri Üzerine Bir Araştırma*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans tezi, Türk Hava Kurumu Üniversitesi, 2014); Süleyman Tekerek, *Konut Finansmanında Banka Kredilerine Alternatif Modellerden Elbirliği Sistemi Üzerine Bir Araştırma*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans tezi, Gazi Üniversitesi, 2013); Murat Kumbasar, “Ev Sahibi Olmak ve Eminevim Örneği”, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (2016); *II. Uluslararası İslam Ticaret Hukuku Kongresi “Günümüzdeki Meseleler”*, ed. Mehmet Babayiğit (Konya: KTO Karatay Üniversitesi Yayınları, 2016).

40 <https://www.eminevim.com/elbirligi-dergisi> (erişim tar. 01.01.2021).

41 İlker Koç, Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı-VII, 33.

42 <https://www.eminevim.com/faizsiz-ev-alma-cozumleri>; <https://www.birevim.com/>;

<https://www.fuzulev.com/faizsiz-ev-alma-modelleri/> (erişim tar. 01.01.2021).

ücreti” ve “yönetim masrafı” gibi farklı kavramlarla ifade edilen bir ücret almaktadır.⁴³ Bu sabit bir ücret olmayıp toplam finansman tutarına göre artıp eksilebilmektedir ayrıca kurumun aslî gelir kaynakları arasında yer almaktadır. Herhangi bir sebeple sistemden çekilmeye karar veren bir katılımcı organizasyon ücretini genellikle geri alamamaktadır.⁴⁴

Bu model, konut finansmanı amacıyla kurum bünyesinde bir araya gelmiş katılımcıların yapacağı tasarrufların çəkiliş esasına göre diğer grup üyelerine aktarımı üzerine kurgulanmıştır.⁴⁵ Kolektif bir mekanizma olarak vasıflandırabileceğimiz bu modelde 40, 60, 80, 100 ve hatta 120 katılımcının bir araya gelebildiği gruplar teşkil etmektedir. Katılımcıların sıraları belli ay aralıklarıyla noter huzurunda yapılan çekilişe göre tespit edilmektedir. Taksit tutarları ise her bir katılımcının girdiği finansman tutarının kişi/ay sayısına bölünmesi şeklinde belirlenmektedir. Katılımcıların tasarrufları sonucunda ilk ay toplanan meblağ ile sırası ilk çıkan katılımcının konut finansmanı sağlanmaktadır. Örneğin 60 aylık bir paket modelde, ilk ay sırası çıkan katılımcı istediği finansmanı elde etmiş olmaktadır ve kalan 59 ay taksit ödeyecektir. Sistem son katılımcının da istediği finansmana ulaşmasına kadar sürmektedir.

Çekilişli sistem incelenirken üzerinde durulması gereken en önemli husus kira yardımıdır.⁴⁶ Buna göre, konut finansmanına hak kazanan katılımcı kalan aylarda mutad taksitlerine ek olarak diğer katılımcılara “kira yardımı” ismiyle bir ödeme yapmaktadır. Finansman tutarı, ay miktarı ve enflasyon gibi birçok unsurun dikkate alınarak belirlendiği kira yardımı, finansman elde eden katılımcıların taksitlerinin belirli bir oranda yükselmesi, buna karşılık finansman elde etmeyen katılımcılarınkinin de azalması şeklindedir. Bunun bir sonucu olarak konut finansmanının elde edildiği aya göre toplam tasarruf miktarları katılımcılar arasında değişmektedir. Bu da ilk sıralarda finansman hakkı kazananların tasarruf miktarlarının son sıralardakinden yüksek olacağı anlamına gelmektedir. Kira yardımı uygulamasının arka planında, katılımcılar arasında mümkün olduğunca adaleti temin etme anlayışı yatmaktadır.⁴⁷

Son zamanlarda bazı tasarruf kuruluşları “azalan ortaklık” yöntemini kullanmak suretiyle çekilişli sistemde yer alan kira yardımı uygulamasını ortadan kaldırmıştır.⁴⁸ Bu sayede katılımcıların sisteme yatırdıkları meblağ ile sistemden aldıkları finansman tutarları birbirine eşittir. Katılımcılar evi teslim aldıklarında aylık ödeme miktarlarında artış olmakta ise de bu artış katılımcıların birbirlerine ödemek durumunda kaldıkları “kira yardımı” olmayıp taksitlerin daha erken bitmesi için kendilerinin ödedikleri bir artıştır. Aşağıda böyle bir uygulamanın

43 Fatih Mehmet Aydın, “Tasarrufa Dayalı Yardımlaşma Usulü Finansman Modelleri ve Fıkhî Açından Değerlendirilmesi”, Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı-VII (12-14 Ekim 2017), 50.

44 Ali Öztürk, “Tasarrufa Dayalı Faizsiz Faizsiz Finansman Sisteminde Fon Fazlası Varlıkların Değerlendirilmesi”, *Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finansman Sistemi*, 60.

45 Ali Öztürk, “Tasarrufa Dayalı Faizsiz Faizsiz Finansman Sisteminde Fon Fazlası Varlıkların Değerlendirilmesi”, *Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finansman Sistemi*, 56.

46 İlker Koç & Ömer Çekin, “Tasarrufa Dayalı Faizsiz Faizsiz Finansman Sistemi: İşleyiş, Değerlendirme ve Tasarım”, *Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finansman Sistemi*, 17.

47 Sefer Korkmaz, *Hile-i Şer'iyye Bağlamında Türkiye'deki Faizsiz Konut Finansman Sistemi Üzerine Bir Araştırma*, 34-35.

48 <https://www.eminevim.com/icazet-belgelerimiz#images-3>, (erişim tar. 02.01.2021).

örnek şablonu verilmiştir.

Tablo 1

*Örnek bir çekilişli (kısaltılmış) model paketi*⁴⁹

200.000 TL Değerinde Bir Ev	
Peşinat	20.000 TL
Gruptaki Kişi Sayısı	60
İlk Taksit Tutarı	3.000 TL
Evi Alınca Eklenecek Fark	900 TL
Organizasyon Ücreti	18.400 TL
Toplam Maliyet-İlk Teslim	218.400 TL
Toplam Maliyet-Son Teslim	218.400 TL

Çekilişli sistemde, -katılım bankalarında olduğu gibi- ödeme yapmayan veya bilerek geciktiren katılımcılara “gecikme cezası/zammı” uygulanmaktadır. Henüz konut finansman hakkı kazanmayan katılımcıların belirli bir süre sistemdeki kayıtlarını dondurabilme hakları bulunmaktadır. Böyle bir durumda kurum geçen süre kadar o katılımcının konut finansmanını tehir etmektedir. Ayrıca, katılımcılar konut finansmanını elde etmedikleri sürece istedikleri zaman sistemden tamamen ayrılabilirler. Bu durumda, katılımcıya organizasyon ücreti veya başka ücretler kurum tarafından ödenmeyip sadece anapara ödemesi yapılmaktadır. Kurum, bu ödemeyi hemen yapmayıp 6 aylık bir süre sonrasına tehir etmektedir.

2. Vade Ortası Model

Vade ortası model, finansman teslimi hususunda belirsizliğin olduğu “çekiliş” uygulaması ile katılımcılar arasındaki ödeme miktarlarının farklılaşmasına yol açan “kira yardımı” uygulamasının olmadığı bir konut finansman modelidir. İsminden de anlaşılacağı üzere bu sistemde katılımcılar, vade ortasını doldurmak zorunda olup hemen peşindeki ayda konut finansmanına hak kazanmaktadır. Örneğin 40 bin TL değerindeki bir konut için katılımcının aylık olarak 1000 TL ödediğini varsaydığımızda, bu katılımcı konut finansmanını 21. ayda elde etmiş olacaktır. Bu sistemde, katılımcı aylık olarak ödeyeceği tasarruf miktarı ile istediği konutu ne zaman elde edeceği bilgisine önceden sahiptir.⁵⁰

Kurum, vade ortasına geldiğinde farklı kanallardan biriken fon (organizasyon ücretleri ve diğer gruplardan sağlanan meblağlar) sayesinde bu sistemdeki katılımcıların konut finansmanlarını karşılayabilmektedir. Bu model, çekilişli sistemdeki grup dayanışmasından ziyade, katılımcılar ile kurum arasındaki bir finansman sözleşmesi vasfındadır. Katılımcılar, konut finansmanını daha erken elde etmek isterlerse sisteme girmeden önce belli miktarlarda

49 <https://www.eminevim.com/kisaltilmis-vadeli-cekilishli-sistem>, (erişim tar. 02.01.2021).

50 Hasan Hacak, “Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finansman Sisteminde Yapılan Akitlerin Analizi”, *Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finansman Sistemi*, 97.

peşinat ödemesi yapabilirler ki bu modele “peşinatlı vade ortası” denmektedir.

Tablo 2

*Örnek bir vade ortası model paketi*⁵¹

200.000 TL Değerinde Bir Ev	
Peşinat	-
Vade	60
Teslim Öncesi Taksit Tutarı	2.000 TL
Teslim Sonrası Taksit Tutarı	3.000 TL
Organizasyon Ücreti	13.800 TL
Toplam Maliyet	213.800 TL

Ana hatlarıyla ele aldığımız bu iki paket model, bugün Türkiye’de katılımcıların tasarruflarına dayalı olarak faaliyet gösteren faizsiz konut organizasyonlarının en yaygın olarak kullandıkları modellerdir. Şimdi kısaca bu kurumların gelir kaynaklarını ele alalım.

3. Gelir Kaynakları

“Tasarruf kuruluşları şu kanallardan fon sağlamaktadırlar: i. Organizasyon ücreti. Sisteme kayıt olan her bir katılımcıdan belirli bir oranda (%4, 5) peşin veya bir kısmı peşin olarak alınan ücrettir. Katılımcı herhangi bir sebeple sistemden ayrılrsa bile organizasyon ücreti genellikle iade edilmemektedir. Bu yönüyle organizasyon ücreti sistemin aslî gelir kaynakları arasında yer almaktadır; ii. Tasarruf ödemeleri. Tercih edilen konut finansman modeli kapsamında katılımcıların ödemiş oldukları peşinat, aylık taksit ve ara ödemelerden oluşan tasarruf ödemelerinden oluşmaktadır. Katılımcı, sistemden ayrılması durumunda yapmış olduğu tasarruf ödemeleri 6 ay sonra kendisine iade edilmektedir; iii. Kira yardımı ödemeleri. Konut finansman modellerinden çekilişli modelde uygulanan kira yardımı, finansmanını elde etmiş katılımcıların henüz finansmanını elde etmeyen katılımcılara aylık olarak yapmış oldukları ödemelerden oluşmaktadır. Bu ödeme, finansman elde eden katılımcıların taksitlerinin belirli bir oranda yükselmesi, buna mukabil henüz elde etmeyen katılımcılarınkinin de o oranda azalması şeklinde uygulanmaktadır; iv. Ek kaynaklar. Çeşitli sebeplerle sistemden ayrılan katılımcıların tasarruflarının 6 ay boyunca kurum tarafından değerlendirilmesi ve kayıt donduran katılımcıların önceki tasarruflarının yine kurum havuzunda kalıp değerlendirilmesi neticesinde oluşan ek gelir kaynakları. İlk iki kaynak, sistemin aksamadan devam edebilmesi için kilit rol oynamaktadır. Bunlardan organizasyon ücreti ödenmediği takdirde katılımcı sisteme aktif olarak dâhil olamamaktadır. Tasarruf ödemelerinin ödenmemesi veya geciktirilmesi durumunda ise katılımcının konut finansman teslim tarihi geçen süre kadar ertelenmektedir.”⁵²

51 <https://www.eminevim.com/vade-ortasi-sistem>, (erişim tar. 03.01.2021).

52 Sefer Korkmaz, *Hile-i Şer’iyye Bağlamında Türkiye’deki Faizsiz Konut Finansman Sistemi Üzerine Bir Araştırma*, 60.

4. Fıkhî Değerlendirmeler

4.1. İvaz Şarhı Hibe

Teberru akitlerinden olan hibenin bir bedel (*ivaz*) karşılığında oluşu doktrinde câiz görülmüştür.⁵³ İvaz şartlı hibe başlangıç itibariyle hibe olsa da netice itibariyle satım akdinden ibarettir.⁵⁴ Bu görüşü savunanlara göre, katılımcıların kendi aralarında ve organizatör firmayla olan fıkhî ilişkileri “ivaz şartlı hibe” meselesine benzerlik göstermektedir.⁵⁵ Bunun bir sonucu olarak, katılımcıların sisteme yaptıkları tasarruflar hibe olarak telakki edilmekte; ancak bu hibe karşılığında vadesi geldiğinde kendilerine konut finansmanı sağlanması şart koşulmaktadır.

Katılımcıların tasarruflarının nakit para oluşu ve mukabilinde sistemin sağlamış olduğu finansmanın da yine nakit para oluşu sarf akdini çağrıştırmakta olup ivaz şartlı hibe kurallarına uymamaktadır. Bu durumda da katılımcıların tasarruflarıyla sistemin sağlamış olduğu finansman tutarı aynı cins para olduğundan eşit ve peşin olması gerekmektedir. Peşinlilik ise sistemin temelini oluşturan “tasarruf” uygulamasına aykırı olacaktır.⁵⁶

Katılımcıların nakit ödemelerinin karşılığında sistemin sağlamış olduğu finansmanı, yine nakit para değil de bizzat “konut” olarak düşündüğümüzde, ilk bakışta para mukabilinde malın mübadelesini konu edinen normal bir bey‘ akdi izlenimi vermektedir. Ancak sistemin mevcut uygulamasını göz önünde tuttuğumuzda, hem semende hem de malda bir belirsizlik (*garar*) durumunun olduğu görülmektedir.

4.2. İstisnâ‘

Özel nitelikli (*kıyemî*) malları konu edinen istisnâ‘ (sipariş sözleşmesi) yaklaşımına göre katılımcılar (*müstasni‘*) tasarruf kuruluşuna (*sâni‘*) istedikleri bir konutun teslimi için talimat vermektedirler. Sırası gelen katılımcıya sipariş ettiği konut teslim edilmekte ve sözleşme çerçevesinde katılımcı bir kısmı peşin veya vadeli bir şekilde kuruma ödeme yapmaktadır.

İstisnâ‘ akdi sâni‘in ürettiği veya temin ettiği bir malı müstasni‘e satımından ibarettir. Bunun için de sâni‘ her şeyden önce o mala sahip olmalıdır. Mevcut uygulamada ise firma sadece konut finansmanı temin etmekte olup konutun mülkiyetine sahip olmamaktadır.⁵⁷ Bir başka ifadeyle, istisnâ‘ akdi bağlamında katılımcıların tasarrufları “ücret” olarak düşünüldüğünde, bu ücret mukabilinde aldıkları şey yine belirli miktarda finansman tutarından ibarettir. Dolayısıyla, bu işlem istisnâ‘ akdiyle benzerlik göstermemektedir.

53 “İvaz şartı ile olan hibe sahih ve şart muteberdir.” Mesud Efendi, *Mirât-ı Mecelle*, md. 855.

54 Ali Bardakoğlu, “Hibe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/424.

55 Murat Kumbasar, “Ev Sahibi Olmak ve Eminevim Örneği”, *KÜİFD*, 5 (2016), 161 vd.

56 Süleyman Kaya, “Faizsiz Finans İlkeleri ve Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finansman Sistemine Dair Öneriler”, *Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finansman Sistemi*, 42.

57 Süleyman Kaya, *Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finansman Sistemi*, 42.

4.3. Müşâreke-i Mütenâkisa (Azalan Müşâreke)

Sermaye ortaklığı” anlamına gelen müşâreke,⁵⁸ eşitliğin (mufâvada) gerekmediği ve tarafların özgür bir şekilde sermayelerini ortaya koyduğu inan-emvâl ortaklıklarına benzeyen bir akit türüdür. Bu akit türünde tarafların sermayelerini birleştirmek suretiyle ticaret yapip elde ettikleri kâr ve zararı aralarında paylaşması amaçlanmaktadır. Kâr, tarafların anlaşığı şekilde, zarar ise ortaklık için koyulan sermaye oranına göre belirlenmektedir.⁵⁹

Müşâreke, dâimî/sâbit ve eksilen/azalan müşâreke olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Dâimî müşâreke tarafların amacı -herhangi bir süre kaydı olmaksızın- sermayelerini birleştirip ortaklaşa ticaret, yatırım, iş vb. yapmak suretiyle kâr elde etmektir. Bir başka ifadeyle, bu ortaklık türünde taraflar kendi kişisel kârlarından ziyade ortaklığın daha büyümesini hedeflemektedirler. Azalan müşâreke ise ortaklık belirli bir süreyle kayıtlıdır ve süre bitiminde ortaklardan biri diğerinin tüm paylarına sahip olmaktadır. Bu özelliğinden ötürü azalan müşâreke Arapça literatürde, “satın alımla (temellük) sonuçlanan ortaklık” anlamında *el-müşâreketü 'l-müntehiyetü bi 'l-temlik* (المشاركة المنتهية بالتمليك) olarak ifade edilmektedir.⁶⁰

Azalan müşâreke, iki tarafın herhangi gayrimenkul, proje veya başka bir yatırıma konu olacak bir şeyi satın alıp peşi sıra gerçekleşen satımlarla bir ortağın hisselerinin diğerine geçeceği şekilde programlanan geçici bir mülk şirkettir. Bu ortaklığın kuruluş gayesi, tarafların üzerinde anlaşacağı (müfâheme/müvâtaa) şekilde sınırları önceden belirlenmiş bir finansman temininden ibarettir. Bundan ötürü, azalan müşâreke, salt bir alışveriş, kiralama veya hisse satımı yapma gayesiyle kurulan bir ortaklık değildir. İlk defa 20. yüzyılda Mısır’da uygulanan azalan müşâreke, büyük sanayi ve ziraat projeleri, hastane, okul ve konut gibi diğer sosyal yapıların finansmanında kullanılabilir. ⁶¹

Katılımcılar çekilişli modelde sermaye ortaklığı (müşâreke) kurmak suretiyle tasarruflarını birleştirmektedirler. Aylık olarak biriken tasarruf miktarıyla her ay ortaklardan birisi ev sahibi olmaktadır. Konut sahibi olan katılımcı, ortaklık gereği konutun tamamına sahip olmayıp yapmış olduğu tasarruf miktarınca konutun hissesine sahiptir. Konutun kalan hisseleri diğer ortaklara aittir. Konut sahibi her ay ödeme yaptıkça konuttaki hissesi artıp ortakların mülkiyeti ona devrolacak ve nihayet konutun tam olarak sahibi olacaktır. Azalan müşâreke amaç finansman temini olduğu için, herkes konut sahibi olduktan sonra artık ortaklık amacını yerine getirmiş sayıldığı için son bulacaktır. ⁶²

Vade ortası finansman yöntemi, çekilişli yönteme göre daha net bir yapıya sahiptir. Bu yöntemde katılımcılar, konutu ne zaman teslim alacağı konusunda önceden bilgi sahibidirler.

58 Azalan müşâreke ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Yunus Akyüz, *Azalan Müşâreke ve Fikhi Tahlili*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 2018).

59 الربح على ما اصطلاحا عليه و الوضعية على قدر المال Muhammad Taqi Usmani, “The Concept of Musharakah and Its Application as an Islamic Method of Financing”, *Arap Law Quarterly*, Vol. 14, 3 (1999), 208.

60 Sefer Korkmaz, *Hile-i Şer 'iyye Bağlamında Türkiye 'deki Faizsiz Konut Finansman Sistemi Üzerine Bir Araştırma*, 71.

61 Sefer Korkmaz, *Hile-i Şer 'iyye Bağlamında Türkiye 'deki Faizsiz Konut Finansman Sistemi Üzerine Bir Araştırma*, 71.

62 Abdullah Kahraman, *Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finansman Sistemi*, 77 vd.

Çekişli yöntemin kolektif yapısından ziyade katılımcılarla firma arasındaki bir ilişkiden söz konusudur. Buna göre, katılımcılar vade ortasına (40 aylık vadede 20. ay) kadar sisteme tasarrufta bulunmakta ve ertesi ay (21. ay) sistem, katılımcıların konut finansman bedellerini ev almak şartıyla teslim etmektedir. Bu tarihten itibaren katılımcılar, sistemden aldıkları finansman bedellerini vade sonuna kadar geri ödemektedirler. Fikhî olarak ise katılımcılar konut teslim tarihine kadar tasarruflarının değerlendirilmesi için sistemle mudârebe akdi yaparlar. Konut teslim tarihi geldiğinde ise katılımcının o ana kadar yatırdığı sermaye ile sistemden sağlanan fon arasında azalan müşâreke kurulur. Katılımcı tüm taksitleri ödeyene kadar ortaklık azalarak devam eder.

4.4. Şirket-i Milk

Bu yöntemde göre katılımcıların sisteme yatırdıkları tasarruflarla ortaklaşa bir konut satın alınmaktadır. Gruptaki herkes satın alınan konutta hisse sahibidir. Grubun vekili konumundaki organizatör firma ortak konutu diğer grup üyeleri adına kura kendisine çıkan katılımcıya tevliye⁶³ yoluyla vadeli olarak satar. Bu durumda konutun mülkiyeti tamamıyla satın alan katılımcının olmaktadır. Bu katılımcının konutu teslim aldıktan sonraki aylarda ödemiş olduğu bedel her bir grup üyesine konut mukabilindeki borcu olarak telakki edilir. Konut vadeli olarak satıldığı için katılımcı sistemden ayrılmak istediği takdirde o ana kadar yatırdığı parayı da ancak vadeli olarak geri alabilir. Bu yöntemde organizatör kurum ücretli vekil olarak düşünüldüğü için belirli bir ücret almayı hak etmektedir. Ancak katılımcı herhangi bir sebeple gruptan ayrılmak istediğinde o ana kadar sunulan organizatörlük hizmeti miktarınca bir ücret hesaplanıp geri kalan organizatör ücreti katılımcıya iade edilmelidir.⁶⁴

Özetle, kısa bir zaman diliminde toplumda geniş çapta makes bulan tasarruf kuruluşlarının fikhî meşruiyet zemini hakkında yapılan yorumlara yukarıda temas ettik. Bu yorumlar esasen sistemle ilgili teorik ve sözlü bir fikhî çabayı temsil etmekte olup -katılım bankalarında olduğu gibi- yasal bir düzleme sahip değildir. Sistemin mevcut yasal uygulamasına baktığımızda karz akdiyle karşılaşmaktayız.⁶⁵ Sistemle alakalı bu kadar farklı yorumun yapılması tasarruf sisteminin kompleks bir fikhî ilişki ağına sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Bu yorumlardan ivazlı hibe, karz-ı hasen ve istisnâ⁶ sistemin meşruiyeti açısından uygun gözükmemektedir. Müşâreke-i mütenâkisa ile şirket-i milk yöntemleri gerek katılımcıların kendi aralarında gerekse sistemle olan ilişkileri açısından daha işlevsel gözükmemektedir. Her iki yorumun ortak özelliği mevcut uygulamadaki problemlere yol açan karz işlemini vekâlet+şirket+bey⁶ akitleri yardımıyla meşru bir zemine çekmektir. Aksi takdirde sistemin en temel gelir kaynaklarından biri olan organizasyon ücretinin meşruiyeti ortadan kalkacaktır.

63 Tevliye: Bir malı maliyet fiyatında herhangi bir değişiklik yapmadan satmak. İsmail Cebeci, "Tevliye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/39.

64 https://www.youtube.com/watch?v=C3shg0XISPo&ab_channel=%C4%B0smaila%C4%9FaNET (erişim tar. 05.01.2021).

65 Din İşleri Yüksek Kurulu, Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı-VII (12-14 Ekim 2017), *DİB Yayınları*, Ankara 2019, 35.

Elbirliği ve gurup dayanışması amacıyla katılımcıların dahil oldukları gruplar esasen finansman süresini ifade etmekte olup finansman temini açısından semboliktir. Yani aylık olarak grupta toplanan meblağlarla konut satın alınması mümkün değildir. Aylık olarak ödenen tüm meblağlar grubun değil sistemin havuzunda toplanmaktadır. Sistem sırası gelen katılımcıya bu havuzdan sözleşmedeki finansman tutarını vermektedir. Havuzda toplanan meblağ ile aylık olarak sağlanan finansman arasında sistem lehine ciddi bir fon kaynağı oluşmaktadır. Sistem bu fonları çeşitli ticarî alanlarda değerlendirmektedir. Buradan elde edilen kârların mudârebe akdi yardımıyla katılımcılara yansıtıldığı iddia edilmektedir.

Sonuç

Menfaate dayalı olmayan bir karz uygulaması (karz-ı hasen) teşvik edilmiş ve uhrevî olarak büyük mükafatların sebebi olarak görülmüştür. Borç verenin herhangi bir menfaat beklemeyip tamamen borç alan kimseyi düşündüğü karz bir çeşit yardım sözleşmesi (‘*akdü’l-irfâk*’) olarak telakki edilmiştir. Yardıma dayalı bu uygulama toplumsal olarak pek az kişi tarafından tercih edilebilmiştir. İlk dönemlerden itibaren fıkîh pratiğinde yer alan malî hiyel uygulamaları bu durumu teyit etmektedir.

Malî hiyel uygulamaları karz akdinde borç alanın yanı sıra dünyevî olarak borç verene de avantaj sağlamayı amaçlayan meşru çözümlerdir. Bu çözümler uygulayıcılar tarafından faiz yasağını “aşmak” ya da faiz yasağından “kaçınmak” olmak üzere iki şekilde de kullanılmaya müsaittir. Fıkîh tarihinde her ikisinin de örnekleri mevcuttur. Söz gelimi bireysel olarak insanlara borç para verip zahirî bir bey’ sözleşmesi vasıtasıyla fâhiş miktarlarda bu parayı geri almak suretiyle tefecilik yapmak faiz yasağını aşmanın bir örneğiyken; piyasada sermaye kıtlığı yaşanması nedeniyle Müslüman tüccarların iş yapamamasına bey’ sözleşmesi üzerinden bir çözüm bulma veya para vakıfları kanalıyla birkaç talebenin aylık giderlerinin finanse edilmesi faiz yasağından kaçınmanın örneğidir. Biz ikinci anlamdaki bir uygulamanın ekonomi pratiğinin zorunlu bir çıktısı olduğunu düşünüyoruz.

Günümüzde de aynı uygulamalar cüzî isim değişiklikleriyle devam etmektedir. Katılım bankalarının veya tasarruf kuruluşlarının konut finansmanı alanındaki uygulamaları geçmiş malî hiyel tecrübesinden farklı değildir. Her iki kurum da ticarî bir yapıya sahip olup kâr amaçlı kurumlardır. Mevcut uygulamada yasal olarak karz akdine dayanan bu kurumlara murâbaha, tevliye, şirket ve mudârebe gibi akitler üzerinden en azından sözlü bir meşruiyet kazandırılmaktadır. Kanaatimizce meşruiyet bağlamında katkı sunan tüm yorumlar faiz yasağından kaçınmanın birer ifadesidir ve önemli bir fikhî çabayı temsil etmektedir.

Malî hiyel uygulamalarının bireysel olarak suistimallere kapı aralayabilecek bir potansiyele sahip oluşu kurumsal olarak bu uygulamalardan faydalanmamıza engel olmamalıdır. Özellikle büyük sermayeler gerektiren ticarî faaliyetlerin finansman problemleri bu şekilde çözülebilir. Tek bir cümleyle ifade etmek gerekirse bu uygulamalar günümüz piyasası açısından meşru birer risk yönetim aracı (hedging/ إدارة المخاطر) olarak okunmalıdır.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

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

Kaynakça/References

- A. El-Gamal, Mahmoud. *Islamic Finance: Law, Economics, and Practice*. Cambridge University Press. 2006.
- A'zamî, M. Mahrûs el-Müderri. *Meşâyihu Belh mine 'l-Hanefiyye vemâ inferedû bihi mine 'l- mesâili 'l-fikhiyye*. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-İlmiyye. 2019.
- Akyüz, Yunus. *Azalan Müşâreke ve Fikhi Tahlili (Yayınlanmamış Yüksek Lisans tezi)*. Marmara Üniversitesi. 2018.
- Ali Khan, Mir Siadat. "The Mohammedan Laws Against Usury and How They are Evaded". *Journal of Comparative Legislation and International Law*. 11/4. 1929.
- Aydın, Fatih Mehmet. "Tasaruffa Dayalı Yardımlaşma Usulü Finansman Modelleri ve Fikhî Açından Değerlendirilmesi". *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı-VII*. Ankara: DİB Yayınları. 41-72. 2019.
- Bardakoğlu, Ali. "Ahlâkın Fıkıh Kuralları Arasında Buharlaşması". *Eskiye*. 35/51-94. 2017.
- Bardakoğlu, Ali. "Hibe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17/421-426. İstanbul: TDV Yayınları. 1998.
- Bayındır, Abdülaziz. "Bey' bi'l-Vefâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 6/20-22. İstanbul: TDV Yayınları. 1992.
- Bayındır, Abdülaziz. *Ticaret ve Faiz*, İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları. 2007.
- Bayındır, Servet. *Faizsiz Bankacılık İşlemlerinin İslâm Fikhi'ndeki Yeri (Yayınlanmamış Doktora Tezi)*. Marmara Üniversitesi. 2004.
- Bayındır, Servet. "Sermaye Ortaklığının İslâm Hukuku Açısından Değerlendirilmesi". *USÛL*. 3/140-157. 2005.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fikhiyye Kâmusu*. İstanbul: Bilmen yayınevi. t.y. 6/101.
- Cebeci, İsmail. *İslam İktisadında Murâbaha: Modern Literatürdeki Tartışmalar*. İstanbul: İktisat Yayınları. 2020.
- Cebeci, İsmail. "Murâbaha Akdi Bağlamında Fıkıh Mirası ile İlişki Biçimimiz", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53/73-96. 2017.
- Cebeci, İsmail. "Katılım Bankacılığında Fon Kullandırma Yöntemi Olarak Murâbaha", *Teori ve Uygulama Açısından İslam ve Finans*. ed. Necmettin Kızılkaya. İstanbul: İSAR Yayınları. 2019.
- Cebeci, İsmail. "Tevliye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 41/39-40. İstanbul: TDV Yayınları. 2012.
- Çekin, Ömer. *Tasaruffa Dayalı Faizsiz Finansman Sistemi ve İslami Finans İlkeleri Çerçevesinde Değerlendirilmesi (Yayınlanmamış Yüksek Lisans tezi)*. İstanbul Üniversitesi. 2018.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Murâbaha", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/148-152. İstanbul: TDV Yayınları. 2006.
- Durmuş, Abdullah. "İslâm Hukuku Açısından Tarihten Günümüze Kredi ve Finansman Yöntemleri", *USÛL*, 2/57-109. 2011.
- Ergüven, Murat. *Konut Finansmanında Elbirliği Sistemi: Müşterilerin Elbirliği Sistemi Tercihleri Üzerine Bir Araştırma (Yayınlanmamış Yüksek Lisans tezi)*. Türk Hava Kurumu Üniversitesi. 2014.

- Hacak, Hasan. “Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finansman Sisteminde Yapılan Akitlerin Analizi”. *Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finansman Sistemi*. İstanbul: Ensar Neşriyat. 85-102. 2017.
- Halûfî, İsa b. Muhammed Abdülğani. *el-Ĥiyelü'l-fikhiyye ve 'alâkatuhâ bi-a'mâli'l-masrifîyyeti'l-İslâmiyye*. Riyad: Dâr Künûz İşbîliyyâ. 2015.
- Hammâd, Nezîh. *Mu'cemü'l-mustalahâti'l-mâliyye ve'l-iktisâdiyye fî lugati'l-fukahâ*. Cidde: Dârü'l-beşîr. 2008.
- Hammâd, Nezîh. “el-Müşâreketü'l-mütenâkîsa ve ahkâmuhâ fi dav'il-'ukudi'l-müstecidde”, *Mecelletü'l-Mecma'i'l-fikhi'l-İslâmî*, 15/193-221. 2002.
- Havvâ, Ahmed Said. *Suverü't-tehâyul ale'r-ribâ*. Beyrut: Dârü İbn Hazm. 2007.
- Ismail, Muhammed Imran. *Legal Stratagems (Ĥiyal) and Usury in Islamic Commercial Law* (Yayınlanmamış Doktora Tezi). The University of Birmingham. 2010.
- Kâdîhan. *el-Fetâva'l-ĥânîyye*. I-III. Bulak. 1310.
- Kahraman, Abdullah. “Bir Faizsiz Finansman Yöntemi Olarak Müşâreke Akdi ve Tasarrufa Dayalı Faizsiz Sistem”, *Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finansman Sistemi*. İstanbul: Ensar Neşriyat. 69-84. 2017.
- Karz-ı Hasenin Kurumsallaşması*. ed. Süleyman Kaya & Mücahit Özdemir & Abdullah Taha Genç. İstanbul: Ensar Yayınları. 2019.
- Kâsânî. *Bedâ'i'u's-şanâ'i' fî tertibi's-şerâ'i'*. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye. 1986.
- Kaya, Süleyman. *XVIII. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Nazari ve Tatbiki Olarak Karz İşlemleri* (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Marmara Üniversitesi. 2007.
- Kılıç, Selim. “Konut Finansman Modeli Olarak Yapı Tasarruf Sandıkları; Almanya ve Türkiye'deki Uygulamaları”. Celal Bayar Üniversitesi İİBF. *Yönetim ve Ekonomi*. 1/231-246. 2007.
- Koç, İlker. “Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finansman Sisteminin İşleyişi”. Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı-VII (12-14 Ekim 2017). *DİB Yayınları*. Ankara. 2019.
- Korkmaz, Sefer. *Hile-i Şer'îyye Bağlamında Türkiye'deki Faizsiz Konut Finansman Sistemi Üzerine Bir Araştırma* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi. 2019.
- Köse, Saffet. *İslam Hukukunda Kanuna Karşı Hile*. İstanbul: Birleşik Yayıncılık. 1996.
- Kumbasar, Murat. “Ev Sahibi Olmak ve Eminevim Örneği”, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/155-166. 2016.
- Mergînânî, Burhânüddîn el-Buhârî. *el-Muĥîṭü'l-Burĥânî*. thk. Abdülkerim Sami el-Cündî. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-İlmîyye. 2004.
- Mesud Efendi. *Mirât-ı Mecelle*. İstanbul: Matbaa-yı Osmanî. 1299/1881.
- Muhammed b. İbrâhim. *el-Ĥiyelü'l-fikhiyye fî'l-mu'âmelâti'l-mâliyye*. Tunus: ed-Dârü'l-'Arabîyye li'l-kitâb. 1983.
- Öztürk, Ali. “Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finansman Sisteminde Fon Fazlası Varlıkların Değerlendirilmesi”. *Tasarrufa Dayalı Faizsiz Finansman Sistemi*. İstanbul: Ensar Neşriyat. 51-68. 2017.
- Schacht, Joseph. *An Introduction to Islamic Law*. US: Oxford University Press. 1982.
- Tekerek, Süleyman. Konut Finansmanında Banka Kredilerine Alternatif Modellerden Elbirliği Sistemi Üzerine Bir Araştırma (Yayınlanmamış Yüksek Lisans tezi). Gazi Üniversitesi. 2013.
- II. Uluslararası İslam Ticaret Hukuku Kongresi “Günümüzdeki Meseleler”. ed. Mehmet Babayiğit. Konya: KTO Karatay Üniversitesi Yayınları. 2016.

Usmani, Muhammad Taqi. "The Concept of Musharakah and Its Application as an Islamic Method of Financing". *Arap Law Quarterly*. Vol. 14. 3/203-220. 1999.

Yeniçeri, Celal. "Cehbez", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7/222-223. İstanbul: TDV Yayınları. 1993.

<https://www.albaraka.com.tr/assets/tr/pdf/sozlesme-formlar/Konut-Finansmani-Sozlesmesi.pdf>,

<https://www.eminevim.com/elbirligi-dergisi>

<https://www.eminevim.com/icazet-belgelerimiz#images-3>

İslam Hukukuna Göre İhtiyaç Fazlası Malların Biriktirilmesi

The Accumulation of Surplus Property According to Islamic Law

Mücahit Turgut¹ 



Öz

Bu makalede İslam iktisadının temel esaslarına değinilmiş ve ihtiyaç fazlası malları biriktirmenin câiz olup olmadığı tartışılmıştır. Giriş bölümünde bu konunun hem geçmişte hem de günümüz dünyasındaki önemine işaret edilmiş ve sosyal adaletin ciddi boyutlarda zedelandığı günümüz dünyasında bu konunun araştırılması gerektiği üzerinde durulmuştur. Daha sonra konuyla ilgili kavramlara, hangi şartlarda ne kadar ölçüde mal biriktirilebileceğine dair farklı görüşlere ve ileri sürülen argümanlara yer verilmiştir. Konuyla ilgili geçmişten günümüze öne sürülen muhtelif görüşler, objektif bir bakış açısıyla ele alınmış ve temel kaynaklar ışığında bir değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Normal şartlarda İslam'da özel mülkiyet hakkının olduğu ve zekât/vergi dışında ayrıca zaruri haller ile genel kamu yararı haricinde bireylerin biriktirdikleri mallara devlet tarafından dokunulamayacağı tespit edilmiştir. Toplum içindeki çeşitli mağdur ve muhtaçların temel ihtiyaçlarının karşılanması için İslam'da çeşitli yardımlaşma ve dayanışma alternatifleri geliştirilmiştir ancak bu yardım kanallarının yetersiz kalması durumunda ihtiyaç fazlası mallara sahip olanların diyâneten bir sorumluluklarının olduğu, dolayısıyla malî sorumlulukların bazılarının iddia ettiği gibi sadece zekâtın ibaret olmadığı sonucuna varılmıştır..

Anahtar Kelimeler: Mal, Servet, İhtiyaç, İktisat, Kenz, İddihar, İhtikâr

ABSTRACT

This paper discusses the basic principles of Islamic economy and investigates whether the permissibility of accumulating surplus goods. In the introduction, the importance of the subject is examined, in both past and contemporary contexts. In the main part, doctrines on the accumulation of property are described. Various perspectives on the conditions and circumstances necessary for the accumulation of property are examined. Opinions on the subject from past to present are discussed from an objective point of view and are evaluated in the light of the basic sources. It is determined that, under normal conditions, there is a right to private property in Islam, and the property that individuals accumulate cannot be touched by the state except under conditions of necessity and for the public benefit. Alternatives related to assistance and solidarity have

Sorumlu yazar/Corresponding author:
Mücahit Turgut, (Doktora Öğrencisi),
İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü,
İstanbul, Türkiye
E-posta: senemmutlu@hotmail.com
ORCID: 0000-0002-5241-4569

Başvuru/Submitted: 15.01.2021
Revizyon Talebi/Revision Requested:
09.02.2021
Son Revizyon/Last Revision Received:
24.02.2021
Kabul/Accepted: 27.02.2021

Atf/Citation: XXXXXX. *İslam Tetkikleri Dergisi-*
Journal of Islamic Review 11/1, (Mart 2021):
329-356.
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2021.862209>

been developed in Islam to meet basic needs in society, but this study concludes that those with surplus goods have a religious responsibility; their financial responsibilities do not consist only of *zakat*.

Keywords: Property, Wealth, Need, Economics, Kanz, Iddikhar, Stocking

EXTENDED ABSTRACT

Islam is a universalist religion and has addressed a range of social problems and determined key principles for the solution of others. Responses to some social and economic problems have been developed through the imposition of certain financial responsibilities through judicial or legal regulations on one hand and calls upon the religious sensitivities of individuals, that is, assertions of the morality of sharing on the other hand. One question for historical scholarship related to this field that has been discussed in relation to a range of conceptions, is the accumulation of surplus property. However, our research has found that this issue has not received the attention it deserves. Views on the subject have always remained between the lines of the interpretation of relevant verses, or the subject was only mentioned with reference to the *zakat* sections of the Hadith and the Fiqh. In this study, we have investigated the circumstances under which and the degree to which a Muslim can accumulate property and the degree to which one can benefit from such property.

We find four distinct views on the subject: a) The view that it is not permissible to accumulate surplus property; b) that it is not permissible to accumulate excessive property; c) that it is permissible to accumulate property without limit when sufficient *zakat* is given; d) and that there are financial responsibilities that go beyond *zakat*, and it is not permissible to accumulate property unless these responsibilities are fulfilled.

The most noteworthy representative of the first view was Abu Zer, one of the Companions of the Prophet. The third view was recorded as the opinion of the majority scholars. At present, some scholars seek to establish a relationship between the view of Abu Zer and socialist politics while also working to establish a relationship between the view of the majority and capitalism. Stark statements, such as that there are no financial obligations other than *zakat* or tax and that governance cannot intervene in private capital except by those means strike many as related to capitalist thought. From a theoretical point of view, socialism is close to the thought of Islam in the assertion that people's needs should be met, labor should be treated fairly, and exploitation should be opposed, if nothing else. It is also commonly found that Islam has important points of intersection with capitalism on the view that capital is important, and it is necessary to use it in the right way. However, we do not consider that Islamic economic thinking is associated with either socialism or capitalism. Those who find that it is not permissible in Islam to accumulate surplus property have drawn attention to individual religious responsibilities. However, to understand this to imply the right to collect surplus property by force and give it to those who need it, that is, to perceive this as a law that should be implemented is both incorrect and separates this idea from its essence.

We propose that the verdict on accumulating surplus property varies depending on period and basis, and *zakat* is not the only financial responsibility. In fact, so long as there are people on the breadline, it should not be permissible for wealthy individuals or governments to accumulate and protect surplus property. The Hazrat (Hz.) Prophet's financial administration, family life, and his general view of property and wealth indicate that this view is correct.

This perspective can be seen in a concrete way in the institution of brotherhood (Muâhât), established by Hz. Prophet (s.a.v.) between the Makkan immigrants and the Ansar from Medina, immediately after the Muslims immigrated from Mecca to Medina. The immigrants faced poverty and unemployment, and this problem was resolved thanks to the practice of brotherhood. Under these circumstances separate families lived and worked together as if they were members of a single family and could be even inherit from each other. Further, the fact that, during a period of economic difficulty in Medina, when a nomadic group arrived in Medina, the Hz. Prophet prohibited keeping the meat of sacrificed animal at home for more than three days shows that this view is right.

Giriş¹

İslam dini, tarihi süreç içerisinde yozlaştırılmış veya tahrif edilmiş olan itikadî ve ahlakî sorunları tashih etmek, toplumsal ve sosyal sorunları çözmek üzere gelmiş bir dindir. İlk vahyin indiği Mekke’de tevhid inancına davet eden ayetlerle beraber Allah yolunda infak etme, fakir ve yetimleri doyurarak engelleri aşma, özellikle darlığın olduğu günlerde köle ve esir gibi muhtaçları koruyup kollama anlamında bazı ayetler immekteydi. Bu ayetlerde köle, esir, yetim, fakir ve yolcu gibi muhtaçları koruyup kollamanın, imanın bir gereği ve mümini kâfirden ayıran bir özellik olarak gösterilmesi, ekonomik gücün ne kadar önemli olduğuna ve serveti paylaşmanın gerektiğine işaret etmekteydi.

İslam dini, evrensel bir din olması bakımından her türlü sosyal problemi çözmüş veya muhtemel problemlerin çözümü için anahtar niteliğinde birtakım ilkeler belirlemiştir. Sosyal ve ekonomik sorunlar, bir taraftan kazaî yani kanunî düzenlemelerle bireylere birtakım malî sorumluluklar yüklemek suretiyle diğer taraftan kişilerin dinî hassasiyetleriyle yani paylaşım ahlakıyla çözülmeye çalışılmıştır. Bu alanla ilgili ilim tarihimizde yer alan ve farklı boyutlarıyla tartışılan konulardan birisi *ihtiyaç fazlası malların biriktirilmesi* konusu olmuştur. Ancak bu konu, araştırmalarımıza göre müstakil olarak hiç çalışılmamıştır. Konuyla ilgili görüşler, ilgili ayetler tefsir edilirken hep satır aralarında kalmış veya hadis ile fıkıh kitaplarının zekat bölümlerinde konuya temas edilmiştir. Bu alanda geçmişten tevarüs ettiğimiz en temel kaynakları inceleyip alana bir katkı sunabilmek için Müslüman bireyin hangi şartlarda ne ölçüde mal biriktirebileceğini veya sahip olduğu maldan hangi ölçülerde yararlanabileceğini müstakil bir bakış açısıyla tespit etmeye çalıştık.

Dünya Gıda Programı’nın (WFP) 2016 verilerine göre dünya genelinde 795 milyon kişi gıdaya ulaşmakta güçlük çekmektedir. Yani her dokuz kişiden biri, açlıkla boğuşmakta ve dünyada sadece çocuklar arasından her yıl 3 milyon 100 bin çocuk yeterli ölçüde beslenemediği için hayatını kaybetmektedir.² Temel ihtiyaçları karşılamada yaşanan sıkıntılar, ekseriyetle Asya ve Afrika kıtalarında yani Müslüman ülkelerde görülmektedir. Dolayısıyla iç ve dış sorunlardan da kaynaklı olarak gerek fertler gerekse devletler açısından sosyal ve malî bir problemin varlığında şüphe yoktur. İslam dininin bu problemi çözmek için yöntemi, servetin halk arasında adil bir şekilde dağıtılması ilkesine dayanmaktadır. Bu problemin çözümü, bazen ihtiyaç fazlası her şeyi paylaşmayı gerektirebilir. Bu açıdan “İhtiyaç Fazlası Malların Biriktirilmesi” konusu günümüzde daha da önemli hale gelmiştir.

Bu konu, daha çok servet biriktirme (kenz) ve infakla ilgili ayetler bağlamında tefsir kitaplarında ele alınmış; temel hadis kaynakları ile hadis şerhlerinin zekât bölümlerinde tartışılmıştır. Ayrıca çok nadiren de olsa bazı fıkıh kitaplarının zekât bölümleri veya kitabu’l-kerâhiye/kitabu’l-hazr ve’l-ibâha bölümleri altında kısaca zikredilmiştir.

Konuyu daha geniş bir yelpazede ele almak için bizim başvurduğumuz en önemli kaynaklar arasında başta temel hadis eserleri olmakla beraber Cessâs’ın *Ahkâmü’l-Kuran*’ı; İbnü’l-

1 Bu çalışma tarafımızca hazırlanan “İslam Hukukuna Göre İhtiyaç Fazlası Malların Biriktirilmesi” isimli yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

2 Al Jazeera Türk. Erişim 23 Mayıs 2016. www.aljazeera.com.tr/al-jazeera-ozel/795-milyon-kisi-ac

Arabî'nin *Ahkamu'l-Kuran*'ı; Kiyâ el-Herrâsî'nin *Ahkâmu'l-Kurân*'ı; Kurtubî'nin *el-Câmi li-ahkâmi'l-Kurân*'ı; Taberî'nin *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kurân*'ı; Ebu Ubeyd Kasım b. Sellam'ın *el-Emval*'i; Irakî'nin *Tarhu't-tesrib fi şerhi't-takrib*'i; Mâverdî'nin *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*'si; Ali el-Hafif'in *el-Milkiyye fi ş-şerîati'l-islâmiyye*'si; Muhammed Bakır Sadr'ın *İktisaduna* adlı eseri; Mustafa es-Sibâî'nin *İştirakiyyetü'l-İslam*'ı; Kuveyt Vizâretü'l-Evkâf tarafından hazırlanan *el-Mevsuatu'l-fikhiyye*; Mehmet Erkal'ın *İslam'ın Erken Döneminde Vergi Hukuku Uygulamaları*; Rahmi Yaran'ın *İslam Fıkında İhtiyaç Kavramı ve Kurumsallaşması*; Nalan Ölmezoğulları'nın *Ekonomik Sistemler ve Küreselleşen Kapitalizm*'i; Korkut Boratav'ın *100 Soruda Gelir Dağılımı*; Dihlevî'nin *Hüccetullâhi'l-baliga*'sı Mevsilî'nin *el-İhtiyar li talili'l-muhtar*'ı; İbn Kudâme'nin *el-Muğni*'si; Yusuf Karadâvî'nin *Fıkhu'z-Zekât*'ı; İbn Hazm'ın *el-Muhalla*'sı ve Şevkânî'nin *Neylü'l-evtar* adlı eseri yer almaktadır.

Kavramsal Çerçeve

A. İhtiyaç

Sözlükte ihtiyaç, “h-v-c” kökünden türetilen iftiâl kalıbında bir mastar olup “bir şeye bağlı ve mecbur kalma” anlamındadır, Hâcet kavramı da bu kökten türetilmiş olup aynı anlama gelmektedir.³

Terim olarak ihtiyacı “*Dinen meşru olmak şartıyla hayatı yaşanılır kılan, yokluğu halinde sıkıntı ve zorluk çekilen her türlü araç ve işler*” şeklinde tanımlamak mümkündür.⁴ Dolayısıyla dinen yasaklanan şeyler ile zevk için nefsin gelişigüzel arzuladığı her şey ihtiyaç olarak değerlendirilemez. Genel anlamda ihtiyaçlar, biyolojik, sosyolojik ve psikolojik olmak üzere zorunluluktan refaha doğru derecelere tabidir. Örneğin bir malın, temel ihtiyaç olarak kabul edilmesindeki en temel ölçüt, o malın kişinin sağlık ve güvenlik içinde yaşamasını temin eden bir özellik taşımasıdır. Bundan dolayı açlığı giderecek kadar yiyecek (beslenme ihtiyacı), avret yerlerini örtecek ve sıcağa-soğuğa karşı koruyacak elbiseler (giyinme ihtiyacı), güvenli bir barınak (barınma ihtiyacı) temel ihtiyaçların asgarisi olarak görülmektedir. Fakat ihtiyaçların, herkes için genel geçer bir standardı yoktur. İhtiyaçların ölçüsü, kişilerin statüsü ile içinde yaşadıkları örf ve adetlere göre değişebilmektedir. Günümüz şartlarına göre eğitim ve tedavi giderlerini de temel ihtiyaçlardan saymak gerekir. Zira âyet ve hadislerle bakıldığında temel ihtiyaçların ne ölçüde karşılanması gerektiğinin örfe bağlı olduğu anlaşılmaktadır.⁵

3 Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris, *Mucemü mekâyisi'l-luga*, thk. Abdüsselam Hârun, (Dimaşk: Dâru'l-fikr, 1979), “hvc”, 2/114.

4 Rahmi Yaran, *İslam Fıkında İhtiyaç Kavramı ve Kurumsallaşması*, (İstanbul: İFAV yayınları, 2007), 40-41. Ahmed Kâfi, *el-Hâcetü's-Şerîyye*, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2004), 33. İbrahim b. Musa eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, thk. Meşhur b. Hasan, (Suud: Dâru İbn Affan, 1997), 2/17.

5 el-Bakara, 2/233; et-Talâk, 65/6; Ebü'l-Hüseyn Müslim en-Nisâbüri, *el-Müsnedü's-Sahîh*, thk. Ebu Kuteybe Nazar. (Riyad: Dâru Tabya, 2006), “Hac”, 19, “Akziye”, 4.

B. Kenz (كنز)

Mal biriktirmeyi ifade eden en önemli kavramlardan birisi kenzdir. Sözlükte kenz, mastar olarak “*toplama, biriktirme ve saklama*”, isim olarak “*yerin altına gömülerek gizlenmiş mal*”⁶ ve “*rekabet konusu olarak toplanan her türlü araç ve gereç*” gibi anlamlarda kullanılmaktadır.⁷

Kenz ve türevleri Kuran-ı Kerim’de sekiz yerde geçmektedir. Bunlar Tevbe suresi 34. ve 35. ayetlerde (تكنزون / يكنزون) geniş zaman kipiyle, aynı ayetin devamında (كنزتم) geçmiş zaman kipiyle; diğer üç yerde (Hûd, 11/12; Kehf, 18/82; Furkân, 25/8) isim olarak hazine/gömü anlamında (كنز), diğer iki yerde (Şuarâ, 26/58; Kasas, 28/76) bu ismin çoğul hali olan (كنوز) şeklinde kullanılmıştır. Kenz’in geçtiği konumuzla ilgili ayetlerde özellikle altın ve gümüşün zikredilmiş olması, altın ve gümüşün diğer mal ve servetlerin aksine daha çok saklanabilir olmasından ileri gelmektedir. İnsanlar, bir kişinin altın ve gümüş dışındaki diğer varlıklarından genelde haberdar olmaktadır. Fakat altın, gümüş ve günümüzdeki değerli maden ve paralar genelde gizli kalmaktadır.⁸ Tarih boyunca insanlar, çoğunlukla altın ve gümüş olmak üzere sahip oldukları servetlerini biriktirip genelde yer altında saklama yoluna gitmişlerdir. Ayrıca tarihin farklı evrelerinde değişik milletler, bazı ölümlerini mal ve servetleriyle birlikte gömdükleri sabittir. Bu nedenle yer altında sürekli define ve hazine bulunmuş ve arama faaliyetleri süregelmiştir.

Kenz maddesinin bir türevi olan iktinâz, eski dönemlerde nadiren kullanılmış, daha sonraki dönemlerde geniş bir kullanım alanı bulmuştur. Özellikle günümüzde bu kavram, birikim yapma anlamında diğerlerinden daha çok kullanılmaktadır.

Fıkhî bir terim olarak kenz, farklı şekillerde tarif edilmiştir. Müfessir ve fıkıhçıların çoğu kenzî “*Zekâta konu olup zekâtı verilmeyen her türlü mal*” şeklinde tanımlamıştır. Bazıları ise kenzin sözlük anlamı ile terim anlamı arasında bir fark olmadığını ve “*ihhtiyaçtan fazla olup gelecek bir zaman için biriktirilen her türlü mal*”a kenz denildiğini savunmuştur.⁹ Bu konuyla ilgili tartışmalar, müstakil başlıklar altında daha sonra ele alınacaktır.

C. İddihar (ادخار)

Bu kavram, z-h-r (ذخر) kökünden iftiâl kalıbında bir mastar olup “*ihhtiyaç vakti için bir şeyi saklamak*” demektir. Aynı kökten gelen “zahire” de “saklanan şey” anlamında bir isimdir.¹⁰ Bu kavramın terim anlamı ile sözlük anlamı arasında bir fark yoktur ve sonuç olarak “*ihhtiyaç fazlası olan malları biriktirip saklama*” anlamına gelmektedir.

Bu kavramın fiil hali, Kuran-ı Kerim’de Hz. İsa’nın bazı mucize ve özellikleri sıralanırken bir yerde kullanılmıştır.¹¹ Bu kavram daha çok hadislerde yer almıştır. Örneğin Hz. Peygamber,

6 Bu anlamda daha yaygın olarak kullanılan “hazine, gömü” anlamındaki “كنز” kavramıdır.

7 Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebir, v.d. (Kahire: Darul’meârif, t.y.), “knz”, 5/3937. İbn Fâris, *Mucemü mekâyisi'l-luga*, “knz”, 5/141. Feyyumi, *el-Misbahu'l-münir*, “knz”, 207; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garibi'l-Kurân*, “knz”, 444; Cürcanî, *Kitabu't-tarifât*, “knz”, 268; Vizâretü'l-Evkaf Kuveyt, *el-Mevsuatu'l-fikhiyye*, (Kuveyt: Daru's-safve, 1995), “Kenz”, 35/142.

8 Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi li-ahkâmi'l-Kurân*, (Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1988), 8/79.

9 Kurtubî, *el-Câmi li-ahkâmi'l-Kurân*, 8/80.

10 Vizâretü'l-Evkaf Kuveyt, *el-Mevsuatu'l-fikhiyye*, “İddihar”, 2/346.

11 Âli İmrân, 3/49: “*Evlerinizde ne yiyip ne biriktirdiğinizi size haber veririm*”.

kurban etlerini saklayıp biriktirmeyi yasaklayan ifadesinde: “*Kurban etlerini üç günden fazla tutmanızı (iddihar: saklayıp stoklama) size yasaklamıştım. Artık tutabilirsiniz*” buyurmuş ve bunun sebebini şöyle açıklamıştır: “*Bunu yasakladığım yıl, insanlar zor ve muhtaç durumdaydı. Bu konuda yardımcı olmanızı istedim*”.¹²

D. İhtikâr (احتكار)

Sözlükte ihtikârın kök anlamlarında zorluk çıkarmak, kötülük etmek, zulmetmek, fiyatının artması için bir şeyi alıkoymak ve stoklamak gibi anlamlar vardır.¹³ Bu kavramın terim anlamı “*Temel gıda maddeleri türünden olan yiyecekleri satın alıp daha sonra fiyatların artması için onu piyasaya sürmeyip stoklamak*” demektir.¹⁴

İhtikâr kavramı, Hanefî fıkıh kitaplarının “Kitabu’l-kerâhiyye” (Haram veya Tahrimen Mekruhlar) bölümünde; Şafîî fıkıh kitaplarının “Kitabu’l-büyü” (Alış-veriş/Ticaret) bölümünün alt başlıklarında işlenmiştir. Bazı detaylarda görüş ayrılıkları olsa da ihtiyacın olduğu durumlarda piyasada fiyat artışı yaşansın diye temel gıda maddelerini alıkoymayı piyasaya sürmemek haram görülmüştür.¹⁵ Hanefîler, bu konudaki delillerin kesinlik (kat’iyyet) ifade etmediği ilkesinden hareketle ihtikârın harama yakın yani tahrimen mekruh olduğu sonucuna varmışlardır.¹⁶ Doğal haliyle seyreden bir piyasayı sadece kendi menfaatine çevirmek isteyen bazı tüccarlara yönelik getirilen bu yasaklamanın perde arkasında ihtiyaç maddelerinin, hak ettiği değer ve kolaylıkla herkese ulaşması istenmektedir.

İslam Hukukunda İhtiyaç Fazlası Malları Biriktirmenin Hükümü

Mal biriktirmenin ölçüsü veya şartlarıyla ilgili yaptığımız araştırmalara göre konuyla ilgili dört ayrı görüş olduğunu tespit ettik. Bunlar a) İhtiyaç fazlası malları biriktirmenin caiz olmadığı görüşü, b) Aşırı ölçüde mal biriktirmenin caiz olmadığı görüşü, c) Zekâtı verilen malların sınırsız şekilde biriktirmenin caiz olduğu görüşü, d) Zekâtтан başka birtakım malî sorumlulukların olduğu ve bu sorumluluklar yerine getirilmedikçe mal biriktirmenin caiz olmayacağı görüşü.

Şimdi biz bu görüşleri müstakil başlıklar altında ele alacak ve bu görüşlerle ilgili öne sürülen temel argümanlara yer verecek daha sonra genel bir değerlendirme yaparak kendi kanaat ve tespitlerimizi ortaya koymaya çalışacağız.

12 Ebû Dâvûd Süleyman b. Eşas es-Sicistânî. *es-Sünen*, thk. Yasir Hasan v.d. (Beyrut: Müessesetu’r-risale, 2013), “Edahi”, 10; Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmiu’s-Sahîh*, (Dımaşk: Dâru ibn-i kesîr, 2002), “Edahi”, 16.

13 İbn Manzûr, *Lisanü’l-Arab*, “hkr” 2/ 949; Muhammed b. Yakub el-Fîrûzâbâdî, *el-Kamûsü’l-muhît*, (Beyrut: Müessesetu’r-risâle, 8. Basım, 2005), “hkr”, 378.

14 Tahânevî, *Keşşâfu’l-İstılâhâtü’l-fünûn*, (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984), 1/296; Ebu İshak eş-Şîrâzî, *el-Mühcezzeb*, thk. Muhammed ez-Zuhaylî. (Dımaşk: Daru’l-Kalem, 1996), 3/146.

15 Vehbe Zuhaylî, *el-Fıkhü’l-İslamî ve Edilletuh*, (Dımaşk: Daru’l-fikr, 3. Basım, 1989), 4/2692.

16 Merginânî, *el-Hidâye Şerhu bidâyetul’-mübtedi*, thk. Adnan Derviş. (Beyrut: Daru’l-Erkam, t.y.), 4/360, 376.

A. İhtiyaç Fazlası Malları Biriktirmenin Caiz Olmadığı Görüşü

Kaynaklarda sahâbiler arasında ihtiyaç fazlası hiçbir malın biriktirilmesini caiz görmeyen görüşün öncülüğünü yapan kişinin Ebû Zer olduğunu görüyoruz. Onun ısrarla savunduğu bu görüş “*Ebu Zer’in mezhebi*”¹⁷ deyimiyle aktarıla gelmiştir. Günümüzde de özellikle Ebu Zer’i dayanak göstererek bu görüşü savunan bazı kişi ve çevrelerin olduğuna şahit olmaktadır.

Ebu Zer ve daha sonraki dönemlerde onun gibi bu görüşü savunanlar, öncelikle Tevbe suresindeki şu ayete dayanmışlardır: “*Ey iman edenler! (Biliniz ki), hahamlardan ve rahiplerden birçoğu insanların mallarını haksız yollardan yerler ve (insanları) Allah yolundan engellerler. Altın ve gümüşü biriktirip de onları Allah yolunda harcamayanlar yok mu, işte onlara elem verici bir azabı müjdele! (Bu paralar) cehennem ateşinde kızdırılıp onların alınları, yanları ve sırtları dağlanacağı gün (onlara denilir ki): İşte bu kendiniz için biriktirdiğiniz servettir. Artık biriktirmekte olduğunuz şeylerin (azabını) tadın!*”¹⁸ Onlara göre bu ayette geçen “altın ve gümüşü biriktirenler” ifadesi tahsis edilmediği için umumi bir anlama delalet etmektedir. Yani ister zekâtı verilmiş, ister verilmemiş olsun ihtiyaç fazlası olarak biriktirilen tüm mallar ayetle kınanmış ve sahipleri dağlanma ile tehdit edilmişlerdir. Dolayısıyla ihtiyaç fazlası mal biriktirmek caiz olmamalıdır.

Rivayetlerde geçtiği üzere söz konusu ayet indiğinde Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “*Altın ve gümüş kurusun/yok olsun*”. Buna karşı sahâbiler: Ey Allah’ın elçisi hangi malları toplayıp biriktirelim? diye sorunca Hz. Peygamber: “*Şükreden bir kalp, zikreden bir dil ve salih bir eş*” şeklinde cevap vermiştir.¹⁹ Bu ayet bağlamında Hz. Peygamber’in bu sözleri, kenz kavramının tahsis edilmediğinin bir kanıtı olarak gösterilmiştir.

Kaynaklarda ilk olarak Şam’da Muaviye ile Ebu Zer’in bu ayetin yorumunda ihtilafa düştükleri zikredilir. Muaviye, ayetin sadece ehl-i kitap hakkında nazil olduğunu söylerken Ebu Zer, hem onlar hem de Müslümanlar hakkında nazil olduğunu savunmuştur. Öyle ki bu tartışma Muaviye’nin Ebu Zer’i halife Hz. Osman’a şikâyet etmesi üzerine Ebu Zer’in Şam’dan Medine’ye, oradan da Rebeze’ye sürgün edilmesiyle sonuçlanmıştır.²⁰ Kurtubî, Muaviye’nin dediği gibi ayetin hükmünün sadece ehl-i kitaba yönelik olmadığını aksine bu hükmün herkes için geçerli olduğunu benimser fakat sonuç olarak farz kılınan zekât ve diğer mali yükümlülüklerle bu ayetin tahsis edildiğini düşünür.²¹

Ebu Zer’in düşüncesini savunanlara göre bir fıkıh usulü ilkesi olması hasebiyle naslarda asıl olan tahsis değil umumdur. Yani bağlamı itibarı ile bu ayet, Ehl-i kitabın ileri gelenleri

17 Kurtubî, *el-Câmi li-ahkâmi’l-Kurân*, 8/80.

18 et-Tevbe, 9/34-35.

19 Vahidî, *Esbabu nuzuli’l-Kuran*, thk. Kemal Zağlul, (Beyrut: Daru’l-Kutubi’l-ilmîyye, 1991), 250; Muhammed b. İsa et-Tirmizî. *Sünen*, thk. Yasir Hasan v.d. (Beyrut: Müessesetu’r-risale, 2011), “Tefsiru’l-Kuran”, 10; Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâvut - Adil Mürşid. (Beyrut: Müessesetu’r-risale, 2001), 38/189; Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu’l-beyân an te’vili âyi’l-Kurân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, (Kahire: Daru hecer, 2001), 11/428.

20 Buhârî, “Zekât”, 4.

21 Kurtubî, *el-Câmi li-ahkâmi’l-Kurân*, 8/79.

tarafından yapılan yanlışları ve onları bekleyen cezayı haber veriyor olsa da aslında herkesi böylesi bir eylem ve akıbeta karşı uyarmaktadır.

Bu görüş taraftarlarının diğer bir delili Bakara Suresinin 219. ayetidir. Ayetin konumuzla ilgili olan ikinci yarısı mealen şöyledir: “*Ve sana neyi infak edeceklerini soruyorlar. De ki: ihtiyaç fazlasını. İşte Allah, ayetlerini böylece sizin için açıklıyor, umulur ki düşünüyorsunuz*”.²² Ayette “ihtiyaç fazlası” diye çevirisini yaptığımız (العفو) kelimesine bazı farklı yorumlar yapılsa da kelimenin “ihtiyaç fazlası” anlamını taşıdığı neredeyse ittifakla kabul görmüştür.

Bu ayet, öncesindeki birkaç ayet gibi Müslümanların Hz. Peygambere yönelttikleri sorulara cevap vermek üzere inmiştir. Bakara suresinin 215. ayetindeki: “*Sana neyi infak edeceklerini soruyorlar. De ki: maldan infak ettiğiniz şey, anne-baba, akrabalar, yetimler, yoksullar ve yolcular için olmalıdır*” soru ve cevabından anlaşılacağı üzere infakın kimlere yapılacağı soruluyordu. Bakara suresinin 219. ayetinde ise infakın ne kadar yapılacağı, yani miktarı soruluyor. Nitekim bir önceki ayet indiğinde Amr b. Cemuh adındaki sahabi: ne kadar infak edeceğim? sorusunu sormuş ve bu soru üzerine 219. ayet inmiştir. Yaşlı olan Amr b. Cemuh’un, Hz. Peygambere: “Benim çok malım var, ne kadarını sadaka vermeli ve kimlere infak etmeliyim?” sorusunun üzerine bu ayetler inmiştir.²³

Diğer bazı rivayetlere göre 219. ayet indikten sonra bir adamın altını, gümüşü veya ekinleri veya süt veren hayvanları varsa kendisine ve ailesine bir sene yetecek kadarını bırakır gerisini sadaka olarak dağıtırdı. Adam günlük çalışıp kazanan biriye kendisine ve ailesine bir günlük yetecek malı ayırır gerisini dağıtırdı.²⁴

Bu görüşü savunanlar, bu ayetlerin yanı sıra bazı hadisleri de delil olarak öne sürmüşlerdir. Örneğin Ebu Ümame’den nakledildiğine göre: Suffe ehlinden bir adam ölmüş ve elbise önlüğünden bir dinar çıkmıştı. Bunun üzerine Hz. Peygamber: “Bir dağlama” buyurmuştu. Sonra başka bir adam ölmüş onun elbise önlüğünden de iki dinar çıkmıştı. Hz. Peygamber bunun için: “İki dağlama” demiştir.²⁵ Dolayısıyla miktarına bakılmaksızın ihtiyaç fazlası olarak saklanıp biriktirilen tüm malların cezası belirtildiğine göre ihtiyaçtan fazla mal tutmak caiz olmamalıdır.

Bu görüşün öncülüğünü yapan Ebû Zer’in kişiliğini ve ona özgü bazı rivayetleri irdelemek gerekir. Ebu Zer, Hz. Osman’ın halifeliği döneminde Dımaşk’ta insanların dünyaya daldıkları ve refah içinde yaşadıkları gerekçesiyle tepkisini ortaya koyar. Bu tepki, vali olan Muaviye ile üst düzey kişilere karşı bir muhalefete dönüşür. Bunun üzerine ikilik ve kargaşa çıkmasını diye Hz. Osman, onu Medine’ye çağırır. Fakat Medine’de de öngördüğü sade yaşantıyı bulamaz ve insanlara gösterdiği tepkiye devam eder. Bunun üzerine halife Osman, onun Medine’nin köylerinden biri olan Rebeze’ye gitmesini emreder. O da Rebeze’ye gidip yerleşir. Böylece hicretin 32. yılında vefat edene kadar insanlardan uzak, kendi halinde sade ve zühd hayatı yaşar.²⁶

22 el-Bakara, 2/219.

23 Kurtubî, *el-Câmi li-ahkâmi'l-Kurân*, 3/26, 42.

24 Kurtubî, *el-Câmi li-ahkâmi'l-Kurân*, 3/26, 42.

25 Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kurân*, 11/429.

26 Zehebî, *Siyeru alâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb Arnavut, (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1982), 2/63, 65, 77.

Kaynaklara göre Ebu Zer'in toplamda 281 hadis rivayet ettiği, bunlardan 33 kadarının Buhârî ve Müslim'de yer aldığı belirtilir.²⁷ İlginç olan şu ki Ebu Zer'in rivayetlerinin hemen hemen hepsi konu itibarıyla servet ve dünyalığa dairdir.²⁸

Ebu Zer, savunduğu fikirlerin ve sarf ettiği sözlerin hepsinin Hz. Peygambere ait olduğunu ve kendinden bir şey katmadığını belirtmiştir. Nitekim Ebu Zer, Şam ve Medine sokaklarında gezerek şöyle seslenirdi: “Mal biriktirip yığınları alınlarına bir dağlama, yanlarına bir dağlama ve sırtlarına bir dağlama yapılacağını müjdele!”. Ahnef b. Kays, ona neden böyle bağırdığını sorduğunda şu cevabı vermiştir: “*Bu insanlar, Peygamberlerinden ne işittilerse ben sadece onu söylüyorum*”; “*Allah Resulü'nün yasakladığı gibi ben de onları servet biriktirmekten men ediyorum*”.²⁹

Ebu Zer, Şam ve Medine'de fikirleri konusunda tartıştığı kişilere karşı hem bu dünyada hem de ahirette Allah resulüne en yakın kişi olduğunu ve kendisinden başka herkesin dünyalık şeylere sarıldığını iddia etmiştir.³⁰

Ebu Zer, en fazla hadis rivayet eden sahâbiler arasında yer alan ve kılıcının kabzasına gümüş işlemiş olan Ebû Hüreyre ile de tartışmış ve onu, gümüş işlemeli kılıç kullanmaktan men etmiştir. Ona karşı savunduğu bu fikri Hz. Peygamber'den işittiğini söylediği şu hadise dayandırmıştır: “*Her kim geride altın veya gümüş bırakırsa onunla mutlaka dağlanır*”.³¹

B. Aşırı Ölçüde Mal Biriktirmenin Caiz Olmadığı Görüşü

Kaynaklarda yer aldığına göre Tevbe suresindeki altın ve gümüşü biriktirenler ile ilgili ayet bağlamında seleften bazıları, malın zekâtı verilmiş olsa dahi aşırı ölçüde mal biriktirmenin caiz olmadığını savunmuştur. Bunlara göre Tevbe suresinin 34. ayetinden ihtiyaç fazlası mal biriktirenler değil aşırı ölçüde mal biriktirenler kastedilmiştir.³²

Mal biriktirmenin en üst sınırının ne kadar olduğuyla ilgili kaynaklarda farklı rakamlar zikredilmektedir. Bazı yerlerde bu miktar, 4.000 dirhem (11.900 veya 12.500 gr. gümüş/1.250 gr. altın)³³ olarak tespit edilmiştir. Bu görüşü savunanlar, Hz. Ali'ye nisbet edilen: “*Dört bin dirhem ve altı nafakadır; fazlası, zekâtı verilmiş olsa da kenzdir*” sözünü dayanak almışlardır.³⁴

Hz. Ali'nin bu görüşü savunduğu çeşitli kaynaklarda ifade edilmektedir.³⁵ Bu konuda ona

27 Zehebî, *Siyeru alâmi'n-nübelâ*, 2/75.

28 Örnek olarak Bkz. Buhârî, “İstizân”, 30, “Rikak”, 13; Müslim, “Zekât”, 8.

29 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 35/384; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 35/357.

30 Ebu Zer, bu iddialarını Hz. Peygamberden rivayet ettiği şu hadise dayandırmıştır: “*İçinizde kıyamet günü bana en yakın olacak kişi, onu hangi halde bıraktıysam dünyadan o halde ayrılacaktır*”. Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 35/362-363.

31 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 35/380-381; Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kurân*, 11/428.

32 Kiyâ el-Herrasi, *Ahkamu'l-Kuran*, thk. Musa Muhammed Ali - D. İzzet Ali id Atıyye, (Beirut: Daru'l-cil, 2004), 4/36.

33 Ali Cuma, *el-Mekâyil ve'l-mevâzin eş-Şer'iyye*, (Kahire: el-Kuds, 2. Basım, 2001), 19.

34 Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kurân*, 11/427; Kurtubî, *el-Câmi li-ahkâmi'l-Kurân*, 8/80.

35 Zeynüddin Irakî - Ebu Züra İbnü'l-İrakî, *Tarhu'l-tesrib fi şerhi'l-takrib*, (Beirut: Daru ihyâi't-türâsi'l-arabi, t.y.), 4/8.

nispet edilen sözlerden birisi de şöyledir: “Allah zenginlere, fakirlerin ihtiyacını karşılayacak ölçüde mallarından vermelerini farz kılmuştur. Fakirler aç, kıyafetsiz ve zorda kalmışsa bunun nedeni zenginlerin mallarını vermeyip stoklamalarıdır. Allah’ın, böyle yapan kimseleri hesaba çekerek onları cezalandırma hakkı vardır”.³⁶

Bu görüşü savunanlardan ve en eski müfessirlerden biri olan Dahhâk, bu miktarı 10.000 dirhem olarak belirlemiştir. Zira onun şöyle dediği rivayet edilmektedir: “Her kim ki on bin dirhem ve üstüne sahip olmuşsa bu kişi, aşırı ölçüde mal biriktirenlerden sayılır ve hüsrana uğrayanlardan olur. Ancak on binden fazlasını dağıtanlar stokçu sıfatından kurtulur”.³⁷ Klasik tefsir yazarları Taberî ile Kurtubî, Tevbe suresinin ilgili ayetinde bu görüşe yer verirler ancak bu görüşe katılmadıklarını ifade ederler.³⁸

Öte yandan yukarıda söz konusu ettiğimiz iki görüşü, günümüzde bazıları Sosyalizmle ilişkilendirmektedir. Esasen Sosyalizm düşüncesi dünyaya yayıldığından beri İslam dünyasında bazı kişi ve çevreler İslam ile Sosyalizm arasında bir ilişki kurmaya çalışmıştır. Bu tezi ortaya atanlar özellikle Ebu Zer’in görüşlerini dayanak almışlardır. Ne var ki geçmişte ihtiyaç fazlası malları biriktirmenin caiz olmadığını dile getirenler bunun bireysel açıdan diyaneten mesuliyetine dikkat çekmişlerdir. Bu düşüncüyü, ihtiyaç fazlası malların halktan cebren toplanıp ihtiyacı olanlara verilmesi şeklinde anlamak yani bunu devlet sisteminde uygulanması gereken bir kanun olarak algılamak hem bizatihi yanlıştır hem de bu düşüncüyü esasından saptırmaktır. Nitekim teferruatındaki tartışmaları bir kenara bırakırsak İslam’ın benimsediği iktisadî sistemin, şu beş ilke üzerine kurulduğu herkes tarafından kabul edilir: a) Malın asıl sahibi Allah’tır;³⁹ b) İnsanlar, malı kullanıp harcama konusunda halife ve vekildirler;⁴⁰ c) Malı stoklamak (kenz) yani hiçbir malî yükümlülüğü yerine getirmeden malı biriktirmek haramdır;⁴¹ d) Mal, tek kişi veya belli bir zümrenin elinde toplanmış bir servete dönüşmemeli, aksine toplumun farklı kesimlerine yayılmalıdır;⁴² e) Herkesin emeği değerlidir ve herkes emeğinin karşılığını görecektir.⁴³

Malın kazanç alanlarını ve harcama sahasını meşru daireyle sınırlandıran İslam’ın öngördüğü sistemde Sosyalizm’in aksine devletin şahsi mülkiyete ve piyasaya keyfi müdahale etmesine izin verilmemiştir.⁴⁴ Böylece birey ile devlet arasında ve birey ile nefsi istekleri arasında hassas bir denge kurulmuştur.⁴⁵ Oysaki sosyalist sisteme göre üretim araçlarının mülkiyeti kolektif,

36 Ebu Ubeyd Kasım b. Sellam, *el-Emval*, thk. Halil Muhammed, (Beyrut: Daru’l-fikr, t.y. Hadis No: 1910), 710.

37 Irakî, *Tarhu’l-tesrib fi şerhi’l-takrib*, 4/8.

38 Taberî, *Câmiu’l-beyân an te’vîli âyi’l-Kurân*, 11/427; Kurtubî, *el-Câmi li-ahkâmi’l-Kurân*, 8/80.

39 en-Nûr, 24/33

40 el-Hadîd, 57/7.

41 et-Tevbe, 9/34.

42 el-Haşr, 59/7

43 en-Necm, 53/39; Zuhuf, 43/32; Buhârî, “Büyü”, 15.

44 Devlet eliyle fiyatların takdir edilmesi ve belli bir sınırlama getirilmesi anlamındaki narh’ın hükmü hususunda fıkıh âlimleri farklı görüşler ileri sürmüştür. Normal işleyen piyasa şartlarında narh koymayı Hanefiler tahrîmen mekruh, diğerleri haram olarak niteler. Bkz. Cengiz Kallek. “Narh” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/387.

45 Servet Armağan, *İslam Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler*, (Ankara: DİB yayınları, 8. Basım, 2015), 178.

tüketim mallarının mülkiyeti ise özel olmalıdır. Sosyalizm savunucuları başta kapitalizmin sömürü düzenine karşı çıkarken sonraları bireyler arası mutlak eşitlik olması gerektiğini savunmuşlardır. Çalışan-çalışmayan, üreten-üretmeyen, engelli-engelsiz herkese eşit paylaşım fikri sosyalizmin en önemli açmazlarından. Zira tembellik edip çalışmayan ve yeteneği olduğu halde bir şey üretmeyen, çalışıp üreten kişinin malına ortak olması ve onunla eşit paylaşımına maruz kalması İslam açısından adaletsizliktir.⁴⁶

Teorik olarak insanların ihtiyaçlarının karşılanması gerektiği ve emeğin önemsenip sömürü sistemine karşı çıkılması noktasında Sosyalizmin İslam'a yakın bir düşünce sistemi olduğu söylenebilir. Zaten bu noktadan hareketle İslam dünyasındaki bazı sosyalizm savunucuları, Ebu Zer gibi tarihi şahsiyetleri de örnek vererek İslam ile Sosyalizmi özdeşleştirmeye çalışmışlardır. 1950'li yıllarda *İştirâkiyyetü'l-İslam* (İslam Sosyalizmi) adlı kitabını neşreden Mustafa es-Sibâî, tarih boyunca peygamberlerin ve islahatçıların haksızlıkları kaldırıp sosyal adaleti hâkim kılma mücadelesi verdiklerini ve günümüzde bunun adının sosyalizm olduğunu savunmuştur.⁴⁷ İslam ile Sosyalizmin ortak yönlerinin olması gayet tabiidir ancak tümüyle aynı sistemler olduğu iddiasının ne reel ne de tarihi bir gerçekliği yoktur. Zira sosyalizm fikri, sabit kalmayıp sürekli değişime sahne olmuştur. Nitekim Karl Marx; sosyalizmi, komünizme bir geçiş evresi olarak değerlendirmiş ve sınıf çatışması ile bir sınıfın egemenliğinden kurtulmanın ancak komünizm sistemiyle olabileceğini belirtmiştir. Yine ona göre geleceğin toplumunda para ortadan kalkacak, herkes topluma yeteneği ölçüsünde katkıda bulunup ihtiyaçları için gerektiği ölçüde pay alacaktır.⁴⁸ Oysaki İslam, yukarıda geçen temel iktisadi ilkelerinden hareketle mutlak eşitliği değil adaleti, emek-ücret dengesini, birey ve devlet sorumlulukları arasında hassas bir dengeyi, üretim gönülünden paylaşma fikrini benimsemektedir.

C. Zekâtı Verilen Malların Sınırsız Şekilde Biriktirilmesini Caiz Görenler

Mala terettüp eden bir tek sorumluluğun zekât olduğunu ve zekâtı verilen malın sınırsız bir şekilde biriktirilmesini caiz görenler geçmişten günümüze hep çoğunluğu teşkil etmiştir. İleri gelen sahâbîlerden tâbînlere kadar, müctehid imamlardan müfessirler ile muhaddislerle kadar ulemanın kahir ekseriyeti bu görüşü savunmuştur. Halife Ömer b. Hattab, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Mesud, Cabir b. Abdullah gibi fakih sahâbîlerin bu görüşün en önemli temsilcileri olduğu ifade edilmektedir.⁴⁹

Zekâtтан başka hiç bir mali yükümlülüğün olmadığını, dolayısıyla sınırsız ölçüde mal biriktirebileceğini savunanların ileri sürdükleri delilleri şöyle sıralayabiliriz:

Buhârî ve Müslim'in hadis kitapları ile diğer hadis kaynaklarında rivayet edildiği üzere: Necid halkından bir adam Allah resulünün huzuruna gelerek İslâm'ın ne olduğunu sorar.

46 Muhammed Bakır Sadr, *İktisaduna*, (Beyrut: Daru't-taaruf, 20. Basım, 1987), 151.

47 Mustafa es-Sibâî, *İştirâkiyyetü'l-İslam*, (Dimaşk, y.y., 3. Basım, 1960), 6.

48 Nalan Ölmezoğulları, *Ekonomik Sistemler ve Küreselleşen Kapitalizm*, (Bursa: Ezgi Kitabevi, 5. Basım, 2008), 150-151.

49 Irakî, *Tarhu 'l-tesrib fi şerhi 'l-takrib*, 4/7.

Allah resulü: “Gece ve gündüz beş vakit namaz kılmak”, diye cevap verir. Adam: bunlardan başka sorumluluğum var mı? diye sorunca Allah resulü: “Hayır, ancak nafîle kılabilirsin” der. Sonra Allah Resulü: “Ramazan ayında oruç tutmaktır” der. Adam: bundan başka tutmam gereken oruç var mı? diye sorunca Allah resulü: “Hayır, ancak nafîle tutabilirsin”, der. Sonra Allah Resulü: “Zekât vermek”, der. Adam: Zekâtta başka ödemem gereken bir şey var mı? diye sorunca Allah resulü: “Hayır, ancak sadaka verebilirsin” der. Daha sonra adam: Bundan fazlasını da eksikliğini de yapmayacağım, diyerek huzurdan ayrılınca Allah resulü: “Doğru diyorsa kurtulur/doğru diyorsa cennete girer” buyurmuştur.⁵⁰

Bu görüşü destekleyen buna benzer bir diğer rivayet şöyledir: Bir göçebe Allah resulüne gelir ve der ki: Bana, cennete girmeme neden olacak bir amel söyle. Allah resulü: “Allah’a hiçbir şeyi ortak koşmayıp ona ibadet edersen, farz namazları kılarısın, farz kılınan zekâtı verirsin, ramazan orucunu tutarsın” diye cevap verir. Göçebe adam: Canımın sahibi olan Allah’a yemin ederim ki bundan fazlasını yapmayacağım, diyerek dönüp gittiğinde Allah resulü: “Cennetlik bir adam görmek isteyen bu adama baksın” buyurmuştur.⁵¹

Bu hadislerde görüldüğü üzere soru soran adamlar, farz kılınan zekâtta başka bir şey vermeyeceklerini açıkça belirtmişlerdir. Hz. Peygamber de bunu ikrar etmiş hatta onların bu takdirde cennetlik olacaklarını bildirmiştir. Bu görüşü savunanlara göre şayet zekâtta başka mali bir yükümlülük olsaydı soru soran adamların zekât haricindeki yükümlülüğü yerine getirmeden cenneti hak etmemeleri gerekirdi.

Bunlardan başka bu görüşü destekler mahiyette daha başka birçok rivayet zikredilir. Örneğin Hz. Peygamberin: “Malının zekâtını ödersen sorumluluğunu yerine getirmiş olursun”,⁵² “Malının zekâtını ödersen, malın şerrini kendi üstünden kaldırmış olursun”,⁵³ sözleri sadece zekât yükümlülüğünün olduğuna kanıt olarak gösterilmiştir.

Ayrıca Ümmü Seleme’nin: “Altından bazı takılar takıyordum; Hz. Peygamber’e: Bu, kenz sayılır mı? diye sordum. Hz. Peygamber: “Zekât miktarına ulaşıp zekâtı verilirse kenz sayılmaz” cevabını verdi”⁵⁴ rivayeti de bu görüşün önemli delilleri arasında zikredilmektedir.

Bunun dışında bu görüşü açıkça destekler nitelikte olan “Malda, zekât dışında verilmesi gereken hiç bir hak yoktur”,⁵⁵ rivayeti bu çerçevede öne sürülmektedir. Ne var ki hadis kriterleri açısından bu hadisin zayıf, hatta münker ve merdud⁵⁶ olduğu ifade edilmiştir. Zira bu hadis “Malda, zekât dışında verilmesi gereken başka haklar da vardır”⁵⁷ şeklinde de rivayet edilmiştir.

50 Buhârî, “İman”, 34; Müslim, “İman”, 2; Ebu Davud, “Salât”, 1.

51 Buhârî, “Zekât”, 1; Müslim, “İman”, 4.

52 Tirmizi, “Zekât”, 2.

53 Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek*, thk. Mustafa Abdülkadir Ata. (Beyrut: Daru’l-kutubi’l-ilmiyye, 1990), “Zekât”, 1/547.

54 Ebu Davud, “Zekât”, 3.

55 İbn Mâce Muhammed b. Yezid. *Sünen*, thk. Yasir Hasan v.d. (Beyrut: Müessesetu’r-risale, 2009), “Zekât”, 3.

56 Zayıf râvinin güvenilir râviye muhalefeti yüzünden zayıf kabul edilen hadis anlamındaki Usulü Hadis terimi. Mehmet Efendioğlu, “Münker”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/13.

57 Tirmizi, “Zekât”, 27.

Bu itibarla hadisin, birbirine zıt iki lafızla rivayet edilmiş olması onu muztarib⁵⁸ kılmıştır. Bu nedenle muztarib hadislerin hadis usulündeki hükmü gereği hiçbirleriyle amel edilmeyip tevakkuf edilmesi gerektiği ifade edilmektedir. Ahmet Şakir gibi bazı muhakkiklere göre İbn Mâce'nin rivayetindeki (ليس/يoktur) edatı, eski nüshalarda nâsihler tarafından sehven ziyade edilmiş ve daha sonra bu hata yayılmıştır.⁵⁹

Bu görüşü savunanlar, mal biriktirenlerin tehdit edildiği ve malda zekât dışında başka hakların olduğunu bildiren veya buna işaret eden ayet ve hadislerin genel anlamda şu ihtimaller üzerinden yorumlanması gerektiğini düşünürler:

a) Yolcu hakkı, misafir hakkı, komşu hakkı, esaret altında bulunanların hakkı, dilenenlerin hakkı ve diğer haklara dair rivayet edilen bazı ayet ve hadislerden vacip haklar değil müstehap iyilikler anlaşılmalıdır.

b) Muhtemelen zekât farz kılınmadan önce bu tür haklar vacipti ancak Medine döneminde zekât farz kılındıktan sonra bütün bu yükümlülükler neshedilmiş oldu. Kurumsal anlamda, yani devlet eliyle belli oranlarda toplanan zekât henüz farz kılınmadan önce Mekke sürecinde “*Bunlar meyve verince meyvelerinden yiyin. Hasat günü hakkını verin, fakat israfetmeyin*”⁶⁰ gibi mutlak anlamda mali yükümlülükleri bildiren tüm ayetler Medine döneminde neshedilmiştir.⁶¹

c) Zaruret hallerinde sadece zarureti giderecek ölçüde malın zekâtı verilmiş olsa da ayrıca yardım edilmesinin gerekliliği istisnai bir durumdur.

d) Bazı rivayetlerde geçen “*Malda, zekât dışında ödenmesi gereken başka haklar da vardır*” hadisi, zaten zayıf olduğundan delil olarak öne sürülemez.⁶²

e) Tevbe Suresinin 34. ayeti, zekat ayetleri ve zekat oranlarıyla neshedilmiş olmalıdır. Bu yorum, şu rivayete dayandırılır: Abdullah b. Ömer, kendisine: “*Altın ve gümüşü biriktirip de onları Allah yolunda harcamayanlar yok mu, işte onlara elem verici bir azabı müjdele!*”⁶³ ayetinin yorumunu soran bir göçebeğe şu cevabı vermiştir: “*Mal biriktirip malının zekâtını vermeyenin vay haline! Bu ayetin hükmü, zekâtın hükmü inmeden önceydi. Zekâtın hükmü indiğinde Allah, zekât ile malları temizledi*”.⁶⁴

Ayrıca bu yorumu destekleyen birçok rivayet zikredilir; Örneğin: “*Biriktirdiği servetin zekâtını vermeyen her kim olursa olsun kıyamet günü getirilir, serveti ateşte kızdırılır ve kızgın servetiyle alını ve yanları dağlanır*”.⁶⁵ Abdullah b. Ömer ile Cabir b. Abdullah'ın şöyle dediği rivayet edilmiştir: “*Zekâtı verilen mal yedi kat yer dolusu olsa da kenz sayılmaz. Zekâtı verilmeyen mal yer üstünde görünür az bir şey olsa da kenz sayılır*”.⁶⁶

Diğer yandan bu ayetle ilgili İbn Abbas'ın şöyle dediği rivayet edilir: “*Altın ve gümüşü*

58 Sened veya metinleri arasında çözümsüz bir farklılık bulunan hadis.

59 Yusuf Karadâvî, *Fıkhü'z-Zekât*, (Beyrut: Müessesetu'r-risale, 2. Basım, 1973), 2/ 966.

60 el-Enâm, 6/141.

61 Mehmet Erkal, *İslam'ın Erken Döneminde Vergi Hukuku Uygulamaları*, (İstanbul: İSAM yayınları, 2009), 172.

62 Yusuf Karadâvî, *Fıkhü'z-Zekât*, 2/967.

63 et-Tevbe, 9/34.

64 Buhârî, “Zekât”, 4; Kurtubî, *el-Câmi li-ahkâmi'l-Kurân*, 8/80.

65 Müslim, “Zekât”, 6.

66 Kurtubî, *el-Câmi li-ahkâmi'l-Kurân*, 8/80.

biriktirip onları Allah yolunda harcamayanlar...” ayeti inince bu ayet, Müslümanlara ağır geldi. Ömer: ben sizin için bir çıkış yolu bulacağım, dedi ve gidip: Ey Allah’ın peygamberi gerçek şu ki bu ayet senin ashabına zor geldi, diye sorduğunda Allah resulü şöyle buyurdu: “Allah, zekâtı sadece geride kalan mallarınızı temizlemek için farz kıldı, miras paylarını da sizden sonrakilere kalsın diye belirledi”. Bu cevap karşısında Ömer sevincinden tekbir getirdi.⁶⁷ Dolayısıyla söz konusu ayet, ihtiyaçların çok fazla olduğu, muhacirlerin düşkün olduğu, Hz. Peygamberin onların ihtiyaçlarını karşılayamadığı ve beytülmal’de onlara yetecek malların bulunmadığı zorlu yıllarda inmiş olmalıdır. Bu sebeple Müslümanların ihtiyaç fazlası malları ellerinde tutmaları geçici olarak yasaklandı. Daha sonra Allah, fetihler sayesinde nimetler lütfedince Hz. Peygamber, ihtiyaç fazlası malların hepsini vermeyi zorunlu kılmayıp nisap miktarlarını ve verilmesi gereken oranları belirledi. Ayrıca nemalansın diye yıllanmasını bekledi. Böylece Hz. Peygamber bu ayeti beyan etmiş oldu. Nitekim Hz. Osman ve Abdurrahman b. Avf gibi aşırı ölçüde servet sahibi olan sahâbîlerin varlığı inkâr edilemez.⁶⁸

Tevbe Suresinin 34. ayetiyle ilgili nesih veya tahsis dışında başka yorumlar da yapılmıştır. Nitekim ayette yer alan tehdidin hemen öncesinde Haham ve Rahiplerin yaptıklarından bahsedildiği için ayetin hükmünün sadece ehl-i kitaba özel olduğunu savunanlar olmuştur. Bu ayetle ilgili Ebu Zer ile Muaviye arasında yaşanan tartışmada bu yorumu ilk olarak Muaviye dile getirmiş ve daha sonraları Mutezile kelamcılarında Ebu Bekir el-Esam da bu yorumu savunmuştur.⁶⁹

f) Bakara Suresinin 215. ile 219. ayetlerine yapılan yorumlara bakacak olursak bu iki ayet mealen şöyledir: “Sana, Allah yolunda ne harcayacaklarını soruyorlar. De ki: Hayır olarak ne harcarsanız o, ana-baba, akraba, yetimler, fakirler ve yolda kalmışlar içindir”⁷⁰; “Sana, Allah yolunda ne harcayacaklarını soruyorlar. De ki: İhtiyaç fazlasını”⁷¹

“İhtiyaç fazlası” olarak çevirisini yaptığımız (العفو) kelimesine⁷² “ne fazla ne az orta halli, gönülden geldiği ölçüde, ardında zenginlik bırakacak ölçüde” gibi anlamlar da verilmektedir. Hatta bu kelimeyle farz kılınan zekâtın kastedildiğini söyleyenler olmuştur. Fakat İbnü’l-Arabî’nin de tercih ettiğine göre bu kelimeyi, hem sözlük hem de bazı rivayetlerin desteğiyle “ihtiyaç fazlası” olarak tefsir etmek daha doğrudur.⁷³

Bu görüş taraftarlarınca zekatın farz kılınmasıyla bu ayetin de neshedildiği kabul edilir. Yine bu ayet özelindeki nesih iddiası, İbn Abbas’a nispet edilmekte ve müfessir tâbînlerden Süddî’nin

67 Ebû Dâvûd, “Zekât”, 32; Kiyâ el-Herrasi, *Ahkâmü'l-Kurân*, thk. Musa Muhammed Ali - D. İzzet Ali id Atıyye. (Beirut: Daru'l-cil, 2004), 4/37.

68 Kurtubî, *el-Câmi li-ahkâmi'l-Kurân*, 8/80; Kiyâ el-Herrasi, *Ahkâmü'l-Kuran*, 4/37.

69 Kurtubî, *el-Câmi li-ahkâmi'l-Kurân*, 8/80.

70 Bakara, 2/215.

71 Bakara, 2/219.

72 Sözlükte “Afv” kelimesine, eskimek, silinmek, silmek/yok etmek, artmak ve çoğalmak, devenin kalça kıllarının artıp çoğalması, devenin çok etlenmesi, bitkilerin çoğalarak toprağı örtmesi, sakalın çoğalıp uzaması gibi anlamlar verilmiştir. Firûzâbâdî, *el-Kamusu'l-muhit*, “afv”, 1313.

73 İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kuran*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata, (Beirut: Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, 3. Basım, 2003), 1/214.

de bunu savunduğu söylenmektedir. Bu ayetler indikten sonra pratikteki yansımalarının şöyle olduğu söylenir: Sahâbilerden birinin altını, gümüşü veya ekinleri veya süt veren hayvanları varsa kendisine ve ailesine bir senelik yetecek kadarını bırakır gerisini sadaka olarak dağıttı. Adam günlük çalışıp kazanan biriye kendisine ve ailesine bir günlük yetecek miktarı ayırır gerisini dağıttı. Bu hal, zekâtın farz kılındığını bildiren ayet ininceye kadar devam etti. Zekât ayetiyle bu ayet ve diğer mutlak olarak sadaka verilmesini emreden ayetler neshedilmiş oldu.⁷⁴

Cessâs'ın belirttiğine göre bu ayetlerle sırasıyla anne-baba gibi en yakınardan başlayarak ihtiyaç sahiplerine ihtiyaç fazlası kalan maldan yardım edilmesi istenmektedir. Bu yardım, anne-baba ve yakınlara nafaka vermekle olur. Hem bu ayetler, aynı zamanda yakınlar nafaka verilmesinin vacip olduğuna delildir. Fakir ve yolda kalanlar açısından bakıldığında bu ayetlerden zekât veya nafile olan sadakalar anlaşılmalıdır.⁷⁵ Diğer bazı yorumlara göre yetim ve yoksullara zekât vermek vacip olduğundan ve anne ile babaya da zekât verilemeyeceğinden bu ayetlerin zekâta veya kısmen zekâta kısmen nafile sadakalara hamledilmesi uzak bir ihtimaldir. Bu sebeple bu ayetlerin sadece nafile olan sadakalara hamledilmesi gerekir. İbnü'l-Arabî ile Kiyâ el-Herrâsî, bu yorumu tercih etmiştir.⁷⁶

Öte yandan “zekâtı verilen malın sınırsız şekilde biriktirilebileceği” görüşünü, günümüzde bazıları Kapitalizmle ilişkilendirmeye çalışmış ve bu kişiler, kendilerini antikapitalist Müslümanlar olarak tanımlamışlardır. Zekât/vergi dışında hiçbir malî yükümlülüğün olmadığı ve devletin sermaye sahiplerine zekât/vergi haricinde hiçbir şekilde müdahale edemeyeceği gibi keskin söylemler, söz konusu düşüncenin kapitalist düşünceyle ilişkilendirilmesine neden olmuştur. Oysa bizim de kanaatimize göre zekât dışında çeşitli ihtiyaç ve şartlara göre birçok mali yükümlülükler vardır ve bireyler bu yükümlülükleri yerine getirmekle diyaneten veya kazaen sorumludur. Ayrıca devlet, kamu yararı veya zaruret durumlarında sermaye sahiplerinin ihtiyaç fazlası mallarına başvurabilir veya istimlâk ile müsâdere yoluna gidebilir. Normal şartlarda İslâm'ın tanıdığı özel mülkiyet hakkı ile mal dokunulmazlığı zaruri haller ile kamunun zarar gördüğü durumlarda sınırlandırılabilir. Örneğin kıtlık veya bir felakete maruz kalanların ihtiyaçlarını temin etmek üzere devlet hazinesinde yeterince nakit veya mal yoksa devlet yöneticisi bu ihtiyaçları karşılamak için servet sahibi zenginlerden bu ihtiyaçları karşılayacak miktarda nakit veya mal alabilir. Böyle bir uygulamanın caiz olduğu Hz. Ömer'ın maslahat gereği bazı icraatlarına ve bazı ayetlere (Haşr, 59/7) dayandırılmaktadır.⁷⁷

Aynı şekilde ihtikâr ve tekelleşmeyi önlemek için mülkiyet hakkı, devlet yöneticisi tarafından sınırlandırılabilir. Böylece yönetici, toplumun zarar görmesi durumunda mal stoklamasına belli bir sınırlama getirebilir. Çünkü mal biriktirmek normal şartlarda mubahtır ancak zaruretten

74 İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kuran*, 1/214; Cessâs, *Ahkâmu'l-Kuran*, thk. Muhammed Sadık Kamhavî, (Beyrut: Daru İhyai't-türası'l-arabi, 1405), 1/399.

75 Cessâs, *Ahkâmu'l-Kurân*, 1/399-400.

76 İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kurân*, 1/214; Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kurân*, 1/103.

77 Şîrâzî, *el-Mühezzeb fi fikhî'l-imam eş-Şafîi*, 3/625; Ali el-Hafif, *el-Milkiyye fi ş-şeriatî'l-islâmiyye*, (Mısır: Dâru'l-fikri'l-arabi, 1996.85-86.

veya genel bir ihtiyacın söz konusu olduğu yerde mubah olan şeyler yasaklanabilir veya sınırlandırılabilir. Bu durum, devlet eliyle piyasada yapılan fiyatlandırma ile kar ve zararını bilemeyenlere yönelik uygulanan hacir yetkisine benzetilmektedir.⁷⁸ Dolayısıyla İslam, sermaye sahiplerine sınırsız yetki veren, büyük ölçüde finanstan kazanç sağlayan, sömürü sistemiyle yayılan ve sınıfsal ayrılığa neden olan kapitalist sistemden ayrılmaktadır.⁷⁹

Genel anlamda bu esaslar, herkes tarafından kabul edildiği için mal biriktirme ile ilgili yukarıda geçen görüşün kapitalizmle ilişkilendirilmesini biz doğru bulmuyoruz. Zira İslam'da Kapitalizmin aksine mala sahip olmakla onu kullanmak arasında fark vardır. Hz. Peygamber, iyi malın iyi kişilerin elinde olmasını temenni etmiş ve böylece erdemli müminleri mala sahip olmaya teşvik etmiştir.⁸⁰

D. Zekâtın Başka Birtakım Malî Sorumlulukların Olduğunu ve Bu Sorumluluklar Yerine Getirilmedikçe Mal Biriktirmenin Caiz Olmayacağını Savunanlar

Tarihi süreçte önemli bazı âlimler, ileride sırasıyla zikredeceğimiz üzere zekâtın başka birçok malî sorumluluğun olduğunu ve ihtiyaç halinde bu sorumluluklar yerine getirilmediği takdirde mal biriktirmenin caiz olmayacağını savunmuştur. Bu görüşü savunanlara göre zekât, mali yükümlülüklerin taviz verilmeyen en alt sınırındır ve zekâtın başka birçok mali yükümlülük vardır. Zira Hz. Peygamberin mali idaresi, aile içi yaşantısı, mal ve servete bakış açısı genel anlamda bu görüşün en önemli delili sayılmaktadır.⁸¹

Bu görüşün sahâbe ve tâbiîn döneminden günümüze kadar her devirde azınlık olsa da destekçilerinin olduğu bir gerçektir. Sahâbîlerden Hz. Ali, Hz. Aişe, Ebû Hüreyre, Hasan b. Ali, Fâtıma bint Kays bunlardan bazılarıdır.⁸² Tâbiînden Şâbî, Mücahit, Tâvûs, Atâ ve Nehâî bu görüşün ileri gelenlerindedir.⁸³ Sonraki dönemlerde İbn Hazm ve Şevkanî gibi âlimler de hararetle bu görüşü savunmuştur. *Huccetu'l-lahi'l-baliğa* adlı eserin yazarı Dihlevî'ye göre

78 Ali el-Hafif, *el-Milkiyye fi'ş-şer'iati'l-islâmiyye*, 86.

79 Korkut Boratav, *100 Soruda Gelir Dağılımı*, (İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1969), 29, 37, 41.

80 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 29/ 298: “İyi bir malın salih bir kişinin elinde bulunması ne güzeldir?”. Hz. Peygamber bu sözü, Amr b. el-Âs'ı bir savaşa gönderirken ona: “Şeni bir orduya karşı savaşmak üzere göndermek istiyorum, bunun sonunda Allah sana ganimet lütfedecek ve ben de sana iyi bir mal vereceğim” der. Bu teklif karşısında Amr b. el-Âs, şu cevabı verir: “Ben mal elde etmek için Müslüman olmadım; ben İslam'ı sevdiğim için ve Allah'ın elçisiyle beraber olmak için Müslüman oldum”. Bunun üzerine Hz. Peygamber: “Ey Amr, iyi bir malın salih bir adamın elinde olması ne güzeldir!” buyurmuştur.

81 Ebü'l-Hasan Ali en-Nedvî, *el-Erkânü'l-Erbaa mukâreneten ma'ad-diyânâti'l-uhra*, (y.y. Darü'l-kütübi'l-islamiyye, t.y), 141.

82 Yusuf Karadâvî, bu görüş taraftarları arasında Ebu Zer'i de zikreder (Bkz. Yusuf Karadâvî, *Fıkhu'z-zekât*, 2/968); Fakat biz, onun, klasik kaynaklarda ihtiyaç fazlası tüm malların verilmesini savunan kişi olarak takdim edildiğini tespit ettik. Bu nedenle onun görüşüne müstakil bir başlık altında yer verdik. Ayrıca bazı yerlerde bu görüşü savunanlar arasında Abdullah b. Ömer de zikredilir, ancak Abdullah b. Ömer'in her iki görüşü savunanlar arasında zikredilmesi ona nisbet edilen rivayet karmaşasından ileri gelmektedir. Bu durumda Abdullah b. Ömer'in bu konuda tam olarak neyi savunduğunu tespit edemeyip sadece rivayetlerini aktarmakla iktifa ettik.

83 Ebu Ubeyd Kasım b. Sellam, *el-Emval*, thk. Halil Muhammed, (Beyrut: Daru'l-fikr, t.y.), 445-446, (Hadis No: 926-932); Yusuf Karadâvî, *Fıkhu'z-zekât*, 2/968.

uzunca zaman saklanıp âtil bırakılan aşırı miktardaki altın, gümüş ve benzeri paralar, kenz kapsamına girmektedir; fakat çalıştırılan ve sermaye olarak piyasaya katkı sağlayan paralar ne kadar çok olursa olsun kenz sayılmaz.⁸⁴

Bu görüşü savunanlar öncelikle Bakara suresinin 177. ayetini esas almışlardır: “*Yüzlerinizi doğu ve batı tarafına çevirmeniz iyilik değildir. Asıl iyilik, o (kimsenin iyiliği)dir ki Allah’a, ahiret gününe, meleklerle, Kitaba ve peygamberlere inanır; sevdiği malını yakınlarla, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışlara, dilenenlere ve boyunduruk altında bulunan(köle ve esir)lere verir; namazı kılar, zekâtı verir. Antlaşma yaptıkları zaman antlaşmalarını yerine getirenler; sıkıntı, hastalık ve savaş zamanlarında sabredenler, işte bunlar, doğru olanlardır ve ancak bunlar takva sahibi olanlardır*”.⁸⁵

Tirmizî’nin rivayet ettiğine göre bu ayet bağlamında Hz. Peygamber’e zekât konusunda soru sorulmuş o da: “*Malda zekâtтан başka verilmesi gereken haklar vardır*” cevabını verdikten sonra söz konusu ayeti okumuştur: “*Yüzlerinizi doğu ve batı tarafına çevirmeniz iyilik değildir...*”.⁸⁶ Ancak bu rivayetin hadis kriterleri açısından bizzat Tirmizî tarafından zayıf olduğu söylense de, bu görüş taraftarlarına göre söz konusu ayet, bu hadisi desteklemektedir. Dolayısıyla ayet ile zayıf olduğu söylenen hadis aynı hükmü ifade etmektedir. Çünkü ayette, sevilen malın infak edilmesi gereken yerler, birer birer sıralandıktan sonra ayrıca zekât vermektен söz edilmiştir. Eğer önceki infak yerleri zekât içinde mütalaa edilecek olursa, tekrar edilmiş olur ki bu durum atıf prensibine aykırıdır. Dolayısıyla zekât ile mala yönelik zikredilen bu haklar birbirinden farklı şeyler olmalıdır.⁸⁷

Yukarıdaki ayetin baş tarafında zikredilen infak ve harcamaların müstehab olma ihtimalini öne sürmek doğru olamaz, çünkü ayet; Yahudilerin aşırı şekilciliklerine bir reddiye olarak inanç, ibadet ve ahlak ilkelerini yani farz olan birtakım şeyleri sıralamıştır. Dolayısıyla iyiliğin (البر) hakikatini açıklamaya dönük zikredilen iman, namaz, zekât, ahde vefa, sabır gibi şeyler müstehab türünden değil dinin esaslarındandır. Bunlar gerçek bir Müslümanı temsil ettiğine göre Müslümanın birtakım ayırıcı özellikleridir. O halde bu esasların arasında zikredilen “*sevdiği malını yakınlarla, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışlara, dilenenlere ve boyunduruk altında bulunan(köle ve esir)lere verir*” kısmının müstehab olarak kabul edilmesi makul olamaz.⁸⁸

Bu problemten kurtulmak için erken dönem müfessirlerinden Dahhâk gibi bazıları, zekât ayetinin Kuran’daki sadakayı emreden bütün ayetleri neshettiğini iddia etmiştir. Fakat zekât ayetinin, bu ayeti neshettiğini söylemek oldukça zordur. Çünkü aynı ayetin bir parçasının diğer bir parçasını neshettiğini söylemek makul olamaz. Hem iyilik sahiplerinin sıfatlarının anlatıldığı haber türü ayetler neshedilmeye elverişli değildir. Böyle bir nesih iddiası, söyleyeni yalancı durumuna düşürür ki Yüce Allah bundan münezzehtir. Ayrıca bu ayet, Medine döneminde en

84 Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-baliga*, thk. Seyyid Sabık. (Beyrut: Daru'l-cil, 2005), 2/62.

85 el-Bakara 2/177.

86 Tirmizî, “Zekât”, 27; Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kurân*, (Bakara, 177), 3/80.

87 Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kurân*, 3/85; Yusuf Karadâvî, *Fıkhu'z-zekât*, 2/969.

88 Yusuf Karadâvî, *Fıkhu'z-zekât*, 2/970.

temel farzlar ve ceza hukukuna dair ayetler indikten sonraki zamanlarda inmiştir. Sonuç olarak bu ayeti, muhkem kabul etmek kaçınılmazdır.⁸⁹

Bu görüş taraftarlarına göre zekât dışındaki mali yükümlülüklerin neler olduğuna bakacak olursak bunlar, “malın hakları” veya “mal üzerindeki yükümlülükler” başlığıyla zikredilmektedir ve bu haklar sırasıyla şu şekilde tespit edilmiştir:

1. Hasat Zamanında Verilmesi Gereken Ekinin Hakkı

Zekâtın başka mali sorumlulukların olduğunu savunanlara göre arazi ürünlerinden zekâtın ayrı olarak bir de ekinin hakkı denilen bir miktarın verilmesi gerekmektedir. Böyle bir hakkın: “*Meyve verdiğinde onun (Allahın lütfettiği bahçe ve ekinlerin) meyvesinden yiyin ve hasat zamanında onun hakkını verin*”,⁹⁰ ayetinde açıkça belirtildiğini ileri sürmüşlerdir. Bu ayette söz konusu edilen hak, zekâtın ayrı bir yükümlülük olmalıdır. Çünkü bu ayet, Mekke sürecinde inmiş ve zekât olarak ekinlerden alınan oşür (1/10) Medine’de farz kılınmıştır. Bu surenin içinde sadece bu ayetin Medine’de indiğini söylemek delilsiz bir iddia olur. Ayrıca bu hakkın, zekâtın ayrı bir şey olduğunun diğer bir kanıtı ayette özellikle hasat gününde verilmesinin istenmesidir. Nitekim oşür, ekinler tamamen biçilip ayıklandıktan sonra hesaplanır ve verilmesi gereken miktar ancak o zaman tespit edilebilir.⁹¹

Burada zekâtın ayrı olarak vacip görülen bu hakkın ölçüsünün ne olduğu sorusu akla gelebilir. Bu görüşün savunucularından biri olan İbn Hazm, bu ölçünün kişinin gönlünün dilediği miktardan ibaret olduğunu ve bunun belli bir sınırının bulunmadığını ifade eder. Buna benzer ifadeler, sahâbeden İbn Ömer’e, tâbiünden Atâ, Mücahid ve İbrahim en-Nehaî’ye de nispet edilmektedir. Bunlardan bazıları, aşağı yukarı ekinin bir tutam kadar olduğunu söyleyerek bir oran zikretmiştir.⁹²

Sonuç olarak İbn Ömer gibi bir sahâbi; Atâ, Mücahid ve Nehaî gibi önemli İslam hukukçuları söz konusu ayeti, zekâtın ayrı malî bir yükümlülük olarak değerlendirmişlerdir.⁹³

2. Atların ve Diğer Ehlî Hayvanların Hakkı

Büyük baş ile küçükbaş hayvanlara sahip olanların yerine getirmesi gereken bazı haklara dair Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “*Kıyamet günü, dünyada develeri olan kişi, onlar üzerindeki hakkını ödememişse, o develer dünyadaki halinden daha semiz ve güçlü olarak sahibinin üzerine gelir ve onu turnaklarıyla ezerler. Sürüler de en güçlü ve semiz hali ile şayet sahibi hakkını ödememişse onu turnaklarıyla çiğner, boynuzlarıyla süserler. Onların haklarından biri, suya götürüldüğünde sütünden ihtiyaç sahiplerine verilmesidir*”.⁹⁴ Bu hadisin bazı

89 Yusuf Karadâvî, *Fıkhu 'z-zekât*, 2/970.

90 el-Enâm, 6/141.

91 İbn Hazm, *el-Muhalla*, thk. Abdulğaffar el-Bendari. (Beirut: Darul'kutubi'l ilmiye, 2003), 4/20.

92 İbn Hazm, *el-Muhalla*, 4/21-22.

93 Yusuf Karadâvî, *Fıkhu 'z-zekât*, 2/972; Celal Yeniçeri, “İnfaka Genel Bakış” İSAV sempozyum tebliği, *Kuran ve Sünette Zekât*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2008), 282.

94 Buhârî, “Zekât”, 3.

riyayetlerinde şu ilaveler de yer almıştır: bazı sahâbîler Ey Allah'ın Resulü verilmesi gereken hakları nelerdir? diye sorduğunda Allah Resulü: “*Erkek devesini, dişi develerle çiftleşmesi için isteyene ödünç vermek; kovasını, kovası olmayana ödünç vermek; onları, cihad etmek üzere binecek devesi olmayanlara vermek*”.⁹⁵

Buharî, yukarıda geçen hadisi “zekât vermeyenlerin günahı” başlığı altında zikretmiştir. Belli ki Buharî, bu hadisleri zekâta yorumlamıştır. Nitekim Buharî, zekâtı verilen malın kenz sayılmayacağını açıkça belirtmiş ve bu konuda bazı hadislerle yer vermiştir. İbn Hacer, zekâttan ayrı gibi görülen bu hakların şu ihtimaller çerçevesinde tevîl edildiğini belirtir:

- Bu haklar, zekât farz kılınmadan önceydi; zekât emrinden sonra bunlar neshedilmiştir.⁹⁶
- Bu haklar, vacip değil nafîle olan sadakalardandır. Fakat bu hadislerde hem zekât hem nafîle sadakalar bir bütün olarak zikredilmiştir. Yapılan tehditler sadece zekât vermeyenlere yöneliktir.
- Bu haklar, zaruret durumunda olan kişilere yöneliktir. Böyle durumlarda bu hakları yerine getirmek vaciptir.⁹⁷

3. Misafir Hakkı

Zekâttan ayrı mali sorumlulukların olduğu görüşünü savunanlar “*Allaha ve ahiret gününe inanan, misafirine ikramda bulunsun (onu güzel ağırlasın). Misafirlik üç gündür, bundan sonrası sadakadır. İlk gün ve gece ödülüdür (ikram ve iltifat daha fazladır)*”⁹⁸ hadisinden hareketle misafiri ağırlamanın vacip olduğunu söylemişlerdir. Bazı rivayetlerde “*Misafir, üç günden fazla kalıp da kardeşini günaha sokmasın. Zira bir şey ikram etmediğinde günaha girecektir*”⁹⁹ şeklinde dinî bir sorumluluğun olduğu açıkça beyan edilmiştir. Bu hadiste misafire ikram etmenin imanın bir gereği kılınmasından, üç günden sonrasının sadaka olarak nitelendirilmesinden ve ikram ifadesinin emir kipiyle yapılmasından hareketle misafiri ağırlama ve ona ikram etmenin vacip olduğu anlaşılmıştır.

Ebu Dâvûd, “sünnetle sabit olan vacipler ve haramlar” konusunda Hz. Peygamberin bazı haramları zikrettikten sonra misafiri ağırlamanın vacip olduğunu nakleder.¹⁰⁰ Bu rivayetten misafiri ağırlamanın vacip olduğu ve böyle bir vacibin Kuran’da yer almayıp sünnetle sabit olduğu anlaşılmaktadır.

Misafiri hangi şart ve durumlarda ağırlamanın vacip olduğuyla ilgili farklı görüşler vardır. Müctehidlerden Leys b. Sad’e (ö.175/791) göre misafiri sadece bir gece ağırlamak vaciptir.¹⁰¹ Ahmed b. Hanbel’e göre misafir hakkı, şehir halkına değil taşra ve çöl gibi yerlerde yaşayanların üzerine vaciptir.¹⁰²

95 Müslim, “Zekât”, 6; Nesâî, “Zekât”, 9.

96 Bu hadisi rivayet eden Ebu Hüreyre zekât farz kılındıktan sonra Müslüman olduğu için İbn Hacer, bu tevîli sağlıklı bulmaz.

97 İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, thk. Muhibbiddin el-Hatib, (Beyrut: Daru'l-marife, 1379), 3/269.

98 Buhârî, “Edeb”, 85.

99 Müslim, “Lukata”, 3.

100 Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 6: “...Her kim ki bir kavme konuk olursa, o kavmin onu ağırlamaları gerekir (vaciptir). Şayet ağırlamazlarsa bu misafirin, onlardan ağırlama bedelini alma hakkı vardır”.

101 Şevkânî, *Neylu'l-evtâr*, “Kitabu'l-atime”, thk. İsamuddin Sababeti, (Mısır: Daru'l-hadis, 1993), 8/179.

102 Irâkî, *Tarhu'l-tesrib fi şerhi'l-takrib*, 8/225.

Şevkânî, misafir hakkının müekked sünnet olduğunu savunan Hanefî, Maliki ve Şafî mezheplerinin bu konudaki görüşlerini¹⁰³ zayıf bularak misafir hakkına dair rivayet edilen hadislerin; mülkiyet hakkı, mal dokunulmazlığı ve zekâtta başka malî bir sorumluluğun olmadığını ifade eden hadisleri tahsis ettiğini belirtir. Ayrıca Şevkânî, misafir hakkının sadece taşralılara veya bedevilere vacip olduğu ve hayati riski ortadan kaldıracak ölçülerle sınırlı olduğunu söyleyenlerin iddialarını da delilden yoksun ve zorlama yorumlar olduğunu ifade eder. Nitekim ona göre misafir hakkı konusundaki hadisler, farklı şekillerde tevîl edilemeyecek kadar çok ve gayet açıktır. Hem bazı rivayetlerde “bu hak vacip bir haktır” şeklinde sarîh bir ifade yer almaktadır.¹⁰⁴

4. Mâûn/Ufak Yardımlar

Zekâtta başka birtakım malî sorumlulukların olduğunu savunanların bir diğer dayanağı Kurân-ı Kerim'in Mâûn suresidir. Mâûn suresinde, dini/hesabî yalanlayanların sıfatları sıralanırken onların yetimin hakkını vermeyip onu azarladıklarından ve fakiri doyurmaya teşvik etmediklerinden bahsedilir. Sonra namaz kıldığı halde namazı ciddiye almayanlar, gösteriş yapanlar ve yardımı (mâûn) esirgeyenler tehdit edilmişlerdir.¹⁰⁵

Bu suredeki “mâûn” kelimesine balta, kova, tencere, kap kakak gibi komşuların birbirinden sıkça istedikleri araç ve gereçler ile zekât, ödünç verilen eşyalar, su, ateş, tuz gibi anlamlar verilmiştir.¹⁰⁶ Kısacası bazılarının verdiği zekât anlamını ayıracak olursak gündelik hayatta sıradan ihtiyaç duyulan tüm araç ve gereçler olduğunu söylemek mümkündür. Buhârî'nin rivayet ettiğine göre İkrime, mâûn'u daha geniş bir anlamda alarak şöyle demiştir: “Mâûn'un en üst derecesi zekât, en alt derecesi bir eşyanın ödünç verilmesidir.”¹⁰⁷

Mâûn suresinde bu tür yardımları esirgeyenler zemmedilip tehdit edildiklerine göre ihtiyaç halinde bu tür yardımları yapmanın vacip olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu tür yardımlar, zekâtta ayrı şeyler olduğuna göre Müslümanın malında zekâtta başka verilmesi gereken hakların yani birtakım malî sorumlulukların olduğu sonucu çıkarılmıştır.

5. Nafaka Yükümlülüğü

Her ne kadar nafaka konusunda görüş birliği olsa da zekât dışında birçok mali sorumluluğun olduğunu düşünenler, nafaka konusunu diğer haklar için bir kıyaslama argümanı olarak kullanmışlardır. Bununla beraber akrabalara yönelik nafaka konusunda mezhepler arasında farklı görüşler vardır. Nafakanın bazı detaylarında farklı görüşler olsa da usul (anne-baba, dede) veya furuun (evlat, torun) ihtiyaç fazlası mala sahip olması ve karşı tarafın da muhtaç olması halinde birbirlerine nafaka yükümlülükleri konusunda ittifak vardır. Hanefî mezhebine göre

103 Irâkî, *Tarhu 'l-tesrib fi şerhi 'l-takrib*, 8/225-226; Şevkânî, *Neylu 'l-evtar*, “Kitabu'l-atime”, 8/178-179.

104 Şevkânî, *Neylu 'l-evtar*, “Kitabu'l-atime”, 8/179.

105 el-Mâûn, 107/1-7.

106 Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve 'l-tenvîr*, (Tunus: Daru't-tunusiyye, 1984), 30/568.

107 Buhârî, “Tefsîr”, 107.

kardeş, amca, dayı, hala ve teyze gibi mahrem olan akrabalar (zevi'l-erhâm) şayet nafakaya muhtaç durumda iseler bunlara nafaka vermek vaciptir. Hanbelî mezhebinde mahrem şartı aranmaksızın varis olabilen tüm akrabalara ihtiyaç durumunda nafaka vermek vacip görülmüştür.¹⁰⁸

6. Âkile'ye Yüklenen Diyet

Hata ile adam öldürme veya yaralama durumunda katilin akrabalarına (âkile)¹⁰⁹ yüklenen diyet (kan bedeli/tazminat)¹¹⁰, zekât dışındaki mali mükellefiyetlerin bir başka örneğidir. Cahiliye dönemindeki yardımlaşma ve dayanışma kurumlarından biri olarak gösterilen âkile müessesesi, İslam geldikten sonra da devam ettirilmiştir. O günün şartlarında yüz deve (bin dinar veya on bin dirhem) olarak takdir edilen diyet, oldukça yüklü bir meblağ olduğu için bu ağır yük, ölüme sebebiyet verenin yakınları arasında bölüştürülmüştür.¹¹¹

Katil ve yakınları (âkile), bu diyeti ödeyemeyecek derece fakir olup maktulün varisleri de haklarından feragat etmedikleri takdirde bu diyetin, katilin mensup olduğu kurum tarafından veya devlet hazinesi (beytülmal) tarafından ödeneceği ifade edilmektedir.¹¹²

7. Zaruret Durumunda Olanların Hakkı

Bazı ayet ve hadislerden¹¹³ hareketle darda kalmış bir Müslümanın açlık, susuzluk ve benzeri hayatını idame ettirecek ihtiyaçlarını karşılamak, gücü yeten herkese farz-ı kifaye olduğu ifade edilmektedir. Birileri bu ihtiyacı karşılasa sorumluluk herkesten düşer; yok eğer bu ihtiyaçlar karşılanmazsa varlıklı olan herkes günahkâr olur. Eğer bir yerde böylesi zaruri bir ihtiyacı gidermek belli bir kişiye bağlı görülürse bu ihtiyacı karşılamak onun için farz-ı ayn olur.¹¹⁴ Nitekim “*Onların mallarında isteyen ve ihtiyaç sahipleri için bir hak vardır*”¹¹⁵ ayeti, zaruret halinde olanların zaten öncelikli olarak böyle bir hakka sahip olduklarına işaret etmektedir.

Bu görüşü savunanların bir diğer önemli dayanağı genel olarak ihtiyaç sahiplerine bakılmasını ve Müslümanlar arasında yardımlaşma ve dayanışmanın olması gerektiğini emreden birçok ayet ve hadislerdir. Bu ayet ve hadislerde yardımlaşma ve dayanışmanın inancın ve kardeşliğin bir gereği kılınmış olması, yani müminlerin alamet-i farikalarından sayılması, bu sığfata haiz olmamanın kâfirlerin özelliklerinden addedilmesi bu görüşü desteklemektedir. Dahası yer yer

108 Mevsilî, *el-İhtiyar li talilî'l-muhtar*, thk. Mahmud Ebu Dakika, (Kahire: Matbaatu'l-halebi, 1937), 4/12; Vehbe Zuhayli, *el-Fıkhu'l-İslamî ve Edilletuh*, 7/767-768.

109 Kişinin baba tarafından erkek akrabalarına, bir diğer ifadeyle Asabelerine diyet ödedikleri için âkile denmiştir. Köken anlamı itibariyle engelleme, alıkoyma anlamındaki Akl, diyet için kullanılan diğer bir kavramdır. Hamza Aktan, “Âkile”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/248.

110 en-Nisâ, 4/92.

111 Müslim, “Kasâme”, 11; Ebu Dâvûd, “Diyât”, 18, 19, 20; Fahri Demir, “Sigorta (Âkile Müessesesi ve Süftece Muamelesi İşığında Bir Tedkik)”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002, Cilt XLIII, Sayı 2, 170; Alâeddin es-Semerkandî, *Tuhfetul'fukaha*, (Beirut: Darul'kutubi'l ilmiye, 1984), 3/106; Merginânî, *el-Hidâye*, 4/462.

112 Merginânî, *el-Hidâye*, 4/507, 512.

113 Ebu Davud, “Cihad”, 92; Ebu Davud, “Lukata”, 1.

114 Kurtubî, *el-Câmi li-ahkâmî'l-Kurân*, II, 152.

115 ez-Zâriyât, 51/19.

bu hakları yerine getirmeyenler, ceza ve kötü akıbetle tehdit edilmişlerdir. Bütün bunlar, ancak vacip olan hükümler için geçerli olmalıdır. ¹¹⁶ Zaten aç olduğu bilinen kimselerin doyurulması neredeyse ittifakla farz olarak kabul edilmiştir. ¹¹⁷

Netice olarak zekât ve diğer kamu gelirleri, muhtaç ve mağdurların temel ihtiyaçlarını karşılamada yetersiz kaldığı takdirde, her bölgenin zenginlerinin, zekâtlarını vermiş olsalar dahi kendi çevrelerindeki mağdur ve fakirlere bakmaları farz olarak görülmüştür. ¹¹⁸

Değerlendirme ve Sonuç

İhtiyaç fazlası malların biriktirilmesiyle ilgili tartışmalarda Ebû Zer, Tevbe suresindeki 34. ayeti mutlak anlamda düşünerek ihtiyaç fazlası her türlü malı biriktirmeyi haram kılınan kenz kapsamında değerlendirmiş ve bu ayeti, hayatı boyunca kendisi için adeta bir davet esası haline getirmiştir. Ebu Zer'in zekât oranları konusundaki fikrinin ne olduğunu bilemiyoruz fakat hayatı ve kişiliğine bakıldığında gayet zâhid biri olmakla beraber sert mizaçlı, şehir kültürüne alışkın olmayan bir karaktere sahiptir. ¹¹⁹ Çünkü hem Medine'ye geç yıllarda gelmiş hem de onun bu karakterini bilen Hz. Peygamber, ona yöneticilik vazifesi vermemiştir. Dolayısıyla Ebu Zer'in bu kişisel düşüncelerini genel geçer olarak kabul etmek mümkün değildir ve zaten Ebu Zer, genel kanaatin dışına çıkan bazı farklı görüşteki sahâbileri de aşarak kişisel görüşlerinde şaz kabul edilmiştir.

Kaynaklarda Hz. Ali'nin ismi, gerek ihtiyaç fazlası tüm malların biriktirilmesine karşı çıkanlar arasında gerekse zekâtтан ayrı birtakım mali sorumlulukların olduğunu savunan kişiler arasında zikredilmektedir. ¹²⁰ Sonuç olarak Hz. Ali'nin servet birikimi konusunda bir hassasiyete sahip olduğunu ve sınırsız bir şekilde mal biriktirmeye sıcak bakmadığını anlamak mümkündür. Fakat mal biriktirmeye rakamsal olarak belli bir sınır koymak ancak zaruret ve kıtlık gibi büyük kriz hallerinde devlet tarafından yapılabileceği düşünülebilir. Nitekim bu durum, devletin fiyatlara müdahale çerçevesinde koyduğu narh/tes'ir konusuna benzetilebilir.

Geçmişten günümüze çoğunluğa göre malının zekâtını verenlerin dilediği kadar birikim yapmasında bir sakınca görülmemiştir. Zira miras ayetlerinin varlığı; Hz. Peygamberin, döşğinde hasta yatan Sad b. Ebi Vakkas'a hitaben: *“Varislerini zengin bırakman, onları*

116 Örneğin Bkz. el-Mâide, 5/2; el-Fecr, 89/17-20; el-Beled 90/11-18; el-İsrâ, 17/26; en-Nisâ, 4/36-37. Ayrıca Bkz. Müslim, “Lukata”, 4; Ebû Davut, “Zekât”, “Hukuku'l-mal” babı, 32; Ebu Saîd el-Hudrî anlatıyor: “Bir seferdeyken Allah'ın resulü şöyle buyurdu: *“Her kimin fazladan bineği varsa bineği olmayana versin. Her kimin fazladan azığı varsa azığı olmayana versin”*. Sonra Allah Resulü daha başka mal türlerini de sıraladı ki artık yanımızda fazlalık olarak duran malda hiçbir hakkımızın olmadığını düşünmeye başladık”. Ebu Davud'un bu hadisi “Zekât” bölümünde ve “Malın Hakları” alt başlığında zikretmesi dikkat çekicidir ve Ebu Davud'un da bu görüşü savunduğuna işaret etmektedir. Bu hadis Müslim'in eserinde “ihtiyaç fazlası malların yardımlaşmada kullanılmasının müstehab olduğu” alt başlığında zikredilmiştir. Ayrıca Bkz. *“Açları doyurun, esirleri esaretten kurtarın”* Buhârî, “Atime”, 1; *“Yanı başında komşusu aç iken tok yatan mümin değildir”* Taberânî, *el-Mucev'ul-Kebir*, 1/259; Hâkim, *el-Müstedrek*, “Birr ve's-sıla”, 4/184. Zehebî, bu hadise sahih hükmünü vermiştir.

117 Mevsilî, *el-İhtiyar li talili'l-muhtar*, 4/175.

118 İbn Hazm, *el-Muhalla*, 4/281.

119 Örnek olarak Bkz. Müslim, “Eymân”, 10.

120 Ebu Ubeyd Kasım b. Sellam, *el-Emval*, 445-446 (Hadis No: 926-932); Yusuf Karadâvî, *Fıkhü'z-zekât*, 2/968.

insanlara el açarak fakir bırakmandan daha hayırlıdır” tavsiyesi ve malının üçte birini dahi hayır yolunda vasiyet etmesini çok görmesi,¹²¹ hatta adanmış olsa dahi böyle bir adağın uygulanmasına onay vermemesi,¹²² ayrıca nisap miktarına erişince zekât olarak alınan oranların bizzat Hz. Peygamber tarafından belirlenmiş olması çoğunluğun ileri sürdüğü en önemli delillerdendir.

Ne var ki çoğunluğa ait olarak zikrettiğimiz bu yaklaşımın “zekât dışında mala terettüp eden hiçbir hak yoktur” şeklinde genel bir kural haline getirilmesini anlamak oldukça zordur. Ancak bu genel ifade, Hz. Peygamber’in, Muaz’ı Yemen’e gönderdiğinde halkın zekâttan başka mallarına dokunmamasını emrettiği olayda görüldüğü üzere zekât, devlet eliyle yürütülen bir müessese olduğu için devletin belirlenen zekât oranlarından fazla bir mal almaya hakkı yoktur şeklinde yorumlanabilir.

Çoğunluğun savunmuş olduğu “zekât dışında mali bir sorumluluk yoktur” kuralını dikkate aldığımızda buna göre devlet, zekât dışında herhangi bir vergilendirmeye gidemez sonucu çıkmaktadır. Bu durumda olağan üstü hallerde yapılması vacip görülen yardımlar, bireylerin şahsi sorumluluğuna bırakılmış olacaktır. Bir diğer ihtimal çoğunluğun dile getirdiği “zekât dışında mali bir sorumluluk yoktur” kuralı ile zaruret olmadığı takdirde devletin zekât dışında bir vergi alamayacağı kastedilmiştir. Bir başka açıdan bakacak olursak zekât muntazam bir vergidir ve zekât için belirlenen oranların dışında vergi alınmaz ancak zekât dışında mala terettüp eden haklar ve malî yükümlülükler, ârizî birtakım hak ve yükümlülükler olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla çoğunluğun dile getirdiği söz konusu kuralı, mutlak olarak değerlendirmek doğru olmayacaktır. Nitekim nafaka hakkının, âkile’ye ödetilen diyetin, açlık gibi zaruret durumunda olanlara yardım etmenin vacip olduğu konusunda neredeyse görüş birliği vardır.¹²³ Bunlardan başka düşman tehlikesi, bulaşıcı hastalıklar ve felaketler gibi sorunları, Müslümanların içinden bertaraf etmek, esirleri esaretten kurtarmak farz-ı kifaye olarak görülmüştür. Bu itibarla toplumun menfaati bireyin menfaatine tercih edilmiştir. Nitekim İmam Malik, İbnu’l-Arabî, Kurtubi, Şâtıbî, İbn Teymiye, Şafiilerden Remlî ile İmam Nevevî gibi âlimler, bu tür mali yardımların yerine göre farz olduğunu ifade etmişlerdir.¹²⁴ Zaten Müslümanların maruz kaldıkları her türlü zarar ve felaketlerin öncelikli olarak bertaraf edilmesi, herkes tarafından kabul gören hukuk ilkelerindedir.

Diğer taraftan Muhammed Hamidullah, öşür ile yüzde iki buçuk oranında verilen zekâtların dünya ölçeğinde ihtiyaçları karşılayamayacağını, bundan dolayı devletin, ihtiyaçları karşılamak adına ilave vergiler koyabileceğini ifade eder. Onun tespitlerine göre İslami yönetimlerin bin yıllık tecrübeleri bu gerçeği ispat etmiştir. Bu sebeple çeşitli dönemlerde hukukçuların onayıyla “nevâib” adı altında, yani acil ihtiyaçların karşılanması için geçici vergiler konulmuştur.¹²⁵

121 Buhârî, “Vesaya”, 2, 3.

122 Ebû Dâvûd, “el-Eymân ve’n-Nüzûr”, 28.

123 Cessâs, *Ahkamu’l-Kuran*, 4/301. Cessâs, bu bağlamda ayrıca “Malda, zekâttan başka haklar da vardır” rivayetine yer vererek bu görüşte olduğunu göstermiştir.

124 Yusuf Karadâvî, *Fikhü’z-Zekât*, 2/986, 987, 991.

125 Muhammed Hamidullah, *İslam’ın Doğuşu*, Çev. Murat Çiftkaya, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2010), 323.

Zekâtı verilen malın sınırsız şekilde biriktirilebileceğini savunan çoğunluğun genel bir kural gibi dillendirdiği “zekât ayeti, sadaka ve infakı emreden bütün ayetleri neshetmiştir”¹²⁶ sözüne de katılmak mümkün değildir. Nitekim neshedildiği söylenen bu ayetlerin sayısı yüzden fazladır ve İslam dini, evrensel olduğuna göre ihtiyaç ve zaruretler her zaman ve zeminde yaşanabilir. Bu durumlarda, genel anlamda infak ve sadakayı emreden ayetlerin ışığında temel ihtiyaçların karşılanması zorunlu olmalıdır. Diğer yandan zekât, başlangıçta gönüllü iken tedrici olarak zorunlu ve farz hale getirildiğini söylemek, Hz. Peygamber tarafından belli oran ve belli tarihlerde toplanması gerektiği anlamında isabetli görülmektedir. Bu anlamda zekât bir vergi niteliğine dönüşmüştür. Fakat devlet otoritesi tarafından zekât toplanmadan önce infak etmeyenlerin diyaneten de hiçbir mesuliyetlerinin olmadığını ileri sürmek delilsiz bir iddia olur. Nitekim zekâtın, mutlak anlamda Mekke sürecinde farz kılındığına dair elimizde yeterince delil mevcuttur.

Bireylerin mal biriktirme hükmü tartışıldığı gibi devlet hazinesinin gelirlerinin yöneticiler tarafından biriktirilmesi de tartışılmıştır. Şafii hukukçulara göre devlet hazinesinin (beytülmal) giderlerinden geriye kalan malların, devlet hazinesinde tutulup biriktirilmesi caiz görülmemiş; bu malların yararı düşünülen kişilere dağıtılması gerektiği ifade edilmiştir. Buna bir referans olarak Hz. Ömer ile Hz. Ali'nin halifelik dönemlerindeki uygulamaları gösterilmiştir.¹²⁷

Diğer yandan Hanefi hukukçulara göre devlet hazinesinin giderlerinden geriye kalan malların, gelecekteki muhtemel sıkıntıları ortadan kaldırmak amacıyla elde tutulup biriktirilmesi caizdir. Çünkü Müslümanların maslahatı, muhtemel tehlikelere karşı hazırlıklı olmayı gerektirir.¹²⁸

Bu iki ayrı yaklaşımdan birinin bazı uygulama ve rivayetler üzerinden meseleye baktığını, diğerinin maslahat ve yarar ilkesinden meseleye yaklaştığını görüyoruz. Meseleye daha genel bakmak gerekirse devlet, halkı için vardır ve bir devletin en önceliği, halkın temel ihtiyaçlarını karşılamaktır. Dolayısıyla muhtaç ve mağdur kişiler dururken devletin hazinede mal biriktirmesi ve malları âtil durumda bırakması İslam'ın sosyal adalet ilkeleriyle bağdaşmadığı gibi Hz. Peygamber ve onun ilk halifelerinin uygulamalarıyla da örtüşmez. Fakat tüm halkın asgari ve hayati temel ihtiyaçları karşılandıktan sonra devletin, ihtiyaç fazlası malları değerlendirip biriktirmesi ve gelecekteki muhtemel ihtiyaçlar için hazinede tutması daha doğru olmalıdır. Kanaatimizce devletin harcama kalemlerinde ve mali tasarruflarında sıralama ve öncelik; a) halkın temel zaruri ihtiyaçları, b) kamu yararına olacak her türlü yapı ve yatırım, c) muhtemel ihtiyaçlar için hazinede birikim, şeklinde olmalıdır.

İhtiyaç fazlası malları biriktirme hükmünün zaman ve zemine göre değişebileceği ve mali sorumlulukların sadece zekattan ibaret olmadığı kanaati daha isabetli görülmektedir. Nitekim açlık sınırında olanlar dururken ne zengin bireylerin ne de devletlerin ihtiyaç fazlası malları biriktirip saklamaları caiz olmamalıdır.

126 Zekât ayeti: “Onların mallarından, onları arındırıp temizleyeceğin bir sadaka (zekât) al ve onlara dua et” et-Tevbe, 9/103.

127 Vizâretu'l-Evkâf, Kuveyt, *el-Mevsuatu'l-fikhiyye*, 2/346-347.

128 Mâverdi, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, thk. Ahmed Cad, (Kahire: Daru'l-hadis, 2006), 317; Vizâretu'l-Evkâf, Kuveyt, *el-Mevsuatu'l-fikhiyye*, 2/347.

Bunun somut örneklerinden birisi Müslümanların Mekke'den Medine'ye hicret etmelerinden hemen sonra Hz. Peygamberin Mekkelî Muhacirler ile Medinelî Ensâr arasında tesis ettiği kardeşlik (Muâhât) kurumudur. Çünkü muhacirler, fakirlik ve işsizlik problemiyle karşı karşıya kalmışlardı ve bu problem, kardeşlik uygulamasıyla çözümlendi. İki ayrı aile tek bir aile gibi birlikte yaşıyor ve çalışıyor hatta birbirine mirasçı olabiliyordu. Fakat daha sonra mirasçılık uygulaması Enfâl suresinin 75. ayetiyle neshedildi.¹²⁹

Diğer yandan Medine'de ekonomik sıkıntıların yaşandığı bir dönemde Medine'ye göçebe bir gurubun geldiği sırada Hz. Peygamberin, kurban etlerinin üç günden fazla evde tutulmasını yasaklaması da bu görüşün isabetli olduğunu göstermektedir. Her ne kadar daha sonraları kurban etlerinin, istendiği miktarda stoklanıp yenilebileceğine dair izin bizzat Hz. Peygamber tarafından verildiği bazı rivayetlerde yer aldıysa da¹³⁰ Hz. Ali ile Abdullah b. Ömer, bu yasaklamanın sürdüğünü yani kurban etlerini üç günden fazla evde tutmanın caiz olmadığını savunmuşlardır.¹³¹ Bekli de onlar, Hz. Peygamberin bu konuda daha sonra verdiği ruhsattan haberdar olamadılar fakat böyle bir durumun yaşanmış olması, ihtiyaç fazlası malları biriktirme hükmünün şartlara göre değişebileceğini göstermektedir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

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

Kaynakça/References

- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâvut - Adil Mürşid. Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 2001.
- Ahmed Kâfi. *el-Hâcetü's-Şerîyye*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2004.
- Aktan, Hamza. "Âkile". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 2/248. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Ali el-Hafif. *el-Milkiyye fi's-Şerîati'l-İslâmiyye*. Mısır: Daru'l-fikri'l-arabi, 1996.
- Ali Cuma. *el-Mekâyil ve'l mevâzîn eş-Şerîyye*. Kahire: el-Kuds, 2. Basım, 2001.
- Armağan, Servet. *İslam Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler*. Ankara: DİB Yayınları, 8. Basım, 2015.
- Boratav, Korkut. *100 Soruda Gelir Dağılımı*. İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1969.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sahîh*, Dimaşk: Dâru ibn-i kesir, 2002.
- Cessâs, Ebu Bekr Ahmed b. Ali. *Ahkâmu'l-Kuran*, thk. Muhammed Sadık Kamhavi. Beyrut: Daru ihyâi't-türâsi'l-arabi, 1405.

129 Buhârî, "Menakibü'l-Ensâr", 3; Ebû Dâvûd, "Ferâiz", 16; Ayet, mealen şöyledir: "Daha sonra iman edip hicret eden ve sizinle birlikte cihad edenlere gelince, işte onlar da sizdendir. Allah'ın kitabınca, kan akrabaları birbirlerine (varis olmaya) daha layıktırlar". (el-Enfâl, 8/75).

130 Ebû Dâvûd, "Edâhî", 10.

131 İbn Kudâme, *el-Muğni*, 9/449.

- Demir, Fahri, “Sigorta (Âkile Müessesesi ve Süftece Muamelesi İşığında Bir Tedkik)”, 170, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt XLIII, Sayı 2, Yıl 2002.
- Dihlevî, Şah Veliyyullah. *Hüccetullâhi 'l-balîga*, thk. Seyyid Sabık. Beyrut: Daru'l-cil, 2005.
- Ebü Dâvûd, Süleyman b. Eşas es-Sicistani. *Sünen*, thk. Yasir Hasan v.d. Beyrut: Müessesetu'r-risale, 2013.
- Ebu Ubeyd Kasım b. Sellam, *el-Emval*, thk. Halil Muhammed, Beyrut: Daru'l-fikr, t.y.
- Efendioğlu, Mehmet. “Münker”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 32/13. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Erkal, Mehmet. *İslam'ın Erken Döneminde Vergi Hukuku Uygulamaları*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2009.
- Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Yakub. *el-Kamûsü 'l-muhît*. Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 8. Basım, 2005.
- Hâkim en-Nisâbü'rî. *el-Müstedrek*, thk. Mustafâ Abdülkadir Ata. Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1990.
- Hamidullah, Muhammed. *İslam'ın Doğuşu*, Çev. Murat Çiftkaya. İstanbul: Beyan Yayınları, 2010.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris. *Mucemü mekâyisi 'l-luga*, thk. Abdüsselam Hârun, Dımaşk: Dâru'l-fikr, 1979.
- İbnü'l-Arabî, *Ahkamu 'l-Kuran*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata, Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, 3. Basım, 2003.
- İbn Mace, Muhammed b. Yezid. *Sünen*, thk. Yasir Hasan v.d. Beyrut: Müessesetu'r-risale, 2009.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü 'l-Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebir, v.d. Kahire: Darul'meârif, t.y.
- İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu 'l-bârî*, thk. Muhibbiddin el-Hatib. Beyrut: Daru'l-marife, 1379.
- İbn Hazm, *el-Muhalla bi 'l-asar*, thk. Abdulğaffar el-Bendari. Beyrut: Darul'kutubi'l ilmiye, 2003.
- İbn Kudâme, *el-Muğnî*, thk. Abdullah abdulmuhsin et-Türkî - Abdulfettah Muhammed. Kahire: Daru Hecer, 1987.
- Kallek, Cengiz. “Narh” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 32/387. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Karadâvî, Yusuf, *Fikhu 'z-zekât*, Beyrut: Müessesetu'r-risale, 2. Basım, 1973.
- Kiyâ el-Herrasî, *Ahkamu 'l-Kuran*, thk. Musa Muhammed Ali - D. İzzet Ali id Atıyye. Beyrut: Daru'l-cil, 2004.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi li-ahkâmi 'l-Kurân*, Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1988.
- Mâverdi, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, thk. Ahmed Cad. Kahire: Daru'l-hadis, 2006.
- Merginânî, *el-Hidâye Şerhu bidayetul'mübtedi*, thk. Adnan Derwiş. Beyrut: Darul'erkam, t.y.
- Mevsilî. *el-İhtiyâr li talîli 'l-muhtâr*, thk. Mahmud Ebu Dakika. Kahire: Matbaatu'l-halebi, 1937.
- Muhammed Bakır Sadr. *İktisaduna*, Beyrut: Dâru't-taâruf, 20. Basım, 1987.
- Mustafa es-Sibâî, *İştirakiyyetü 'l-İslam*, Dımaşk, y.y., 3. Basım, 1960.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn en-Nisâbü'rî. *el-Müsnedu's-Sahîh*, thk. Ebu Kuteybe Nazar. Riyad: Dâru tabya, 2006.
- Nedvî, Ebü'l-Hasan Ali. *el-Erkânü 'l-Erbaa mukâreneten ma'ad-diyânâti 'l-uhra*, y.y. Daru'l-kütubi'l-islamiyye, t.y.
- Nesâî, Ahmed b. Şuayb. *Sünen/el-Mücteba*, thk. Yasir Hasan v.d. Beyrut: Müessesetu'r-risale, 2014.
- Ölmezoğulları, Nalan. *Ekonomik Sistemler ve Küreselleşen Kapitalizm*, Bursa: Ezgi Kitabevi, 5. Basım, 2008.
- Şâtübî, İbrahim b. Musa. *el-Muvâfakât*, thk. Meşhur b. Hasan. Suud: Dâru İbn Affân, 1997.
- Şevkânî, *Neylu 'l-evtâr*, thk. İsamuddin Sababeti. Mısır: Daru'l-hadis, 1993.
- Şîrâzî, Ebu İshak. *el-Mühezzeb*, thk. Muhammed ez-Zuhaylî. Dımaşk: Daru'l-Kalem, 1996.
- Taberî, Muhammed b. Cerir. *Câmiu 'l-beyân an te'vîli âyi 'l-Kurân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. Kahire: Daru hecer, 2001.

- Taberânî, Ebu'l-Kasım Süleyman. *el-Mucemu'l-kebir*, thk. Hamdi b. Abdulmecid. Kahire: Mektebetu İbn-i Teymiyye, t.y.
- Tahânevî, *Keşşâfu ıstılâhâti'l-fünûn*, İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984.
- Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, Tunus: Dâru't-tûnusiyye, 1984.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa. *Sünen*, thk. Yasir Hasan v.d. Beyrut: Müessesetu'r-risale, 2011.
- Vâhidî. *Esbabu nuzuli'l-Kuran*, thk. Kemal Zağlul. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ilmîyye, 1991.
- Vehbe Zuhayli. *el-Fikhu'l-İslamî ve Edilletuh*, Dımaşk: Daru'l-fikr, 3. Basım, 1989.
- Vizaretu'l-evkaf, Kuveyt. *el-Mevsuatu'l-fikhiyye*, Kuveyt: Daru's-safve, 1995.
- Yaran, Rahmi. *İslam Fıkında İhtiyaç Kavramı ve Kurumsallaşması*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2007.
- Yeniçeri, Celal. "İnfaka Genel Bakış", İSAV sempozyum tebliği, *Kuran ve Sünette Zekât*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2008.
- Zehebî. *Siyeru alâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb Arnavut. Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1982.
- Zeynüddin Irakî - Ebu Züra İbnü'l-İrakî. *Tarhu't-tesrib fi şerhi't-takrib*. Beyrut: Daru ihyai't-türasi'l-arabi, t.y.

Veliyyüddîn Cârullah Efendi'nin (ö. 1151/1738) 'Terceme-i Hâli'ne Bir Katkı*

A Contribution to "the Biography" of Veliyyuddîn Cârullâh Efendi (d. 1151/1738)

Mehmet Kalaycı¹ 



*Yazının ilk taslağını okuyan ve geribildirimleri ile metnin olgunlaşmasına katkıda bulunan Recep Gürkan Göktaşa, Kevser Beyazyüz Sipahioğlu'na, Mine Demirbilek'e ve Murat Er'e; bazı hususlarda görüşlerine başvurduğum Talip Ayar'a ve Kadir Ayaz'a, yazının son halini okuyan Muhammed Osman Doğan'a ve Tuba Nur Umut'a bu vesileyle teşekkür etmek isterim.

Sorumlu yazar/Corresponding author:

Mehmet Kalaycı (Doç. Dr.), Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Ankara, Türkiye
E-posta: mehkala@gmail.com ORCID: 0000-0002-9016-3123

Başvuru/Submitted: 24.02.2021 • **Revizyon Talebi/Revision Requested:** 28.02.2021 • **Son Revizyon/Last Revision Received:** 11.03.2021 •
Kabul/Accepted: 12.03.2021

Atıf/Citation: Kalaycı, Mehmet. Veliyyüddîn Cârullah Efendi'nin (ö. 1151/1738) 'Terceme-i Hâli'ne Bir Katkı.. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 11/1 (Eylül 2021): 357-388.
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2021.886375>

Giriş

Osmanlı döneminde yaşamış pek çok âlim hakkında bildiklerimiz, çoğu kez görev bilgileri merkeze alınarak içeriklenmiş anlatılardan ibarettir. Bir veya birkaç sayfaya sıkıştırılmış bu muhteva, belki hoca öğrenci ilişkilerini tespit edebilmek açısından anlamlıysa da daha çok alimlerin görev hayatına ilişkin genel ve benzer değerlendirmeler üzerine kuruludur. Bununla birlikte onların ilmî birikimini ve bu birikimin ürünü olan eserlerini bu değerlendirmelerden hareketle tespit edebilmek çoğu kez mümkün olmamaktadır. Bu nedenle de söz konusu literatür üzerinden gördüğümüz manzara çoğu kez, gerçekliğin yüzeysel bir boyutuna karşılık gelmektedir. Oysaki sahip oldukları veya yazdıkları eserlerin metninin içine veya dışına düştükleri notlar, onlarla ilgili gerçekliğin hem en yalın haliyle hem de çok boyutlu olarak tespit edilebilmesine imkân tanımaktadır. Bunun en önemli zemini ise yazma eserlerdir. Yazma eserlerin, iyi korunabildikleri sürece asırlar boyunca dolaşımda kaldığı, pek çok nesilden insanın

doğrudan veya dolaylı olarak iştirak ettiği tarihsel bir hafızaya ev sahipliği yaptığı herkesin malumudur. Bu haliyle bakıldığında bir eserin her bir el yazma nüshasının biricik olduğunu ve diğer nüshalarda yer almayan ilave yan bilgilere ev sahipliği yapabildiğini belirtmek gerekir. Ferağ, ketebe, nevbet, temellük, vakfiye, mukabele, kıraat, sema ve icazet gibi kayıtlar, yazma eserlerin ana metinden bağımsız müstakil bilgi zeminleridir ve bazen ana metinden çok daha önemli tarihsel bilgiler içerebilmektedir. Bunlar, bu haliyle birer tarih vesikası hüviyetindedir ve “kitap kültürü” etrafında kümelenmiş insanların tarihine ayna tutmaktadır.

Veliyyüddîn Cârullah Efendi, bu olgunun en dikkat çeken örneklerinden birini oluşturmaktadır. Onun hayat hikayesi, bazen mülkiyeti altındaki eserlerin zahriye, hatime veya kenar notlarında bazen de kendi yazdığı eserlerin satır aralarında bizzat kendisi tarafından kayda geçirilmiştir. Bu notlara yansıyan muhteva, dolu dolu geçirilmiş bir ömrün farklı kesitlerine ayna tutan önemli birer tarih vesikası konumundadır. Bunların en kapsamlısı, Veliyyüddîn Efendi'nin kendi kaleminden bir risale kapsamında yazıya dökülmüştür ki bunu Taşköprizâde'nin eş-Şaka'iku'n-Nu'mâniyye adlı eserinin sonunda kendisi için sunduğuna benzer tarzda bir entelektüel otobiyografi olarak değerlendirmek mümkündür. Onun bu risalesi, Ahmed Abdülmecid Herîdî tarafından tahkik edilerek yayımlanmıştır.¹ Veliyyüddîn Efendi'nin İstanbul'da tahsil görmüş bir kimse olarak Arap coğrafyasına gitmesi, farklı şehirlerde uzun süreler kalıp ilim tahsilinde bulunması, çok yönlü bir âlim profili sergilemiş ve bunu görünür kılan çok sayıda eser kaleme almış olması son yıllarda kendisine yönelik artan bir teveccühü beraberinde getirmiştir. Veliyyüddîn Efendi'nin bunu fazlasıyla hak ettiğini ve bunun sadece ona değil bütün bir düşünce geleneğimize yönelik bir vefa borcu olduğunu özellikle vurgulamak gerekmektedir. Nitekim yakınlarda Berat Açıl'ın editörlüğünde gerçekleştirilen *Osmanlı Kitap Kültürü: Cârullah Efendi Kütüphanesi ve Derkenar Notları* başlıklı bir kitap çalışması bu vefanın kayda değer bir örneğini oluşturmaktadır.² Başlığa da yansıdığı üzere bu çalışma, Carullah Efendi Koleksiyonu'nda yer alan eserlerin zahriye, hatime ve hamîşlerine düştüğü notlardan hareketle Veliyyüddîn Cârullah Efendi'nin entelektüel hikayesi hakkında anlamlı bir değerlendirme çerçevesi sunmaktadır.

Bu yazının amacı, söz konusu çalışmayı, bilhassa da çalışmanın Muhammed Usame Onuş tarafından Veliyyüddîn Efendi'nin otobiyografisi bağlamında titizlikle kaleme alınmış ilk yazısını³ tamamlayacak bir katkı sunmaktır. Laleli Koleksiyonu 1256 numarada kayıtlı bulunan ve Veliyyüddîn Efendi'nin temellük kaydının bulunduğu bir eserin zahriye sayfasına kendisi tarafından düşülmüş otobiyografik bir not, sunmak istediğimiz katkının merkezinde yer almaktadır. Veliyyüddîn Efendi, bu kısa notta İstanbul'da başlayıp Hicaz'a ve diğer İslam

1 Ahmed Abdülmecid Herîdî, “Veliyyüddîn Cârullah ve Bernâme-cu Kirâ'âtih”, *Havliyyât İslâmiyye/Annales Islamologiques* 16 (1980), 6-57.

2 Berat Açıl (ed.), *Osmanlı Kitap Kültürü: Cârullah Efendi Kütüphanesi ve Derkenar Notları* (İstanbul & Ankara: İlem Kitaplığı & Nobel, 2015).

3 Muhammed Usame Onuş, “Bir Osmanlı Âlimi Veliyyüddîn Cârullah Efendi'nin Terceme-i Hâli”, ed. B. Açıl *Osmanlı Kitap Kültürü: Cârullah Efendi Kütüphanesi ve Derkenar Notları* (İstanbul & Ankara: İlem Kitaplığı & Nobel, 2015) içinde, 17-46.

beldelerine uzanan, sonrasında da tekrar İstanbul'a dönmesiyle neticelenen kendi yaşam kronolojisini ana hatlarıyla ortaya koymaktadır. Not, Veliyyüddîn Efendi'nin nerede ne kadar kaldığı bilgisinin yanı sıra, bilhassa İstanbul'dan ayrılmadan önce ve buraya döndükten sonraki hayatı hakkında mevcut bilgilerimizi genişletecek önemli ayrıntılar ihtiva etmektedir. Bu çerçevede önce Veliyyüddîn Efendi'nin ilgili notu hakkında genel bir bilgi sunulmuş, ardından notun muhtevasına yansıyan hususlar başta Onuş'un yazısı olmak üzere Açıl'ın editörlüğünde gerçekleştirilen çalışma içerisinde yer alan yazılarla da ilişkilendirilerek tahlil edilmiştir. En sonda da zahriye notunun Arapça ve Türkçe metni ile görseli ek olarak sunulmuştur.

I- Zahriye Notuna Dair Bazı Genel Değerlendirmeler

Veliyyüddîn Efendi'nin bu yazıya konu olan zahriye notunu düştüğü eser, 1097/1686-1098/1687 yıllarında bir yıl kadar şeyhülislamlık görevinde bulunmuş Mehmed Emîn Ankaravî'nin (ö. 1098/1687) *Mecmû'atu'l-fetâvâ*'sının bir nüshasıdır. Veliyyüddîn Efendi'nin notun girişinde dile getirdiği bilgiler, Ankaravî'nin bu eserinin nasıl şekillendiğine dair ve daha önceden bilmediğimiz bir ayrıntıyı içermektedir. Buna göre Ankaravî, önce Abdülkâdir Efendi'nin⁴ fetvalarını ihtiva eden bir mecmuanın kenarına kendi fetvalarını ve mütalaalarını not etmiş, sonra da bunları müstakil olarak bir araya getirmek suretiyle kendi eserini oluşturmuştur.⁵ Zahriyede yer alan “bil ki eserin başından *sarf* kitabına kadarki üçte birlik ilk kısmı bir hatla, *sarf* kitabından *fî men yaslahu hasmen* ibaresine kadarki ikinci üçte birlik kısım bir başka hatla, buradan da kitabın sonuna kadarki kısım üçüncü bir hatladır” şeklinde notta⁶ hareketle Veliyyüddîn Efendi'nin mecmuanın tamamını gözden geçirdiği anlaşılmaktadır. Nitekim ana

4 Bu kişinin, ilk tahlilde, III. Murad döneminde iki yıl kadar şeyhülislamlık görevinde bulunmuş olan Abdülkâdir Şeyhî Efendi (ö. 1002/1594) olabileceği yönünde bir kanaat uyanmaktadır; ne var ki bu kişinin herhangi bir fetva derlemesinden söz edilmemektedir. Bk. Mehmet İpşirli, “Abdülkâdir Şeyhî Efendi”, *TDVİA*, 1/144. Daha doğru olması muhtemel ikinci ihtimal ise bu kişinin, Kadri Efendi olarak bilinen Abdülkâdir b. Yusuf (ö. 1084/1674) olabileceğidir. İstanbul kadılığı görevinde bulunmuş, Anadolu ve Rumeli kazaskerliği görevlerine getirilmiş bir kimse olan Kadri Efendi'nin fıkıh ve fetva kitaplarından derlediği meseleleri *Vâkı'atü'l-müftiyyîn* adı altında bir araya getirdiği kaydedilmektedir. Sadece meselelerin sunulduğu, delillerin zikredilmediği bu eserin uzunca bir süre kadı ve müftülerin el kitabı olduğu belirtilmektedir. Bk. Ahmet Özel, “Kadri Efendi”, *TDVİA*, 24/140-141.

5 Ankaravî'nin söz konusu eseri özelindeki bazı akademik çalışmalarda bu ayrıntıdan haberdar olunmadığı tespit edilebilmektedir. Bk. Kübra Nugay, *Şeyhülislam Mehmed Emin Ankaravî'nin Fetâvâ-yı Ankaravî Adlı Eserindeki Metodu (Aile Hukuku Örneğinde)* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 56-84; Ahmet Akgündüz, “Fetâvâ-yı Ankaravî”, *TDVİA*, 12/438-39.

6 Mehmed Emîn Ankaravî, *Mecmû'atü'l-Fetâvâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 1256), 1a.

metin kenarına, altına “Ebû Abdillâh” ifadesini eklemek suretiyle düştüğü bazı notlar⁷ bunu teyit etmektedir. Nüshanın zahriye sayfasının sağ üst köşesine kendisi tarafından düşülmüş mülkiyet kaydı 1138 (1725-1726) tarihlidir. Bu durumda Velîyyüddîn Efendi'nin terceme-i halini sunduğu notun bu tarihten sonraki bir zaman diliminde yazılmış olabileceği öngörüsünde bulunmak mümkündür.

Velîyyüddîn Efendi'nin ilk tahlilde kısa gibi görünen, ancak dikkatle üzerine eğildiğinde çok sayıda önemli ayrıntıyı barındırdığı gözlemlenebilen bu notunu elbette kendi otobiyografisine dair yegane not olarak mütalaa etmemek gerekir. Zira kendi mülkiyeti altında bulundurduğu eserlerin büyük bir kısmının bazen zahriye veya hatime sayfalarına, bazen ana metnin kenarlarına irili ufaklı çok sayıda not kaleme almıştır ki bunlar Açıl'ın editörlüğünde gerçekleştirilen çalışmada Velîyyüddîn Efendi'nin gerek biyografisinin tespitinde gerekse düşünce dünyasının tahlilinde kıymetli bilgi parçacıkları olarak işlev görmüştür. Bu yazıya konu olan zahriye notunun, kenar notlarına parça parça yansıyan muhteva ile kesişen tarafları olduğu gibi Velîyyüddîn Efendi hakkında ilgili muhtevanın ötesinde yeni bilgiler de sunmaktadır. Zahriye notuna yansıyan bilgileri, kendi iç sistematiği bakımından “Velîyyüddîn Efendi'nin İstanbul'daki öğrencilik süreci”, “Velîyyüddîn Efendi'nin İstanbul'dan ayrı kaldığı yıllar” ve “Velîyyüddîn Efendi'nin İstanbul'a dönüşü ve sonrası” olmak üzere üç kısımda mütalaa etmek mümkündür.

II- Velîyyüddîn Efendi'nin İstanbul'daki Öğrencilik Süreci

Başka eserlerine düştüğü notlarından hareketle Velîyyüddîn Efendi'nin 1070 (1659-1660) yılında Yenişehir'de Hisar arkasında bir köyde doğduğu, ilk tahsilini bu köyde gerçekleştirdiği, on beş yaşında iken Yenişehir'de Taşmektep adıyla meşhur olan medreseye gittiği ve 1093 (1682) yılında İstanbul'a gidene dek sekiz yıl bu medresede, ardından da yedi yıl İstanbul'da tahsil gördüğü tespit edilmiştir.⁸ İstanbul'daki tahsil sürecinin hangi medresede veya medreselerde gerçekleştiği hakkında yeterince bilgi bulunmadığı, İstanbul öncesinde ve İstanbul'daki tahsili süresinde ise Mahmud İbnü'l-Hâc, Mahmud, İbrahim, Sadeddin er-Rûmî, Mustafa b. İbrahim er-Rûmî, Muhammed er-Rûmî, İhtiyâruddîn er-Rûmî ve Halil Esved gibi isimlerden tahsil

7 Bu notlardan bazıları ana metinle ilgili bazı tashihler veya tahliller bazıları da ana metnin muhtevasının dışında ve Velîyyüddîn Efendi'yi içine alan gönderimler içermektedir (1b, 2a, 18a, 115a, 163ab, 164a, 195a, 243a, 411b, 419b, 448a). Örneğin metnin henüz başlangıcının kenarına düşülmüş şu not bu bakımdan oldukça dikkat çekicidir ve zahriye notunun ilk cümlelerinde belirttiği üzere Ankaravî'nin eserinin Abdülkâdir Efendi'nin fetva mecmuasıyla ilişkisini açıklar niteliktedir: “Derim ki, bu mecmuanın sahibi ilkin *el-Mecmû'atü'l-Kâdiriyye*'nin kenarlarına bir şeyler ekledi, sonra kenardakilerle ana metni cem etti; böylelikle de bu mecmua ortaya çıkmış oldu. Ben kendisinin [Ankaravî'nin], [Abdülkâdir Efendi'nin mecmuasının] kenarına kendi el yazısıyla yazdığı nüshayı da gördüm.” Aynı notun altında yer alan ve ana metinde geçen bir ibareye dair bir tahlil niteliği taşıyan bir başka notta ise kendisiyle ilişkili bir bilgi sunmaktadır. Bu not şu şekildedir: “... Kâdîhân'ın ismi el-Hasen b. Mansûr b. Ebî'l-Kâsım Mahmûd b. Abdülazîz el-Özcendî el-Ferğânî'dir ama Kâdîhân Fahrüddîn olarak bilinmektedir. Hân onun lakabıdır... Onun dört cilt halinde *el-Fetâvâ'sı*, *Şerhu'l-Câmi'i's-Sağîr'i*, *Şerhu'z-Ziyâdâi'* ve el-Hassâf'ın *Edebü'l-Kâdî'si* üzerine bir şerhi bulunmaktadır. Ben, *Şerhu'l-Câmi'i's-Sağîr'*in onun hattıyla iki ciltlik bir nüshasını Medine'de gördüm...”. Bk. Ankaravî, *Mecmû'atü'l-Fetâvâ*, 1b.

8 Onuş, “Bir Osmanlı Âlimi Velîyyüddîn Cârullah Efendi'nin Terceme-i Hâli”, 18-19.

gördüğü kaydedilmiştir.⁹ Bu yazıya konu olan zahriye notu, Veliyyüddin Efendi'nin İstanbul'da geçirdiği süreçte iki önemli isimle daha irtibatının bulunduğunu ortaya koymaktadır. Bunlardan ilki mülazemetini yanında tamamladığını belirttiği Şeyhülislam Ali Efendi (ö. 1103/1692), diğeri ise “muhakkik ve müdekkik üstadımız” olarak nitelediği Abdülvehhâb Efendi'dir (ö. 1103/1691). Veliyyüddin Efendi'nin zahriye notunun ilgili kısmı şu şekildedir:

Sultan Bayezid Medresesi'nde Ali Efendi'den fetva eminliği kapsamında aldığım mülazemetten dokuz gün sonra Ankaravî Mehmed Efendi, Ali Efendi'nin yerine 1097 Şevval'inde (Ağustos-Eylül 1686) şeyhülislamlık makamına getirildi. Sonra aradan dokuz ay geçti ve Mehmed Efendi vefat etti; yerine de Debbâğzâde Mehmed Efendi [ö. 1114/1702] fetva makamına getirildi. Bir müddet sonra, muhakkik ve müdekkik üstadımız Abdülvehhâb Efendi, 1099 (1687-1688) yılında Sultan Süleymân b. İbrâhîm'e hoca oldu.

Veliyyüddin Efendi'nin atıfta bulunduğu ilk isim daha çok Çatalcalı nispetiyle bilinen Şeyhülislam Ali Efendi'dir (ö. 1103/1692). Veliyyüddin Efendi, mülazemetini onun yanında ve Sultan Bayezid Medresesi'nde tamamlamıştır. Bu durum, onun İstanbul'da geçirdiği sürenin hem bir tahsil hem de müderrisliğe giden sürecin önemli bir basamağı konumundaki mülazemet elde etme süreci olduğu anlamına gelmektedir. Ali Efendi'den aldığı mülazemet, şeyhülislamların altı ayda bir fetva eminliğinden bir mülâzım vermesi şeklinde gerçekleşen bir mülazemettir.¹⁰ Bunu elde etmek için ne kadar süre beklediğini tespit edebilmek mümkün değilse de bu noktada Şeyhülislam Ali Efendi'nin doğrudan bir etkisi olduğu açıktır.

Ali Efendi, Halvetiyye tarikatından Şeyh Ömer Efendi'ye intisap eden, şeyhinin halifesi olarak da Çatalca kazasında uzun yıllar irşad faaliyetinde bulunan Şeyh Mehmed Efendi'nin oğludur. Ali Efendi, babasının bu görevi sırasında Çatalca'da doğmuştur. Yenişehir kadılığı sırasında babasıyla kısa bir müddet teşrik-i mesaisi olan Hoca Abdürrahim Efendi (ö. 1066/1656) şeyhülislam olunca Ali Efendi de onun yanında mülazım olmuştur. Ali Efendi'nin asıl yanında yetiştiği kişi Minkârîzâde Yahya Efendi'dir (ö. 1088/1678). Minkârîzâde'nin İstanbul dışında

9 Onuş, “Bir Osmanlı Âlimi Veliyyüddin Cârullah Efendi'nin Terceme-i Hâli”, 19-20. Bu isimlerden sonuncusu olan Halil Esved'in Kara Halil et-Tirevî (ö. 1123/1711) olma ihtimalini yadsımamak gerekir; Veliyyüddin Efendi'nin İstanbul'da bulunduğu 1093-1099 tarihleri arasında Kara Halil Efendi'nin de İstanbul'daki çeşitli medreselerde müderrislik görevlerinde bulunuyor olması bu ihtimali teyit eder niteliktedir. Bk. Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekâyi' u'l-Fuzalâ*, neşr. Ramazan Ekinci (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018), 3/2507; Nitekim Benli tarafından kullanılan bir kenar notu bilgisinde Veliyyüddin Efendi'nin *el-Mutavvel*'in dördüncü babından sekizinci babına kadarki kısmını İstanbul'da Kara Halil olarak nitelendirdiği hocasına okuduğu kaydedilmiştir. Bk. Ali Benli, “Veliyyüddin Cârullah Efendi'nin Dil İlimleri ile İlgili Kitaplara Düştüğü Notlar”, ed. B. Açı, *Osmanlı Kitap Kültürü* içinde, 329; Umut'un kullandığı bir kenar notunda ismi geçen ve Veliyyüddin Efendi'nin kendisinden “muhakkik üstad” şeklinde söz ettiği Ebu Bekr el-Esved'i de onun hocaları listesine eklemek gerekir. Veliyyüddin Efendi, İstanbul'dan ayrılmadan önce 1095 (1683-1684) yılında Tûsî'nin *Tezkire*'sine Nisâbü'rî'nin yazdığı şerhi okumuştur. Bk. Hasan Umut, “Matematik Bilimlerine Meraklı Bir Âlim: Cârullah Efendi Koleksiyonu'nun Söyledikleri”, ed. B. Açı, *Osmanlı Kitap Kültürü* içinde, 287. Bu şahıs, muhtemelen Anadolu Kazaskerliği görevinde iken vefat eden ve Şeyhî'nin her fende mahir olarak tavsif ettiği Tireli Kara Ebu Bekr Efendi'dir (ö. 1117/1706). Bk. Şeyhî, *Vekâyi' u'l-Fuzalâ*, 3/2391-93.

10 Mehmet İpşirli, “Mülazemet”, *TDVİA*, 31/538.

ve içindeki kadılık görevlerinde kadı naipliği adı altında bazen fahri bazen de resmi olarak hep ona eşlik etmiştir. 1073/1662-1663'ten itibaren çeşitli medreselerde müderrislik görevlerinde bulunan Ali Efendi, Mısır kadılığı payesini almış ancak henüz yolda iken tekrar geri çağırılmış ve Rumeli kazaskerliğine getirilmiştir. 1084/1674'te Minkârîzâde'nin ani rahatsızlığı sebebiyle onun yerine genç yaşta şeyhülislam olmuş ve bu görevi on üç yıl kadar kesintisiz bir şekilde sürdürmüştü; sonrasında bu görevden azledilip Bursa'ya sürgün edilmiştir. Öyle ki bundan sonraki dört yıl boyunca İstanbul'a girmesine izin verilmemiştir.¹¹

Ali Efendi'nin şeyhülislamlık görevinden azledildiği tarih, Veliyyüddîn Efendi'nin kendisinden mülazemet almasından yaklaşık dokuz gün sonraya tekabül etmektedir. Bu husus, Ali Efendi'nin görevden alınmasına giden süreçte, hatta belki sonrasında yaşadığı sıkıntıların en yakın tanıklarından birinin Veliyyüddîn Efendi olabileceğini düşündürmektedir. Veliyyüddîn Efendi'nin Ali Efendi'nin görevden azli ve yerine Mehmed Emîn Ankaravî'nin görevlendirilmesi ile ilgili olarak verdiği tarih 1097 Şevval'idir (Ağustos-Eylül 1686). Veliyyüddîn Efendi'nin notta ifade ettiği üzere İstanbul'dan ayrıldığı tarih ise 1099 Receb'inin 5'idir (6 Mayıs 1688). Bu durumda onun, Ali Efendi'den aldığı mülazemetin akabinde yaklaşık yirmi bir ay boyunca İstanbul'da bulunduğu söylenebilir. Bu süre zarfında herhangi bir görevde bulunup bulunmadığı tespit edilememektedir; aslında mülazemetini almış birisinin müderris olarak atanması mümkündür ve Veliyyüddîn Efendi'nin bu yönde bir beklenti ile yirmi bir ay boyunca İstanbul'da beklemiş olması ihtimal dahilindedir. Kendisinden mülazemet aldığı Ali Efendi'nin görevinden azledilmesi ve sonraki birkaç yıl boyunca İstanbul'a girişine izin verilmemesi, belki bu beklentinin gerçekleşmemesinin bir nedeni olarak görülebilir; fakat bu konuda öngörünün ötesinde bir değerlendirmede bulunabilmek mümkün değildir.

Veliyyüddîn Efendi'nin "muhakkik ve müdekkik üstadımız" şeklinde nitelediği Abdülvehhâb Efendi'nin Sultan II. Süleyman'a (ö. 1102/1691) muallim tayin edilmesi ile kendisinin İstanbul'dan ayrılışı arasında bağ kurması, mülazemet sürecinde veya sonrasında Abdülvehhâb Efendi'ye öğrenci olduğu anlamına gelmektedir. Gerçekte Abdülvehhâb Efendi bu göreve, 1099 Muharrem'inde (Kasım 1687) gelmiştir; bu durumda Abdülvehhâb Efendi'nin görevlendirilmesi ile Veliyyüddîn Efendi'nin İstanbul'dan ayrılışı arasında altı aylık bir zaman farkı söz konusudur. Bu esnada onunla olan ilişkisinin devam edip etmediğini tespit etmek de zordur. Arabzâde lakabıyla meşhur olan Abdülvehhâb Efendi, Çatalcalı Ali Efendi'yle kıyaslandığında bürokratik açıdan başat bir isim değildir; bununla birlikte yaşadığı dönemde toplumsal bakımdan etki gücü yüksek isimlerinden biridir. Bu etkinin en önemli nedeni ise 1082/1672'de başladığı

11 Şeyhî, *Vekâyi' u'l-Fuzalâ*, 3/1932-34. Ali Efendi'nin görevden azline giden sürecin, Viyana bozgunu ve neticesinde Macar topraklarının kaybedilmesi ile başladığı kaydedilmektedir. Yaşananların oluşturduğu olumsuz hava, sürekli avla meşgul olan Sultan IV. Mehmed'in suçlanmasına sebebiyet vermiştir. Bundan Ali Efendi de nasibini almış, gereken şekilde ve zamanda Sultan'ı ikaz etmemekle suçlanmıştır. Öyle ki Sultan'ın da yer alacağı bir dua merasimine katılmak için yola çıktığı sırada, farklı kesimlerden çok sayıda kişinin sözlü tepkisi ve hakaretine maruz kalmış, içinde bulunduğu arabası parçalanmak istenmiştir. Bu olayın etkisi altında bulunduğu bir sırada, Budin'in elden çıkması nedeniyle gerçekleştirilen toplantıya davet edilmiş olmasına karşın icabet etmemesi Sultan'ın tepkisine neden olmuş ve neticesinde hem görevden azledilmiş hem de Bursa'ya sürgün edilmiştir. Bk. Mehmet İpşirli, "Çatalcalı Ali Efendi", *TDVİA*, 8/234.

Süleymaniye Camii'nde kürsü vaizliği görevidir. O bu göreve getirilmeden önce sırasıyla Mirahur Camii, Sultan Selim Camii, Sultan Mehmed Camii ve Bayezid Camii kürsü şeyhliği görevlerinde bulunmuştur. Ancak on altı yılı aşkın bir süre ve kesintisiz olarak sürdürdüğü Süleymaniye Camii'ndeki görevi sırasındaki tesirli vaazları onu öne çıkarmıştır. Bunun bir neticesi olarak da, 1099 Muharrem'inde (Kasım 1687) Sultan II. Süleyman'ın tahta oturmasıyla sultan hocası olarak tayin edilmiştir.¹²

Abdülvehhâb Efendi'nin Süleymaniye Camii'ndeki kürsü vaizliği görevi, onun tanınırlığını artıran en önemli neden konumundadır. Şeyhî Mehmed Efendi'nin (ö. 1144/1731) verdiği bilgiye bakılırsa, onun tanınırlığının en önemli nedenlerinden biri de hadis ve tefsir alanındaki yetkinliğidir.¹³ Veliyyüddîn Efendi'nin kendisiyle olan ilişkisi de muhtemelen bununla alakalıdır. Bu durumda Veliyyüddîn Efendi'nin mülazemeti sonrasında en azından Abdülvehhâb Efendi'den tefsir ve hadis tahsil ettiği öngörüsünde bulunmak imkân dâhilindedir. Abdülvehhâb Efendi, 1101/1690'da Medine-i Münevvere'de mücaveretle memur olunmuş, ertesi yıl hac görevi için Mekke'ye gitmiş, sonrasında tekrar Medine'ye dönmüş ve 1103 Muharrem'inde (Eylül-Ekim 1691) vefat etmiştir. Naaşı, burada Cennetü'l-Baki mezarlığına defnedilmiştir.¹⁴ Abdülvehhâb Efendi'nin Medine'de bulunduğu sıralarda, Veliyyüddîn Efendi'nin de Medine'de olduğunu not etmek gerekmektedir. Burada görüşüp görüşmedikleri tam olarak tespit edilemese de bunun ihtimal dâhilinde olabileceği söylenebilir.

Veliyyüddîn Efendi, Çatalcalı Ali Efendi'den herhangi bir nitelemeye bulunmadan bahsetmesine karşın Abdülvehhâb Efendi'den “muhakkik ve müdekkik üstadımız” şeklinde söz etmektedir. Bu ilave vurguyu önemsemek ve Abdülvehhâb Efendi'nin kim olduğu sorusu üzerinde durmak gerekir; zira bu soruya karşılık gelebilecek yanıtların Veliyyüddîn Efendi'nin onunla olan ilişkisine ayna tutacağı açıktır. Birgivî Mehmed Efendi'nin (ö. 981/1573) *el-Vasiyye* isimli risalesi bağlamında ve bir methiye olarak kaleme aldığı kısa bir metin, Abdülvehhâb Efendi'ye dair anlamlı bir değerlendirme zemini oluşturmaktadır. Metnin girişinde Abdülvehhâb Efendi, Birgivî'yi ilim ve fetvada asrının biricigi, zühd ve takvada da zamanının eşi benzeri olmayan ismi olarak takdim etmektedir. Eserin muhtevasının itikad, ahlak ve ibadet olmak üzere üç temel ayak üzerine oturduğunu kaydetmekte ve bu üç alanda Birgivî'nin faydalandığı bazı kaynakları zikretmektedir. Birgivî'nin umumi fayda temini için eseri Türkçe kaleme aldığını belirten Abdülvehhâb Efendi, eseri *defîne-i kübrâ ve hazîne-i uzmâ* olarak nitelemektedir. Eserin bütün müminler için baş üstü bir metin olduğunu, bundan yüz çevirenleri ise büyük bir hüsranın beklediğini ifade etmektedir; özellikle de itikada ilişkin muhtevasına muhalefeti Hakk'a muhalefet olarak değerlendirmektedir. Abdülvehhâb Efendi, gerek Birgivî gerekse eseri hakkında bu minval üzere ortaya koyduğu övgü dolu sözleri kendi kimliğine ilişkin kısa bir değerlendirmeye sonlandırmaktadır. Şeyhî'nin sunduğu bilgilerle örtüşen ancak bunları daha da detaylandıran ilgili değerlendirme şu şekildedir:

12 Şeyhî, *Vekâyi 'u'l-Fuzalâ*, 3/1977-78.

13 Şeyhî, *Vekâyi 'u'l-Fuzalâ*, 3/1978.

14 Şeyhî, *Vekâyi 'u'l-Fuzalâ*, 3/1977-78.

Bu abd-i hakîr yani Sultan Süleyman Han (aleyhirrahme) Cami'-i şerifinde Cuma gününde vâiz ve gecesinde Has-Bağçede nâsih ve Köprülü merhûmun Dâru'l-hadis'inde muhaddis ve türbesinde ders-i âmm olup Arabzâde denilmekle meşhur Abdülvehhâb b. eş-Şeyh Abdurrahmân (afâ anhümâ) bu risâle-yi şerîfe hakkında ihvân-ı mü'minîni tahabbub ve hullân-ı müslimîni terğîb için bu medhi terkîm ve bu senâyı tastîr eyledim....¹⁵

Kendisiyle ilgili olarak sunduğu bu bilgiler, on altı yıl boyunca sürdürdüğü Süleymaniye Camii'ndeki Cuma vaizliği görevine paralel olarak yürüttüğü başka görevlerinin de olduğunu ortaya koymaktadır. Bunlardan biri Cuma gecesinde Has-Bahçe'de nasihlik, bir diğeri Köprülü Mehmed Efendi'nin inşa ettirdiği Daru'l-Hadis'te muhaddislik ve bir başkası da yine Köprülü Mehmed Efendi'nin türbesinde dersiâmlıktır. Bu görevlerden ilki olan Has-Bahçe'de nâsihlik, saray bünyesindeki bahçede ve muhtemelen Topkapı Sarayı'nda yürütülen ve hanedan mensuplarına yönelik bir ders görevi olmalıdır. Buna karşın sonuncusu ise halka açık bir şekilde ders verme şeklinde yürütülen bir görevdir. Veliyyüddin Efendi'nin onun yanındaki öğrenciliği sanki Köprülü Dâru'l-hadis'indeki muhaddislik göreviyle ilişkili gibidir, ancak bu noktada kesin bir şey diyebilmek mümkün değildir.

Veliyyüddin Efendi'nin kendi otobiyografisini ihtiva eden notunu yazdığı tarih, Abdülvehhâb Efendi'yle olan teşrik-i mesaisinden çok ama çok sonradır. Bununla birlikte aradan geçen yaklaşık kırk yıllık zaman, onun Abdülvehhâb Efendi'ye dair kanaatini değiştirmemiştir; o Abdülvehhâb Efendi'yi hala büyük bir saygıyla yâd etmektedir. İstanbul'dan ayrılmadan önce yanında tahsil gördüğü de dikkate alındığında Veliyyüddin Efendi'nin Haremeyn ile başlayıp on beş yıl sürecek ilim yolculuğunun Abdülvehhâb Efendi'nin işareti veya yönlendirmesiyle gerçekleşip gerçekleşmediği merak konusudur. Abdülvehhâb Efendi'den tahsil görüp de tıpkı Veliyyüddin Efendi gibi Arap coğrafyasına giden başka isimlerin de bulunuyor olması bu ihtimali teyit eder gibidir. Örneğin İzmirli Süleyman Efendi (ö. 1102/1691) bu isimlerden birisidir; Girit asıllı gayri müslim bir ailenin çocuğu iken İzmir ahalisinden birinin hizmetine giren, akıl baliğ olduktan sonra da müslüman olan Süleyman Efendi, ilk tahsilini İzmir'de gerçekleştirmiş, sonrasında İstanbul'a gitmiştir. İstanbul'da kendisinden ders aldığı kişiler arasında Abdülvehhâb Efendi, İzmirli Ahmed Efendi, Salih Efendi ve İdris Efendi gibi kişiler bulunmaktadır.¹⁶ Süleyman Efendi, İstanbul'daki tahsilin ardından Mısır'a gidip hadis tahsil etmiş, ardından da Hicaz'a yönelmiş ve burada Rudânî lakabıyla meşhur alim Muhammed b. Süleyman el-Mağribî'den *kütüb-i sitteyi* okumuştur. Sonrasında Anadolu'ya dönmüş, Çatalcalı Ali Efendi'den aldığı mülazemetin ardından İzmir'de bir müddet görev yapmış, akabinde Hacı Medresesinde müderris olarak görevlendirilmiştir. İlerleyen süreçte İzmir ve Sakız kadılığı görevlerine atansa da, Sadrazam Köprülüzade Mustafa Paşa'nın ikinci Nemçe Seferi sırasında ordu kadısı olarak görevlendirilmiş ve bu görev sırasında hayatını kaybetmiştir.¹⁷

15 Arabzâde Abdülvehhâb Efendi, *Medhiye-i Risâle-i Birgivi* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, 496), 185a-186a.

16 Şeyhî, *Vekâyi 'u'l-Fuzalâ*, 3/1919. Bu isimlerden İzmirli Ahmed Efendi'nin görev hayatının hep Abdülvehhâb Efendi'den boşalan görevlere gelme şeklinde sürmesi ikisi arasında bir bağ olduğunu düşündürmektedir. Bk. Şeyhî, *Vekâyi 'u'l-Fuzalâ*, 2/1399.

17 Şeyhî, *Vekâyi 'u'l-Fuzalâ*, 3/1919-20.

İzmirî Süleyman Efendi'nin İstanbul'da bulunduğu ve Hâcegi Medresesi'nde müderris olarak görev yapmaya başladığı tarih 1098 Receb'idir (Mayıs-Haziran 1687); 1099 Cemaziyelula'sında (Mart-Nisan 1688) İzmir kadılığına atanana kadar da İstanbul'da kalmıştır. Bu tarihlerde Abdülvehhâb Efendi'den tahsil gördüğü dikkate alındığında Veliyyüddîn Efendi'nin İzmirî Süleyman Efendi ile İstanbul'da görüşmüş olması ihtimal dâhilindedir. Öyle ki Veliyyüddîn Efendi'nin İstanbul'dan ayrıldığı tarih, Süleyman Efendi'nin İzmir kadılığı görevi için İstanbul'dan ayrılmasından hemen sonra gerçekleşmiştir. Veliyyüddîn Efendi'nin Harameyn'e gidiş planını deniz yoluyla gerçekleştirmesi ve bu amaçla da önce Mısır'a yönelmesinde, daha önce bu güzergâhı takip etmiş olan İzmirî Süleyman Efendi'nin rolünün bulunup bulunmadığı ise mevcut veriler ışığında sadece bir merak konusudur.

Veliyyüddîn Efendi gibi Abdülvehhâb Efendi'den tahsil görüp Arap coğrafyasına yönelen bir başka isim Fâzıl Süleyman Efendi'dir (ö. 1134/1722). Fâzıl Süleyman Efendi, İzmirî Süleyman Efendi ile kıyaslandığında daha dikkat çeken bir isim konumundadır.¹⁸ Veliyyüddîn Efendi'den on yaş kadar büyük olan Fâzıl Süleyman Efendi, İstanbul'da doğmuş ve büyümüş, burada aralarında Abdülvehhâb Efendi'nin de bulunduğu kişilerden tahsil görmüştür.¹⁹ 1080 Receb'inde (Kasım-Aralık 1669) henüz daha yirmili yaşlarının başlarında iken Köprülüzâde Mustafa Paşa (ö. 1102/1691) ve Amcazâde Hüseyin Paşa (ö. 1114/1702) ile birlikte hac ziyareti kastyıla Hicaz'a yönelmişlerdir. Birkaç yıl süren ve yol güzergâhı boyunca Arap coğrafyasında bulunan ve ekseriyeti hadis ve tefsir alanında öne çıkan ulemadan bir icazet alma amacına matuf bu yolculuğa aynı zamanda bir ilim yolculuğu olarak da bakmak mümkündür. Şeyhî'nin verdiği bilgiye göre heyet, Şam'da Muhammed el-Belebânî'den kütüb-i sitte kıraatına yönelik icazet almış, daha sonra Kahire'de Nûruddîn el-Şebrâmellisî'nin derslerine devam edip ondan, ardından da Harameyn'deki hadis şeyhlerinden olan Hüseyin el-Acemî, Abdülkâdir es-Safûrî, Muhammed b. Süleyman el-Mağribî, İbrâhim el-Kürdî ve Abdullah b. Sâlim el-Basrî gibi isimlerden icazetler almıştır. Heyet daha sonra Kudüs'e gitmiş ve burada Abdülkâdir el-Makdisî'nin derslerine devam edip ondan icazet almış, son olarak da Kudüs'ün yakınlarında bulunan Remle'ye uğrayıp burada Hayruddîn er-Remlî'den fıkıh icazeti almıştır. Heyet İstanbul'a döndükten sonra da bir müddet Şeyhülislam Minkârîzâde Yahya Efendi'nin de derslerine devam etmiştir.²⁰

18 Ayaz, Abdülvehhâb Efendi'nin öğrencileri olmaları ve her ikisinin de Rudânî'den (ö. 1094/1683) icazet almalarından hareketle, Köprülü Mustafa Paşa'nın hac yolculuğunda kafilede Fazıl Süleyman Efendi'nin yanı sıra İzmirî Süleyman Efendi'nin de bulunma ihtimaline dikkat çekmiştir. Bk. Kadir Ayaz, "Köprülülerin Şam, Mısır ve Hicâz Ulemâsı ile Münasebetlerinin Osmanlı Hadis Çalışmalarına Yansımaları (İcâzet ve Kütüphane)", ed. H. Aydar-A. F. Yavuz, *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası (Âlimler, Müesseseler ve Fikri Eserler) - XVII. Yüzyıl* (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Yayınları, 2017) içinde, 319.

19 Şeyhî, *Vekâyi 'u'l-Fuzalâ*, 4/3281; Râşid Mehmed Efendi, *Târih-i Râşid ve Zeyli*, haz. Abdülkadir Özcan ve diğerleri (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), 2/1279.

20 Şeyhî, *Vekâyi 'u'l-Fuzalâ*, 4/3282. Ayaz, Şeyhî'nin ana hatlarıyla sunduğu bu yolculukta ismi geçen isimlerle daha ayrıntılı tespitler ortaya koymuş, dahası Arap coğrafyasından olup da Mustafa Paşa'nın İstanbul'da himaye ettiği bazı şahıslara dikkat çekmiştir. Bk. Ayaz, "Köprülülerin Şam, Mısır ve Hicâz Ulemâsı ile Münasebetlerinin Osmanlı Hadis Çalışmalarına Yansımaları (İcâzet ve Kütüphane)", 317-19.

Fâzıl Süleyman Efendi'nin erken yaşta gerçekleştirdiği bu deneyim, ona büyük bir itibar kazandırmış ve IV. Mehmed'in Lehistan üzerine bir sefer düzenleme kararına bağlı olarak Minkârîzâde tarafından kendisine mülazemet verilmiştir. Minkârîzâde, ilerleyen hastalığı nedeniyle bu sefere katılamamış, bu yüzden de yerine genç yaştaki talebesi Çatalcalı Ali Efendi şeyhülislamlık makamına getirilmiştir. Fâzıl Süleyman Efendi, Minkârîzâde'nin tensibiyle bu sefer boyunca IV. Mehmed'e (ö. 1104/1693) eşlik edecek on ulema arasında yer almıştır. Aldığı mülazemet sonrası bir müddet çeşitli medreselerde görev yapmış olsa da, Fâzıl Süleyman Efendi tıpkı Abdülvehhâb Efendi gibi kürsü şeyhliğini tercih edip sonraki hayatında farklı camilerde bu görevi sürdürmüş ve hadis ile tefsir ilmi odaklı olarak ders vermiştir.²¹

Veliyyüddîn Efendi'nin İstanbul'da bulunduğu zaman diliminde Fâzıl Süleyman Efendi'nin de Hoca Paşa Camii'nde görev yaptığını not etmek gerekir. Not edilmesi gereken bir başka ayrıntı, gerek İzmirî Süleyman Efendi gerekse Fâzıl Süleyman Efendi'nin bir şekilde Köprülüzâde Mustafa Paşa ile irtibatlı oluşudur.²² Abdülvehhâb Efendi'nin II. Süleyman'ın tahta oturması sonrasında sultan hocası olarak tayin edilmesinin de yine sadâret kaymakamı görevinde bulunan Köprülüzâde Mustafa Paşa aracılığıyla gerçekleştiği yönündeki tespitler²³ dikkate alındığında Mustafa Paşa'nın Abdülvehhâb Efendi ve çevresiyle doğrudan irtibatlı olduğu öngörüsünde bulunmak mümkündür. Veliyyüddîn Efendi de bu çevre ile en azından İstanbul'da bulunduğu zaman diliminde irtibatlıdır ve Anadolu'dan ayrılıp Arap coğrafyasına yönelmesinde bu irtibatın muhtemelen bir etkisi söz konusudur.

III- Veliyyüddîn Efendi'nin İstanbul'dan Ayrı Kaldığı Yıllar

Onuş tarafından kenar notlarından hareketle oluşturulan otobiyografisinde Veliyyüddîn Efendi'nin İstanbul'dan ayrı kaldığı sürece dair ayrıntılı bir tasvir söz konusudur. Buna imkân veren temel husus, Veliyyüddîn Efendi'nin mülkiyeti altındaki eserlerin çoğunu bu on beş yıllık zaman diliminde temin etmiş ve kenarlardaki tetkik notlarını da yine bu çerçevede not etmiş olmasıdır. Hangi eserleri okuduğu, okuttuğu, hangi hocalardan ilim tahsilinde bulunduğu ve hangi eserleri bu süre zarfında gözden geçirdiği konusunda kendisi oldukça cömert bilgiler sunmaktadır ki bunlar özellikle Onuş'un yazısında ayrıntılı bir şekilde karşılık bulmuştur. Bu çerçevede şunu ifade etmek gerekir ki Onuş'un parça parça bilgiler üzerinden oluşturduğu

21 Şeyhî, *Vekâyi 'u'l-Fuzalâ*, 4/3282-83.

22 Ayaz, Köprülüzâde Fazıl Ahmed Paşa ve kardeşi Mustafa Paşa'nın sadaretleri süresince Şam, Mısır ve Hicaz uleması ile kuvvetli bir bağ kurduklarını ve bu sayede bölgenin rivayet birikiminin, kitabiyat ve icazet bağlamında İstanbul ve çevresine hızlı bir şekilde intikal etmeye başladığını kaydetmektedir. Hatta Fazıl Ahmed'in Köprülü kütüphanesinde topladığı hadis kitapları ile Mustafa'nın Şam, Mısır ve Hicaz ulemasından aldığı hadis icazetlerinin, rivayet ilimlerinin İstanbul'daki tarihçesi açısından yeni bir dönemin başlangıcı olarak değerlendirilebileceğini belirtmektedir. Yine Ayaz'ın tespitlerine göre Fazıl Ahmed Paşa ve özellikle Mustafa Paşa'nın himayesindeki âlimler yoluyla, Şam, Mısır ve Hicaz'dan İstanbul'a intikal eden hadis icazetlerinin 20. yüzyıla kadar ulaşması, Köprülülerin Osmanlı hadis çalışmalarında yeni bir dönemin başlangıcını tesis ettiklerine dair bir kanaati mümkün kılmaktadır. Bk. Ayaz, "Köprülülerin Şam, Mısır ve Hicaz Ulemâsı ile Münasebetlerinin Osmanlı Hadis Çalışmalarına Yansımaları (İcâzet ve Kütüphane)", 310, 321.

23 Abdülkadir Özcan, "Süleyman II", *TDVİA*, 38/75.

kronoloji çok küçük farklılıklar dışında isabetlidir ve bu yazıya konu olan zahriye notunda Veliyyüddîn Efendi'nin sunduğu kronoloji ile uyumludur. Zahriye notunun buna ilişkin kısmı şu şekildedir:

Bir müddet sonra, muhakkik ve müdekkik üstadımız Abdülvehhâb Efendi, 1099 (1687-1688) yılında Sultan Süleymân b. İbrâhîm'e hoca oldu. Ben de deniz yoluyla Mekke-i Mükerreme'ye ve Medine-i Münevvere'ye seyahati tercih ettim; burada yedi yıl kaldım. Sonrasında Beyt-i Makdis'de bir yıl kaldım. Daha sonra üç yıl süreyle Dımaşk-ı Şam'a yerleştim. Buradan Haremeyn'e gittim ve sonra Dımaşk'a geri döndüm. Daha sonra buradan Bağdat'a gidip iki yıl kaldım. Bağdat'dan ayrılıp Kürd beldelerine yöneldim ve buralarda altı ay kaldım. Sonra Haleb-i Şerif'e gittim; hem burada hem de Antep'te iki yıl ders verdim. Nihayet 1114 Receb'inin 25'inde (15 Aralık 1702) Kostantîniyye'ye döndüm. Buradan 1099 Receb'inin 5'inde (6 Mayıs 1688) ayrılmıştım; buradan ayrılmam ile tekrar dönmem arasında geçen süre on beş yılı buldu.

Onuş'un bilgilerinde bir ihtimaliyet çerçevesi içerisinde sunduğu Veliyyüddîn Efendi'nin İstanbul'dan ayrılış ve tekrar geri dönüş tarihleri bağlamındaki bilgiler, zahriye notuna yansıyan bilgilerle daha belirginleşmektedir. Onuş, onun 1099 yılında İstanbul'dan ayrılmış, aynı yılın sonu veya bir sonraki yılın başında Mekke'ye gelmiş olabileceğini kaydetmiştir.²⁴ Benzer şekilde, Veliyyüddîn Efendi'nin en geç 1115 yılında İstanbul'a dönmüş olabileceği öngörüsünde bulunmuştur.²⁵ Veliyyüddîn Efendi'nin zahriye notunda bu belirsizliği gün bilgisine varıncaya dek ortadan kaldırdığı görülmektedir. Buna göre o, 1099 Receb'inin 5'inde (6 Mayıs 1688) İstanbul'dan ayrılmış, 1114 Receb'inin 25'inde (15 Aralık 1702) de geri dönmüştür. Bu durumda, onun Anadolu dışında geçirdiği zaman hicri takvimle on beş yıldan fazladır.

Onuş'un değerlendirmelerinin²⁶ yanlış olmadığı ancak Veliyyüddîn Efendi'nin zahriye notundaki bir ayrıntı ile birlikte okunduğunda daha da anlam kazanacağı düşünülebilecek bir başka husus, Haremeyn'e yönelik seyahatin İstanbul'dan başlayan ilk kısmının deniz yolculuğu şeklinde gerçekleşmiş olmasıdır. Haremeyn'e yönelik bir yolculuğun aynı zamanda bir hac yolculuğu çerçevesinde gerçekleşmiş olabileceği ihtimalini göz ardı etmemek gerekir. Bu süreçte Osmanlı anavatanından biri kara yoluyla Şam üzerinden diğeri de ilk yarısı deniz yoluyla Kahire üzerinden olmak üzere iki önemli hac kervanı sayesinde Haremeyn'e gidilmektedir.²⁷ Gemilerin son durağı İskenderiye limanı olup buradan Kahire'ye Nil nehri takip edilerek ulaşılmaktadır. Veliyyüddîn Efendi'den sekiz yıl sonra 1117/1705 yılında deniz yolunu kullanarak hacca giden Nâtık'ın (ö. 1118/1707) bu yolculuğa ilişkin notlarını ihtiva eden *Tuhfetü'l-haremeyn*'ine

24 Onuş, "Bir Osmanlı Âlimi Veliyyüddin Cârullah Efendi'nin Terceme-i Hâli", 21-22.

25 Onuş, "Bir Osmanlı Âlimi Veliyyüddin Cârullah Efendi'nin Terceme-i Hâli", 26-27.

26 Onuş, "Bir Osmanlı Âlimi Veliyyüddin Cârullah Efendi'nin Terceme-i Hâli", 22.

27 A. Latif Armağan, "XVIII. Yüzyılda Hac Holu Güzergâhı ve Menziller (=Menâzilü'l-Hacc)", *Osmanlı Araştırmaları* 20 (2000), 76.

yansıyan bilgiler,²⁸ hem bu güzergâh hem de Veliyyüddîn Efendi'nin yolculuğu hakkında dolaylı da olsa bir kanaat sunmaktadır. Tıpkı Veliyyüddîn Efendi gibi Nâtk'ın da yolculuğu Recep ayında başlamıştır. İstanbul'dan hareket eden geminin hedefi İskenderiye limanıdır; ancak fırtına nedeniyle geminin limana yanaşamaması nedeniyle yolcular Ebukır denilen bir yerde karaya çıkarlar. Ardından kayıklarla Nil nehrini geçerek bu nehir üzerindeki Reşid şehrinin iskelesine yanaşırlar. Buradan da gemi ile Nil nehrini takip ederek önce Bulak'a, ardından da Kahire'ye ulaşırlar.²⁹ Nâtk, hac kervanı yola koyulmadan önce Kahire'de bir ay kadar kalmıştır.³⁰ İstanbul'dan İskenderiye'ye yönelik yolculuğun ne kadar sürdüğü konusunda Nâtk herhangi bir bilgi sunmaz. Bununla birlikte Veliyyüddîn Efendi'den yaklaşık 150 sene öncesinde bu güzergâhı kullanan bir Batılı seyyahın gözlemlerine yansıyan bilgilerde bu sürenin on beş gün kadar olduğu görülmektedir.³¹ Veliyyüddîn Efendi'nin yolculuğunun da bu kadar sürdüğü farz edilse, bu durumda onun 1099 Receb'inin 20'sinden (21 Mayıs 1688) sonra bir tarihte İskenderiye'ye ulaşmış olduğu söylenebilir. Bu aynı zamanda Onuş'un Veliyyüddîn Efendi'ye ait bir kenar notundan hareketle "İstanbul'dan sonra 'Bilâdü'l-Arab' olarak nitelediği İskenderiye, daha doğuda bulunan Reşid ve Kahire'ye gittiği ve orada bazı dersler okuduğu" şeklindeki tespitini³² de daha anlamlı hale getirmektedir. Veliyyüddîn Efendi'nin burada, Reşid'de ve Kahire'de geçirdiği süre ise muhtemelen hac kervanının ne zaman yola koyulduğunun tespiti ile öngörülebilecek bir husustur. Veliyyüddîn Efendi'den on yıl kadar önce Şam üzerinden Kahire'ye giden şair Nâbi'nin, Şevval'in 20'sinde Kahire'den yola çıkan kervana katıldığı kaydedilmektedir.³³ Ayrıca Kahire'deki her hac kervanının uğurlanma töreninden önce Şevval ayının 23'ünde Kahire'de büyük bir Pazar kurulduğu belirtilmektedir.³⁴ Bu bilgilerden hareketle Kahire'den çıkan kervanın Şevval ayının sonlarında yola koyulduğu öngörüsünde bulunulabilir. Bu durumda Veliyyüddîn Efendi'nin Şaban, Ramazan ve Şevval aylarını içine alan yaklaşık üç aylık bir zaman diliminde Kahire'de veya civarında bulunduğu söylenebilir. Notta Kahire'de veya bu bölgede herhangi bir yerde ikametinden söz etmemesi, buradaki ziyaretin Haremeyn'e olan yolculuk öncesinde bir bekleme süresi niteliği taşıdığı anlamına gelmektedir.

Veliyyüddîn Efendi, İstanbul'dan ayrılıp deniz yoluyla Haremeyn'e gitmiş, burada yedi yıl kalmış ve sahip olduğu bilgi birikiminin önemli bir kısmını da muhtemelen burada gerçekleştirmiştir. Sonra sırasıyla Kudüs'te bir yıl ve Dımaşk'ta üç yıl kalmıştır. Dımaşk'ta

28 İsmail Hakkı Aksoyak, "Nâbi'nin Tuhfetü'l-Haremeyn'inin Edirneli Nâtk'ın Tuhfetü'l-Haremeyn'ine Etkisi: Hikâyeler, Gelenekler, İnanışlar...", *Milli Folklor* 24: 95 (2012), 12.

29 Aksoyak, "Nâbi'nin Tuhfetü'l-Haremeyn'inin Edirneli Nâtk'ın Tuhfetü'l-Haremeyn'ine Etkisi", 13.

30 Aksoyak, "Nâbi'nin Tuhfetü'l-Haremeyn'inin Edirneli Nâtk'ın Tuhfetü'l-Haremeyn'ine Etkisi", 14.

31 Ömer Bozkurt, "XVI. Yüzyılda Kostantiniye'den İskenderiye'ye Ticaret Gemisiyle Yolculuk" <http://www.omerbozkurt.com/yazilar-soylesiler/xvi-yuzyilda-kostantiniyeden-iskenderiye-ticaret-gemisiyle-yolculuk/> (Erişim: 10.02.2021)

32 Onuş, "Bir Osmanlı Âlimi Veliyyüddîn Cârullah Efendi'nin Terceme-i Hâli", 22.

33 Şerife Eroğlu Memiş, "17. ve 18. Yüzyıllarda Osmanlı-Mısır Hac Güzergâhı, Kahire'den Medine'ye Hac Menzilleri", *Kadim Akademi Sosyal Bilimler Dergisi* 4: 2 (2020), 49.

34 Abdülkadir Özcan, "Hac: Osmanlı Dönemi", *TDVİA*, 14/400-08.

ikamet ettiği süre içerisinde Hameyn'e gidip gelmiş, sonrasında Bağdat'ta iki yıl ve Kürd bölgelerinde altı ay kalmıştır. Daha sonra Halep ve Antep'te iki yıl boyunca ders vermiştir. Veliyyüddin Efendi, on beş yılı aşan bu zaman diliminde Seyyid Ahmed el-Hamevî, Salih el-Yemenî el-Mekkî, Hasan el-Mekkî, İbrahim el-Kürdî el-Medenî, Seyyid Sadullah el-Hindî, Muhammed eş-Şefî' el-Esterebâdî, Abdullah b. Muhammed e-Hamevî, Ahmed er-Rumî el-Hulûlî, Haydar b. Ahmed el-Harîrî gibi isimlerden farklı ilim alanlarında tahsil görmüştür.³⁵ Bu isimler içerisinde Medine'de kendisinden uzun bir süre tahsilde bulunduğu İbrâhîm el-Kürdî'nin aynı zamanda Fâzıl Süleyman Efendi'nin içinde bulunduğu heyetin tahsil gördüğü bir isim olmasını not etmek gerekmektedir. Fâzıl Süleyman Efendi'nin hal tercemesinde aralarında İbrahim el-Kürdî'nin de bulunduğu isimler "meşâyih-i hadis" olarak nitelenmekte ve heyetin bunlardan icazet aldığı kaydedilmektedir.³⁶ Bu husus, Fâzıl Süleyman Efendi ile birlikte Köprülüzâde Mustafa Paşa ve Amcazâde Hüseyin'in İbrahim el-Kürdî'den ve başkalarından gerçekleştirdikleri tahsilin daha çok hadis veya tefsir ilmi odaklı bir tahsil olabileceği intibahı uyandırmaktadır. Veliyyüddin Efendi'nin İbrahim el-Kürdî'den gerçekleştirdiğini belirttiği tahsilin de bir ayağı hadis ilmi odaklıdır; o bu çerçevede Kürdî'ye Müslim'in *es-Sahîh*'ini, Ebû Dâvud, Tirmizî, Nesâ'î ve İbn Mâce'nin Sünenlerini okumuştur. Ancak onun İbrahim el-Kürdî'den tahsili bunlarla sınırlı değildir; Tûsî'nin *Tecrid*'i, bunun üzerine Devvânî'nin ve Mirzâcân eş-Şîrâzî'nin haşiyelerini Kürdî'ye okumuştur. Ayrıca o, İbrahim el-Kürdî'den tasavvuf dersleri de almıştır.³⁷

Burada bahsi geçen İbrahim el-Kürdî, Burhaneddin İbrahim b. Hasen el-Kürânî eş-Şehrazûrî'dir (ö. 1101/1690). İbrahim el-Kürânî, gerek yaşadığı dönemde gerekse tüm İslam düşünce geleneğinde sahip olduğu fikirler ve şahsında birleştirdiği eğilimler nedeniyle istisnai bir şahsiyettir. Fıkıhta Şâfîî, itikatta Eş'arî'dir; itikadi konulardaki görüşlerinde ve yönelimlerinde Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'nin daha çok *el-İbâne* adlı eserinin etkisi belirgindir.³⁸ Günümüz tabiriyle selefi eğilimlidir; ama buna karşın bir mutasavvıftır ve sıkı bir İbnü'l-Arabî müdafiidir.³⁹ Onun vefat tarihi olarak 1101 Cemaziyelevvel'i (Şubat-Mart 1690) gösterilmektedir. Bu durumda, Veliyyüddin Efendi'nin 1099 Zilhicce'sinde (Eylül-Ekim 1688) hac farızasını tamamlaması sonrasında Medine'ye geçerek ona öğrencilik yapmaya başladığı ve bu öğrenciliğin yaklaşık bir buçuk yıl kadar sürdüğü öngörüsünde bulunulabilir.

Okuduğu eserlerin genişliği açısından bakıldığında bu kadar sürenin bahsi geçen eserlerin baştan sona okunmasına ne ölçüde imkân verdiği tartışmalıdır; bununla birlikte on beş yıllık

35 Onuş, "Bir Osmanlı Âlimi Veliyyüddin Cârullah Efendi'nin Terceme-i Hâli", 23-25.

36 Şeyhî, *Vekâyi 'u'l-Fuzalâ*, 4/3282.

37 Onuş, "Bir Osmanlı Âlimi Veliyyüddin Cârullah Efendi'nin Terceme-i Hâli", 23.

38 Öyle ki pek çok risalesinde bu esere yansımış muhtevayı merkeze alarak bir Eş'arîlik savunusu yaptığı görülmektedir. O, bunu bir risalesinde açıkça belirtmekte ve son eseri olmasından hareketle *el-İbane*'nin Eş'arî'nin görüşlerini tespit etme en güvenilir eser olduğunu kaydetmektedir. Bk. İbrahim b. Hasen el-Kürânî, *İlmâ 'u'l-Muhîti bi-Tahkiki'l-Kesbi'l-Vasat Beyne Tarafeyi'l-İfrât ve'l-Tefrîti* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 2722), 154a.

39 Recep Cici, "Kürânî", *TDVİA*, 26/426-27.

İstanbul'dan ayrı geçirdiği zamanın hemen başlarında İbrahim el-Kûrânî'den nakli ve akli ilimlerde gördüğü tahsil muhtemelen sonraki sürece damgasını vurmuş ve onu bütün bilgi alanlarında tutkulu bir ilim yolcusuna dönüştürmüştür. Ancak yine de Veliyyüddîn Efendi'nin Arabzâde Abdülvehhâb Efendi ile olan irtibatının nereye oturtulacağı sorusu varlığını sürdürmektedir. Zira gerek Birgivi'nin *el-Vasiyye*'sine yazdığı methiyeye yansıyan profil gerekse kendisiyle ilişkili olduğu tespit edilebilen İzmirli Süleyman Efendi ve Fâzıl Süleyman Efendi gibi alimlerin sosyo-kültürel çizgisi Abdülvehhâb Efendi'nin tarihe Kadızadeliler olarak geçen gelenekle irtibatlandırılabilmesine imkan tanımaktadır.

Baskın kanaat Kadızadeliler olarak bilinen geleneğin akli ilimlere ve bunların tahsiline karşı çıktığı, böylelikle de 17. yüzyıl Osmanlı'sında ilmin genel gelişim seyrini olumsuz etkilediğidir. Bu kanaat ile birlikte mütalaa edildiğinde, Veliyyüddîn Efendi gibi akli ilimler alanında temayüz etmiş birisinin bu çevreyle irtibatı nasıl değerlendirilecektir. Aslında bu soru -veya ilk tahlilde zihne çalındığı haliyle bu sorun-, tarihin bizatihi kendisinden ziyade bizim ona nasıl baktığımızla ilişkilidir. Sorun, ilgili dönemde Kadızadeliler-Halvetiler özelinde yaşanan gelişmelere akli-nakli gerilimi üzerinden bakmaktan, dahası bu gerilimi farklı zeminlere de taşınabilir bir dikotomiye dönüştürmekten kaynaklanmaktadır. Abdülvehhâb Efendi'nin bu çevreye mensup olması, hatta ağırlıklı mesai alanının hadis ve tefsir ilmi olması onun akli ilimlere karşı bir kimse olarak konumlandırılmasını gerektirmemelidir. Nitekim Umut'un tespit ettiği bir kenar notunda Veliyyüddîn Efendi'nin hocası Abdülvehhâb Efendi'nin Kâtib Çelebi'nin (ö. 1067/1657) bir öğrencisi olduğunu belirtmesi bunu anlamlı kılan kayda değer bir örnektir.⁴⁰ Veliyyüddîn Efendi'nin notu, içinde Kadızâde-i Rûmî'nin (ö. 844/1440'tan sonra) *Şerhu'l-mulahhas fi'l-hey'e*'si ile Bircendi'nin (ö. 934/1527-28 [?]) ve Fasîhuddîn en-Nizâmî'nin (ö. 879/1474) bu şerh üzerine yazdığı haşiyeleri içeren astronomi ile ilgili bir mecmuanın zahriyesinde yer almaktadır. Veliyyüddîn Efendi, mecmuada yer alan bu eserlerin kendi hocasının hocası Kâtib Çelebi tarafından yazıya geçirildiğini belirtmekte ve hocasından şu bilgiyi nakletmektedir: "Arabzâde olarak bilinen ve Sultan Süleyman'ın hocası olan müdekkik üstadımız Abdülvehhâb dedi ki: 'riyazi ilmi ve fûruunu Kâtib Çelebi'den okudum'."⁴¹

Bu önemli örnek, Abdülvehhâb Efendi'yle ilişkili istisnai bir durum gibi düşünülebilir; ancak bunu farklı açılardan tamamlayan başka örneklerin oluşu Kadızadeliler kavramı özelinde zihinlerimizde var olan değerlendirme çerçevesini sorgulamayı gerektirmektedir. Örneğin Abdülvehhâb Efendi'nin öğrencisi olan Fâzıl Süleyman Efendi ile ilgili Şeyhî'de geçen şu bilgi oldukça dikkat çekicidir:

Ba'de'l-feth ve'z-zafer yine Devlet-i 'Aliyye ile dârü'n-naşr ve'l-meymene maħrûsa-i Edrine'ye gelüp Şeyh es-Seyyid Meħemmed el-Vânî Efendi ħazretlerinden daħı hey'et ve hendese ve ħisâb ve fenn-i riyâziyyâtı daħı taħşil itdiler.⁴²

40 Umut, "Matematik Bilimlerine Meraklı Bir Âlim", 287.

41 Kadızâde-i Rûmî, *Şerhu'l-mulahhas fi'l-Hey'e* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 1489), 1a.

42 Şeyhî, *Vekâyi'ü'l-Fuzalâ*, 4/3282.

Burada geçen ve Süleyman Efendi'nin kendisinden akli ilimleri tahsilde bulunduğu kişi, Kadızadeliler hareketinin en başat isimlerinden biri olarak gösterilen Vâni Mehmed Efendi'dir (ö. 1096/1685) ve bu tahsil Süleyman Efendi'nin Köprülüzâde Mustafa Paşa ve Amcazâde Hüseyin Çelebi ile birlikte Arap coğrafyasına gerçekleştirdikleri seyahatin sonrasında ve 1085/1674-75 yılından sonraki bir zaman diliminde gerçekleşmiştir. Benzer bir örneğe Feyzullah Efendi'nin (ö. 1115/1703) kendi hal tercümesinde sunduğu bilgilerde tesadüf edilebilmektedir. Feyzullah Efendi; *Tehzîbü'l-mantık*'ı ve haşiyesini, Kâdî Mîr Ebu'l-Feth'in *Hidayetü'l-hikme*'ye yazdığı şerhi, *Eşkâlü't-te'sîs*'i, Bahâüddîn el-Âmilî'nin *Hulâsatü'l-hisâb*'ını, Kadızâde-i Rûmî'nin *Şerhu'l-mulahhas fi'l-hey'e*'si ile buna Bircendî tarafından yazılan haşiyeyi, *Şerhu hikmeti'l-ayn*'ı ve bilinen haşiyelerini, *Şerhu't-tecrîd* ve Devvânî'nin bu şerh üzerine yazdığı eski haşiyeyi, Devvânî'nin bu haşiyesi üzerine de Mirzâcân eş-Şîrâzî'nin yazdığı haşiyeyi, Kâdî Beyzâvî'nin tefsiri ile birkaç haşiyesini, *el-Keşşâf* ve birkaç haşiyesini, bazı hadisleri ve astronomiyle ilgili bazı eserleri Erzurum'da bulunduğu süreçte Vâni Mehmed Efendi'den okuduğunu belirtmektedir.⁴³ Hocası Vâni'nin icazet silsilesini ise Seyyid Nureddin eş-Şîrvânî > Şeyh Mehmed Refî eş-Şîrvânî > Hüseyin el-Halhâlî > Mirzâcân eş-Şîrâzî şeklinde sunmaktadır. Bir başka hocası Seyyid Abdülmümin'in icazet senedini de Abdurrahmân el-Kürdî el-Âmidî > Mehmed eş-Şîrvânî > Molla Ahmed el-Müneccil (?) > Mirzâcân eş-Şîrâzî > Cemalüddin Mahmud eş-Şîrâzî > Celâlüddin ed-Devvânî şeklinde sunmaktadır.⁴⁴

Bütün bu örnekler, Kadızadeliler olarak nitelendirilen çizgiye toplumsal düzlemdeki bazı tezahürleri üzerinden atfedilen entelektüel konumlandırmanın sorgulanması gerektiğini ortaya koyar niteliktedir; bunun elbette Veliyyüddîn Efendi ile ilgili bu yazıya sıkıştırılabilmesi mümkün değildir ve müstakil olarak ele almayı gerektirdiği açıktır. Bununla birlikte en azından buradaki örnekler, akli ilimler alanında temayüz etmiş Veliyyüddîn Efendi gibi birisinin Abdülvehhâb Efendi gibi Kadızadeli çevreyle irtibatlı görünen birisine olan saygısının ve hürmetinin çok da yadrganmaması gerektiğini göstermeye imkan tanınması bakımından yeterlidir.⁴⁵

43 M. Sadi Çöğenli-Ömer Kara, "Feyzullah Efendi'nin Kendi Kaleminden Otobiyografisi: Tenkitli Neşir", (ed.) Ö. Kara, *Erzurumlu Şeyhulislam Seyyid Feyzullah Efendi Sempozyumu-Tebliğler*- (Erzurum: y.y., 2015) içinde, 102. Bu otobiyografi, Türek ve Derin tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiş ve birbirini takip eden iki ayrı sayıda yayımlanmıştır. Bk. Ahmet Türek-F. Çetin Derin, "Feyzullah Efendi'nin Kendi Kaleminden Hal Tercümesi", *Tarih Dergisi* 23 (1969), 205-218; *Tarih Dergisi* 24 (1970), 69-92. Otobiyografinin muhteva tahlili ve yazıldığı dönemin genel atmosferi ile ilişkisi konusunda Bk. Ömer Kara-M. Sadi Çöğenli, "Şeyhulislam Feyzullah Efendi: Hayatı ve Eserleri", (ed.) Ö. Kara, *Erzurumlu Şeyhulislam Seyyid Feyzullah Efendi Sempozyumu-Tebliğler*- (Erzurum: y.y., 2015) içinde, 35-99. Hem ilgili hal tercümesi hem de genel tarih literatürü üzerinden Feyzullah Efendi ve ailesi ile ilgili bir değerlendirme için Bk. Mehmed Serhan Tayşi, "Şeyhül-İslam Seyyid Feyzullah Efendi ve Fezziye Medresesi", *Türk Dünyası Araştırmaları* 23 (1983), 9-100.

44 Çöğenli-Kara, "Feyzullah Efendi'nin Kendi Kaleminden Otobiyografisi: Tenkitli Neşir", 102.

45 Veliyyüddîn Efendi'nin İstanbul'dan ayrılmadan önce kendisini yakın hissettiği çevre ile ayrıldıktan sonraki çevrenin farklılaşmış olabileceğini göz ardı etmemek gerekir. Bu noktada onun Nakşbendilikle başlayan sonra Halvetilik, Bektaşılık, Mevlevilik, Kadirilik ve Ömerilik gibi tarikatlarla iyice genişleyen tasavvufi yöneliminin İstanbul'dan ayrılması sonrasında ve hep Arap coğrafyasında şekillenmiş olması önemsenmeyi hak etmektedir. Halvetilik, Bektaşılık ve Mevlevilik de dahil olmak üzere bütün bu icazetleri Mekke, Medine, Halep, Şam ve Bağdad gibi şehirlerde elde etmiştir. Bu noktada, bir eserinin sonunda ayrıntılı olarak sunduğu bu bilgiler için bakınız. Veliyyüddin Cârullah Efendi, *Şerhu Risâleti'l-Hıdır* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 1699), 140b-142a.

IV- Veliyyüddîn Efendi'nin İstanbul'a Dönüşü ve Sonrası

Veliyyüddîn Efendi, uzun süreli ayrılığı sonrasında İstanbul'a dönüşünü ve sonrasında yaşadığı bazı hususları ayrıntılarına girmeden zahriye notunda paylaşmıştır. Notun, onun İstanbul'daki hayatının farklı boyutlarına ışık tutabilecek ilgili kısmı şu şekildedir:

Buradan 1099 Receb'inin 5'inde (6 Mayıs 1688) ayrılmıştım; buradan ayrılmam ile tekrar dönmem arasında geçen süre on beş yılı buldu. Dokuz gün sonra buradan Edirne'ye gittim ve yedi ay kaldım. Burada Seyyid Feyzullah Efendi'nin öldürüldüğü büyük fitne olayı vuku buldu. Önce onunla, ardından Kezûbî lakaplı şeyhülislam ile, sonra da Ali b. Paşmakçı ile aramızda dört yıl boyunca tartışma ve gerginlikler oldu. Ardından 1118 (1706-1707) yılında Fâzıl Mehmed Sâdık b. Sadreddîn şeyhülislam oldu. Ben de aynı yılın Zilhicce ayının sonlarında Ebû Eyyüb el-Ensârî'nin yanı başında bulunan Saçlı Emir Medresesi'ne müderris oldum. Ben şimdi üç yıl dört aydır Büyük Ayasofya'nın müderrisiyim.

İstanbul'a dönüşü 1114 Receb'inin 25'indedir (15 Aralık 1702); bu tarihten dokuz gün sonra Edirne'ye gitmiş ve burada yedi ay kalmıştır. Edirne'deki bu yedi aylık ikamet, bir görevlendirmeye matuf olarak şekillenip şekillenmediğini tespit etmek güçtür. Uzunca bir süre ayrı kaldığı İstanbul'da sadece dokuz gün kalıp Edirne'ye gitmesi, ilk tahlilde bunun bir görevlendirme olabileceği izlenimi uyandırmaktadır. Zaten mülazemet sahibi olduğu için gelir gelmez İstanbul'da bir görevlendirme almış ve Edirne'ye doğru yola koyulmuş olması muhtemel görülebilir. Ancak tedris bağlamında bir görevlendirmenin şeyhülislamlık makamı tarafından yapıldığı,⁴⁶ Veliyyüddîn Efendi'nin İstanbul'a geldiği süreçte şeyhülislamlık görevinde Seyyid Feyzullah Efendi'nin bulunduğu ve Feyzullah Efendi'nin de Edirne'de ikamet ediyor olduğu gerçeği ilk ihtimale ihtiyatla yaklaşmayı gerektirmektedir. İstanbul'a gelişinden henüz dokuz gün geçmeden Edirne'ye gitmesi, muhtemelen Feyzullah Efendi ile görüşme ve ondan görev talebinde bulunma amacına matuftur. Bu görüşmenin mahiyeti hakkında bir değerlendirmede bulunabilmek güçtür; ne var ki Veliyyüddîn Efendi'nin hem Feyzullah Efendi ile hem de kendisinin halefleri olan Mehmed Efendi ile Paşmakçızâde Ali Efendi ile dört yıl süren tartışma ve gerginlikler yaşadığını belirtmesi Feyzullah Efendi ile yaptığı görüşmenin pek de olumlu geçmediğine işaret etmektedir. Bunun görev talebine verilen olumsuz yanıtın kaynaklanmış olması muhtemel gibidir. Şeyhülislamlığı döneminde Feyzullah Efendi'ye yöneltilen en büyük eleştirilerden birinin, tayinleri ve azilleri elinde tutması ve sınırlı sayıdaki atamalarda da kendi çevresini tercih etmesi bunu teyit eder niteliktedir.

Veliyyüddîn Efendi'nin İstanbul'dan Edirne'ye gittiği zaman dilimi, Karlofça Antlaşması sonrası yaşanan sosyo-ekonomik huzursuzlukların tavan yaptığı ve Sultan II. Mustafa'nın ama özellikle de Şeyhülislam Feyzullah Efendi'nin eleştiri oklarının hedefinde yer aldığı bir sürece denk gelmiştir. Şehzade iken hocalığını yaptığı II. Mustafa'nın tahta çıkışıyla birlikte 1106/1695 yılında şeyhülislamlık görevine getirilen Feyzullah Efendi, aralıksız sekiz yıldan

46 Mehmet İpşirli, "Şeyhülislam", *TDVİA*, 39/94.

fazla bu görevde kalmış,⁴⁷ yönetimde sadrazamı da aşacak ölçüde⁴⁸ büyük bir nüfuz elde etmiş ve tarihe Edirne Vakası olarak geçen hazin bir sonla hayatını kaybetmiştir.⁴⁹ Râşid Mehmed Efendi'nin Edirne Vakası'na giden süreç bağlamında öne çıkardığı üç gerekçe içerisinde en fazla üzerinde durduğu husus, Feyzullah Efendi'nin müderrislik ve kadılık bağlamındaki bütün tayin ve azilleri kendi uhdesinde tutmasıdır. Başta kendi çocukları olmak üzere, akrabaları ve tabilerine tahsis edilen görevler nedeniyle belirli bir akış üzerinden yürüyen ilmiye zümresinde uzun süreli beklemler yaşanmış, pek çok kişi bu yüzden zorunlu emekliliğe sevk edilmek durumunda kalmıştır.⁵⁰ Veliyyüddin Efendi, bu süreçte kırk beş yaşlarındadır; iyi bir tahsil görmüş birisi olması nedeniyle de müderrislik payesini hak etmektedir. Ancak ona gelinceye değin müderrislik ve kadılık görevleri bağlamında öylesine bir yığılma söz konusudur ki yaşı yetmişleri geçmiş kimseler bile hak ettikleri görevleri bekleme sürecindedirler. Veliyyüddin Efendi'nin bu yedi aylık süreçte Feyzullah Efendi ile görüşüp görüşmediği tam olarak tespit edilemese de “aramızda gerginlikler yaşandı” şeklindeki ifadesinden hareketle bunun mümkün olabileceği söylenebilir.

“Burada Seyyid Feyzullah Efendi'nin öldürüldüğü büyük fitne olayı vuku buldu” şeklindeki ifadesinden hareketle ilkin Veliyyüddin Efendi'nin, Feyzullah Efendi'nin öldürülmesi sırasında Edirne'de olduğu intibai uyanmaktadır. Bir eserinin hatimesine düştüğü bir nota yansıyan şu bilgiler de bu intibai kuvvetlendirmektedir:

Bu haşiye Edirne'de tam buraya ulaşmıştı ki büyük fitne olayı vuku buldu. İstanbul'dan Edirne'ye gelen büyük bir asker topluluğu Sultan Mustafa'yı azledip yerine Sultan Ahmed'i tahta oturttu ve Şeyhülislam es-Seyyid Feyzullah'ı öldürdü; sonra da 1115 yılında İstanbul'a geri döndü. Ben de [bu olaylar nedeniyle] bu haşiyeyi yarıda bırakmıştım. Daha sonra da buraya kadarki kısmı özetledim geri kalanı da tamamladım. Böylece de bu şerhlerin en büyüğü (ekber) ortaya çıkmış oldu. Bu(nu tamamlamam) 1127 yılındaydı. Bazı öğrencilere Muhyiddin'in [metninin] kenarlarına 1099 yılında yazdıklarımı da metne ilave etme izni verdim. Bundan dolayı da kübra, suğra ve ekber şeklinde üç ayrı haşiye ortaya çıkmış oldu. Şayet Muhyiddin'in kenarına yazdıklarımız müstakil olarak bir araya getirilecek olsa bu aşgar (en küçük) olarak nitelenen dördüncü bir haşiye olurdu.⁵¹

47 Mehmet Serhan Tayşi, “Feyzullah Efendi, Seyyid”, *TDVİA*, 12/527-528.

48 Öyle ki bu durumun şeyhülislamın kendi yetki alanına giren kararlar konusunda sadrazama teklifte bulunması anlamına gelen işâret-i aliyye belgelerindeki hitap üslubuna bile yansıdığı ve o zamana değin “tevcih olunmak mercüdur” şeklinde kullanılan rica hitabının “tevcih buyurula” şeklinde bir emir hitabına dönüştüğü belirtilmektedir. Bk. Mehmet İpşirli, “İşâret-i Aliyye”, *TDVİA*, 23/423-24.

49 Bu olayla ilgili bilgi genel bilgi için Bk. Abdülkadir Özcan, “Edirne Vak'ası”, *TDVİA*, 10/445-46. Râşid, *Târih-i Râşid ve Zeyli*, 2/650.

51 Veliyyüddin Efendi, *Hâşiye alâ Hâşiyeti Muhyiddîn* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 1368), 76a. Veliyyüddin Efendi'nin bahsettiği ve *kübrâ*, *suğrâ* ve *ekber* şeklinde nitelediği haşiyeler, kendisinin Muhyiddin et-Tâlişi'nin Hüsâmeddin el-Kâtî'nin *İsagoci Şerhi*'ne dair yazdığı haşiye üzerine kaleme aldığı haşiyelerdir. Kendisi Muhyiddin'in metni etrafındaki notlarının ayrı bir şekilde bir araya getirilmesi durumunda bunun da müstakil bir metne dönüşeceğini düşünmekte ve bunu da *aşgar* olarak vasıflandırmaktadır. Bu hatime notunu benimle paylaşan M. Osman Doğan'a ayrıca teşekkür ederim.

Bu bilgilerden hareketle Edirne'de çok büyük bir toplumsal gerilim halinde kendisini gösteren ve neticesinde Feyzullah Efendi ile oğlu Fethullah Efendi'nin 1115 Rebiülahir'inin 21'inde (3 Eylül 1703) öldürülmesiyle neticelenen olaylara Veliyyüddîn Efendi'nin doğrudan tanıklık ettiği söylenebilir. Ancak bununla örtüşmeyen bir husus söz konusudur ki o da Veliyyüddîn Efendi'nin Edirne'de yedi ay kaldığına dair bilgidir. Zira bahsettiği bu olay, 1115 Rebiülevvel'inin (Ağustos 1703) ilk haftasında başlayan ve Rebiülahir ayının son haftasına kadar da şiddeti her geçen gün daha da artarak devam eden bir gerilimdir. Veliyyüddîn Efendi'nin İstanbul'a geldikten dokuz gün sonra Edirne'ye geçtiği yönündeki bilgisi dikkate alındığında onun 1114 Şevval'inin (Şubat 1703) başlarında Edirne'ye varmış olması gerekir. Yedi aylık süre 1115 Rebiülevvel'in (Ağustos 1703) başlarında dolmaktadır. Halbuki bu tarih, isyana giden gerilimin henüz daha yeni başladığı tarihtir ve askerlerin İstanbul'dan Edirne'ye gelmesi ve Feyzullah Efendi'yi öldürmeleri bundan bir ay sonraya tekabül etmektedir. Bu durumda Veliyyüddîn Efendi'nin Edirne'deki ikametinin yedi aydan daha fazla sürmüş olması gerekir. Muhtemelen zahriye notunda bir aylık bir şaşma söz konusudur.

Bir buçuk aydan fazla süren Edirne Vakası sürecinde devlet, biri II. Mustafa'nın riyasetinde Edirne'de diğeri de III. Ahmed'in riyasetinde İstanbul'da ikiye bölünmüş durumdadır. Gerilimlerin fitilini ateşleyen olayın, payitahtın İstanbul'dan Edirne'ye taşınacağı yönünde bir söylenti olması, III. Ahmed ile birlikte başlayan yeni süreçte artık İstanbul'un payitaht oluşunun daha da öne çıkarılmasına yol açmıştır. Böylelikle de IV. Mehmed döneminden itibaren fiili olarak payitahta dönüşen Edirne'den İstanbul'a bir güç transferi söz konusu olmuştur. Bu sürecin ilk aşamasında şeyhülislamlık görevinde bulunan kişi, İmam Mehmed Efendi'dir (ö. 1141/1728). Mehmed Efendi, Veliyyüddîn Efendi'nin Feyzullah Efendi gibi arasının iyi olmadığı bir kimsedir. Üstelik zahriye notunda kendisini “Kezûbî” nisbesiyle anmasını bunu teyit eden başka bir gösterge olarak değerlendirmek mümkündür. Önce kıraat ilmindeki mahareti ve güzel sesiyle dikkat çekerek eski Mısır valisi Canbolatzâde Hüseyin Paşa'ya imam olan ve “Canbolatzâde imamı” diye şöhret kazanan Mehmed Efendi, IV. Mehmed'in üçüncü imamı olması sonrasında İmam-ı Sultanî ünvanı ile bilinir olmuştur.⁵² Mehmed Efendi, yetmiş gün kadar görevinde kalabilmiş, sonra III. Ahmed tarafından Edirne Vakası'nı tertip edenlerle işbirliği içerisinde olduğu gerekçesiyle görevinden azledilmiştir.⁵³ Veliyyüddîn Efendi'nin onunla yaşadığını belirttiği gerilim, muhtemelen Feyzullah Efendi ile yaşadığı gerilimin aynısıdır ve müderrislik talebine olumlu bir yanıt alamamış olmasından kaynaklanmaktadır. Nitekim Râşid Mehmed Efendi'nin sunduğu bir anekdot bu bakımdan zikredilmeye değerdir. Mehmed Efendi'nin bu kısa şeyhülislamlık görevi sırasında hariç medresesi için bir imtihan

52 Şeyhî, onun yumuşak tabiatlı birisi olduğunu, bu nedenle çok kişiye vaatte bulunduğunu ancak bunları yerine getirmedeğini, bu nedenle de Kizbî lakabıyla anıldığını belirtmektedir. Bk. Şeyhî, *Vekâyi'u'l-Fuzalâ*, 4/3235; Defterdar Sarı Mehmed Paşa da onu “Kizbî Mehmed Efendi” olarak zikretmektedir. Bk. Defterdar Sarı Mehmed Paşa, *Zübde-i Vekayiât*, haz. Abdülkadir Özcan (Ankara: TTK Yayınları, 1995), 797.

53 İdarecilikten aciz olması ve insanlarla nasıl konuşacağını bilmemesi gibi nedenlerle azledildiği de kaydedilmektedir. Bk. *İlmiyye Sâlnâmesi: Osmanlı İlmiyye Teşkilatı ve Şeyhülislamlar*, haz. S. Ali Kahraman-A. Neziha Galitekin-Cevdet Dadaş (İstanbul: İşaret Yayınları, 1998), 402.

düzenleyeceği duyurulmuştur. Kırklı medreseden ayrılmış çok sayıda kişi bu imtihan için hazırlanmakta iken, aralarında Râşid Mehmed Efendi'nin de bulunduğu ve mülazemetinin üzerinden on sekiz sene geçmemiş kimselerin sınava giremeyeceği tembihlenmiştir. Ama buna karşın çok sayıda kimse, birikimine ve tecrübesine bakılmaksızın sırf bu süreyi doldurduğu gerekçesiyle imtihana alınmıştır. Hatta öyle ki tebdil-i kıyafet ile bu sınava girip hariç rütbesi elde edenler bile olmuştur. Râşid Mehmed Efendi, koltuklarının altına *el-Mutavvel* sıkıştırmış birkaç cahilin bu sayede rütbeye nail olmasını, “bünyân-ı rağbet-i ilm-i şerîf mehdûm oldu” şeklindeki ifadesiyle eleştirmektedir.⁵⁴

Mehmed Efendi'nin şeyhülislamlığı 1115 Rebiülevvel'inin 11'inde (25 Temmuz 1703) başlamış, aynı yılın Ramazan'ının 18'inde (25 Ocak 1704) sona ermiştir. Veliyyüddîn Efendi'nin mülazemetini, Çatalcalı Ali Efendi'nin 1097 Şevval'indeki (Ağustos-Eylül 1686) azlinden dokuz gün önce aldığı dikkate alındığında, sınava giriş için gerekli olan on sekiz yıl şartını çok kısa bir süreyle kaçırdığı ve bu nedenle tıpkı Râşid Mehmed Efendi gibi Şeyhülislam Mehmed Efendi'nin yaptığı rü'ûs sınavına katılamadığı öngörüsünde bulunmak mümkündür. Şeyhülislam Mehmed Efendi'nin görevden azli sonrasında yerine getirilen Paşmakçızâde Ali Efendi (ö. 1124/1712) selefine nazaran daha uzun süre görev yapmış bir kimsedir. III. Ahmed'in Edirne Vakası sonrası kontrolü iyice ele alması sonrasında 1115 Ramazan'ının 19'unda (26 Ocak 1704) getirildiği şeyhülislamlık görevini 1118 Şevval'inin 27'sine (1 Şubat 1707) kadar üç yıldan biraz fazla sürdürmüştür. Kişiliği ve görev hayatı bağlamında kaynaklarda zikredilen bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla müderris ve mevali zümresine yönelik merhameti sınırsız⁵⁵ ve adaletli davranmaya özel önem atfeden bir kimsedir.⁵⁶ Hatta bu noktadaki bazı kararları ve tutumları, sadrazam Çorlulu Ali Paşa tarafından Sultan III. Ahmed'e bir şikayet olarak taşınmış ve yaptığı işlerde kendi başına davranmakla suçlanmıştır.⁵⁷ Paşmakçızâde'nin Çorlulu Ali Paşa ile daha önceden var olan bir gerilim içerisinde olduğunu bir ihtiyat payı olarak hatırdan tutmakla birlikte, gerçekleştirdiği tasarruflarda ve bu kapsamdaki atama veya azillerde rahat davranmış olabileceğini göz önünde bulundurmak gerekir. Ancak muhtemelen onun bu cömert tavrından nasibi olamayan kişilerden biri Veliyyüddîn Efendi'dir. Zahriye notunda Feyzullah Efendi ve Mehmed Efendi ile birlikte zikrettiği ve dört yıl boyunca gerilim yaşadığını belirttiği isimlerden biri de Paşmakçızâde Ali Efendi'dir. Tam olarak hangi çerçevede bir gerilim yaşadığını tespit etmek mümkün değilse de, müderris olarak görevlendirilmesini Paşmakçızâde sonrasında şeyhülislam olan Mehmed Sadık Efendi ile ilişkilendirmesi söz konusu gerilimin yine görev talebinin gerçekleşmemesine bağlı olabileceğini düşündürmektedir.

Veliyyüddîn Efendi'nin “1118 (1706-1707) yılında Fâzıl Mehmed Sâdık b. Sadreddîn şeyhülislam oldu. Ben de aynı yılın Zilhicce ayının sonlarında Ebû Eyyüb el-Ensârî'nin yanı başında bulunan Saçlı Emir Medresesi'ne müderris oldum.” şeklindeki ifadesi müderris

54 Râşid, *Târih-i Râşid ve Zeyli*, 2/718.

55 Râşid, *Târih-i Râşid ve Zeyli*, 2/773.

56 Şeyhî, *Vekâyi 'u'l-Fuzalâ*, 3/2529.

57 Râşid, *Târih-i Râşid ve Zeyli*, 2/774.

olarak göreve başlamasının Mehmed Sâdık Efendi ile birlikte gerçekleşmiş olabileceğini düşündürmektedir. Bu ise, onun İstanbul'a dönmesi sonrasında geçen üç buçuk yıllık süreçte resmi anlamda müderrislik payesini elde edemediği anlamına gelmektedir. Sadreddîn eş-Şirvânî'nin torunu olan Mehmed Sâdık Efendi'nin göreve geldiği tarih 27 Şevval 1118'dir (1 Şubat 1707). Mehmed Sâdık Efendi ile ilgili olarak Râşid Mehmed Efendi'nin sunduğu bir ayrıntıya bakılırsa, onun şeyhülislamlığı döneminde 1119 Muharrem'i öncesinde beş önemli kadılık görevlendirmesi ile birlikte altmıştan fazla müderris ataması gerçekleştirilmiştir.⁵⁸ Bu bilgi, Veliyyüddîn Efendi'nin 1118 Zilhicce'sinde (Mart-Nisan 1707) başladığını belirttiği Saçlı Emir Medresesi'ndeki müderrislik görevinin ilgili görevlendirmeler çerçevesinde gerçekleşmiş olabileceğini teyit etmektedir.

Veliyyüddîn Efendi'nin Saçlı Emir Medresesi'ndeki müderrislik görevi uzun bir bekleyişin ardından İstanbul'da elde ettiği ilk müderrislik görevi gibidir. Fakat Açıl'ın editörlüğünde gerçekleştirilen çalışmada farklı yazarlar tarafından kullanılan bazı kenar notları Veliyyüddîn Efendi'nin 1118 (1706-1707) tarihi öncesinde Feyziyye Medresesi'nde bulunduğunu göstermektedir. Onuş'un tespit ettiği üzere Veliyyüddîn Efendi, *Hâşiye alâ hâşiyeti İsamiddîn alâ şerhi'l-akâ'id* isimli eseri ile *Tuhfetü'l-erib* isimli eserinin yazımını 1118 (1706-1707) yılında Feyziyye Medresesi'nde tamamlamıştır.⁵⁹ Umut'un kullandığı bir kenar notunda Veliyyüddîn Efendi, 1117 (1705-1706) yılında Tûsi'nin *Tezkire'sine Nisâbüri'nin* yazdığı şerhin tamamını Feyziyye Medresesi'nde iken okuduğunu belirtmiştir.⁶⁰ Benli'nin kullandığı kenar notlarında Veliyyüddîn Efendi, Teftâzânî'nin *el-Mutavvel*'ini 1114 (1702-1703) ve 1120 (1708-1709) tarihlerinde Feyziyye Medresesi'nde hâşiyeleriyle birlikte öğrencilere okuttuğunu,⁶¹ yine *Şerhu şüzûri 'z-zehab*'in tamamını 1119 (1707-1708) yılında aynı medresede okuttuğunu kaydetmiştir. Söz konusu notlara yansıyan tarih bilgileri dikkate alındığında, bu durumda Veliyyüddîn Efendi'nin Mehmed Sâdık Efendi'nin şeyhülislam olması ile birlikte 1118 Zilhicce'sinde (Mart-Nisan 1707) Saçlı Emir Medresesi'nde müderris olduğu yönündeki ifadesi nasıl izah edilecektir.

Notlarda zikri geçen medrese, Feyzullah Efendi tarafından 1112 (1701-1702) yılında bugünkü Fatih ilçesi sınırları içerisinde inşa ettirilmiş bir medresedir.⁶² Akla gelen ilk ihtimal, Veliyyüddîn Efendi'nin Feyzullah Efendi Medresesi'nde görevli iken Saçlı Emir Medresesi'ne görevlendirilmiş olabileceğidir. Fakat Onuş'un kullandığı bir kıraat notuna bakılırsa Veliyyüddîn Efendi, 1120-1130 arasında Feyzullah Efendi Medresesi'ndedir. Yine onun 1134 (1721-1722)

58 Râşid, *Târîh-i Râşid ve Zeyli*, 2/777.

59 Onuş, "Bir Osmanlı Âlimi Veliyyüddîn Cârullah Efendi'nin Terceme-i Hâli", 36, 39. *Tuhfetü'l-Erib*'te geçen yıl bilgisini Özcan, 1128 (1717) olarak okumuştur. Bk. Tahsin Özcan, "Veliyyüddîn Cârullah", *TDVİA*, 43/38. Ancak ilgili bilgiye dikkatle bakıldığında bunun yanlış ve Onuş'un tespitinin ise doğru olduğu anlaşılmaktadır. Krş. Veliyyüddîn Cârullah Efendi, *Tuhfetü'l-Erib* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 1958), 3a.

60 Umut, "Matematik Bilimlerine Meraklı Bir Âlim", 286.

61 Benli, "Veliyyüddîn Cârullah Efendi'nin Dil İlimleri ile İlgili Kitaplara Düştüğü Notlar", 320.

62 Abdüsselam Uluçam, "Feyzullah Efendi Medresesi", *TDVİA*, 12/528-29.

yılında Feyzullah Efendi Medresesi'ndeki odasında yer alan 800 cilt eseri vakfettiği yönündeki bilgi⁶³ de dikkate alındığında en azından 1120 (1708-1709) ile 1134 (1721-1722) yılları arasında Feyzullah Efendi Medresesi'nde bulunduğu açıktır. Bu durumda önce Feyzullah Efendi Medresesi'nde göreve başladığı, sonra Saçlı Emir Medresesi'nde görevlendirildiği, daha sonra ise tekrar Feyzullah Efendi Medresesi'ne döndüğü şeklinde bir görev akışı ortaya çıkmaktadır ki bu pek olağan görünmemektedir. Umut'un tespit ettiği bir not, bu belirsizliğin belli ölçüde ortadan kaldırılmasına imkan vermektedir. Kutbuddîn eş-Şîrâzî'nin (ö. 710/1311) *et-Tuhfetü 'ş-şâhiyye* isimli eserinin bir nüshasında bulunan bu notu Veliyyüddîn Efendi, eserin zahriye sayfasında yer alan Sadreddinzâde Mehmed Sâdık Efendi'ye ait bir mülkiyet kaydının hemen sol altına düşmüş ve böylelikle onun kimliğini açıklamak istemiştir. Notun tercümesi şu şekildedir:

Bu kişi, beni 1118 Zilhicce'sinin sonunda (Nisan 1707) Ebü Eyyüb el-Ensârî'nin muhitindeki Saçlı Emir Medresesi'ne müderris yapan ve üç adamla yaşadığım harpten [mücadeleden] sonra bana hayır duasında bulunan kimsedir; bu üç şahsın ilki Feyzu'l-Maktûl'dür. Onunla benim aramda 1114 yılında Şaban ayının ortasından (Ocak 1703) Rebiülevvel ayının ortasına (Temmuz 1703) değin kavga vaki oldu. İkincisi Kezûbî olarak meşhur Mehmed'dir ki Rebiülevvel ayının ortalarından (Temmuz 1703) Ramazan'ın ortalarına kadar (Ocak 1704) [sürdü] sonra azledildi. Üçüncüsü ise Ali b. Paşmakçı'dır ki onunla [aramızda] üç buçuk yıl kavga vaki oldu ve sonunda azledildi. Sonra onun yerine mevlamız Mehmed Sâdık b. Sadreddinzâde şeyhülislam oldu. Kendisi, zamanında şehrin en bilgelisidir. Ben cahilleri kamillere tercih etmesi ve rüşveti adet haline getirmesi bakımından zamanımızın şeyhülislamını Allah'a şikayet ediyorum. Bu şahıs bana eziyet etti, Allah Sübhanehu ve Teala "Kim benim bir velî kuluma düşmanlık ederse, bana savaş açmış olur" demiştir. Allah'ım ne olur senin velin olan bu kul nedeniyle sana savaş açan bu şahsı, bu Zilhicce günlerinde hadisini rivayet eden nebin ve habibin yüzü suyu hürmetine hemencecik perişan et."⁶⁴

Bu notu iki kısımda değerlendirmek gerekir: ilk kısım aslında bu yazıya konu olan zahriye notunda geçen bazı bilgilerin delaletini daha belirginleştirmektedir. Notun hemen başında verdiği bilgi, zahriye notu üzerinden ulaşılabilen muhtemel neticeyi teyit eder niteliktedir. Buna göre kendisini Saçlı Emir Medresesi'ne müderris tayin eden kişi Mehmed Sâdık Efendi'dir ve bu tayin *Târîh-i Râşid*'de geçen bilgiyle uyumlu olarak 1118 Zilhicce'sinin sonundaki (Nisan 1707) kapsamlı müderris ataması çerçevesinde gerçekleşmiştir. Ardından verdiği bilgi, zahriye notunda dikkat çektiği Feyzullah Efendi, İmam-ı Sultani Mehmed Efendi ve Paşmakçızâde Ali Efendi ile dört yıla yayılan bir gerilim yaşadığı yönündeki bilginin daha da tafsilatlandırılmış ve duygusal bir çerçevede dile getirilmiş halidir.

Veliyyüddîn Efendi, her üç şeyhülislamı da ayrı ayrı zikretmiş ve her biriyle hangi zaman diliminde ve ne kadar bir süre problem yaşadığını ortaya koymuştur. Feyzullah Efendi'yi "Feyzu'l-

63 Bu iki bilgi için Bk. Onuş, "Bir Osmanlı Âlimi Veliyyüddin Cârullah Efendi'nin Terceme-i Hâli", 26.

64 Kutbuddîn eş-Şîrâzî, *et-Tuhfetü 'ş-şâhiyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 1459), 1a.

Maktûl" şeklinde zikretmesi ayrıca dikkat çekicidir. Neticede dört yıl süren bu gerilimlerin sonrasında, Mehmed Sâdık Efendi şeyhülislam olmuş ve onu Saçlı Emir Medresesi'ne müderris olarak atamıştır. Mehmed Sâdık Efendi'den bahsederken "üç adamla yaşadığım harpten [mücadeleden] sonra hayır duasında bulunan kimse" ibaresini kullanması, yaşadığı gerilim sürecinden Mehmed Sâdık Efendi'nin haberdar olduğunu ve belki bu nedenle onu müderrislikle onurlandırdığını düşünmeye imkân tanımaktadır. Peşi sıra üç şeyhülislamla gerilim yaşaması bunun fikri bir tartışma olmadığını ihsas ettirmektedir. Müderrislik görevini Mehmed Sâdık Efendi'yle ilişkilendirmesi ve onu hayırla yâd etmesi, daha önceki üç şeyhülislamla yaşadığı gerilimin müderrislik payesini elde edememesi odaklı olduğuna işaret eder. Mehmed Sâdık Efendi ile ilgili olarak kullandığı "kendisi zamanında memleketin en bilgilisidir" şeklindeki ifadenin muhtemelen Mehmed Sâdık Efendi'nin yaşlılığa bağlı olarak yaşadığı ve görevinden azledilmesine yol açan unutkanlıkla bir irtibatı olmalıdır. Öyle ki bu nedenle III. Ahmed'in kızı Hatice Sultan'ın cenaze namazını yanlışlıkla bayram namazı gibi her tekbirde ellerini kaldırıp kırdığı için 1119'da görevinden azledilmiştir.⁶⁵ Muhtemelen bundan dolayı alay konusu olmuş olan Mehmed Sâdık Efendi'yi zamanında memleketin en bilgilisi olarak nitelemek suretiyle yâd etmek istemiştir.

Notun birinci kısmı, Veliyyüddîn Efendi ile ilgili halihazırda bilgimiz dâhilinde bulunan belli hususları daha anlaşılır kılarken, ikinci kısmı çözülmesi gereken ilave bazı belirsizlikleri beraberinde getirmektedir. Veliyyüddîn Efendi'nin kendisine eziyet ettiğini belirttiği, bu yüzden de kendisini Allah'a şikâyet ettiği şeyhülislamın kim olduğu merak konusudur. Cahilleri kamillere tercih ettiğini ve rüşveti adet haline getirdiğini belirtmiş olması, izi sürülebilecek hususlardır. Zilhicce ayında yazıldığı anlaşılacakla birlikte notun altında herhangi bir yıl bilgisi bulunmamaktadır. Buna karşın notun geçtiği eserdeki temellük kaydı 1139 tarihidir; bu tarihte şeyhülislamlık görevinde bulunan kişi Yenişehirli Abdullah Efendi'dir. Ancak on iki yıldan fazla süren şeyhülislamlık sürecinde Abdullah Efendi ile ilgili bu yönde bir suçlama kaynaklarda geçmemektedir. Aynı durum ondan sonraki şeyhülislamlar için de geçerlidir. Buna karşın Abdullah Efendi'den önceki şeyhülislamlardan biri, Veliyyüddîn Efendi'nin tarifine uyar gibidir. Bu kişi, Atâullah Mehmed Efendi'dir (ö. 1127/1715); iki buçuk aylık şeyhülislamlık görevi sırasında ilmiye sınıfının tayinlerinde usulsüzlük ve yolsuzluklar yapıldığı iddialarının şüyu bulması üzerine sadrazam Şehid Ali Paşa meseleyi gizlice soruşturmuştur; tahkikat sonucunda da şeyhülislamın ihmalkârlığı nedeniyle sorumlu olduğu sonucuna varılmış ve Atâullah Mehmed Efendi görevinden azl edilmiştir.⁶⁶ Râşid Mehmed Efendi bunu:

"Şeyhülislâm Atâullah Efendi rütbe-i Fetvâ'ya gelemeden berü kapusu mazbût olmadığından şöret-i cehl ile pes-mânde-i akrân ve adem-i isti'dâdları şöret-i devrân olan nice kırkdan münfasıl kimesneleri Hâric medreseleri ile be-kâm ve taşra fetvâlarında istirşâ ile mechülü'l-hâl ademler istihdâm etdiği..."

65 Râşid, *Târîh-i Râşid ve Zeyli*, 2/788; Mehmet İpşirli, "Sâdık Mehmed Efendi, Sadreddinzâde", *TDVİA*, 35/395.

66 Mehmet İpşirli, "Atâullah Mehmed Efendi", *TDVİA*, 4/46-47.

şeklindeki sözleriyle ortaya koymaktadır.⁶⁷ Bu ismin, Veliyyüddîn Efendi'nin çizdiği evsafa uyduğu açıktır; bununla birlikte rüşvet almayı adet haline getirdiği şeklindeki bilgi, Atâullah Mehmed Efendi'nin kısa süren şeyhülislamlığı ile birlikte düşünüldüğünde zeminini kısmen kaybetmektedir. Atâullah Mehmed Efendi'nin şeyhülislamlık görevine getirildiği tarih 1125 Safer'i (Şubat-Mart 1713), bu görevden azledildiği tarih ise aynı yılın Cemaziyelevvel'idir (Mayıs-Haziran 1713).⁶⁸ Fakat Râşid Mehmed Efendi'nin vurguladığı “rütbe-i Fetvâ'ya geleliden berü” ifadesi muhtemelen mutatlığın çerçevesini tarif etmektedir.

Veliyyüddîn Efendi'nin sözünü ettiği şeyhülislamın Atâullah Efendi olması ihtimali mevcut veriler ışığında kuvvetle muhtemel görünmekle birlikte, bu ihtimaliyet *et-Tuhfetü's-şâhiyye* nüshasındaki temellük notu ile mualleldir. Veliyyüddîn Efendi'nin 1139 (1726-1727) tarihli temellük notu, ilk tahlilde, eserin kendi mülkiyetine bu tarihte geçtiği anlamına gelmektedir. Bu durumda “zamanımızın müftüsü” ibaresini bu tarihten önce yaşamış bir kimse için kullanmış olması anlamsız gibi görünmektedir. Bu noktada bir başka ihtimal de kitabın fiziksel olarak temin edilişi ile 1139 (1726-1727) tarihli temellük notunun düşülmesinin farklı zamanlarda gerçekleşmiş olabileceğidir. Bu ihtimal göz önünde bulundurulduğunda Veliyyüddîn Efendi'nin daha önceden temin etmiş olduğu bir esere 1139 (1726-1727) yılında temellük kaydı düşmüş olması mümkün görülebilir. Zahriyedeki notu düşmesine neden, eserin üzerinde Mehmed Sâdık Efendi'nin mülkiyet kaydının yer alıyor oluşudur. Mehmed Sâdık Efendi'den bu eserin başka birisine intikal etmesi, muhtemelen vefatı sonrasında gerçekleşmiştir; onun vefatı ise 1121/1709 yılındadır. Bu açıdan bakıldığında eserin Veliyyüddîn Efendi'nin eline Mehmed Sâdık Efendi'nin vefatı akabinde ve 1121/1709 sonrasında geçmiş olabileceği, bu durumda da Allah'a şikâyette bulunduğu şeyhülislamın 1125/1713 yılında iki buçuk ay kadar bu görevde bulunmuş olan Atâullah Mehmed Efendi olabileceği öngörülebilir. Ancak öngörünün Veliyyüddîn Efendi'nin *et-Tuhfetü's-şâhiyye* nüshasına düştüğü not ile kayıtlı bir olasılık olduğunun ve kesin bir değerlendirmede bulunmanın mümkün olmadığını belirtmek gerekir.

Veliyyüddîn Efendi'nin *et-Tuhfetü's-şâhiyye* nüshasına düştüğü not, Mehmed Sâdık Efendi'nin sayesinde Saçlı Emir Medresesi'nde 1118/1707 yılında müderris olduğunu ortaya koymakla birlikte, kendisinin daha önceki süreçte Feyziyye Medresesi'nde bulunduğu yönündeki kayıtları açıklamaya imkân vermemektedir. Bu noktada onun Feyziyye Medresesi'ndeki durumunun müderrislik payesi altında resmi bir görevden ziyade fahri veya maişet odaklı bir müderrislik ya da bir ikamet olması ihtimali düşünülebilir mi? Benli'nin kullandığı kenar notları

67 Râşid, *Târîh-i Râşid ve Zeyli*, 2/876; Râşid Mehmed Efendi, benzer bir değerlendirmeyi Atâullah Efendi'nin vefatı haberi çerçevesinde şu şekilde sunmaktadır: “...kalemine mufavvaz olan tevcihât hân-ı yağmâya döndüğünden Vezîria'zam Dâmâd Ali Paşa hazretleri hufyeten ahvâlini tefîş ve sedd-i bâb-ı rüşvet etmeye çalışırken Müftî Efendi tarafından irtikâb-ı haber almak hâtırın tahdîş etmeğın, altıncı ayda rütbe-i Fetvâ'dan tenzîl ve ol mesned-i vâlâ ile sabikâ Rumeli Kâdi'askeri Mahmud Efendi tebcil olundu.” Bk. Râşid, *Târîh-i Râşid ve Zeyli*, 2/951; Yine *İlmiyye Salnamesi*'nde geçen kendisiyle ilgili şu ifadeler aynı minvaldedir: “Zamanında merâtib-i ilmiyye yağma edildi. Rüşvet ve irtikab meydan aldı. Sadr-ı a'zam Ali Paşa, bu sû-i istimalâta nihayet vermek için Atâullah Efendi'yi azl etti.” Bk. *İlmiyye Sâlnamesi*, 406.

68 Şeyhî, *Vekâyi'ü'l-Fuzalâ*, 3/2620.

bu noktada tekrardan zikredilmeye değerdir. Bu notlarda Veliyyüddin Efendi, Teftâzânî'nin *el-Mutavvel*'ini 1114 (1702-1703) ve 1120 (1708-1709) tarihlerinde Feyziyye Medresesi'nde haşiyeleriyle birlikte öğrencilere okuttuğunu, yine *Şerhu şüzûri 'z-zehab'*in tamamını 1119 (1707-1708) yılında aynı medresede okuttuğunu kaydetmiştir.⁶⁹ Özellikle bu son bilgi yani, *Şerhu şüzûri 'z-zehab'*in tamamını 1119 (1707-1708) yılında Feyziyye Medresesi'nde okuttuğu bilgisi önemlidir. Zira gerek bu yazıya konu olan zahriye notunda gerekse *et-Tuhfetü 'ş-şâhiyye* nüshasının zahriye notunda dikkat çektiği üzere Veliyyüddin Efendi bu tarihte Saçlı Emir Medresesi'nde müderristir. Bu göreve geldiği tarih 1118 yılının son ayı olan Zilhicce'dedir (Nisan 1707); onun Saçlı Emir Medresesi'ndeki görevinden ne zaman ayrıldığı belli değildir, ama onu bu göreve getiren ve bir tür hamisi olan Mehmed Sâdık Efendi'nin şeyhülislamlık görevi 1119 (1707-1708) yılının sonuna kadar sürmüştür. Bu durumda da onun en azından bu yıl içerisinde söz konusu medresedeki müderrislik payesinin sürdüğü söylenebilir. Buna karşın en azından bir eserinin tedrisini Feyziyye Medresesi'nde yapmış olması, Feyziyye Medresesi'nde bulunuşunu fahri bir müderrislik veya bir ikamet olarak değerlendirmeyi daha olası kılmaktadır. Nitekim Benli'nin tespitine göre *el-Mutavvel*'i biri 1114 (1702-1703) diğeri de 1120 (1708-1709) yılında iki kez Feyziyye Medresesi'nde okutmuş olması bunu teyit etmektedir. Kendisinin 1114 yılının Receb'inde (Aralık 1702) İstanbul'a geldiği dikkate alındığında bu ikametın İstanbul'a geliş tarihinden itibaren başlamış olması da mümkündür. Bu ikametın, belki kendisinden çok kitapları odaklı bir ikamet olabileceğini de göz ardı etmemek gerekir. Muhtemelen on beş yıllık Arap coğrafyasındaki ikameti süresince topladığı eserlerini İstanbul'a geldiğinde yerleştirdiği yer Feyziyye Medresesi'dir. Derslerini burada yapmasının nedeni, muhtemelen eserlerinin burada bulunuyor oluşudur. Yine de Veliyyüddin Efendi'nin resmi anlamda müderrislik görevinin Büyük Ayasofya Medresesi öncesinde nasıl seyrettiği hakkında kesin bir şey diyebilmek mümkün değildir; ama Feyzullah Efendi Medresesi'ndeki kitapları odaklı ikameti 1149 (1736-1737) yılında kendi müstakil kütüphanesini kurmasına değin uzunca bir süre devam etmiştir. Bu süreçte, Feyzullah Efendi Medresesi'nde ders vermeye veya telifte bulunmaya devam etmiştir. Belki, bu yazının hareket noktasını oluşturan zahriye notunda görev hayatını sıralarken Feyzullah Efendi Medresesi'ni hiç zikretmemiş olması da buranın resmi bir müderrislik görevi olmadığındandır.

Veliyyüddin Efendi, zahriye notunda 1118 (1707) yılında Saçlı Emir Medresesi'nde müderris olması bilgisinin hemen akabinde “ben şu an üç yıl dört aydır büyük Ayasofya'nın müderrisiyim” ifadesiyle diğer bir görev bilgisini paylaşmaktadır. Diğer kenar notlarından hareketle tespit edilebilen Feyzullah Efendi Medresesi'ndeki uzun müderrislik görevinden söz etmemektedir. Zahriye notunu, Büyük Ayasofya Medresesi'ndeki görev sırasında ve bu görevin üzerinden üç yıl dört ay geçmişken yazmıştır. Zahriye sayfasında bulunan kendisine ait temellük notu 1138 (1725-1726) tarihlidir; notun sonunda yer alan ve sonradan yazdığı anlaşılan bilgiye göre ise 1140 (1727-1728) yılında Süleymaniye Dâru'l-hadisi'nde müderris olarak göreve başlamıştır. Bu durumda zahriye notunu en erken 1138 (1725-1726) ve en geç

69 Benli, “Veliyyüddin Cârullah Efendi'nin Dil İlimleri ile İlgili Kitaplara Düştüğü Notlar”, 320.

1140 (1727-1728) yılında yazmış olabileceği tahmininde bulunmak mümkündür. Onuş'un kullandığı kenar notlarından birinde kendisinin 1139 (1726-1727) yılında Büyük Ayasofya'da müderris olduğu yönündeki bilgi ve 1134 (1721-1722) yılında Feyzullah Efendi Medresesi'nde bulunan sekiz yüz cilt eseri vakfettiği yönündeki bilgi birlikte mütalaa edildiğinde, Veliyyüddin Efendi'nin 1134 (1721-1722) ile 1137 (1724-1725) yılları arasında bir tarihte Büyük Ayasofya Medresesi'nde göreve başlamış olabileceği söylenebilir.

Veliyyüddin Efendi'nin zahriye notunda yer alan "şu an" ibaresi, ilgili notu Ayasofya Medresesi'ndeki görevi esnasında yazdığı anlamına gelmektedir. Buradaki görevine ne zaman başladığı sorusu ise, zahriye notunu ne zaman düştüğünün tespit edilebilmesiyle yanıtlanabilecek bir husustur. Dikkat çeken bir başka husus, notu yazdığı tarihte şeyhülislamlık görevinde bulunan Yenişehirli Abdullah Efendi (ö. 1156/1743) ile ilgili paylaştığı şu ayrıntıdır:

Şu anki şeyhülislam, Şeyhülislam Ali Efendi'nin tabilerinden olan ve bazı derslerde arkadaşım olan Abdullah Efendi'dir. Ben de Ali Efendi'nin mülazımıydım. Biz hepimiz, Rum diyarından Yenişehir taraflarınız.

Veliyyüddin Efendi, Abdullah Efendi'nin Çatalcalı Ali Efendi'nin tabilerinden olduğunu ve bazı derslere birlikte katıldıklarını⁷⁰ belirtmektedir. 1130 (1717-1718) yılında şeyhülislamlık görevine başlayan Abdullah Efendi, tarihe Lale Devri olarak geçen süreçte bu görevi on iki yıldan fazla kesintisiz olarak sürdürmüş ve Patrona Halil İsyanı sonrasında 1143 (1730) yılında görevinden azledilmiştir. Kavak'ın metnine taşıdığı bir kenar notuna bakılırsa Veliyyüddin Efendi, Abdullah Efendi ile şeyhülislamlığı sürecinde iletişim halindedir. Buna göre Abdullah Efendi, verdiği bir fetva için Halep Kadılığı görevinde bulunduğu sırada Veliyyüddin Efendi'den fetvaya delalet edecek bir gerekçe yazmasını istemiş, o da bunu yazıp kendisine göndermiştir.⁷¹ Veliyyüddin Efendi'nin onu, ders arkadaşı olarak anmasının ve kendisinin de tıpkı onun gibi Ali Efendi'den mülazemet aldığını belirtmesinin hemen akabinde kurduğu şu cümleler ayrıca üzerinde durmaya değerdir:

“Allah'ın dilediği gerçekleşir, dilemediği ise gerçekleşmez. Bil ki Allah her şeye gücü yetendir. O'nun ilmi her şeyi kuşatır. Kalemin, olmuş ve olacak olan konusunda hakkımda yazdığından razıyım. Bana başarı, korunma ve türlü türlü ilimlerden bol ve güzelce bahşeden Allah'a hamd ve minnet olsun.”

70 Bu bilgi, Kavak'ın tercüme ederek yazısına alıntılacağı Veliyyüddin Efendi'ye ait şu notta geçen “şerikimiz” şeklindeki kelimenin delaletini daha da belirginleştirmektedir: “Bu konuyla ilgili şöyle derim: [Müellif Hucendi] Fetâvâ'sının mukaseme babının sonunda bu meseleyi tafsilatlı olarak ele almıştır. Bu konuda Sultan [III.] Ahmed döneminin Devlet-i âl-i Osman müftüsü şerikimiz [Yenişehirli] Abdullah'tan 1136 yılında İstanbul'da fetva istedik. Kendisi bu fakirin talebi üzerine fetva verdi.” Bk. Özgür Kavak, “Bir Osmanlı Âliminin Bir Ömre Yayılan Okuma Serüveni: Veliyyüddin Cârullah Efendi'nin Fürû-ı Fıkıh Eserlerine Düştüğü Notlar”, ed. B. Açıl *Osmanlı Kitap Kültürü* içinde, 129.

71 Kavak, “Bir Osmanlı Âliminin Bir Ömre Yayılan Okuma Serüveni”, 129

Veliyyüddîn Efendi'nin bu ifadeleri, bir zamanlar birlikte aynı kişiden mülazemet aldığı ve bazı derslerde arkadaş olduğu Abdullah Efendi'ye yönelik imrenme ve gıpta ile bakan bir tavra işaret etmektedir. Kim bilir İstanbul'dan ayrılmamış olsa kendisi de belki böylesi bir makama gelebilecekti. Bununla birlikte bu tavrı, İstanbul'dan ayrılması sonrasında elde ettiği ve ayrılmamış olsa elde edemeyeceğini düşündüğü ilim ile dengelemektedir. Bu nedenle de bu ilmi elde etmesine imkân tanıyan kaderine rıza göstermekte ve Allah'a hamd ü senalarda bulunmaktadır. Bu aynı zamanda, Veliyyüddîn Efendi'nin zahriyedeki notunun ilk kısmının hatimesi hüviyetindedir. Kenara düştüğü imza kabilinden “Bunu Ebû Abdillâh Veliyyüddîn Cârullah yazdı” şeklindeki ifade ile bunu kendisinin yazdığını belirtmiştir. Yukarıda da ifade edildiği üzere bu ilk kısmı kaleme almış olabileceği tarih aralığı 1138 (1725-1726) ile 1140 (1727-1728) yılları arasındadır. Aradan bir zaman geçtikten sonra 1144 (1731-1732) yılında zahriye notuna birkaç cümlelik bir ilavede bulunmuş ve hayatının sonraki seyrine ilişkin bilgiler sunmuştur.

Sonra 1140 (1727-1728) yılında Süleymaniye Dâru'l-hadisî'ne müderris oldum. Ardından Haleb Kadısı Veli Efendi oldum ve burada tam bir yıl kaldım. Şu an 1144 (1731-1732) yılı ve Kostantîniye'deyim.

Veliyyüddîn Efendi, Büyük Ayasofya Medresesi'ndeki tedris görevinin akabinde 1140 (1727-1728) yılında Süleymaniye Dâru'l-hadisî'ne müderris tayin edilmiştir. Bu görevi ne kadar sürdürdüğü ve Haleb Kadılığı görevine ne zaman atandığı tam olarak tespit edilememektedir. Onuş'un kenar notlarından hareketle tespit ettiği 1142 (1729-1730) tarihi isabetli görünmektedir;⁷² zahriye notunda tam bir yıl kaldığını belirtmiş olmasından hareketle de bu görevin 1143 (1730-1731) yılında sona erdiği söylenebilir. Bu çerçevede Onuş'un, Veliyyüddîn Efendi'nin 1147 (1734-1735) yılından önce İstanbul'a dönmüş olabileceği şeklindeki tespitindeki esneklik payının da ortadan kalktığı açıktır. Nitekim zahriye notunun son cümlesinde Veliyyüddîn Efendi, 1144 (1731-1732) yılında tekrar İstanbul'da olduğunu belirtmiştir.⁷³

Veliyyüddîn Efendi'nin zahriye notu onun 1144 (1731-1732) tarihine kadarki terceme-i haline yönelik gönderimler içermektedir. O, bundan sonraki süreçte yedi yıl daha ömür sürmüştür. Bu süreçte Edirne ve Galata kadılıkları yaptığı, Gümölcine'de de beş aylık bir sürgün hayatı yaşadığı, kenar notlarından hareketle tespit edilebilmektedir bunlar Onuş tarafından ortaya konulmuştur.⁷⁴

72 Onuş, “Bir Osmanlı Âlimi Veliyyüddîn Cârullah Efendi'nin Terceme-i Hâli”, 27.

73 Kenar notlarındaki tespitlerde Haleb'teki görevi bağlamında genellikle 1142 ve 1143 yıllarına yönelik kayıt olması bunu destekler niteliktedir. Bk. Onuş, “Bir Osmanlı Âlimi Veliyyüddîn Cârullah Efendi'nin Terceme-i Hâli”, 27; Kavak, “Bir Osmanlı Âliminin Bir Ömre Yayılan Okuma Serüveni”, 129; İbrahim Halil Üçer, “Yazının Ufku, Kayıtların Dili: İslâm Dünyasında Yazı Kültürü ve Cârullah Efendinin Notları”, ed. B. Açıl *Osmanlı Kitap Kültürü* içinde, 62.

74 Hayatının bu kesiti için Bk. Onuş, “Bir Osmanlı Âlimi Veliyyüddîn Cârullah Efendi'nin Terceme-i Hâli”, 27-30.

Teşekkür: Yazının ilk taslağını okuyan ve geribildirimleri ile metnin olgunlaşmasına katkıda bulunan Recep Gürkan Göktaş’a, Kevser Beyazyüz Sipahioğlu’na, Mine Demirbilek’e ve Murat Er’e; bazı hususlarda görüşlerine başvurduğum Talip Ayar’a ve Kadir Ayaz’a, yazının son halini okuyan Muhammed Osman Doğan’a ve Tuba Nur Umud’a bu vesileyle teşekkür etmek isterim.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

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

Kaynakça/References

- Açıl, Berat (ed.). *Osmanlı Kitap Kültürü: Cârullah Efendi Kütüphanesi ve Derkenar Notları*. İstanbul & Ankara: İlem Kitaplığı & Nobel, 2015.
- Akgündüz, Ahmet. “Fetâvâ-yı Ankaravî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/438-39. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Aksoyak, İsmail Hakkı. “Nâbî’nin Tuhfetü’l-Haremeyn’inin Edirneli Nâtik’in Tuhfetü’l-Haremeyn’ine Etkisi: Hikâyeler, Gelenekler, İnanışlar...”. *Milli Folklor* 24: 95 (2012), 9-22.
- Ankaravî, Mehmed Emîn. *Mecmû’atü’l-Fetâvâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 1256, 1-448.
- Arabzâde Abdülvehhâb Efendi. *Medhiye-i Risâle-i Birgivi*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, 496, 185-186.
- Armağan, A. Latif. “XVIII. Yüyıldâ Hac Holu Güzergâhı ve Menziller (=Menâzilü’l-Hacc)”. *Osmanlı Araştırmaları* 20 (2000), 73-118.
- Ayaz, Kadir. “Köprülülerin Şam, Mısır ve Hicâz Ulemâsı ile Münasebetlerinin Osmanlı Hadis Çalışmalarına Yansımaları (İcâzet ve Kütüphane)”. *Sahn-ı Semân’dan Dârulfünûn’a Osmanlı’da İlim ve Fikir Dünyası (Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler) - XVII. Yüzyıl*. Ed. H. Aydar-A. F. Yavuz. 307-340. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Yayınları, 2017.
- Benli, Ali. “Velîyyüddin Cârullah Efendi’nin Dil İlimleri ile İlgili Kitaplara Düştüğü Notlar”. *Osmanlı Kitap Kültürü: Cârullah Efendi Kütüphanesi ve Derkenar Notları*. Ed. B. Açıl. 315-337. İstanbul & Ankara: İlem Kitaplığı & Nobel, 2015.
- Bozkurt, Ömer. “XVI. Yüzyıldâ Kostantiniye’den İskenderiye’ye Ticaret Gemisiyle Yolculuk” <http://www.omerbozkurt.com/yazilar-soylesiler/xvi-yuzyilda-kostantiniyeden-iskenderiye-ticaret-gemisiyle-yolculuk/> (Erişim: 10.02.2021)
- Cici, Recep. “Kûrânî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/426-27. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Çöğenli, M. Sadi – Kara, Ömer. “Fezullah Efendi’nin Kendi Kaleminden Otobiyografisi: Tenkitli Neşir”. *Erzurumlu Şeyhulislam Seyyid Fezullah Efendi Sempozyumu-Tebliğler-*. Ed. Ö. Kara. 101-117. Erzurum: y.y., 2015

- Defterdar Sarı Mehmed Paşa. *Zübde-i Vekayiât*. Haz. Abdülkadir Özcan. Ankara: TTK Yayınları, 1995.
- Kürânî, İbrahim b. Hasen el-Kürânî. *İlmâ 'u 'l-Muhîb bi-Tahkiki 'l-Kesbi 'l-Vasat Beyne Tarafeyi 'l-İfrât ve 'l-Tefrît*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 2722, 151-161.
- İlmiyye Sâlnâmesi: Osmanlı İlmiyye Teşkilatı ve Şeyhülislamlar*. Haz. S. Ali Kahraman-A. Nezhil Galitekin-Cevdet Dadaş. İstanbul: İşaret Yayınları, 1998.
- İpşirli, Mehmet. "Atâullah Mehmed Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/46-47. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- İpşirli, Mehmet. "Sâdık Mehmed Efendi, Sadreddinzâde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/395. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- İpşirli, Mehmet. "Abdülkadir Şeyhî Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/144. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- İpşirli, Mehmet. "Çatalcalı Ali Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/234-235. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- İpşirli, Mehmet. "İşâret-i Aliyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/423-24. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- İpşirli, Mehmet. "Mülazemet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/537-539. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- İpşirli, Mehmet. "Şeyhülislam". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/91-96. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Kadıızâde-i Rûmî. *Şerhu 'l-Mulahhas fi 'l-Hey'e*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 1489, 1-56.
- Kara, Ömer – Çöğenli, M. Sadi. "Şeyhülislam Feyzullah Efendi: Hayatı ve Eserleri". *Erzurumlu Şeyhülislam Seyyid Feyzullah Efendi Sempozyumu-Tebliğler-*. Ed. Ö. Kara. 35-99. Erzurum: y.y., 2015.
- Kavak, Özgür. "Bir Osmanlı Âliminin Bir Ömre Yayınlan Okuma Serüveni: Veliyyüddin Cârullah Efendi'nin Fürû-ı Fıkıh Eserlerine Düşüşü Notlar". *Osmanlı Kitap Kültürü: Cârullah Efendi Kütüphanesi ve Derkenar Notları*. Ed. B. Açı. 123-181. İstanbul & Ankara: İlem Kitaplığı & Nobel, 2015.
- Kiel, Machiel. "Yenişehir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/473-76. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Kutbuddîn eş-Şirâzî. *et-Tuhfetü 'ş-Şâhiyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 1459, 1-89.
- Memiş, Şerife Eroğlu. "17. ve 18. Yüzyıllarda Osmanlı-Mısır Hac Güzergâhı, Kahire'den Medine'ye Hac Menzilleri". *Kadim Akademi Sosyal Bilimler Dergisi* 4: 2 (2020), 39-63.
- Nugay, Kübra. *Şeyhülislam Mehmed Emin Ankaravî'nin Fetâvâ-yı Ankaravî Adlı Eserindeki Metodu (Aile Hukuku Örneğinde)*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Onuş, Muhammed Usame. "Bir Osmanlı Âlimi Veliyyüddin Cârullah Efendi'nin Terceme-i Hâli". *Osmanlı Kitap Kültürü: Cârullah Efendi Kütüphanesi ve Derkenar Notları*. Ed. B. Açı. 17-46. İstanbul & Ankara: İlem Kitaplığı & Nobel, 2015.
- Özcan, Abdülkadir, "Edirne Vak'ası". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/445-46. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Özcan, Abdülkadir. "Hac: Osmanlı Dönemi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/400-08. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Özcan, Abdülkadir. "Süleyman II". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/75-80. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Özcan, Tahsin. "Veliyyüddin Cârullah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/38-40. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

- Özel, Ahmet. “Kadri Efendi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/140-141. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Râşid Mehmed Efendi. *Târih-i Râşid ve Zeyli*. Haz. Abdülkadir Özcan ve diğerleri. İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.
- Şeyhî Mehmed Efendi. *Vekâyi ‘u’l-Fuzalâ*. Neşr. Ramazan Ekinci. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018.
- Tayşi, Mehmed Serhan. “Şeyhül-İslam Seyyid Feyzullah Efendi ve Fezziyye Medresesi”. *Türk Dünyası Araştırmaları* 23 (1983), 9-100.
- Tayşi, Mehmet Serhan. “Feyzullah Efendi, Seyyid”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/527-528. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Türek, Ahmet – Derin, F. Çetin. “Feyzullah Efendi’nin Kendi Kaleminden Hal Tercümesi”. *Tarih Dergisi* 23 (1969), 205-218; *Tarih Dergisi* 24 (1970), 69-92.
- Uluçam, Abdüsselam. “Feyzullah Efendi Medresesi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/528-29. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Umut, Hasan. “Matematik Bilimlerine Meraklı Bir Âlim: Cârullah Efendi Koleksiyonu’nun Söyledikleri”. *Osmanlı Kitap Kültürü: Cârullah Efendi Kütüphanesi ve Derkenar Notları*. Ed. B. Açıl. 283-296. İstanbul & Ankara: İlem Kitaplığı & Nobel, 2015.
- Üçer, İbrahim Halil. “Yazının Ufku, Kayıtların Dili: İslâm Dünyasında Yazı Kültürü ve Cârullah Efendinin Notları”. *Osmanlı Kitap Kültürü: Cârullah Efendi Kütüphanesi ve Derkenar Notları*. Ed. B. Açıl. 49-65. İstanbul & Ankara: İlem Kitaplığı & Nobel, 2015.
- Veliyyüddin Cârullah Efendi. *Hâşiyeye alâ Hâşiyeti Muhyiddin*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 1368, 1-76.
- Veliyyüddin Cârullah Efendi. *Şerhu Risâleti ‘l-Hudr*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 1699, 1-142.
- Veliyyüddin Cârullah Efendi. *Tuhfetü ‘l-Erib*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 1958, 1-3

EK-1: Notun Arapça Metni

هذه مجموعة شيخ الإسلام محمد الأنقروي، وهو أولاً زاد أثنياً على أطراف مجموعة عبد القادر افندي، ثم اجمع المجموع على هذا الطرز، وهو صار مفتياً مقام شيخ الاسلام علي افندي في شوال سنة سبع وتسعين و ألف بعد تسعة أيام من ملازمتي عن علي افندي من أداء أمانة الفتوي عن مدرسة سلطان بايزيد، ثم صار مقام محمد افندي مفتياً بموته بعد تسعة أشهر دباغ زاده محمد افندي.

وصار أستاذنا المحقق المدقق عبد الوهاب افندي معلم سلطان سليمان بن إبراهيم سنة تسع وتسعين وألف. وأنا اخترت السفر من البحر إلى مكة المكرمة والمدينة المنورة، وجاورت فيها سبع سنين، ثم جاورت في بيت المقدس سنة، ثم سكنت في دمشق الشام ثلاث سنين، وعزمت منه إلى الحرمين، ورجعت منها إلى دمشق، ثم عزمت إلى بغداد وقعدت فيه سنتين، ثم توجهت منه إلى بلاد الأكراد وقعدت فيها ستة أشهر، ثم دخلت حلب الشريف ودرست فيه وفي عينتاب سنتين، ثم رجعت منه إلى قسطنطينية خامس عشرين من رجب سنة أربع عشر ومائة وألف، وقد كنت خرجت منها خامس رجب سنة تسع وتسعين وألف، وصار بين خروجي منها ودخولي فيها خمسة عشر سنة، وعزمت منه إلى أدرنة بعد تسعة أيام ومكثت فيها سبعة أشهر، فوقعت الفتنة العظيمة التي قتل فيها شيخ الاسلام السيد فيض الله، ووقعت المنازعة والمخاصمة بيني وبينه وبين شيخ الاسلام الملقب بكنوبي ثم بين علي بن بشمجى أربع سنين، ثم صار الفاضل محمد صادق بن صدر الدين شيخ الاسلام سنة ثمانية عشر، فصرت مدرساً بمدسة صجلي أمير في جنب أبي أيوب الأنصاري رضي الله عنه في أواخر ذي الحجة من تلك السنة، وأنا الآن مدرس أياصوفية الكبير وصار ثلاث سنين وأربعة أشهر، وشيخ الاسلام الآن شريك في بعض الدروس عبد الله افندي من أتباع شيخ الاسلام علي افندي، وأنا من ملازميه أيضاً كلنا من أطراف يكيشهر في بلاد الروم. ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، واعلم أن الله على كل شيء قدير، وأن الله قد أحاط بكل شيء علماً، والله نرضي بما جري القلم في حقي مما كان وما يكون، ولله الحمد والمنة على ما أنعم علي من النعم الجليلة الجميلة من التوفيق والعصمة ومن أنواع العلوم.

كتبه أبو عبد الله ولي الدين جار الله

ثم صرت مدرس دار الحديث السليمانية سنة أربعين ومائة وألف، ثم صرت قاضي حلب ولي افندي ومكثت فيها سنة كاملة، وأنا الآن في قسطنطينية سنة أربع وأربعين.

EK-2: Notun Türkçe Tercümesi

Bu [eser] Şeyhülislam Mehmed el-Ankaravî'nin mecmuasıdır; o ilkin Abdülkadir Efendi'nin mecmuasının kenarlarına bir şeyler yazdı, ardından yazdıklarını bu şekilde bir araya getirdi. Sultan Bayezid Medresesi'nde Ali Efendi'den fetva eminliği kapsamında aldığım mülazemetten dokuz gün sonra Ankaravî Mehmed Efendi, Ali Efendi'nin yerine 1097 Şevval'inde (Ağustos-Eylül 1686) şeyhülislamlık makamına getirildi. Mehmed Efendi'nin dokuz ay sonra vefatı üzerine yerine Debbağzâde Mehmed Efendi fetva makamına getirildi.

Bir müddet sonra, muhakkik ve müdekkik üstadımız Abdülvehhâb Efendi, 1099 (1687-1688) yılında Sultan Süleymân b. İbrâhîm'e hoca oldu. Ben de deniz yoluyla Mekke-i Mükerreme'ye ve Medine-i Münevvere'ye seyahati tercih etim; burada yedi yıl kaldım. Sonrasında Beyt-i Makdis'de bir yıl kaldım. Daha sonra üç yıl süreyle Dımaşk-ı Şam'a yerleştim. Buradan Harameyn'e gittim ve sonra Dımaşk'a geri döndüm. Daha sonra buradan Bağdat'a gidip iki yıl kaldım. Bağdat'dan ayrılıp Kürd beldelerine yöneldim ve buralarda altı ay kaldım. Sonra Haleb-i Şerif'e gittim; hem burada hem de Antep'te iki yıl ders verdim. Nihayet 1114 Receb'inin 25'inde (15 Aralık 1702) Kostantîniyye'ye döndüm. Buradan 1099 Receb'inin 5'inde (6 Mayıs 1688) ayrılmıştım; buradan ayrılmam ile tekrar dönmem arasında geçen süre on beş yılı buldu. Dokuz gün sonra buradan Edirne'ye gittim ve orada yedi ay kaldım. Burada Seyyid Feyzullah Efendi'nin öldürüldüğü büyük fitne olayı vuku buldu. Önce onunla, ardından Kezûbî lakaplı şeyhülislamla, sonra da Ali b. Paşmakçı'yla aramızda dört yıl boyunca tartışma ve gerginlikler oldu. Ardından 1118 (1706-1707) yılında Fâzıl Mehmed Sâdık b. Sadreddin şeyhülislam oldu. Ben de aynı yılın Zilhicce ayının sonlarında Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin yanı başında bulunan Saçlı Emir Medresesi'ne müderris oldum. Ben şimdi üç yıl dört aydır büyük Ayasofya'nın müderrisiyim. Şu anki şeyhülislam, Şeyhülislam Ali Efendi'nin tabilerinden olan ve bazı derslerde arkadaşım olan Abdullah Efendi'dir. Ben de Ali Efendi'nin mülazımıydım. Biz hepimiz, Rum diyarından Yenişehir taraflarındanız⁷⁵.

Allah'ın dilediği gerçekleşir, dilemediği ise gerçekleşmez. Bil ki Allah her şeye gücü yetendir. O'nun ilmi her şeyi kuşatır. Kalemin, olmuş ve olacak olan konusunda hakkımda yazdığından razıyım. Bana başarı, korunma ve türlü türlü ilimden bol ve güzelce bahşeden Allah'a hamd ve minnet olsun.

Bunu Ebû Abdillâh Veliyyüddîn Cârullah yazdı.

Sonra 1140 (1727-1728) yılında Süleymaniye Dâru'l-hadisi'ne müderris oldum. Ardından Haleb Kadısı Veli Efendi oldum ve burada tam bir yıl kaldım. Şu an 1144 (1731-1732) yılı ve Kostantîniyye'deyim.

75 Burası, günümüzde Yunanistan sınırları içerisinde kalan bir yerleşim yeridir. Bk. Machiel Kiel, "Yenişehir", *TDVİA*, 43/473-76; Özcan, "Veliyyüddin Cârullah", 43/38.

EK-3: Notun Görseli



Mîzânü'l-müdde'îyeyn fî-ikâmeti'l-beyyineteyn Adlı Eserin Aidiyet Problemi

The Problem of Belonging in The Book entitled “Mîzân al-muddeîyayn fî-ikâma al-bayyinatayn

Rukiye Yiğit¹ 



¹Sorumlu yazar/Corresponding author:

Rukiye Yiğit (Araştırma Görevlisi), İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye
E-posta: zr.yigit.94@gmail.com ORCID: 0000-0002-7134-9889

Başvuru/Submitted: 16.02.2021 • Revizyon Talebi/Revision Requested: 22.02.2021 • Son Revizyon/Last Revision Received: 06.08.2021 •
Kabul/Accepted: 08.03.2021

Atıf/Citation: Yiğit, Rukiye. Mîzânü'l-müdde'îyeyn fî-ikâmeti'l-beyyineteyn Adlı Eserin Aidiyet Problemi. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 11/1 (Eylül 2021): 389-400.
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2021.881120>

Giriş

İslâm muhakeme hukukunun toplumsal hayat ve kamu düzeninin sağlanmasında rolü büyüktür. Pratik hayatta duyulan ihtiyaçlar nedeniyle muhâkeme hukukuna dair konular klasik fıkıh kitaplarının dava, kaza, şahadet, ikrar, beyyînât gibi bölümlerinde yer almıştır. Bunun yanı sıra “edebü'l-kâdî” veya “edebü'l-kadâ” başlığını taşıyan müstakil eserler kaleme alınmaya başlanmış böylece İslâm muhâkeme hukukuna ve adliye teşkilâtına dair yeni bir hukuk literatürü oluşturulmuştur.

Bu eserler, fıkıh kitaplarındaki ilgili bölümlere kıyasla daha hacimlidirler. Muhakeme usulü ve adliye teşkilâtıyla ilgili tüm konulara bir bütünlük içinde ve detaylı bir şekilde yer vermeleri, uygulamaya yönelik pratik bilgi ve örneklendirmeler içermeleri sebebiyle kadılar için önemli bir kaynak oluşturmuş bu hacimli eserler, zamanla yerini kaynaklara başvuru açısından kadılara kolaylık sağlayan sadece belirli konuları ele alan risalelere bırakmıştır.

Bu çalışmada söz konusu risalelerden biri olan *Mizânü'l-müdde'ıyeyn fi-ikâmeti'l-beyyineteyn* isimli eserin aidiyeti problemi konu edilmiştir. Eserin tespit edilen yazma nüshalarının tamamına ulaşılmaya çalışılmıştır. Ulaşılan bu nüshaların mukaddime, hâtıme ve keetebe kayıtlarına bakılmış ve farklı müelliflere nispet edilen nüshalar ibare itibariyle birbiriyle mukayese edilmiştir. Elde edilen bilgiler ışığında eserin müellifi tespit edilmeye çalışılmıştır.¹

I. Eserin İsmi ve Muhtevası

Risâle türünde telif edilmiş eser, kaynaklarda *Mizânü'l-müdde'ıyeyn fi-ikâmeti'l-beyyineteyn* ismi ile yer almıştır. Ancak tespit edilen nüshalar arasında Darü'l-kütübi'l-Mısıriyye'de bulunan nüshanın *Risâle fi da'vâ er-raculeyn* ismiyle Muhammed b. Muhammed el-Hanefî er-Rumî'ye (ö. 1039/1630) nispet edildiği görülmüştür.² Kral Suud Üniversitesi Kütüphanesi'nde bulunan ve Abdurrahman b. Eyüp el-Hisâli'ye (ö. 1087/1676) nispet edilen nüshanın ise *Mizânü'l-müdde'ıyât* ismiyle kaydedildiği tespit edilmiştir. Söz konusu nüsha incelediğinde *Mizânü'l-müdde'ıyât* isminin metnin hattından farklı bir hatla sonradan yazıldığı anlaşılmıştır.³ Zannımızca bu duruma eserin Hisâli'ye olan yanlış nisbeti sebebiyet vermiştir. Bu hususa eserin aidiyet problemi ele alınırken işaret edilecektir.

Hanefî mezhebine göre, muhâkeme usulüne göre bir şeyin mülkiyeti hususunda deliller teâruz ettiğinde, tercih imkânı varsa tercih yapılmış, aksi halde farklı açılardan kullanılabilirdiği

1 Biz bu çalışmada ilk olarak katalog bilgilerinden hareketle eserin kaç farklı kişiye nispet edildiğini tespit ettik. Daha sonra eserin Türkiye kütüphanelerindeki mevcut nüshalarını tespit ederek bu nüshaların hepsine ulaşmaya çalıştık. Bunları birbiriyle kıyaslayarak müstensih, hat ve ibaresi açısından aynı olduğunu tespit ettiğimiz nüshaların sadece birinin kayıtlı olduğu numara bilgisine yer verdik. Kütüphane kataloglarında kayıtlı olduğu halde dijital görüntüsü bulunmayan bazı nüshaları görme imkânı bulamadığımız bazı nüshaların bilgilerine çalışma kapsamında yer vermedik. Daha sonra dünyanın farklı ülkelerindeki kütüphanelerin katalog kayıtlarından hareketle eserin bu kütüphanelerde bulunan tüm nüshalarına ulaşmaya çalıştık. Nüshalara ulaşım sürecinde ülke içinde ve dışında bazı zorluklarla karşılaştık. Bunlardan ilki Türkiye il halk kütüphanelerinde bulunan yazma nüshaların yazma eser kütüphanelerine aktarıldıktan sonra bu kütüphaneler tarafından henüz kaydedilmemiş olmasıydı. Tokat il halk kütüphanesindeki nüsha bunlardan biri. Bu nüshaya ulaştık ancak şu an fiilen Amasya Yazma Eserler Kütüphanesi'nde bulunan nüsha henüz resmi olarak kütüphane kayıtların bulunmadığı için burada söz konusu nüshaya Tokat il Halk Kütüphanesi'ndeki kayıt numarasıyla yer verilecektir. İkinci sorun Türkiye dışındaki kütüphanelerdeki nüshalara erişimdi. Bazı kütüphanelerle iletişime geçmeye çalıştık ancak hiçbir şekilde cevap alamadık. Bazı kütüphaneler eseri göndermeyi onayladılar fakat göndermediler. Bazılarının gönderim süresi bir ayı buldu. Bu kütüphanelerdeki nüshalar arasında en önemlileri Princeton Üniversitesi Kütüphanesinde bulunan nüshalar ile Darü'l-kütübi'l-Mısıriyye'de bulunan nüsha idi. Zira Princeton Kütüphanesi katalog kayıtlarında söz konusu eserin üç nüshası görünüyordu. Sayıca fazla olduğu için bu nüshaları incelememiz eser ve müellifin kimliğini tespit açısından önemliydi. Ancak çabalarımıza rağmen söz konusu nüshalara ulaşmamız mümkün olmadı. Darü'l-kütübi'l-Mısıriyye'de bulunan nüsha ise tek bir nüsha olmasına rağmen farklı bir müellife nisbet edildiği için önem arz ediyordu. Zira söz konusu eserin nisbetinde hata ihtimalinin yanı sıra o müellife ait aynı isimli farklı bir eser olması ihtimali de mevcuttu. Fakat tüm çabalarımıza rağmen kütüphane görevlilerinden olumlu veya olumsuz bir yanıt almak mümkün olmadığı için eseri inceleme fırsatı bulamadık. Çalışma kapsamında inceleme imkânı bulduğumuz tüm nüshaları nispet edildiği müelliflere göre gruplandırdık. Bunlar arasından istinsah tarihi en eski olan nüshaları seçtik ve bunları ibare açısından birbiriyle kıyaslayarak eserin aidiyet probleminin sebeplerini tespit etmeye çalıştık.

2 Darü'l-Kütübi'l-Mısıriyye, nr. 715.

3 *Mizânü'l-müdde'ıyât*, Kral Suud Üni. Ktp., nr. 3567, vr. 3.

ölçüde geçerli kabul edilmiştir. Ancak her iki delil birlikte kesinlikle kullanılamıyorsa, bu durumda her iki delile de itibar edilmeyerek yok hükmünde sayılmıştır.⁴ Bu konuda telif edilmiş risâlede, iki kişi arasında mülkiyete dair davaların ispatı için taraflarca mahkemeye sunulan deliller arasında hangi delilin tercih edilmesi gerektiği doksana altı başlıkta, hasır ve istikrâ metotları kullanılarak ele alınmıştır.

Eserin dünya çapında çeşitli kütüphanelerde altmışa yakın nüshası nüshası tespit edilmiştir.⁵ Eserin pek çok kez istinsah edilmiş olması, fikhın tüm konularından ziyade sadece mülkiyeti ilgilendiren meselelerdeki delilleri konu alması, fûru fikhı kitaplarına kıyasla meseleleri doksana altı başlıkta özetlemesi risâlenin kadılar için önemli bir başvuru kaynağı olduğuna işaret etmektedir.⁶

II. Eserin Aidiyet Problemi

İlk etapta yapılan araştırma sonucu söz konusu eserin kaynaklarda iki müellife nispet edildiği görülmüştür. Bunlar Çivîzâde Muhyiddin Mehmet Efendi (ö. 954/1547)⁷ ve Esîrîzâde Abdülbâki Efendi'dir.⁸ Çivîzâde ile ilgili yapılan çalışmalarda da bu eserin varlığına işaret edilmiş ve kendisine nisbet edildiği bilgisine yer verilmiştir.⁹ Kütüphane katalog kayıtlarında yapılan araştırma sonucunda ise eserin Çivîzâde Muhyiddin Mehmet Efendi ve Esîrîzâde Abdülbâki Efendi'den farklı kimselere de nispet edildiği görülmüştür. Bunlar Muhammed b.

4 Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'î fi tertîbi'ş-şerâ'î*, thk. Ali Muhammed Muavvad-Âdil Ahmed Abdülmecvüd, (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), c. VIII, s. 443.

5 Melik Faysal li'l-Buhûs ve'd-Dirasati'l-İslamiyye Merkezi, 9572, 1684, 11806, 2385; İmam Muhammed İbn Suud İslam Üni. Merkez Ktp., 4351; İskenderiye Ktp., 23552; Suriye Esed Ktp., 34118, 39572, 34166, 38635; Seyyide Zeynep Merkez Camii Ktp., 8727, Mekke-i Mükerrreme Ktp., 553; Medine İslam Üniversitesi Ktp., 195; Princeton Üniversitesi Ktp., 459, 605, 644, 680; Yale Üniversitesi Ktp. 1007236308 ;Darü'l-kütübî'l-Mısırye, 715; Ümmü'l Kur'a Üniversitesi Ktp., 21422; Beyazıd Devlet Ktp., 2748, 2731; Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, 974, 1026, 3695; Bağdatlı Vehbi, 484; Hacı Mahmud Efendi; 1026, 1137, 1225, 1231, 1244, 6307; Reşit Efendi, 255; Serez, 1102; Yazma Bağışlar; 586; Millet Ktp., Ali Emiri Şry., 450; Konya Bölge Ktp., 207; Tokat İl Halk Kütüphanesi, 42/1; İstanbul Müftülük Ktp., 289; D.İ.B. Ktp., 3527, 3863, 4224, 4374.

6 İbn Abidinâde, *Kurretü uyûni'l-ahyâr li tekmeleti Reddül-muhtâr alâ Dürri'l-muhtâr*, (Riyad: Darü âlimi'l-kütüb, t.y.), c. II, s. 20.

7 Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, (Beyrut: Dârü İhyâi türâsi'l-arabî, 1957), c. IX, s.66; Zirikli, el-A'lâm, (Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-melayin, 2002), c. VI, s. 40; Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Literatur*, (Supplementband, II) (Leiden: Brill, 1943-1949), s. 642; Ahmet Özel, Hanefî Fikhı Alimleri, (Ankara: TDV Yayınları, 1990), s. 114.

8 Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, (İstanbul, Vekâletü'l-Ma'ârif Matbaası, 1951), c. I, s.497; Bağdatlı İsmail Paşa *İzâhü'l-meknûn fi'z-zeyal ala Keşfi'z-Zünun an esâmi'l-kütüb*, (Beyrut: Dârü İhyâi türâsi'l-arabî, t.y.), c. IV, s. 613;

9 Abdullâh Özer, *İslam Hukuk Literatüründe Ta'zîr Risaleleri ve Şeyhülislam Muhyiddin Mehmed b. İlyas Çivîzâde'nin Risâle Mûte'allika bi'te'azîr Adlı Risalesi*, (Yüksek Lisans Tezi/Marmara Üniversitesi, 2006), İstanbul, 2000, s. 88; Ahmet Aydın, "Çivîzâde Muhyiddin Mehmed Efendi'nin Fikhî Görüşleri", (Y1 Tezi/Marmara Üniversitesi), s. 46; Mehmet Gel, *XVI. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı Toplumunun Dini Meselelerine Muhâlif Bir Yaklaşım: Şeyhülislam Çivîzâde Muhyiddin Mehmed Efendi ve Fikirleri Üzerine Bir İnceleme*, (Doktora Tezi/ Gazi Üniversitesi, 2010), s.143.

Muhammed el Hanefî er-Rûmî,¹⁰ Ebu Said el-Hâdimî (ö. 1176/1762),¹¹ Abdurrahman b. el-Hisâlî (ö. 1087/1676)¹² olarak zikredilmiştir. Bu çalışmada eserin söz konusu isimlere aidiyet ihtimali müstakil başlıklar altında değerlendirilecektir.

a. Eserin Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi'ye Ait Olduğu İddiası

Daha önce de zikredildiği üzere eserin altmışa yakın nüshası tespit edilmiştir. Bu nüshalardan otuz üçüne ulaşılmıştır. Ulaşılan nüshaların dördü hariç hepsinin mukaddimesinde eserin Esîrîzâde Abdülbâkî'ye ait olduğu ve eserin telifine h. 1156/1743 senesinin Şevval ayında başladığı aynı senenin sonunda ise eserin tamamlandığı kaydı mevcuttur. Bütün nüshalar arasında en erken tarihli olanı h. 1190/1775 Hacı Mahmut Efendi nüshasıdır.¹³ Nüshaların yarısında Esîrîzâde'ye ait olduğunun belirtilmesi ve ulaşılan en erken tarihli nüshada da Esîrîzâde kaydının bulunması söz konusu eserin müellife ait olduğu ihtimalini kuvvetlendirmiştir. Buna ek olarak İbn Abidinîzâde'nin *Kurretü uyûni 'l-ahyâr* adlı eserinde de söz konusu eserin metnine yer verilmiş ve eser "*Mizân*" ismiyle Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi'ye nispet edilmiştir.¹⁴ Bu noktalardan hareketle eserin Esîrîzâde'ye aidiyeti kuvvetle muhtemel olmakla birlikte diğer müelliflere ait olma ihtimalinin değerlendirilmesiyle durum netlik kazanacaktır.

b. Eserin Çivîzâde Muhyiddin Mehmet Efendiye Ait Olduğu İddiası

Daha önce zikredilen bazı kaynaklarda eserin Çivîzâde'ye¹⁵ ait olduğu bilgisinin yanı sıra mevcut bazı nüshaların da doğrudan kendisine nispet edilmesi bu iddiayı güçlü kılmaktadır.¹⁶ Söz konusu nüshalar incelendiğinde bu eserin Esîrîzâde'ye ait olduğu bilinen eserle aynı olduğu açıkça görülmüştür. Ancak nüshalardan hemen hepsinin mukaddimesinde eserin Esîrîzâde'ye ait olduğu açıkça zikredilmiştir. Bu durum her ne kadar aidiyet problemini açığa kavuşturuyor gibi görünse de nüshalardan birinin mukaddimesinde eserin Çivîzâde'ye ait olduğunun açıkça dile getirilmesi durumu karmaşık hale getirmiştir. Altı varaktan oluşan nüshanın h. 1281/1864 yılında istinsah edildiği belirtilmiştir.¹⁷ Nüshanın metni Esîrîzâde kaydı bulunan nüshaların metni ile karşılaştırıldığında ibarenin aynı olduğu görülmüştür.¹⁸ Nüshanın istinsah tarihinin diğer nüshalara kıyasla daha geç tarihli oluşu eserin müstensihî tarafından bir hata yapılmış

10 İsminden ve yaşadığı dönemden hareketle tam adı Muhammed b. Muhammed el-Hanefî er-Rumî Okçuzâde ile aynı kişi olduğu düşünülmektedir. Bkz. Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü 'l-ârifin*, . II, s. 276.

11 Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmut Efendi, nr. 1137.

12 *Mizânü 'l-müddeiyât*, Kral Suud Üni. Ktp., nr. 3567.

13 Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, 1231 vr. 20^a.

14 İbn Abidinîzâde, *Kurretü uyûni 'l-ahyâr li tekmeleti Reddü 'l-muhtâr alâ Dürri 'l-muhtâr*, c. II, s.15.

15 Osmanlı şeyhülislamlarından olan Çivîzâde Muhyiddin Mehmed Efendi (ö. 954/1547) (Muğla) Menteşe doğumludur. İstanbul'da Sahn-ı semân müderrisliği, Mısır'da kâdılık, Anadolu ve Rumeli kazaskerliği gibi görevlerde bulunmuştur. Detaylı bilgi i.in bkz. Mehmet İpşirli, "Çivîzâde Muhyiddin Mehmed Efendi", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), c. VII, s. 348-349.

16 Esed Ktp., nr. 34118; İskenderiye Ktp., 6455, Yale Üniversitesi Ktp. 1007236308; Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi Ktp., nr. 21422.

17 Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi Ktp., nr. 21422, vr. 6^a.

18 Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi Ktp., nr. 21422, vr. 1^b.

olduğu ihtimalini akla getirmektedir. Ayrıca bu nüsha da dahil olmak üzere ulaşılan nüshaların bir kısmının son varlığında bulunan “min tahrîrâtı Çivîzâde” kaydı dikkate çekmektedir. Buradan hareketle eserin telifinde bazı kaynakların yanı sıra Çivîzâde’nin birtakım yazılarından faydalandığı düşünülmekte ve eserin Çivîzâde’ye bu sebepten yanlışlıkla nisbetinin bundan kaynaklandığı düşünülmektedir.

c. Eserin Ebû Saîd el-Hâdimî’ye Ait Olduğu İddiası

Hacı Mahmut Efendi koleksiyonu 1137 numaralı nüsha Hâdimî’ye¹⁹ ait bir mecmuadır. Bu mecmua, bir mukaddime ile *Mîzânü’l-müddei ‘yeyn fi ikâmeti’l-beyyineteyn* ve *Tefâriu’l-kelimât fi tehâlifi’l-meşhûm* adlı iki eserden oluşmaktadır. Bu nüshayı farklı kılan husus *Mîzânü’l-müddei ‘yeyn fi ikâmeti’l-beyyineteyn* adlı eserin mukaddimesinin diğer nüshalardaki mukaddime kısmıyla iki nokta dışında ibare açısından aynı olmasıdır. Ancak bu iki nokta eserin aidiyeti hakkında oldukça önem arz etmektedir. Bunlardan ilki bu nüshanın mukaddimesinde Esîrîzâde’nin ismi dâhil olmak üzere herhangi bir müellifin isminin zikredilmemesidir. İkincisi ise diğer tüm nüshaların aksine, bu nüshada eserin h. 1115/ 1703 senesinde telif edildiği bilgisinin yer almasıdır.²⁰ Ancak mecmuanın mukaddimesinde bu mecmuanın h. 1156/1743 tarihinde telif edildiği kaydı geçmektedir.²¹ Bu bilgiler bir arada düşünüldüğünde birden fazla ihtimal ortaya çıkmaktadır. Bunlardan ilki, eserin Hâdimî tarafından yazılmış aynı isimde farklı bir eser olabileceğidir. Buna bağlı olarak nüshanın metni diğer nüshalarla kıyaslandığında ibarenin aynı olduğu görülmüştür. Dolayısıyla bu ihtimal geçersizdir. İkinci ihtimal eserin Esîrîzâde’nin eserinden istinsah edilirken telif tarihinin yanlış yazılmış olabileceğidir. Nitekim mecmuanın tarihi h. 1156/1743 olan Esîrîzâde’nin eserinin telif tarihi ile tutarlı görünmektedir. Üçüncü ihtimal ise eserin Hadimî’ye ait olduğu ve diğer nüshaların bu mecmuadan istinsah edilmesi sebebiyle eserin asıl tarihi olan h. 1115/1703 tarihinin mecmuanın tarihi h. 1156/1743 ile karıştırılarak diğer nüshalara yanlış aktarılmış olabileceğidir.

Bu son iki ihtimal, eserin Ebû Saîd el-Hâdimî’ye ait olabileceği görüntüsünü vermektedir. Ancak Hâdimî’ye olan nisbetin sadece katalog kayıtlarında mevcut olması, söz konusu nüshanın haricinde müellife ait aynı isimli başka bir nüshanın mevcut olmaması, Hâdimî’ye nispet edilen nüshanın mukaddimesinde müellifin adının zikredilmemesi gibi hususlar göz önünde bulundurulduğunda eserin müellife ait olma ihtimali zayıf görünmektedir.

19 Ebû Saîd Hâdimî /ö. 1176/1762) Konya’da dünyaya gelmiş fıkıh ve tasavvufla ilgilenmiş Osmanlı âlimidir. Fıkıh usulüne dair yazdığı eseri *Mecâmi’u’l-hakâ’ik* ile tanınmaktadır. Detaylı bilgi için bkz: Mustafa Yayla, “Hâdimî, Ebû Saîd”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), c. XV, s. 24-26.

20 Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmut Efendi, 1137, vr. 12^a.

21 Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmut Efendi, 1137, vr. 9^a.

d. Eserin Abdurrahman b. Eyüp el-Hisâli'ye Ait Olduğu İddiası

Kral Suud Üniversitesi Kütüphanesi 3567 numaralı nüshada eserin Hisâli'ye²² ait olduğu belirtilmiştir. Ancak söz konusu nüsha incelendiğinde müellifin isminin nüshaya sonradan tükenmez kalem kullanılarak yazıldığı görülmektedir. Nüshanın metni söz konusu eserin diğer nüshalarıyla mukayese edildiğinde ibarenin birebir aynı olduğu görülmüştür. Zannımızca bu durum tamamen eserin yanlış kaydedilmesinden kaynaklanmaktadır. Bu karışıklığa Hisâli'nin benzer bir isme sahip olan *Beyyine leha'r-rüchân 'inde te'âruzî'l-burhân, Tercîhu'l-beyyinât ve Te'âruzü'l-beyyinât* isimleriyle de bilinen yargılama hukukuna dair yazılmış eserinden kaynaklanmaktadır.²³ Bu eser de yine yargılama hukukunda davanın ispatı için mahkemeye sunulan delillerin tercihini konu edinmekle beraber fikhın her bir bâbına dair mesaili ihtiva etmesi sebebiyle *Mizânü'l-müdde'iyeyn* isimli eserden içerik açısından ayrılmaktadır. Nitekim müellifin söz konusu eserinin mevcut nüshası *Mizânü'l-müdde'iyeyn* ile kıyaslandığında aralarında ibare açısından herhangi bir benzerlik görülmemektedir.²⁴

e. Eserin Muhammed b. Muhammed el Hanefî er-Rûmî'ye Ait Olduğu İddiası

Kütüphane katalog kayıtlarından hareketle söz konusu eserle aynı ismi taşıyan bir nüshanın Darü'l-kütübi'l-Mısıryye'de Muhammed b. Muhammed el Hanefî er-Rûmî'ye nisbet edildiği görülmektedir. Ancak bu nüshayı inceleme fırsatı bulunamadığından söz konusu nisbetin bir yanlışlık neticesinde meydana gelip gelmediği doğrulanamamıştır.

III. Eserin Müellifi

Tabakat kitaplarında müellife ait yeterli bilgiye rastlanmamaktadır. Bağdâdi'nin *Hediyetü'l-ârifîn*'inde müellifin tam adı “Abdülbâki b. Şeyhülislâm Muhammed b. Abdülhalim el-Bursevî bi-Esîrîzâde” olarak geçmektedir.²⁵ Buradan hareketle müellifin Osmanlı Şeyhüislamı Esîri Mehmet Efendi'nin oğlu olduğu tahmin edilmektedir. Nitekim *İzâhu'l-meknûn*'da da, kendisiyle ilgili aynı bilgilere ulaşılmaktadır.²⁶ Ayrıca Bursalı Mehmed Tahir, babası Esîri Mehmed Efendi'den bahsederken Abdülbâki adında bir oğlu olduğu bilgisini vermektedir.²⁷ Tabakat eserlerinde müellifin vefatına dair kesin bir tarihe yer verilmemiştir. Her ne kadar babası Şeyhülislâm Esîri Mehmed Efendi'nin meşîhât makamında olması sebebiyle kendisiyle ilgili detaylı mevcutsa da oğlu ile ilgili oldukça az bilgi bulunmaktadır. Ancak telif ettiği eserleri arasında en tanınmış olan *Risâletü'l-hâkimiyye fi'l-irâdeti'l-cüz'iyeyn*'nin tüm nüshalarında

22 Abdurrahman Hisâli Çelebi (ö. 1087/1676) fikh ve dil alanlarıyla ilgilenmiş Osmanlı âlimidir. Müderrislik ve kâdîlik yapmıştır. Detaylı bilgi için bkz. Cengiz Kallek, “Hisâli, Abdurrahman Çelebi”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), c. XVIII, s. 125-126.

23 Cengiz Kallek, “Hisâli Abdurrahman Çelebi”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, TDV Yayınları, 1998) c. XVIII, s. 125-126.

24 Abdurrahman el-Hisâli, *Tercîhu'l-beyyinât fi'l-fetâvâ*, Süleymaniye Ktp. Ragıp Paşa, nr. 621.

25 Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn*, c. I, s.497.

26 Bağdatlı İsmail Paşa *İzâhu'l-meknûn fi'z-zeyl ala Kesfi'z-Zünûn an esâmi'l-kütüb*, c. II, s. 613.

27 Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, (İstanbul: Meral Yayınları, 1975), c. I, s. 308.

yer alan h. 1160/1747 kaydı ve babasının h. 1092/1681’de vefat ettiği bilgisinden hareketle,²⁸ müellifin h. 11 yüzyılın sonlarıyla h. 12. yüzyılın başlarında yaşadığı tahmin edilmektedir.

Müellifin babası Esîrî Mehmed Efendi’nin Şeyhülislâmlık makamından azledildikten sonra hayatının geri kalan yirmi yılını Bursa da geçirdiği bilinmektedir. Bu bilgidен hareketle Esîrîzâde Abdülbâki Efendi’nin de Bursa da doğmuş ve eğitime burada başlamış olduğu düşünülebilir. Müellif *Risâletü’l-hâkimiyye fî irâdeti’l-cüz’iyye*, adlı eserinin telif sebebini izah ederken h. 1160/1747 tarihinde Karaferya²⁹ kadılığı yaptığını belirtmektedir.³⁰ Mardin şer’iyye sicillerindeki kayıtlarda ise “Esîrîzâde Abdülbâki Efendi” ismi, Amid³¹ Vilâyeti kadısı olarak geçmektedir.³² Kendi eserinden hareketle Rumeli kazaskerliğine bağlı Karaferya kadılığı yaptığını kesin olarak bilinen müellifin Anadolu kazaskerliğine bağlı olan Amid’de kadılık yapması kadılık tayini usullerine aykırı olması sebebiyle şüpheli görünmektedir.³³ Bu sebeple Mardin şer’iyye sicillerinde geçen Esîrîzâde Abdülbâki Efendi’nin başka biri olma ihtimali kuvvetlidir.

IV. Müellife Nispet Edilen Diğer Eserler

a. *Risâletü’l-hâkimiyye fî irâdeti’l-cüz’iyye*

Kelam literatürüne ait olan risâlede Allah’ın meşiet ve irâdesinin kulun mesiet ve irâdesine taallukunda var olan durumu genişçe ele alınmıştır. Daha sonra iman esasları, Allah’ın sıfatları, sıfatların delilleri, tevhit, peygamberler, ahiret hayatı, kabir hayatı, yeniden dirilme, hesap, şefaet, kaza-kader, istidlâl çeşitleri, cennet ve cehennem gibi akâidî meselelere değinilmiştir. Eserde akait konularının yanı sıra istiğfar, tövbe, dua, namaz, tespih gibi daha çok tasavvufi boyutları olan hususlara değinilmesi dikkat çekmektedir.³⁴

b. *Esâsü’l-mu’tekadât fî-havâici’l-mü’mîn ve’l-mü’mînât*

İhsan Bektaş müellifin *İrade-i cüz’iyye* risalesine dair kaleme aldığı çalışmasında söz konusu eserin kitap fişlerinde Süleymaniye Kütüphanesi Lala İsmail bölümünde bulunduğunu ve

28 *Risâletü’l-Hakimiyye fî’l-irâdeti’l-cüz’iyye*, Süleymaniye Kütüphanesi Yazma Bağışlar, nr. 3108, v.2.

29 Karaferya, Selanik Vilâyet ve Sancağında İnce Karasuya tâbî ormanlarla mestur merkezinde 8588 ahali, 18 camii 2 medrese 60 kilisesi 4 tekkesi olan bir kasabadır. bkz. Şemsettin Sâmî, *Kâmusu’l-Alâm*, (İstanbul: Mehran Matbaası, 1896) c. V, s. 3639-40.

30 Esîrîzâde Abdülbâki Efendi, *Risâletü’l-hakimiyye fî’l-irâdeti’l-cüz’iyye*, Süleymaniye Kütüphanesi Yazma Bağışlar, nr.3108, vr.2.

31 Diyarbakır Eski adı. Bkz. Şemsettin Sami, *Kâmusu’l-Alâm*, c. I, s. 385.

32 Mardin ser’iyye sicillerinde bu bilgi şöyle geçmektedir. “Amid kadısı Esîrîzâde Abdülakî Efendi tarafından, Mardin kazâsına naib olarak 1174 senesi Zilkâde ayının birinci gününden itibaren Seyyid Ahmed Efendinin tayin olunduğu ile ilgili mürâsele” bkz, Kankal, Ahmet ve. Taş, Kenan Z. *195 Nolu Mardin Ser’iye Sicili Belge Özetleri ve Mardin*, (İstanbul: Mardin Valiliği İl Özel İdaresi, 2006) s. 61.

33 Kadılık tayin kurallarına göre Rumeli eyaletinde kadılık yapanlar Anadolu’da, Anadolu eyaletinde kadılık yapanlar Rumeli’de kadılık yapamazlar. bkz. İsmâil Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti’nin İlmiye Teskilâtı*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988) s.91.

34 İhsan Bektaş, Esîrîzâde Abdülakî Efendi ve *İrade-i cüz’iyye* Risalesi, (YI Tezi/Marmara Üniversitesi,2006), s. 21.

müellife nisbet edildiğini söylemektedir. Ancak bu iddiaya dair herhangi bir kaynak belirtmemiş ve araştırmaları sonucu söz konusu esere ulaşamadığını ifade etmiştir.³⁵

c. *Risâle-i istihkâk*

Musa Alak'ın makalesinde müellife ait bu isimde bir eserin varlığına işaret edilmiştir.³⁶ Ancak eserin kendisine ulaşmak mümkün olmadığı için bu bilgi doğrulanamamıştır.

Sonuç

Dünyanın farklı ülkelerindeki kütüphanelerde birçok yazma nüshası bulunan *Mizânü 'l-müdde 'îyeyn fi ikâmeti 'l-beyyineteyn* adlı muhakeme hukuku alanında kaleme alınmış eser literatürde farklı müelliflere nisbet edilmiştir. Çalışmamız kapsamında eserin bu müelliflerden Çivizâde Muhyiddin Efendi, Abdurrahman el-Hisâlî'ye olan nisbetinin bir yanlışlıktan ibaret olduğu görülmüştür. Eserin Muhammed b. Muhammed el-Hanefî'ye olan aidiyeti söz konusu nüshaya ulaşamadığı için inceleme imkânı bulunamamıştır. Eserin Ebû Saîd el-Hâdimî'ye nisbeti ise Esîrîzâde'ye nisbeti ile kıyaslandığında zayıf bir ihtimal oluşturmaktadır. Zira mevcut nüshaların tamamına yakınında eser Esîrîzâde'ye nispet edilmektedir. Diğer müelliflere nisbet edilen nüshalar da ibare olarak bu nüshalarla birebir uyum arz etmektedir Dolayısıyla çok sayıda yazma nüshası bulunan bu eserin müellifinin Esîrîzâde Abdülbaki Efendi olması diğer iddialara kıyasla kuvvetle muhtemeldir.

Teşekkür: Bu çalışmayı hazırlamama vesile olan ve bu süreçte kendisinden pek çok şey öğrendiğim Prof. Dr. Ahmet Hamdi Furat hocama teşekkürü bir borç bilirim.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

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

Kaynakça/References

Alak, Musa. "İslâm Muhâkeme Hukûku Edebiyatı Kur'an Mesajı", *İlmi Araştırmalar Dergisi*, c. II, sayı. 16, 17, 18, (1999).

Aydın, Ahmet. "Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi'nin Fikhî Görüşleri", (Y1 Tezi/ Marmara Üniversitesi).

Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü 'l-ârifin*, (İstanbul: Vekâletü 'l-Ma'ârif Matbaası, 1951).

35 İhsan Bektaş, *Esîrîzâde Abdülbaki Efendi ve İrade-i cüz 'îyye Risalesi*, s. 22.

36 Musa Alak, "İslâm Muhâkeme Hukûku Edebiyatı Kur'an Mesajı", *İlmi Araştırmalar Dergisi*, c. II, sayı. 16, 17, 18, (1999), s. 235.

- Bağdatlı İsmail Paşa *İzâhü 'l-meknûn fi 'z-zeyl ala Kesfi 'z-Zünûn an esâmi 'l-kütüb*, (Beyrut: Dârü ihyâi türâsi'l-arabî, t.y.).
- Bektaş, İhsan. Esîrîzâde Abdülbaki Efendi ve İrade-i cüz'iyeye Risalesi, (YI Tezi/Marmara Üniversitesi, 2006).
- Brockelmann, Carl. *Geschichte der Arabischen Litteratur, (Supplementband, II)* (Leiden, 1943-1949).
- Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, (İstanbul: Meral Yayınları, 1975).
- Esîrîzâde, Abdülbaki. *Risâletü 'l-Hakimiyye fi irâdeti 'l-cüz'iyeye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, nr. 3108.
- Gel, Mehmet. *XVI. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı Toplumunun Dini Meselelerine Muhalif Bir Yaklaşım: Şeyhülislam Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi ve Fikirleri Üzerine Bir İnceleme*, (Doktora Tezi/ Gazi Üniversitesi, 2010).
- İbn Abidin zâde, *Kurretü uyûni 'l-ahyâr li tekmeleti Reddû 'l-muhtâr alâ Dürri 'l-muhtâr*, (Riyad: Darü âlimi'l-kütüb, b.t).
- İpşirli, Mehmet. “Çivizade Muhyiddin Mehmed Efendi”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993).
- Kallek, Cengiz. “Hisâli Abdurrahman Çelebi”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998).
- Kâsânî, Alaaddin Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâ' i 'u's-sanâ' i fi tertîbi 'ş-şerâ' i'*, thk. Ali Muhammed Muavvad-Âdil Ahmed Abdülmevcüd, (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003).
- Kankal, Ahmet ve. Taş, Kenan Z. *195 Nolu Mardin Ser' iye Sicili Belge Özetleri ve Mardin*, (İstanbul: Mardin Valiliği İl Özel İdaresi, 2006).
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü 'l-müellifin*, (Beyrut: Dârü ihyâi türâsi'l-arabî, 1957).
- Özel, Ahmet. *Haneî Fıkıh Alimleri*, (Ankara: TDV Yayınları, 1990).
- Özer, Abdullah. *İslam Hukuk Literatüründe Ta'zîr Risaleleri ve Şeyhülislam Muhyiddin Mehmed b. İlyas Çivizâde'nin Risâle Mûte'allika bi 'r-te'azir Adlı Risalesi*, (Yüksek Lisans Tezi/Marmara Üniversitesi, 2006), İstanbul, 2000.
- Sâmî, Şemsaddin. *Kâmusu 'l-Alâm*, (İstanbul: Mehran Matbaası, 1896).
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teskilâtı*, (Ankara Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988).
- Yayla Mustafa, “Hâdimî, Ebû Saîd”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997).
- Zirikli, *el-A 'lâm*, (Beyrut, Dârü'l-ilm li'l-melayin, 2002).

Eserin Mukaddimesinin Transkripsiyonu

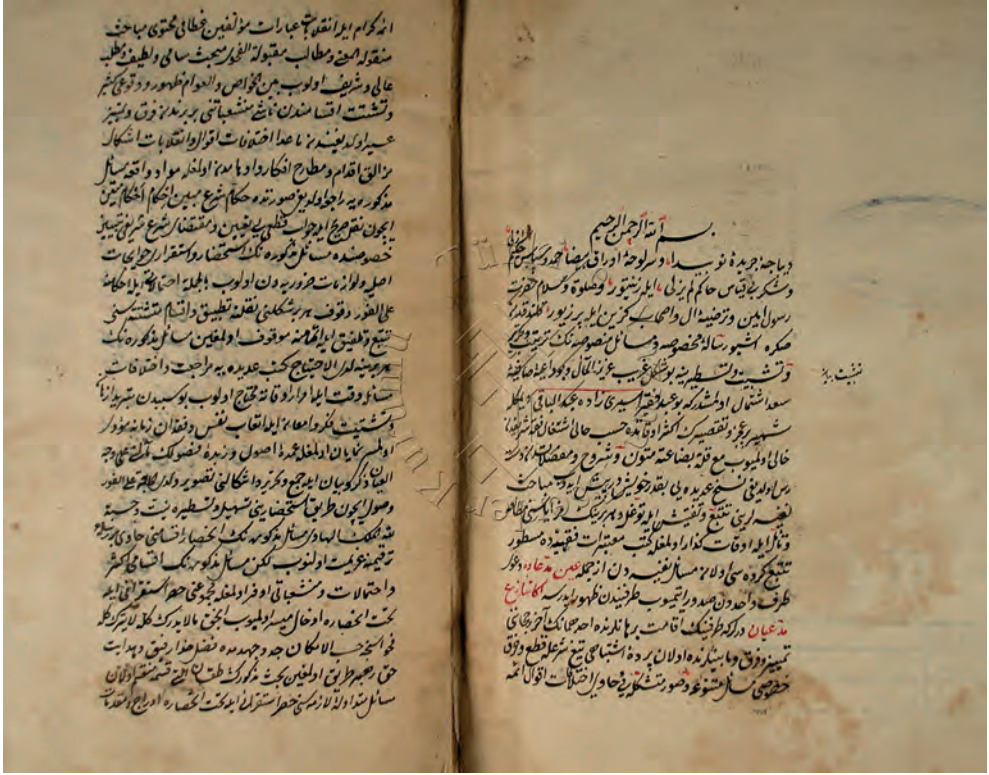
Bismi'llâhi'rrahmani'rrahîm

Dibâce-i cerîde-i nevpeyda ve serlevha-i evrâk-ı beyzâ hamd ü sipâsi hakîm-i ezeli ve şükr bî-kıyas-ı hâkim-i lem yezeli ile zînetver ve şalavâtu ve'sselâmu hazret-i resûl-i Emîn ve tardıye-i âli ve aşhâb-ı güzîn ile pür-zîver kılındıktan soñra işbu risâle-i mahşûşa ve mesâ'il-i mansûşanuñ tertîb ü tahrîr ve teşbîh ü tasvîrine bu şekli-i garîb 'azîzü'l-meâl ve bu dâ'îye-i şâfiye sa'd iştimal olmışdur ki bu 'abd-i fakîr Esîrî-zâde 'Abdü'l-bâkî dimekle şehîr pür-'acuz ü takşîrûñ ekşer evkâtinde hasb-i hâli iştiğâl-i fikh-ı şerîfden hâlî olmayup me'a kılet-i biđâ'ate mütün u şürûh ve mufaşşalâtdan dest-res oldığı nesh-i 'adîdeyi be-kadr-i huviş-i derpiş idüp mebahîş-i nefsiyyelerini tettebbu' ve teftîş ile tevağğul ve her birinüñ mezâyasını mü'tâlâ'a ve te'emmül ile evkât-güzâr olmağla kütüb-i mu'teberât-ı fikhıyyede mestûr tettebbu'-kerdesi olan mesâ'il-i nefsiyyeden ez-cümle 'ayn-ı müdde'âda da 'vâ taraf-ı vâhîdden şudûr itmeyüp tarafeynden zuhûr iderse aña "*tenâzu' i müdde'iyân*" dirler ki tarafeynüñ ikâmet-i burhânlarında ehadü hümanuñ âhîr rüchânını temyîz ve fark ve mabeynlerinde olan perde-i iştibâhî tîğ-i şer' ile kaş' ve hark-ı huşûşa mesâ'il-i mütenevvi'a ve şür-ı müteşekkileyi hâvî ihtilâfât-ı aqvâl-i e'imme-i kirâm ile inkılabât-ı 'ibârât-ı mü'ellifîn-i 'izâmı muhtevâ-yı mebahîş-i menkületü'l-ma'nâ ve me'tâlib-i maqbûletü'l-fahvâ mahbeş-i sâmi ve latîf ve matlab-ı 'âlî ve şerîf olup beyne'l-havâş ve'l'avâm zuhûr ve vuķü'keşîr ve teşettü aksamından nâşî münşe'ibâtını birbirinden fark ve temyîz 'asîr oldığından mâ'adâ ihtilâfât-ı aqvâl ve inkılabât-ı işkâl mezâlik-i aqdâm ve me'târih-i efkâr ve evhâmdan olmağla mevâdd-ı vâkı'a mesâ'il-i mezkûreye râci'a oldığı şürette hükkâm-ı şer'i mübîn ahkâm-ı metîn için naql-i şarih ile cevâb-ı kaş'îyi ta'yîn ve muķtezâ-yı şer'i şerîfi tebyîn huşûşunda mesâ'il-i mezkûrenüñ istihzâr ve istikrârı havâyicât-ı aşliyye ve levâzimât-ı zarûriyyeden olup bi'l-cümle ihtimâlât ile ahkâmına 'alâ fevr vuķûf her bir şeklini naķline ta'tbîk ve aksam-ı müteşettitesini tettebbu' ve tedkîk ile itmâmına mevķûf olmağın mesâ'il-i mezkûrenüñ her birine lede'l-ihtiyâc kütüb-i 'adîdeye müracâ'at ve ihtilâfât-ı mesâ'ile diķkat ile imrâr-ı evrâkâta muhtâc olup bu sebebden tebrîd-i ezhân ve teşyît-i fikr ü im'ân ile it'âb-ı nefis ve fiķdân-ı zamân mü'eddî olması nümâyân olmağla 'umde-i uşul ve zübde-i fuşulüñ âlini 'alâ vechi'l-'ayân zıkr ü beyân ile cem' ve tahrîr eşkâlini tasvîr ve lede'l-h'âce ale'l fevr vuşul için tarîk-i istihzârını teshîl ve tasvîre niyet ve hasbüna'llâhu'l-melîkû'l-hâdî ve mesâ'il-i mezkûrenüñ inhişâr-ı aksamını hâvî bir risâle terkîmine 'azîmet olunup lâkin mesâ'il-i mezkûrenüñ aksamı ekşer ihtimâlât ve münşe'ibât efrâd olmağla mecmû'ını haşr-ı istikrârî ile taht-ı inhişâra idhâl müyesser olmayup ancak "*mâlâ yüdreğ küllühü lâ yütreğ küllühü*" fehvâsına hasebü'l-imkân cidd ü cehdümde fazl-ı Hüda refîk ve hidâyet-i Hakk rehber-i tarîk olmağın bahş-i mezkûruñ toķsan altı kısma münkasım olan mesâ'il-i mütedâvile-i lâzimesini haşr-ı istikrârî ile inhişârı idrâc-ı muķaddemâtı tahrîrâtını bu vechile intâc idüp mesâ'il-i mezkûreniñ tesvîd ü tertîbine iştiğâl vech itmede şüret-pezîr olmuştur. İşbu risâle-i ferhunde-fâl ya'nî 1156 senesi Şevvâl-i şerîfde bidâyetim sene-i mezkûrede âhîrinde nihâyet bulmağla işbu risâle-i cedîdenüñ tām

nāme-i ism-i sāmīsini *Mizānū 'l-müdde 'iyeyn fī ikāmeti 'l-beyyineteyn* diye tesmiye eyledigimden sonra müste'inen mina'llāhi'l-vehhāb ve mütezarri 'en minhü bi-ḥüsni's-şevāb tebyīzine mübāşeret ve tekmīl ü tetmīmimine mübāderet olındı 'ayn i'tibār ile nazār iden ulü'l ebşārdan müsted'ā dedi ki bu bende-i nāçizden şudūr iden kuşūrda emn ü 'avfla mestūr buyurılıp ḥatā vü zellesini taşhīḥ ile 'inde'l-melikü'l-gāfūr meşāb ü me'cūr olalar.

اعلم أنّ الرجلين إذا ادّعى عينا و برهنا على ذلك، فلا يخلو الأمر من: أن يكون قد ادّعى كلاهما ملكا مطلقا أو ادّعى كلاهما ملكا بسبب واحد، بأن ادّعى إرثا أو شراء من اثنين أو من واحد أو ادّعى أحدهما ملكا مطلقا والآخر نتاجا، أو ادّعى كلاهما نتاجا أو ادّعى كلاهما ملكا بسببين مختلفين من واحد، أو بسببين مختلفين من اثنين. و كل قسم على ثلاثة أقسام لأنه إما أن يكون المدّعا به في يد ثالث أو في يدهما أو في يد أحدهما. و كلُّ واحد على أربعة أقسام، أما إن لم يؤرّخا أو أرّخا تاريخا واحدا أو أرّخا و تاريخ أحدهما أسبق أو أرّخ أحدهما لا الآخر. وجملة ذلك سنة و تسعون فصلاً كما سيجيء تفصيله. تمّ عنوان الكتاب بعون الله الوهاب.

Ekler: 1b-2a.³⁷



37 Bu örnek varak mevcut nüshalar arasında en eski tarihli nüsha olan Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi koleksiyonunda 1231 numaraya kayıtlı bulunan h. 1190/1776 tarihli nüshadan alınmıştır.

el-Medhal ilâ Usûli'l-Hadis alâ Menheci'l-Hanefiyye Adlı Eserin Tanıtımı

Introduction of the book named *el-Medhal ilâ Usûli'l-Hadis alâ Menheci'l-Hanefiyye*

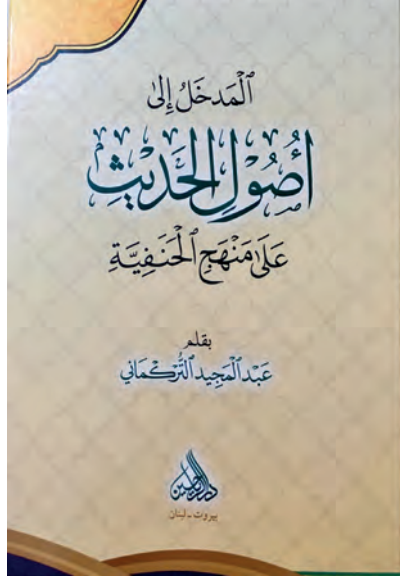
Muhammed Enes Buluş¹ 



Sorumlu yazar/Corresponding author:
Muhammed Enes Buluş (Araştırma Görevlisi),
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Hukuk Fakültesi
Özel Hukuk Bölümü İslam Hukuku Anabilim Dalı,
Tokat, Türkiye
E-posta: enes.bulus@gop.edu.tr
ORCID: 0000-0002-3682-5034

Makale Geliş: 13.01.2021
Revizyon Talebi/Revision Requested:
28.02.2021
Son Revizyon/Last Revision Received:
11.03.2021
Kabul/Accepted: 12.03.2021

Atıf/Citation: Buluş, Muhammed Enes. *el-Medhal ilâ Usûli'l-Hadis alâ Menheci'l-Hanefiyye Adlı Eserin Tanıtımı*. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 11/1, (Mart 2021): 401-408. <https://doi.org/10.26650/iuitd.2021.860632>



İslam hukukunun temel kaynaklarından biri olan sünnet ile, Hz. Peygamber tarafından öğretilmiş ve konulmuş olan kaideler bütünü; hadis ile de sünnetin aktarıldığı yazılı malzeme kastedilmiştir.¹ Bu aktarımın metodolojisi olan hadis usûlüne dair Şâfiîler müstakil çalışmalar kaleme almışken Hanefîler, daha çok fıkıh usûlü çalışmalarının sünnet/haber başlığı altında veya bazı kitapların mukaddimelerinde yer vermişlerdir.² Günümüzde müstakil olarak okunan

- 1 İsmail Lütfi Çakan, *Şekil ve Örneklerle Hadis Usûlü*, 39. baskı, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı yayınları (İstanbul: İFAV, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 26.
- 2 Detaylı bilgi için bkz; Zübeyde Özben, "Hanefîlerin Mukaddime Temelli Hadis Usûlü Literatürüne Katkısı", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy 36 (01 Aralık 2016): 1-31, <https://doi.org/10.26570/isad.327028>.

hadis usûlü eserlerinin çoğu Şâfiî hadis usulüne daha yakın bir çizgi sergilemektedir. Hanefî hadis usûlü anlayışı ise birkaç eser dışında³ müstakil çalışmalara konu olmamıştır. Bu boşluğu doldurmak maksadıyla yaklaşık iki yüz eserden yararlanılarak âdeta Hanefî fıkıh usûlü eserlerinin sünnet bahislerinin panoramasının sunulduğu, bununla birlikte zaman zaman muhaddislerin görüşlerine de yer verilen *el-Medhal ilâ usûli 'l-hadîs alâ menheci 'l-Hanefiyye* adlı eser Abdülmecîd et-Türkmânî tarafından kaleme alınmıştır. Bu çalışmada adı geçen eserin tanıtımı yapılacaktır.

Abdülmeccid et-Türkmânî tarafından, hocası Muhammed Abdülhalîm en-Nu'mânî el-Çiştî'ye ithaf edilmiş olan *el-Medhal* isimli bu eser, Câmîatu'l-Ulûmi'l-İslâmiyye'de hadis ihtisas alanında bitirme tezi olarak hazırlanmış ve ilk defa 2009 yılında basılmış olan *Dirâsât fi usûli 'l-hadîs alâ menheci 'l-Hanefiyye* isimli eserin, talep üzerine bazı değişikliklerle özetlenmiş halidir. *el-Medhal* adlı eser oluşturulurken, fikhî ihtilafa etkisi olmayan “Cerh ve Ta'dil” bölümü çıkarılmış, Hanefî mezhebi araştırmacıları için önem arz ettiğinden dolayı da “Sahîh, Hasen ve Zayıf” bölümü eklenmiştir. Ayrıca *el-Medhâl* adlı eserde iki ayrı bölüm olarak ele alınan “Âhâd Haberle Amel Etmenin Şartları” ve “Mürsel Hadis” *Dirâsât* adlı eserde “İnkıtâ” başlığı ile bir bölümün ayrı kısımları olarak ele alınmıştır. Yine *el-Medhâl*'da iki ayrı bölüm olarak ele alınan “Haberler” ve “Âhâd Haberinin Râvisinde Aranan Şartlar” *Dirâsât* adlı eserde “Haberler” başlığı ile tek bölüm olarak ele alınmıştır. Buna ek olarak, *Dirâsât* adlı eserin giriş kısmında, istifade edilen kaynak eserler ve yazarları hakkındaki geniş bilgiler *el-Medhâl* adlı eserde bulunmamaktadır. Son olarak, yukarıda belirttiğimiz değişiklikler dışında bazı kısaltmalar da yapılmıştır. Yapılan bu kısaltmaların çoğunun aynı konuda serdedilen nakillerin azaltılması şeklinde olduğu söylenebilir.

Eserin “*Hanefî Hadîs Usûlüne Giriş*” ismiyle Türkçeye çevirisi Semih Özdemir tarafından yapılmış ve 2020 Mart ayında Tahlil Yayınları tarafından basılmıştır. Tercümede gayet açık, akıcı ve anlaşılır bir dil kullanılmış, böylelikle çalışma, Arapçaya vâkîf olmayıp bu konuya ilgi duyanların da istifadesine sunulmuştur.

Çalışmanın, bütün hadis usûlü konularını değil fıkıhla irtibatı bulunanları ele alma gayesiyle kaleme alındığı, müellif tarafından giriş kısmında ifade edilmiştir. Bu minvalde, “babanın oğlundan rivâyeti”, “râvilerin doğum ve vefat tarihleri” gibi konular fikhî istinbâta doğrudan bir etkisi bulunmadığından incelenmemiştir. Yazarın konuları ele alırken takip ettiği metot şu şekildedir: Evvel emirde ilgili kavramların lügat ve terim anlamlarını açıklayıp temel bilgilerle yer verir. Ardından konu hakkındaki farklı görüşleri belirtip tercihe şayan olduğunu düşündüğü görüşü sebebiyle birlikte belirtir.

Eser, giriş ve dokuz bölümden müteşekkil olup her bir bölüm kendi içerisinde pek çok kısma ayrılmıştır. Giriş kısmında, fukahânın hadis kabul etme usûllerini bilmenin elzem olduğuna ve kitabın içeriğine dair genel bilgilere yer verilmiştir. Dokuz bölüm ise şu sırayla ele alınmıştır;

3 Tehânevî'nin *Kavâid fi ulûmi 'l-hadîs* adlı eseri örnek olarak gösterilebilir. Bu esere tanıtımını yapacağımız eserin birçok yerinde referansta bulunulmuştur.

Haberler, Haber-i Vâhidin Râvisinde Aranan Şartlar; Haber ve Kıyasın Teâruzu, Sahîh, Hasen ve Zayıf Hadis, Âhâd Haberle Amel Etmenin Şartları, Mürsel Hadis, Hadisin Tahammülü ve Edası, Sahâbe, Haberler Arasında Teâruz ve Tercih.

Haberleri konu edinen birinci bölümde ilk olarak haberlerin taksimi ele alınmış, Hanefilerin üçlü, muhaddislerin ise ikili taksimi benimsediği⁴, bu farklılığın Hanefilerin metin ve amel odaklı, muhaddislerin ise sened odaklı perspektiflerinden kaynaklandığı ifade edilmiştir. Daha sonra her kısım ayrı başlık altında incelenmiştir. Mütevâtir haber başlığı altında, mütevâtir haberin epistemolojik değeri ve bir haberin mütevâtir olması için gereken şartlar irdelenmiş ve mütevâtir haberin türlerine değinilmiştir. Hanefilere göre, sahâbe döneminde tevâtür derecesine ulaşmayıp sonraki nesillerde tevâtür derecesine ulaşan, muhaddislere göre ise her nesilde en az üç kişi tarafından rivâyet edilen haberlerin meşhur kapsamına gireceği ifade edilmiştir. İlk üç asır kavramıyla kastedilenin ilk üç nesil olduğu, üçüncü neslin ise h.220'de sona erdiği belirtilmiştir. Meşhur haberin epistemolojik değerinin, mütevâtir gibi zorunlu bilgi değil, ilk nesilde kopukluk bulunması şüphesinden dolayı ilm-i tuma'nîne, âhâd haberin ise zann-ı gâlip ifade ettiği belirtilmiştir. Kesin bilgi ifade etmese de âhâd haberle amel edilmesi gerektiği vurgulanmıştır. Daha sonra haber-i vâhidle had cezalarının sübûtu irdelenmiştir. Konu hakkındaki görüşlere, sahiplerine ve delillerine yer verildikten sonra tercih edilen görüşün âhâd haberle had cezalarının sabit olacağı yönünde olduğu ifade edilmiş ve tercih gerekçelendirilmiştir.

İkinci bölümde haber-i vâhidin râvisinde aranan akıl, İslam, zabt ve adâlet şartları incelenmiştir. Akıl şartıyla kastedilenin buluş olduğu, bu şartın hadisin yalnızca edâsında arandığı, tahammülünde temel ölçütün râvinin işittiğini anlıyor olduğu bir yaşta bulunması gerektiği ifade edilmiştir. İslam şartının da hadisin yalnızca edâsında arandığına değinildikten sonra, râvinin zabtında ölçünün doğru ezberlediklerinin, hatalarından ve gafletlerinden fazla olması gerektiği belirtilmiştir. Ardından Hanefiler'in râvinin zabtını; harf ve hareketlerinde değişiklik yapmaksızın ezberlemek olan zâhir zabt ve fikhî anlamını kavramak olan bâtın zabt olarak iki kısımda ele aldıkları ifade edilmiştir. Daha sonra adâlet bahsi irdelenmiştir. Adâletin; "büyük günah işlemeyi, küçük günahlarda ısrar etmeyi ve mürüvete zarar verecek davranışta bulunmayı engelleyen sağlam meleke" olduğu belirtilmiştir. Bununla birlikte, Hz. Peygambere yalan isnad edip daha sonra tevbe eden kimsenin rivâyetinin kabul edilip edilmeyeceği hakkında görüşler incelenmiştir. Ardından, âdil bir râvinin bir kimseden rivâyette bulunmasının o kişiyi âdil yapıp yapmayacağı meselesine değinilmiş, muhaddislerce âdil yapmayacağı görüşü, Hanefilere göre ise ilk üç nesil için⁵ geçerli olmak üzere âdil yapacağı görüşü belirtilmiştir. Müellif, Hanefilerin görüşünü tercih etmiştir. Yine râvinin ismi verilmeden âdil olduğunu söylemenin muhaddislerce o râvinin âdil olması için yeterli olmayacağı fakat Hanefilerce yeterli olacağı ifade edilmiştir. Buna ek olarak adâlet başlığı altında, adâletine zarar verip vermemesi bağlamında bidatçının rivâyetinin hükmü meselesi de ele alınmıştır. Âdil

4 Üçlü taksim: Mütevâtir, meşhur ve âhâd iken, ikili taksim; mütevâtir ve âhâd şeklindedir.

5 Çünkü Hanefilere göre ilk üç nesil hakkında bulunan خير الناس قرني الذي انا فيهم, ثم الذين يلونهم, ثم الذين يلونهم rivâyeti onları ayrıcalıklı kılmıştır. Bkz.s.68.

olup olmadığı bilinmeyen meçhûl ve mestûrun rivâyeti -konunun önemi ve ihtilafın derinliği hasebiyle- detaylı bir inceleme konusu olmuştur. Meçhûl, Hanefilere göre hadis rivâyetiyle pek bilinmeyen, muhaddislere göre kendisinden az kişinin rivâyette bulunduğu râvidir. Hanefilere göre meçhûl ile mestûr kavramları anlam itibariyle aynıdır. Aralarındaki tek fark şudur; râvi ilk üç nesilden ise meçhûl, sonraki nesilden ise mestûrdur. Meçhul râvinin rivâyetinin âhad haber şartlarına aykırı olmadığı sürece kabul edildiği, mestûr râvinin rivâyetinin ise kabul edilmediği ifade edilmiştir. Müellifin son olarak vurguyla ele aldığı diğer bir konu da adâleti sabit olup ümmet tarafından kabule mazhar olan kimsenin cerh edilmesinin kabul edilmeyeceğidir. Nitekim müellif bu durumun altını çizerek ve “şayet her cerh edilenin güvenilirliği zedelenseydi ümmetin pek çok âlimi ve hâfızı itibardan düşerdi” şeklinde bir ifadeye yer verir. İmam Mâlik (ö.179/795), İmam Şâfî (ö.204/820), Hâris el-Muhâsibî (ö.243/857) ve Buhârî (ö.256/870) gibi pek çok âlimin cerh edildiğine örnekler vererek bölümü bitirir.

Kitabın belki de en önemli konularından birisi olan haberin kıyasla çelişmesi konusu üçüncü bölümde ele alınmıştır. Bu bölümde Hanefilere göre haberin kıyasa takdim edildiği ve fıkhu’r-râvinin şart olmadığı nakillerle ispatlanmaya çalışılmıştır. Bu minvalde Ebû Hanife (ö.150/767) ve üç talebesinin görüşlerine yer verilmiş ve haberin mutlak manada kıyasa takdim edilmesi gerektiğine dair olan ifadeleri serdedilmiştir. Ancak râvinin fakih olmaması ve rivâyetin kıyasın bütün yönlerine aykırı olması şartıyla kıyasın habere takdim edilmesi gerektiği görüşünün de İsa b. Ebân (ö.221/836) başta olmak üzere bazı Hanefî âlimler tarafından savunulduğunun inkâr edilemeyeceği fakat bu görüşün Ebû Hanife ve ashâbına ait olmadığı ve muhakkiklere göre de kabul edilmediği ifade edilmiştir. Yine bu bağlamda Ebû Hureyre’nin (ö.58/678) fakih olup olmadığı incelenmiş ve fakih bir râvi olduğu ispatlanmaya çalışılmıştır.

Sahîh, hasen ve zayıf hadisin ele alındığı dördüncü bölümde, muhaddis ve Hanefî alimlerin hadislerle muamelede farklı tutumlarının nedenlerine ışık tutacak mahiyette konuların ele alındığı söylenebilir. Sahîh hadisin muttasıl olması şartının kabulünde ittifak bulunduğu, bu minvalde müellifçe Hanefîlerin mürsel hadisi hükmî muttasıl diyerek kabul ettiği belirtilmiştir. İletinin senette tespitinin muhaddislerce, metinde tespitinin ise Hanefî alimlerce daha önemli olduğu vurgulanmıştır. Yine Hanefilere göre hadisin şâz olmamasının; Kur’ân’a, mütevâtir ve meşhur sünnete veya üzerinde icmâ’ olan asıllara aykırı olmaması, muhaddislere göre ise güvenilir râvinin, kendisinden daha güvenilir olana veya sayıca daha fazla olanlara muhâlefet etmemesi manasında olduğuna değinilmiştir. Bu bölümde ayrıca şunlar belirtilmiştir; ahkâm konusunda sahih hadislerin kabul edilmesinde ittifak vardır. Sahih hadisin itikâdî konularda kabul edilmemesinin manası, inkârı küfrü gerektirecek seviyede kesinlik ifade etmemesidir. Hadisin sahih ya da zayıf olduğunun tespiti icthâdî bir konudur. Müctehidin bir hadisi delil olarak kullanması, fakihin ise kabul edip amel etmesi o hadisi sahih gördüklerini ifade eder. Buhârî ve Müslim’de (ö.261/875) bulunan tüm hadisler sahihtir. Ancak nesih veya daha güçlüyle çelişiyor olması gibi sebeplerden ötürü her sahih hadis amelî gerektirmez. Sahih hadis İbnü’s-Salâh’a (ö.643/1245) göre kesin bilgi, İmam Nevevî (ö.676/1277) ve Hanefilere göre zann-ı

gâlip ifade eder. Güvenilir râvinin metin ve senetteki ziyâdeleri belirli şartlar dahilinde kabul edilir. Hasen hadis, rütbe bakımından sahîh hadisten aşağı olsa da delil bakımından sahîh gibi kabul edilir. Karinelerle desteklenen zayıf hadis kabul edilebilir. Tedvin döneminden önce yaşamış alimlerin sahîh gördükleri ve kabul ettikleri hadisler, sonraki nesillere meçhûl râviyle ya da kopuk senetle ulaşmış olabilir. Bundan dolayı müteahhir âlimlerin hadislerde gördüğü problemler, mütekaddim âlimleri bağlamaz. Zayıf hadisle, fezâil ve ihtiyât konusunda ancak İbn Hacer'in (ö.852/1449) öne sürdüğü malum üç şart⁶ dahilinde amel edilebilir. Son olarak, zayıf hadisin hüccet olup olmayacağı tetkik edilmiş, konu hakkındaki görüşler ve sahipleri zikredilmiştir. Müellif bu konuda zayıf hadisin hüccet olmayacağı görüşünü tercih etmiş, hüccet olacağı görüşünü sorunlu bulmuştur.

Beşinci bölümde haber-i vâhidle amel etmenin şartları irdelenmiştir. Bölüm giriş ve on kısım şeklinde tetkik edilmiştir. Girişte sahîh hadislerle amel etmenin gerekliliği hususunda ittifakın bulunduğu fakat hadisin sahîh olmasının anlamının muhaddis ve müctehidlere göre farklı olduğu ifade edilmiştir. Daha sonra müctehid imamlara göre hadisin yalnızca sened açısından değil, metin açısından da sahih olması gerektiği vurgulanmıştır. Ardından şartlar birer birer ele alınmış, şu ifadelerle yer verilmiştir: Âhad haberin Kur'ân'a aykırı olmaması şartı muhaddislerin de kabul etmiş olduğu bir şarttır. Hanefiler muhaddislerin hilâfına haber-i vâhid ile Kur'ân'ın umumuna, zâhirine ve muflakına aykırı olduğu durumlarda amel etmezler. Bu durumda mümkün mertebe Kur'ân'a aykırı olmayacak bir anlama hamlederler. Bunun sebebi, Hanefilere göre haber-i vâhidin zannî, Kur'ân'ın umûmunun ve zâhirinin ise kat'î olmasıdır. Haber-i vâhid, sabit sünnete (meşhur ve mütevâtir hadis), tam bir istikradan sonra Kur'ân ve sünnetten çıkarılan küllî kaidelere⁷ ve icmâya da aykırı olmamalıdır. Ayrıca âhâd haber, yorum kabul etmeyecek derecede akla⁸ da muhâlif olmamalıdır. Bunlara ek olarak, haber-i vâhidin; sıkça vuku bulan ve yaygın bir şekilde bilinmesi gereken konularda yani umûm-i belvâda vârid olmaması çoğunlukla Hanefiler tarafından öne sürülmüş bir şarttır. Fakat umum-i belvâda mendûp veya mekrûh hükümlerinin değil farz, vâcip ve haram hükümlerinin sabit olmadığına dikkat edilmelidir. Ayrıca Ebû Hanife tarafından öne sürülen rivâyetin edâ edileceği zamana kadar ezberde tutulması şartı da şartlar içerisinde incelenmiştir. Râvinin rivâyet ettikten sonra rivâyetine muhâlif davranması, nesh edildiği anlamına geleceğinden bu âhâd haberle amel edilmez. Âhâd haber, sahâbe döneminde vukû' bulmuş bir ihtilafta delil olarak kullanılmamışsa da amel edilmez. Çünkü sahâbe bu âhâd haberi kabul etmemiş demektir. Fakat müellif bu şartın, bilinmesinin zorluğundan ötürü itibara alınmaması gerektiği görüşündedir. Son olarak râvinin rivâyet ettiği âhad haberi inkâr etmesi durumu ele alınmış konu hakkındaki görüşler tetkik edilmiştir.

6 Üç Şart şunlardır: Hadis çok şiddetli bir şekilde zayıf olmamalı, zayıf hadisle sabit olan hüküm kendisiyle amel edilen küllî bir asla (namaz, oruç gibi) dayanmalı, amel edilirken bu hükmün Hz. Peygamberden kesin olarak sabit olmadığına inanılmı. Bkz; s.130-131.

7 Örneğin, "hiç kimse bir başkasının günahını yüklenmez" küllî kaidesi gibi. Çünkü Hanefilere göre bu kaideler kesin ve zan ile terk edilmeyecek derecede bilindik hükümlerdir. Bkz.162-165.

8 Örneğin, "Nuh'un gemisi Kâbe'yi yedi defa tavaf ettikten sonra Makâm-ı İbrahim'de iki rekât namaz kıldı" âhâd haberi yorum kabul etmeyecek derecede akla muhâlif olduğundan Hanefilerce kendisiyle amel edilmez. Bkz; 173-175.

Altıncı bölümde zâhirî inkıtâ' olarak ifade edilen mürsel hadis konusu ele alınmıştır. Muhaddislere göre senette sahabenin atlandığı hadis mürsel iken, Hanefiler senedin herhangi bir yerinde meydana gelen kopukluğu “irsâl” addetmişlerdir. İsb b. Ebân'a ait olan “ilk üç neslin güvenilir kişilerinin mürseli kabul edilir, ondan sonrakilerden ise cerh ve ta'dili bilen imamların dışındakilerin mürseli kabul edilmez” görüşünün mürsel hadisin hükmü konusunda çoğunluğun görüşü olduğu ifade edilmiştir. Hanefilerin, irsâl edenin güvenilir olması ve çoğunluk itibarıyla güvenilir kimselerden rivâyet ediyor olması şartlarının, mürseli kayıtsız, şartsız kabul ettikleri iddiasının doğru olmadığını gösterdiği vurgulanmıştır. Mürsel hadisin Hanefilerce hüccet olduğu belirtilmiştir. Mürsel ve müsnedin kuvvet bakımından mukayesesinde mürselin daha kuvvetli olduğu görüşünün yanı sıra bu anlayışa zıt görüşün de bulunduğu değinilmiştir. Daha sonra tedlis konusu ele alınmış, hükmünün mürsel gibi kabul edildiği ifade edilmiştir. Son olarak, fukahânın kitaplarında bulunan senetsiz hadislerin Ebu Yusuf (ö.182/798), İmam Muhammed (ö.189/805), Hassâf (ö.261/875), Tahavî (ö.321/933), Cessâs (ö.370/981) gibi mütekaddim imamların muhtasarları dışındaki eserlerinde aranması gerektiği, hadis kitaplarından aranarak hüküm vermenin yanlış olduğunun altı çizilmiştir.

Yedinci bölüm, rivâyetlerin tahammül, ezber ve edâsına ayrılmıştır. Bu konuda Hanefilerin ayrı bir yöntemine sahip olduğu belirtilmiş, onların her üç konuda da azimet ve ruhsat olarak ikili taksimine dikkat çekilmiştir. Azimet olan tahammül yolları kırâat, arz, kitâbet ve risâle olarak, ruhsat olan tahammül yolları icâzet ve münâvele olarak irdelenmiştir. Bu girişten sonra kırâat ve arz konusu ele alınmış, câiz olan lafızların yanı sıra hocanın kırâatinin mi yoksa talebenin arzının mı daha üstün olduğu incelenmiştir. Kitâbet ve risâleden her birinin icâzetli ve icâzetsiz şeklinin olduğu, icâzetli kitâbet ve risâlenin rivâyetinin ittifakla, icâzetsiz rivâyetlerin ise çoğunluk tarafından câiz görüldüğü belirtilmiştir. Kendisine icâzet verilen talebenin kitabın içindekileri bilmesinin gerekliliği irdelenmiş, müellifçe gerekmediği görüşü tercih edilmiştir. İcâzetin en üstün türü olan icâzetli münâvelenin hükmünün icâzetin hükmüyle aynı olduğu, icâzetsiz münâvelenin ise ittifakla caiz olmadığı, bunun yanı sıra vicâdenin, ancak talebenin “falancanın el yazısıyla buldum[*vecedtu*]” demesi suretiyle câiz olacağı ifade edilmiştir. Son olarak, rivâyetin edâsı konusuna yer verilmiş, hadisi anlamıyla rivâyet etmenin hükmü ve alimlerin yaklaşımları incelenmiştir. Hadisteki lafızların anlamlarını bilmeyenlerin hadisi anlamıyla rivâyet etmesinin ittifakla câiz olmadığı, lafızların anlamlarını bilenlerin muhkem ve müfesser lafızları şartsız, zâhir lafızları ise dil ve fıkıh bilmeleri şartı ile anlamıyla rivâyet etmelerinin câiz olduğu, müşkil, müşterek, mücmel, müteşâbih ve cevâmiu'l-kelim lafızları ise anlamıyla rivâyet etmenin caiz olmadığı belirtilmiştir.

Sekizinci bölümde rivâyet zincirinin ilk halkası olan ve âdil oldukları hususunda şüphe bulunmayan sahâbe konusu ele alınmıştır. Hanefilere göre sahâbe olmak için, muhaddislerin tanımına ek olarak uzun süre birliktelik şartı bulunmaktadır. Buna göre bu şartı sağlamayan kimseler sahâbe, dolayısıyla da âdil olamamaktadır. Müellif bu konuda muhaddislerin “Hz. Peygamberle kısa bir süre birlikteliğe sahip olsa da kişi sahâbî olur ve güvenilirliklerinin araştırılması gerekmez” görüşünü tercih etmiş ve bu görüşün pek çok Hanefilerce de tercih edildiğini ifade etmiştir. Daha sonra sahâbî görüşünün hüccet olup olmadığı tartışmasını

irdeleyen müellif şu ifadelere yer vermiştir: Ebû Hanîfe'ye göre müctehid sahâbînin görüşü, sahâbe arasında yayılmayıp aksine bir görüş de belirtilmemesi ve umum-ı belvâya da konu olmaması şartıyla sonraki nesiller için delil teşkil eder. Müteahhirlerin çoğunluğuna ve müellifin de tercihihine göre ise kıyasa uygun olsun ya da olmasın sahâbî sözü hüccettir. Ek olarak, sahâbenin iki manaya da gelebilecek olan rivâyetini bu manalardan birine hamletmesi ya da sahâbenin hadisi zâhirinden farklı bir şekilde yorumlaması durumları ele alınmıştır. Müellifçe sahâbenin bu hamlinin veya yorumunun bağlayıcı olduğu görüşü tercih edilmiştir. Ardından, sahâbenin “şu sünnettendir” veya “şununla emrolunduk” gibi sözlerinin Hz. Peygamber'e aitmiş gibi yorumlanıp yorumlanmayacağına dair görüşler tetkik edilmiş, mutlak olarak kullanıldığı durumda Hz. Peygamber'e aitmiş gibi yorumlanacağı tercih edilmiştir. Bu bölümde son olarak tâbîin sözünün delil olup olmayacağına değinilmiştir. Bu minvalde tâbîinden sonra gelen müctehidlerin müctehid tâbîileri taklit etmelerinin gerekmediğine dair görüş müellifçe tercih edilmiştir.

Son bölümde, hadislerin teâruz ve tercihi meselesine yer verilmiş, iki hadis teâruz ettiğinde hükmün ne olacağı incelenmiştir. Bu konuda biri Hanefilere diğeri cumhura ait olmak üzere temel iki görüşün bulunduğu belirtilmiştir. Hanefilerin tercih sıralaması şu şekildedir; tarihler biliniyorsa ilk olarak nesih uygulanır, bilinmiyorsa tercih imkânı varsa iki hadisten biri tercih edilir, yoksa iki hadis uzlaştırılır, bu da mümkün değilse asıllara⁹ başvurulur. Cumhur'a göre ise teâruz eden iki hadis mümkünse ilk önce uzlaştırılmalı, değilse tarihler biliniyorsa nesih uygulanmalı, bilinmiyorsa tercihi mümkünse tercih edilmeli, değilse tevakkuf edilmelidir. Müellif her iki grubun da delillerini serdettikten sonra kendi görüşünü belirtir. Müellife göre ilk önce nassî neshe başvurulur, mümkün değilse tercih imkânı varsa tercih edilir, bu da mümkün değilse uzlaştırmaya, bu da mümkün değilse içtihadî neshe başvurulur. Bunlardan hiçbirisi mümkün değilse başka delillere bakılır.¹⁰ Müellif bölümün ikinci kısmında tercih konusunu ele alır, bu kısımda çelişkiden bahsedilmek için gerekli şartlara yer verdikten sonra metin açısından önemli gördüğü yirmi beş, sened açısından ise on dokuz tercih sebebini zikrederek çalışmasını hitama erdirir.

Sonuç olarak; bu eserin, Hanefî hadis usûlünü müstakil ve kapsamlı bir şekilde ele alan yoğun bir çalışmanın ürünü olduğu söylenebilir. Ayrıca müellifin eserde basit bir dil kullanmayı tercih ettiği görülmektedir. Bu, başlangıç seviyesindeki talebelerin dahi okuyup, rahatlıkla anlayabilecekleri anlamına gelmektedir. Buna ek olarak; müellifin bu eserle, ibtidâî talebelerin Şâfiî mezhebine göre yazılmış yaygın hadis usûlü eserleri ile Hanefî fikhını mütâlââ etmeleri neticesinde; Şâfiî usûlünü, Hanefî fikhına tatbik etme tehlikesini ve oluşacak kafa karışıklığını bertaraf hedefinde, -Hanefî hadis anlayışının, Şâfiî hadis anlayışından farklı olduğunu göstererek-başarılı olduğu ortadadır. Hanefî hadis anlayışı alanında büyük bir boşluğu dolduran ve disiplinler arası bir çalışmanın ürünü olan bu eserin, bu alandaki çalışmalara kaynaklık edeceğini ve yol göstereceğini umuyoruz.

9 و الا يجب تقرير الاصول Bkz. s.286.

10 Müellifin burada bahsettiği nassî nesih, nesh olunduğu bizzat hadiste ifade edilen manasındadır. Örnek için bakınız. s.287.

Afifüddin Tilimsânî'nin İlâhî İsimler Nazariyesi, Orkhan Musakhanov, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018) s. 349. ISBN: 978-605-2023-33-4

Ayşe Beyazıt¹ 



Sorumlu yazar/Corresponding author:

Ayşe Beyazıt (Doktora Öğrencisi), İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri, İstanbul, Türkiye
E-posta: beyazitayse@gmail.com
ORCID: 000-0001-5354-661

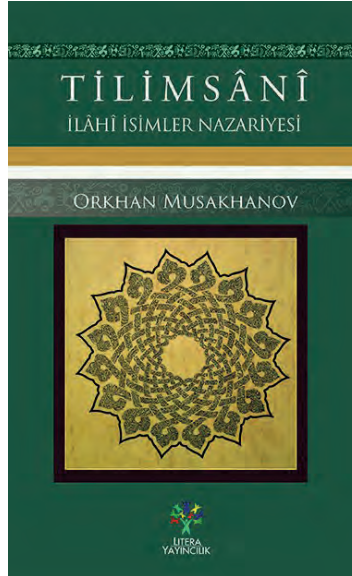
Makale Geliş: 11.01.2020

Revizyon Talebi/Revision Requested:
18.02.2020

Son Revizyon/Last Revision Received:
03.03.2020

Kabul/Accepted: 04.03.2020

Atıf/Citation: Beyazıt, Ayşe. Afifüddin Tilimsânî'nin İlâhî İsimler Nazariyesi, Orkhan Musakhanov, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), s. 349. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 11/1, (Mart 2021): 409-418.
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2021.858223>



Afifüddin Tilimsânî'nin İlâhî İsimler Nazariyesi, Orkhan Musakhanov'un Afifüddin Tilimsânî'nin (öl. 690/1291) nesirle yazılmış eserlerini merkeze alarak hazırladığı *Afifüddin Tilimsânî'nin İlâhî İsimler Nazariyesi ve Meâni'l-Esmâi'l-İlahiyye Adlı Eserinin Tahkiki*¹ adlı doktora tezinin ilk üç bölümünün -“Meâni'l-Esmâi'l-İlahiyye'nin Tahkiki”² başlıklı dördüncü

- 1 Orkhan Musakhanov, *Afifüddin Tilimsânî'nin İlâhî İsimler Nazariyesi ve Meâni'l-Esmâi'l-İlahiyye Adlı Eserinin Tahkiki* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 487.
- 2 Tezin dördüncü bölümünü oluşturan tahkik kısmı için bk. Afifüddin et-Tilimsânî, *Meâni'l-esmâi'l-ilâhiyye*, thk. Orkhan Musakhanov (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 2018), 74-401. Tezin “Meâni'l-Esmâ'il-İlahiyye'nin Tahkiki” başlıklı dördüncü bölümünde Tilimsânî'nin ilâhî isimlerinin en geniş bir şekilde sunumunun yapıldığı *Meâni'l-Esmâi'l-İlahiyyesi*'nin üç nüshasına dayanarak ilk defa ilmi neşri yapılmıştır. Yazmalardan hareketle gerçekleştirilen ilmî neşirde âyet, hadis, şiiir ve alıntılarının tahririnin yanı sıra Tilimsânî'nin diğer eserlerinden *Meâni'l-Esmâi'l-İlahiyyesi*'yle ilgili görülen yerlere müellifin görüşlerinde

bölüm hariç- kitap olarak neşredilmiş halidir. Musakhanov'un doktora çalışması dört bölümden oluşmaktadır. Yazar, çalışmasında Affüddin Tilimsânî'ye dair var olduğunu ileri sürdüğü bir "ilâhî isimler nazariyesi" ortaya koymaya çalışmaktadır. Aynı zamanda yazarın ifade ettiği üzere Tilimsânî'nin ilâhî isimler mevzusunda telif ettiği eseri olan *Meâni'l-Esmâi'l-Îlâhiyye*'nin de yayımlanmasıyla eserin ilim dünyasının istifadesine sunulması amaçlanmaktadır.

Affüddin Tilimsânî'nin kendisine has bir "ilâhî isimler nazariyesi" olduğu temel iddiası üzerine kurulu olan *Affüddin Tilimsânî'nin Îlâhî İsimler Nazariyesi* adlı eser, Tilimsânî'nin hocaları, tasavvufi çevresi, bağlı olduğu Ekberî ekolle ilişkisi ve düzeyi, öğrencileri, eserleri, eserlerinin tam olarak tespiti ve kronolojisi, tasavvuf literatüründeki yeri ve onun Allah ve Rahmân ismine dayalı olan "ilâhî isimler nazariyesi" hakkında akademik düzeyde yapılan ilk çalışmadır.

VII. (XIII.) yüzyıl, İbnü'l-Fârız (öl. 632/1235), Muhyiddin İbnü'l-Arabî (öl. 638/1240), İbn Sevdekîn (öl. 646/1248), Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (öl. 672/1273) ve Sadreddin Konevî (öl. 673/1274) gibi fikirleri ve telifatıyla tasavvuf düşüncesinde vahdet-i vücûd geleneği oluşturan müelliflerin yaşadığı bir asır olarak göze çarpmaktadır. Tilimsânî de yazdığı eserlerle, Konya, Kahire ve Dımaşk üçlüsünde geçirdiği ömür ve kurduğu ilişkilerle VII. (XIII.) asrın önemli sûfileri arasında yer almaktadır. Tilimsânî, "Ekberîyye mektebine mensup sûfî müellif" olarak tanınmıştır. İrfan yolu, neşve ve zevk hali olarak tanımlanan Ekberîlik, Sadreddin Konevî, Fahreddîn-i Irâkî (öl. 688/1289), Afifüddin Tilimsânî, Müeyyidüddin Cendî (öl. 691/1292 [?]), Saïdüddin Fergânî (öl. 699/1300), Abdürrezzak Kâşânî (öl. 736/1335), Dâvûd-i Kayserî (öl. 751/1350) gibi isimlerle başlamış, Osmanlı ilim dünyasında Molla Fenârî (öl. 834/1431), Niyâzî-i Mısırî (öl. 1105/1694), Ömer Gürânî (öl. 1157/1744), Bedreddin Simâvî (öl. 823/1420), Selâhaddin Uşşâkî (öl. 1197/1783), İsmâil Hakkı Bursevî (öl. 1137/1725) ve Muhammed Nürü'l-Arabî (1813-1888) gibi kişilerle devam etmiştir. Ekberîliği, tasavvufi entelektüel bir düşünce olarak değerlendirenler olduğu gibi, tarikat olarak almayıp bir "ekol" veya "mektep" olarak isimlendirenler de vardır.³

Musakhanov, Ekberîliğin XVII. yüzyıldaki temsilcilerinden olan Abdülganî Nablusî'nin (öl. 1143/1731) *Îzâhu'l-maksûd min ma'nâ vahdeti'l-vücûd* isimli telifinin giriş kısmında İbnü'l-Fârız, Muhyiddin İbnü'l-Arabî, İbn Seb'in (öl. 669/1270), Abdülkerîm Cîlî (öl. 832/1428) ile birlikte -Sadreddin Konevî'nin ismini bu sûfîler arasında zikretmemesine rağmen- Tilimsânî' den vahdet-i vücûd anlayışının imamlarından biri olarak bahsettiğini ifade etmektedir.⁴

Yazara göre Ekberîyye mektebine mensup olan Tilimsânî, şairliği ile temayüz etmekle birlikte İbnü'l-Arabî'nin *Fusûs*, İbnü'l-Fârız'ın *et-Tâiyye*, Nifferî'nin *el-Mevâkıf*, Hâce Abdullah

yakaladığı bütünlük ve tutarlılığı göstermesi açısından dipnotlarda yer verilmiştir. Böylece *Meâni'l-Esmâi'l-Îlâhiyye*'nin temel konularını Tilimsânî'nin diğer eserleriyle karşılaştırmalı bir şekilde sunan bu tahkik, Tilimsânî okumalarında da başvuru kaynağı niteliğindedir.

3 Mahmud Erol Kılıç, "Ekberîyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/544-545.

4 Musakhanov, *Affüddin Tilimsânî'nin Îlâhî İsimler Nazariyesi* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 118.

Herevî'nin (öl. 481/1089) *Menâzil*, İbn Sînâ'nın (öl. 428/1037) *Ayniyye*'sine yazdığı şerhleri ile Muhammed b. Abdilcebbâr en-Nifferî'nin (öl. 354/965'ten sonra) fikirleri merkezinde kaleme aldığı *Meâni'l-esmâi'l-ilâhiyye ve Şerhu'l-Fâtiha* adlı telifatıyla öne çıkmaktadır.⁵

Afîfüddin Tilimsânî'nin İlâhî İsimler Nazariyesi adlı ele aldığımız kitap, kısaltmalar, takdim, giriş, üç kısım, sonuç ve kaynakçadan oluşmaktadır. Bu üç kısım da kendi içinde bölümlenerek eserde konular 9 bölüm halinde işlenir. “Tilimsânî'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Düşüncesindeki Yeri” başlıklı ilk kısım 4 bölüm, “Tilimsânî Öncesi Literatürde Esmâ-i Hüsnâ ve Tilimsânî'nin İlâhî İsimler Nazariyesi” başlıklı ikinci kısım 3 bölüm ve “Tilimsânî'nin İlâhî İsimler Nazariyesinin Esmâ-i Hüsnâ Literatüründeki Temel Meselelerle Karşılaştırılması” başlıklı üçüncü kısım ise 2 bölüm ihtiva etmektedir.

Musakhanov, kitabın giriş kısmında araştırmanın amacı ve kapsamı hakkında ayrıntılı bir şekilde bilgi vermektedir. Yazar, bir müellifin hayatı, hocaları ve mensubu olduğu gelenekteki yerini tespit etmede en temel kaynağın, bizzat müellifin kendi eserleri olduğunu, ancak müellifin kendi eserlerinde bu noktada yeterli bilgiye ulaşamamışsa müellifin mensubu olduğu ilmi geleneğin onun hakkında bilgi verdiği kaynakların devreye girdiğini belirtmektedir. Yazara göre söz konusu kaynaklardan sonra şayet ele alınan kişi, âlim veya sûfi gelenekten olduğunda onların tercüme-i hallerinin verildiği biyografi kitaplarına müracaat kaynağı olarak başvurulmaktadır. Bir âlim veya sûfi hakkında sahit bir şekilde bilgi edinmek için başvurulacak en son kaynağın ise söz konusu âlim veya sûfiye muhalif kişi veya kişilerin yazdığı eserler olduğunu anlattıktan sonra Tilimsânî'nin hayatı hakkında, kendi eserlerinden ve mensubu olduğu geleneğe bağlı kişiler tarafından başka bir ifadeyle sûfi müellifler tarafından kaleme alınmış tabakât-terâcim/ biyografi kitaplarında çok kısıtlı bilgiler bulunduğunu ifade etmektedir. Bununla birlikte müellifin hayatı, hocaları ve öğrencileri hakkındaki bilgilerin büyük kısmının Tilimsânî'nin çağdaşı olan ve ona ağır ithamlarda bulunan İbn Teymiyye'nin (öl. 728/1328) kitaplarında yer aldığından bahsetmektedir. Dolayısıyla Tilimsânî'nin hayatı hakkında en temel kaynak kendi eserlerinin yanı sıra İbn Teymiyye'nin eserleri ve Tilimsânî ile ilgili izledikleri tavrı büyük ölçüde İbn Teymiyye ile benzeyen Zehebî (öl. 748/1348), Safedî (öl. 764/1363) gibi tabakât yazarlarının kitaplarıdır. Aynı şekilde Câmî (öl. 898/1492) ve Münâvî (öl. 1031/1622) gibi sonraki dönem sûfi tabakât yazarlarının da kaynağı büyük ölçüde İbn Teymiyye olup, Câmî ve Münâvî, İbn Teymiyye'nin eleştirilerini olumlayarak aktarmışlardır. İbn Teymiyye'den sonra Tilimsânî'nin hayatı hakkında temel iki kaynağın Şemseddin el-Cezerî el-Kuraşî (öl. 739/1338) ve Zehebî'nin olduğunu ifade ettikten sonra burada usul açısından tabakât yazarlarının ulaştığı bilgileri, sahip oldukları bakış açısına göre nasıl değerlendirdiklerine Tilimsânî'nin tercüme-i hali üzerinden örnek vermektedir. Olumlu naklin olumsuz yorumuna örnek olarak Zehebî'nin, Cezerî'nin Tilimsânî hakkında verdiği olumlu bilgileri eleştirel olarak yorumlamasını, buna mukabil olumsuz naklin olumlu yorumuna İbn Teymiyye'nin Tilimsânî hakkında verdiği olumsuz bilgileri tam tersi bir şekilde olumlayan Câmî ve Münâvî'yi misal getirir. Aynı gelenekten

5 Musakhanov, *Afîfüddin Tilimsânî'nin İlâhî İsimler Nazariyesi*, 122.

olan biyografların tavır farklılığına da Câmî'nin Nefehâtın'a aldığı ve "içeriden" gördüğü Tilimsânî'yi, Lâmi Çelebi'nin "içerden" görmeyip kitabına almayarak dışarıda tutmasını örnek verir. Burada da biyografların şahsî düşüncelerinin tercüme-i halini verdikleri kimseye nasıl farklı yansıdığına açık örneklerinden biri görülmektedir. Kısaca yazar, müellifin hayatı ve düşüncesini tespit ederken yukarıda zikredilen aynı biyografların tavır farklılıklarını dikkate alarak daha sağlıklı tespitler yapmaya çalışmıştır.

Çalışmanın ilk bölümünde müellifin hayatı, eserleri ve tasavvuf düşüncesindeki yeri ortaya konmuş ve hayatı dört merhalede şu şekilde özetlenmiştir: Doğumundan 24 yaşına kadar olan gençlik çağı, Tilimsânî'nin Konevî'nin gözetiminde Dimaşk'ta ve Anadolu'da kırk defa halvet çıkardığı devre, Sadreddin Konevî'yle beraber Mısır'a gittiği ve Mısır'da uzun seneler kaldığı merhale ve son olarak Dimaşk'ta hazine vergilerinin toplanmasından sorumlu olduğu görevi ile vefatına kadar orada kaldığı aşama.

Yazar birinci bölümde, Tilimsânî'nin hayatı, ilmî yönü, eserleri ve tasavvuf literatüründeki yerini ele almaktadır. Bu bölümün Tilimsânî'nin "ilâhî isimler nazariyesi"nin bağlamının doğru tespit edilebilmesi için ortaya konduğunu belirtir. Ayrıca, Tilimsânî'nin daha önce gerek hayat evreleri, hocaları gerekse eserlerinin tam tespitinin yapılmamış olduğundan bahsettikten sonra müellifin hayatı, hocaları ve eserlerini doğru tespit etmenin onun düşüncelerini anlamada en önemli adımlardan biri olmasının önemine değinir. Bu bölümde, Tilimsânî'nin eserlerinin ilk defa tam bir şekilde tespiti yapılmıştır. Bununla birlikte Tilimsânî'ye nispet edilen fakat ona ait olmayan eserler ile başkasına nispet edilen ancak ona ait olan eserleri de tespit edilmiştir. Müellifin telifatı, yazılış tarihine göre sıralanmış ve eserlerin muhtevaları da hulâsa edilmiştir. Son olarak ise Afifüddin Tilimsânî'nin tasavvuf literatüründeki yeri ele alınmaktadır. Burada Tilimsânî'nin üslûbu incelenmiş, Ekberîyye ekolüne olan mensubiyetinin doğruluk derecesi tartışılmış, Tilimsânî'nin temsil ettiği tasavvuf düşüncesine ve tasavvuf karşıtlarına etkileri ortaya konulmuştur.

Yazara göre, Tilimsânî'nin eserlerinin çoğunun dünyanın çeşitli yerlerindeki kütüphanelerde yazma halinde bulunması sebebiyle müellifin eserlerinin tam bir şekilde bilinip tasnif ve tahlil edilebilmesi, ortaya koyduğu ilâhî isimler nazariyesini tespitinde gerekli olup, bu bölümde müellifin yazma kütüphanelerinden hareketle eserleri tespit edilerek içerikleri değerlendirilmiş ve buradan hareketle de kitaplarının kronolojisi yapılmıştır. Sırasıyla Tilimsânî'nin şu on bir eseri incelenmiştir: İbn Sînâ'nın *Aynîyye Kasidesi*'nin şerhi olan *el-Keşf ve'l-beyân fî ilmi ma'rifeti'l-insân Şerhu Aynîyyeti İbn Sînâ*, Nifferî'nin *Mevâkıf*'inin şerhi olan *Şerhu Mevâkıfi'n-Nifferî*, Fâtihâ Sûresi ile Bakara Sûresi 1-21. âyetlerinin şerhi olan *Şerhu'l-Fâtiha ve Ba'zı Sûreti'l-Bakara*, Tilimsânî'nin sadece Kur'ân-ı Kerim'de geçen isimleri ele alıp şerhettiği *Meâni'l-esmâi'l-ilâhiyye*, İbnü'l-Arabî'nin *Fusûs*'unun şerhi olan *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, yazara göre Tilimsânî'ye aid olan *el-Hâşiye li-Fusûsi'l-hikem*, Tilimsânî'ye aidiyeti kesin olmayan *Fevâid alâ Fusûsi'l-hikem*, Herevî'nin *Menâzil*'inin şerhi olan *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, İbnü'l-Fârız'ın *Taiyye*'sinin şerhi olan *Şerhu Taiyyeti İbni'l-Fârız*, Tilimsânî'nin şüirlerini ihtivâ eden *Dîvân* ve aruz ilminin inceliklerini anlatan *Risâle fî ilmi'l-arûz*.

Tilimsânî hakkında yaygın olan kanaat kendisinin İbnü'l-Arabî'ye yetişmeyip Sadreddin Konevî'ye yetiştiği ve Ekberî geleneğe mensup bir sûfi olduğudur.⁶ Kitapta “Tilimsânî'nin Üslûbu ve Ekberî Geleneğe Aidiyeti” başlığı altında söz konusu kanaatin ne derecede doğru olduğu tartışılmıştır. Yazara göre böyle bir tartışmaya girilmesinin nedenleri şunlardır: Tilimsânî'nin İbnü'l-Arabî'ye öğrencilik yapması, Tilimsânî'nin, Ekberî geleneğin ittifakla kabul ettiği İbnü'l-Arabî'nin a'yân-ı sâbite görüşünü benimsememesi, Tilimsânî'nin eserlerinde merkezî kişilik Ekberî sûfilerde olduğu gibi İbnü'l-Arabî'nin değil de Nifferî'nin olması, Tilimsânî'nin bir düşünce, konu veya meseleye üç tavrından yani ilim-irfan-tahkik tavrından bakıp kendisinden önceki literatürü de bu üçlü esasa göre tasnif ve tahlil etmiş olması. Tilimsânî'nin birlik-çokluk merkezli yaklaşımın üç temelinden birincisi olan ilim tavrı mutlak çokluğu, ikincisi olan irfan tavrı göreceli çokluğu ve üçüncüsü olan tahkik tavrı da mutlak birliği ifade eder. Yazara göre Tilimsânî'nin düşüncesi hakkında bu dört temel yaklaşım dikkate alınmadan onun görüşlerinin ve ilâhî isimler nazariyesinin doğruluğu anlaşılabilir.

Ayrıca bu bölümde yazar şu tespitlerde bulunmaktadır: Tilimsânî'nin bizzat İbnü'l-Arabî'ye öğrencilik yapması onun ilk *Fusûs* şârihi olması ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Tilimsânî, Nifferî'nin fikirlerini esas alarak İbnü'l-Arabî'nin *Fusûs*'unu şerhetmiştir ve Nifferî'nin görüşlerini İbnü'l-Arabî'nin görüşlerine tercih etmiştir. Tilimsânî, İbnü'l-Arabî'yi hatmü'-evliyâ yani velilerin mühürü, Nifferî'yi ise Veysel Karânî (öl. 37/657) gibi Allah'ın insanlara çokça bildirmediği ve onlar aracılığıyla kullarından belaları defettiği bir hazine olarak görmektedir.

Eserin ikinci bölümünde yazarın Tilimsânî'nin tasavvuf düşüncesinde, kendisine has bir “ilâhî isimler nazariyesi” olduğu iddiası ele alınmaktadır. Tilimsânî'den önce yaşamış Abdülkerim Kuşeyrî (öl. 465/1072), İmâm Gazzâlî (öl. 505/1111), İbn Berrecân (öl. 536/1141) ve Ekberîyye mektebinin kurucu mütefekkirleri ve aynı zamanda da Tilimsânî'nin üstadları Muhyiddin İbnü'l-Arabî ile Konevî'nin “esmâ şerhleri” incelenmiştir. Böylece Tilimsânî'nin bu müelliflerden farklılığıyla öne çıkan “Allah” ve “er-Rahmân” esmâsına, başka bir ifadeyle temeli a'yân-ı sâbitenin reddine dayanan ilâhî isimler nazariyesi ortaya konmaya çalışılmıştır. Yazar, bu bölümü üç başlık altında inceler. Birincisi Tilimsânî öncesi literatürde esmâ-i hüsnâyâ dair sûfilerin görüşleridir. İkincisi ana hatlarıyla Tilimsânî'nin ilâhî isimler nazariyesi, üçüncüsü de Tilimsânî'nin ilâhî İsimler nazariyesinin temeli olan a'yân-ı sâbitenin reddidir.

Yazara göre, esmâ şerhleri kendine has belli başlı konuları olmakla beraber tefsirlere benemektedir. Bir müfessirin belagat, kelâm, fıkıh, hadis ve tasavvuf gibi ilimlerden birinde derinleşmesiyle yazdığı tefsirin i'râbü'l-Kur'ân, kelâmî tefsir, rivayet tefsiri, ahkâm/fikhî tefsir, işârî tefsir olmak üzere isimler alması gibi esmâ şerhleri de yazarlarına nispetle lügavî, kelâmî, tasavvufî-işârî olarak isimlendirilir. Aradaki fark ise tefsirlerin konusunun âyet-i kerîmeler, esmâ şerhlerinin konusunun ise “ilâhî isimler” olmasıdır. Tasavvufî-işârî bakış açısına göre yazılan esmâ şerhlerinin önemlilerinden biri de yazara göre Tilimsânî'nin telifatından biri olan *Meâni'l-Esmâi'l-İlâhiyye*'sidir.

6 Musakhanov, *Afîdüddin Tilimsânî'nin İlâhî İsimler Nazariyesi*, 20; Kılıç, “Ekberîyye”, 10/545; Semih Ceyhan, “Tilimsânî, Afîdüddin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/163.

Tilimsânî'nin *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*'inde "İlâhî isimler hakkında benden önce zikredilmeyen anlamlar örtüsünü açtım" iddiasının doğru olup olmadığının tespiti için kendinden önce telif edilmiş "ilâhî isimler" literatürü incelenmiştir. Bu doğrultuda "Tilimsânî Öncesi Literatürde Esmâ-i Hüsnâ ve Tilimsânî'nin İlâhî İsimler Nazariyesi" başlığı altında tezin ikinci bölümünde ilâhî isimler konusunda Tilimsânî'den önce yazılmış beş temel Esmâ Şerhi incelenmektedir. Tilimsânî'nin kendisinin de sûfî olması gerekçesiyle, merkeze İbn Berrecân'ın *Şerhu Esmâillahi'l-Hüsnâ*'sı, Gazzâlî'nin *el-Maksadü'l-Esnâ*'sı, Kuşeyrî'nin *et-Tahbîr fi't-tezkîr*'i, İbnü'l-Arabî'nin *Keşfü'l-Mâ'nâ an Sırrı Esmâillahi'l-Hüsnâ*'sı ve Sadreddin Konevî'nin *Şerhu Esmâi'l-Hüsnâ*'sı gibi sûfî müelliflerin esmâ şerhleri alınarak mukayese edilmektedir. Bunun yanında dilcilerden Zeccâc (öl. 311/923), hadisçilerden de Ebu Bekir el-Beyhakî (öl. 458/1066), Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (öl. 543/1148), kelamcı Fahreddin Râzî (öl. 606/1210) ve Beyzâvî (öl. 685/1286) gibi âlimlerin esmâ şerhlerine de gerekli görülen yerlerde mukayeseye atfen başvurulmuştur.

Merkeze alınan esmâ şerhleri, müelliflerinin diğer eserleriyle karşılaştırmalı bir şekilde incelenerek Tilimsânî'nin kendilerinden ayrılan yönleriyle öne çıkan nazariyesi işlenmektedir. Onun ilahî isimler nazariyesinin merkezinde "*De ki: İster Allah diye, ister Rahmân diye çağırın. Hangi isimle çağırırsanız çağırın en güzel isimler O'nundur.*" (el-İsrâ, 17/110) âyeti kerîmesi ve "Rahmetim gazabımı geçmiştir" (Buhârî, Tevhid, 27) hadis-i şerifi vardır. Bu bölümde söz konusu nazariyenin varlık, varlık mertebeleri, başta peygamberler ve velîler olmak üzere insana yansımaları incelenmiş, nazariyenin bütüncüllüğüne ve kuşatıcılığına işaret edilmiştir.

Yazara göre Ekberî geleneğin ilâhî isimler nazariyesinin temelinde a'yân-ı sâbite ve onunla bağlantılı gördüğü "isimlerin ismi" kavramı yatmaktadır. Yazar, Tilimsânî'nin, İbnü'l-Arabî'nin a'yân-ı sâbite görüşünü kabul etmediği tespitinden hareketle bu çerçevede "A'yân-ı Sâbite'nin Reddi Bağlamında İlâhî İsimler ve Varlık-Varlık Mertebeleri İlişkisi" başlığı altında a'yân-ı sâbiteyi kabul etmeyen nazariyenin Ekberî geleneğin ilâhî isimler anlayışından farklılaşan noktalarına değinmiştir.

Yazar, İbnü'l-Arabî'ye yapılan eleştirileri "içeriden" ve "dışarıdan" olarak tasnif etmenin mümkün olduğunu belirttikten sonra Tilimsânî'nin a'yân-ı sâbite eleştirisinin "içeriden" yapılan bir eleştiri olduğunu tespit eder. İbnü'l-Arabî'yi "içerden" eleştirenler arasında kendi öğrencisi olarak Tilimsânî ilk olsa da Alâuddevle Simnânî (öl. 736/1336), Abdülkerim Cîlî, İmam Rabbânî (öl. 1034/1624) gibi sûfiler düşünüldüğünde Tilimsânî'nin bu noktada yalnız olmadığı görülür. Simnânî, Cîlî ve İmam-ı Rabbânî'nin içeriden yaptığı eleştiriler Ekberî gelenek içerisinde az da olsa karşılık bulmuş ve İbnü'l-Arabî'ye yönelik eleştiriler cevaplandırılmaya çalışılmıştır. Ancak Tilimsânî'nin a'yân-ı sâbite eleştirisi Simnânî, Cîlî ve Rabbânî'nin eleştirileri gibi Ekberî geleneğe karşılık bulmamıştır. Yazar bunun sebebinin Tilimsânî'nin a'yân-ı sâbite eleştirisinin yeterince bilinmemesi ve bu nedenle onun bütünüyle Ekberî gelenek içerisinde değerlendirilmesi olduğunu ifade eder. Tilimsânî'nin a'yân-ı sâbite eleştirisi ve ilâhî isimler nazariyesine yansıyan yönleri de yazara göre ilk defa bu eserde tartışılmaktadır.

Tilimsânî'ye ait ilâhî isimler nazariyesinin yukarıda bahsi geçen esmâ şerhlerinin ana mevzûlarıyla mukayese edilmek sûretiyle nazariyenin detaylandırılarak incelenmeye çalışıldığı üçüncü bölüm ise kitabın en önemli kısmıdır. “Tilimsânî'nin İlahî İsimler Nazariyesinin Esmâ-i Hüsnâ Literatüründeki Temel Meselelerle Karşılaştırılması” başlıklı bu son (üçüncü) bölümde Tilimsânî'nin ilâhî isimler nazariyesinin tavsif ve tahlili yapıldıktan sonra bu nazariye beş temel esmâ şerhiyle karşılaştırılmıştır. Yazar, ilâhî isimleri “Hakk'ın İnsanla İrtibatı” ve “İnsanın Hak'la İrtibatı” açısından iki ana kısma ayırmıştır. İlk kısımda “İsimlerin Zât'a Delâlet ve Nispet Keyfiyeti ve Zât'ın İsimlerden Müstağni Oluşu”, “Nas, Akıl ve Keşf Arasında: İsimlerin Sayımı ve Sonsuzluğu Meselesi”, “İsim-Müsemma- Tesmiye İlişkisi”, “Zât'a Delâlet ve Manaları Açısından İsimlerin Taksimi” ve “Birlik ve Çokluk Açısından İsimlerin İç İç Olması: Tedâhulü'l-Esmâ” başlıkları altında, ikinci kısımda ise İnsanın Hak'la İrtibatı Açısından İlahî İsimler, “İsimlerin Sayımı: İhsâ-Tahalluk”, “İsimlerin Âdeme Ta'limi: Hakk'ın Sûreti Üzere Halkedilen Halife”, “İsimlerin Sâlike Telkini: Esfâr-ı Erbaa ve Havâssu'l-Esmâ” ve “İsm-i A'zam ve İnsan-ı Kâmil 'Kelime'si” başlıklarıyla konuyu incelemiştir. Burada yazar söz konusu esmâ şerhlerinde kelam ilminden devralınan “isim-müsemma-tesmiye, isimlerin tevkîfîliği, sayımı, sayısı” gibi tartışmaların Tilimsânî'nin ilâhî isimler nazariyesine yansıyan yönlerini tartışmakta ve ortaya koymaya çalışmaktadır.

Bu bölümde sūfilere has ilâhî isimler ve onlarla ahlaklanma ilişkisi hususunda Tilimsânî'yi merkeze alarak gelenek içerisinde farklılaşan tavırlar üzerinde de durulmaktadır. Yazar burada merkezi nokta ve ayırımı, Tilimsânî kadar İbnü'l-Arabî öncesi ve sonrası ayırımı olduğunu belirtmektedir. Çünkü tasavvuf tarih ve meselelerine yaklaşımlarda İbnü'l-Arabî öncesi ve sonrası ayırımı çağdaş araştırmacılar tarafından müsellem kabul edilmektedir. Yine yazara göre burada dikkat edilecek diğer bir husus a'yân-ı sâbiteyi kabul etmeyen bir ilâhî isimler nazariyesinin İbnü'l-Arabî ve Konevî'den ne ölçüde farklılaşacağı ve benzeceğidir. Bu farklılık ve benzerliğin tartışıldığı meselelere nasıl yansıdığı üzerinde durularak Tilimsânî'nin ilâhî isimler nazariyesinin detayları ortaya konmaya çalışılmıştır.

Musakhanov, Ekberî geleneğin XVII. asırdaki önemli temsilcilerinden Abdulgani Nablûsî'nin, İbn Seb'în, İbnü'l-Fârız, İbnü'l-Arabî, Abdülkerim Cîlî ile birlikte Affüddin Tilimsânî'yi de vahdet-i vücûd düşüncesinin üstadları olarak gördüğünü ifade etmektedir. Bunlar arasında önemli bir yer teşkil eden Tilimsânî'nin şimdikiye kadar üzerinde akademik düzeyde çalışma yapılmamış olmasıyla dikkat çektiğini belirten yazara göre isimleri zikredilen sūfilere aksine Tilimsânî üzerine böyle bir çalışmanın yapılmamasının iki nedeni vardır: İlki *Menâzil* şerhi ve *Dîvân*'ının dışında eserlerinin çok az yazma nüshasının günümüze ulaşmış olması, diğeri ise Tilimsânî'nin eserlerinin bir şekilde “şerh” niteliğinde olmasıdır.

Yazar, şerhlerin metinleri aşabileceği ve aynı şekilde şerhlerin de metinler kadar orijinal olabileceğini dikkate aldığından ikinci nedene bağlı olarak akademik türde bir çalışmaya yöneldiğini söyler. Yazarın, Tilimsânî üzerine yaptığı bu çalışma sonucunda, onun görüşlerini daha rahat ifade edebileceği müstakil bir kitap yazmaması dikkatini çeken bir başka yönü

olmuştur. Nitekim yazara göre esmâ üzerine etkin bir şerh kaleme alan ve geniş hacimli bir Fâtihâ tefsiri yazarak doksan dokuz ilâhî ismin el-Hâdî ismine nasıl döndüğünü açıklayan bir sûfi, pekâlâ bir metne dayanmadan bir kitap yazabilirdi.

Yazar, İslam ilim geleneğinde ve bilhassa Tilimsânî'nin içerisinde bulunduğu tasavvuf geleneğinde varlığın bilgiye değil, bilginin varlığa dayalı olduğu görüşünü özümsemiş olduğunu belirtmektedir. Bilginin varlığa dayalı olması, başta tefsirler olmak üzere İslam ilim geleneğinde uzun asırlar devam eden ve bugün de hayatiyetini sürdüren şerh ameliyesini yazara anlamlı kılmıştır. Yine yazara göre varlığın Mutlak ve Bir olduğunu kabul eden ve Mutlak Varlık'tan başka bir varlığı gerçek bir varlık olarak görmeyen Tilimsânî'nin yazdıklarının Mutlak Varlığa dayanması olağan bir durumdur.

Değerlendirmesini yaptığımız eser, VII. (XIII.) asır muhakkik sûfi müelliflerden biri olarak temayüz eden Tilimsânî'nin Allah ve er-Rahmân esmâlarıyla temellendirdiği ilâhî isimler nazariyesini inşâ ettiği *Meâni'l-esmâi'l-ilâhiyye* isimli telifi üzerinde akademik düzeyde yapılan ilk çalışma olması dolayısıyla önemli olmakla birlikte yazarın kendi ifadesiyle de belirttiği gibi ileride yapılacak araştırmalara kaynaklık yapacak değeri taşımaktadır. Ayrıca yazarın Tilimsânî'nin kendisine has bir "ilâhî isimler nazariyesi" olduğu temel iddiası üzerine kurulu olan eserinde bu iddiasını kanıtladığı görülmektedir.

Çalışmada, Afîfüddin Tilimsânî'nin hayatı (kimliği, doğum yeri ve tarihi, tedris hayatı, Konya- Dımaşk- Kahire Arasındaki Seyahatleri, Konevî ile beraber Mısır'a seyahati, Mısır'da İbn Seb'in'in kızıyla evlenmesi ve Dımaşk'ta vefatı), telifatı ve tasavvuf literatüründeki mevcudiyeti ele alınmış, bahis konusu nazariyesinin ortaya konulduğu bağlam belirlenmeye çalışılmıştır. Bu açıdan Tilimsânî'nin bizzat İbnü'l-Arabî'ye öğrencilik yaptığı, Konevî, Cendî ve Fergânî gibi mahza Ekberî bir müellif olmadığı, düşüncesindeki merkez kimlikte İbnü'l-Arabî'den ziyade Nifferî'nin yer aldığı tespit edilmiştir. Bu tespitlerden hareketle onun başta ilâhî isimler nazariyesi olmak üzere düşüncelerinin bağlamının doğru vaz' edilebilmesi için dört temel ilke ortaya konularak bu ilkeler çalışma boyunca dikkate alınmıştır. Tespit edilen dört ilke ise şöyledir:

1. Tilimsânî, İbnü'l-Arabî'ye öğrencilik yapmıştır.

2. Tilimsânî, Ekberî geleneğin ittifakla kabul ettiği İbnü'l-Arabî'nin a'yân-ı sâbite görüşünü benimsememiştir.

3. Eserlerinde merkezî kişilik, Ekberî sûfilerde olduğu gibi İbnü'l-Arabî değil, daha ziyade Nifferî'dir.

4. Tilimsânî bir düşünce, konu veya meseleye üç tavrıdan yani ilim-irfan-tahkik tavrından bakmış kendinden önceki literatürü bu üçlü esasa göre tasnif ve tahlil etmiştir. Birlik-çokluk merkezli yaklaşımın üç temelinden birincisi olan ilim tavrı mutlak çokluğu, ikincisi olan irfan tavrı göreceli çokluğu ve üçüncüsü olan tahkik tavrı da mutlak birliği ifade eder. Yazarın yaptığı bu tespitler bundan sonraki Tilimsânî çalışmalarına da büyük oranda kolaylık sağlayacaktır.

Afîfüddin Tilimsânî'nin İlâhî İsimler Nazariyesi'nde Tilimsânî'nin hocaları, öğrencileri,

eserleri, tasavvufî çevresi, Ekberîliğe aidiyeti incelenmiş ve dâhil olduğu Ekberî gelenek ile tasavvuf muarızlarına tesirleri gösterilmeye çalışılmıştır. Eserlerinin tespiti ilk kez tam olarak yapılmıştır. Bununla birlikte hatâen Tilimsânî'ye nispet edilen ancak ona ait olmayan eserler ile ona ait olup farklı müelliflere nispet edilen eserler saptanmıştır. Telifatı yazılış tarihine göre tertip edilmiş, içerikleri özetlenmiş ve kronolojisi yapılmıştır. Ayrıca Tilimsânî'nin tasavvuf literatüründeki yeri ve onun esmâ nazariyesi hakkında nitelikli ve doyurucu bilgiler sunulmaktadır.

Tasavvufun dört klasiği olan İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsü'l-hikem*'i, İbnü'l-Fârız'ın *Tâiyye*'si, Abdullah Herevî'nin *Menâzilü's-sâirîn*'i ve Abdülcebbar Nifferî'nin *Mevâkıf*'ını şerheden Tilimsânî'nin, söz konusu şerhlerden daha önce *Meâni'l-esmâi'l-ilâhiyye* ve *Şerhu'l-Fâtîha* adlı eserlerini telif ettiği ortaya konulmuştur. Yazar tarafından ilk defa çalışılan ve daha sonra da yayımlanan *Meâni'l-esmâi'l-ilâhiyye*'nin, Allah ve er-Rahmân ismine dayalı ilâhî isimler nazariyesinin kurulduğu bir eser olarak esmâ-i hüsnâ çalışmaları için kaynak değeri taşıdığı açıkça görülmektedir.

Eserde, Tilimsânî'nin selefi olan Sadreddin Konevî, İbn Berrecân, Kuşeyrî ve Gazzâlî, gibi öne çıkmış müelliflerin esmâ şerhleri incelenerek Tilimsânî'nin onlardan ayrılan görüşleri ile Allah ve er-Rahmân esmâsı üzerine bina edilen ilâhî isimler nazariyesi ortaya konulmuştur. Söz konusu nazariyenin varlık, varlık mertebeleri, peygamberler ve veliler olmak üzere insana bakan yönü incelenerek nazariyenin bütüncüllüğü ve kuşatıcılığına dikkat çekilmektedir.

Tilimsânî'nin ilâhî isimler nazariyesinden hareketle Ekberî geleneğin ilâhî isimler nazariyesinde temel aldığı a'yân-ı sâbite ve onunla doğrudan bağlantılı olan isimlerin ismi anlayışını kabul etmediği ortaya konularak iki nazariye arasındaki farklılıklara değinilmiştir. İlk dönemden itibaren Tilimsânî öncesi yazılan belli başlı esmâ şerhlerinin birbirleriyle ve Tilimsânî'nin ilâhî isimler nazariyesiyle ilişkileri ortaya konularak esmâ şerhleri literatürü birçok açıdan değerlendirilmiş olup bu sayede esmâ çalışmalarına sûfî bakış açısının etkisi de ortaya konulmuştur. Yazar, Tilimsânî'nin tasavvuf düşüncesinde hakim olan sûfinin İbnü'l-Arabî'den daha çok Nifferî olduğunu tespit eder. Yazara göre Tilimsânî'nin ifadesiyle İbnü'l-Arabî, sûfî-hakîm, Konevî ise hakîm-sûfidir. Evvelâ a'yân-ı sâbite olmak üzere pek çok hususta Tilimsânî'nin bu iki sûfiden ayrılmasının Tilimsânî'yi Konevî'nin talebeleri Müeyyidüddin Cendî, Saîdüddin Fergânî ve Abdürrezzâk Kâşânî gibi aynı asırda yaşamış Ekberî ekole mensup muhakkiklerden ayrı bir yere koymamızı gerektirdiğini ifade etmektedir. Musakhanov'a göre, *Meâni'l-esmâi'l-ilâhiyye*'de İbnü'l-Arabî, İbn Berrecân, Sadreddin Konevî, Kuşeyrî ve Gazzâlî'nin esmâ şerhlerinden Tilimsânî'nin ilâhî isimler nazariyesi ile bariz bir şekilde farklı olduğu ortaya çıkmaktadır.

Sonuç olarak Tilimsânî'nin *Meâni'l-esmâi'l-ilâhiyye*'sinin *Şerhu'l-Fâtîha* adlı eseri gibi daha önce tahkik edilip incelenmediği anlaşılmaktadır. Bu araştırmasıyla yazar, Tilimsânî'nin telifatını tespit etmekte, eserlerinin muhtevasını belirlemekte; seyahatleri, şeyhleri ve tasavvufî fikirlerini ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır. Musakhanov'un bu çalışması, bilhassa tasavvuf

literatürünün temel eserlerini anlamaya yönelik araştırmalardan olup, söz konusu alandaki akademik bir boşluğu doldurduğu söylenebilir. Ayrıca a‘yân-ı sâbiteye olumsuz yaklaşan bir ilâhî isimler nazariyesinin İbnü’l-Arabî ve Konevî ile ne ölçüde birleşeceği ve onlardan ayrışacağı noktalar tartışılarak Tilimsânî’nin ilâhî isimler nazariyesi detaylarıyla yansıtılmaya çalışılmıştır. Yazarın bu çalışmasının tek başına yeterli olmayıp ileri düzey çalışmalara kaynaklık etmesi bakımından önemli olduğu görülmektedir.

Kaynakça

- Ceyhan, Semih. “Tilimsânî, Afifüddin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/163-164. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Kılıç, Mahmud Erol. “Ekberîyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/544-545. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Musakhanov, Orkhan. *Afifüddin Tilimsânî’nin İlâhî İsimler Nazariyesi*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Musakhanov, Orkhan. *Afifüddin Tilimsânî’nin İlâhî İsimler Nazariyesi ve Meani’l-Esmâi’l-İlahiyye Adlı Eserinin Tahkiki*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Tilimsânî, Afifüddin. *Meâni’l-esmâi’l-ilâhiyye*. thk. Orkhan Musakhanov. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2018.

Tanım

İslam Tetkikleri Dergisi, İslam Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi'nin yayınıdır. Açık erişimli, hakemli, yılda iki kere Mart ve Eylül aylarında yayınlanan bilimsel bir dergidir. 1953 yılında kurulmuştur. Dergiye yayınlanması için gönderilen bilimsel makaleler Türkçe, İngilizce ya da Arapça olmalıdır.

Amaç ve Kapsam

İslam Tetkikleri Dergisi, İslami ilimler alanında ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmalarını yayımlayarak İslami ilimler alanındaki bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.

İslam Tetkikleri Dergisi, Temel İslam Bilimleri, Felsefe ve Din Bilimleri ile İslam Tarihi ve Sanatları gibi İslami ilimler alanındaki disiplinler, interdisipliner ve multidisipliner metotları benimseyen ulusal ve uluslararası bilimsel çalışmalarına yer veren kör-hakemli bir dergidir.

İslam Tetkikleri Dergisi, Türkçe, İngilizce ve Arapça dillerinde yazılmış araştırma makalesi, araştırma notu, kitap değerlendirmesi, sempozyum tanıtımı, yazma eser tanıtımı türünde yapılan çalışmalarını yayımlamaktadır.

Tarihçe

1933 yılında İstanbul Dârülfünun'ı İlahiyat Fakültesi'nin kapatılmasıyla Edebiyat Fakültesi bünyesinde kurulan İslam Tetkikleri Enstitüsü 1941 yılında kapatılmış ve 1953 yılında Müdürü Zeki Velidi Togan ve Müdür Yardımcısı Fuat Sezgin olmak üzere tekrardan faaliyete geçmiştir. 1982 yılında ismi Araştırma Merkezi olarak değiştirilen Enstitü 2018 yılında İstanbul Üniversitesi Rektörlüğü'ne bağlanmıştır. Tüm faaliyetlerinin yanında gerek Enstitü gerekse Merkez olarak kurum, bünyesinde hakemli bilimsel bir dergi faaliyetini de sürdürmüştür.

1953-1982 yılları arasında İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi, 1982-1995 yılları arasında ise İslam Tetkikleri Dergisi ismiyle dokuz cilt ve on dört farklı sayı yayınlanmıştır. 2020 Mart ayı itibarıyla yeniden yayını hayatına başlamıştır.

Editöryal Politikalar ve Hakem Süreci**Yayın Politikası**

Dergiye yayınlanmak üzere gönderilen makalelerin içeriği derginin amaç ve kapsamı ile uyumlu olmalıdır. Dergi, orijinal araştırma niteliğindeki yazıları yayınlamaya öncelik vermektedir.

Genel İlkeler

Daha önce yayınlanmamış ya da yayınlanmak üzere başka bir dergide halen değerlendirilmediği ve her bir yazar tarafından onaylanan makaleler değerlendirilmek üzere kabul edilir.

Ön değerlendirmeyi geçen yazılar iThenticate intihal tarama programından geçirilir. İntihal incelemesinden sonra, uygun makaleler Editör tarafından orijinaliteleri, metodolojileri, makalede ele alınan konunun önemi ve derginin kapsamına uygunluğu açısından değerlendirilir.

Bilimsel toplantılarda sunulan özet bildirimler, makalede belirtilmesi koşulu ile kaynak olarak kabul edilir. Editör, gönderilen makale biçimsel esaslara uygun ise, gelen yazıyı yurtiçinden ve /veya yurtdışından en az iki hakemin değerlendirmesine sunar, hakemler gerek gördüğü takdirde yazıda istenen değişiklikler yazarlar tarafından yapıldıktan sonra yayınlanmasına onay verir.

Makale yayınlanmak üzere dergiye gönderildikten sonra yazarlardan hiçbirinin ismi, tüm yazarların yazılı izni olmadan yazar listesinden silinemez ve yeni bir isim yazar olarak eklenemez ve yazar sırası değiştirilemez.

Yayına kabul edilmeyen makale, resim ve fotoğraflar yazarlara geri gönderilmez. Yayınlanan yazı ve resimlerin tüm hakları dergiye aittir.

Açık Erişim İlkesi

İslam Tetkikleri Dergisi'nin tüm içeriği okura ya da okurun dahil olduğu kuruma ücretsiz olarak sunulur. Okurlar, ticari amaç haricinde, yayıncı ya da yazardan izin almadan dergi makalelerinin tam metnini okuyabilir, indirebilir, kopyalayabilir, arayabilir ve link sağlayabilir.

İslam Tetkikleri Dergisi makaleleri açık erişimlidir ve Creative Commons Atıf-GayrıTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr>) olarak lisanslıdır.

İşleme Ücreti

Derginin tüm giderleri İstanbul Üniversitesi tarafından karşılanmaktadır. Dergide makale yayını ve makale süreçlerinin yürütülmesi ücrete tabi değildir. Dergiye gönderilen ya da yayın için kabul edilen makaleler için işleme ücreti ya da gönderim ücreti alınmaz.

Hakem Süreci

Daha önce yayınlanmamış ya da yayınlanmak üzere başka bir dergide halen değerlendirilmediği ve her bir yazar tarafından onaylanan makaleler değerlendirilmek üzere kabul edilir. Gönderilen ve ön kontrolü geçen makaleler iThenticate yazılımı kullanılarak intihal için taranır. İntihal kontrolünden sonra, uygun olan makaleler baş editör

tarafından orijinallik, metodoloji, işlenen konunun önemi ve dergi kapsamı ile uyumluluğu açısından değerlendirilir. Baş editör, makaleleri, yazarların etnik kökeninden, cinsiyetinden, cinsel yöneliminden, uyruğundan, dini inancından ve siyasi felsefesinden bağımsız olarak değerlendirir. Yayına gönderilen makalelerin adil bir şekilde çift taraflı kör hakem değerlendirmesinden geçmelerini sağlar.

Seçilen makaleler en az iki ulusal/uluslararası hakeme değerlendirmeye gönderilir; yayın kararı, hakemlerin talepleri doğrultusunda yazarların gerçekleştirdiği düzenlemelerin ve hakem sürecinin sonrasında baş editör tarafından verilir.

Hakemlerin değerlendirmeleri objektif olmalıdır. Hakem süreci sırasında hakemlerin aşağıdaki hususları dikkate alarak değerlendirmelerini yapmaları beklenir.

- Makale yeni ve önemli bir bilgi içeriyor mu?
- Öz, makalenin içeriğini net ve düzgün bir şekilde tanımlıyor mu?
- Yöntem bütünlüklü ve anlaşılır şekilde tanımlanmış mı?
- Yapılan yorum ve varılan sonuçlar bulgularla kanıtlanıyor mu?
- Alandaki diğer çalışmalara yeterli referans verilmiş mi?
- Dil kalitesi yeterli mi?

Hakemler, gönderilen makalelere ilişkin tüm bilginin, makale yayınlanana kadar gizli kalmasını sağlamalı ve yazar tarafında herhangi bir telif hakkı ihlali ve intihal fark ederlerse editöre raporlamalıdır. Hakem, makale konusu hakkında kendini vasıflı hissetmiyor ya da zamanında geri dönüş sağlaması mümkün görünmüyorsa, editöre bu durumu bildirmeli ve hakem sürecine kendisini dahil etmemesini istemelidir.

Değerlendirme sürecinde editör hakemlere gözden geçirme için gönderilen makalelerin, yazarların özel mülkü olduğunu ve bunun imtiyazlı bir iletişim olduğunu açıkça belirtir. Hakemler ve yayın kurulu üyeleri başka kişilerle makaleleri tartışamazlar. Hakemlerin kimliğinin gizli kalmasına özen gösterilmelidir.

Yayın Etiği ve İlkeler

İslam Tetkikleri Dergisi, yayın etiğinde en yüksek standartlara bağlıdır ve Committee on Publication Ethics (COPE), Directory of Open Access Journals (DOAJ), Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA) ve World Association of Medical Editors (WAME) tarafından yayınlanan etik yayıncılık ilkelerini benimser; Principles of Transparency and Best Practice in Scholarly Publishing başlığı altında ifade edilen ilkeler için: <https://publicationethics.org/resources/guidelines-new/principles-transparency-and-best-practice-scholarly-publishing>

Gönderilen tüm makaleler orijinal, yayınlanmamış ve başka bir dergide değerlendirme sürecinde olmamalıdır. Her bir makale editörlerden biri ve en az iki hakem tarafından çift kör değerlendirilmeden geçirilir. İntihal, duplikasyon, sahte yazarlık/inkar edilen yazarlık, araştırma/veri fabrikasyonu, makale dilimleme, dilimleyerek yayın, telif hakları ihlali ve çıkar çatışmasının gizlenmesi, etik dışı davranışlar olarak kabul edilir.

Kabul edilen etik standartlara uygun olmayan tüm makaleler yayından çıkarılır. Buna yayından sonra tespit edilen olası kuraldışı, uygunsuzluklar içeren makaleler de dahildir.

Araştırma Etiği

İslam Tetkikleri Dergisi araştırma etiğinde en yüksek standartları gözetir ve aşağıda tanımlanan uluslararası araştırma etiği ilkelerini benimser. Makalelerin etik kurallara uygunluğu yazarların sorumluluğundadır.

- Araştırmanın tasarlanması, tasarımın gözden geçirilmesi ve araştırmanın yürütülmesinde, bütünlük, kalite ve şeffaflık ilkeleri sağlanmalıdır.
- Araştırma ekibi ve katılımcılar, araştırmanın amacı, yöntemleri ve öngörülen olası kullanımları; araştırmaya katılımın gerektirdikleri ve varsa riskleri hakkında tam olarak bilgilendirilmelidir.
- Araştırma katılımcılarının sağladığı bilgilerin gizliliği ve yanıt verenlerin gizliliği sağlanmalıdır. Araştırma katılımcıların özerkliğini ve saygınlığını koruyacak şekilde tasarlanmalıdır.
- Araştırma katılımcıları gönüllü olarak araştırmada yer almalı, herhangi bir zorlama altında olmamalıdır.
- Katılımcıların zarar görmesinden kaçınılmalıdır. Araştırma, katılımcıları riske sokmayacak şekilde planlanmalıdır.
- Araştırma bağımsızlığıyla ilgili açık ve net olunmalı; çıkar çatışması varsa belirtilmelidir.
- Deneysel çalışmalarda, araştırmaya katılmaya karar veren katılımcıların yazılı bilgilendirilmiş onayı alınmalıdır. Çocukların ve vesayet altındakilerin veya tasdiklenmiş akıl hastalığı bulunanların yasal vasisinin onayı alınmalıdır.
- Çalışma herhangi bir kurum ya da kuruluşta gerçekleştirilecekse bu kurum ya da kuruluştan çalışma yapılacağına dair onay alınmalıdır.
- İnsan ögesi bulunan çalışmalarda, “yöntem” bölümünde katılımcılardan “bilgilendirilmiş onam” alındığının ve çalışmanın yapıldığı kurumdan etik kurul onayı alındığı belirtilmesi gerekir.

Yazarların Sorumluluğu

Makalelerin bilimsel ve etik kurallara uygunluğu yazarların sorumluluğundadır. Yazar makalenin orijinal olduğu, daha önce başka bir yerde yayınlanmadığı ve başka bir yerde, başka bir dilde yayınlanmak üzere değerlendirmede olmadığı konusunda teminat sağlamalıdır. Uygulamadaki telif kanunları ve anlaşmaları gözetilmelidir. Telife bağlı materyaller (örneğin tablolar, şekiller veya büyük alıntılar) gerekli izin ve teşekkürle kullanılmalıdır. Başka yazarların, katkıda bulunanların çalışmaları ya da yararlanan kaynaklar uygun biçimde kullanılmalı ve referanslarda belirtilmelidir.

Gönderilen makalede tüm yazarların akademik ve bilimsel olarak doğrudan katkısı olmalıdır, bu bağlamda “yazar” yayınlanan bir araştırmanın kavramsallaştırılmasına ve dizaynına, verilerin elde edilmesine, analizine ya da yorumlanmasına belirgin katkı yapan, yazının yazılması ya da bunun içerik açısından eleştirel biçimde gözden geçirilmesinde görev yapan birisi olarak görülür. Yazar olabilmenin diğer koşulları ise, makaledeki çalışmayı planlamak veya icra etmek ve / veya revize etmektir. Fon sağlanması, veri toplanması ya da araştırma grubunun genel süpervizyonu tek başına yazarlık hakkı kazandırmaz. Yazar olarak gösterilen tüm bireyler sayılan tüm ölçütleri karşılamalıdır ve yukarıdaki ölçütleri karşılayan her birey yazar olarak gösterilebilir. Yazarların isim sıralaması ortak verilen bir karar olmalıdır. Tüm yazarlar yazar sıralamasını Telif Hakkı Anlaşması Formunda imzalı olarak belirtmek zorundadırlar.

Yazarlık için yeterli ölçütleri karşılamayan ancak çalışmaya katkısı olan tüm bireyler “teşekkür / bilgiler” kısmında sıralanmalıdır. Bunlara örnek olarak ise sadece teknik destek sağlayan, yazıma yardımcı olan ya da sadece genel bir destek sağlayan, finansal ve materyal desteği sunan kişiler verilebilir.

Bütün yazarlar, araştırmanın sonuçlarını ya da bilimsel değerlendirmeyi etkileyebilme potansiyeli olan finansal ilişkiler, çıkar çatışması ve çıkar rekabetini beyan etmelidirler. Bir yazar kendi yayınlanmış yazısında belirgin bir hata ya da yanlışlık tespit ederse, bu yanlışlıklara ilişkin düzeltme ya da geri çekme için editör ile hemen temasa geçme ve işbirliği yapma sorumluluğunu taşır.

Editör ve Hakem Sorumlulukları

Baş editör, makaleleri, yazarların etnik kökeninden, cinsiyetinden, cinsel yöneliminden, uyruğundan, dini inancından ve siyasi felsefesinden bağımsız olarak değerlendirir. Yayına gönderilen makalelerin adil bir şekilde çift taraflı kör hakem değerlendirmesinden geçmelerini sağlar. Gönderilen makalelere ilişkin tüm bilginin, makale yayınlanana kadar gizli kalacağını garanti eder. Baş editör içerik ve yayının toplam kalitesinden sorumludur. Gereğinde hata sayfası yayınlamalı ya da düzeltme yapmalıdır.

Baş editör; yazarlar, editörler ve hakemler arasında çıkar çatışmasına izin vermez. Hakem atama konusunda tam yetkiye sahiptir ve Dergide yayınlanacak makalelerle ilgili nihai kararı vermekle yükümlüdür.

Hakemlerin araştırma ile ilgili, yazarlarla ve/veya araştırmanın finansal destekçileri ile çıkar çatışmaları olmamalıdır. Değerlendirmelerinin sonucunda tarafsız bir yargıya varmalıdırlar. Gönderilmiş yazılara ilişkin tüm bilginin gizli tutulmasını sağlamalı ve yazar tarafında herhangi bir telif hakkı ihlali ve intihal fark ederlerse editöre raporlamalıdırlar. Hakem, makale konusu hakkında kendini vasıflı hissetmiyor ya da zamanında geri dönüş sağlamasını mümkün görünmüyorsa, editöre bu durumu bildirmeli ve hakem sürecine kendisini dahil etmemesini istemelidir.

Değerlendirme sürecinde editör hakemlere gözden geçirme için gönderilen makalelerin, yazarların özel mlk olduğunu ve bunun imtiyazlı bir iletişim olduğunu açıkça belirtir. Hakemler ve yayın kurulu yeleri başka kişiilerle makaleleri tartışamazlar. Hakemlerin kimliğinin gizli kalmasına zen gösterilmelidir. Bazı durumlarda editörün kararıyla, ilgili hakemlerin makaleye ait yorumları aynı makaleyi yorumlayan diğer hakemlere gönderilerek hakemlerin bu süreçte aydınlatılması sağlanabilir.

Yazıların Hazırlanması

Dil

Derginin yayın dili Türkçe, İngilizce ve Arapça'dır.

Yazıların Hazırlanması ve Yazım Kuralları

Aksi belirtilmedikçe gönderilen yazılarla ilgili tüm yazışmalar ilk yazarla yapılacaktır. Makale gönderimi online olarak <https://dergipark.org.tr/tr/pub/iuislamtd> adresinden erişilen <https://dergipark.org.tr/tr/login> üzerinden yapılmalıdır. Gönderilen yazılar, makale türünü belirten ve makaleyle ilgili detayları içeren (bkz: Son Kontrol Listesi) Kapak Sayfası; editöre mektup, yazının elektronik formunu içeren Microsoft Word 2003 ve üzerindeki versiyonları ile yazılmış elektronik dosya ve tüm yazarların imzaladığı Telif Hakkı Anlaşması Formu eklenerek gönderilmelidir.

1. Yazılar Makale Şablonu kullanılarak hazırlanmalıdır. Makale ana metninde, çift taraflı kör hakemlik süreci gereği, yazarın / yazarların kimlik bilgileri yer almamalıdır.
2. Türkçe ve İngilizce olarak 150-250 kelime arasında z olmalıdır. z anlaşılır ve de dilbilgisi açısından doğru olmalıdır.
3. Türkçe zn altında çalışmanın içeriğini temsil eden 5 Türkçe anahtar kelime olmalıdır. İngilizce zn altında içeriği temsil eden 5 İngilizce anahtar kelime olmalıdır.
4. Çalışmaların başlıca Şu unsurları içermesi gerekmektedir: Türkçe başlık, öz ve anahtar kelimeler; İngilizce başlık, öz ve anahtar kelimeler; ana metin bölümleri, kaynaklar, tablolar ve Şekiller.

Makale Türleri

Araştırma Makaleleri: Orijinal araştırma makaleleri derginin kapsamına uygun konularda önemli, özgün bilimsel sonuçlar sunan araştırmaları raporlayan yazılardır. Orijinal araştırma makaleleri, Öz, Anahtar Kelimeler, Giriş, Yöntem, Bulgular, Tartışma, Sonuçlar, Kaynaklar bölümlerinden ve Tablo, Grafik ve Şekillerden oluşur. Öz aşağıda belirtildiği gibi yapılandırılmış olmalıdır. Özden sonra Giriş, Yöntem, Bulgular, Tartışma ve Sonuç bölümleri yer almalıdır.

Öz: Türkçe yazıların İngilizce özetlerinde mutlaka İngilizce başlık da yer almalıdır. Araştırma yazılarında Türkçe ve İngilizce özetler 150-250 kelime arasında olmalı ve aşağıdaki şekilde yapılandırılmalıdır:

Amaç/Aim: Yazının birincil ve asıl amacı;

Yöntem(ler)/Method(s): Veri kaynakları, çalışmanın iskeleti, çalışmaya katılanlar, görüşme/değerlendirmeler ve temel ölçümler;

Bulgular/Results: Ana bulgular;

Sonuç(lar)/Conclusion(s): Çıkartılacak sonuçlar belirtilmelidir.

Anahtar Kelimeler

Giriş: Giriş bölümünde konunun önemi, tarihçe ve bugüne kadar yapılmış çalışmalar, hipotez ve çalışmanın amacından söz edilmelidir. Hem ana hem de ikincil amaçlar açıkça belirtilmelidir. Sadece gerçekten ilişkili kaynaklar gösterilmeli ve çalışmaya ait veri ya da sonuçlardan söz edilmemelidir. Giriş bölümünün sonunda çalışmanın amacı, araştırma soruları veya hipotezler yazılmalıdır.

Yöntem: Yöntem bölümünde, veri kaynakları, hastalar ya da çalışmaya katılanlar, ölçekler, görüşme/değerlendirmeler ve temel ölçümler, yapılan işlemler ve istatistiksel yöntemler yer almalıdır. Yöntem bölümü, sadece çalışmanın planı ya da protokolü yazılırken bilinen bilgileri içermelidir; çalışma sırasında elde edilen tüm bilgiler bulgular kısmında verilmelidir.

Bulgular: Ana bulgular istatistiksel verilerle desteklenmiş olarak eksiksiz verilmeli ve bu bulgular uygun tablo, grafik ve şekillerle görsel olarak da belirtilmelidir. Bulgular yazıda, tablolarda ve şekillerde mantıklı bir sırayla önce en önemli sonuçlar olacak şekilde verilmelidir. Tablo ve şekillerdeki tüm veriyi yazıda vermemeli, sadece önemli noktaları vurgulanmalıdır.

Tartışma: Tartışma bölümünde o çalışmadan elde edilen veriler, kurulan hipotez doğrultusunda hipotezi destekleyen ve desteklemeyen bulgular ve sonuçlar irdelenmeli ve bu bulgu ve sonuçlar literatürde bulunan benzeri çalışmalarla kıyaslanmalı, farklılıklar

varsa açıklanmalıdır. Çalışmanın yeni ve önemli yanları ve bunlardan çıkan sonuçları vurgulanmalıdır. Giriş ya da sonuçlar kısmında verilen bilgi ve veriler tekrarlanmamalıdır.

Sonuçlar: Çalışmadan elde edilen sonuçlar belirtilmelidir. Deneysel çalışmalar için ana bulguları kısaca özetleyerek tartışmaya başlamak, daha sonra bu bulgular için olası mekanizmaları veya açıklamaları ortaya koymak, sonuçları diğer ilgili çalışmalarla karşılaştırmak, çalışmanın sınırlarını belirtmek, gelecekteki araştırmalar ve uygulamalar için bulguların işaret ettiği olası çıkarımlara değinmek yararlı olacaktır. Sonuçlar, çalışmanın amaçları ile bağlantılı olmalıdır, ancak veriler tarafından yeterince desteklenmeyen niteliksiz ifadeler ve sonuçlardan kaçınılmalıdır. Yeni hipotezler gerektiğinde belirtilmeli, ancak açıkça tanımlanmalıdır.

Şekil, Resim, Tablo ve Grafikler: Yazı içindeki şekil, resim, tablo ve grafikler Arap sayıları ile numaralandırılmalıdır. Şekillerin metin içindeki yerleri belirtilmelidir.

Derleme: Yazının konusunda birikimi olan ve bu birikimleri uluslararası literatüre yayın ve atıf sayısı olarak yansıtmış uzmanlar tarafından hazırlanmış yazılar değerlendirmeye alınır. Yazarları dergi tarafından da davet edilebilir. Bir bilgi ya da konunun vardığı son düzeyi anlatan, tartışan, değerlendiren ve gelecekte yapılacak olan çalışmalara yön veren bir formatta hazırlanmalıdır. Derleme yazısı, başlık, öz ve anahtar kelimeler, ana metin bölümleri ve kaynaklardan oluşmalıdır.

5. Yayınlanmak üzere gönderilen makale ile birlikte yazar bilgilerini içeren kapak sayfası gönderilmelidir. Kapak sayfasında, makalenin başlığı, yazar veya yazarların bağlı oldukları kurum ve unvanları, kendilerine ulaşılabilecek adresler, cep, iş ve faks numaraları, ORCID ve e-posta adresleri yer almalıdır (bkz. Son Kontrol Listesi).
6. Referanslar ISNAD 2 stiline uygun olarak hazırlanmalıdır.

Kaynaklar

Referans Stili ve Formatı

İslam Tetkikleri Dergisi, metin içi alıntılama ve kaynak gösterme için İSNAD atıf sistemini 2. edisyonunu benimsenmiştir. İSNAD 2. Edisyon hakkında bilgi için: <https://www.isnadsistemi.org/>

Kaynakların doğruluğundan yazar(lar) sorumludur. Tüm kaynaklar metinde belirtilmelidir. Kaynaklar aşağıdaki örneklerdeki gibi gösterilmelidir.

Son Kontrol Listesi

Aşağıdaki listede eksik olmadığından emin olun:

- Editöre mektup
 - ✓ Makalenin türü
 - ✓ Başka bir dergiye gönderilmemiş olduğu bilgisi
 - ✓ Sponsor veya ticari bir firma ile ilişkisi (varsa belirtiniz)
 - ✓ Kaynakların İSNAD2'ye göre belirtildiği
 - ✓ İngilizce yönünden kontrolünün yapıldığı
 - ✓ Yazarlara Bilgide detaylı olarak anlatılan dergi politikalarının gözden geçirildiği
- Telif Hakkı Anlaşması Formu
- Daha önce basılmış materyal (yazı-resim-tablo) kullanılmış ise izin belgesi
- Kapak sayfası
 - ✓ Makalenin kategorisi
 - ✓ Makale dilinde ve İngilizce başlık
 - ✓ Yazarların ismi soyadı, unvanları ve bağlı oldukları kurumlar (üniversite ve fakülte bilgisinden sonra şehir ve ülke bilgisi), e-posta adresleri
 - ✓ Sorumlu yazarın e-posta adresi, açık yazışma adresi, iş telefonu, GSM, faks nosu
 - ✓ Tüm yazarların ORCID'leri
 - ✓ Finansal destek (varsa belirtiniz)
 - ✓ Çıkar çatışması (varsa belirtiniz)
 - ✓ Teşekkür (varsa belirtiniz)
- Makale ana metni

Önemli: Ana metinde yazarın / yazarların kimlik bilgilerinin yer almaması gerekir.

 - ✓ Türkçe ve İngilizce başlık
 - ✓ Özetler: 150-250 kelime Türkçe ve 150-250 kelime İngilizce
 - ✓ Anahtar Kelimeler: 5 adet Türkçe ve 5 adet İngilizce
 - ✓ Makale ana metin bölümleri
 - ✓ Finansal destek (varsa belirtiniz)
 - ✓ Çıkar çatışması (varsa belirtiniz)
 - ✓ Teşekkür (varsa belirtiniz)
 - ✓ Son notlar (varsa belirtiniz)
 - ✓ Kaynaklar
 - ✓ Tablolar-Resimler, Şekiller (başlık, tanım ve alt yazılarıyla)

Description

Journal of Islamic Review - İslam Tetkikleri Dergisi is the publication of Research and Application Center of Islamic Studies of Istanbul University. It is an open access, scholarly, peer-reviewed journal published biannually in March and September. The journal was founded in 1953. Manuscripts submitted for publication should be in Turkish, English or Arabic.

Aim and Scope

The Journal of Islamic Review, is a double-blinded peer-reviewed journal that includes national and international scientific studies that apply disciplinary, interdisciplinary and multidisciplinary methods in the field of Islamic sciences such as Major Islamic Sciences, Philosophy and Religious Sciences, and Islamic History and Arts.

The Journal of Islamic Review is a double-blinded peer-reviewed journal that includes disciplinary, interdisciplinary and multidisciplinary national and international scientific studies in the field of Islamic sciences such as Major Islamic Sciences, Philosophy and Religious Sciences, and Islamic History and Arts.

The journal publishes research papers, research notes, book reviews, symposium promotions and manuscripts. Articles submitted to the Journal of Islamic Studies are evaluated according to the double blind review system.

Brief History

With the closure of İstanbul Dârülfünun (University) Faculty of Theology in 1933, the Institute of Islamic Studies, established within the Faculty of Literature, was closed down in 1941, and it was reopened again in 1953 with its Director Zeki Velidi Togan and Deputy Director Fuat Sezgin. The Institute, whose name was changed to Research Center in 1982, became affiliated to the rectorate of Istanbul University in 2018. In addition to all its activities both as an Institute and as a Center, the institution continued to publish a peer-reviewed scientific journal within its body.

Nine volumes and fourteen issues were published with the name of “Journal of the Institute of Islamic Studies” between 1953 and 1982 and the “Journal of Islamic Studies” between 1982 and 1995. The Journal of Islamic Studies, which will be published again as of March 2020, aims to publish studies in the field of Islamic Sciences and to present them to researchers.

Editorial Policies and Peer Review Process**Publication Policy**

The subjects covered in the manuscripts submitted to the Journal for publication must be in accordance with the aim and scope of the journal. The journal gives priority to original research papers submitted for publication.

General Principles

Only those manuscripts approved by its every individual author and that were not published before in or sent to another journal, are accepted for evaluation.

Submitted manuscripts that pass preliminary control are scanned for plagiarism using iThenticate software. After plagiarism check, the eligible ones are evaluated by editor-in-chief for their originality, methodology, the importance of the subject covered and compliance with the journal scope.

Short presentations that took place in scientific meetings can be referred if indicated in the article. The editor hands over the papers matching the formal rules to at least two national/international referees for evaluation and gives green light for publication upon modification by the authors in accordance with the referees' claims. Changing the name of an author (omission, addition or order) in papers submitted to the Journal requires written permission of all declared authors. Refused manuscripts and graphics are not returned to the author.

Open Access Statement

Journal of Islamic Review – İslam Tetkikleri Dergisi is an open access journal which means that all content is freely available without charge to the user or his/her institution. Except for commercial purposes, users are allowed to read, download, copy, print, search, or link to the full texts of the articles in this journal without asking prior permission from the publisher or the author.

The articles in Journal of Islamic Review - İslam Tetkikleri Dergisi are open access articles licensed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) license (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.en>)

Article Processing Charge

All expenses of the journal are covered by the Istanbul University. Processing and publication are free of charge with the journal. There is no article processing charges or submission fees for any submitted or accepted articles.

Peer Review Process

Only those manuscripts approved by its every individual author and that were not published before in or sent to another journal, are accepted for evaluation.

Submitted manuscripts that pass preliminary control are scanned for plagiarism using iThenticate software. After plagiarism check, the eligible ones are evaluated by Editor-in-Chief for their originality, methodology, the importance of the subject covered and compliance with the journal scope. Editor-in-Chief evaluates manuscripts for their scientific content without regard to ethnic origin, gender, sexual orientation, citizenship, religious

belief or political philosophy of the authors and ensures a fair double-blind peer review of the selected manuscripts.

The selected manuscripts are sent to at least two national/international referees for evaluation and publication decision is given by Editor-in-Chief upon modification by the authors in accordance with the referees' claims.

Editor-in-Chief does not allow any conflicts of interest between the authors, editors and reviewers and is responsible for final decision for publication of the manuscripts in the Journal.

Reviewers' judgments must be objective. Reviewers' comments on the following aspects are expected while conducting the review.

- Does the manuscript contain new and significant information?
- Does the abstract clearly and accurately describe the content of the manuscript?
- Is the problem significant and concisely stated?
- Are the methods described comprehensively?
- Are the interpretations and conclusions justified by the results?
- Is adequate references made to other Works in the field?
- Is the language acceptable?

Reviewers must ensure that all the information related to submitted manuscripts is kept as confidential and must report to the editor if they are aware of copyright infringement and plagiarism on the author's side.

A reviewer who feels unqualified to review the topic of a manuscript or knows that its prompt review will be impossible should notify the editor and excuse himself from the review process.

The editor informs the reviewers that the manuscripts are confidential information and that this is a privileged interaction. The reviewers and editorial board cannot discuss the manuscripts with other persons. The anonymity of the referees is important.

Publication Ethics and Publication Malpractice Statement

Journal of Islamic Review - İslam Tetkikleri Dergisi is committed to upholding the highest standards of publication ethics and pays regard to Principles of Transparency and Best Practice in Scholarly Publishing published by the Committee on Publication Ethics (COPE), the Directory of Open Access Journals (DOAJ), to access the Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA), and the World Association of Medical Editors (WAME) on <https://publicationethics.org/resources/guidelines-new/principles-transparency-and-best-practice-scholarly-publishing>

All parties involved in the publishing process (Editors, Reviewers, Authors and Publishers) are expected to agree on the following ethical principles.

All submissions must be original, unpublished (including as full text in conference proceedings), and not under the review of any other publication synchronously. Each manuscript is reviewed by one of the editors and at least two referees under double-blind peer review process. Plagiarism, duplication, fraud authorship/denied authorship, research/data fabrication, salami slicing/salami publication, breaching of copyrights, prevailing conflict of interest are unethical behaviors.

All manuscripts not in accordance with the accepted ethical standards will be removed from the publication. This also contains any possible malpractice discovered after the publication. In accordance with the code of conduct we will report any cases of suspected plagiarism or duplicate publishing.

Research Ethics

Journal of Islamic Review - İslam Tetkikleri Dergisi adheres to the highest standards in research ethics and follows the principles of international research ethics as defined below. The authors are responsible for the compliance of the manuscripts with the ethical rules.

- Principles of integrity, quality and transparency should be sustained in designing the research, reviewing the design and conducting the research.
- The research team and participants should be fully informed about the aim, methods, possible uses and requirements of the research and risks of participation in research.
- The confidentiality of the information provided by the research participants and the confidentiality of the respondents should be ensured. The research should be designed to protect the autonomy and dignity of the participants.
- Research participants should participate in the research voluntarily, not under any coercion.
- Any possible harm to participants must be avoided. The research should be planned in such a way that the participants are not at risk.
- The independence of research must be clear; and any conflict of interest or must be disclosed.
- In experimental studies with human subjects, written informed consent of the participants who decide to participate in the research must be obtained. In the case of children and those under wardship or with confirmed insanity, legal custodian's assent must be obtained.

- If the study is to be carried out in any institution or organization, approval must be obtained from this institution or organization.
- In studies with human subject, it must be noted in the method's section of the manuscript that the informed consent of the participants and ethics committee approval from the institution where the study has been conducted have been obtained.

Author Responsibilities

It is authors' responsibility to ensure that the article is in accordance with scientific and ethical standards and rules. And authors must ensure that submitted work is original. They must certify that the manuscript has not previously been published elsewhere or is not currently being considered for publication elsewhere, in any language. Applicable copyright laws and conventions must be followed. Copyright material (e.g. tables, figures or extensive quotations) must be reproduced only with appropriate permission and acknowledgement. Any work or words of other authors, contributors, or sources must be appropriately credited and referenced.

All the authors of a submitted manuscript must have direct scientific and academic contribution to the manuscript. The author(s) of the original research articles is defined as a person who is significantly involved in "conceptualization and design of the study", "collecting the data", "analyzing the data", "writing the manuscript", "reviewing the manuscript with a critical perspective" and "planning/conducting the study of the manuscript and/or revising it". Fund raising, data collection or supervision of the research group are not sufficient roles to be accepted as an author. The author(s) must meet all these criteria described above. The order of names in the author list of an article must be a co-decision and it must be indicated in the Copyright Agreement Form. The individuals who do not meet the authorship criteria but contributed to the study must take place in the acknowledgement section. Individuals providing technical support, assisting writing, providing a general support, providing material or financial support are examples to be indicated in acknowledgement section.

All authors must disclose all issues concerning financial relationship, conflict of interest, and competing interest that may potentially influence the results of the research or scientific judgment.

When an author discovers a significant error or inaccuracy in his/her own published paper, it is the author's obligation to promptly cooperate with the Editor to provide retractions or corrections of mistakes.

Responsibility for the Editor and Reviewers

Editor-in-Chief evaluates manuscripts for their scientific content without regard to ethnic origin, gender, sexual orientation, citizenship, religious belief or political philosophy of the authors. He/She provides a fair double-blind peer review of the submitted articles for

publication and ensures that all the information related to submitted manuscripts is kept as confidential before publishing.

Editor-in-Chief is responsible for the contents and overall quality of the publication. He/She must publish errata pages or make corrections when needed.

Editor-in-Chief does not allow any conflicts of interest between the authors, editors and reviewers. Only he has the full authority to assign a reviewer and is responsible for final decision for publication of the manuscripts in the Journal.

Reviewers must have no conflict of interest with respect to the research, the authors and/or the research funders. Their judgments must be objective.

Reviewers must ensure that all the information related to submitted manuscripts is kept as confidential and must report to the editor if they are aware of copyright infringement and plagiarism on the author's side.

A reviewer who feels unqualified to review the topic of a manuscript or knows that its prompt review will be impossible should notify the editor and excuse himself from the review process.

The editor informs the reviewers that the manuscripts are confidential information and that this is a privileged interaction. The reviewers and editorial board cannot discuss the manuscripts with other persons. The anonymity of the referees must be ensured. In particular situations, the editor may share the review of one reviewer with other reviewers to clarify a particular point.

Manuscript Organization

Language

The language of the journal is both Turkish, English and Arabic.

Manuscript Organization and Submission

All correspondence will be sent to the first-named author unless otherwise specified. Manuscript is to be submitted online via <https://dergipark.gov.tr/login> that can be accessed at <https://dergipark.org.tr/en/pub/iuislamtd> and it must be accompanied by a Title Page specifying the article category (i.e. research article, review etc.) and including information about the manuscript (see the Submission Checklist) and cover letter to the editor. Manuscripts should be prepared in Microsoft Word 2003 and upper versions. In addition, Copyright Agreement Form that has to be signed by all authors must be submitted.

1. Manuscripts should be prepared using the Article Template. Due to double blind peer review, manuscript file must not include any information about the author.

2. The abstract must be between 150–250 words and written as one paragraph. Please ensure that abstract reads well and is grammatically correct.
3. Underneath the abstract, 5 keywords that inform the reader about the content of the study should be specified.
4. The manuscripts should contain mainly these components: title, abstract and keywords; sections, references, tables and figures.

Article Types

Research Article: Original research articles report substantial and original scientific results within the journal scope. Original research articles are comprised of Abstract, Key Words, Introduction, Methods, Results, Discussion, Conclusion, References and Figures, Tables and Graphics. The abstract must be structured as in below. The abstract must be followed by Introduction, Method, Results, Discussion and Conclusions.

Abstract: The abstracts in the language of the article and in English must be between 150-250 words and structured as follows: aim, method, results, and conclusions.

Aim; the primary purpose of the article;

Method; data sources, design of the study, participants, interventions, and main outcome measures;

Results; key findings;

Conclusions; Conclusions derived from the study should be stated.

Keywords

Introduction: This section must contain a clear statement of the general and specific objectives as well as the hypotheses which the work is designed to test. It should also give a brief account of the reported literature. The last sentence should clearly state the primary and secondary purposes of the article. Only, the actual references related with the issues have to be indicated and data or findings related with the current study must not be included in this section.

Methods: This section must contain explicit, concise descriptions of all procedures, materials and methods (i.e. data sources, participants, scales, interviews/reviews, basic measurements, applications, statistical methods) used in the investigation to enable the reader to judge their accuracy, reproducibility, etc. This section should include the known findings at the beginning of the study and the findings during the study must be reported in results section.

Results: The results should be presented in logical sequence in the text, tables, and figures, giving the main or most important findings first. The all the data in the tables or figures should not be repeated in the text; only the most important observations must be emphasized or summarized.

Discussion: The findings of the study, the findings and results which support or do not support the hypothesis of the study should be discussed, results should be compared and contrasted with findings of other studies in the literature and the different findings from other studies should be explained. The new and important aspects of the study and the conclusions that follow from them should be emphasized. The data or other information given in the Introduction or the Results section should not be repeated in detail.

Conclusions: Conclusions derived from the study should be stated. For experimental studies, it is useful to begin the discussion by summarizing briefly the main findings, then explore possible mechanisms or explanations for these findings, compare and contrast the results with other relevant studies, state the limitations of the study, and explore the implications of the findings for future research and practice. The conclusions should be linked with the goals of the study but unqualified statements and conclusions not adequately supported by the data should be avoided. New hypotheses should be stated when warranted, but should be labeled clearly as such.

Figures, Tables and Graphics: Figures, Tables and Graphics should be numbered in Arabic numerals in the text. The places of the figures, tables and graphics should be signed in the text.

Review Article: Reviews prepared by authors who have extensive knowledge on a particular field and whose scientific background has been translated into a high volume of publications with a high citation potential are welcomed. These authors may even be invited by the journal. Reviews should describe, discuss, and evaluate the current level of knowledge of practice and should guide future studies. Review article should contain title, abstract and keywords; body text with sections, and references.

5. A title page including author information must be submitted together with the manuscript. The title page is to include fully descriptive title of the manuscript and, affiliation, title, e-mail address, ORCID, postal address, phone, mobile phone and fax number of the author(s) (see The Submission Checklist).

6. References should be prepared as ISNAD 2th edition.

References

Reference Style and Format

Journal of Islamic Review - İslam Tetkikleri Dergisi complies with ISNAD style 2th Edition for referencing and quoting. For more information: <https://www.isnadsistemi.org/en/>

Accuracy of citation is the author's responsibility. All references should be cited in text. Reference list must be in alphabetical order. Type references in the style shown below.

Submission Checklist

Ensure that the following items are present:

- Cover letter to the editor
 - ✓ The category of the manuscript
 - ✓ Confirming that “the paper is not under consideration for publication in another journal”.
 - ✓ Including disclosure of any commercial or financial involvement.
 - ✓ Confirming that last control for fluent English was done.
 - ✓ Confirming that journal policies detailed in Information for Authors have been reviewed.
 - ✓ Confirming that the references cited in the text and listed in the references section are in line with ISNAD 2.
 - Copyright Form
 - Permission of previous published material if used in the present manuscript
 - Title page
 - ✓ The category of the manuscript
 - ✓ The title of the manuscript
 - ✓ All authors’ names and affiliations (institution, faculty/department, city, country), e-mail addresses
 - ✓ Corresponding author’s email address, full postal address, telephone and fax number
 - ORCID^s of all authors.
 - ✓ Grant support (if exists)
 - ✓ Conflict of interest (if exists)
 - ✓ Acknowledgement (if exists)
 - Main Manuscript Document
- Important: Please avoid mentioning the author(s) names in the manuscript
- ✓ The title of the manuscript
 - ✓ Abstract (150-250 words)
 - ✓ Key words: 5 words
 - ✓ Body text sections
 - ✓ Grant support (if exists)
 - ✓ Conflict of interest (if exists)
 - ✓ Acknowledgement (if exists)
 - ✓ References
 - ✓ All tables, illustrations (figures) (including title, explanation, captions)

COPYRIGHT AGREEMENT FORM / TELİF HAKKI ANLAŞMASI FORMU



Istanbul University
İstanbul Üniversitesi

Journal name: Journal of Islamic Review
Dergi Adı: İslam Tetkikleri Dergisi

Copyright Agreement Form
Telif Hakkı Anlaşması Formu

Responsible/Corresponding Author <i>Sorumlu Yazar</i>	
Title of Manuscript <i>Makalenin Başlığı</i>	
Acceptance date <i>Kabul Tarihi</i>	
List of authors <i>Yazarların Listesi</i>	

Sıra No	Name - Surname <i>Adı-Soyadı</i>	E-mail <i>E-Posta</i>	Signature <i>İmza</i>	Date <i>Tarih</i>
1				
2				
3				
4				
5				

Manuscript Type (Research Article, Review, Short communication, etc.) <i>Makalenin türü (Araştırma makalesi, Derleme, Kısa bildiri, v.b.)</i>

Responsible/Corresponding Author:
Sorumlu Yazar:

University/company/institution	<i>Çalıştığı kurum</i>	
Address	<i>Posta adresi</i>	
E-mail	<i>E-posta</i>	
Phone: mobile phone	<i>Telefon no; GSM no</i>	

The author(s) agrees that:
The manuscript submitted is his/her/their own original work, and has not been plagiarized from any prior work, all authors participated in the work in a substantive way, and are prepared to take public responsibility for the work, all authors have seen and approved the manuscript as submitted, the manuscript has not been published and is not being submitted or considered for publication elsewhere, the text, illustrations, and any other materials included in the manuscript do not infringe upon any existing copyright or other rights of anyone. İSTANBUL UNIVERSITY will publish the content under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) license that gives permission to copy and redistribute the material in any medium or format other than commercial purposes as well as remix, transform and build upon the material by providing appropriate credit to the original work.
The Contributor(s) or, if applicable the Contributor's Employer, retain(s) all proprietary rights in addition to copyright, patent rights; to use, free of charge, all parts of this article for the author's future works in books, lectures, classroom teaching or oral presentations, the right to reproduce the article for their own purposes provided the copies are not offered for sale.
All materials related to manuscripts, accepted or rejected, including photographs, original figures etc., will be kept by İSTANBUL UNIVERSITY for one year following the editor's decision. These materials will then be destroyed.
I/We indemnify İSTANBUL UNIVERSITY and the Editors of the Journals, and hold them harmless from any loss, expense or damage occasioned by a claim or suit by a third party for copyright infringement, or any suit arising out of any breach of the foregoing warranties as a result of publication of my/our article. I/We also warrant that the article contains no libelous or unlawful statements, and does not contain material or instructions that might cause harm or injury.
This Copyright Agreement Form must be signed/ratified by all authors. Separate copies of the form (completed in full) may be submitted by authors located at different institutions; however, all signatures must be original and authenticated.

Yazar(lar) aşağıdaki hususları kabul eder
Sunulan makalenin yazar(lar)ın orijinal çalışması olduğunu ve intihal yapmadıklarını,
Tüm yazarların bu çalışmaya aslı olarak katılmış olduklarını ve bu çalışma için her türlü sorumluluğu aldıklarını,
Tüm yazarların sunulan makalenin son halini gördüklerini ve onayladıklarını,
Makalenin başka bir yerde basılmadığını veya basılmak için sunulmadığını,
Makalede bulunan metnin, şekillerin ve dokümanların diğer şahıslara ait olan Telif Haklarını ihlal etmediğini kabul ve taahhüt ederler.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ'nin bu fikri eseri, Creative Commons Atıf-Gayri Ticari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) lisansı ile yayınlamasına izin verirler.
Creative Commons Atıf-Gayri Ticari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) lisansı, eserin ticari kullanım dışında her boyut ve formatta paylaşılmasına, kopyalanmasına, çoğaltılmasına ve orijinal esere uygun şekilde atıf bulunmak kaydıyla yeniden düzenleme, dönüştürme ve eserin üzerine inşa etme dâhil adapte edilmesine izin verir.
Yazar(lar)ın veya varsa yazar(lar)ın işverenin telif dâhil patent hakları, yazar(lar)ın gelecekte kitaplarında veya diğer çalışmalarında makalenin tümünü ücret ödemeksizin kullanma hakkı makaleyi satmamak koşuluyla kendi amaçları için çoğaltma hakkı gibi fikri mülkiyet hakları saklıdır.
Yayımlanan veya yayıma kabul edilmeveyen makalelerle ilgili dokümanlar (fotoğraf, orijinal şekil vb.) karar tarihinden başlamak üzere bir yıl süreyle İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ'ne saklanır ve bu sürenin sonunda imha edilir.
Ben/Biz, telif hakkı ihlali nedeniyle üçüncü şahıslara vuku bulacak hak talebi veya açılacak davalarda İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ ve Dergi Editörlerinin hiçbir sorumluluğunun olmadığını, tüm sorumluluğun yazarlara ait olduğunu taahhüt ederim/ederiz.
Ayrıca Ben/Biz makalede hiçbir suç unsuru veya kanuna aykırı ifade bulunmadığını, araştırma yapılırken kanuna aykırı herhangi bir malzeme ve yöntem kullanılmadığını taahhüt ederim/ederiz.
Bu Telif Hakkı Anlaşması Formu tüm yazarlar tarafından imzalanmalıdır/onaylanmalıdır. Form farklı kurumlarda bulunan yazarlar tarafından ayrı kopyalar halinde doldurularak sunulabilir. Ancak, tüm imzaların orijinal veya kanıtlanabilir şekilde onaylı olması gerekir.

Responsible/Corresponding Author: <i>Sorumlu Yazar:</i>	Signature / İmza	Date / Tarih
	/...../.....